

# IL POTERE DELLA PAROLA LA PAROLA DEL POTERE

TRA EUROPA E MONDO ARABO-OTTOMANO  
TRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA

Atti della giornata di studio - Venezia 7 novembre 2008

A cura di  
Antonella Ghersetti



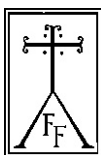


# **IL POTERE DELLA PAROLA LA PAROLA DEL POTERE**

TRA EUROPA E MONDO ARABO-OTTOMANO  
TRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA

Atti della giornata di studio – Venezia 7 novembre 2008

A cura di  
Antonella Ghersetti



Filippi Editore Venezia

**Il potere della parola, la parola del potere  
tra Europa e Mondo arabo-ottomano  
tra Medioevo ed Età Moderna**

A cura di Antonella Ghersetti

In copertina: statua di Kanunî Süleyman a Szigetvár  
Foto e rielaborazione di Omar Fardin (Photoproject)

Impaginazione di Antonio Fabris

Il volume è stato realizzato con il contributo  
dell'Università Ca' Foscari di Venezia – Dip. di Studi Storici

Tutti i diritti sui testi presentati sono e restano dell'  
Associazione di Studi Storici «Muda di Levante»

Ogni riproduzione anche parziale non preventivamente  
autorizzata costituisce violazione del diritto d'autore

Prima edizione: Novembre 2010

Diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale  
o parziale e con qualsiasi mezzo, riservati per tutti i paesi

ISBN 978-88-6495-083-9

© 2010 Associazione di Studi Storici «Muda di Levante»

<http://www.mudadilevante.org>  
[info@mudadilevante.org](mailto:info@mudadilevante.org)

## INDICE

Introduzione	5
<b>Giovanna Calasso</b> , <i>La parola rivolta al potere supremo: note su preghiera di domanda, intercessione e “parola efficace” nell’Islam fra XI e XIV secolo</i>	11
<b>Mirella Cassarino</b> , <i>Come rivolgersi all’autorità. I conforti politici di Ibn Zafar il Siciliano</i>	26
<b>Antonella Ghersetti</b> , <i>Prudenza, ritegno, misura: la parola del cortigiano in Rusūm dār al-ḥilāfa (Etichetta del palazzo califfale) di al-Ṣābi<sup>o</sup></i>	46
<b>Daria Perocco</b> , <i>Tra Cinquecento e Seicento: incomprendione, ambiguità, reticenza davanti al sovrano straniero</i>	59
<b>Nevin Özkan e Raniero Speelman</b> , <i>Parola versus silenzio: il “galateo dell’ambasciatore” di Marino Cavalli il Vecchio</i>	75
<b>Frédéric Bauden</b> , <i>Le parole del potere nelle lettere scambiate tra i Mamelucchi e i Mongoli</i>	87
<b>Maria Pia Pedani</b> , <i>Il silenzio del sultano</i>	99
<b>Matteo Casini</b> , <i>Words and Acts. Books of Ceremonies in Renaissance Italy</i>	113



## Introduzione

Questo volume raccoglie gli atti della giornata di studio “Il potere della parola, la parola del potere, tra Europa e Mondo arabo-ottomano, tra Medioevo ed Età Moderna” tenutasi presso il Dipartimento di Studi Storici dell’Università Ca’ Foscari di Venezia il 7 novembre 2008 e organizzata da Maria Pia Pedani e dalla sottoscritta.

Per quanto l’arco cronologico indicato nel titolo del convegno appaia forse lontano dall’attualità, è evidente che il tema su cui i partecipanti sono stati chiamati a riflettere è lungi dall’essere privo di risvolti legati al qui e all’oggi. Dalle relazioni presentate durante la giornata di lavoro e ora qui raccolte sono emerse delle costanti che legano in maniera inequivoca i due campi, quello della parola e quello del potere, e ne dimostrano ampiamente le intime connessioni, non escluse quelle relative alla realtà che viviamo.<sup>1</sup> Come è stato sottolineato nell’introduzione ai lavori, ed è emerso durante gli stessi, in tempi in cui chi detiene il potere si esprime con sovrabbondanza verbale usando spesso (per insipienza o per deliberata scelta) un lessico slegato da quella misura e da quella concisione che ne rappresentarono una delle manifestazioni,<sup>2</sup> il rapporto tra la parola e il potere assume connotazioni di grande rilevanza. Una riflessione su quella che in passato è stata la manifestazione verbale di quest’ultimo, e, per converso, sulla capacità della parola di mutare la realtà e di imporsi all’espressione della sovranità è dunque in linea di principio ricca di spunti di riflessione che inducono a interrogarsi anche su certa attualità. Per analogia o per contrasto, gli esempi del passato e le loro manifestazioni testuali nei documenti d’archivio, così come nella manualistica o nelle opere di impronta più propriamente letteraria, inducono a porci in maniera non anodina di fronte all’intima connessione tra i due campi enunciati nel titolo.

---

<sup>1</sup> Tale rapporto, in altri ambiti, è stato oggetto di riflessione da parte degli studiosi: si veda p.e. il saggio di Ph. Breton, *Elogio della parola*, Milano: Elèuthera, 2004.

<sup>2</sup> Come ricorda, per il mondo musulmano, B. Gründler “The *tawqī*<sup>c</sup> [apostille che il califfo apponeva sui documenti] is the rhetoric of those who need no fancy rhetoric to empower themselves” “*Tawqī*<sup>c</sup> (Apostille): Verbal Economy in Verdicts of Tort Redress,” in: *The Weaving of Words: Approaches to Classical Arabic Literature*, ed. by L. Behzadi & V. Behmardi, Beirut-Wiesbaden: Ergon, 2009, pp. 101-29.

Lo scopo dell'iniziativa era di cogliere le modalità con cui la parola, enunciata o anche taciuta, esercita una forza in grado di operare cambiamenti sulla realtà e, quindi, di "fare storia". All'intersezione tra il campo del "dire" e quello del "fare", non ignorando la lezione della moderna pragmatica per cui il "dire" è il "fare", i punti su cui i partecipanti alla giornata di studio erano chiamati a esprimere le loro riflessioni erano molteplici. Alcuni, menzionati a titolo d'esempio, possono dare un'idea della varietà degli argomenti toccati dal convegno: come rivolgere la parola ai potenti, e, per converso, come rivolgerla ai propri sudditi o ai propri pari? quali sono le conseguenze di una parola avventata o solamente non detta nei rapporti con un potente? quali le modalità di espressione che il potere privilegia nei suoi rapporti di forza? quali gli effetti della parola, scritta o parlata, dei potenti (sovrani, ambasciatori, uomini d'armi...)? in che modo persone appartenenti a tradizioni, paesi e lingue diverse riuscirono comunque a comunicare, accordarsi e confrontarsi? Le questioni qui accennate sono state ancorate ad un contesto interculturale che tenesse conto di rapporti politici, diplomatici, commerciali e culturali consolidati che hanno legato le sponde del Mediterraneo e da cui la storia di Venezia è stata segnata in modo particolare.

La trattazione di temi trasversali rispetto alle differenze geografiche e culturali che contraddistinguono Europa e mondo arabo-musulmano e ottomano ha rivelato insospettite analogie e similarità nell'approccio all'etichetta della comunicazione col e del potere, riflessi dell'un mondo nell'altro, atteggiamenti di stupore, ammirazione, curiosità che i testi svelano apertamente o più discretamente suggeriscono. Uno dei tratti comuni, se pur declinati in maniera diversa secondo la cronologia e il contesto culturale, è la netta coscienza nell'efficacia operativa della parola: che sia in ambito cortese o in un ambiti sociali diversi, dove p.e. la borghesia si affaccia sulla scena, i testi rendono nettamente conto della presa di coscienza del potere performativo del discorso. Se alcune tipologie testuali (la favola e la retorica della prevaricazione citate da Mirella Cassarino) rappresentano vivamente un uso coercitivo della parola, altre invece ne mettono in risalto la possibilità di fungere da spazio virtuale dove i conflitti possono essere risolti, o perlomeno discussi. L'uso accorto della parola nei rapporti con i potenti, siano essi re, signorotti o detentori del potere giudiziario o militare, risulta spesso un mezzo di ascesa sociale nella Bagdad dell'undecimo secolo rappresentata da al-Şābī<sup>9</sup> così come nel cinquecento veneto/stanbuliota dipinto dall'ambasciatore Cavalli. Tale fiducia nell'efficacia operativa e del potere salvifico della parola, che funge quasi da arma ("ne ferisce più la lingua che la spada" dice l'adagio), non disgiunta dalla facoltà di sorprendere, è elemento condiviso da Oriente e Occidente. A questo fa da *pendant* la chiara coscienza della peri-



colosità del discorso, soprattutto in situazioni di asimmetria di statuto tra i locutori. I delicati equilibri che reggono il rapporto tra sfera del potere e atto di parola sono una costante che le comunicazioni mettono in evidenza: la preoccupazione che una parola avventata o eccessiva abbia esiti negativi o nefasti pervade buona parte dei testi e si concretizza in esortazioni alla segretezza, p.e. negli “specchi per principi” o nella manualistica per funzionari di corte. Una segretezza da ricercare a tutti i costi, con parole cifrate o scegliendo, per prudenza, “servitori muti... e anche sordi” come si raccomanda nel “galateo dell’ambasciatore”. Sembra poi paradossale che sovente l’esortazione al silenzio sia rivolta a chi della parola fiorita aveva fatto professione e ornamento, come i funzionari della cancelleria o i segretari dei baili, il cui uso dell’*amplificatio* arrivava all’*exploit* di rispondere a venticinque lettere sulla base di una sola parola del padrone, come racconta il Cavalli. Altra costante che unisce e collega mondo arabo-musulmano e mondo europeo è l’enfasi accordata al valore esemplare della narrazione in tutte le tipologie testuali: aneddoti presentati in chiave paradigmatica si trovano nella manualistica per funzionari di corte abbasidi, nel promemoria per il diplomatico della Serenissima Repubblica e nei *fürstenspiegel* arabi, così come in vari altri generi della letteratura europea, a riprova di un’unitarietà di modalità espressive che attesta più similarità che differenze.

Qualche altro aspetto del rapporto e delle relazioni tra il “dire” e il “fare” nelle dinamiche di potere si è poi imposto, inatteso, alla nostra attenzione. Alcune comunicazioni hanno rivelato che la retorica della parola non è l’unica a caratterizzare i luoghi e le istituzioni deputati all’esercizio del potere: esiste infatti una vera e propria retorica degli oggetti che, soprattutto nell’ambito dei rapporti diplomatici e delle interazioni tra diversi potentati, si delinea con chiarezza nella capacità degli oggetti di esprimere intenzioni e veicolare messaggi. Se la scelta del colore negli abiti e negli addobbi dell’ambasciatore non deve essere casuale perché, come dice un adagio turco richiamato da Raniero Speelman e Nevin Özkan, questi “parlano”, anche oggetti con impatto visivo meno immediato come le missive sono in grado di veicolare significati convenzionalmente riconosciuti, e sono quindi strumentali all’espressione di precisi messaggi. Il caso delle lettere scambiate tra Mamelucchi e Mongoli esemplifica efficacemente la complessità della comunicazione diplomatica: la parola orale accompagna quella scritta, strettamente formalizzata nella scelta dei titoli, che a sua volta si arricchisce di significati espressi dalla materialità della lettera in termini di dimensioni della carta, tipo di scrittura, ampiezza dell’interlinea etc. I doni in particolare sembrano in grado di assumere, in questo ambito, potenzialità espressive insospettite allorquando predispongono, con funzione “fatica”, al colloquio come sottolineava Daria Perocco, o equivalgono, singolarmente o associati a mo’ di rebus, a

chiari messaggi di minaccia, come spiega Frédéric Bauden. Analogamente alla retorica degli oggetti, il cerimoniale di corte può esprimere, seppure meno direttamente, una sua funzione nell'asserzione del potere di questo o di quel sovrano. Ma uno dei risultati forse meno scontati di una giornata di studi dedicata alla parola è stato la constatazione, apparentemente paradossale ma supportata da una ricca messe di testimonianze, delle valenze comunicative del silenzio. I testi ci fanno difatti scoprire che la più efficace manifestazione del potere è non tanto la parola quanto piuttosto la sua rarefazione o, meglio, la sua assenza. Il silenzio insomma si rivela la massima espressione del vero potere, un potere che è consustanziale col mistero e pertanto ineffabile, come ben sapevano i sultani ottomani di cui parla Maria Pia Pedani, e come ben percepiva il viaggiatore veneziano membro dell'ambasceria la cui voce riporta Daria Perocco. In sostanza il potere ha spesso fatto propria, in altri tempi ed in altri luoghi nella storia, una retorica del silenzio in cui il gesto e l'immagine si impongono prima, e al posto, della parola, e che contrasta con la "rumorosità triviale" dei giorni nostri.

Fortissimo risulta poi il parallelismo, sottolineato in più contributi, tra sfera religiosa e sfera profana, tra potere divino e potere terreno: a prescindere dalle più perspicue evidenze lessicali che nei testi arabi riconoscono a Dio gli attributi di sovranità, e dalla riverenza manifestata al sultano ottomano paragonabile a quella manifestata alle reliquie dei santi cristiani, vi sono somiglianze più profonde che reggono la comunicazione verbale. Per esempio il sovrano ottomano abbrevia al massimo contatto e discorso, così come Dio non si concede all'uomo e non gli rivolge la parola, se non in occasioni più uniche che rare. La comunicazione con Dio e col sovrano assumono allora analoghe modalità e forme di espressione, come sottolinea Giovanna Calasso, non esclusa la presenza di intermediari cui si affida la funzione di colmare la distanza nella comunicazione in senso ascendente (credente/Dio) o di mantenerla nella comunicazione in senso discendente (sovrano/sottoposto). La funzione di intermediazione viene quindi assunta di volta in volta dal santo (nella preghiera rivolta a Dio), dall'interprete che trasmette la parola del sultano (un vero e proprio rito di potere) o, su un livello inferiore, dal maggiordomo che media tra i famigli e il loro signore. E le analogie non si fermano qui: come sottolineato nelle fonti mame-lucche, così come la preghiera del santo ha risposta presso Dio, cioè è esaudita, la parola dell'intermediario è accettata dal sovrano, cioè è efficace. Al punto che, con mirabile sintesi, l'espressione "di parola efficace" è l'esplicito riconoscimento del potere della persona, dimostrazione questa che la facoltà della parola di cambiare le cose, o altrimenti detto, di "fare storia", è da sempre stata recepita come una realtà fattuale.

La matrice dell'analogia tra sfera religiosa e sfera profana nell'intersezione tra parola e potere risiede sostanzialmente nella distanza che separa l'uomo da Dio e il suddito dal sovrano, connaturata la prima, artificiosamente creata la seconda. Distanza che impone un'etichetta della comunicazione, rigidamente normata, che governi l'allocuzione rivolta al potere, sia quello celeste che quello mondano, in una simbolica espressione della verticalità. È elemento che le relazioni ci rivelano con evidenza: così come la preghiera canonica, che si consustanzia in un rituale più che in un atto di parola, la parola rivolta al sultano ottomano in occasioni di ambasciate e delegazioni ufficiali è regolata da un cerimoniale di corte minuzioso i cui rituali destano lo stupore del Pigafetta, cui non sfugge la potenza espressiva del silenzio interrotto solo dal cinguettare degli uccelli (i soli, pare, ad aver licenza di parola). L'eloquio è allora governato da rigide norme che giungono a regolamentare il tono di voce da usare nel rivolgersi all'autorità o la terminologia da usare. Ed ecco che chi questa distanza non rispetta incorre nella peggiore sorte, come racconta il Carletti, o che ad ogni sottoposto al servizio dell'ambasciatore si impone di rivolgergli la parola nei tempi e con le modalità a questo deputati. La parola del suddito deve dunque, nel mondo arabomusulmano come in Europa, essere autorizzata dal signore, e correlata ad argomenti da questi resi leciti.

I contributi raccolti in questo volume testimoniano, pur nella varietà degli ambiti in cui si collocano, la profonda coerenza di cui il tema unificante del colloquio è garante e costituiscono, in ultima analisi, una valida dimostrazione dell'efficacia operativa della parola, che non raramente travalica la facoltà del potere di incidere sulla realtà.

Un sentito ringraziamento va indirizzato al Dipartimento di Studi Storici che ha ospitato l'incontro del 2008 e all'Associazione di studi storici «Muda di Levante» che ha patrocinato l'iniziativa e ha fattivamente contribuito all'organizzazione sia della giornata sia del presente volume. Mi sia permesso di menzionare ancora con particolare gratitudine la persona che con generosità ha concretamente reso possibile lo svolgimento della giornata di studio e la pubblicazione degli atti, la professoressa Maria Pia Pedani.

*Antonella Ghersetti*



GIOVANNA CALASSO  
Università “La Sapienza”, Roma

## La parola rivolta al potere supremo: note su preghiera di domanda, intercessione e “parola efficace” nell’Islam fra XI e XIV secolo

**Summary** This article addresses the issue of “the power of the word” through an analysis of the “petitionary prayer”, *du‘ā*<sup>ṣ</sup>, and its progressive shifting from a form of direct communication between man and God, to a form of communication which needs an intermediary, the saint, whose intercession is deemed to be effective thanks to his proximity to God. The process of appropriation of personal prayer by official religion is thus analysed, as well as the analogy – perceived by authors of the Mamluk age like Ibn Taymiyya – between the kind of power ascribed to the saint as an intercessor and the one credited to human intermediaries in the political sphere.

**Keywords** Petitionary prayer, Efficacy of word, Sacred and secular intercession.

Parola di Dio, il Corano, e parola del Profeta, la Sunna, sono i riferimenti ultimi cui la vita e la condotta di ogni musulmano è stata ed è, in linea di principio, sottomessa. La parola di Dio crea, grazia, annienta, ammonisce, ordina, guida; come un metatesto la teologia, il *kalām*, è discorso sulla Parola di Dio. La parola del Profeta a sua volta, come un commento vivente in margine al testo divino, con infinite varianti lo riecheggia, illustra, esemplifica, dettaglia, narrando propone un modello di condotta che a quel testo si ispira e che da quel testo insieme si allontana nelle modalità espressive, non di rado massimamente concrete e dotate di fisicità. In questo mondo, creato e ordinato da parole potenti, quale statuto è accordato alla parola dell’uomo, come può l’uomo avvalersene nel suo rapporto con Dio, in quale spazio di “reciprocità” gli è consentito inoltrarsi?

Nell’Islam una netta separazione è stabilita, anche linguisticamente, tra preghiera canonica, obbligatoria, e preghiera personale, facoltativa e spontanea. Come per designare il pellegrinaggio alla Mecca e il pellegrinaggio alle tombe dei santi sono usate in arabo due parole distinte, *ḥaǧǧ* e *ziyāra*, che mai troviamo usate in modo intercambiabile nei testi – né del resto nella lingua parlata – così le due forme di preghiera portano nomi differenti, *ṣalāt* e *du‘ā*<sup>ṣ</sup>. La parola implica

per natura l'ascolto,<sup>1</sup> e che la *ṣalāt* non sia “parola”, ma un cerimoniale, in cui si esprime simbolicamente una dimensione verticale, un ordine gerarchico di rapporti, è mostrato dalla fissità degli elementi che ne caratterizzano l'esecuzione: un atto di culto preceduto obbligatoriamente da forme di purificazione precisamente stabilite, composto di parole e di gesti invariabili, fra cui la prosternazione, da compiersi in tempi fissi, con un orientamento fisso nello spazio, in una lingua fissa, quella araba, quale che sia la madrelingua di chi la esegue. Insomma un rituale. È appunto per questo che sebbene la *ṣalāt* includa non pochi elementi verbali, come la recitazione della *ṣahāda* e della *Fātiḥa* e altri brani del libro sacro “essa nel suo insieme deve essere definita come una forma non-verbale di comunicazione nella direzione uomo-Dio, in quanto le parole che essa comprende non sono espressione di pensieri e sentimenti personali, ma sono usate in forma ritualizzata”.<sup>2</sup>

La *ṣalāt* appare essere il corrispondente della comunicazione di tipo non verbale, in direzione discendente, da Dio all'uomo, che consiste nell'invio da parte di Dio di “segni” (*āyāt*) non verbali, che l'uomo è tenuto a riconoscere.<sup>3</sup> In effetti eseguendo la *ṣalāt* il fedele può soltanto manifestare con gesti e parole la sua adorazione verso il Signore, prosternandosi e proferendo parole che nulla hanno a che vedere con la sua persona in quanto individuo. Al centro di queste parole si trova la Sura Aprente, in cui è resa lode a Dio in quanto signore e re, *rabb* e *malik*, i suoi attributi di sovranità (gli stessi con cui Dio è invocato nell'ultima sura del Corano). E si potrebbe anche osservare che nel perfetto equilibrio che caratterizza la scansione della Sura Aprente, fra lode, glorificazione di Dio – i primi tre versetti – e invocazione da parte degli uomini del suo soccorso compassionevole – gli ultimi tre versetti<sup>4</sup> – essa offre in realtà il modello delle due principali forme di preghiera che l'Islam prevede, *ṣalāt* e *duʿāʿ*,<sup>5</sup> illustrando anche quella peculiarità linguistica propria della preghiera – non solo nell'Islam – che sta nell'usare, rivolgendosi a Dio, non i modi della domanda, bensì l'imperativo, che è il modo del comando: *ihdīnā ʾl-ṣirāṭ al-mustaqīm*, “guidaci sulla retta via”.<sup>5</sup> Come se l'espressione di una richiesta non

<sup>1</sup> Su questo tema, all'interno di una riflessione volta a esplorare le potenzialità della parola e i suoi poteri, ma anche il suo differente statuto in società di epoche e contesti diversi, con un'angolazione che privilegia il ruolo della parola come spazio alternativo alla violenza e all'onnipotenza del potere, si veda Breton, *Elogio*, pp. 55 sgg., p. 146 sgg., 166.

<sup>2</sup> Izutsu, *God and man*, p. 148.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>4</sup> Cfr. A. Ventura, *L'Aprente*, pp. 43-44.

<sup>5</sup> Cardona, “Modalità linguistiche”, pp. 32-33.

mediata, rivolta a colui che è “più vicino all’uomo della sua vena giugulare” (Cor. 50:16), non potesse che essere formulata nel modo più diretto.<sup>6</sup>

Nella *Fātiḥa* Dio è dunque lodato e designato come *rabb*, “signore, padrone”, il primo nome dato a Dio nel Corano, nella sura 96:1, i versetti più antichi della rivelazione secondo la tradizione. Un nome che ricorre circa un migliaio di volte nel Corano per designare Dio: frequente nelle sure del primo periodo meccano, il suo uso si fa via via più raro col procedere della rivelazione, progressivamente sostituito dal nome Allāh.<sup>7</sup> È comunque sempre usato in stato costruito (signore dei mondi, del cielo e della terra, del trono, dell’oriente e dell’occidente, di tutte le cose) o legato a un pronome personale (*rabbī*, *rabbunī*, *rabbuka*, *rabbuhu*). Insieme a *malik*, senza e con la lunga (re o padrone-proprietario) – secondo nome con cui è designato Dio nella *Fātiḥa* – *rabb* è un nome che si riferisce alla sfera del potere (*qudra*) di Dio, alla sua qualità di sovrano, cui tutto appartiene e che di tutto può disporre.<sup>8</sup> È appunto a Dio in quanto detentore del potere supremo che si rivolge la *du‘ā‘*, l’invocazione, la “preghiera di domanda”:<sup>9</sup> una domanda che può riguardare lo spirito o il corpo, il perdono dei peccati o la guarigione, la guida spirituale o la realizzazione di un desiderio nella vita di questo mondo.

Nel Corano – come mette in luce l’analisi di Izutsu – *du‘ā‘* appare come il reciproco di *waḥy*, la Rivelazione, comunicazione verbale in direzione discendente, da Dio all’uomo, fenomeno eminentemente linguistico ma fuori norma, in quanto, diversamente da ciò che avviene nel comune scambio linguistico, chi parla e chi ascolta non appartengono al medesimo livello ontologico. Eppure Rivelazione significa che Dio ha parlato al Profeta, e per suo tramite agli altri uomini, significa che si è rivelato attraverso il linguaggio, un linguaggio chiaro e umanamente comprensibile e ha chiesto all’uomo di rispondere ai suoi “segni” (*āyāt*) con la fede. Una risposta non linguistica. Analogamente, *du‘ā‘*, comunicazione verbale diretta in direzione ascendente, dall’uomo a Dio, richiede una risposta da parte di Dio: il Corano la chiama *istiḡāba*. “Chiamatemi, e io vi risponderò” (Cor., 40:60). Ma diversamente da *du‘ā‘* che è verbale, *istiḡāba* non è

<sup>6</sup> Per un confronto, si vedano le parole del Vangelo di Matteo che introducono il Padre nostro (Matteo, 6, 7: “Nel pregare poi, non abbondate in parole come fanno i pagani ... Non imitateli perché il Padre vostro sa ciò che vi occorre anche prima che glielo domandiate”), su cui v. Cardona, “Modalità linguistiche”, p. 33.

<sup>7</sup> Chelhod, “Note sur l’emploi du mot *rabb*”, pp. 159-163.

<sup>8</sup> Gimaret, *Les noms divins en Islam*, pp. 313-319. Per un’analisi del commento di Rāzī a proposito dei nomi di Dio presenti nella *Fātiḥa* e nell’ultima sura del Corano, cfr. Calasso, “La ‘Sura degli uomini’”, pp. 238 sgg.

<sup>9</sup> Si veda Gardet, “*Du‘ā‘*”, pp. 332-33.

verbale. Non è un parlare, ma un esaudire.<sup>10</sup> E nel versetto 186 della Sura 2, il rapporto tra comunicazione verbale e “risposta” non verbale, con riferimento alla *du<sup>cā</sup>*, viene addirittura messo in scena come una doppia reciprocità: “Esaudirò la preghiera di chi mi prega quando mi prega; ma essi mi rispondano e credano in me” (*uğ̃ibu da<sup>c</sup>wata<sup>c</sup> l-dā<sup>c</sup>i idā da<sup>c</sup>āni fa-l-yastağ̃ibū lī wa-l-yu<sup>c</sup>minū bī*). Dunque l’uomo prega e Dio lo esaudisce, ma chiede a sua volta di essere esaudito da parte dell’uomo con la fede.

Come la Rivelazione, *wahy*, è un evento eccezionale, così la comunicazione verbale uomo-Dio chiamata *du<sup>cā</sup>* sembra poter avere luogo, secondo il Corano, soltanto in condizioni eccezionali, quando l’uomo si trova in uno stato di tensione spirituale estrema, che, secondo le parole di Kirmānī “lo trasforma in qualcosa al di sopra di sé”. La causa immediata può essere un sentimento di traboccante devozione nei confronti di Dio, più spesso un imminente pericolo di morte, o qualsiasi altra situazione che ponga l’uomo in condizioni interiori fuori dall’ordinario. *Du<sup>cā</sup>*, abitualmente tradotto con “preghiera”, può essere definita “la conversazione intima del cuore umano con Dio che può aver luogo in tali circostanze”.<sup>11</sup>

Non trattandosi di un atto prescritto come la *ṣalāt*, bensì facoltativo, nulla è detto nel Corano circa le modalità di questa comunicazione verbale fra il servo *abd*, e il suo signore e sovrano, *rabb*, *malik*, chiamata *du<sup>cā</sup>*. Poiché è cosa che riguarda la sfera intima, privata, tutto è lasciato alla scelta dell’individuo (tempo, luogo, lingua, discorso proferito o interiore, parole e gesti).

Eppure una netta distinzione fra *ṣalāt* e *du<sup>cā</sup>* non è presente nel Corano prima del periodo medinese<sup>12</sup> e non sembra essere stata percepita dai musulmani fin dall’inizio. In un precedente lavoro avevo in proposito segnalato alcune notizie biografiche raccolte da Ibn Sa<sup>c</sup>d, che, riferendosi a personaggi delle prime generazioni, mostrano talvolta una partecipazione emozionale soggettiva e un’attesa di essere esauditi che intervengono nell’adempimento della *ṣalāt*. Si tratta ad esempio di due personaggi repertoriati all’interno della seconda *ṭabaqa* nel libro delle *Ṭabaqāt* dedicato alla gente di Basra. Di uno, il *qārī<sup>c</sup>* Yahyā b.

<sup>10</sup> Izutzu, *God and man*, pp. 193-96.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 194-95.

<sup>12</sup> Come sottolinea Monnot (“*Ṣalāt*”, p. 956-57), nel libro sacro dell’Islam sarebbe arbitrario separare totalmente la “preghiera rituale” dalle altre forme di preghiera. Prima di essere un atto obbligatorio e codificato “la prière est d’abord et reste toujours dans la vision kur<sup>c</sup>anique du monde, la toile de fond du comportement religieux”. Bisogna dunque guardarsi dal proiettare in modo indistinto sulla parola *ṣalāt* e sul verbo *ṣallā*, quali compaiono nel Corano, il senso tecnico di preghiera rituale musulmana. E tuttavia non c’è dubbio che nella maggior parte delle occorrenze coraniche *ṣalāt* designa questo tipo di preghiera.



Wattāb, viene raccontato, sulla testimonianza di al-A<sup>c</sup>maš: “Quando Yahyā compiva la *ṣalāt* era come se stesse rivolgendo la parola a un uomo”. E a proposito di <sup>c</sup>Amr b. Murra, viene riferita la seguente testimonianza di Šu<sup>c</sup>ba: “Ogni volta che ho visto <sup>c</sup>Amr b. Murra compiere la *ṣalāt* ho pensato che non si sarebbe mosso prima di essere stato esaudito”.<sup>13</sup> I personaggi di cui si parla in queste due notizie biografiche si situano cronologicamente tra il VII e l’VIII secolo (I secolo dell’Egira, inizio II), in un momento in cui la norma islamica era ancora fluida e una teologia islamica ancora non esisteva. E le due testimonianze ci dicono, per il fatto stesso di segnalare questi comportamenti, che l’intensità di una simile partecipazione soggettiva, emozionale alla preghiera era cosa inusuale; ma forse ci dicono anche che i confini fra *ṣalāt* e *du<sup>cā</sup>*, preghiera rituale obbligatoria e preghiera spontanea, non erano così netti. Del resto anche le prescrizioni coraniche relative alla *ṣalāt* sono alquanto generali, e soltanto in seguito, facendo riferimento ai *ḥadīṭ*, una precisa normativa potrà essere stabilita al riguardo, a cominciare, come è noto, dal numero di volte in cui essa deve obbligatoriamente essere effettuata.

Malgrado queste annotazioni suggeriscano un quadro più sfumato, che riduce, almeno in una fase iniziale, la distanza fra *ṣalāt* e *du<sup>cā</sup>*, una sostanziale differenza di fondo ha caratterizzato nel pensiero islamico del periodo classico queste due forme di comunicazione fra uomo e Dio, la *ṣalāt* situandosi nella sfera della religione normativa e con un ruolo di primo piano nella sfera liturgica, la *du<sup>cā</sup>* venendo a occupare nel tempo uno spazio centrale nella pratica religiosa delle società islamiche, suscitando anche l’attenzione dei maggiori teologi. Di questa centralità ci danno testimonianza testi di vario genere, dalla letteratura agiografica a quella di viaggio,<sup>14</sup> alle guide di pellegrinaggio,<sup>15</sup> e ne danno conferma, per l’attenzione e la qualità della riflessione dedicate a questa forma di preghiera, scritti teologici come le pagine che al-Ġazālī ha dedicato alla *du<sup>cā</sup>* nella sezione dell’*Iḥyā* che segue immediatamente quella dedicata alle *‘ibādāt*, o quelle di Faḥr al-Dīn al-Rāzī nel suo commento al Corano, o quelle di grandi maestri del sufismo come Ibn al-<sup>c</sup>Arabi.

Con al-Ġazālī sembra essere giunto a compimento un processo di formalizzazione della *du<sup>cā</sup>* che non lascia spazio a spontaneità e scelte individuali: nel capitolo da lui dedicato a questa forma di preghiera vengono indicati tempi, circostanze, parole e tipo di linguaggio, gesti, volume della voce, orientamento nello

<sup>13</sup> Per i riferimenti, cfr. Calasso, “La dimension”, p. 42.

<sup>14</sup> A questo tema è dedicato l’articolo citato alla nota precedente.

<sup>15</sup> Per le guide di pellegrinaggio ai cimiteri della città del Cairo nel periodo mamelucco, fondamentale lo studio di Taylor, *In the Vicinity*, 1999. A proposito della *du<sup>cā</sup>* come tipo di preghiera strettamente associato alla *ziyāra*, *ibidem*, pp. 52-53, 170.

spazio, in una parola tutte le regole cui conformarsi nell'effettuare la *du<sup>cā</sup>*,<sup>16</sup> che per al-Ġazālī sono dieci. La preghiera spontanea appare ora imprigionata dentro una rete di prescrizioni. Qui l'attenzione verso chi si vuole che ascolti è al centro di tutto, anche delle riflessioni teologiche che seguono, dedicate al senso e all'utilità di questa forma di preghiera, sua finalità essendo la *istiğāba*, la risposta, l'esaudimento, dunque l'efficacia. E un tema rintocca con frequenza in queste pagine: quello della ripetizione. Per essere esaudita, la preghiera deve essere ripetuta più volte, con insistenza e decisione: *ud<sup>cū</sup> ʾllāh wa-antum mūqinūn bi-ʾl-īğāba*, “invocate Dio sicuri di essere esauditi; perché Dio non esaudisce la preghiera di un cuore distratto” (*du<sup>cā</sup> min qalb ġāfil*).<sup>17</sup> Insistere nella preghiera di domanda e ripeterla tre volte (ha detto Ibn Mas<sup>cūd</sup>: “Quando il Profeta faceva un'invocazione la faceva tre volte; quando chiedeva, chiedeva tre volte”). Rivolgersi a Dio con una risolutezza estrema (*bi-kunhi ʾl-himma*), questa è la causa immediata (*al-sabab al-qarīb*) di una preghiera esaudita.<sup>18</sup> E se lo stare in prostrazione “favorisce grandemente l'esaudimento della preghiera”, è bene anche pronunciare l'invocazione in direzione della *qibla* così come il Profeta faceva, tenendo le braccia tese in alto “tanto che si vedeva il bianco delle sue ascelle”. Il tono della voce non deve essere troppo basso, ma nemmeno alto (secondo le parole del Profeta: “Colui che invocate non è né sordo, né assente...”)<sup>19</sup> e non bisogna usare frasi ricercate ed esprimersi in prosa rimata (*sağ<sup>ç</sup>*): si tratterebbe di un'affettazione incongrua rispetto all'atteggiamento di umiltà in cui deve porsi colui che prega. E mai iniziare la preghiera con la domanda, bensì aprirla con la menzione di Dio o con la preghiera di benedizione sul Profeta.

Queste dunque le regole di “etichetta” cui attenersi qualora ci si rivolga al Potere Supremo con una supplica. E non mancano più precisi suggerimenti circa le modalità di formulazione della domanda, che sembrano andare oltre le regole del protocollo, configurandosi come delle vere e proprie “astuzie” retoriche cui ricorrere al fine di ottenere una risposta favorevole, puntando sull'attributo di Dio che designa la sua generosità (*al-karīm*): “Sull'autorità di Abū Ṭālib al-Makkī, il Profeta ha detto: “Quando domandate qualcosa a Dio, cominciate con la preghiera che invoca la benedizione su di me (*al-ṣalāt ʿalayya*), perché quando gli si rivolgono due richieste, Dio è troppo generoso per accoglierne una e respingere l'altra” (*inna ʾllāha taʿālā akram min an yusʿala ḥāğatayn*

<sup>16</sup> Un capitolo specifico è dedicato a “Le dieci regole della *du<sup>cā</sup>*” (*ādāb al-du<sup>cā</sup> wa-hiya ʿašāra*) (al-Ġazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, vol. 1, pp. 312-317). Per la traduzione francese dell'intero *Kitāb al-dīkr wa-ʾl-du<sup>cā</sup>*, si veda al-Ghazālī, *Temps et prières*.

<sup>17</sup> Ġazālī, *Iḥyāʾ*, I, p. 315.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 313.

*fa-yaqḍiya ihḍāhumā wa-yarudda al-uḥrā*). Dello stesso tenore, ma ancora più dettagliato nelle indicazioni che dà sulla costruzione retorica di una preghiera di domanda, il *ḥadīṭ* riportato sull'autorità di Abū Sulaymān al-Darānī: "Chi vuole chiedere una cosa a Dio, cominci con la preghiera di benedizione sul Profeta, poi faccia la sua richiesta e concluda con la preghiera per il Profeta; Dio infatti accoglie queste due preghiere ed è troppo generoso per tralasciare ciò che vi sta in mezzo" (*inna ʾllāha ʿazza wa-ḡalla yaqbalu ṣalātayn wa-huwa akram min an yada ʿa mā baynahumā*).<sup>20</sup> Quanto ai tempi "privilegiati" (*al-awqāt al-šarīfa*) essi sono: nell'arco dell'anno il giorno di ʿArafa, fra i mesi quello di *ramaḍān*, fra i giorni della settimana il venerdì, fra le ore del giorno l'alba. Ma sono ricordate anche le parole di Muḡāhid: "Le ore stabilite per la *ṣalāt* sono le ore migliori. Fate dunque l'invocazione dopo le preghiere rituali".<sup>21</sup>

Appare evidente che la *du ʿāʾ* è stata tacitamente sottratta dalla teologia all'ambito della comunicazione intima, spontanea e facoltativa, non soggetta a prescrizioni, e associata agli *arkān* innanzitutto attraverso l'indicazione dei tempi da preferire: il giorno di ʿArafa è il momento culminante del *ḥaḡḡ*; il mese indicato è quello del digiuno; il venerdì è il giorno della preghiera comunitaria; la direzione è quella della *ṣalāt*. Anzi, preferibilmente, la *du ʿāʾ* va effettuata dopo la *ṣalāt*. In queste indicazioni prescrittive di al-Ġazālī si può dire che l'invocazione a Dio appaia ormai come una sorta di "colophon del rito della *ṣalāt*", per usare le parole di Manuela Marin riferite alla *du ʿāʾ* così come essa appare nel *Kitāb al-mustaḡīṭīn bi-llāh* ("Il libro di coloro che invocano il soccorso divino") di Ibn Baṣkuwāl, autore spagnolo vissuto in pieno XII secolo (m. 578/1183).<sup>22</sup>

Dunque istituzionalizzazione della *du ʿāʾ* ovvero assorbimento di questa forma di preghiera nel quadro dell'Islam normativo e insieme insistenza sulla necessità della ripetizione per potenziarne l'efficacia. Ma non solo. Ci troviamo in presenza di una trattazione, quella di al-Ġazālī, che si rivolge al singolo individuo per metterlo a conoscenza di una serie di regole, ufficializzate e legittimate dal fatto stesso di essere messe per iscritto in un trattato di teologia come l'*Iḥyāʾ*, con cui effettuare *personalmente* questa forma di preghiera, in principio non regolamentata, e favorire la sua efficacia, *senza bisogno di intermediari*. Basta leggere infatti nella *Risāla* sul sufismo (437/1045), scritta da al-Quṣayrī circa cinquant'anni prima che Ġazālī scrivesse l'*Iḥyāʾ*, la notizia biografica dedicata a Maʿrūf al-Karḥī (m. 197/813), per cogliere immediatamente quali credenze e quali pratiche le pagine di Ġazālī tacitamente mirino a contrastare. Così scriveva

<sup>20</sup> Ġazālī, *Iḥyāʾ*, p. 315.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>22</sup> Ibn Baṣkuwāl, *Kitāb al-mustaḡīṭīn bi-llāh*, pp. 57-58.

al-Quṣayrī di Ma<sup>c</sup>rūf al-Karḥī: “Fu uno dei grandi maestri la cui preghiera era esaudita (*kāna min al-maṣāyih al-kibār muḡāb al-da<sup>c</sup>wa*); presso la sua tomba si ottiene la guarigione e la gente di Baghdad dice che la tomba di Ma<sup>c</sup>rūf è una teriaca sperimentata (*tiriyāq muḡarrab*)”.<sup>23</sup> La formula *kāna muḡāb al-da<sup>c</sup>wa* si riferisce qui a un personaggio che appartiene alla storia dei primi secoli dell’Islam, la cui tomba ha continuato nel tempo ad essere visitata dalla gente che le ha riconosciuto il potere di “garantire” la guarigione. Tutto si fonda sulla credenza che il santo, la cui preghiera è esaudita per via della sua prossimità a Dio, possa efficacemente intercedere a favore di chi si reca presso la sua tomba: pronunciare la *du<sup>c</sup>ā<sup>o</sup>* presso di essa equivale per chi è malato ad assumere un farmaco potente come la teriaca.

Mentre dunque la pratica del pellegrinaggio alle tombe dei santi per invocarvi delle grazie mediante la *du<sup>c</sup>ā<sup>o</sup>* è ormai pratica diffusa nelle società islamiche orientali e occidentali, lo scritto di al-Ġazālī riconduce la *du<sup>c</sup>ā<sup>o</sup>* alla sua originaria natura di preghiera individuale, di comunicazione diretta fra l’uomo e Dio, ma circondandola di regole formali che ne definiscono le modalità, come si conviene alla parola rivolta dal servo al suo signore.

Ed è appunto centrandosi sulla “servitù di adorazione” (*al-<sup>c</sup>ubūdiyya*) che si manifesta nella *du<sup>c</sup>ā<sup>o</sup>*, che un secolo dopo al-Ġazālī, il teologo Faḥr al-Dīn al-Rāzī inserirà nel suo “Trattato sui nomi divini” un capitolo, il nono, che potrebbe essere definito “Elogio della *du<sup>c</sup>ā<sup>o</sup>*”, in risposta a coloro che ne contestano la fondatezza e l’efficacia.<sup>24</sup> Un tema quest’ultimo già affrontato da al-Ġazālī in relazione al problema della predestinazione, del decreto divino assoluto (*qaḍā*): la *du<sup>c</sup>ā<sup>o</sup>* nulla può contro quel decreto, “essa bensì ne fa parte, poiché Dio ha ordinato all’uomo di farne uso, stabilendo che essa sia il mezzo per respingere la prova e per far discendere la misericordia divina, così come lo scudo è il mezzo per respingere la freccia”.<sup>25</sup>

Ma al centro della riflessione di Rāzī, più ancora che l’apparente aporia insita nel rivolgere una preghiera di domanda all’artefice del decreto assoluto e immutabile, si pone innanzi tutto l’indissolubile legame tra invocazione, supplica – *du<sup>c</sup>ā<sup>o</sup>* – e adorazione di Dio: essa ne costituisce il grado più elevato, essendo segno manifesto della dipendenza del servo nei confronti del suo Signore, dimostrazione dell’indigenza umana. Supplicare è un modo per lodare Dio e per con-

<sup>23</sup> Sull’uso di questa specifica formula e la sua presenza anche in testi di regioni periferiche del mondo islamico, come quelle a sud del Sahara, si veda Calasso, “E la sua tomba”, pp. 164-171.

<sup>24</sup> Rāzī, *Traité sur les noms divins*, pp. 169-176. M. Gloton rende il termine *<sup>c</sup>ubūdiyya* con “servitude adorative”.

<sup>25</sup> Ghazālī, *Temps et prières*, p. 97.

statare che un'infinita generosità gli appartiene. Questo il senso delle parole del Profeta: “La *du<sup>ca</sup>* è il midollo dell'adorazione”, o secondo la variante riportata sull'autorità di al-Nu<sup>c</sup>mān b. Bašīr - “La *du<sup>ca</sup>* è l'adorazione (*al-du<sup>ca</sup> hiya ʿl-ibāda*)”. Cosa che riconduce alla struttura della Sura Aprente, e permette di cogliere ancora di più la perfetta complementarità delle due parti di cui si compone. Quanto alle parole del Signore: “Invocatemi e io vi risponderò (vi esaudirò)” (Cor. 40:60), il termine “esaudimento” (risposta: *ḡawāb*), dice Rāzī, non va considerato come un termine assoluto, bensì condizionale. Sarà esaudita soltanto la domanda che coincide con il decreto immutabile (*qaḍā*) di Dio. Se il decreto di Dio non è favorevole a quella richiesta, colui che chiede non la otterrà; otterrà bensì la pace dell'anima, l'allargarsi del cuore, la costanza che gli permetterà di sopportare la sua prova. Come dirà Ibn al-<sup>c</sup>Arabī: “Ricorda bene: l'esaudimento è sempre presente!”.<sup>26</sup>

In questo collocarsi delle regole per l'effettuazione della *du<sup>ca</sup>* nel punto di intersezione fra adorazione del dio onnipotente e sovrano – di cui è corollario il riconoscimento dell'indigenza umana, della distanza incommensurabile che separa la creatura dal Signore del creato – e iniziativa umana volta attivamente a colmare questa distanza garantendosi la realizzazione dei desideri attraverso una “parola efficace”, sta la doppia inclinazione di questa forma di preghiera a trovare corrispondenze nella sfera dei rapporti politici e insieme in quella delle attività magiche. Non a caso nelle pagine relative alla *du<sup>ca</sup>* e alle sue regole al-Ġazālī raccomanda un procedimento che caratterizza l'uso di formule talismaniche orali come anche la composizione di scritture magiche di genere vario: la ripetizione.<sup>27</sup> La principale caratteristica formale riscontrabile nella manipolazione di testi coranici ad uso talismanico risiede infatti, al di là del loro uso decontestualizzato e della loro interpretazione in senso analogico-simpatico, nella loro ripetizione in forma di litanìa testuale o figurativa:<sup>28</sup> in alcune tuniche

<sup>26</sup> Rāzī, *Traité*, p. 173-74, 167-68 dove sono riportati alcuni brani estratti dai *Fuṣūṣ al-ḥikam* di Ibn al-<sup>c</sup>Arabī.

<sup>27</sup> Su questo tema, si veda Tambiah, *Rituals*, pp. 75 sgg. Si potrà osservare che il ruolo della ripetizione è ancora più fondamentale nel *ḍikr*, l'orazione giaculatoria, la menzione incessante di Dio, a cui lo stesso al-Ġazālī dedica il capitolo che immediatamente precede quello sulla *du<sup>ca</sup>* (Ġhazālī, *Temps et prières*, pp. 41-49). Malgrado la distanza che separa queste due forme di invocazione quanto alle loro finalità, che nel caso della *du<sup>ca</sup>* possono anche includere l'ottenimento di grazie riguardanti la vita terrena (guarigione, fecondità, riuscita di un'impresa, ecc), le modalità di entrambe queste forme di preghiera sembrano appartenere a un orizzonte mentale comune, all'interno del quale la ripetizione ha il ruolo di potenziare l'efficacia della parola.

<sup>28</sup> Hamès-Epelboin, “Trois vêtements”, pp. 223-24, 229, 232, 234. Per ulteriori esemplificazioni si veda anche il più recente Hamès (dir.), *Coran et talismans*.

talismaniche troviamo la *Fātiḥa* scritta innumerevoli volte e talvolta finanche “tessuta” graficamente a formare la trama di un tappeto, mentre il “versetto del Trono”, centrato sull’onnipotenza di Allāh, e la designazione di Dio come *mālik al-mulk*, signore del regno, che dà il potere a chi vuole, e lo toglie a chi vuole (Cor., 3: 26), e i nomi *al-qādir* (il potente), e *al-raḥīm*, il misericordioso, ripetuti più e più volte, vi concorrono a esprimere in modo martellante una domanda ora di ascesa sociale, ora di attrazione amorosa, ora di salute, ora di potere. Il tutto è “attraversato da un instancabile meccanismo di ripetizione”.<sup>29</sup> Tanto che nel commentare la composizione di uno di questi indumenti talismanici Constant Hamès e Alain Epelboin osservavano: “Faut-il voir là encore un écho des recommandations d’al-Ġazālī, insistant sur la franchise directe de la demande, mais aussi sur sa répétition? A moins qu’on ne considère que les modalités (*ādāb*) de la prière, codifiées par al-Ġazālī au début du 12e siècle, n’aient elles mêmes été travaillées par une logique talismanique”.<sup>30</sup>

Tuttavia anche un’altra cosa non si può mancare di osservare: gran parte di quanto troviamo nelle pagine di al-Ġazālī trova il suo fondamento nel *ḥadīṭ*. Il capitolo del *Ṣaḥīḥ* di Buḥārī dedicato alle *da‘awāt*, ne costituisce in gran parte l’ossatura: dall’invocazione da effettuarsi durante e dopo la *ṣalāt*, sull’esempio del Profeta, al consiglio di astenersi dall’uso della prosa rimata, al modo risoluto e quasi impositivo di formulare la domanda, senza mai usare il condizionale (“se vuoi”), alla necessità di rivolgersi verso la *qibla*, ai nomi di Dio da menzionare nell’invocazione (Potente, Signore dei cieli e della terra, Signore del trono supremo), alle precise parole da usarsi per invocare la protezione di Dio in una serie di circostanze particolari o per scongiurare una serie di mali (la *isti‘āda*), il corpus del *ḥadīṭ* fornisce già nelle sue linee essenziali un modello di *du‘ā‘* che non è conversazione intima, spontanea, fra uomo e Dio, ma comunicazione fra uomo e Dio che deve ubbidire a regole ben precise, stabilite dall’esempio del Profeta, se vuole essere efficace per questo mondo o per l’aldilà.

Ma la ritualizzazione della *du‘ā‘* come pratica individuale, già presente nelle grandi compilazioni canoniche dei *ḥadīṭ* (IX sec.) e che successivamente, accompagnata da trattazioni di carattere dottrinale, si ritrova negli scritti di eminenti teologi come al-Ġazālī e Rāzī, tra XI e XII secolo, non corrisponde al costume diffusosi nelle società islamiche, a partire da un tempo che rimane da precisare ma certo saldamente attestato all’epoca di al-Ġazālī (XI-XII sec.), di ricorrere, per vedere una preghiera esaudita, all’intermediazione di personaggi considerati più prossimi a Dio in virtù della pietà che ha improntato la loro con-

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 223.

dotta e dell'elevatezza del loro stato spirituale: gli *awliyā*<sup>31</sup>. Piuttosto che rivolgere la propria supplica direttamente a Dio, si preferisce richiedere loro di “pregare per”, ovvero di intercedere presso Dio a favore di colui che chiede, nel timore che la propria supplica, a causa dell'eccessiva distanza che separa la creatura dal Creatore, non venga ascoltata. Un'intercessione di cui si può beneficiare anche dopo la morte del santo, a condizione di pregare in prossimità della sua tomba.<sup>31</sup>

Tutto questo trova evidenti paralleli nella sfera profana, nell'etichetta e nella prassi previste per far pervenire le proprie richieste al vertice del potere politico. Due secoli dopo al-Ġazālī, un personaggio autorevole quanto discusso come Ibn Taymiyya (m. 728/1328) individuava con riprovazione nella mentalità della gente comune la presenza di un'evidente analogia fra il ruolo dei santi come intermediari fra l'individuo e Dio e il ruolo di intermediari umani prossimi al sultano sollecitati per assicurarsene il favore e riceverne benefici. Scrive Ibn Taymiyya: “Se uno dice: ‘Mi rivolgo al santo o al Profeta – in quanto egli è più vicino a Dio di me – chiedendogli di intercedere per me presso Dio riguardo a una certa faccenda, così per suo tramite avrò accesso a Dio nello stesso modo in cui si può avere accesso al sultano per tramite dei suoi più intimi collaboratori e servitori’: ebbene così agiscono i politeisti e i cristiani! Essi infatti confessano di usare i loro preti e i loro monaci come intercessori che intercedono per loro nelle loro preghiere”. Ibn Taymiyya sta alludendo a quella che il meno celebre contemporaneo Idrīs Ibn Baydakīn al-Turkumānī (nel suo *Kitāb al-luma<sup>c</sup> fi ʿl-ḥawādīth wa-ʿl-bida<sup>c</sup>*) dedicando un capitolo all'intercessione – in ambito sacro e profano – ha chiamato *ṣafā<sup>c</sup>at al-nās ba<sup>c</sup>ḍuhum li-ba<sup>c</sup>ḍihim* “intercessione di alcuni uomini a favore di altri uomini”. Un tema a cui Shaun E. Marmon ha dedicato anni fa un importante articolo: “The Quality of Mercy: intercession in Mamluk Society”,<sup>32</sup> mentre a poca distanza di tempo usciva il volume di Christopher Taylor dedicato alla venerazione dei santi e alla *ziyāra* nell'Egitto del periodo mamelucco.<sup>33</sup> E sebbene Marmon noti che intercessione sacra e intercessione profana sono, malgrado la distanza concettuale che le separa, “linked by a shared vocabulary and ritual”<sup>34</sup> – senza peraltro darne una precisa esemplificazione – quello che non mi sembra abbia finora attirato l'attenzione è la corrispondenza fra l'espressione *muğāb al-da<sup>c</sup>wa*, usata nei testi agiografici riferendosi a un santo cui è riconosciuta la qualità di essere esaudito nelle sue preghiere, e l'espressione *maqbul al-kalīma*, usata da Tāğ al-Dīn Subkī (m.

<sup>31</sup> Si veda Touati, “Ziyāra”, p. 567.

<sup>32</sup> *Studia Islamica*, 1998, pp. 125-139. Da qui ho tratto la citazione del passo di Ibn Taymiyya.

<sup>33</sup> V. supra, nota 15.

<sup>34</sup> Marmon, p. 129.

771/1370) in un breve capitolo del suo trattato etico-politico *Kitāb mu<sup>ʿ</sup>id al-ni<sup>ʿ</sup>am wa-mubīd al-niqam* per designare la qualità di un personaggio di rango elevato la cui parola-intercessione è accettata,<sup>35</sup> ovvero, la cui richiesta il sultano non può rifiutare.<sup>36</sup> Colui che è “dotato di parola efficace”, *ḍū ʿl-kalima ʿl-nāfiḍa*, come più spesso lo si trova definito nei dizionari biografici e nei necrologi inclusi nelle cronache che trattano del periodo.<sup>37</sup> Un ruolo di cui al-Subkī propone una lettura etica: avere un rango, una “posizione” (*ḡāh*) che permette di essere vicini al sultano, consente, ma al tempo stesso impone – in segno di gratitudine per il favore ricevuto da Dio – l’obbligo morale di esercitare con l’azione la virtù della misericordia, agendo come intercessore a favore dell’oppresso.<sup>38</sup> In una prospettiva più pragmatica, quella delle cronache e dei dizionari biografici, è il massimo livello di potere che può essere raggiunto da un emiro, quello che gli permette di dominare, concedendo favori, una vasta rete clientelare che gli garantisce, in cambio, i suoi servigi. Un tema che si pone al centro della più recente ricerca sul periodo mamelucco, che ha messo in luce in particolare i meccanismi che hanno caratterizzato l’interazione fra potere legittimo (il sultano) e potere effettivo (quello degli emiri) nel quarantennio “dinastico” dell’ultimo periodo *bahārī* (1341-1342).<sup>39</sup>

Tre modalità di parola rivolta dall’uomo al potere supremo di Dio sono dunque emerse in questo percorso, che muovendo dal libro sacro dell’Islam, e passando per il *ḥadīṭ*, è approdato ai testi di autorevoli teologi e agiografi, arrivando infine, sulla base di un’analogia percepita da alcuni di questi stessi autori, a stabilire una comparazione con modalità di parola il cui ambito di riferimento è il potere terreno.

<sup>35</sup> Cfr. Marmon, p. 133.

<sup>36</sup> Van Steenberg, p. 70.

<sup>37</sup> Cito soltanto alcuni esempi. Ibn Taḡrī Birdī (*al-Manhal al-Ṣafī*, vol. 3, pp. 414-16) a proposito dell’emiro Baklamīš al-ʿAlāʿī, intimo del sultano Barqūq, ci dice che era “*ḍū kalima nāfiḍa fī ʿl-dawla*”; e a proposito dell’emiro Ğarkas al-Ḥalīlī, che era divenuto il sostegno (*ʿaḍuḍ*) di Barqūq, quando questi divenne sultano “*baḡīya li-Ĝarkas ḥaḍā kalima nāfiḍa fī ʿl-dawla*”. Analogamente Ibn Qāḍī Ṣuhba nel necrologio di Ğankalī b. Muḥammad (*Taʿrīḥ*, II, pp. 460-61), dice citando al-Subkī: “Non c’era fra gli emiri chi fosse più potente di lui né di parola più efficace” (*laysa fī ʿl-umarāʾ akbar minhu wa-la ānfad kalimatan*); e ancora Ibn Taḡrī Birdī, a proposito di ʿAytmīš al-Baḡḡāsī: “Durante il regno di Barqūq raggiunse uno smisurato prestigio e un’efficacia di parola che mai era stata concessa ad altri della sua razza” (*balaḡa fī dawlat al-Zāhir Barqūq min wufūr al-hurma wa-nufūd al-kalima mā lam yanulhu ḡayruhu min abnāʾ ḡīnsihī*) (*Manhal*, vol. 3, pp. 143-51). Traggio questi riferimenti da Capriotti, *Per un’interpretazione*, pp. 192-93.

<sup>38</sup> Marmon, pp. 133-134.

<sup>39</sup> Si veda Van Steenberg, pp. 57 sgg.



I – *Du<sup>cā</sup>* come invocazione spontanea di Dio, onnipotente e misericordioso, proferita in forma di espressione verbale, o silenziosa, interiore, comune non ritualizzata e non sottoposta a regole, dunque libera, individuale, emotiva e incontrollabile, espressione di dipendenza totale, sollecitata da Dio in quanto implicita forma di adorazione;

II – *Du<sup>cā</sup>* come preghiera individuale di domanda, di grazie immateriali e materiali, dal perdono dei peccati alla salute del corpo, effettuata senza intermediazioni, ma sottoposta a molteplici regole mirate a garantirne l'efficacia e insieme a controllarne l'espressione, a definirne i tempi e i gesti, attraverso l'imitazione del modello per eccellenza autorevole, il Profeta;

III – *Du<sup>cā</sup>*, infine, come intercessione, parola potente di un intermediario fra uomo e Dio, il santo – definito *muğāb al-da<sup>c</sup>wa* – così come fra uomo e detentore del potere politico supremo agisce da intermediario il *maqbul al-kalima*. Una “parola” che è in realtà potere in atto: nel linguaggio delle cronache e della letteratura biografica del tardo periodo mamelucco dire di un emiro che è *maqbul al-kalima* o che è dotato di parola efficace (*dū ṭ-kalima ṭ-nāfiḍa*), è dire semplicemente che ha potere. Non diversamente nella letteratura agiografica dire che un santo è *muğāb al-da<sup>c</sup>wa* significa riconoscergli un potere efficace, talvolta così efficace da essere perfino temibile. Emblematico in questo senso quello che racconta l'agiografo marocchino al-Tādili nella sua opera *al-Tašawwuf ilā riğāl al-tašawwuf* – scritto intorno al 1220 – a proposito del sufi Ibn al-Naḥwī, del quale la gente diceva: “Cerchiamo rifugio in Dio dalla preghiera di Ibn al-Naḥwī (*na<sup>c</sup>ūdū bi-llāh min da<sup>c</sup>wat Ibn al-Naḥwī*). Egli era infatti *muğāb al-da<sup>c</sup>wa*”.<sup>40</sup> Una formula, quella di *muğāb al-da<sup>c</sup>wa* “la cui preghiera è esaudita”, che nei testi continua a mantenersi nel tempo anche quando è evidentemente credenza condivisa fra la gente che il santo possieda un potere “in proprio”, cosa che lo rende in realtà il *destinatario* e non l'*intermediario* delle suppliche della gente;<sup>41</sup> così come, nella sfera dei rapporti politici, gli emiri mamelucchi definiti nei testi *maqbul al-kalima*<sup>42</sup> – e mi riferisco in particolare

<sup>40</sup> al-Tādili, *Al-tašawwuf*, p. 97.

<sup>41</sup> È la percezione di questo pericoloso slittamento, nella mentalità della gente, del ruolo del santo, che sembra stare alla base dell'opera di Ibn Taymiyya dedicata a contrastare la pratica della *ziyāra* (cfr. Memon, *Ibn Taymiyya's Struggle against Popular Religion*).

<sup>42</sup> Si veda Van Steenberghe, *Order out of Chaos*, pp. 70 sgg. Sarebbe da studiare più in profondità l'uso di questa terminologia. Infatti nelle notizie dei dizionari biografici l'espressione *maqbul al-kalima*, “la cui parola è accettata” usata da Subkī (che inizia il suo capitolo con le parole: *In kunta maqbul al-kalima 'inda waliyy amrin...*), ricorre in realtà assai raramente, mentre quando si vuole illustrare il potere e l'influenza di un emiro si preferisce parlare, forse con maggiore aderenza alla realtà effettiva, di *nufūd al-kalima*, “efficacia della parola”.

agli emiri del quarantennio di transizione fra il sultanato *baḥrī* e quello *burġī* (1341-1382) – non sempre hanno nel sultano il detentore di un potere rispetto al quale fungere da intercessori, essendo non di rado loro stessi gli effettivi detentori del potere. Avviene in effetti talvolta che le parole restino le stesse mentre le società cambiano e con esse il significato di quelle parole: proprio considerando questo fenomeno legato al mutamento Ibn Ḥaldūn, in anni non lontani, metterà in guardia gli storici dal lasciarsi indurre in errore dalle false analogie, quelle che riposano appunto sulla permanenza di parole che hanno mutato nel tempo il loro significato.<sup>43</sup> Come il termine *bayʿa* – originariamente la stretta di mano che sigillava l’impegno a sottomettersi all’autorità del califfo – che continua ad essere usato per designare il cerimoniale del prosternarsi a baciare il suolo ai piedi del trono, alla maniera persiana: un gesto che, dice Ibn Ḥaldūn, rappresenta soltanto “metaforicamente” (*mağāzan*), ovvero formalmente, la sottomissione, ma che non corrisponde palesemente più al suo originario significato.

#### BIBLIOGRAFIA

##### *Fonti*

- al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, Beirut 1958.
- al-Bukhari, *Les traditions islamiques*, traduites de l’arabe avec notes et index, par O. Houdas, t. IV, Paris, Maisonneuve, 1977.
- al-Ġazālī, *Ihyāʾ ʿulūm al-dīn*, al-Qāhira, s.d., al-Maktaba al-tiġāriyya al-kubrā.
- al-Ghazālī, *Temps et prières. Extraits de l’Ihyāʾ ʿulūm al-Dīn*, traduits de l’arabe, présentés et annotés par P. Cuperly, Paris, Sindbad, 1990.
- al-Rāzī, Faḥr al-Dīn, *Traité sur les noms divins. Lawāmiʿ al-bayyināt fī ʿl-asmāʾ wa-al-ṣifāt*, tome I, Introduction, traduction et annotations par M. Gloton, Paris, Dervy-Livres, 1986.
- al-Tādilī, Abū Yaʿqūb Yūsuf b. Yahyā, *al-Tašawwuf ilā riġāl al-tašawwuf wa-aḥbar Abī ʿl-ʿAbbas al-sabtī*, ed. Aḥmad Tawfiq, Rabat, 1984.

##### *Studi*

- Breton, Philippe, *Elogio della parola, Il potere della parola contro la parola del potere*, Milano, Elèuthera, 2004.
- Calasso, Giovanna, “La dimension religieuse individuelle entre hagiographie et littérature de voyages”, *Studia Islamica* 91, 2000, pp. 39-58.
- Calasso, Giovanna, “E la sua tomba è teriaca sperimentata”, in *Formule e percorsi della santità, fra Islam del centro e Islam “marginale”*, a cura di D. Bredi e G. Scarcia, *Ex Libris Franco Coslovi*, Eurasiatica, 40, Venezia 1996, pp. 163-179.

<sup>43</sup> Su questo tema si veda Calasso, “Penser le changement”.

- Calasso, Giovanna, “La Sura degli Uomini nel commento di Fakhr al-Din al-Razi”, *Egitto e Vicino Oriente*, II, 1979, pp. 231-250.
- Calasso, Giovanna, “Penser le changement: Ibn Khaldun et ses contemporains. Réflexion historique et mentalités”, comunicazione presentata al Colloque International: *Figures d'Ibn Khaldun. Réception, appropriation, usages* (Alger, 16-18 juin 2006) (in corso di pubblicazione).
- Capriotti, Andrea, *Per un'interpretazione dell' "intermezzo dinastico" del sultanato mamelucco (1341-1382). Il potere degli umarāʿ alla luce delle fonti biografiche*, Tesi di Dottorato, Roma 2009.
- Cardona, Giorgio R., “Modalità linguistiche della preghiera interiore”, in V. Padiglione (a cura di), *Le parole della fede*, Bari, Dedalo, 1990.
- Chelhod, Joseph, “Note sur l'emploi du mot *rabb* dans le Coran”, *Arabica* 5, 1958, pp. 159-167.
- Gardet, Louis, “Du<sup>ع</sup>ا”, *Encyclopédie de l'Islam*, n.é., vol. II, Leyde, Brill, pp. 632-34.
- Gimaret, Daniel, *Les noms divins en Islam*, Paris, Les Editions du Cerf, 1988.
- Hamès, Constant (dir.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007.
- Hamès, Constant – Epelboin, Alain “Trois vêtements talismaniques provenant du Sénégal”, *Bulletin d'Etudes Orientales* 44, 1992, (Damas 1993), pp. 217-241.
- Ibn Baṣkuwāl, *Kitāb al-Mustaḡīṭ bi-llāh* (En busca del socorro divino), Edición crítica y estudio: Manuela Marín, Madrid, CSIC, 1991.
- Izutsu, T., *God and man in the Koran. Semantics of the koranic Weltanschauung*, Tokyo, The Keio Institute of cultural and Linguistic Studies, 1964.
- Marmon, Shaun E., “The Quality of Mercy: Intercession in Mamluk Society”, *Studia Islamica* 87, 1998, pp. 125-139.
- Meri, J.W., “Ziyāra”, (Pays arabes avant 1800), *Encyclopédie de l'Islam*, n.é., vol. XI, Leiden, Brill, 2005, pp. 567-572.
- Memon, Muhammad U., *Ibn Taimiyya's Struggle against Popular Religion*, Paris-The Hague, Mouton, 1976.
- Monnot, G., “Ṣalāt”, *Encyclopédie de l'Islam*, n.é., t. VIII, Leiden, Brill, 1995.
- Padwick, E. Constance, *Muslim devotions. A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London, S.P.C.K, 1961.
- Schimmel, Annemarie, “Ṣhafa<sup>ع</sup>a”, *Encyclopédie de l'Islam*, n.é., vol. IX, 1998, pp. 183-85.
- Tambiah, Stanley J., *Rituali e cultura*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Taylor, Christopher Schurman, *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra and Veneration of Muslim Saints in late Medieval Egypt*, Leiden-Boston-Köln, 1999.
- Touati, Houari, “Ziyāra” (Maghreb), *Encyclopédie de l'Islam*, n.é., vol. XI, Leiden, Brill, 2005, pp. 574-76.
- Van Steenberghe, Jo, *Order out of Chaos. Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
- Ventura, Alberto, *al-Fātiḥa-l'Apréte. La prima sura del Corano*, Genova, Marietti, 1991.

MIRELLA CASSARINO  
Università di Catania

## Come rivolgersi all'autorità. I *Conforti politici* di Ibn Zafar il Siciliano

**Summary** The aim of this paper is to present some observations on the relation between word and power in the text *Sulwān al-muṭā*<sup>c</sup>, by the Arabic erudite polygraph Ibn Zafar (died 1772). The paper will focus on a rather complex series of interconnected issues: the nature of discourse and its deviations from the model; the rituals through which the author performs his utterances; the form, or forms, that words and concepts assume in the text on the wake of a long and complex process developed by earlier writers; the positive function of the word also in pragmatic terms; the interaction between the author, his two addressees, and the wider public; the hierarchical order in which the various typologies of discourse are organized; the manipulation of discourse through rhetoric.

**Keywords** Ibn Zafar, *Sulwān al-muṭā*<sup>c</sup>, Word, Power, Hierarchical discourse.

### 1. Premessa

L'intenzione di questo intervento è quella di presentare alcune riflessioni aperte sull'impiego della parola, intesa prevalentemente nel senso di "discorso" nella sua qualità di "istanza di lingua", nell'opera *Sulwān al-muṭā*<sup>c</sup> ossia *Conforti politici*, dell'erudito e poligrafo arabo Ibn Zafar (m. nel 1172), al quale le fonti attribuiscono la *nisba* di al-Ṣiqillī, cioè il Siciliano. La traduzione italiana del testo, dalla quale citerò ampiamente, la prima in una lingua europea, fu pubblicata a Firenze nel 1851 a cura di Michele Amari.<sup>1</sup> Essa fu condotta su un testo critico inedito ricostruito dal celebre storico dei musulmani di Sicilia attraverso la collazione delle fonti manoscritte ch'egli ebbe a disposizione nella allora Bibliothèque Royale di Parigi.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Per la stesura di questo contributo, è stata utilizzata la riedizione dell'opera, curata da Paolo Minganti, pubblicata dall'Editore Flaccovio a Palermo nel 1973.

<sup>2</sup> La prima edizione a stampa del *Sulwān* fu pubblicata a Tunisi nel 1862. A essa si farà qui riferimento. Ne segnalò una più recente, pubblicata al Cairo dalla Dār al-ṭaqāfa nel 1978 con una *Muqaddima* di Abū Nakla Aḥmad Ibn <sup>c</sup>Abd al-Maḡīd.

Per diverse ragioni ho ritenuto che il *Sulwān al-muṭāʿ*<sup>c</sup> potesse presentare interessanti spunti per un'indagine sulla relazione che intercorre tra parola e potere.

Anzitutto, l'opera ha avuto due redazioni, all'interno delle quali si registrano alcune varianti, dovute al diverso rango dei due personaggi ai quali essa è stata, in tempi e luoghi diversi, dedicata dall'autore: il destinatario anonimo della prima redazione si suppone sia Muḡīr al-Dīn, governatore di Damasco prima che Norandino lo cacciasse nel 1154, mentre quello della seconda è un semplice notabile siciliano sulla cui identità, anch'essa incerta, avremo modo di tornare. Elemento, questo, forse utile per valutare come gli scrittori, pur collocandosi all'interno di un genere piuttosto "stabile", qual è quello dei *Fürstenspiegel*, dovessero consapevolmente modulare i propri discorsi in maniera diversa a seconda delle funzioni esercitate dai loro destinatari e delle cariche da essi ricoperte.

Inoltre, il *Sulwān* consente di ragionare sui concetti di autorità e autorialità, e di considerarne una particolare declinazione, a partire da quel rito di investitura che è, fra l'altro, un elemento ricorrente nella prosa araba classica: la legittimazione alla scrittura che viene all'autore dalla richiesta d'un personaggio d'alto rango.

Ancora e soprattutto, il modello adottato, l'organizzazione della materia e la coesione testuale tra le parti in cui la trattazione si articola fanno pensare a un ordine gerarchico del discorso che riflette, da un canto, lo statuto attribuito alla parola, o per meglio dire, alle varie tipologie di discorso, all'epoca dell'autore e, dall'altro canto, l'evoluzione interna al genere *Fürstenspiegel*.

## 2. Dichiarazione d'intenti e modello di riferimento

Questo libro ho intitolato "Sulwān al-Muṭāʿ fi 'udwān al-atbā'" (Rimedi del principe nimicato dai suoi). La voce "Sulwān" è plurale di "Sulwānah", nome d'una conchiglia, della quale credono gli Arabi che spargendovi sopra un po' d'acqua e dandone da bere a uno amante, ei subito rinsanisce. [...] I rimedi di ch'io parlo son cinque: Primo: l'abbandono *in Dio*; Secondo, il conforto; Terzo, la costanza; Quarto, il contentamento; e Quinto, l'abnegazione. Spero in Dio che mi aiuti ad assequire il mio scopo, e che indirizzi *il mio dettato* all'utilità de' suoi adoratori; perocché Ei *solo* vuole e fa; Egli è forte; la possanza e la bontà non sono che in Lui.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ibn Z̄afar, *Sulwān*, pp. 4-5.

Con queste parole, che ho citato nella suggestiva prosa ottocentesca di Michele Amari, Ibn Zafar spiegava il fine dell'opera. Il suo obiettivo era, dunque, quello di confortare un principe in un momento di difficoltà, fornendogli ammaestramenti morali e norme di condotta che gli permettessero di rendere saldo il proprio potere e far prosperare il suo regno. L'autore, dunque, evidenziava fin da subito il rapporto di reciproca implicazione fra piano narrativo e piano didascalico. Il *Sulwān* è un'opera di *āḍāb al-sulṭān*, ossia uno "specchio per principi", genere originario della tradizione letteraria indo-iranica che, all'epoca di Ibn Zafar, aveva già riscosso notevole successo in ambito arabo. Esso probabilmente coglieva e rispecchiava bene le istanze di una vita sociale organizzata intorno alla corte e al palazzo. Luoghi questi che, come ha osservato Jean Pierre Vernant,<sup>4</sup> connotati da un ruolo insieme religioso, politico, militare, amministrativo, economico implicano altresì un impiego strumentale della parola: essa diviene espressione del potere e, in quanto tale, si colloca all'origine dell'azione dell'autorità. Inoltre, viene istituzionalizzata in un sistema di individuazione e conservazione che si configura come un rituale vero e proprio, quello della scrittura, all'interno del quale si stabiliscono relazioni precise fra le caratteristiche del discorso, le caratteristiche di colui che lo proferisce e quelle dell'istituzione che lo autorizza a proferirlo. Ed ecco, in proposito, come Ibn Zafar racconta d'essere stato legittimato alla stesura del libro. Infatti, nella parte prefatoria alla prima edizione dell'opera,<sup>5</sup> facendo riferimento all'anonimo sovrano cui essa è rivolta, l'autore scrive:

In tanta tribolazione, questo re mi richiese ch'io scrivessi per suo conforto un libro di filosofia [*ḥikma*] insieme e di erudizione; e vedendo ch'io tenessi lo invito suo e non disperassi di guarirlo dal dolore che il tormentava, pensò che il mio dettato non avrebbe potuto mai dissipar l'uggia né portare rimedio alla malattia dell'animo suo, s'io non lo avessi scritto allo stile di "Kalilah e Dimnah".<sup>6</sup>

Il modello di riferimento è costituito dalla celebre opera indo-iranica passata alla storia sotto il nome del suo volgarizzatore, il persiano arabizzato Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>, attivo nell'VIII secolo, con il titolo di *Kitāb Kalila wa-Dimna*. Un libro, e cito dalla prefazione:

<sup>4</sup> Vernant, *Les Origines*, p. 18.

<sup>5</sup> Essa è stata riportata in forma integrale da Michele Amari nella nota 1 alla *Prefazione* di Ibn Zafar. Cfr. *Sulwān*, pp. 5-11.

<sup>6</sup> Ibn Zafar, *Sulwān*, p. 7

Composto dai dotti ed elaborato dai saggi e acconciato da gente di intelletto, nel quale in distinti e diversi capitoli si affermavano cose mirabili facendo parlare gli uccelli, gli animali selvatici e le bestie feroci, i leoni, i rettili ed ogni altro animale che striscia sulla faccia della terra; un libro su ciò che i re devono sapere per governare i sudditi, venire incontro alle loro necessità e trattarli con giustizia.<sup>7</sup>

Un'opera, dunque, quella di Ibn Zafar che presenta interessanti elementi di comunanza con il suo più antico modello.

Anzitutto, il già citato rito di investitura proveniente dall'alto tramite il quale l'autore mostra di non agire a nome proprio e per propria volontà, ma in qualità di depositario delegato. Grazie a questa richiesta, egli riceve l'investitura che consente alla sua parola di essere conosciuta e "riconosciuta". Tale incarico esercita dunque un'effettualità simbolica del tutto reale: essa garantisce a chi scrive una credenziale, un'identità, nel senso che la conferisce all'autore dichiarandola di fronte a tutti e chiarendo così ciò che egli è e deve essere. Ibn Zafar viene così consacrato scrittore ed è obbligato a comportarsi di conseguenza. Con il consenso di tutti egli è un'autorità universalmente riconosciuta. L'*auctoritas*, come ricorda Benveniste, è la capacità di produrre dell'*auctor*.<sup>8</sup> Per il fatto di dire le cose con autorità, cioè pubblicamente e ufficialmente, lo scrittore le sottrae all'arbitrio, le consacra, le fa esistere come e in quanto degne di esistere. Fra l'altro, nel caso del passo citato, tratto dalla prima edizione dei *Conforti politici*, che per comodità indicherò come "siriana", anche le modalità della trattazione vengono "suggerite" dall'alto, dall'autorità. Il detto rito di investitura fa di Ibn Zafar, esattamente come il filosofo Bidpai, un saggio consigliere, portatore di una parola "giusta" perché espressa attraverso storie esemplari scelte, di volta in volta, sulla base di una complessa serie di mediazioni e di insegnamenti positivamente esperiti.

Un altro interessante elemento di comunanza del *Sulwān* con il suo più antico modello, con il *Pañcātāntra* per la precisione, è costituito dall'organizzazione della materia in cinque parti o sezioni che corrispondono ai cinque nuclei tematici ai quali lo scrittore dedica la propria trattazione.

Ancora, segnaliamo anche nell'opera di Ibn Zafar la presenza, fra le storie esemplari, di favole di animali. Tale presenza rinvia alla questione dell'ambientazione nella "selva",<sup>9</sup> ossia della sovrapposizione fra la sfera dell'istintualità e della bestialità e quella del raziocinio, fondamentale nella comprensione del

<sup>7</sup> Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>, *Il libro*, p. 33.

<sup>8</sup> Benveniste, *Il vocabolario*, p. 396.

<sup>9</sup> Makram, "L'ami et l'ennemi", pp. 15-17.

comportamento umano e permeata da note implicazioni di carattere filosofico. D'altra parte, è lo stesso Ibn Zafar a utilizzare insieme, nella sua dichiarazione di intenti, i termini "filosofia" (*ḥikma*) ed "erudizione".<sup>10</sup>

Le modalità della narrazione, strettamente connesse al metodo induttivo operante nei modi dell'*aḍab*, anche qui come nel *Kalīla wa-Dimna*, risultano fondamentali sia perché funzionali al sistema di apprendimento, sia per rispondere a quella "ideologia del segreto" sulla quale Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>, come avremo modo di evidenziare, si era ampiamente soffermato.<sup>11</sup>

La struttura a scatole cinesi delle storie, infine, caratteristica precipua del *Kalīla wa-Dimna* che, pur essendo notevolmente e consapevolmente alleggerita nel *Sulwān*,<sup>12</sup> è comunque parzialmente presente soprattutto nelle sezioni conclusive dei singoli capitoli.

### 3. I destinatari interni e le varianti

Quale fosse l'identità del signore, il cui stato fu assalito dai ribelli che riuscirono persino ad alienargli parte della sua stessa cerchia, è difficile a dirsi. Ecco come si esprime Ibn Zafar in proposito:

Continuando io dico che un re di egregi fatti e d'intenzioni, che ognuno sapea dritte; principe commendevole per uso alla riflessione e dotato di molta forza d'intelletto; pien d'amore per la scienza che era venuta a stanziar nel cuore e nella mente di lui, e vago pur sempre delle speculazioni di filosofia morale, vide assalire i sudditi suoi da un ribelle, al quale venne fatto di alienargliene una parte, onde già agognava a togli lo stato per forza, ed era pervenuto a sedurre una mano dei più notabili seguaci suoi.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Ibn Zafar, *Sulwān*, p. 7. Il termine reso da Amari con filosofia è *ḥikma* (cfr. testo arabo, p. 4) che rinvia ai concetti di sapienza e saggezza. Per quanto riguarda la distinzione tra *falsafa* e *ḥikma*, si veda Corbin, *Storia della filosofia islamica*, p. 13-17. A Lidia Bettini, Anita Fabiani e Antonella Gheretti rinnovo qui la mia gratitudine per la disponibilità alla lettura del contributo e l'amicizia dimostrata.

<sup>11</sup> Cassarino, "Système", pp. 55-71.

<sup>12</sup> Lo stesso Amari, parlando della favola del pavone e del gallo e dei tagli probabilmente operati da Ibn Zafar, così si esprimeva: "Quest'uso invero è frequente nell'Hitopadesa, e un po' meno in Kalīlah e Dimna; ma chiunque abbia letto queste favole indiane potrà ricordare la stanchezza che si prova passando per tanti apologhi messi in filza goffamente. Ibn Zafar prendendo ad imitare i modelli indiani, seppe evitare tal difetto: e indi è provabilissimo che scoprendolo in questo luogo, avesse tagliato netto tutto lo squarcio nella seconda edizione" (*Sulwān*, p. 38, n. 1).

<sup>13</sup> Ibn Zafar, *Sulwān*, p. 7.



Michele Amari e, più recentemente, anche Hrair Dekmejian e Adel Fathy Thabit,<sup>14</sup> hanno supposto si trattasse di Muğīr al-Dīn, governatore di Damasco prima che Norandino lo cacciasse nel 1154. Né si potrebbe pensare a un personaggio fittizio, frutto della fantasia dell'autore, poiché, mutati i tempi e i luoghi della composizione, fuggito cioè dalla Sicilia ormai in mano infedele, e recatosi nella città di Ḥamat, Ibn Zafar muta pure il dedicatario e, di conseguenza, anche i contenuti e i toni della prefazione. Dovendo, infatti, rivolgersi a un personaggio comunque autorevole, non più però a un vero e proprio sovrano, ma a un *gaitus* siciliano, probabilmente Abū °Abd Allāh Ḥammūd,<sup>15</sup> l'autore evita di citare esplicitamente nella prefazione il *Libro di Kalīla e Dimna* ed esclude tutta la parte teorica sul principato e sulla condotta che il sovrano deve tenere nei riguardi dei sudditi. Nella prefazione alla redazione dei *Conforti politici* rivolta “a un re di egregi fatti e d'intenzioni” si leggeva infatti come i sovrani, per volere di Dio, debbano:

custodire i sudditi contro chi li voglia tirare a sé con lusinghe; li debbono assicurare da ogni pericolo nelle case e nelle strade; guardarli da' loro nemici non meno con la guerra e con la forza che con gli stratagemmi e l'astuzia; ritenere i forti sì che non opprimano i deboli, e i travati sì che non offendan la gente dabbene; insegnare gli ignoranti [...]; levare su la facoltà dei sudditi i diritti prescritti da Dio e non altri, e impiegarne il ritratto ad utilità pubblica.<sup>16</sup>

Ibn Zafar dovette ritenere inadeguata alla condizione di Abū °Abd Allāh Ḥammūd questa parte, seguita poi da una serie di racconti esemplari relativi a sovrani. Il notevole siciliano si trovava probabilmente ormai in una condizione di disagio e di debolezza. A lui, comunque, Ibn Zafar aveva già dedicato altre tre sue opere: un *tafsīr* del Corano, un'opera di *fiqh* e un dizionario dei più celebri notabili e sovrani. Nella prefazione alla redazione siciliana dell'opera, l'autore si sofferma solo sui modi e la struttura della composizione e si limita ad accennare a “certe storie delle quali i monarchi più famosi al mondo han fatto monopolio finora serbandosele con molta gelosia e non volendo divulgarle a niun patto”.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Amari, Introduzione al *Sulwān*, p. XXXIII; Dekmejian, Thabit, “Machiavelli's Arab Precursor”, p. 127.

<sup>15</sup> Amari ha supposto che il personaggio in questione fosse Abū-l-Qāsim ibn Ḥammūd, il capo dei musulmani di Sicilia incontrato dal pellegrino arabo-andaluso Ibn Ḡubayr nel 1184-85. Molto probabilmente, si tratta invece di suo padre, come ha dimostrato Adalgisa De Simone nelle ricerche sul viaggio in Sicilia del poeta Ibn Qalāqīs. Cfr. *Splendori e misteri di Sicilia*, p. 107. Sulla questione si veda anche Johns, *Arabic Administration*, p. 235, n. 96.

<sup>16</sup> Ibn Zafar, *Sulwān*, p. 5.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 4.

#### 4. Presa di parola e significati del “conforto”

Passando dalla prefazione al *corpus* vero e proprio dell'opera, si vede come, in linea con quanto affermato da Ibn Zafar nella dichiarazione di intenti, essa si compone di cinque parti, rispettivamente intitolate *Dell'abbandono in Dio*, *Del conforto*, *Della costanza*, *Del contentamento* e *Dell'abnegazione*. Un elemento interessante di riflessione che emerge dinanzi alla materia che l'autore intende trattare è rappresentato dal fatto che egli si pone qui come un vero e proprio operatore.<sup>18</sup> L'atto di “presa di parola” da parte sua risponde non solamente a una intenzione, ma anche a una azione verbale e gestuale connotata dalla positività. In esso storie e aneddoti già noti vengono abbelliti, esposti in modo da non incorrere in divieti legali e da non suscitare la diffidenza altrui, i comportamenti degli uomini generosi valorizzati, i pensieri magnanimi espressi e, per citare le parole dello stesso autore, appesi “agli omeri le spade di lor fazioni guerresche”.<sup>19</sup> Si badi come tali concetti siano già presenti nella prefazione alla prima edizione dell'opera, corroborati da citazioni tratte da diverse raccolte di tradizioni profetiche. Basti fra tutti il seguente esempio relativo al buon operato del principe: “[...] l'opera del principe giusto in un sol dì, è più meritoria del combattere per sessant'anni nelle guerre sacre”.<sup>20</sup> In una esplorazione del *Sulwān al-muṭāʿ*, incentrata sui meccanismi dell'agire comunicativo e sul potere del discorso anche in relazione ai temi, ciò che a me pare interessante mettere in evidenza è l'interazione della retorica, disciplina finalizzata alla persuasione, con la pragmatica (linguistica), materia quest'ultima che illustra il perché ogni dire possa essere inteso come un fare. Ovviamente, tale nesso si iscrive nell'ambito della relazione tra intenzionalità e convenzionalità. È evidente come Ibn Zafar consideri indispensabile collocarsi nella tradizione accettando, anzitutto, l'investitura a essere scrittore. Questo gli consente di predisporre l'ascoltatore in maniera positiva e, dunque, di ottenere l'effetto desiderato sia sul destinatario interno, sia sul più ampio pubblico. Egli tiene, inoltre, a mostrare il proprio carattere, anche questo improntato alla positività e, come osservato da Barthes a proposito della retorica aristotelica,<sup>21</sup> alla convenzionalità: l'oratore/scrittore deve possedere saggezza, virtù, benevolenza, gradevolezza. Queste condizioni sono costitutive dello stesso atto di presa di parola: non si dà ascolto a chi non è

<sup>18</sup> Breton, *Elogio*, p. 59.

<sup>19</sup> Ibn Zafar, *Sulwān*, p. 4.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 5, n. 1.

<sup>21</sup> Barthes, *La retorica*, pp. 86-87.

credibile. La dimensione doppiamente convenzionale all'interno della quale il nostro autore si colloca evidenzia come egli sia condizionato, da un canto, dai modi della deissi nella sua lingua e, dall'altro canto, da una logica dell'argomentazione, della trattazione e della *dispositio* della materia profondamente iscritte nella storia della civiltà arabo-islamica. La stessa materia del *Sulwān al-muṭā*<sup>c</sup> appare anch'essa del tutto convenzionale. Basti passare brevemente in rassegna parole e temi dei cinque capitoli dei *Conforti politici* per rendersene conto. A cominciare dall'abbandono in Dio.

A Dio tutti devono rimettersi, anche e soprattutto i sovrani tanto nella buona quanto nella cattiva sorte. Il saggio mette il proprio giudizio nelle mani di chi conosce la vera via della salvezza, a Dio chiede la cessazione delle calamità e ne implora la clemenza quando la fortuna è avversa.<sup>22</sup>

Con conforto si intende una serie di virtù che consentano al sovrano di sollevarsi da una qualche calamità. Tra queste quella forza d'animo che consiste, fra l'altro, nel saper guardare alle condizioni altrui per trovare nella propria qualche cosa di buono e trarre così, da questo ragionamento, conforto. Riesce dunque a trovare conforto chi possiede tutta una gamma di qualità: la pazienza, la costanza, la lealtà, la capacità di circondarsi di consiglieri fidati, il saper guardare alle proprie colpe e responsabilità prima ancora di additare quelle degli altri, il tenere a freno i desideri e le passioni, il nutrire le speranze che danno sollievo nell'afflizione solo quando esse riescono ad alleviare il dolore e allontanare la tristezza.<sup>23</sup>

*Sabr* è il termine arabo che rimanda anche alla capacità morale e fisica di sopportare le avversità della vita. Il termine, applicato al sovrano, viene a designare al tempo stesso fermezza, moderazione e perseveranza. Il *sabr* è peraltro qualità indispensabile proprio perché, per usare le parole di Ibn Zafar, "tiene insieme e regge tutte le virtù, come un capitano regge l'esercito" ed è composta di tre forze: la mansuetudine, il coraggio e la virtù guerriera.<sup>24</sup>

Il quarto capitolo è dedicato alla capacità di sapersi accontentare. Da ciò, infatti, dipende spesso la felicità. Bisogna non aspettarsi e non pretendere nulla dalle altre creature, accettare i buoni consigli, anche scomodi, quando vengano da persone estranee alle lusinghe, da menti egregie e da nobili intelletti.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Ibn Zafar, *Sulwān*, pp. 13-72.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 73-110.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 11-148.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 149-190.

L'abnegazione, oggetto del V e ultimo capitolo, è la virtù che consiste tanto nell'evitare gli eccessi e i lussi quanto nel vivere in modo misurato ed equilibrato, nel sapersi allontanare dal potere qualora le circostanze lo richiedessero, cioè nell'abdicare. Chi agogna il potere deve sapere ritrarsene in tempo poiché l'eccessivo cedimento ai richiami mondani distrugge la pace dell'animo e reca con sé molti guai.<sup>26</sup>

In sintesi, sono questi concetti, parole e comportamenti, già consolidati nel *Fürstenspiegel*, e in parte della letteratura d'*adab*. Vorrei qui segnalare come la tradizione crei autorevolezza. Basti ricordare come *ḥilm*, *ʿaql* e *ṣabr* siano ad esempio concetti ricorrenti nel *Libro di Kalīla e Dimna*. Nella Storia di Iblād, Irākht e del re dell'India Shadram, il filosofo Baydabā si esprime come segue:

Le cose migliori di cui un sovrano possa disporre per proteggere il paese, consolidare l'autorità e farsi onorare egli stesso, sono la longanimità (*ḥilm*) e l'intelligenza (*ʿaql*) in quanto entrambe costituiscono il fondamento essenziale di ogni impresa, accompagnate dal consiglio di collaboratori intelligenti, affettuosi, istruiti. La migliore qualità di cui gli uomini, e i re in particolare, possano godere è appunto la longanimità (*ḥilm*): niente le è superiore né offre più valido aiuto.<sup>27</sup>

Se dall'VIII secolo ci spostiamo al X e guardiamo al *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʿānasa* (Il libro dell'intrattenimento conviviale) di Tawḥīdī, notiamo come una delle notti, la XXXIV per la precisione, sia incentrata sulle qualità che l'uomo di potere, nel caso specifico il visir, deve possedere per difendersi dalle chiacchiere insidiose della *ʿamma*, ossia del volgo. Sulla base di quanto affermato da uomini autorevoli, dotati di senso di giustizia, di esperienza e amore per il proprio paese, il rimedio viene individuato anche da Tawḥīdī nel *ʿaql*, l'intelligenza, nel *ḥilm*, longanimità e nel *ṣabr*, quella qualità che Amari traduce nel testo di Ibn Zafar con la parola costanza. Si tratta di virtù che il sovrano ovviamente deve possedere in quantità maggiore rispetto ai sudditi. Tawḥīdī, peraltro, nel discorrere del rapporto fra sudditi e sovrano lo confronta con quello tra genitore e i suoi innumerevoli figli.<sup>28</sup>

Le testimonianze ora citate nascondono dunque, come si può osservare, tutto un lavoro normativo operato dalla retorica sulla parola e, soprattutto, sull'argomentazione e dimostrano, altresì, come lo specchio per principi – lo ha osservato fra gli altri Jocelyn Dakhliā – sia nel suo complesso genere incline a

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 191-242.

<sup>27</sup> Ibn al-Muqaffaʿ, *Il libro*, p. 196.

<sup>28</sup> Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ*, III, pp. 85-105, soprattutto pp. 86-87.

sfuggire alla contingenza del momento e ad esprimere verità generiche e valori universali.<sup>29</sup>

### 5. La *dispositio*

La *dispositio* della materia nell'opera di Ibn Zafar presenta, anch'essa, aspetti interessanti relativamente al potere della parola e alla parola del potere. Essa, infatti, riflettendo un ordine gerarchico del discorso, strettamente connesso all'Islām, pone in rilievo il processo di letterarizzazione al quale sono stati sottoposti i materiali selezionati dall'autore, che li ha rielaborati e integrati in una struttura organica. Nella prefazione egli scrive infatti:

In esso prendo a discorrere certe storie delle quali i monarchi più famosi al mondo han fatto monopolio finora; serbandosele con molta gelosia e non volendo divulgarle a niun patto. Si fatte storie io vo' riferire com'io le so, spiegandole meglio col mio stile, e adoprando le forze della mia immaginazione a renderle più svariate: e mi propongo di trattar la materia in guisa che legge alcuna non vieti il mio dettato e che alcun orecchio non rifugga da quello. Io vo che i personaggi che comparivano in coteste narrazioni come lune novelle, si facciano quintadecime risplendenti, e que' che sembravan polloni, crescano in palme eccelse e cariche di frutta; e voglio spirare su i lor volti gli spiriti di quegli animi generosi, e avvolger le persone nei manti delle eleganze regie, cinger loro le tempie coi serti de' magnanimi pensieri, e appender agli omeri le spade di lor fazioni guerresche. Principierò ogni libro con qualche versetto della inconcussa rivelazione e con qualche tradizione dell'eletto, sul quale sia la pace e la benedizione di Dio. Indi produrrò intorno lo stesso argomento alcune sentenze filosofiche in prosa e in rima, vergini e spose figliuole della letteratura. Schiuderò in fine un giardino per (dilettere) i cuori e gli orecchi, e una palestra per (esercitare) gli intelletti e gli animi.<sup>30</sup>

Ibn Zafar, come mostra questa sua dichiarazione d'intenti, si prefigge di procedere in modo discendente, partendo dall'alto. Infatti, è la parola divina, la Rivelazione, a collocarsi e a essere collocata all'inizio della Storia: attraverso la parola, Dio scandisce le tappe della creazione, e inaugura con essa la storia del mondo. È sempre la parola divina ad essere perfetta e, per dogma, inimitabile non solo nei contenuti ma anche nella lingua e nello stile. Nel testo coranico la parola annoda contingente e assoluto, temporale ed eterno, l'aspetto umano e quello divino. Essa irrompe nel silenzio attraverso la straordinaria esperienza del Profeta Muḥammad, al quale Dio, come sappiamo, si rivolge con un'in-

<sup>29</sup> Dakhliā, "Les Miroirs des princes", pp. 1191-1206.

<sup>30</sup> Ibn Zafar, *Sulwān*, p. 4.

giunzione: “iḡra<sup>9</sup> bi-smi rabbika llaḏī ḥalaqa” (recita nel nome del tuo Signore che creò). Quel silenzio che occupa le pause della Rivelazione a Muḥammad contiene tutti i suoni, le lettere, è il “mistero”, l’attesa. Proprio attraverso il silenzio, la Parola riesce a rivelare la sua potenza che è anche sonorità e musicalità. Fondamentale è dunque il valore della parola sacra e non è un caso che Ibn Zafar offra al potente, all’inizio di ciascun capitolo, un florilegio di versetti coranici. Ed ecco, laddove si parla dell’abbandono in Dio, la citazione e il commento di Corano 4:23 e di Corano 2:213 che riporto qui nella versione amariana: “Può ripugnar l’animo vostro appunto a ciò che Iddio v’ha dato per lo meglio”; ancora, “E vi può ripugnar l’animo a tal cosa che produca il vostro bene, e potete amar ciò che vi nocchia. Solo Dio il sa, ma voi l’ignorate”. Solo Dio, commenta Ibn Zafar, sa quel che l’uomo ignora. Da ciò, l’esortazione alla “fiducia”, a quello che lui chiama l’abbandono in Dio, che si configura come atto necessario e totale.

Non è un caso, ancora, che ad esergo del capitolo sul conforto siano posti e commentati i versetti della sura dei Confederati (Corano 33:10-11) così detta da una lega di varie tribù che assediaron il Profeta a Medina nel 626. Si tratta di versetti dedicati alla condizione di popoli che sono stati messi alla prova da assedi e difficoltà di varia natura. Ancora, il capitolo sul contentamento contiene, nella parte iniziale, alcuni versetti coranici, per la precisione quelli tratti da Corano 9:58, 101 e 5:119, riguardanti non a caso la divisione del bottino. Versetti che furono rivelati nel momento in cui tanti mal tolleravano la spartizione della decima e dei frutti delle razzie.

L’ultimo capitolo, quello sull’abnegazione, per apportare un ulteriore esempio, si apre con il commento da parte di Ibn Zafar di Corano 20:113 che così recita: “Non volger mai gli sguardi su lo splendor di vita mondana che abbiam concesso ad alcuni di cotesti infedeli per metterli al cimento”. Versetto che, per citare le parole del nostro autore, gli fu rivelato “quando datagli l’eletta tra l’esser profeta re, o profeta servo *di Dio*, egli amò meglio non posseder nulla al mondo che tener la possanza e niente altro *che la possanza*”.<sup>31</sup>

Al vertice dell’assottigliarsi della parola si colloca l’esperienza di Muḥammad proprio perché, nel *ḥadīṡ*, “parola” significa contemporaneamente anche “atto”, “evento”; in esso dire e fare si intrecciano e sono da assumere insieme, non disgiuntamente o alternativamente. Il Profeta è il simbolo perfetto al quale fare riferimento, sia per quel che egli ha detto, sia per quel che ha fatto. Non è dunque un caso che Ibn Zafar, ad esempio nel capitolo sull’abbandono in

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 191.

Dio, si soffermi, facendo ricorso alle raccolte di *ḥadīṭ*, sul commento di un'espressione utilizzata dal Profeta nel rivolgersi ad <sup>c</sup>Abd Allāh Ibn Mas<sup>c</sup>ūd, uno dei primi musulmani a fuggire in Abissinia nel corso della prima persecuzione subita dai seguaci della neonata religione, che partecipò poi attivamente alla battaglia di Badr:

Di dentro te stesso: ciò che è predestinato ti avverrà, e ciò che non lo è non ti avverrà. E sappi che se tutte le creature *unite insieme* si sforzassero a procacciarti un bene che Dio non avesse scritto nel *libro del fato*, non avrebbero potere di venirme a capo, e che se si sforzassero ad affliggerti di un danno che Dio non avesse statuito, non ne avrebbero potere né anco.<sup>32</sup>

L'autore, dopo aver riportato le parole attribuite al Profeta, volte a mostrare il motivo per cui gli uomini dotati di intelletto debbano affidarsi a Dio – nulla, infatti, può accadere senza ch'Egli lo voglia – commenta l'espressione posta ad esergo del *ḥadīṭ*, ossia “Di dentro te stesso”, che conterrebbe il comando del rimettersi interamente a Lui. Prosegue poi nella trattazione sullo stesso tema citando dal *Musnad* di Muslim il detto con il quale Muḥammad si rivolse ad Abū Hurayra:<sup>33</sup>

Quando alcuna cosa spiacevole ti avvenga, non dir mai: s'io avessi fatto questo e questo; ma esclama: tale è il decreto di Dio, e ciò che Iddio vuole, sia fatto. Perché il “se” apre il varco al lavoro di Satan, e certamente non mena all'abbandono in Dio, né alla rassegnazione a' suoi voleri”.<sup>34</sup>

Anche in questo caso, Ibn Zafar commenta brevemente il *ḥadīṭ* affermando che il divieto del Profeta a pronunciare quel “se” dipendeva dal fatto ch'esso preludeva alla sfiducia in Dio e al desiderio di resistere ai suoi voleri e decreti. Lo schema citazionale messo in atto dall'autore è comunque piuttosto ripetitivo. Esso si ritrova, con gli stessi caratteri, nei capitoli successivi, come è possibile constatare in quello sul Conforto. In esso, la parte dedicata al *ḥadīṭ* si apre con la citazione seguente: “Guardate chi sta giù da voi, non chi siede più alto; perché non conviene dispreziare i benefici di Dio”.<sup>35</sup>

Si tratta ovviamente di un concetto che induce alla consolazione, a rifugiare dall'afflizione in qualunque condizione ci si trovi e a manifestare, in ogni caso, gratitudine per quel che si è ricevuto.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>33</sup> Altro fedele seguace del Profeta e suo trasmettitore (m. nel 676-77).

<sup>34</sup> Ibn Zafar, *Sulwān*, p. 20.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 75.

Sempre facendo ricorso a un *ḥadīṭ*, l'autore argomenta sulla costanza o pazienza, qualità ch'egli non pone al di sopra delle altre, ma che esercita la funzione di collante fra le virtù:

Il credente ha per amico la scienza; per vizir, la prudenza; per guida, l'intelletto; per governatore, l'attività; la benignità per padre; la pietà per fratello; e la pazienza per capitano degli eserciti suoi. Or ti basti di segnalarti in una virtù che comanda in capo tutte le altre.<sup>36</sup>

Solitamente più ampia della sezione dedicata al *ḥadīṭ* è quella riguardante le "Sentenze filosofiche in prosa e in rima", che Ibn Zafar pone al terzo posto nella sua gerarchia del discorso. Non si tratta, a dire il vero, di speculazione filosofica vera e propria, ma della citazione di massime sapienziali, evidentemente attribuite a voci autorevoli, o di versi di poesia araba. Tale citazione consente, fra l'altro, grazie alla *brevitas*, di sfruttare, rispetto al pubblico, la massima della "quantità" e di esprimere, in maniera assai efficace e sintetica, alcuni concetti nonché i relativi scivolamenti semantici. Proprio attraverso questi ultimi si riescono a spiegare le funzioni di tale discorso caratterizzato da un alto tasso di figuratività. Esse, valutabili solo di volta in volta in relazione al momento dell'enunciazione,<sup>37</sup> sono sia figure di stile, e hanno dunque un valore puramente esornativo, sia figure argomentative, ossia funzionali alla progressione dell'argomentazione in corso. Sempre per restare nell'ambito del capitolo sulla pazienza, ad esempio, le prime parole a esser riportate sull'argomento, ossia "La pazienza è un palafreno che mai non inciampa",<sup>38</sup> sono quelle di <sup>c</sup>Alī, il noto cugino e genero del Profeta dell'Islām alle quali seguono, a corroborare gli intenti dell'autore sull'esistenza di due tipi di pazienza, quella universale che regge i corpi e quella particolare che regge gli animi, alcuni versi del poeta arabo Abū Tammām: "V'ha il giaco della pazienza: chi se lo veste negli aspri eventi, sì che indossa un buon arnese. E quella pazienza il cui valore s'addimostra negli animi è la pazienza dei re: la non si sperimenta nei corpi".<sup>39</sup>

Ibn Zafar include inoltre fra quelli dedicati all'argomento anche alcuni versi composti da lui stesso: "Secondo il valore dell'uomo seguon sue sorti: conoscesi l'uomo alla costanza nel sopportare i mali che addosso gli piombano. E chi scarsa pazienza ha per sostenerlo, poca speranza ponga in sua fortuna".<sup>40</sup>

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>37</sup> Perelman, *Il dominio retorico*, p. 179.

<sup>38</sup> Ibn Zafar, *Sulwān*, p. 116.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 117.



E veniamo, infine, a quel discorso che Ibn Zafar definisce “bel giardino” e “nobile palestra”, grazie al quale il potere della parola viene utilizzato per riaffermare il primato dei valori morali, sia con esempi di comportamento positivi, sia negativi, miranti a indicare quel che è giusto o sbagliato fare. Non mi pare utile tornare, in questa sede, sui modi narrativi dell’*adab*,<sup>41</sup> mentre, trovo opportuno soffermarmi brevemente su due particolari aspetti che possono forse contribuire a far progredire e ampliare le analisi a tutt’oggi condotte sui detti “modi”.

Il primo aspetto rilevante, concernente il discorso d’*adab* e meritevole di ulteriori indagini da condurre su un *corpus* ampio di opere, riguarda le modalità per segretare i discorsi. Il secondo fa, invece, riferimento a un’altra questione connessa al potere della parola, ossia alla retorica della prevaricazione utilizzata in alcune storie riportate da Ibn Zafar. La “palestra” alla quale l’autore si riferisce serve infatti, non a caso, a esercitare gli intelletti allo scioglimento degli enigmi e a rispondere a quell’ideologia del segreto diffusa nella cultura medievale d’Oriente e d’Occidente su cui ha incentrato la propria attenzione Eamon in un suo interessante saggio.<sup>42</sup> La condizione è non fare ricorso a parole tanto sottili da non esser comprese, ma nemmeno tanto esplicite da rendere il senso immediatamente fruibile. Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> si era dilungato sull’argomento, parlando di doppio livello di senso (*bāṭin* e *zāhir*) e di ciò che oggi definiremmo rapporto di cooperazione fra scrittore e lettore:

È necessario per chi intende studiare questo libro iniziargli la lettura e condurla in modo costante e perseverante; il suo scopo non sia quello di arrivare alla fine della trama senza meditarlo appieno, in quanto la sola e semplice lettura non porterebbe nessun vantaggio. Se egli appunta i suoi sguardi sull’insieme dell’opera, e non si impadronisce del profondo significato dei passi del libro, ad uno ad uno, è sicuramente destinato a non raggiungere l’obiettivo. [...] Non dovrà dunque il lettore passare da un argomento all’altro, almeno fino a tanto che l’abbia ben capito e se ne sia saldamente impadronito grazie a una attenta e meditata lettura. Egli ha il dovere di comprendere ciò che legge e di conoscere al fine di collocare ogni cosa al suo posto e disporla al suo retto significato. Avendo compiuto una buona lettura dell’opera e avendo inteso il senso esteriore del discorso, non dovrà tuttavia credere di essere a posto e di avere ormai esaurito la necessaria conoscenza del libro.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Cassarino, “Système”.

<sup>42</sup> Eamon, *Science and the the Secrets of Nature*.

<sup>43</sup> Ibn al-Muqaffa ‘, *Il libro*, pp. 24-25.

I testi che Ibn Zafar ha scelto di includere nell'ultima parte del suo libro sono per l'appunto "un giardino per (dilettare) i cuori e gli orecchi e una palestra per esercitare gli intelletti e gli animi". A mio avviso, non si allude, però, come potrebbe sembrare a prima vista, a mere questioni stilistiche, ma a un preciso manifesto ideologico che assicura l'accesso al sapere solamente agli uomini degni di acquisirlo, ossia a coloro che devono reggere le sorti del volgo. L'uomo di potere, dunque, ha necessità d'essere educato all'uso dell'intelletto ed è questo in genere l'intento degli autori che collocano il proprio operato nell'*ādāb al-sulṭān*: essi finiscono con il trasmettergli la conoscenza per *secretata*. Ritengo, in proposito, particolarmente significativi i passi contenuti, non a caso, solo nella prefazione alla redazione siriana dell'opera, quella dedicata a un anonimo "re", con i quali l'autore intende giustificare la composizione di racconti "maravigliosi". Fra essi, ad esempio, il seguente:

Inoltre tutti i Musulmani concordemente ammettono che i racconti maravigliosi immaginati dai begli ingegni, siano un uso legittimo *dello esempio dato nel Corano con la similitudine* della formica e della zanzara; poiché tutti gli esseri dotati di facoltà vitali e intellettuali superiori a quelle dei due insetti or nominati, non le posseggono altrimenti che per dono speciale di Dio, *diverso dall'istinto animale, come dalla ispirazione profetica*.<sup>44</sup>

Importante, ancora, sulla questione delle "parole segretate", il passo con il quale Ibn Zafar conclude la prefazione all'edizione siriana dei Conforti politici. In esso è particolarmente interessante l'accostamento effettuato dall'autore fra lo schiudersi delle porte del sapere e il procedimento deduttivo, che certo allude a un significato da scoprire fra le pieghe dei discorsi:

*Tornando all'argomento, io dico che l'ingegno umano*, quando gli sono schiuse le porte della cognizione dei fatti e della deduzione, si fa padrone di varii generi di eloquenza, e dall'udito *al quale si drizzano le parole* trapassa con le sue immagini sì che le rappresenta alla vista, né cosa v'ha ch'ei non possa.<sup>45</sup>

La relazione fra consigliere e consigliato nel testo è dunque fondamentale così come un posto di primo piano spetta al carattere induttivo del discorso del quale devono essere decodificati i segnali. Ecco, allora, come il bel giardino si componga di apologhi e favole, ambedue amati da tutti senza distinzione di età, apprezzati dagli sciocchi che si fermano all'apparenza e dagli intelligenti che sanno coglierne il significato profondo.

<sup>44</sup> Ibn Zafar, *Sulwān*, p. 9.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 11.

L'opera di Ibn Zafar è il risultato di un'intenzione artistica che guarda alla tradizione e che utilizza forme narrative, modalità e figure retoriche tutt'altro che sperimentali. La favola, d'altronde, come ha osservato fra gli altri Umberto Eco a proposito della storia del lupo e dell'agnello,<sup>46</sup> si configura come grande e immediata metafora dell'umanità; in essa, la retorica è asservita all'elaborazione di ragionamenti difficilmente contestabili, fortemente persuasivi, atti a convincere della bontà di un'azione o a suscitare le emozioni e i sentimenti appropriati per il trionfo dell'argomentazione. Gli esempi da addurre potrebbero essere innumerevoli. Mi limito a menzionare il racconto misogino del mugnaio e dell'asino, contenuto nel capitolo sul contentamento, sia perché si ritrova, con alcune varianti, nelle *Mille e una notte*,<sup>47</sup> sia perché la favola in questione è, fra l'altro, un esempio classico di pseudo-retorica della prevaricazione. Vi si narra di un mugnaio che utilizzava un asino per far girare la macina. Costui aveva una moglie stolta, innamorata di un vicino che tuttavia non la ricambiava. Il mugnaio sognò una notte qualcuno che gli indicava il punto in cui era seppellito un tesoro. Svegliatosi, riferì alla moglie l'accaduto e lei subito andò a svelare il segreto al vicino. Decisero entrambi di dissotterrare il tesoro, ma al momento della spartizione l'avidità indusse l'uomo a uccidere la moglie del mugnaio. Ed ecco, a proposito del potere della parola, un passaggio del dialogo fra la donna e il vicino:

Che vuoi fare di questo denaro? E la donna: Cel divideremo metà e metà e ognuno se ne tornerà a casa con la sua parte. Indi tu ripudierai tua moglie ed io, dal canto mio, troverò modo di separarmi da mio marito, e infine tu mi sposerai e, divenuti marito e moglie, il danaro si troverà riunito nelle nostre mani. No, risposele il vicino, temo che la ricchezza ti faccia rimbaldanzire e ti venga il capriccio di qualche altro amante.<sup>48</sup>

Seguono, a questo punto, una serie di detti sulla malvagità delle donne e poi, nuovamente un intervento del vicino che non manca di astuzia retorica di fronte all'argomentazione della moglie del mugnaio. Lui sa bene come convincerla e confortarla: "Sarebbe meglio che tutto il danaro restasse nelle mie mani, affinché io potessi adoperarmi efficacemente a svincolarti da tuo marito e unirti meco".<sup>49</sup>

Lo stesso può dirsi per il discorso messo in atto nell'apologo dell'orso e dello scimmiotto, incluso anch'esso nel capitolo sul contentamento.<sup>50</sup> Le parole

<sup>46</sup> Eco, *Superior stabat. Retorica del lupo e dell'agnello*, in *Nel segno della parola*, pp. 33-54.

<sup>47</sup> *Le Mille e una notte*, pp. 170-172.

<sup>48</sup> Ibn Zafar, *Sulwān*, p. 171.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>50</sup> L'apologo comincia a p. 164 e continua, includendo via via altre storie, fino a p. 176.

della scimmia, famosa per malignità e astuzia, è esempio ulteriore di come prevaricare significhi agire contrariamente all'onestà, trasgredendo i limiti del lecito. Spesso, chi prevarica sapendo di prevaricare, vuole in qualche modo legittimare il proprio gesto, e persino ottenere consenso.

## 6. Conclusioni

Non è semplice presentare in modo sistematico e sintetico i risultati emersi dalla lettura dell'opera di Ibn Zafar in funzione di alcuni elementi riguardanti il rapporto fra la parola del potere e il potere della parola. Essi riguardano una serie piuttosto complessa di questioni legate fra loro: la natura del discorso e gli scarti rispetto al modello di riferimento, i rituali attraverso i quali l'autore compie il gesto di proferirlo, la forma, o per meglio dire, le forme che la parola e i concetti assumono nel testo sulla scia di un processo lungo e complesso al quale sono stati sottoposti dagli scrittori precedenti, la funzione positiva della parola anche in termini pragmatici, l'interazione fra l'autore, i suoi due diversi destinatari e il più ampio pubblico, l'ordine gerarchico secondo cui le varie tipologie di discorso sono disposte, il lavoro operato dalla retorica sulla parola. Le varianti che le due redazioni del *Sulwān* presentano, rilevabili soprattutto, ma non solo, nella prefazione, testimoniano il grado di consapevolezza dell'autore dinanzi ai suoi destinatari e la sua capacità di modulare i discorsi di conseguenza. Se, dunque, nel complesso, i modi, le forme e i contenuti della narrazione riflettono quelli che caratterizzano gli specchi per principi islamici, la visione della deissi è invece legata al principio di cooperazione fra lo scrittore e i diversi destinatari interni, e altresì a una particolare ideologia del segreto che si trasfigura spesso, nel discorso, nella presenza di un alto tasso di figuratività. Il concetto di autorialità, strettamente legato a quello di autorevolezza e rappresentato dalla descrizione di un rito di investitura, implica un atto di presa di parola connotato dalla positività. Per suo tramite, grazie alle risorse dell'argomentazione e dell'oggettivazione delle passioni, è possibile consolare, persuadere e, soprattutto, operare: la parola, infatti, come abbiamo avuto modo di vedere, si configura quale principale operatore dell'azione. Quella proferita da Ibn Zafar, scrittore che ha inteso abbellire discorsi e personaggi, trasmettere valori positivi e "confortare", è una parola "giusta", pur contenendo in sé una possibilità di violenza rinvenibile, ad esempio, nella pseudo-retorica della prevaricazione. La positività della parola e la sua operatività sono, peraltro, dimostrate dall'ordine gerarchico dei discorsi: il modello supremo è la parola divina con tutte le sue implicazioni; segue la parola del Profeta dell'Islām; poi quella di saggi, filosofi e poeti; infine, la parola "letteraria" costituita da *ahbār*, favole di animali e racconti "maravigliosi". In tutti questi tipi

di discorso, la parola, in quanto fondamento di un umanesimo rinnovato, mantiene costantemente la facoltà di modificare lo stato delle cose ed il potere di cambiare il mondo.

## BIBLIOGRAFIA

*Fonti*

- Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-umtā<sup>c</sup> wa-l-mu<sup>2</sup>ānasa*, ed. Aḥmad Amīn e Aḥmad al-Zayn, Manṣūrāt al-Šarīf al-Raḍī, al-Qāhira, 1939-1944.
- Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>, *Kitāb Kalīla wa-Dimna*, ed. Ṭaha Ḥusayn e ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām, Maṭbaʿat al-maʿārif bi-Miṣr, al-Qāhira, 1941.
- Ibn Ẓafar, *Sulwān al-muṭā<sup>c</sup> fī ʿudwān al-atbā<sup>c</sup>*, Tūnis, Maṭbaʿat al-Dawla al-tūnisiyya, 1862.
- Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>, *Il libro di Kalīla e Dimna*, trad. it. a cura di A. Borruso e M. Cassarino, Roma, Salerno, 1991.
- Ibn Ẓafar, *Sulwān al-muṭā<sup>c</sup> ossia Conforti politici*, versione italiana di Michele Amari, a cura di P. Minganti, Palermo, Flaccovio Editore, 1973.
- Le Mille e una notte*, a cura di F. Gabrieli, Torino, Einaudi, rist. 1995.

*Studi*

- Abbès, Makram, “L’ami et l’ennemi dans Kalīla et Dimna”, *Bulletin d’Études Orientales* 57, 2006-2007, pp. 11-41.
- Afsaruddin, Asma, *Excellence & Precedence. Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership*, Brill, Leiden, 2002.
- Arié, Rachel, *Miniatures ispano-musulmanes: Recherches sur un manuscrit arabe illustré de l’Escurial*, Leiden, Brill, 1969.
- Barthes, Roland, “L’ancienne rhétorique”, *Communications* 16, 1970 (*La retorica antica*, trad. it. a cura di P. Fabbri, Milano, Bompiani, 2000).
- Bauden, Frédéric – Ghersetti, Antonella, “L’art de servir son monarque. Le *Kitāb Waṣāya Aflāṭūn fī ḥidmat al-mulūk*”, 1, *Arabica* 54/2, 2007, pp. 295-316; 2 *Arabica* 55/1, 2008, pp. 52-77.
- Benveniste, Emile, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, a cura di M. Liborio, Torino, Einaudi, 1976.
- Breton, Philippe, *Elogio della parola. Il potere della parola contro la parola del potere*, trad. it. a cura di G. Lagomarsino, Milano, Eléuthera, 2004.
- Cassarino, Mirella, “Système, genre et mode dans la littérature arabe classique”, *Synergies Monde arabe* 6, 2009, pp. 55-71.
- Cheikh-Moussa, Abdallah, “Du discours autorisé ou comment s’adresser au tyran”, *Arabica* 56, 1999, pp. 139-175.

- Corbin, Henry, *Storia della filosofia islamica*, trad. it. a cura di V. Calasso e R. Donatoni, Adelphi, Milano, rist. 1991.
- Crone, Patricia, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh, EUP, 2004.
- Dakhliya, Jocelyne, *Le divan des rois: le politique et le religieux dans l'Islam*, Paris, Aubier, 1998.
- Dakhliya, Jocelyne, "Les Miroirs des princes islamiques: une modernità sourde?", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 5, settembre-ottobre, 2002, pp. 1191-1206.
- Dekmejian, Hrair, Thabit, Fathi Thabit, "Machiavelli's Arab Precursor: Ibn Zafar al-Siqilli", *Middle Eastern Studies* 27, 2000, pp. 125-137.
- Dekmejian, Hrair, Kechichian, J.A., *The Just Prince: A Manual of Leadership*, London, Saqi, 2003.
- Del Giudice, Daniele, Eco, Umberto, Ravasi, Gianfranco, *Nel segno della parola*, a cura di I. Dionigi, Rizzoli, Milano, 2005.
- De Simone, Adalgisa, "Ibn Qalāqis in Sicilia", in B. Scarcia Amoretti, L. Rostagno (eds.), *Yād-Nāma in memoria di Alessandro Bausani*, 2 voll., Roma, 1991, II, pp. 323-344.
- De Simone, Adalgisa, *Splendori e misteri di Sicilia in un'opera di Ibn Qalāqis*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1996.
- Eamon, William, *La scienza e i segreti della natura. Il "libro di segreti" nella cultura medievale e moderna*, trad. it. a cura di L. Repetti, Genova, Ecig, 1999.
- Foucault, Michel, *Le parole e le cose. Per un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1978.
- Fouchecour (de), Charles-Henry, *Moralía: les notions morales dans la littérature pensane du 5<sup>e</sup>/9<sup>e</sup> au 7<sup>e</sup>/13<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1986.
- Fouchecour (de), Charles-Henry, *Le sage et le prince en Iran medieval*, Paris, l'Harmattan, 2010.
- Francesca, Ersilia, *Il principe e i saggi: potere e giustizia nel medioevo islamico*, Monza, Polimetrica, 2005.
- Ghersetti, Antonella, "La *narratio brevis* nella letteratura araba classica: tecniche discorsive e convenzioni narrative", in M.G. Profeti (ed.), *Raccontare nel Mediterraneo*, Firenze, Alinea, 2003, pp. 9-29.
- Johns, Jeremy, *Arabic Administration in Norman Sicily*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Kilito, A., "Speaking to Princes: al Yusi and Mawlay Isma'īl", in R. Bouria & S. Gilson Miller (ed.), *In the Shadow of the Sultan*, Cambridge, Harvard Center for Middle Eastern Studies, 1999, pp. 30-46.
- Lalomia, G., "La rappresentazione del conflitto nel *Calila e Dimna*", in A. Cancellier et alii (ed.), *Escritura y conflicto/Scrittura e conflitto*, vol. I, Madrid, Istituto Cervantes, pp. 239-259.

- Leder, Stefan, “Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel. Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft”, in A. de Benedictis (ed.), *Specula principum*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, pp. 156-164.
- Vernant, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Puf, 1962.
- Perelman, Chaïm, *Il dominio retorico. Retorica e argomentazione*, trad. it. a cura di M. Botto e D. Gibelli, Torino, Einaudi, 1981.
- Tābit, Fathī Tābit, *Fann uṣūl al-ḥukm ʿinda Ibn Zafar al-ʿarabī al-ṣiqillī al-sābiq ʿalā Mikafillī l-īṭālī*, Dār al-ġāmiʿa al-ġadida li-l-naṣr, 1998.
- Venier, Federica, *Il potere del discorso. Retorica e pragmatica linguistica*, Roma, Carocci, 2008.

ANTONELLA GHERSETTI  
Università Ca' Foscari, Venezia

## Prudenza, ritegno, misura: la parola del cortigiano in *Rusūm dār al-ḥilāfa* (Etichetta del palazzo califfale) di al-Šābi<sup>3</sup>

**Summary** The article delves on the norms that regulate the acts of speech of civil servants at the <sup>c</sup>Abbāsīd court. The analysis is carried out on the base of evidence provided in *Rusūm dār al-ḥilāfa* (The Rules and Regulations of the <sup>c</sup>Abbāsīd Court) by Hilāl b. al-Muḥassin al-Šābi<sup>3</sup> (d. 448/1056).

**Keywords** <sup>c</sup>Abbāsīd Court, Hilāl b. al-Muḥassin al-Šābi<sup>3</sup>, Speech acts.

La parola ha sempre goduto di grande considerazione nella cultura arabo-islamica del periodo classico: “parlare senza valida motivazione equivale a vaneggiare”, enunciava il giurista al-Māwārdī (m. 450/1058).<sup>1</sup> Alla parola si riconoscevano, oltre alle valenze estetiche, un potere operativo e delle valenze salvifiche che l'esempio forse più noto in Occidente, quello di Šahrazād, rappresenta in maniera icastica. Šahrazād infatti salva dalla mania omicida del re Šahriyār la sua e l'altrui vita unicamente grazie alle sue capacità affabulatorie. Ma altri esempi non mancano: gli aneddoti in cui si narra il riscatto dalla morte, dall'incarcerazione o da punizioni di varia entità attraverso un uso efficace della parola hanno numerosissime occorrenze testuali nella letteratura araba. Per esempio il letterato tunisino al-Ḥuṣrī (m. 413/1022) include nella sua antologia *Ġam<sup>c</sup> al-ğawāhir fī l-mulaḥ wa-l-nawādir* (Tesoro di facezie e aneddoti preziosi) un intero capitolo sul valore salvifico della parola. Il titolo “Un bel parlare salva dalla rovina” (*al-Zarīf min al-ḥiṭāb yuḥallīṣ min al-halāk*)<sup>2</sup> è assai significativo perché rappresenta chiaramente la forza performativa della parola, cioè la capacità di questa di costituirsi come atto piuttosto che di descrivere la realtà.<sup>3</sup> Esempio

---

<sup>1</sup> al-Māwārdī, *Adab*, p. 237.

<sup>2</sup> al-Ḥuṣrī, *Ġam<sup>c</sup>*, pp. 18 ss.

<sup>3</sup> Come sottolinea il titolo del famoso libro di Austin, *How to do things with words*, Oxford, Clarendon Press, 1962.



plari sono le situazioni che l'aneddotica rappresenta: p. e. l'ingenuo beduino che ha inconsapevolmente insultato il terribile governatore al-Ḥaḡḡāḡ scappa alla condanna grazie ad un motto arguto, e l'astuto medinese che ha mostrato ostilità verso il califfo al-Manṣūr, non avendolo riconosciuto, ne suscita la benevolenza grazie ad una battuta di spirito.<sup>4</sup> Il motivo della capacità elocutoria come risorsa cui l'individuo attinge per cambiare il corso degli eventi ha diverse realizzazioni nell'aneddotica araba classica: non vi è solamente chi si salva dalla morte o dal carcere grazie ad un detto arguto, ma vi è anche chi migliora la propria situazione, come il poeta che grazie alla sua abilità conquista onori e oro o il bambino che si guadagna la simpatia del califfo con una frase spigliata.

È opportuno sottolineare che molto spesso la parola salvifica, efficace, è realizzata in una situazione che potremmo definire di "asimmetria gerarchica", cioè in una situazione in cui una persona di rango o di statuto inferiore si rivolge ad una persona di rango o di statuto superiore, nella stragrande maggioranza dei casi ad un rappresentante del potere. Qualche esempio concreto: nell'opera intitolata *al-Faraḡ ba<sup>c</sup>d al-šidda* (Il sollievo dopo la distretta) il cadì iracheno al-Muḥassin al-Tanūḥī (m. 384/994) inserisce un capitolo che tratta di "Chi tentò di placare l'ira del sovrano con un'espressione sincera, o di porre fine alla sua sventura con una dichiarazione che facesse leva sui sentimenti, o con un ammonimento".<sup>5</sup> Si tratta evidentemente di situazioni in cui l'ammonizione, il motto arguto, l'eloquio elegante, l'allocuzione accesa hanno pieno successo e la parola riesce a incidere concretamente sulla realtà. Più tardi, Muḥammad b. Aḥmad al-Anbārī (m. 708/1358), giurista e letterato algerino che riprende del materiale dallo stesso al-Tanūḥī, intitola il quinto capitolo della sua antologia *al-Muḥtār min Nawādir al-aḥbār* (Florilegio di aneddoti rari) "Come ci si salva dal sovrano o da un potente grazie all'eloquio efficace e ad una buona giustificazione".<sup>6</sup> Potere salvifico della parola dunque, ma spessissimo non in situazioni di parità gerarchica bensì in situazioni in cui la parola è rivolta a chi detiene il potere. Il potere della parola si contrappone quindi al potere temporale, e in un certo senso lo precede, come sottolinea Julia Bray a proposito di *al-ʿIqd al-farīd* (Il vezzo di perle senza pari) di Ibn ʿAbd Rabbīhī (m. 328/940): "Speech, in practice, takes precedence over *sulṭān* [dove *sulṭān* è da intendersi come "potere

<sup>4</sup> Si tratta di vere e proprie "fughe" (significativamente denominate "escaping", in Schippers, "Escaping") da situazioni incresciose attuate attraverso un atto di parola anziché un'azione concreta.

<sup>5</sup> Così si intitola il quarto capitolo del *Faraḡ ba<sup>c</sup>d al-šidda* del cadì al-Tanūḥī.

<sup>6</sup> al-Anbārī, *Muḥtār*, pp. 69 ss.

temporale”] because it is the most universal and significant form of human act”.<sup>7</sup> Il riferimento è particolarmente pregnante perché l’opera dell’andaluso Ibn ‘Abd Rabbihi è un’antologia il cui capitolo centrale è giustappunto dedicato a sermoni e discorsi, e non a caso fa da cerniera tra il discorso sul potere (prima parte del libro) e sull’uomo e la sua vita (seconda parte). Il nesso tra il potere temporale e la parola come peculiare caratteristica dell’uomo emerge dunque con perspicuità. Ed è soprattutto all’interno di questo nesso che la parola, già di per se stessa potente (si pensi alle credenze diffuse presso alcune civiltà sulle valenze magiche dell’atto di parola) esplica al massimo le sue potenzialità e può elevare e salvare o, al contrario, avvilire e distruggere. Le valenze operative della parola nel quadro del rapporto tra atto di parola e potere, sono infatti un *leit-motiv* della letteratura araba. In particolare, nelle opere di *adab* (espressione che potrebbe essere tradotta con un assai approssimativo “letteratura di belles-lettres”) vi è di fatto un implicito e tacito riconoscimento della superiorità della parola rispetto al potere temporale, riconoscimento che il passo succitato ben mette in evidenza.

La situazione tuttavia non è la stessa per le opere appartenenti al genere “specchio dei principi” che raffinati letterati, e nel contempo rappresentanti della pubblica amministrazione, frequentavano nel periodo classico. In questo caso l’approccio è assai diverso, e la fiducia nella potenza dell’eloquio come mezzo di riscatto della propria e dell’altrui vita, o di risoluzione di una situazione penosa, viene meno. Nelle opere scritte da – e per chi – quotidianamente affiancava i rappresentanti del potere e ne era al servizio, la parola diventa più spesso un ambiguo, sovente pericoloso, strumento di mediazione con la realtà. Così come la parola appropriata può felicemente risolvere una situazione critica, la parola avventata o inappropriata può compromettere seriamente una situazione già di per sé squilibrata in termini di rapporti di forza. La parola del cortigiano è dunque un’arma a doppio taglio e può essere sì salvifica, ma anche, e forse più spesso, compromettente. Ed è questo secondo aspetto quello che sembra prevalere nelle opere che abbiamo consultato, e che hanno un carattere per così dire speculare rispetto ai *fürstenspiegel* tradizionali. Le opere di *wesierspiegel*, un neologismo coniato per identificare il sottogenere,<sup>8</sup> offrono consigli ed enunciano regole rivolte non ai principi ma piuttosto a coloro che dei principi sono al servizio: si tratta dunque non tanto di ben governare quanto di ben servire. In questo tipo di letteratura si nota una chiara coscienza dell’ambivalente potere

<sup>7</sup> Bray, *‘Abbāsīd Myth*, p. 19.

<sup>8</sup> Bauden-Ghersetti, “*Waṣāya*”, parte 1, pp. 295-296.

della parola: farvi ricorso richiede quindi prudenza e l'osservazione di norme precise. Gli esempi non mancano. In un'operetta apocrifa databile intorno al XII/XIII secolo A.D. e specificamente incentrata sul servizio del sovrano (*ḥidmat al-mulūk*),<sup>9</sup> nel quadro di una più generale esortazione alla prudenza l'atto di parola riveste un peso affatto particolare: si raccomanda ripetutamente di non parlare senza essere interrogati, di non oltrepassare i limiti del lecito, del necessario o dell'opportuno allorché si prenda la parola. Rivolgere la parola al sovrano è quindi cosa che deve essere fatta secondo protocolli ben precisi che nulla lasciano all'improvvisazione. Inoltre, alcuni principi sostanziali debbono informare l'etichetta della comunicazione verbale: la prudenza, la moderazione, il riserbo, la reverenza. Tutti questi elementi ed altri ancora sono richiamati nelle norme che Hilāl al-Šābi<sup>10</sup> enuncia nel suo trattato sull'etichetta di corte, il testo che prenderemo in esame.

Abū l-Ḥusayn Hilāl b. al-Muḥassin al-Šābi<sup>10</sup> (m. 448/1056) appartiene ad un'eminente famiglia sabea (una setta che seguiva una vecchia religione politeista semitica) originaria di Ḥarrān, nella Mesopotamia settentrionale. La sua famiglia contava tra i suoi membri una nutrita lista di studiosi (matematici, medici e astronomi) e pubblici funzionari che operarono soprattutto a Bagdad. Hilāl era in qualche modo figlio d'arte: il nonno, Abū Ishāq Ibrāhīm, apprezzato prosatore, fu a capo della cancelleria di stato a Bagdad, e da lui Hilāl apprese le norme della cancelleria e l'arte della retorica. Fu sotto la sua direzione che il nostro autore prese servizio alla cancelleria della corte califfale, per succedergli qualche anno dopo e convertirsi, primo della sua famiglia, all'islam. L'esperienza a palazzo, in una posizione peraltro privilegiata, permise a Hilāl di conoscere in tutti i dettagli le norme e il protocollo che regolavano la vita di corte, e si riflette interamente nelle sue opere, che riportano documenti e testimonianze di prima mano e costituiscono così una fonte preziosa di informazioni.<sup>10</sup> I suoi scritti, editi e inediti, comprendono lavori di carattere storico e una raccolta di modelli di epistole e di atti di nomina ad uso della cancelleria di stato. Tra questi ci soffermeremo su *Rusūm dār al-ḥilāfa* (lett. *Le regole del palazzo califfale*),<sup>11</sup> d'ora in poi *Rusūm*), che fu scritto probabilmente mentre Hilāl al-Šābi<sup>10</sup> prestava servizio a corte sotto il califfato di al-Qā'im bi-amr Allāh (che regnò dal 422/1031 al

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 303-304.

<sup>10</sup> Sourdel, "Hilāl".

<sup>11</sup> Ed. °Awwād; la traduzione inglese di Salem (*Rules*) è stata condotta direttamente sull'*unicum* di al-Azhar, tenendo conto anche dell'edizione °Awwād. Le citazioni e i riferimenti al testo contenuti nel nostro saggio rimandano all'edizione araba.

467/1075), e quindi nell'arco di tempo che va dal 422/1031 e il 448/1056. Il libro è una presentazione ben articolata del protocollo e dell'etichetta vigenti alla corte abbaside, ivi comprese le norme che presiedevano alla redazione della corrispondenza ufficiale diretta al sovrano o da questi emanata.

L'argomento non era nuovo nella trattatistica: Miḥāṣṣil<sup>12</sup> l'ʿAwwād, nella prefazione alla sua eccellente edizione di *Rusūm*, menziona circa duecento titoli per le fonti antiche. La lista, nonostante la presenza di alcuni titoli non pertinenti, è comunque indice di una copiosa pratica compositiva e di un notevole interesse che rispondeva alle esigenze di ammaestramento e di istruzione della folta classe dei funzionari pubblici operanti a corte. Noi ci limiteremo a ricordare, tra i vari titoli, il famosissimo *Kitāb al-tāǧ* (Libro della corona) dello pseudo al-Ġāḥiz, il capitolo dedicato al servizio del sovrano in *Ādāb al-mulūk* (Norme di comportamento regali) un *fürstenspiegel* scritto dall'antologista e critico letterario al-Ṭaʿālībī (m. 429/1038), e così pure la più tarda e meno conosciuta opera di al-ʿĀbbāsī (*Āṭār al-uwal fi tartīb al-duwal*) terminata nel 708/1308, in cui l'etichetta di corte è ampiamente descritta.

All'interno di questo panorama *Rusūm* riveste un particolare interesse per il prestigio dell'autore, per il suo ruolo nella vita pubblica della Bagdad dell'epoca, nonché per il fatto che il vissuto di al-Ṣābi<sup>13</sup> e dei suoi illustri antenati emerge con vivacità dalla pagine dell'opera. Ci piace a questo proposito citare un passo che richiama la lunga frequentazione familiare degli al-Ṣābi<sup>13</sup> con l'etichetta di corte: dice Hilāl "Mi narrò mio nonno Ibrāhīm b. Hilāl, da suo nonno Sinān b. Ṭābit, che questi gli disse: 'Mio padre Ṭābit era tra i migliori conoscitori dell'etichetta praticata da chi serve il sovrano...'<sup>12</sup> Tratto peculiare del libro è un'attenzione marcata per i dettagli pratici piuttosto che per l'aspetto etico, quest'ultimo prevalente in altre e analoghe opere. I numerosi consigli rivolti in maniera specifica a visir, scribi, "commensali" (*nudamāʿ*),<sup>13</sup> e in generale a tutti coloro che frequentano la corte, toccano soprattutto aspetti concreti del comportamento che il cortigiano deve adottare nelle diverse circostanze della vita di corte. Essi sono supportati da un ricco materiale aneddótico, molto spesso trasmesso dal nonno del nostro autore, costantemente citato in chiave paradigmatica per illustrare con maggior evidenza gli aforismi e le norme enunciate, così com'è nelle corde della tradizione letteraria dell'*adab*. Tra i temi trattati si illustra

<sup>12</sup> al-Ṣābi<sup>13</sup>, *Rusūm*, p. 86.

<sup>13</sup> Il termine designa gli individui che si accompagnavano al sovrano, o ai rappresentanti delle classi sociali più elevate, col compito di distrarli e tenere loro compagnia partecipando alle attività di svago e di divertimento (si veda Sadan, "Nadīm").

p. e. come ci si debba presentare al sovrano, se sia opportuno baciarne la mano o piuttosto baciare il pavimento, come vestirsi e condursi in sua presenza, quali profumi scegliere per ben figurare a corte, e così via.

In questo contesto la parola ha un posto privilegiato: largo spazio si riserva dunque alla trattazione di come sia opportuno rivolgersi al sovrano, utilizzando la *kunya* (il tecnonimico usato come forma di rispetto)<sup>14</sup> e la seconda persona (*kāf al-muḥātab*)<sup>15</sup> o di quali argomenti sia consigliabile evitare o affrontare, tutti punti che hanno una lunga tradizione nei *fürstenspiegel* arabo-islamici, come <sup>c</sup>Awwād mette in rilievo attraverso i puntuali raffronti testuali. Il perno attorno al quale ruota tutto ciò che investe l'atto di parola è la radicata coscienza della sua ambivalente valenza operativa: la parola può essere salvifica, ma – più spesso, nella complessa vita di corte – può essere pregna di conseguenze nefaste, o addirittura mortifera. Non a caso un detto citato, peraltro in epoca più antica, dal celebre poligrafo al-Ġāhiz (m. 255/868-9) recita: “La causa di morte dell'uomo sta tra la sua barba e le sue mascelle”.<sup>16</sup> L'atto di parola deve restare quindi moderato, responsabile, discreto, ed essere preceduta da un'attenta considerazione delle sue possibili implicazioni e ricadute pratiche: “guardati dal *lapsus linguae* – consiglia al-Ṣābi<sup>2</sup> – e rispondi per allusioni a domande cui si temono prevedibili nefaste conseguenze”.<sup>17</sup> La prudenza nell'eloquio può arrivare sino all'inibizione dell'atto di parola perché, dice al-Ṣābi<sup>2</sup>, “Ti è più facile controllare non discorso non detto piuttosto che ritirare ciò che hai già enunciato”.<sup>18</sup>

La coscienza del valore performativo dell'atto di parola è, come si è visto, una costante della letteratura araba e il nostro testo non smentisce questo ele-

<sup>14</sup> “From the second century of Islam onwards, it became impolite to address anybody directly by his or her *ism*, unless speaking to someone markedly socially inferior to the speaker. Equals or superiors were obligatory addressed by *kunya*h” (Beeston, “Background topics”, p. 19).

<sup>15</sup> al-Ṣābi<sup>2</sup>, *Rusūm*, p. 31. Le modalità che governano l'allocuzione nella parola scritta, esse pure massicciamente presenti nel trattato che prendiamo in esame, non verranno trattate in questo contributo che si vuole esclusivamente incentrato sulle modalità che regolano la comunicazione orale. L'elenco di eulogie e titoli che si debbono usare scrivendo al sovrano (al-Ṣābi<sup>2</sup>, *Rusūm*, pp. 105, 108) e che il sovrano deve usare nei documenti che emana (*ibidem*, pp. 111 ss.) appartengono piuttosto all'ambito della diplomatica e dell'epistolografia, e non verranno quindi prese in esame.

<sup>16</sup> al-Ġāhiz, *Bayān*, vol. 1, p. 109 (altra traduzione possibile è: “Il punto debole dell'uomo...”, meno indicata in rapporto al contesto). L'aforisma si trova infatti all'interno di un capitolo intitolato “Il silenzio”.

<sup>17</sup> al-Ṣābi<sup>2</sup>, *Rusūm*, p. 87; cfr. Bauden-Ghersetti, “Waṣāyā”, parte 2, nn. 62, 58.

<sup>18</sup> al-Ṣābi<sup>2</sup>, *Rusūm*, p. 88.

mento tematico. “La ferita inflitta dalla lingua è pari alla ferita inflitta dalla mano” diceva Imru<sup>o</sup> l-Qays, il principe poeta della tradizione preislamica; riprendendo questo verso, al-Šābi<sup>o</sup> continua asserendo che “il *lapsus linguae* è tale e quale ad un errore d’azione, e scivolare nelle parole è come mettere il piede in fallo”.<sup>19</sup> La parola dunque è a tutti gli effetti un’azione, e come tale gravida di conseguenze concrete: un enunciato efficace, ma mal indirizzato, può implicare la rovina non solo di chi ne è oggetto, ma anche di chi lo produce.<sup>20</sup> Ecco perché “chi frequenta il sovrano deve evitare gli intrighi e la maldicenza (*al-si<sup>c</sup>āya wa-l-namīma*)”. È difatti principio di cui tener conto che “Chi ti parla male degli altri parlerà male anche di te, e chi intriga presso di te intrigherà contro di te”.<sup>21</sup> È dunque imperativo per il cortigiano valutare attentamente le implicazioni del proprio atto di parola.

La potenziale pericolosità della parola indirizzata al sovrano determina poi la necessità di mantenere a tutti i costi un atteggiamento di rispettosa distanza nei confronti del proprio signore. L’asimmetria gerarchica quindi non deve in alcun caso essere turbata: il cortigiano non si può permettere di assumere posizioni che lo pongano su di un livello pari, o talvolta superiore, a quello del suo signore. Ecco perché è formalmente interdetto a chi frequenta la corte di correggere eventuali errori di parola del califfo, che si tratti di errori di forma o di contenuto dell’enunciato. Vari sono gli ambiti in cui l’errore di parola è possibile, e che al-Šābi<sup>o</sup> identifica precisando quanto segue: “Se al sovrano (*sulṭān*) infatti accade di commettere un errore di grammatica, di trasmettere un *ḥadīṭ* non accettato o della poesia frammentata (*maksūr*) nessuno degli astanti, siano essi famigliari, cortigiani o altro, può permettersi di correggerlo apertamente. Sarà piuttosto opportuno suggerirgli velatamente, mediante allusioni e metonimie, il modo di correggersi”.<sup>22</sup> La correzione esplicita difatti porrebbe automaticamente chi la propone in una posizione di superiorità, sovvertendo così la gerarchia canonica e

<sup>19</sup> al-Šābi<sup>o</sup>, *Rusūm*, p. 51. Cfr. anche “guardati dal guadagnare intimità col sovrano o col suo visir tradendo l’amico, ritenendo così di ottenere stima, perché potresti andare in perdizione anche tu assieme a lui” (*ibidem*, e p. 88 sul tema, correlato, della necessità di evitare le confidenze).

<sup>20</sup> al-Šābi<sup>o</sup>, *Rusūm*, p. 46; cfr. Bauden-Ghersetti, “Waṣāyā”, parte 2, nn. 59, 60. L’aneddoto che segue l’enunciazione di questa norma mette in scena un alto funzionario che appone un’apostilla caustica sulla lettera di delazione inviata dal suo segretario, respingendo così la denuncia e censurando severamente l’operato del delatore. Il cortigiano fa meglio a “cucirsi stretta la bocca” e a non divulgare le manchevolezze del sovrano, o a denunciargli quelle di altri (al-Šābi<sup>o</sup>, *Rusūm*, p. 37).

<sup>21</sup> al-Šābi<sup>o</sup>, *Rusūm*, p. 46.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 52.

infrangendo uno dei tabù della corte. La cautela nella rettifica va applicata anche alla parola scritta del sovrano, allorquando è giocoforza non divulgare enunciati palesemente errati che ne comprometterebbero il prestigio.<sup>23</sup> In questo caso più che l'allusione è di rigore la segretezza: se scrivendo di suo pugno il sovrano commette degli errori, il visir o lo scriba devono correggerli in gran segreto.<sup>24</sup> Gli aneddoti che accompagnano l'invito alla deferenza in questo ambito sono chiari al riguardo: il grammatico e filologo Naḍr b. Šumayl (m. 204/819), allorquando il califfo al-Maʿmūn (r. 813-833) commette un errore lessicale nel citare un *ḥadīṭ* sull'autorità di Hušaym b. Bašīr, riesce a suggerire velatamente l'errore sotto forma di un complimento indirizzato al califfo. Egli difatti esclama: "La tua bocca ha detto il vero, principe dei credenti, ma Hušaym si è sbagliato".<sup>25</sup> Questo aneddoto, menzionato anche in altre fonti tra le quali le più note sono forse il *Kitāb al-aḡānī* di Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī (m. c. 363/972) e il *Muḡam al-udabāʾ* di Yāqūt al-Ḥamawī (m. 626/1229),<sup>26</sup> viene riproposto da al-Šābiʿ in una versione più ampia che lascia spazio alla discussione filologica, dimostrando così l'efficacia del procedimento: al-Maʿmūn non solo non è irritato per l'osservazione, ma interroga sulla questione il grammatico, che ha così il destro di illustrare con dovizia di dettagli il punto lessicale.<sup>27</sup> E così come correggere il califfo equivale a tacciarlo di ignoranza, chiedergli di chiarire, di ripetere o di confermare un ordine dato equivale ad accusarlo di esprimersi confusamente o di agire inopportunaemente, cose entrambe che potrebbero suscitare le ire del califfo e compromettere dunque gravemente la posizione del cortigiano. Per questo al-Šābiʿ interdice formalmente tale comportamento.<sup>28</sup>

La stretta osservanza dei rapporti gerarchici ha una ricaduta anche sulla parola indirizzata non direttamente al sovrano, ma ad altri in presenza del sovrano stesso. È bene evitare, davanti al califfo, l'uso della *kunya* per riferirsi alle altre persone: si tratta difatti, come abbiamo visto, di una forma rispettosa di allocuzione che è meglio evitare per non dimostrare verso terzi un rispetto dovuto solo al proprio signore. Il ricorso al tecnonimico è tuttavia lecito se implicitamente autorizzato dal califfo stesso, qualora egli lo usi per onorare ed elevare

<sup>23</sup> Quello della correttezza linguistica come qualità inerente alle persone di prestigio e di status sociale elevato, e più precisamente ai rappresentanti del potere, è uno stereotipo ben attestato in letteratura: si veda Fück, *ʿArabīya*, pp. 22 ss.

<sup>24</sup> al-Šābiʿ, *Rusūm*, p. 52.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>26</sup> ʿAwwād ne fornisce un elenco in *Rusūm*, p. 52, nota 3.

<sup>27</sup> al-Šābiʿ, *Rusūm*, pp. 53-54.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 35.

nel rango la persona cui egli si riferisce.<sup>29</sup> Altra interdizione concernente le forme di allocuzione è quella che vieta di rivolgersi alle persone usando il loro nome proprio (*ism*) qualora si tratti di omonimi del califfo: l'aura di intangibilità che avvolge la persona del sovrano investe anche il suo stesso nome, che non può essere pronunciato se non in riferimento alla sua persona. La violazione di questa consuetudine è grave perché può suscitare la regal collera, come avviene nell'aneddoto che illustra il punto: il califfo omayyade Sulaymān b. °Abd al-Malik (r. 715-717) si allontana stizzito da un giovane beduino cui aveva chiesto il nome e che gli aveva ingenuamente risposto di chiamarsi egli pure Sulaymān b. °Abd al-Malik. Ci vorrà tutta la facondia del giovane, che si dichiara pronto a dare la vita per il suo sovrano, per riconquistare la positiva attenzione di quest'ultimo.<sup>30</sup> Il tabù relativo al nome si estende poi anche alle donne del califfo, che è vietato nominare esplicitamente. Tale interdizione obbliga quindi il locutore ad un impervio virtuosismo lessicale inteso ad alludere al nome senza enunciarlo. Come fa per esempio il nobile che offre al califfo Hārūn al-Rašīd (r. 786-809) un cesto di rose e, nel biglietto che accompagna il dono, per designare il materiale di cui è intessuto il cesto piuttosto che il termine usuale *ḥayzurān* (canne) usa un sinonimo: Ḥayzurān infatti è anche il nome della madre del califfo, che l'etichetta impone di non pronunciare. Tale finezza non può ovviamente che suscitare il compiacimento del sovrano.<sup>31</sup>

La regale sensibilità all'atto di parola dei propri sottoposti può essere profondamente turbata da espressioni non conformi al rispetto dovuto al sovrano: è quello che accade al povero °Alī b. °Īsā imprigionato dal califfo al-Rāḍī bi-llāh (r. 934-940), cui il sovrano rimprovera la connivenza col fratello visir caduto in disgrazia. Ma si tratta solo di un pretesto: in realtà il califfo è profondamente irritato dal suo inopportuno intercalare nel rivolgergli la parola, cosa che egli considera come un'offensiva indifferenza allo status dell'allocutario. "Non si è mai rivolto a me senza dire *wāk*. Ci si rivolge forse al califfo in questo modo?" esclama indignato al-Rāḍī bi-llāh allorquando un amico del prigioniero tenta di riscattarlo dal carcere.<sup>32</sup> E ci vorrà tutta l'eloquenza di chi perora la causa di °Alī b. °Īsā per spiegare che si tratta di un tic nervoso che il poveretto non può controllare, e non di una voluta mancanza di rispetto. Alla fine il califfo perdona e fa

<sup>29</sup> al-Šābi°, *Rusūm* pp. 57-58. Lo stesso principio regola anche la parola scritta: è consentito a chi scrive al califfo presentarsi con la *kunya* solo se essa è stata formalmente concessa dal califfo stesso (*ibidem*, p. 105).

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 61.



scarcerare °Alī b. °Īsā. L'aneddoto è significativo perché illustra chiaramente la duplice valenza dell'atto locutorio: se una parola fuori luogo può condurre al carcere, un eloquio attento ed efficace può invece portare alla salvezza.

L'autocontrollo, esercitato sino alla forzatura della propria natura, è quindi di rigore negli atti di parola, e non solo in questi ma anche nelle modalità foniche con le quali essi si realizzano: nell'indirizzarsi al califfo o nel conversare con lui il cortigiano deve modulare la propria voce, che deve essere – con rare eccezioni – bassa.<sup>33</sup> Anche in questo caso la violazione della norma porta a conseguenza nefaste, illustrate ancora una volta dalla personale testimonianza del nonno di al-Šābi°: che narra il seguente episodio. Al-Muhallabī, visir della corte buwayhīde, parla ad alta voce in presenza del califfo al-Muṭī°c bi-llāh (r. 946-974), che incollerito, lo apostrofa brutalmente (“Figlio di cane, osi alzare la voce in mia presenza?”) e lo fa trascinare fuori a viva forza. Il malcapitato tenta dapprima di spiegare che la natura l'ha dotato di una voce stentorea, e che il suo comportamento non è dovuto a cattiva educazione o mancanza di rispetto, ma deve far ricorso a tutti gli artifici della sua eloquenza per calmare la collera del califfo.<sup>34</sup> Va peraltro segnalato che lo stesso autocontrollo è richiesto in generale in tutte le forme di comportamento: bisogna trattenere il riso e i colpi di tosse, evitare l'eccesso nell'eloquio,<sup>35</sup> non voltarsi troppo, non gesticolare, non sollevare i piedi, non rivolgere lo sguardo ad altri che al califfo,<sup>36</sup> e in linea di massima bisogna evitare qualsiasi segno di confidenza.<sup>37</sup> Si tratta difatti di comportamenti potenzialmente pericolosi o perché denunciano uno scarso rispetto della figura califfale o perché, come nel caso dell'eccessivo eloquio che è potenziale portatore di *lapsus linguae*, inducono a commettere atti o pronunciare discorsi gravidi di conseguenze deleterie.<sup>38</sup>

Se la parola, o le modalità con cui essa viene porta, è tanto pericolosa da indurre ad uno stretto autocontrollo, la continenza verbale, unitamente alla discrezione, è dunque una virtù da praticare necessariamente. Divulgare i segreti confidati e i vizi praticati a corte, ripetere i discorsi uditi, e, in sostanza, mancare di discrezione è l'unica colpa che il sovrano non perdona, come rivelano le parole attribuite in questa ed altre fonti di volta in volta ad al-Mā°mūn, ad al-

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>38</sup> Cfr. Bauden-Ghersetti, “Waṣāyā”, parte 2, n. 69.

Manṣūr o ad altro anonimo sovrano.<sup>39</sup> Ma in generale l'incontinenza verbale, che sia essa in termini di quantità (eloquio eccessivo)<sup>40</sup> o di qualità (argomenti scabrosi o vocabolario di basso livello)<sup>41</sup> è cosa assai mal vista in ambito cortese.

E ancora, il cortigiano non deve parlare se non espressamente interpellato dal sovrano: l'atto di parola non deve essere indice di autonomia, ma deve essere autorizzato dal detentore del potere. Il motivo della parola concessa dall'autorità regale è d'altro canto una costante della letteratura (la parola di Šahrazād può realizzarsi solo se resa lecita dal re: *mubāḥ* ossia "reso lecito" è il termine che ne qualifica l'atto di enunciazione) e in particolare nella letteratura di *fürstenspiegel*. Il visir, e chiunque frequenti la corte, non può pertanto menzionare argomento sul quale non sia stato espressamente interrogato, riportare informazioni o relazionare se non dietro espressa autorizzazione.<sup>42</sup> Lo stesso vale per tutti i locutori coinvolti in una situazione comunicativa in cui vi sia asimmetria gerarchica: <sup>c</sup>Abd al-Malik b. Šālīḥ, un notevole abbaside, ingiunge al precettore dei figli di non rispondergli in pubblico, e di rivolgergli la parola solo se invitato ad esprimersi, concludendo che "un bell'ascoltare è preferibile ad un bel parlare".<sup>43</sup>

Prudenza, ritegno, misura sono dunque le linee guida che debbono ispirare la produzione dell'atto di parola rivolto al sovrano. Ma se la situazione lo impone, l'atto di parola può addirittura essere inibito: allora il silenzio diventa la forma di comunicazione più opportuna, o anche quella che meglio si presta a placare, o comunque a non esacerbare, l'ira funesta del proprio signore. Di qui p. e. l'esplicito invito di al-Šābi<sup>o</sup> a non replicare al sovrano allorquando sia irato e a mantenere il silenzio nei momenti di collera più virulenta,<sup>44</sup> anzi, e ancor meglio, a non comparirgli dinnanzi se l'aria si fa tempestosa. La regola che impone all'uomo di corte di esibire facondia e di far sfoggio di un eloquio raffinato, virtù che ne elevano lo statuto e ne rafforzano il ruolo a corte, viene in questo caso sovvertita proprio da chi dell'atto di parola aveva fatto il suo pane quotidiano. È difatti paradossale che al-Šābi<sup>o</sup>, prosatore eccellente e – come direttore della cancelleria di stato – professionista dell'eloquio fiorito, debba invitare al silenzio e a sopportare pazientemente l'accusa, infamante, di *ʿīyy*, "eloquio impacciato" (il peggio che possa capitare nell'immaginario della retorica araba) allorquando le circostanze impongano di trattenere la lingua. E un sintomo del disagio che il

<sup>39</sup> al-Šābi<sup>o</sup>, *Rusūm*, p. 50 e nota 1 per l'enumerazione delle altre fonti.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 88, 47, 35.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 87.

nostro autore deve inconsciamente aver provato è la citazione pseudo aristotelica che egli fa seguire al suo accorato invito a trattenere la lingua, e che recita “Chiesero ad Aristotele cosa fosse la cosa più difficile per un uomo, e costui rispose ‘Il silenzio’”.<sup>45</sup>

Concludendo, prudenza, ritegno, misura debbono ispirare il comportamento verbale del cortigiano avveduto. Ma se queste non bastano, la consapevolezza del valore operativo dell’atto di parola e della sua potenziale pericolosità possono in ultima analisi indurlo a rifugiarsi in un più opportuno (e in alcuni casi paradossale) silenzio. Al punto che – ci informa lapidariamente al-Šābi<sup>o</sup> – a corte “è costume trattenere la lingua così da non far sentire né suono né parola articolata”.<sup>46</sup>

#### BIBLIOGRAFIA

##### Fonti

- al-<sup>c</sup>Ābbāsī, al-Ḥasan b. <sup>c</sup>Abdallāh, *Ātār al-uwal fī tartīb al-duwal*, Būlāq, Maṭba<sup>c</sup>at Būlāq al-<sup>c</sup>Āmirah, 1295/1878.
- al-Anbārī, Muḥammad b. Aḥmad, *Muḥtār min Nawādir al-aḥbār*, ed. e scelta a cura di Muḥammad I. Salīm, Cairo, Maktabat al-Qur<sup>o</sup>ān, s.d.
- al-Ġāhiz, *al-Bayān wa-l-tabayīn*, Beirut, Dār al-kutub al-<sup>c</sup>ilmiyya, s.d. (3 vol. rilegati in 1).
- (ps.) al-Ġāhiz, *Kitāb al-tāğ fī aḥlāq al-mulūk*, trad. franc. *Le livre de la couronne attribué à Ġāhiz*, trad. Ch. Pellat, Parigi, Les Belles Lettres, 1954.
- al-Ḥuṣrī, Ibrāhīm b. <sup>c</sup>Alī, *Ġam<sup>c</sup> al-ğawāhir fī l-mulaḥ wa-l-nawādir*, ed. <sup>c</sup>Alī M. al-Bağāwī, Cairo, Dār iḥyā<sup>o</sup> al-kutub al-<sup>c</sup>arabiyya, 1372/1953.
- al-Māwārdī, <sup>c</sup>Alī b. Muḥammad, *Adab al-dunyā wa-l-dīn*, Beirut, Dar al-kutub al-<sup>c</sup>ilmiyya, 1407/1987.
- al-Šābi<sup>o</sup>, Hilāl b. al-Muḥassin, *Rusūm dār al-ḥilāfa*, ed. Miḥā<sup>o</sup>’il <sup>c</sup>Awwād, 2<sup>a</sup> Beirut, Dār al-rā’id al-<sup>c</sup>arabī, 1496/1986 (trad. inglese Elie A. Salem, *The Rules and Regulations of the Abbāsid Court*, Beirut, Lebanese Commission for the translation of great works, 1977).
- al-Ṭa<sup>c</sup>ālībī, <sup>c</sup>Abd al-Malik b. Muḥammad, *Ādāb al-mulūk*, ed. Ġalīl al-<sup>c</sup>Aṭīyya, Beirut, Dār al-ğarb al-islāmī, 1990.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 80. La collocazione del testo citato è tuttavia ambigua: l’edizione <sup>c</sup>Awwād (p. 88) lo considera il titolo di un capitolo, peraltro riservato al protocollo di corte durante le udienze, che non tratta poi più dell’argomento; più ragionevolmente, la traduzione di Salem (p. 64) incorpora invece la frase all’interno di un capitolo dedicato alla figura del ciambellano.

al-Tanūhī, al-Muḥassin, *al-Farağ baʿd al-šidda*, ed. ʿAbbūd al-Šālīgī, Beirut, Dār Šādir, 1978, 5 v. (trad. parziale a cura di A. Ghersetti, *Il sollievo dopo la distretta*, Milano, Arielle, 1995).

### Studi

- Bauden, Frédéric - Ghersetti, Antonella, “L’art de servir son monarque. Le *Kitāb Wašāya Aflātūn fi ḥidmat al-mulūk*”, 1, *Arabica* 54/2, 2007, pp. 295-316; 2 *Arabica* 55/1, 2008, pp. 52-77.
- Beeston, A.F.L., “Background topics”, in A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, G.R. Smith (ed.) *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge, CUP, 1983, (The Cambridge History of Arabic Literature), pp. 1-22.
- Bray, Julia, “ʿAbbasid myth and the human act : Ibn ‘Abd Rabbih and others”, in Philip F. Kennedy (ed.), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Leida, Brill, pp. 1-54.
- Fück, Johann, ʿ*Arabiya. Recherches sur l’histoire de la langue et du style arabe*, trad. Claude Denizeau, pref. Jean Cantineau, Parigi, M. Didier, 1955 (ed. or. *Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*, Berlin 1950).
- Sadan, Joseph, “Nadīm”, in *Encyclopédie de l’Islam*, n.é., vol. VII, Leida, Brill-Parigi, Maisonneuve & Larose, 1993, pp. 851-853.
- Schippers, Arie, “Escaping by means of poetry. Literacy as a theme in Arabic story telling”, *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies* 2, 1988, pp. 117-128.
- Sourdel, Dominique, “Hilāl b. al-Muḥassin b. Ibrāhīm al-Šābiʿ”, in *Encyclopédie de l’Islam*, n.é., vol. III, Leida, Brill-Parigi, Maisonneuve & Larose, 1975, p. 400.

DARIA PEROCCO  
Università Ca' Foscari, Venezia

## Tra Cinquecento e Seicento: incomprensione, ambiguità, reticenza davanti al sovrano straniero

**Summary** Between the end of the sixteenth century and the beginning of the seventeenth, power tends to make itself known in the gesture rather than the word; it prefers to surround itself with darkness, to hide in impenetrable spaces, as if its coercive force were strongest when it is least visible. The word puts speakers on the same level. Power always wishes to create a mediation between the Prince and whoever wants to speak to him. The essay includes a discussion of passages from the *Itinerario* by Marc'Antonio Pigafetta, which describe the rituals he witnessed in Constantinople. The encounter with the man of power is similar and yet opposed in the comedy and the comic dialogue: this is exemplified by excerpts from the *Bravure* by Francesco Andreini.

**Keywords** Authority, Marc'Antonio Pigafetta, Travel literature, Francesco Andreini, *Decameron*.

Italo Calvino, recensendo *Kagemusha*, il film di Kurosawa del 1980, sottolineava l'autorità che emanava dall'immagine del Signore seduto immobile mentre intorno a lui infuriava la battaglia «non solo perché i giapponesi, com'è noto, sanno star seduti senza sedie, al suolo, tutt'al più su una stuoia, ma perché è nel modo di star seduti, non nel possesso di un posto dove sedersi, che sta la loro forza».<sup>1</sup> La contrapposizione era volutamente cercata con l'uomo di comando contemporaneo occidentale, che resta tenacemente attaccato alla sua poltrona, che gli assicura la certezza di un potere, grande o piccolo che sia, ma non infonde certo in chi gli è sottoposto quell'idea di superiorità che colui cui il potere è congenito, il sovrano, ha connaturata nella sua regalità. Circonfuso da lei, la posizione del Signore emanerà sempre un'idea di eccellenza. Perché l'immagine, la posizione del corpo, il gesto del potente parleranno sempre prima della sua parola. Il gesto

---

<sup>1</sup> Calvino, *Il potere*, p. 1942.

di comando, infatti, è immediatamente visibile, “leggibile” più della parola scritta, comprensibile a chiunque conosca le modalità del potere, che sono ben più facilmente apprendibili soprattutto per chi, straniero, ignora, parzialmente o totalmente, la lingua in cui le leggi vengono emanate o la comunicazione dovrebbe avvenire. Il gesto racchiude in sé, ben più della parola, il simbolismo di cui il potere si ammanta e si serve per manifestarsi.

Non è solo nell'estremo oriente che in questa maniera si esprime il potere: l'immagine di Selim II attribuito a Haydar Reis detto Nigârî (ugualmente seduto ed immobile nella sua autorevolezza) dà all'occidentale la stessa identica sensazione di assoluta potenza e inavvicinabilità:<sup>2</sup> e come l'esistenza di un kagemusha del sovrano era stata possibile, ed aveva creato una illusione di realtà solo perché era immagine e non parola, ma rappresentazione visiva dell'*auctoritas* naturale che emana dalla sua persona, così l'assenza o la rarefazione della parola del sovrano è essa stessa rappresentazione del potere. Il ritratto di Selim è databile attorno al 1570: negli stessi anni in cui è ambientato il film di Kurosawa ma anche in anni di poco precedenti alle teorizzazioni occidentali della regalità che istruiscono il Signore: tra esse, come somma arte del potere, è raccomandata quella «muta eloquenza»<sup>3</sup> che più di ogni altro atteggiamento si addice alla maestà regia. La grandezza del potere, teorizza Giovanni Bonifacio (1616) è far credere che dietro il silenzio, dietro l'arcano ci sia sempre qualche cosa di magnifico ed eccellente. La sublimità consiste nell'illusione, creata su basi reali o immaginarie, installata in chi è sottomesso. Può esserci anche il nulla, ma non bisogna farlo intendere. È, forse, più quel che si cela che quel che appare, perché il potere ha bisogno di far immaginare il mistero e che il potere debba essere sostanziato di mistero è certificato dalle letterature di secoli.

Il vero potente, negli anni tra Cinquecento e Seicento che stiamo prendendo in considerazione, sta in silenzio. Il che contrasta con la rumorosità tri-viale del potere ai giorni nostri. Secondo i teorici politici del Cinquecento e del Seicento non viene ascoltato chi parla e straparla, parla e si disdice il giorno successivo. Ma essi non conoscevano il potere dell'iterazione ossessiva, della presenza effettuata col mezzo televisivo e, soprattutto, non si interessavano più di tanto all'opinione del «popolo commune» (la definizione è di Castelvetro), perché questo viene, dal Signore, persuaso e condotto ai suoi scopi con facilità, ma soprattutto perché, ai loro tempi, non formava opinione, cioè con parole moderne, non aveva diritto di voto.

<sup>2</sup> Vedine una riproduzione in *Splendori a corte*, pp. 98-99, sch. 68.

<sup>3</sup> L'ossimoro già in Tasso, *Gerusalemme*, IV, 85, 6.

Quando, però, il potere vuole comunicare non solo la sua autorità ma dei singoli e precisi elementi, quando vuole accordarsi su determinati aspetti ben delimitati, quando insomma il messaggio non si limita solo alla manifestazione di potenza, alla magnificenza, alla sublimità, ma deve entrare nel mondo quotidiano del rapporto con l'inferiore si pone il problema della comunicazione. E comunicazione, per gli esseri umani, è parola: si pone quindi il problema del "come" riportare il messaggio quando il linguaggio non vuole essere solo mezzo di contatto e di trasmissione ma, contemporaneamente, anche "altro", dimostrazione di quanta distanza intercorra tra chi detiene il potere e chi lo vuole, lo deve accostare. La soluzione potrebbe essere, paradossalmente, semplice: non si parla, perché comunicare è comunque mettersi allo stesso livello. È necessario allora, per sottolineare la distanza tra gli interlocutori, creare una figura di mediazione che serva a rappresentare e a sottolineare la necessità, anche formale, di una azione di collegamento: l'interprete serve non solo per spiegare il significato letterale delle parole, ma anche e soprattutto per significare la distanza che tra gli interlocutori intercorre, distanza che ha bisogno di un mediatore per essere riempita. Come la liturgia cattolica ha sempre visto la presenza del santo (o della Vergine) come utile tramite per poter accostarsi alla sublimità del divino così il dragomanno, nel mondo ottomano, viene usato anche come strumento per accedere al potere. Al di là di ogni autorità conferita dal Signore al suo ambasciatore, il traduttore è funzione di mediazione tra il potere e la parola.

Questo tipo di comunicazione è particolarmente significativo nel mondo, generalmente parlando, orientale, in particolare turco, cioè là dove il Signore concede la visione della sua presenza a pochi, anche quando si tratta di accogliere ambascerie particolarmente importanti. Contrariamente al mondo occidentale dove la vita del Signore tende nei secoli ad essere resa sempre più pubblica (e l'esempio della monarchia francese pare a proposito particolarmente significativo), nel mondo ottomano la presenza fisica del Signore si rende, nello scorrere del tempo, sempre più rara e preziosa.<sup>4</sup>

Appare di conseguenza di notevole interesse esaminare le reazioni occidentali di fronte alla necessità di interpretare queste presenze e queste assenze. I testi che in questa sede vengono presi in considerazione appartengono, volutamente, a quel genere "medio" che maggiormente riflette la percezione del quotidiano. Non si vuole dunque ricercare fra i testi dei generi considerati "alti", in cui anche il linguaggio è condizionato da direttive che, dopo l'avvento del predominio delle normative bembesche, si fanno sempre più rigorose e delimitanti,

---

<sup>4</sup> A proposito vedi, in questa stessa sede, il saggio di Maria Pia Pedani.

ma restare nei generi in cui la forma non condizionando totalmente la scrittura, lascia maggiore possibilità di una lettura più veritiera del testo stesso. Ci si rivolgerà, quindi, a due particolari tipi di testo: la relazione di viaggio dove il viaggiatore è spettatore dell'incontro col Potente e la commedia ed il dialogo comico, dove si descrive (tra ironia e paura) l'incontro con il Signore turco, citando da autori non particolarmente noti e diffusi ai nostri giorni.

Tra i momenti più importanti, più ricchi di simbologie nei rapporti diplomatici fra gli stati vi sono quelli in cui si trattano e si concludono armistizi e paci, perché le loro conseguenze avranno un effetto particolarmente rilevante sulla vita di tutti, comandanti e sudditi dell'una e dell'altra parte. Dopo la grande serie di campagne vittoriose di Solimano il Magnifico che aveva avuto come conseguenza una espansione territoriale notevolissima, anche su terre considerate, nella mentalità dell'uomo comune del Cinquecento, appartenenti al mondo occidentale, e dopo un periodo di continue, bellicose schermaglie alla frontiera tra l'impero ottomano e quelli del sacro romano impero, si giunge alla ricerca della realizzazione di una vera pace tra le due potenze. Le conseguenze più immediate sono la stabilizzazione della frontiera, l'accordo sulla divisione delle imposizioni agli abitanti dei vari territori, la regolamentazione di tributi di una parte verso l'altra. La pace stretta tra Solimano e Ferdinando venne rispettata mentre i due contraenti erano in vita; ma alla morte di Ferdinando (25 lug. 1564) il suo successore, Massimiliano II, comincia a non rispettare *in toto* i patti, innestando conseguenze che hanno esiti bellici. Due anni dopo, poco dopo la ripresa della guerra, durante l'assedio alla cittadina ungherese di Szigetvár, anche Solimano si spegne (6 set. 1566) e gli succede il figlio, Selim II, poco amante della guerra, mentre anche Massimiliano capisce che non ha forze sufficienti per abbattere velocemente il nemico. Le diplomazie dei due stati si mettono in moto per ritrovare le condizioni di un'altra simile pace; arrivati a dei sostanziali accordi sulle materie più importanti, una delegazione imperiale parte nel luglio del 1567 da Vienna per andare a Costantinopoli a firmare i contratti definitivi. Essa era guidata da due diplomatici, uno dei quali era il vescovo cattolico Anton Vrancic che aveva preso parte alle legazioni della pace precedente, quella fra Solimano e Ferdinando. Se vogliamo possiamo seguire il farsi degli accordi, le relazioni tra i diplomatici austro-ungarici e quelli turchi perché un grandissimo numero delle lettere di Vrancic è stato conservato e poi pubblicato nell'edizione ufficiale delle sue opere. Ma questo ci interessa, in questa sede, relativamente: quando egli scrive ad un visir, in fondo egli sa che si sta rivolgendo ad un suo "pari-grado", a qualcuno che, pur possessore di un prestigio elevato, e con potenzialità decisio-



nali altissime, non è il Gran Signore, il Potente, l'Autorità incarnata. La scrittura può essere calcolata e ripensata, rifinita, rielaborata e limata. La parola che è espressa nell'incontro ufficiale ha in sé una dinamica di ritualità in cui le formule sono rese più importanti da tutto il contesto di apparenza che le circonda. Molto maggiore interesse suscita, quindi, il racconto degli incontri ufficiali, degli appuntamenti finali. Essi sono stati narrati in una interessante relazione del viaggio, redatta ad uso personale, o solo per eventuali amici, non quindi come documento ufficiale, da un partecipante all'ambasceria nel gruppo degli occidentali. Sto parlando dell'*Itinerario da Vienna a Costantinopoli* steso da Marc'Antonio Pigafetta in un tempo estremamente vicino alla conclusione della missione di pace di cui anch'egli faceva parte.<sup>5</sup> Siamo dunque cronologicamente pochi mesi dopo il febbraio del 1568 che aveva visto la firma degli accordi di pace. I turchi, con il loro fascino attrattivo e repulsivo, sono ormai entrati definitivamente non solo nell'immaginario, ma nel reale e nel quotidiano della società italiana, al punto che le loro abitudini possono anche divenire oggetto di ironico scherzo: una prova tra tante è la battuta nella *Mandragola* di Machiavelli, che sottende una beffarda allusione sessuale.<sup>6</sup> Ma è una cosa ben diversa scherzare di lontano con un argomento che può anche fare paura ed incontrare il soggetto di questa curiosità-timore, vivere nel suo ambiente, doverlo contattare ed incontrare per motivi importanti. La relazione di Pigafetta ci coinvolge nella continua meraviglia del suo autore per la signorilità e bellezza dei comportamenti dei Turchi, in particolare di coloro che hanno qualche autorità. Quando poi l'agire non è conforme alle aspettative, o alle regole che il nostro buon occidentale vede applicate in quel mondo, lo stupore conseguente è tanto grande da essere sottolineato. Pigafetta non è un membro importante dell'ambasceria di cui fa parte ed infatti non partecipa se non ad alcuni abboccamenti: ma è testimone oculare degli incontri con pascià e gran visir e, soprattutto, con il sultano. Vediamo come questi vengono descritti e soprattutto come vengono "rappresentate" le parole del potere.

Un incontro, ai fini pratici dell'ambasceria di pace, molto importante è quello che avviene a Buda. Gli ambasciatori ufficiali, partiti da Vienna (Anton Vrancic, già nominato, e Christoph von Teuffembach) con il loro numeroso seguito erano giunti nell'Ungheria già quasi totalmente sottomessa al dominio turco. A Buda l'ambasceria si incontra con il *beylerbeyi* d'Ungheria, uno degli

<sup>5</sup> Pigafetta, *Itinerario*.

<sup>6</sup> Cfr. Machiavelli, *Mandragola*, a. III, sc. 3.

uomini più potenti dell'impero. Prima di ogni scambio di parole, prima ancora di descrivere i luoghi e gli uomini, Pigafetta elenca i doni che gli vengono fatti:

[Il pascià] fu presentato di due coppe d'argento indorate e de uno orologio tutto lavorato d'oro, e mille talari appresso.

L'incontro col potente non è possibile se non è agevolato dall'introduzione dei doni. Non è una situazione di eccezione: basta leggere le relazioni dei baili veneziani del tempo per vedere quanto i doni fossero importanti per iniziare un colloquio, anzi, per predisporre l'interlocutore al colloquio stesso. Solo dopo che questa metaforica prima porta verso la comunicazione è stata aperta il Pigafetta parla del luogo dell'incontro e delle persone che ad esso partecipano:

Esso bassà ci ricevè in una assai ampia sala, chiamata da Turchi divano, perioché in quella fanno il lor divano, cioè consiglio. Questa attorno attorno ha molte panche, le quali coprono di tapeti, nel mezo è libera d'ogni impedimento. Sopra queste panche, in luogo più apparente degli altri, siede il bassà. Dall'una mano e dall'altra gli seggono appresso per ordine i suoi consiglieri e ufficiali e altri personaggi turchi, vestiti tutti superbamente di vestiti di seta di vari colori e fatture, e longhe insino a taloni, secondo il costume loro, e coperti il capo con i suoi bianchissimi e ben fatti turbanti. E non si vedendo se non ordine e silenzio, mi sembrano tanti gravissimi e riputati senatori.<sup>7</sup>

Tutti i personaggi del seguito del pascià se ne stanno seduti, avvolti nei loro splendidi e diversamente colorati vestiti di seta, con in capo il turbante. Il silenzio e il tangibile senso di autorità che li circonda li fa paragonare, con procedura tipica della letteratura di viaggio, a qualcosa che per l'autore e per i suoi lettori è conosciuto ed abituale: i senatori della Repubblica Serenissima, scelti fra quelli che promanavano maggior autorevolezza («gravissimi e reputati»). Non una parola ancora è stata detta da questi uomini seduti sui loro talloni, a gambe incrociate, ma un'aura ben precisa di "comando" emana dalle loro persone e dal loro comportamento. A questo punto il vescovo Anton Vrancic, l'ambasciatore di Massimiliano, parla e fa le sue richieste in italiano; in Ungheria, di fronte ad un turco, un uomo slavo di nascita, di educazione padovana (dove all'università si faceva lezione in latino) ed al servizio dell'imperatore austriaco parla in italiano, la lingua che nel Rinascimento godeva di un universale apprezzamento non solo diplomatico, ben sapendo (o almeno ipotizzando) che il signore turco non lo comprende. Il pascià risponde nella sua lingua, quella dei vincitori, i dominatori in quel luogo, il turco. Ovvio e necessaria a questo punto la presenza

<sup>7</sup> Pigafetta, *Itinerario*, pp. 98-99.

dell'interprete, che è un ebreo (facile a questo punto l'evocazione del *tòpos* degli ebrei come coloro che erano senza patria ma possedevano molte lingue). Il nostro è un rinnegato che comparirà più volte nel racconto. Egli, però, non sarebbe stato per nulla necessario se i due interlocutori si fossero abbassati a rivolgersi direttamente la parola, perché erano in grado di intendersi. Immediatamente dopo l'esposizione delle richieste il Pigafetta sottolinea:

L'interprete di questo ragionamento fu un giudeo padovano<sup>8</sup> che in turchesco al bassà e in italiano all'ambasciatore esponeva tutto ciò che s'era stato detto. E ancorché volendo essi avessero potuto l'uno all'altro parlar in crovato, nondimeno il bassà, per più reputazione, e per altri rispetti ancora, volse che in turchesco gli fosse referta la proposta e 'n quella medesimemente farli la risposta. E ciò usossi parimente a Costantinopoli sempre, eccetto che ne i ragionamenti più particolari e di meno importanza, over in qualche digressione che all'ora senza dragomanni in crovata lingua parlavano, la quale è familiare a tutti quasi i turchi, e specialmente a gli uomini di guerra.

Il brano mi pare particolarmente significativo: Pigafetta rimarca la necessità sentita dal pascià turco di non comunicare con un dialogo diretto ma di trasmettere le sue decisioni (la manifestazione del suo potere) attraverso una mediazione, il passaggio attraverso qualcuno che interpretava per lui. E così avviene anche per l'altra parte. Comprensibile questa ostentazione di grandezza che non si concede: ciò che, però, può sembrare assurdo in questa ricerca esasperata di manifestazioni esterne è la certezza che, se i due contendenti si fossero direttamente rivolti l'uno all'altro, avrebbero avuto sicuramente una probabilità molto più alta non solo di comprendersi, ma anche di controllare che quello che essi dicevano fosse compreso esattamente. L'autore sottolinea che il movente di questa operazione è soprattutto la «reputazione». Il termine fa convergere l'idea dell'alto concetto, del compiacimento, ma anche della presunzione di sé e della consapevolezza del proprio rango. A noi poi particolarmente importa la sottolineatura, fatta dall'autore, che questa non è una abitudine occasionale, ma abituale, è un rito "di potere" nella trasmissione delle parole di coloro che comandano. Anche a Costantinopoli, infatti, nella trattazione degli argomenti di maggior importanza viene costantemente usato l'interprete. La discussione diretta con l'altro è fatta

---

<sup>8</sup> Interprete: Vrancic indica il nome di İbrahim, come interprete; Pigafetta ci dice che era ebreo e di Padova; si tratta di Joachim Strasz, noto come İbrahim, successore di Yunus bey; rinnegato polacco che aveva studiato per quattro anni a Padova, su cui cfr. Pedani, *In nome*, pp. 9 *passim*; Hammer, *Storia*, XI, pp. 322 n.29, 186.

soltanto quando il tema riguarda i dettagli, le minuzie, i particolari, non i temi ritenuti fondamentali.

Più alta è la carica con cui si viene a contatto più le modalità dell'incontro sono regolate. Nel racconto di Pigafetta la massima formalità compare quando il nostro viene scelto per andare a «far riverenza» al Gran Signore, cioè a Selim II. L'arrivo degli ambasciatori, per quanto messengeri di uno stato importante, non aveva certo fatto modificare i piani del Signore turco che non aveva interrotto i suoi piaceri ed era andato a caccia lasciandoli in attesa del suo ritorno. Finalmente l'incontro viene fissato: e si sa che l'attesa è parte di una dimostrazione di potenza. Nel giorno stabilito le procedure da seguire si moltiplicano e si accavallano; alcune di esse lasciano, qualche volta, decisamente perplesso il nostro autore. Forse l'elemento di contrasto tra i riti del mondo occidentale e quello orientale che egli percepisce come più strano è costituito dal numero delle persone ammesse a salutare il sultano. Nel mondo di Pigafetta un ambasciatore con un grande seguito avrebbe fatto colpo, impressione sul signore che andava ad omaggiare e sulla sua corte. Nel mondo ottomano, invece:

Il Gran Signore essendo dopo la giunta<sup>9</sup> nostra andato diportandosi alla caccia, si stete, dopo presentati li Bassà, senza far altro infino alli 21 di settembre: nel qual giorno, essendo di già egli ritornato fu appostato,<sup>10</sup> che gli ambasciatori dovessero andar a corte. Essi<sup>11</sup> elessero chi della lor famiglia dovessero basciar le mani al Gran Turco che più di dodici non furono. Percioché quei Turchi, che di ciò avean la cura, dissero che non è costume, né licito, che molta turba vada dinanzi a tal Signore, e che più di tanti non ne dovessero condurre, onde essi sei per uno ne elessero.<sup>12</sup>

Il numero di dodici è considerato ridicolmente esiguo per la mentalità occidentale: ad esso, però, fa da contrappunto il gran numero di giannizzeri e dignitari vari che vanno ad incontrarli per accompagnarli all'incontro. La moltitudine nelle strade, accorsa a vedere gli stranieri, si unisce agli accompagnatori ufficiali, fino alla prima porta del Topkapı. E qui comincia quella selezione per cui più i nostri si avvicinano al luogo dove è il Signore, più i controlli si fanno attenti, mentre il numero di persone pare diminuire e soprattutto restare sempre più in silenzio. Agli ambasciatori da una parte ed al loro seguito dall'altra viene offerto da mangiare in abbondanza («come se ben trecento persone ivi da mangiare

<sup>9</sup> Giunta: arrivo.

<sup>10</sup> Appostato: deliberato.

<sup>11</sup> Essi: gli ambasciatori Vrancic e Teuffembach.

<sup>12</sup> Pigafetta, *Itinerario*, p. 117.

avessero avuto»),<sup>13</sup> mentre il Gran Signore mangia da solo (ed anche questo “isolamento” in una funzione che nel mondo occidentale è pubblica – basti pensare alle formalità legate ai *déjeuneurs du roi* in Francia – non può non colpire l’occidentale).<sup>14</sup> Passata poi la terza porta i membri dell’ambascieria vengono posti in attesa sotto una loggia, a debita distanza l’uno dall’altro, in modo che essi non possono comunicare fra loro. Anche se non siamo ancora alla presenza del Signore, il silenzio è totale:

Da ambedue i capi di questa loggia, stando il tutto cheto, e in sommo silenzio, s’udivano soli dolcemente cantare, e scherzando volare per quelle verdure, che de li in circa ombreggiavano, alcuni uccelletti, che ben parevano che essi soli del così fare sola licenza avessero.<sup>15</sup>

La mancanza assoluta di parola è un sintomo del potere. Solo gli uccelli, liberi sugli alberi, non sono soggetti alle regole umane: e l’iterazione dell’aggettivo («essi *soli... sola* licenza») pare sottolineare questo fatto. Nel procedere della visita entrano a far omaggio per primi gli ambasciatori, mentre alcuni servitori turchi fanno vedere, in una specie di danza, passando davanti alla finestra che dà sulla stanza dove è il Signore (è da ricordare che siamo al piano terreno) i doni che essi hanno portato. Il tutto nel silenzio più assoluto:

Qui vi tratanto non si sentiva suono di cosa veruna ma d’ogn’interno vi si scorgeva una veneranda taciturnità, come e più se qualche luogo santissimo di Gierusalem si fosse andato a visitare.

L’impressione dell’autore è grande: il silenzio assoluto sembra quasi sottolineare che non sia un potente, grande sì, ma comunque terreno che si sta omaggiando, ma che esso è degno del *sancta sanctorum* della religione cristiana, a Gerusalemme dove si va a pregare sui luoghi, per un cristiano i più sacri, della passione e morte di Cristo. Anche nel rimanente della visita le sorprese per il nostro viaggiatore non sono poche: la stanza dove è il Signore è piuttosto piccola e scura, anche se con le pareti decorate in modo mirabile. Ugualmente la sua veste suscita ammirata meraviglia, dato che era «di brocato d’oro, tutta di gioie ricamata». Ed è proprio un bordo della veste che viene offerto al bacio dei messaggeri, non certo la mano come essi pensavano. La riverenza con cui l’abito viene offerto all’omaggio degli occidentali fa pensare all’atteggiamento che essi hanno verso le

<sup>13</sup> Pigafetta, *Itinerario*, p. 119.

<sup>14</sup> Sulle formalità del mondo occidentale v. Elias, *La società di corte*.

<sup>15</sup> Pigafetta, *Itinerario*, p. 121

reliquie e a come esse vanno bacciate. Nel frattempo il Signore resta immobile ed altero:

Giunti ch'eravamo al cospetto suo, inchinati in terra, quegli che al destro lato ci era, pigliata la sinistra fimbria<sup>16</sup> della vesta riverentemente in mano, ce la dava a basciare, stando lui nel resto immobile e con gravità e superbia grandissima senza punto guardarci.<sup>17</sup>

Il Signore non solo non parla, ma neppure guarda coloro che lo omaggiano: si comporta, cioè, come un dio, prima che le preghiere dei suoi devoti siano riuscite ad attrarre verso di loro l'attenzione e lo sguardo. Ma egli non è un dio e quindi l'occidentale, che dentro di sé ne porta piena consapevolezza, etichetta l'atteggiamento unicamente come «superbia». Subito dopo aver compiuto l'atto, gli ospiti vengono condotti fuori della stanza senza mai dare le spalle al Sovrano, mentre all'interno, durante questa breve cerimonia, rimanevano solo i sei pascià visir a sinistra dell'uscio ed i due ambasciatori a destra. Significativamente, in questo rigorosissimo “gioco delle parti”, i più vicini alla persona del sovrano restavano i dragomanni, ulteriore e finale passaggio per l'accesso alle parole del Signore. Che però accorda un'attenzione limitata: anche in questa circostanza così importante le parole del e con il sovrano sono contenute. Vengono consegnate le lettere ufficiali dell'imperatore Massimiliano: poi i due messi concisamente espongono la materia della loro ambasciata ed, osserva Pigafetta «a quali con quattro parole rispondendo, subitamente furono licenziati».<sup>18</sup> Brevissimo il contatto, brevissimo il discorso: il potere non si concede, non concede la sua presenza e la sua parola se non in quella misura minima che serve a far risaltare ancor più la sua grandezza. La diplomazia della parola si spenderà con i subordinati, delegati a trattare.

Del resto non rispettare le distanze che il potere vuole inserito tra sé ed i sottoposti può essere origine di gravissime conseguenze. Rimanendo nel limite cronologico del tardo cinquecento – primo seicento mi piace ricordare l'episodio riportato da Francesco Carletti che, primo a fare il giro del mondo «per ragioni di mercatura» tocca, durante il suo viaggio, anche il Giappone. Qui viene a conoscenza del martirio dei frati di san Francesco comandato dall'imperatore (sei di essi più tre gesuiti ed un ventina di giapponesi convertiti furono crocefissi) e lo

<sup>16</sup> Fimbria: frangia, balza della veste.

<sup>17</sup> Pigafetta, *Itinerario*, p. 122.

<sup>18</sup> Furono licenziati: fu loro data licenza di uscire, andarsene. La risposta di Selim è brevissima, dopo la quale anche gli ambasciatori furono fatti uscire.

giustifica, almeno parzialmente, con il comportamento dei religiosi che «parentoli d'aver qualche amicitia con quel Re, come d'effetto pareva che avessero»<sup>19</sup> si permettono di entrare nel merito di alcune sue decisioni. Ha ben poca importanza, dice Carletti, che, fondamentalmente, per un occidentale, i religiosi non si fossero comportati male e da un “nostro” punto di vista potessero anche essere pienamente giustificati: essi avevano commesso l'imperdonabile errore di “parlare” al Signore senza rispettare le distanze, soprattutto psicologiche, che il potente vuole tra sé ed il subalterno, di intervenire su decisioni da lui già prese, assumendo l'incarico di mediatori che ad essi, stranieri, mai era stato attribuito o permesso.

Apparentemente tutto diverso l'approccio che il mondo della commedia ha con il potente (meglio con la comunicazione con il potente); in realtà si tratta di un atteggiamento simile perché esattamente speculare. Nel mondo dell'ironia, del comico, si prendono in giro, deridendoli, gli usi abituali e, per sottolinearne la difformità, si fa agire il personaggio in maniera diametralmente opposta a quella voluta dalle convenzioni. Uguale modalità di proceduta scrittoria troviamo nel dialogo comico, ricordando che la “forma” dialogo è tra le più caratteristiche ed utilizzate nella letteratura del Cinquecento.

Forse l'esempio più significativo, a proposito, è in uno dei personaggi più noti della commedia dell'arte. Inventato, creato, portato sulla scena e sulla pagina da Francesco Andreini, il Capitano Spavento da Valle Inferna è lo «straripante mattatore d'un palco concreto accampato al centro del metaforico gran teatro del mondo»,<sup>20</sup> personaggio che rappresenta l'eccesso, il meraviglioso. Direttamente dalla scena, dove il suo autore lo aveva incarnato per anni nella Compagnia dei Comici Gelosi, alla pagina, dove Francesco lo traspose per restare nella memoria di chi lo leggerà, perché la parola scritta permane molto più a lungo nel ricordo, della memoria di chi lo aveva visto recitare sulla scena: «intenzion mia fu di schermirmi quanto più i' poteva dalla morte [...] poiché ognuno desidera naturalmente d'aver in se stesso e ne' suoi parti, se non perpetua, almeno lunghissima vita»,<sup>21</sup> egli è la rappresentazione delle «iperbol' che io soleva dire nella parte del Capitano Spavento, recitando nelle pubbliche e nelle private comedie» come dice l'autore stesso nella lettera dedicatoria ad Amedeo di Savoia.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Carletti, *Ragionamenti*, p. 105.

<sup>20</sup> Andreini, *Bravure*, Introd. p. IX.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. XI.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 431.

Questo capitano si mantiene «in equilibrio tra i due poli dello *status* d'attore e dello *status* di poeta: tra gli stilemi recitativi che hanno nutrito la parte del Capitano, e lo stile letterario che solo può autorizzarne e consustanziarne la traduzione in scrittura».<sup>23</sup> Proprio per questo può accedere al lato del metafisico, del paradosso assoluto che lo caratterizza, compiere le imprese eversive che lo contraddistinguono. Sulla scena del teatro, come sulla scena del mondo, si incontra, disputa e l'ha vinta con la Morte e con gli dei dell'Olimpo. Parallelamente a loro, ha a che fare con i maggiori dominatori della terra ed in particolare col Gran Turco (non a caso considerato il più temibile): nel paradossale gioco di contrasti che ne contraddistingue la figura scenica, egli "sa" come comportarsi; ed il Gran Turco, al pari degli dei, lo tratta con un incredibile rispetto:

*Capitano*: Io subito diedi d'un piede su la sala del settimo cielo, così forte e con tanto furore, ch'io sfondai il cielo di Saturno, e rotolando al basso, sfondai il cielo di Giove, di Marte, del Sole, di Venere, di Mercurio, della Luna, e cadendo dal cielo della Luna andai a cadere sulla piazza di Costantinopoli, innanzi al Gran Turco, ch'andava a diporto per la città di Bizanzio.

*Trappola*: Che disse il Gran Turco vedendovi uomo cadente dagli stellati chiostrì?

*Capitano*: Mi domandò nella sua lingua da qual parte io veniva.

*Trappola*: Voi dovevate dir di venire dalla sfera del fuoco, e dirli ancora che avevi veduto gran parte di quella calare a basso nel baratro infernale, per poter esser quivi in gran copia preparato il fuoco a tormentarlo.

*Capitano*: Io li risposi in lingua turchesca venir dall'ottava sfera, e dalla caccia degli orsi artici ed antartici e che io era il Capitan Spavento da Valle Inferna. Quando il Gran Turco intese il mio nome, subito smontò da cavallo, e venne a baciarmi le ginocchia. Il simile fecero tutti i Bascià, i Vissiri, i Ciaussi, i Sangiacchi, i Beilerbei, i Cadelescher ed i Gianizzeri. Fatta la dovuta riverenza all'ottomanna Corte, il Gran Signore mi prese per la mano, dandomi la destra, conducendomi nel serraglio, là dove me ne stetti per molti e molti giorni, regiamente regalato da tutte le Sultane, e poi nel fine onorato di grandissimi presenti persiani, arabi e damaschini, accompagnato dall'armata sua e dal suo generale Alii sino in Calabria; la quale fu poscia da me licenziata, e favorita del mio ritratto per metter spavento alle fortune ed alle procelle del mare.<sup>24</sup>

Come si può subito vedere siamo di fronte ad una contrapposizione tra il personaggio che, in un mondo metafisico, si rappresenta come supereroe ed il suo servitore, Trappola, che opera nel realismo del quotidiano. Elencati per opposizione troviamo tutti gli elementi che caratterizzano il rapporto con il "Gran Si-

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. XIV.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 29-30.



gnore”: il Capitan Spavento parla la stessa lingua (il turco) con il Signore che si abbassa a rispondere: sappiamo bene come l’incom-prensione della lingua e l’alterigia del Gran Turco rendevano impossibile questo scambio. Tutta la corte ottomana, poi, elencata in vari elementi che la costituiscono, rende omaggio al Capitano che sta rientrando dai cieli dove era stato in compagnia degli dei dell’Olimpo; certo anche questo irrealizzabile sogno per un occidentale. Altro elemento che costituiva una parte del mito del Gran Turco era l’esistenza dell’harem, totalmente impenetrabile per ogni uomo che non vi fosse espressamente delegato, luogo di fantasie e di piaceri sconosciuti agli occidentali. Il nostro, quindi, in aperta opposizione a quanto avviene nel reale, si immagina condotto all’interno del serraglio dove resta per parecchi giorni. Avviene, infine, l’incontro con uno degli uomini più temuti nel quotidiano del tardo Cinquecento, il rinnegato calabrese Uluç Ali (Occhiali), che, godeva, a livello popolare di una eccezionale fama; anche in tutta la produzione celebrativa post Lepanto, era sempre considerato un grande, l’unico ammiraglio che era riuscito ad opporsi e a sfuggire ai marinai della Lega Santa. Il nostro Capitan Spavento regala alla flotta turca il suo ritratto che servirà a placare le tempeste. Non sono, ovviamente le vanterie del Capitano che in questa sede ci importano, che nella loro struttura sono di probabile derivazione plautina dal *Miles gloriosus*, ma l’elencazione di ciò che egli ostenta di poter fare: come egli diceva di aver dato un calcio ai cieli della Luna e tolto la pelle alla morte (due imprese di cui egli si vanta), alla stessa maniera sono possibili gli atteggiamenti che egli dice di aver tenuto alla presenza dei Principi stranieri, in particolare del temutissimo Turco. In altre parole come questo e gli altri Capitani della Commedia dell’arte millantano di aver terrorizzato i Turchi sotto Buda, di aver fatto stragi di infedeli, di aver ridotto a quasi nulla il numero dei seguaci di Maometto,<sup>25</sup> così il nostro può affermare che il gran Signore gli ha rivolto la parola: iperboli in ambedue i casi che dimostrano quale era la realtà e come la fama dell’altera superiorità del Signore turco era diffusa anche a livello di conoscenza popolare. Non si può infatti ironizzare e scherzare se non su quello che è considerato dato certo. Anche se il Gran Turco è il Signore che maggiormente richiama l’attenzione, l’atteggiamento di rispetto e di paura, che il Capitano sbruffone può nelle sue vanterie capovolgere, viene iterato anche nei confronti degli altri signori orientali: così nel

---

<sup>25</sup> Tra i tanti vedi il Capitano di Pier Maria Cecchini riportato in Andreini, *Bravure*, p. 469 o anche il Capitano Trasimaco de’ Sconquassi nella *Sorella* di Della Porta, che addirittura si vanta di ricevere lettere dal Gran Turco in cui viene definito «generalissimo» delle genti turche (a. III, sc. 6).

ragionamento VI il Capitano insegna a Trappola le parole con cui rivolgersi all'«ambasciadore del gran Soffi, imperadore dei nobili e valorosi Persiani»;<sup>26</sup> ovviamente il buon Trappola risponde rifiutando l'incarico perché la sua ignoranza delle procedure diplomatiche oltre che della lingua lo avrebbero posto in condizioni di doversi vergognare.

Gli esempi sono moltiplicabili. Chi detiene il potere sa che «quanto più il principe mantiene le distanze tanto maggiore sarà il rispetto che il suo popolo gli tributerà»,<sup>27</sup> circondandosi di un'aura di mistero che va verso l'imperscrutabile, tenendo in arcana attesa chiunque, per necessità o per dovere, ha il compito di conferire con lui. Nessuna maschera del potere desta maggiore impressione di quella ottenuta con l'orgoglioso silenzio, nessuna porterà con più facilità all'affermazione della divinità del re. La verità del Principe era già stata descritta da Machiavelli, che aveva anche sottolineato come il Principe doveva parlare.

“Le parole del potere” sono le parole che il Principe, il Signore pronuncia (o non pronuncia): tutt'altro discorso, di tutt'altra natura implicherebbe argomentare sulle parole scritte, quelle con cui i potenti comunicano tra di loro, che devono rimanere rigorosamente segrete, destinate ad un numero sempre più stretto di destinatari, man mano che esse si rivolgono ai ranghi più alti o più segreti del potere. Può, però, accadere che lo scritto cada sotto occhi a cui non era destinato: e di conseguenza ne derivino complicazioni ed intrighi. Dell'una e dell'altro è ricca la letteratura del primo Seicento; basti per tutti ricordare il *Corriero svaligiato*, il fortunato romanzo di Ferrante Pallavicino, lo scrittore più disgraziato del secolo, che pagherà con la testa, lasciata su un ceppo ad Avignone, il suo parlar troppo. Era stata dello stesso Ferrante l'acuta osservazione che i potenti così come «parlano con cenni», «scrivono con cifre» in maniera cifrata, per non farsi intendere se non da coloro cui strettamente destinano le loro parole, quasi allontanando da loro l'uso più semplice della parola, quella che caratterizza il comunicare degli uomini e li distingue da ogni altra creatura. Ma sulla sostituzione della parola del potere con un linguaggio altro si aprirebbe tutta una possibilità di discorso che non si vuole affrontare.

La parola di chi non possiede il potere viene utilizzata spesso per raggiungere, incontrare chi se ne è impossessato. Ma anche per difendersi da chi lo detiene e lo conserva, come insegnano tanti testi letterari. Nella letteratura italiana, non c'è raccolta di novelle in cui non compaiono personaggi che riescono a trionfare dello strapotere autoritario con un abile uso della parola, del motto.

<sup>26</sup> Andreini, *Bravure*, p. 35.

<sup>27</sup> Elias, *La società di corte*, p. 148.

L'intelligenza, che al momento giusto sa adoperare le parole confacenti con chi detiene il potere, fa porre il dominato, colui che è apparentemente in posizione di inferiorità, sullo stesso piano del dominatore. Il *Decameron* di Boccaccio è ricco di esempi, a proposito; particolarmente significativo, perché di ambientazione "orientale" è quello che compare nella terza novella della prima giornata, dove l'ebreo savio riesce a sfuggire ad un tranello costruito su parole (tra la cristiana, l'ebraica e la musulmana, quale delle tre religioni è migliore?) tesogli dal Saladino. La narrazione era già presente nel *Novellino* e godrà di una notevolissima diffusione<sup>28</sup> nel mondo europeo, ogni volta dimostrando quanto piacere procura all'ascoltatore l'intelligente uso della parola. A conferma che «la parola è una potente signora, che pur dotata di un corpo piccolissimo e invisibile compie le opere più divine: può far cessare il timore, togliere il dolore, produrre la gioia e accrescere la compassione»,<sup>29</sup> ma che, per mantenere questo potere deve essere usata con la discrezione di cui parla Giovanni Della Casa che ad essa dedica più di un capitolo del suo *Galateo*.<sup>30</sup> Al di là dei testi letterari, che riflettono in tempi posticipati rispetto agli eventi le realtà che essi riportano e descrivono, nei rapporti con l'Oriente nessuno come i diplomatici ed i mercanti conosce quanto la capacità o incapacità di utilizzo della parola possa produrre esiti favorevoli o, all'opposto contrari, incontri e scontri. E da un bailo veneziano, Marc'Antonio Barbaro, ci viene una splendida teorizzazione dell'utilizzo della parola:

Si può dir che 'l negoziare sia a similitudine del giocar con una balla di vetro che è necessario sostentarla con destrezza sempre in aere non la lasciando né dar in terra, né ribattendola con furia di posta perché la romperebbe, ma prendendola destramente et poi con opportunità rimandandola vivamente.

I mercanti-diplomatici-viaggiatori usano gli scambi, le vendite e la diplomazia per mantenere intatta la loro palla, della cui fragilità, sono ben consci. Ma, come riescono a trasportare le produzioni di Murano che arrivano intatte ad Istanbul per rendere più belle moschee e palazzi dei sultani,<sup>31</sup> così riescono, tra

<sup>28</sup> Su cui v. Boccaccio, *Decameron*, pp.1017-1018.

<sup>29</sup> Gorgia, *Encomio di Elena*, 8.

<sup>30</sup> Della Casa, *Galateo*, capp. XXIII-XXIV; al motto è dedicato il cap. XX.

<sup>31</sup> Si allude ad una ordinazione ed al conseguente trasporto di trecento lampade fatte dal visir Sokollu Mehmed nel 1569. È forse una delle ordinazioni che sono rimaste più famose, perché erano accompagnate anche da disegni illustrativi che sono ancora conservati all'Archivio di Stato di Venezia. Essi sono compresi nelle carte del bailo Marc'Antonio Barbaro, che è l'autore della frase sull'equivalenza tra negoziare e gioco con una palla di vetro riportata sopra, cfr. ASVe, *Senato, Dispacci Ambasciatori, Costantinopoli*, filza 5 (24 giu. 1569), ora in *Venise et l'Orient*, pp. 116, 119.

l'ingegnosità retorica dei baili, l'abilità linguistica dei dragomanni e la bellezza ed il fascino di merci e doni ad evitare la violenza della guerra, percepita sempre come l'unico vero scoglio per mercature, scambi, viaggi e conoscenza.

#### BIBLIOGRAFIA

##### *Fonti*

- Andreini, Francesco, *Le bravure del Capitano Spavento*, a cura di R. Tessari, Pisa, Giardini, 1987.
- Boccaccio, Giovanni, *Decameron*, a cura di V. Branca, Milano, Mondadori, 1976.
- Calvino, Italo, "Il potere dell'uomo seduto", *La Repubblica*, 12 nov. 1980, p. 16 poi in *Cinema nuovo*, 43, 2/348, 1994, pp. 4-5, ora in *Saggi. 1945-1985*, a cura di M. Barenghi, Milano, Mondadori, 1995, vol. 2, pp. 1941-43.
- Carletti, Francesco, *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, a cura di P. Collo, Torino, Einaudi, 1989.
- Della Casa, Giovanni, *Galateo*, a cura di R. Romano, Torino, Einaudi, 1975.
- Della Porta, Giovan Battista, "La sorella", in *Teatro*, t. 3, a cura di R. Sirri, Napoli, ESI, 2002.
- Gorgia, *Frammenti*, a cura di C. Moreschini, Torino, Boringhieri, 1959.
- Pigafetta, Marc'Antonio, *Itinerario da Vienna a Costantinopoli*, a cura di D. Perocco, Padova, Il Poligrafo, 2008.
- Tasso, Torquato, *Gerusalemme liberata*, a cura di L. Caretti, Milano, Mondadori, 1957.

##### *Studi*

- de Hammer, Giuseppe, *Storia dell'impero osmano*, t. XI, Venezia, Antonelli, 1830.
- Elias, Norbert, *La società di corte*, Bologna, Il Mulino, 1981.
- Marotti, Ferruccio – Romei, Giovanna, *La commedia dell'arte e la società barocca - La professione del teatro*, Roma, Bulzoni, 1991.
- Pedani, Maria Pia, *In nome del Gran Signore. Inviati ottomani a Venezia dalla Caduta di Costantinopoli alla guerra di Candia*, Venezia, Deputazione, 1994.
- Splendori a corte. Arti del mondo islamico nelle collezioni del museo Aga Khan*, Milano, Olivares, 2007.
- Venise et l'Orient 828-1797*, Paris, Institut du monde arabe-Gallimard, 2006.

NEVIN ÖZKAN  
Ankara Üniversitesi

RANIERO SPEELMAN  
Universiteit Utrecht

## **Parola *versus* silenzio: il “galateo dell’ambasciatore” di Marino Cavalli il Vecchio**

**Summary** The Venetian patrician Marino Cavalli the Elder (1500-1573) served the Republic in a long career as a civil servant, mostly in the foreign service (France, Habsburg and Ottoman Empires). In 1560 Cavalli, who befriended important artists and men of letters (among others Aretino, Titian, Dolce), wrote a *Relazione* that can be considered as the essence of his political thought, based on a strong and well-defended Republic. Not long after completing this work, he wrote the *Informatione dell’offitio dell’ambasciatore*, dedicated to one of his sons who would have followed his example. The text is written in informal Italian that shows its Venetian origin. The manuscript is a treatise on a Venetian ambassador’s apparatus and staff, that concentrates on the external appearance as embodiment of ideals of modesty and ‘mediocritas’. As such, it can be seen as being part of the typically 16th century prescriptive literature, just like Giovanni Della Casa’s *Galateo*.

**Keywords** Marino Cavalli the Elder, Ambassadors, Diplomacy.

### **1. Introduzione**

Come avviene da secoli, ancor oggi continua nei rapporti internazionali la tradizione di discutere di politica e prendere decisioni importanti mentre si è a tavola, mangiando e bevendo. In questo contesto, il ruolo dell’ambasciatore è di grande rilevanza. Egli deve sapere quando parlare e quando tacere, quando solo ascoltare e quando agire. Nell’antichità gli ambasciatori della Repubblica di Venezia furono un modello per tutta Europa. Viene dunque da chiedersi come viveva un ambasciatore della Serenissima, da quali persone fosse circondato e qual era il rapporto con la sua “famiglia”, cioè con quelle persone che lo accompagnavano fedelmente nei viaggi anche in luoghi dove uno normalmente non avrebbe mai pensato di andare.

Possiamo trovare la risposta a queste e molte altre domande nel testo scritto da Marino Cavalli il Vecchio per suo figlio. In queste poche pagine intendiamo evidenziare il mondo “chiuso” a occhi curiosi in cui doveva vivere un diplomatico, sottolineando i momenti in cui gli era consentito parlare e quelli in cui doveva mantenere il silenzio. I consigli dati dal padre, tramite la parola scritta, testimoniano la sua esperienza e, al tempo stesso, l’attenzione del diplomatico che intende istruire il figlio nella futura carriera. Non sappiamo chi tra i vari figli di Cavalli fu il destinatario del volumetto: certo, se lo fu il primogenito, Sigismondo, che seguì le orme paterne e divenne un brillante diplomatico, si può pensare che l’opera raggiunse il suo scopo. Meno importante fu la carriera degli altri eredi del nostro autore e solo un nipote, figlio del suo secondogenito Giovanni, di nome Marino ‘il Giovane’, proseguì l’attività del nonno diventando un attivissimo magistrato nella Serenissima.

Nel Cinquecento veneziano solo gli appartenenti all’aristocrazia potevano assumere la qualifica di ambasciatore, mentre i segretari, che pure alle volte potevano essere incaricati di missioni diplomatiche all’estero, erano cittadini. Quella di ambasciatore (o *oratore* come si diceva a Venezia) era solo una delle tante cariche che un nobile poteva assumere durante una vita dedicata al servizio dello stato. Egli era un dignitario, o funzionario, adibito ora a un compito, ora ad un altro. Comunque non vi è grande differenza con la pratica odierna, in quanto i membri del corpo diplomatico alternano periodi di permanenza all’estero e momenti di lavoro in patria, presso il Ministero degli Esteri.

## 2. La vita

La vita di Marino Cavalli, detto ‘il Vecchio’, merita un breve accenno, per cui abbiamo largamente attinto all’ottima voce presente nel *Dizionario degli italiani* e curata da Achille Olivieri. Nacque a Venezia nel 1500 e la sua carriera pubblica si dipanò all’ombra dei Gritti, prima di Andrea e poi, e soprattutto, di suo figlio Alvise (colui dal quale qualche studioso fa derivare l’etimo del nome del quartiere di Beyoğlu a Istanbul). Da un punto di vista economico fece cospicui investimenti nella terraferma veneta, soprattutto nel Veronese. Per quanto riguarda invece la carriera politica prima fu eletto Capitano a Vicenza e poi a Brescia, e mentre ricopriva tali cariche dovette affrontare problemi di approvvigionamento di carne per la città di Venezia. Il primo incarico diplomatico che gli fu conferito lo vide in Baviera, nel 1539. In verità allora alla Serenissima interessava soprattutto acquistare grano, e il nostro riuscì nell’intento, sebbene il trasporto fluviale risultò alquanto oneroso. Lo stesso Cavalli si rese conto che il lavoro era stato

complesso e trascendeva quello normale del diplomatico. Nel suo testo (qui seguiamo l'edizione a stampa curata da Tommaso Bertelè del 1935) afferma infatti di aver lavorato "come ambasciatore, mercante, fattore, ragionato e sollecitatore" (p. 11). L'incarico successivo lo portò nel 1541 presso Ferdinando I d'Asburgo, arciduca d'Austria (1520-1564) e re d'Ungheria e di Boemia (1526-1564). Due anni dopo stese una *Relazione* relativa a tale missione, che viene lodata dall'Olivieri come il primo esempio di una relazione tecnica, che si inserisce pienamente nella politica della Repubblica. In tal modo il Cavalli diede un contributo considerevole alla modernizzazione della diplomazia veneta ed europea, e ciò venne riconosciuto subito anche dagli organi della Serenissima che lo inviarono presso Francesco I, re di Francia (1544-1547). In tale missione egli riuscì a tutelare gli interessi, soprattutto economici, della Serenissima in modo esemplare. Intanto le sue relazioni venivano stampate e divulgate a Parigi e a Roma in tirature da 400 a 600 esemplari ed erano lodate da Pietro Aretino e Ludovico Dolce. Laddove scrittori delle generazioni precedenti avevano sottolineato soprattutto il carattere psicologico dei vari sovrani, Cavalli si concentra sugli aspetti economici dei paesi che visita, utilizzando tale prospettiva per le sue osservazioni di politica. Non poteva mancare in una carriera di tale prestigio un accreditamento presso la corte imperiale: nel 1548 fu ad Augusta presso Carlo V d'Asburgo (1519-1556), il grande antagonista del Re Cristianissimo. Anche la relazione sulla corte di Carlo V è testo di rara finezza: fu scritto nel 1551 e uno stralcio è stato inserito nell'antologia delle relazioni diplomatiche veneziane curata da Giovanni Comisso per l'editore Longanesi.

Cavalli stabilì vari e vasti rapporti anche con il mondo culturale e artistico del suo tempo. Accanto ai contatti già menzionati con l'Aretino, egli fu in contatto, per esempio, con Tiziano Vecellio. Gli venne inoltre dedicato un dramma, la *Tragicommedia de Calisto y Melibea* da Alfonso de Ulloa, edita a Venezia nel 1566. Fu importante anche nella vita sociale veneziana del suo tempo, tanto venne considerato a Venezia uno degli uomini più influenti nella trattazione della cosa pubblica. Infine, finanzia studi di carattere scientifico, affidando ai medici dell'università patavina ricerche sul vitto, sulla salubrità dell'aria e sul territorio. Nel 1552 venne nuovamente nominato capitano a Brescia, mentre nel 1554, a causa di una malattia, non poté accettare un nuovo incarico di ambasciatore presso la corte francese. Nel 1557 fu nominato bailo a Costantinopoli, ove si profuse per riorganizzare la sede diplomatica. Fece assumere, ad esempio, cancellieri dotati di una buona conoscenza dell'ottomano, dell'arabo e del persiano, e spinse molti giovani nobili a raggiungerlo a Pera, per migliorare la loro educa-

zione in vista di una futura carriera diplomatica. Il fatto di avere funzionari e diplomatici in grado di parlare l'ottomano, cioè, in altre parole, di persone che fossero anche esperte di lingua e cultura turca, ebbe un forte impatto sull'ambiente culturale della Serenissima di quel periodo. Tale influsso meriterebbe studi approfonditi e in esso ci piacerebbe vedere l'ombra lunga dei Gritti.

Quelli di Cavalli a Costantinopoli furono anni di pace e collaborazione con la Porta Ottomana. Cavalli organizzò scambi di medici e giuristi, soprattutto con l'università di Padova; fece tradurre, o forse tradusse egli stesso, dei libri ottomani sulle vite dei sultani. La scelta di tali testi tradiva forse il desiderio di mettere in rilievo i tanti punti in comune fra i due paesi. Meno che mai contavano, in quegli anni, le differenze di religione: Cavalli incarnò una visione del mondo mediterraneo come vasta zona di interessi economici comuni, dove la varietà delle confessioni imponeva una tolleranza di ampio respiro. A Süleyman I (1520-1566) regalò una traduzione del *De senectute* di Cicerone, opera di un ungherese convertito all'Islam, Murat Bey, anche se, secondo Benjamin Arbel, il testo tradotto in turco era in verità basato su quello ciceroniano e scritto da Andrea Foscolo, nonno del nostro. Cavalli si occupò sempre, e intensamente, di economia: per esempio osserva che, se erano gli ottomani a fornire grano alla Serenissima, da parte loro i veneziani facevano da tramite per il commercio dei gioielli francesi che trovavano numerosi acquirenti tra i grandi della Porta.

Nel 1560 scrisse una *Relazione* relativa alla sua missione a Costantinopoli, che si può considerare come la sintesi del suo pensiero più maturo. Cavalli, se da un lato rifiutava qui le vecchie idee preconcepite sull'Impero Ottomano, dall'altro respingeva altresì l'idea dell'immagine tutta esteriore dello Stato Veneto basata sullo sfoggio della ricchezza come simbolo del potere. Molto più importanti erano, secondo lui, eserciti forti, una grande flotta e fortificazioni, ove necessarie. Il nemico numero uno della Serenissima era, però, secondo lui, la carestia: l'autonomia in campo alimentare gli appariva della massima importanza. Scriveva: "che forze sono le nostre con tanta penuria di viveri? Che armate sono le nostre senza pane?" (p. 22). In queste idee, dunque, confluivano tanto le esperienze giovanili a Brescia quanto le ultime, quelle nell'Impero Ottomano.

Prima di affrontare il suo 'galateo', manuale per il perfetto diplomatico, seguiamo per un momento Marino Cavalli nei suoi ultimi anni. Nel 1561 venne nominato di nuovo ambasciatore straordinario presso il re di Francia Carlo IX (1560-1574), per recare le condoglianze della Serenissima per la morte del fratello del sovrano, Francesco II (1559-1560). Trattenutosi a Parigi per sei mesi, ritornò in patria e venne eletto podestà a Padova (1562-1563) e, contestual-



mente, riformatore allo Studio di Padova (1560-1564). In tale città ebbe a fare i conti con i dettami della Controriforma, volti a istituire la censura. Il suo atteggiamento fu duplice: da una parte dimostrò di collaborare con i principi riformatori, ma dall'altra cercò di mitigare gli effetti della bolla papale *In sacrosanta*. Negli ambienti universitari agì soprattutto come propugnatore nella specializzazione delle discipline, e quindi come profondo modernizzatore. Ancora negli ultimi anni della sua vita, che per quei tempi si può considerare abbastanza lunga, si occupò soprattutto di problemi di diritto internazionale. Fra i suoi viaggi, si può ricordare un'ultima missione a Costantinopoli, presso Selim II (1566-1574) appena salito al trono, per discutere in primo luogo dell'estradizione di alcuni 'corsari' musulmani, fatti prigionieri dai veneziani (1566). L'ultima carica politica importante che ricoprì fu, nel 1571, quella di Provveditore generale a Candia (nome veneziano dell'isola di Creta che allora apparteneva alla Repubblica). Non è difficile comprendere come la guerra veneto-ottomana degli anni 1570-1573 e soprattutto la perdita di Cipro, che Cavalli aveva già previsto nel suo ultimo viaggio a Costantinopoli, lo abbiano spinto a cercare uno specialista di 'cose turche' e un esperto nella costruzione di fortezze. Infatti Cavalli si adoperò in ogni modo per preparare la difesa dell'isola che gli era stata affidata, che forse proprio in tal modo riuscì a salvarsi per quasi un secolo dall'espansionismo ottomano.

Eloquente è il ritratto di Mehmet pascià, *sadrizam* (gran visir) di Selim II che Cavalli ci ha lasciato: "Questo Bassà nel negotiar intende bene le ragioni, ma corrotto dall'avaritia et dall'odio contra cristiani non le admette, et con tanta arrogantia, malignità et superbia, si ostina che è un stupore, di modo che con esso lui si può far conto di non guadagnar qual si sia cosa" (*Introduzione*, p. 27).

Marino Cavalli morì a Venezia il 13 febbraio 1573.

### 3. *L'Informatione dell'offitio dell'ambasciatore*

L'operetta, scritta probabilmente tra il 1560 e il 1561, si colloca con ogni probabilità nello stesso periodo della *Relazione* da Costantinopoli e meriterebbe una trattazione molto più ampia di quella che ci è consentito in questa sede. Il testo si apre con un tono assai affettuoso, ma al tempo stesso didascalico: "Havendo dunque io intentione, per tuo comodo et utile, de darti alcuna informatione dell'offitio et carico dell'Ambasciatore..." (p. 39).

Cavalli riassume dunque sin da principio le intenzioni che lo hanno spinto a prendere la penna in mano e procede, come spiega, dai punti meno importanti verso quelli di maggior rilevanza. Così, man mano che si procede con la lettura,

si passa dai semplici consigli pratici a quelli più sottili ed istruttivi. La “famiglia” dell’ambasciatore era allora costituita da un gruppo di persone che potrebbero essere oggi chiamate il suo staff, comprendendo il personale e gli inservienti, che vivevano assieme al diplomatico e lo accompagnavano ovunque. Essi dovevano sapere parlare al momento opportuno e tacere se necessario. Anzi, nessuna parola avrebbe dovuto essere pronunciata che potesse procurare danno all’ambasciatore. Quindi, nell’ambiente diplomatico a tutti i livelli, il silenzio valeva quanto la parola. Ciò è vero ancor oggi. Quante volte assistiamo a dichiarazioni ufficiali in cui scivola qualche gaffe di cui si parla poi a lungo?

Appare interessante osservare come, secondo Cavalli, molte volte anche i colori parlano: le varie tinte potevano avere un loro peso e significati diversi e trasmettere messaggi non verbali, fatti di simboli condivisi. Esse avevano così un ruolo sia nell’abbigliamento che nell’ornare i luoghi dove l’ambasciatore soggiornava. Lo stesso valeva anche per le stoffe: la qualità dei tessuti usati per confezionare un abito, o anche una semplice fodera, a prima vista dicevano, sulla persona che lo indossava, molto più che non le sue stesse parole. Come si dice in turco, avere “abiti che parlano” ha spesso un effetto diretto e immediato sulle persone che ti circondano, molto più efficace di un discorso compiuto.

Di minor importanza, sebbene sempre degno di essere puntualmente esaminato, era per il nostro autore l’uso delle imprese araldiche, cioè delle parole unite a figure utilizzate negli stemmi: Cavalli nota che la marchesa Isabella d’Este, moglie del marchese di Mantova Francesco II (1466-1519): “portava per impresa le pause del canto, mostrando che la parte che toccava a lei da cantare erra tutta di pause, volendo che s’intendesse che il marito attendeva tanto ad altre donne che ella paussava et taceva sempre...” (p. 47).

Così come i colori, anche le imprese potevano trasmettere dei messaggi, tantoché l’autore usa parole come “dicono”, “dicevano” riferendosi a esse, esprimevano in silenzio, eppure in modo incontrovertibile, idee precise e testimoniavano l’atteggiamento di chi le portava. A questo proposito Cavalli afferma chiaramente: “Le qual imprese han del grande, del honorevole, et adorna assai, al che deve attendere li Ambasciatori con tutto l’animo suo” (p. 50).

Il passo che contiene le descrizioni dei vestiti che i diplomatici dovevano usare e della credenza (cioè di quanto serviva per la cucina) è seguito da quello sulla stalla, dove l’autore fornisce informazioni pratiche sulle cavalcature da utilizzare. Egli non dimentica di sottolineare, in uno stile elegante ma quasi colloquiale, quali erano le caratteristiche che facevano stimare di più un ambasciatore, si noti la voluta gerarchia che iniziando dalle qualità personali approda

poi all'apparato esteriore: "La prima laude del'Ambasciatore è l'umanità, la splendidezza, la beneficenza, l'accortezza et prudenza, la seconda la tavola più presto copiosa che lauta, la terza la veste, poi la credenza, ultima la stala" (p. 59).

Questo piccolo galateo, scritto per un figlio che deve apprendere il mestiere del padre, come viene spesso accennato (alle pp. 39, 60 e 92) fa riferimento anche ad autori antichi come Aristotele e Cicerone. A un certo punto si sofferma in dettaglio sull'incarico del maggiordomo, il quale:

ha da [...] comandar sempre con parole amorevole a chi si conviene et con acerbe ad altri, far che tutti servino bene il suo signore... Questo ministro deve haver sempre l'occhio dell'Ambasciatore per poterli parlare quando che occorre, non stando bene che alcun altro li parli se non a certe hore; lui ha da udir le quarele et bisogni de tutti et per l'ordinario provederli et rimediarli a fine che il suo signore non senta mai over pochissime fiata cosa che li dispiaccia o dia noia. (pp. 62-63)

Il maggiordomo, che doveva essere aiutato da uno staffiere, doveva essere stimato e onorato dall'ambasciatore, che: "alla tavola deve parlare con lui dimesticamente [...] et lui die haver pratica et cognitione di molte cose et di molte corte per sapere tratenerne et ragionare con tutti comodamente" (p. 64).

Vi era quindi il maestro di cucina, o scalco, che aveva l'incarico di provvedere al cibo per il suo signore e per tutta la casa, e che "può parlare all'Ambasciatore la sera all'andar all'letto, che quella è l'hora che l'Ambasciatore è disoccupato, et si può parlare senza rispetto d'ogni particolarità" (p. 67).

Al terzo posto stava il maestro di stalla, che doveva anche tenere la staffa all'ambasciatore, quando questi montava o smontava da cavallo, e informarsi sulle cavalcature desiderate. Cavalli nota con precisione quando era permesso anche a costui parlare con l'ambasciatore: "l'hora del parlar suo al prencipe è anco doppo cena, ben ce li principi lo deputano quando dalla caza ritornano a casa" (p. 68).

Seguono, al quarto posto, i camerieri, i quali, pur pari per autorità e intelletto, dovevano essere "uno primo, l'altro secondo... perché nasce mille discordie fra loro et pigliano ogni parola per comandamento et dicono che essendo equal all'altro non vuole chi comanda" (p. 68). Inoltre, dovevano saper consigliare quando fosse stato il momento di acquistare nuovi vestiti.

Sotto questi camerieri doveva servire il paggio, il quale era responsabile di alcuni servizi assai umili ma indispensabili. Comunque tra il personale della missione diplomatica uno dei personaggi più importanti era il cuoco. Cavalli ricorda un esempio di un ottimo cuoco, che lo servì a lungo, Guglielmo Normanno, il quale:

all’servitio delle frutta compareva alla tavola, sempre netto et ben vestito con una catena d’oro al colo, et voleva sentir li convitati quel che dicevano delle vivande passate et di quelle che erano in tavola, sentendo gran piacere quando le laudavan; et se tal hora alcuno diceva il contrario, non le rispondeva all’hora, ma doppo partiti era con piacer mirabile sentirlo difenderse et incargar quelli che lo havevan ripreso. (p. 71)

Seguivano il “credentiero” e quattro staffieri, anche loro con mansioni ben determinate.

Il passo che tratta del giovane “gentiluomo” che faceva parte del seguito è assai ricco e dettagliato, in quanto egli, essendo intimo all’ambasciatore “vedendo il viver suo et vedendolo a parlare et ragionare delle cose importanti et grave” (p. 77) poteva imparare molto in poco tempo. Compito di questi non era dunque solo l’intrattenimento e la compagnia bensì anche l’apprendimento e abbiamo già visto come a Costantinopoli Cavalli stesso avesse cercato di introdurre una specie di sistema di apprendistato, che sarebbe dovuto durare almeno un biennio. A sua volta, l’ambasciatore poteva conferire al giovane gentiluomo il suo patrocinio. Dice Cavalli: “Mi ricordo sentir dire all’Cardinal Contarini che, quando era giovane, il sentir ragionar un giorno Fra Paolo Giustignano heremitano, ciò le bastava per un mese ad esser huomo da bene” (p. 77). Il gentiluomo che aveva diritto a sedersi alla stessa tavola dell’ambasciatore, doveva riferirgli “tutto quello che intende esser di profitto della casa et servitio del suo signore” (pp. 77-78). Pare che il gentiluomo avesse maggior libertà, rispetto agli altri membri del seguito, di intrattenersi con l’ambasciatore:

Questo deve poter andar nella camera del Ambasciatore quando li piace, ma lui deve haver rispetto d’andarvi se non alle hore ordinarie, perché facendo altramente et l’Ambasciatore et li camerieri lo guarderian con mal occhio, et così accade a tutti quelli che non usano bene et con modestia il suo debito; voglio dire che nel andar nella camera del suo signore è de sua raggione, ma però deve modestamente prevalersi di questo favore per non venir in desgratia d’altri. (p. 79)

Il gentiluomo, come gli altri membri del seguito “tutto die pattire, tutto die tacere per non mettere rumore alla famiglia” (p. 79). Anzi, era considerato molto positivo un suo intervento dove e quando necessario “senza dire niente all’Ambasciatore [...] et così lasciare che da altri sian riferite le sue buone operationi al signore” (p. 80).

Interessante appare il passo in cui Cavalli il Vecchio sottolinea, utilizzando come esempio lo stesso sultano Süleyman, l’importanza per il segretario di non

avere servitori dotti o colti, ma piuttosto analfabeti, in modo che non potessero leggere i biglietti che portavano o le lettere che arrivavano:

Suliman Sultan si serviva assai de servitori muti perché essendo anche sordi non udivano quel che lui parlava ad altri né era parlato a lui, et così eran segretissimi per natura, che è cosa più sicura perché non può mutare, ché segretezza per volontà è mutabilissima. (p. 81)

Poi l'autore si concentra sulle livree, che pure dovevano avere nascosti significati simbolici: “sta bene che le livree habbino qualche significato et secreta intelligenza” (p. 83). Cavalli sostiene che fosse meglio vestire tutta la famiglia dello stesso colore e ricorda che “in Costantinopoli si usa vestir tutta la famiglia di lungo et di rosso” (p. 83).

Egli scrive anche della necessità di avere almeno due persone nella famiglia che sapessero parlare la lingua del paese dove la missione era diretta, in modo da facilitare la comunicazione:

massime in Germania, che pur Francia et Spagna con la latina et italiana si può passare et in un tratto gli huomeni ne apprendono tanto che basta alla necessità, ma della todescha non è così [...]. A Costantinopoli non è dubbio che bisogna che sappino la lengua schiava, la greca et la turca, altamente li huomeni sono come mutti, et si patiria estremamente, anzi non saria possibile andarvi, né starvi né far cosa alcuna. (p. 85)

Si nota qui che Cavalli non parla del dragomanno, da lui forse considerato come un funzionario a sé stante stabilmente insediato in una sede diplomatica, e non come un membro del gruppo che accompagnava l'ambasciatore. Infatti, non si capisce bene dal testo perché il dragomanno, come carica a sé stante, non venga affatto citato, comunque per l'autore era di primaria importanza che almeno alcuni membri dell'ambasceria conoscessero bene delle lingue straniere. La raccomandazione di impiegare almeno due persone che parlassero la lingua del paese pare tradire una mancanza di fiducia nel dragomanno, pur così importante da esser spesso considerato come il cardine dell'organizzazione di un'ambasciata veneziana. La necessità di avere almeno due persone che conoscessero una determinata lingua dipendeva, secondo Cavalli, dal fatto che in tal modo potevano reciprocamente controllarsi e correggersi.

#### **4. Importanza e identità del Segretario**

Come ultimo l'autore prende in esame la carica di segretario, forse la più importante nella famiglia di un diplomatico. A costui conveniva comunque tenersi in

disparte “perché non si facciano due famiglie et due patroni” (p. 86). Cavalli gli consiglia la maggiore moderatezza e prudenza, in quanto egli

se bene ha da sapere ogni secreta cosa che sappi l’Ambasciatore, non però quando esso Ambasciatore sta retirato con alcuno in una parte della camera, che lui importunamente et con molta prosontione andasse a metervisi di mezo, perché se lui segretario parlasse con altri in segreto per cose pubbliche saria importuno l’Ambasciatore se andasse là ad interporvi, molto più è conveniente che il segretario lo facci lui, perché mostra il prosuntuoso, poi interrompe li ragionamenti li quali, se ben son fatti da persona che sapi chel segretario li ha da saper tutti, non han però piacere che quando li dicono vi sia tanti testimonij. (p. 89)

Inoltre un perfetto segretario doveva conoscere anche l’arte notarile:

Deve parimente haver cognitione d’essentere una forma de capitoli, saper nottariamente che forza ha le tal parole, come saria quelle che si usa *aliter non fecisset* etc., avvertir alle clausule, alli mandati, alle procure, comissioni, scritture che han li contraenti, haver pratica di far bene una procura, et brevemente esser un buon nottario... (p. 90)

Con la descrizione delle qualità che dovrebbe avere il segretario, finisce questo piccolo galateo che Cavalli chiude con la descrizione del segretario ideale:

Ho conosciuto io un secretario del Cardinal di Ferrara che con una sola parola che aveva dal suo padrone della intenzione sua rispondeva a 25 lettere longhe assai et de negotij importanti così bene che il Cardinale quando le udiva et le formava di sua mano non le faceva mutar pur una lettera nonché parola o clausola. (p. 89)

Il segretario incarnava quindi i vecchi ideali umanistici dell’uomo di lettere. Come gli umanisti del ’400 erano principalmente “uomini della penna” che servivano il loro signore, fosse esso un principe, un prelato oppure anche un governo repubblicano, così, secondo Cavalli, il perfetto segretario doveva essere “l’interprete in scrittura delli concetti dell’Ambasciatore”, e possedere quindi una buona conoscenza delle lettere:

Però li gioverà assai haver letti molti libri de historici, de oratori et di eloquentissimo autori, et non solo Cicerone, del qual in vero si può ben imparare assai, oltre la lingua latina, ma non però tanta che basta. Et io per me ho veduto questi soli ciceroniani esser li più affettati, li più poveri parlatori, li più legati huomeni del mondo, oltre che in cosa grave non porta con sé dignità né gravità il scrivere al modo che scrive Cicerone. (p. 88)

Da uomo di cultura eclettica ed europea, Cavalli non provava simpatia per il ciceronanesimo propugnato mezzo secolo prima dal suo concittadino Pietro

Bembo. Ciò sorprende meno se ci si ricorda la sua dimestichezza con Pietro Aretino, scrittore in toscano vivo e anticlassicista.

Colpiscono le righe di amor di patria con cui si conclude il testo. Ad essa: “Siamo in tutto debitori, et insino alla effusione del proprio sangue e della stessa vita, non potendo niuno spenderla né più degnamente né più debitamente che in sacrificio sempre debito a quella” (p. 93).

Tali pensieri si adattano bene a una moderna visione del mondo e dei rapporti internazionali che contraddistingueva molti rappresentanti della Serenissima: era importante mostrarsi cittadini responsabili e motivati nel proprio lavoro, orgogliosi di essere figli di una repubblica. Tale orgoglio si riscontra anche nel testo del testamento di Cavalli, redatto il 17 febbraio 1570, in cui raccomandava ai figli la necessità di “tener a memoria sempre di essere nasciutti Gentil’homini di Venetia, et non Signori né Duchi”, riprendendo dunque, come nota Achille Olivieri, un tema caro all’Aretino. A questa presa di posizione si affianca, la coscienza di non esagerare nel seguito e negli apparati, che si ricollega all’ideale rinascimentale della *aurea mediocritas*. Dice infatti Cavalli: “Bisogna tener una certa media via in questo, provedendosi delle cose comode et necessarie ma però in modo che non si entri nel superfluo” (pp. 40-41). Altrove usa l’espressione “mediocre ambasciatore” (nel senso di ‘medio’), non paragonabile ad un cardinale-legato o al rappresentante di un principe di alto lignaggio.

## 5. Rilevanza e contesto letterario

L’operetta fa parte della letteratura del ’500, periodo in cui tutti i generi letterari erano ammessi, e non si deve dimenticare che il suo autore, Marino Cavalli il Vecchio, fu amico di letterati come Aretino e Dolce. Il testo appartiene propriamente alla trattatistica, al pari del famoso *Galateo* di Giovanni Della Casa. Dato che il capostipite dei libri di *étiquette* ha dato origine nella lingua italiana alla parola ‘galateo’ (con l’iniziale minuscola), non pare azzardato definire l’opera di Marino Cavalli come il galateo del diplomatico veneziano, e come l’originale modello dellacasiano, anche il nostro testo si serve di piccoli aneddoti e rilievi per fornire *exempla* e ravvivare il discorso. Comunque una seconda tradizione letteraria sta alla base dell’opera: la letteratura dei “ricordi” che fu feconda soprattutto a Firenze, con Giovanni Morelli, Alessandra Strozzi, Leon Battista Alberti e infine Francesco Guicciardini, con cui Cavalli condivideva sia l’origine sociale che il *curriculum vitae* di alto funzionario, ma non il disinganno umano e ideologico. Tale letteratura combina i due significati del lemma “ricordare”: memoria e prescrizione. Raccontando le proprie esperienze, si prescrive ai posteri cosa fare

e cosa lasciare. Precisamente questa è la caratteristica più spiccata del testo: rinunciando al vasto pubblico della nazione o dell'umanità, questo genere permette un tono informale che non evita i piccoli dettagli irrilevanti, le digressioni, il tono confidenziale e il suo autore può indulgere anche nelle sue piccole manie. Così appare chiaro che Cavalli si dilettava molto di imprese araldiche che all'epoca erano di gran moda e primario soggetto sia per manoscritti, si pensi a quelli preparati e venduti da Jacopo e Ottavio Strada, sia per opere a stampa, come quelle di Giovio, Alciati o Ruscelli – che fu suo amico e a cui dedicò alcuni dei suoi componimenti poetici – e che veramente non potevano essere di molta utilità a chi doveva intraprendere la carriera diplomatica, specialmente nei paesi islamici.

Infine è importante segnalare la coscienza che Marino Cavalli ebbe dell'esistenza di un insieme di culture europee. Ogni paese possiede, secondo lui, una propria cultura materiale, principalmente in campo di lingua, abiti e cucina, ed è compito dell'ambasciatore adattarvisi, offrendo a ciascuno dei suoi interlocutori un intrattenimento confacente alla sua dignità e al suo gusto. È questo il precedente storico della cultura cosmopolita europea di cui siamo tutti figli, in Italia come in Turchia e in Germania, e con Cavalli, per la prima volta, appare in scena l'ambasciatore in quanto funzionario dai compiti particolari e ben distinti nel campo della comunicazione fra stati e culture diverse.

#### BIBLIOGRAFIA

- Arbel, Benjamin, *Trading Nations, Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*, Leyden, Brill, 1995.
- Bertelè, Tommaso, *Il palazzo degli ambasciatori di Venezia a Costantinopoli e le sue antiche memorie*, Bologna, Apollo, 1932.
- Comisso, Giovanni (ed.), *Gli ambasciatori veneti*, Milano, Longanesi, 1960 (rist. 1985).
- Informatione dell'offitio dell'ambasciatore di Marino de' Cavalli il Vecchio 1550*, a cura di Tommaso Bertelè, Firenze-Roma, Leo Olschki, 1935.
- Olivieri, Achille, "Marino Cavalli", in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 22, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1979, pp. 747-754.
- Pedani, Maria Pia, *In nome del Gran Signore. Inviati ottomani a Venezia dalla caduta di Costantinopoli alla guerra di Candia*, Venezia, Deputazione Editrice, 1994.



FREDERIC BAUDEN  
Université de Liège/Università di Pisa<sup>1</sup>

## Le parole del potere nelle lettere scambiate tra i Mamelucchi e i Mongoli

**Summary** The words of power and the power of words can express themselves in various ways. We propose to analyze the methods used by the Muslim authorities in the Middle Ages, especially between the Mamluks and the Ilkhanid in their diplomatic exchanges, from the only traces that have been preserved: a body of unpublished letters. We shall see that power is expressed through a series of measures implemented in both the text of the letters and their materiality, including their transmission to the recipient.

**Keywords** Mamluk, Mongols, Diplomats.

“La parola del potere e il potere della parola” è un’espressione che si può interpretare in diversi modi. Prova ne sia la varietà degli articoli che sono pubblicati in questo volume tratto dalla giornata di studio che si è tenuta a Venezia. La parola del potere, con tutti i suoi corollari, può essere materia di riflessione nella letteratura d’*adab*, nei manuali per segretari, nelle cronache o ancora negli scambi diplomatici, per non parlare dell’architettura e delle arti minori, che purtroppo non sono state trattate durante questa giornata. La molteplicità degli approcci è una dimostrazione delle forme variegata che la parola del potere può assumere in funzione delle circostanze. Vi è tuttavia un ambito nel quale questa assume un aspetto più marcato, quasi palpabile: le relazioni diplomatiche. In quale altro ambito si può difatti avere una resa così efficace dell’espressione del potere se non nelle espressioni che il potere sceglie allorquando una potenza deve affermarsi su di un’altra, risolvere questioni delicate come i conflitti militari o affari relativi al commercio, o, ancora, intrattenere rapporti di buon vicinato? Studiare in che circostanze queste relazioni si stabilivano significa pertanto analizzare, tra l’altro, le modalità d’espressione della parola del potere.

Nell’ambito delle relazioni diplomatiche i sovrani musulmani stabilivano e

---

<sup>1</sup> Intervento preparato nell’ambito del programma governativo “Incentivazione alla mobilità di studiosi stranieri e italiani residenti all’estero”.

intrattenevano rapporti grazie alle ambasciate deputate a portare un messaggio scritto. Alla testa di queste vi era sempre un inviato (*rasūl* “inviato” o *qāṣīd* “emissario” in arabo ed *elçî* in turco<sup>2</sup>), e talvolta più d’uno, con varie qualifiche che vanno dal militare al mistico. Il messaggio scritto portato dalle ambasciate era l’espressione stessa della parola del sovrano, sia nel contenuto che nell’aspetto materiale, espressa attraverso le regole della sua cancelleria. Come logico, il contenuto della lettera è deputato ad esprimere i sentimenti del sovrano nei confronti dei suoi pari, o –se è il caso– di una dinastia, sia essa di rango superiore o inferiore. Questa gerarchia è già sufficiente a condizionare la scelta delle parole e dei titoli (*alqāb*) attribuiti all’interlocutore in funzione delle regole di cancelleria tipiche di ogni dinastia, spesso ereditate dal passato o influenzate dalle pratiche di altri poteri. Questo ci permette di affrontare la tematica del potere, e del potere della parola, a partire dai termini specifici, dai criteri che ne hanno condizionato la scelta, ma anche talvolta dal loro senso recondito. Ben aldilà del suo valore intrinseco il messaggio è poi passibile di un’analisi incentrata sul suo aspetto materiale: in virtù delle regole di cancelleria infatti il formato della carta, la taglia del documento, l’interlinea, le dimensioni del margine destro, il tipo di calamo, l’utilizzo di un determinato colore di inchiostro piuttosto che di un altro, sono altrettanti elementi che veicolano le intenzioni del sovrano nei confronti del suo corrispondente. Una volta a destinazione, l’emissario avrebbe trasmesso il messaggio scritto; questo sarebbe stato letto in presenza del sovrano e della corte, e solitamente di un interprete, qualora l’arabo non fosse la lingua comune utilizzata per comunicare. Tuttavia si tende a dimenticare che spesso all’emissario è affidato anche un ulteriore ruolo: infatti egli è portatore di un altro messaggio, orale stavolta, che conferma ma soprattutto integra quello scritto, e che viene normalmente trasmesso in un secondo momento, durante un colloquio riservato. Il messaggio orale ha così, in relazione a quello scritto, una funzione corroborativa e dunque parzialmente pleonastica. Ciononostante, esso ne è anche un complemento poiché fornisce degli elementi sensibili, passibili di essere oggetto di negoziazioni che non necessariamente debbono essere intese da un uditorio più vasto, come quello che assiste all’assemblea pubblica. Infine il messaggio, sia scritto che orale, è sempre accompagnato da un dono cui è affidata la funzione di corroborare le relazioni di amicizia tra i due sovrani. I regali in quanto tali sono dunque parte integrante del messaggio e veicolano a loro volta l’idea di potere: essi possono dunque essere letti come un ulteriore mezzo

<sup>2</sup> La parola araba *saḥīr* (“ambasciatore”, “quello che viaggia”) appare abbastanza moderna. Si vedano le voci “Elçî” et “Safir” nell’*Encyclopédie de l’Islam*.

di espressione della parola del potere. Inoltre, l'associazione di determinati doni può essere passibile di una lettura simbolica e costituire dunque una sorta di rebus. I regali si fanno così a loro volta portatori di un messaggio. Una volta identificata la presenza di un messaggio recondito, l'unica difficoltà che si presenta sarà dunque quella di decifrarlo correttamente, dato che ogni errata interpretazione può condurre alla rottura delle relazioni diplomatiche tra i due stati, il che non è propriamente lo scopo di un'ambasciata.<sup>3</sup> In conclusione, per studiare la parola del potere nel contesto delle relazioni diplomatiche idealmente si dovrebbero prendere in considerazione tutti questi elementi: il contenuto del messaggio scritto, la sua materialità, il messaggio orale, i regali.

Tutto questo non è così semplice allorquando ci si muove nel contesto del periodo pre-ottomano e in ogni caso prima del XVI secolo, visto che l'inizio della storia ottomana pone difficoltà analoghe. Lo storico si scontra con la scarsità delle tracce lasciate dalle relazioni diplomatiche: sono rare infatti quelle conservate per il periodo anteriore al XVI secolo.<sup>4</sup> Le molteplici ragioni di questa carenza sarebbero troppo lunghe da passare in rassegna, e in ogni caso non pertinenti nel contesto di questo volume.<sup>5</sup> I documenti conservati negli archivi europei, relativamente numerosi, in linea di principio costituiscono un eccezionale strumento di lavoro. L'ottimismo dello studioso deve però essere smorzato perché tali documenti non riguardano che gli scambi tra *dār al-islām* e *dār al-ḥarb*. I documenti cioè si collocano nella prospettiva di una concorrenza religiosa, più dogmatica che politica, e offrono pertanto un punto di vista relativamente limitato. D'altro canto la maggior parte dei documenti sono costituiti da trattati, essenzialmente di carattere commerciale, nei quali la parola del potere è sicuramente meno percepibile. Più interessante senza dubbio sarebbe la corrispondenza tra poteri residenti all'interno del *dār al-islām* considerato che, al di là della concorrenza religiosa, si tratterà soprattutto di problematiche ideologiche e poli-

<sup>3</sup> Pochi sono gli studi dedicati a questi temi per il periodo che precede l'epoca ottomana. In maniera molto generale, ci si può riferire a Wright, *The Ambassadors*. Per il mondo musulmano si può citare un'opera scritta in epoca classica sulle relazioni diplomatiche tra gli Abbasidi e i Bizantini: al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Farrāʿ, *Kitāb Rusul*. L'opera è stata oggetto di uno studio e di una traduzione in inglese da parte di Maria Vaiou nell'ambito di una tesi di dottorato in Inghilterra, la cui pubblicazione è annunciata sotto il titolo *Diplomacy in the Early Islamic World*. Gli studi di Bernard Lewis che riguardano gli scambi politici tra l'Islam e l'Europa trattano soprattutto dell'epoca ottomana.

<sup>4</sup> Su questa scarsità, particolarmente per il periodo mamelucco (XIII-inizio XVI secolo), si può vedere Bauden, "Mamluk Era".

<sup>5</sup> Si veda anche Bauden "Du destin des archives".

tiche, ambiti in cui la parola del potere può rivelarsi più ricca di sfumature. Ora, al contrario di quel che succede per le relazioni Oriente-Occidente, gli archivi raramente sono stati conservati. Se i documenti originali fanno difetto, fortunatamente i funzionari impiegati nella cancelleria di stato a volte si sono presi la pena di trascrivere le lettere originali che trovavano negli archivi della cancelleria, comprese le copie delle lettere spedite, conservate a loro volta nei registri. Che si trattasse di manuali per i funzionari di cancelleria o di raccolte di lettere (*munša<sup>2</sup>āt*), la loro funzione primaria era di servire da modello ai segretari delle generazioni a venire. Tra queste raccolte, una ha suscitato scarsa attenzione da parte degli storici: il ms arabo 4440 della Bibliothèque nationale de France.<sup>6</sup> La raccolta, scritta probabilmente da un funzionario impiegato alla cancelleria mamelucca del Cairo nella seconda metà del XV secolo, contiene 62 lettere, e inoltre modelli di corrispondenza intercorsa tra segretari e un frammento del *Qahwat al-inšā<sup>2</sup>* d'Ibn Ḥiğġa (m. 837/1434).<sup>7</sup> Nella maggior parte dei casi complete, queste copie riproducono sia missive destinate ai sultani mamelucchi sia missive inviate da questi ultimi ai diversi stati del *dār al-islām*. Ricorderemo, in ordine decrescente del numero di lettere conservate: Ottomani, Timuridi, Qara Qoyunlu, Ḥaḥṣidi, Qaramanidi, Ayyoubidi di Ḥisn Kayfa, Naṣridi, Rasulidi, khan dell'Orda d'Oro, sultani di Malwa, Aq Qoyunlu, sultani di Takrur. Sono tutte datate o databili tra il 1433 e il 1468, con una netta prevalenza dei regni di Ġaġmaq, Ināl e Ḥuṣqadam.

Visto che si tratta di copie, la questione dell'autenticità delle lettere si impone all'attenzione dello storico. Il dubbio circa la loro fedeltà all'originale può facilmente essere risolto per due ragioni. La prima riguarda l'aspetto materiale dei documenti originali. Laddove alcuni autori di manuali di cancelleria o di *munša<sup>2</sup>āt* non hanno prestato attenzione agli elementi materiali delle lettere che riproducevano, il copista della raccolta in questione ha dato prova di un'estrema precisione che si spinge sino all'indicazione del punto in cui compariva il motto (<sup>c</sup>*alāma*) del sovrano nel documento originale, o la presenza di marche di sigilli (*taṃġāh*). Il copista evidentemente non avrebbe potuto prender nota di simili dettagli se non avendo davanti i documenti originali. La seconda ragione è il fatto che una lettera riguardante gli Ottomani figura anche in un'altra raccolta di lettere, ottomana stavolta, redatta alla fine del XVI secolo: le *Münşe<sup>2</sup>āt-i selāṭin*

<sup>6</sup> Per una presentazione dettagliata del suo contenuto e uno studio preliminare dei suoi interessi per la diplomazia e la diplomazia tra i Mamelucchi e altri poteri musulmani, si veda Bauden, "Les Relations diplomatiques".

<sup>7</sup> La sua opera è stata recentemente pubblicata: Ibn Ḥiğġa al-Ḥamawī, *Kitāb Qahwat al-inšā<sup>2</sup>*.

de Ferīdūn Bey (m. nel 991/1583).<sup>8</sup> La lettera in questione fu spedita dal sultano Mehmet II al sultano Īnāl per annunciargli la presa di Costantinopoli. Questa missiva, così come la risposta di Īnāl, che non figura nel ms. di Parigi, si trova nel *Münşe<sup>2</sup>āt-i selāṭīn* e corrisponde in tutto e per tutto, eccezion fatta per qualche differenza minore di ordine lessicale, a quella che si trova nella raccolta mame-lucca.<sup>9</sup> Questo dato conferma dunque che la raccolta in questione è stata elaborata a partire dai documenti originali.

Il fatto di scegliere come oggetto di studio della corrispondenza d'epoca mamelucca significa porsi in un contesto particolarmente ricco sotto diversi aspetti. Il sultanato mamelucco era considerato in effetti, sin dal XIII secolo, il vero e proprio centro del mondo musulmano. Le ragioni di questo status sono molteplici, ma consistono essenzialmente nella disfatta che i mamelucchi inflissero ai Mongoli nel 1260 a °Ayn Ġālūt, disfatta che significò l'arresto delle conquiste mongole da una parte e dall'altra la legittimazione del potere mamelucco, sancita dall'accoglienza che venne riservata ai superstiti del califfato abbaside ormai stabilitisi al Cairo. A questo si aggiunge il controllo delle città sante e del pellegrinaggio. Questi tre elementi, presenti sin dalla fondazione della dinastia, fecero del Cairo la capitale simbolica di buona parte del mondo musulmano, come d'altro canto era stato prima per Bagdad. La sua posizione centrale tra Mediterraneo, Mar Rosso e Oceano Indiano, e dunque il suo ruolo economico, rinforzarono la sua supremazia. La capitale mamelucca diventò dunque una destinazione privilegiata per numerose ambasciate provenienti da ogni parte del mondo conosciuto, al punto che nel 1511, non più lontano ormai dalla caduta della dinastia, nel corso dello stesso mese furono ricevuti ben 14 ambasciatori.<sup>10</sup> Gli scambi intercorsi coi Timuridi ci interessano più da vicino per motivi ideologici. I Timuridi infatti vantavano una parentela con Gengis Khan. Questi, convertitisi presto all'islam, si proponevano tuttavia come concorrenti dei Mamelucchi e proprio a questo titolo tenteranno di avere il controllo dei luoghi santi. La lotta tra le due dinastie, sul piano ideologico, sarà dunque costante senza tuttavia guastare le loro relazioni, che –come vedremo– erano tutt'altro che burrascose.<sup>11</sup> Ci troviamo nell'ambito del discorso diplomatico, che prefigura il nostro, ed è necessario talvolta leggere tra le righe.

<sup>8</sup> *Münşe<sup>2</sup>āt-i selāṭīn*.

<sup>9</sup> fol. 157a-159b; Ferīdūn Bey, *Münşe<sup>2</sup>āt-i selāṭīn*, pp. 228-232.

<sup>10</sup> Ḥasan Aḥmad Maḥmūd, "Al-Ba<sup>c</sup>atāt".

<sup>11</sup> Per una recente analisi della natura delle relazioni tra i Mongoli (soprattutto gli Ilkhanidi visto che l'autrice si ferma con le conquiste di Timur), si veda Broadbridge, *Kingship and Ideology*.

Allorquando il sovrano si rivolge ad un suo pari, che lo consideri uguale, inferiore o superiore, la sua cancelleria fa attenzione a tutta una serie di elementi di una certa rilevanza che veicoleranno le intenzioni del sovrano. La questione dei titoli è indubbiamente di un'importanza cruciale. Ogni cancelleria rispetta criteri propri che, nella maggior parte dei casi, sono ancestrali e sono stati ereditati dalle dinastie precedenti. Mamelucchi e Timuridi non si sottraggono a questa regola. Presso i Timuridi la questione della legittimità fa la propria comparsa già al momento della presa di potere dell'antenato eponimo della dinastia, Timur. Non potendo vantare alcun fondamento genealogico alla sua legittimazione, né dal punto di vista della discendenza dal profeta né dal punto di vista della discendenza da Gengis Kan, Timur deve sancire la propria legittimità sposando principesse gengiskanidi e utilizzando principi fantoccio della medesima genealogia. La prima soluzione gli permette di assumere il titolo di *küregen* (genero imperiale), la seconda quello di *amīr*, conservando i fantocci il titolo di *hān*.<sup>12</sup> Alla morte di Timur (1405), i suoi discendenti incontreranno meno problemi di legittimazione e potranno vantare sia il lignaggio di Timur che quello di Gengis Kan. Il titolo di *Kūrkan* fu in seguito ripreso dai suoi discendenti che ebbero accesso al titolo di Kan, come il figlio Šāh Ruḥ (r. 1405-1447) o il pronipote Abū Saʿīd (r. 1451-1469). Le lettere spedite dalla loro cancelleria attestano l'utilizzo di questo titolo, che viene scritto in lettere d'oro dopo il nome del Kan.<sup>13</sup> Questo tuttavia non era utilizzato nelle risposte dalla cancelleria mamelucca, che si atteleva alle sue proprie regole, cosicché il destinatario riceveva i titoli che gli spettavano, e cioè quello di *maqām* quando si trattava del Kan e di *maqarr*, o di *maḡlis*, allorquando si trattava di principi nominati a capo di una regione, ogni titolo rispondendo ad un ben definito rango.<sup>14</sup> L'epiteto serviva poi a precisare la posizione del destinatario all'interno di questa gerarchia: *šarīf* non ha lo stesso significato di *karīm* o di *ʿāl*. A questi si aggiungono altri *laqab* che confermano il ruolo che il destinatario riveste agli occhi del mittente. Per esempio per Šāh Ruḥ *al-maqām al-šarīf al-ʿālī al-ʿālīmī al-muḡāhidī al-malāḍī al-muʿīnī nuṣrat al-dīn malḡaʿ al-qāsidīn kanz al-fuqarāʿ wa-l-masākīn duḡr amīr al-muʿminīn*, sono tutti *laqab* che corroborano il rango di Šāh Ruḥ agli occhi dei sultani mamelucchi: egli è difatti il sostegno della fede, rifugio degli emissari, tesoro dei poveri e degli indigenti, tesoro del principe dei credenti.<sup>15</sup> Gli viene dunque riconosciuta,

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 168-169.

<sup>13</sup> BnF, ms. ar. 4440, fol. 187a.

<sup>14</sup> *Ibidem*, fol. 44a (*al-maqām al-šarīf*); 65a (*al-maqarr al-karīm*)

<sup>15</sup> *Ibidem*, fol. 172b.

all'interno della gerarchia dei sovrani del *Dār al-Islām*, la posizione di sostegno del califfo abbaside. Tuttavia, i veri e propri pilastri del potere abbaside restano i sultani mamelucchi, la cui legittimità è corroborata dal titolo di *sulṭān al-ḥaramayn al-šarīfayn* (sultano dei due luoghi santi), vero e proprio appannaggio del mamelucchi. La nozione di gerarchia è altrettanto evidente nella *ʿalāma* (motto) che i sultani mamelucchi impiegano con i loro corrispondenti e che viene collocata in un punto specificamente designato a questo scopo nel documento (dopo la *ḥuṭba*).<sup>16</sup> Trattandosi di musulmani, i Timuridi si vedono assegnare sia la *ʿalāma aḥūhu* che li pone su una base di parità, sia quella *wāliḍuhu* allorquando si vedono per contro riconosciuto uno statuto inferiore, quello di protetto.<sup>17</sup> Altro indice di riconoscimento gerarchico o di superiorità è l'uso della seconda o della terza persona. Nel XIV secolo i manuali di cancelleria raccomandavano l'uso della terza persona per le lettere indirizzate agli ilkhanidi, discendenti di Gengis Kan, e cioè la forma più rispettosa. I Timuridi riceveranno un trattamento analogo quando Timur riuscirà a imporre la sottomissione al sultano mamelucco Faraḡ, figlio di Barqūq. La cancelleria mamelucca quindi gli si rivolgerà usando la terza persona, mentre prima usava la seconda in virtù del suo titolo di *amīr* e non di *ḥan*.<sup>18</sup> Queste espressioni della parola del potere, limitate in questo caso ai titoli e ai motti che hanno agli occhi dei destinatari un valore comunicativo pari a quello delle altre parole, ricevono dall'aspetto materiale che le accompagna un'ulteriore corroborazione. Infatti, se le regole della cancelleria definiscono rigidamente l'uso di titoli e motti, vi sono pure delle regole che determinano la materialità stessa del documento in relazione al rango del destinatario. La parola del potere è rappresentata quindi sul rotolo di carta, che in qualche modo esprime visualmente nella presentazione le intenzioni primarie del mittente, essendo quelle secondarie confinate al contenuto della missiva. Già svolgendo il *rotulus* che costituisce il documento, il destinatario prende infatti progressivamente coscienza del messaggio implicito che esso contiene. I canoni di lettura di questa rappresentazione della parola sono ben noti in tutto il *Dār al-Islām*. Così, quando Timur riceve nel 1401 una missiva da Faraḡ, constata che il documento, all'esterno, è più largo del solito (due terzi piuttosto che un terzo, com'era consuetudine) e può rendersi conto dello statuto che ha acquisito agli occhi del sultano mamelucco.<sup>19</sup> A mano a mano che il documento viene srotolo-

<sup>16</sup> *Ibidem.*, fol. 175a.

<sup>17</sup> *Ibidem.*, fol. 177a (*wāliḍuhu*); fol. 65a (*aḥūhu*).

<sup>18</sup> Broadbrige, *Kingship and Ideology*, p. 193.

<sup>19</sup> *Ibidem.*, p. 192.

lato, le parole liminari che contengono la *basmala*, la *ḥuṭba* e la *tuḡrā* compaiono poi in caratteri dorati e quando il testo gli viene letto, lo spazio lasciato tra una linea di scrittura e la successiva gli conferma lo status che gli viene riconosciuto. La spaziatura infatti, larga diverse dita, ha l'effetto di allungare smisuratamente il *rotulus* che può così raggiungere anche diversi metri di lunghezza. Nel caso specifico, la progressiva lettura della missiva dà alla parola del sultano mamelucco una solennità che chi ascolta, cioè Timur, può pienamente apprezzare ma che nel contempo colloca il sultano mamelucco su di un gradino inferiore rispetto allo stesso Timur.

Per quanto riguarda le lettere conservate nella raccolta di Parigi, questi criteri sono rispettati, ma nel frattempo la posizione del sultano mamelucco è mutata e il suo messaggio, pur rappresentato con altrettanta spettacolarità, viene interpretato dal destinatario come un segno di riconoscimento del suo statuto. Tutti questi elementi vengono enfatizzati dal fatto che la lettura avviene alla presenza di tutta la corte, che diviene in questo modo sia ascoltatore sia testimone oculare della spettacolarità del messaggio scritto. Tuttavia, è nel contenuto della lettera che la parola del potere è più esplicita. Le diverse componenti della missiva, in arabo *mukātāba*, apportano la loro parte di informazioni. Va però sottolineato che diverse parti sono puramente enfatiche, redatte in uno stile pomposo che lascia largo spazio a concettose metafore e all'allitterazione. La sezione veramente informativa è spesso limitata e occupa la maggior parte della seconda metà della lettera.

Varie sono le ragioni che inducono all'invio di una missiva: la necessità di trasmettere delle informazioni (conquiste realizzate, nemici annientati) che altro scopo non hanno che di impressionare e di dimostrare che il potere è ben consolidato. Vi sono anche ragioni eminentemente politiche, come l'auspicio di inviare la *kiswa* per la *ka'ba*, caso in cui la condiscendenza del sultano implica un riconoscimento del potere concorrente. Spesso dunque richieste di questo tipo sono rigettate e, qualora vengano accettate, il fatto è presentato come un'eccezione irripetibile e valida unicamente per l'anno in questione.<sup>20</sup> In questo modo i mamelucchi riaffermano la loro sovranità sui luoghi santi. Vi può essere un'altra ragione che spinge all'invio di una missiva: la speranza di risolvere le difficoltà incontrate dai propri cittadini nel territorio controllato dal destinatario, come un decesso o questioni di carattere commerciale.<sup>21</sup> Tutte queste ragioni rendono le lettere messaggi dotati di una motivazione. Vi sono per contro missive il cui con-

<sup>20</sup> BnF, ms. ar. 4440, fol. 172b, 65a, 210a.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 167a.



tenuto non fa altro che confermare il desiderio di continuare ad intrattenere buoni rapporti, rafforzare legami d'amicizia (*mawadda*, *maḥabba*, *ittiḥād*) o inviare emissari e doni. Evidentemente tali lettere non sono informative e altro scopo non hanno che di mostrare al destinatario che il mittente esiste sempre, che nutre sempre gli stessi sentimenti nei suoi confronti e che non desidera mutare nulla nelle loro relazioni. Queste lettere hanno quindi una funzione fática, cioè la funzione di stabilire o prolungare la comunicazione tra i due stati, il che non corrisponde necessariamente a veicolare un preciso messaggio.<sup>22</sup> È questa la funzione che caratterizza le lettere tra Timuridi e Mamelucchi di cui ci occupiamo. Il messaggio scritto poi, espressione della parola del potere che l'invia, al di là della formalità, delle regole che lo governano e dell'enfasi che lo caratterizza, è sempre confermato da un messaggio orale (*mušāfaha*) che è compito dell'emissario consegnare. D'altro canto, questa è la seconda funzione che egli è chiamato a svolgere: essere portatore della parola del sovrano sotto forma scritta e orale. Sfortunatamente questa parte del messaggio, per sua stessa natura, non è conservata se non nelle relazioni redatte dalla cancelleria. Da questo punto di vista le fonti fanno difetto, e le relazioni delle missioni stese dagli ambasciatori stessi non sfuggono alla regola. Tuttavia il messaggio orale, malgrado la sua importanza, assume una funzione di corroborazione in relazione alla parte scritta. L'uno non può contraddire l'altra e il primo deve necessariamente accompagnarsi a quest'ultima. Il messaggio scritto mantiene pertanto tutta la sua importanza, com'è evidente nell'esempio che segue: nel 682/1283 una lettera proveniente da Ceylon arriva al Cairo. La grafia è sconosciuta e non si trova nessuno in grado di decifrarla. Alla fine, sono gli emissari che l'hanno portata che devono spiegare il tenore della missiva. Grande è l'imbarazzo, perché le loro parole non possono essere corroborate dal messaggio scritto ufficiale.<sup>23</sup> Se il messaggio scritto è reso pubblico davanti ad un uditorio esteso, al momento dell'assemblea (*mağlis*) organizzata all'uopo, il messaggio orale invece, il cui carattere è segreto, non può essere rivelato che in presenza di un numero ristretto di funzionari. L'emissario aspetta di ritrovarsi a tu per tu col sovrano (*mağlis al-ḥalwa*), quando è giunto il momento propizio per le parole affidate alla sua memoria. Allora si fa interprete della parola del potere che rappresenta: *kitāb al-malik lisānuhu warasūluhu tarğumānuhu* (la lettera del sovrano ne è la lingua, e il suo inviato ne è l'interprete).<sup>24</sup>

<sup>22</sup> *Ibidem*, fol. 44a.

<sup>23</sup> al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aḥṣā*, vol. VIII, pp. 77-78.

<sup>24</sup> al-<sup>c</sup>Abbāsī, *Aṭār al-uwal fī tartīb al-duwal*, pp. 93-96.

Sempre ricordati alla fine del messaggio, i regali sono un'espressione materiale del desiderio di consolidare o di perpetuare i legami tra i corrispondenti. In funzione del rango di cui gode il mittente, il regalo può anche rivelare la sottomissione davanti ad un concorrente più potente. Spesso è questo il caso in presenza di conflitti.<sup>25</sup> I regali, elencati nel corpo stesso della lettera o in un allegato ivi menzionato, possono dunque essere considerati come un mezzo d'espressione della parola del potere. Benché nella maggior parte dei casi i regali siano silenti, vi sono situazioni in cui essi possono essere interpretati come latori di un messaggio cifrato. Quando Timur invia un'ambasciata da Bagdad al Cairo nel 1393, incarica gli emissari di consegnare al sultano Barqūq diversi regali, tra i quali si contano diciotto schiavi, nove ragazzi e nove ragazze. Ad un esame più attento, si scopre che tra i nove ragazzi otto sono figli di notabili di Bagdad illegalmente ridotti in schiavitù, mentre solo il nono è un vero mamelucco. Barqūq non ha nessuna difficoltà nell'interpretare il messaggio recondito che Timur gli indirizza: questi non fa altro che prefigurargli il destino che avrebbe atteso i suoi sudditi se non fosse stato più prudente.<sup>26</sup> Decifrato da solo pertanto questo regalo è più che un semplice messaggio: è una minaccia. Succedeva anche che i regali, considerati nel loro complesso, assumessero una funzione simbolica, trasformandosi in una sorta di rebus che bisognava decipitare. Essi erano allora assimilati a un enigma (*luğz*). Questo aspetto non è rappresentato nelle lettere della nostra raccolta, ma nelle cronache gli esempi non mancano. Fu così che al-Nāṣir Muḥammad (r. 1310-1340) ricevette una spada, una pezza di tessuto veneziano e un sedile di forma allungata del tutto simile ad una bara. Il senso dell'insieme fu immediatamente decifrato: "Ti ucciderò con questa spada; ti avvolgerò in questo sudario; ti porterò in questa bara". La risposta, sempre sotto forma di regalo, fu una corda nera e una pietra, il che stava a significare: "Sei un cane che si batte con questa pietra o si lega con questa corda".<sup>27</sup> Un altro esempio si può ricordare: nel 1432 Barsbāy ricevette da Qarā Yülük un'ambasciata che portava in dono uno specchio, un montone a due code, un abito destinato al sultano. Il tutto venne interpretato così: il montone "Assomigliate a delle pecore", lo specchio "assomigliate a delle donne che si guardano allo specchio" e l'abito "non sei altro che un governatore ai miei ordini".<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Per i regali scambiati tra i Mamelucchi e gli Ilhān (Mongoli), si veda Little, "Diplomatic Missions".

<sup>26</sup> Broadbrige, *Kingship and Ideology*, pp. 177-178.

<sup>27</sup> Maḥāsin Muḥammad al-Waqqād, "al-Hadāyā", p. 223.

<sup>28</sup> Devonshire, "Extrait de l'histoire d'Égypte".

Per concludere, si può affermare che gli scambi diplomatici ci permettono di accostarci alla problematica della parola del potere nelle sue varie forme: il messaggio scritto nei contenuti e negli aspetti materiali; la lettura, con la teatralità che la caratterizza e che sottolinea i significati concreti e simbolici, espressioni anch'esse della parola del potere; il messaggio orale che conferma quello scritto, consegnato dal latore di quest'ultimo che lo deve riprodurre quanto più fedelmente possibile, rendendosi interprete della parola del sovrano; e infine i regali, essi pure espressione della parola del sovrano. Tutti questi elementi sono evidentemente forme non interamente assimilabili alla parola in quanto tale; nondimeno essi rappresentano una forma veicolare di tale parola, che si manifesta così anche attraverso mezzi materiali diversificati.

## BIBLIOGRAFIA

*Fonti*

al-<sup>c</sup>Abbāsī, *Āṭār al-uwal fi tartīb al-duwal*, Bulaq, 1295/1878.

BnF, ms. ar. 4440

al-Farrā<sup>ḡ</sup>, al-Ḥusayn ibn Muḥammad, *Kitāb Rusul al-mulūk wa-man yaṣluḥu li al-risāla wa-l-sifāra*, ed. Ṣalāḥ al-dīn al-Munaḡḡid, Beirut, 1972<sup>2</sup> (trad. inglese in Maria Vaiou, *Diplomacy in the Early Islamic World. A Tenth-Century Treatise on Arab-Byzantine Relations*, Londra, i.c.s.).

Ferīdūn Bey, *Münşe<sup>ḡ</sup>āt-i selāṭīn*, Istanbul, 1274-75/1857-59, 2 vol.

Ibn Ḥiḡḡa al-Ḥamawī, *Kitāb Qahwat al-inṣā<sup>ḡ</sup>*, a cura di Rudolf Vesely, Berlino-Beirut, 1426/2005.

al-Qalqaṣandī, *Subḥ al-a<sup>c</sup>ṣā*, Il Cairo, 1913-1920; ristampa 1963, 13 vol.

*Studi*

Ayalon, Ami, et al., "Safir" *Encyclopédie de l'Islam* 2. ed., vol. VIII, Leida, Brill, 1995, pp. 840-843.

Bauden, Frédéric, "Les Relations diplomatiques entre les sultans mamlouks circassiens et les autres pouvoirs du *Dār al-islām*. L'apport du ms. ar. 4440 (BNF, Paris)", *Annales islamologiques* 41 (2007), pp. 1-29.

Bauden, Frédéric, "Mamluk Era Documentary Studies: The State of the Art", *Mamlūk Studies Review* 9/1 (2005), pp. 15-60.

Bauden, Frédéric, "Du destin des archives (en particulier des lettres diplomatiques) en Islam (période pré-ottomane). Analyse des données et éléments de réponse", in *La correspondance entre souverains. Rédaction, transmission, modalités d'archivage et ambassades. Approches croisées entre l'Orient musulman,*

- l'Occident latin et Byzance (XIII<sup>e</sup>-début XVI<sup>e</sup> s.)*, a cura di Denise Aigle et Stéphane Péquignot, Turnhout, Brepols (in corso di stampa).
- Broadbridge, Anne F., *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds, Cambridge Studies in Islamic Civilisation*, Cambridge, 2008.
- Devonshire, R. L. "Extrait de l'histoire d'Égypte, volume II, par Ahmed ibn Iyās el Hanafy el Maḡry (Boulaq, 1311 A.H.)", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 25 (1925), pp. 113-145.
- Ḥasan Aḥmad Maḥmūd, "Al-Ba<sup>ʿ</sup>atāt al-diblūmāsiyya li-dawlat salāṭīn al-mamālīk kamā waṣafahā Ibn Iyās", in *Ibn Iyās : Dirāsāt wa-buḥūṭ. Muḥāḍarāt ulqiyat fi al-nadwa allatī nazzamathā al-Ġāmi<sup>ʿ</sup>a al-miṣriyya li-l-dirāsāt al-tāriḥiyya bi-l-iṣtirāk ma<sup>ʿ</sup>a al-Maġlis al-A<sup>ʿ</sup>lā li-ri<sup>ʿ</sup>āyat al-funūn wa-l-<sup>ʿ</sup>adab wa-l-<sup>ʿ</sup>ulūm al-iġtimā<sup>ʿ</sup>iyya, (16-21 December 1973)*, a cura di Aḥmad <sup>ʿ</sup>Isā <sup>ʿ</sup>Abd al-Karīm, Il Cairo, al-Hai<sup>ʿ</sup>a al-Miṣriyya al-<sup>ʿ</sup>Āmma li-l-Kitāb, 1977, pp. 37-45.
- Lewis, Bernard, "Elčī", in *Encyclopédie de l'Islam* 2. ed., vol. II, Leida, Brill-Parigi, Maisonneuve Larose, 1977, p. 711.
- Lewis, Bernard *The Muslim Discovery of Europe*, New York, W. W. Norton, 1982.
- Little, Donald P., "Diplomatic Missions and Gifts Exchanged by Mamluks and Ilkhans", in *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, a cura di Linda Komaroff, Leida, Brill, 2006, pp. 30-42.
- Maḥāsīn Muḥammad al-Waqqād, "al-Hadāyā wa-l-tuḥaf zaman salāṭīn al-mamālīk al-baḥriyya, 648/784 h./1250-1382 m.", *Ḥawliyyāt Kulliyat al-Adāb, Ġāmi<sup>ʿ</sup>at <sup>ʿ</sup>Ayn Šams* 29 (2000), pp. 185-240.
- Wright, Jonathan, *The Ambassadors from Ancient Greece to Renaissance Europe: The Men Who Introduced the World to Itself*, Orlando (Fla.), Harcourt, 2006.

MARIA PIA PEDANI  
Università Ca' Foscari, Venezia

## Il silenzio del sultano

**Summary** After the conquest of Constantinople the Ottoman ruler felt to be the heir of the late Byzantine Empire and, for this reason, began to change some elements in the ceremonies of the state. First of all the sultan began to part from common people and to shut himself up in the Imperial Palace. From a symbolic point of view, Mehmed II wanted to be considered a new Alexander the Great, and his grand-son Süleyman the Magnificent a new Salomon. In the 16<sup>th</sup> c. the sultan began to be compared also to the sun and to appear in public only during the day. He also began to speak lesser and lesser, in order to stress his Imperial status. Ceremonies changed, above all the reception of foreign ambassadors. Little by little the Ottoman sultan became a mute idol who lived in a earthly Paradise, surrounded by silence. A language of signs was also created for use in the Imperial Palace. In the 19<sup>th</sup> c. the sultans tried to change their Empire into a new modern Western nation and also ceremonies changed in this sense, but Abdülhamid II, caliph and sultan, came back to the ancient symbolism. For centuries Ottoman sultans did not speak directly to their subjects but their message was diffused above all by the military music of the mehter (the janissaries' band) which conveyed a feeling of imperial power.

**Keywords** Ottoman Empire, Ottoman Ceremonies, Mehter.

Alla fine del Duecento un khan di etnia turca, Ertoğrul, figlio di Gündüz Alp, guidò la sua tribù dal cuore dell'Asia fino in Anatolia. Pochi anni dopo, nel 1302, suo figlio Osman (c. 1295-1324) riuscì a sconfiggere nella battaglia campale di Bafeo le truppe bizantine, cominciando così un'inarrestabile avanzata che doveva portare uno dei suoi discendenti, Mehmed II (1444-1446, 1451-1481), a conquistare la stessa città imperiale di Bisanzio/Costantinopoli. Osman fu dunque uno dei tanti capotribù turchi che, fregiandosi dei titoli turchi di khan e bey (signore) e di quello arabo di emiro, governavano su piccole entità statali nate dal dissolversi del grande impero dei sultani selgiuchidi. Il compito principale di questi comandanti, come detentori del *kut* (la fortuna propria dei sovrani), era

quello di guidare gli uomini in guerra e rendere giustizia a chi la chiedeva. Allora il cerimoniale consentiva a tutti di avvicinare facilmente il sovrano. Seduto a gambe incrociate sulla soglia della tenda il khan esercitava le funzioni di giudice, protetto da forze misteriose che rendevano sacro quel luogo tanto che solo calpestarlo significava la condanna a morte. La conversione all'Islam, avvenuta per i turchi ottomani già prima del loro affermarsi come entità statale, come si può evincere dallo stesso nome arabo Osman dell'eroe eponimo della dinastia, non modificò immediatamente credenze radicate, che si trasferirono dal campo della religione a quello della superstizione. L'emiro ottomano, così come recita il titolo attribuito ai primi sovrani ottomani, era dunque innanzi tutto il capo di un popolo, un *primus inter pares* verso cui si avanzava e non si saliva. L'alto trono, nella simbologia turca e islamica, spettava allora solo a Dio. Il khan invece era immaginato al centro di una circonferenza, così come circolare era la tenda in cui si viveva, alla sommità della quale si apriva un foro per far uscire il fumo del focolare, posto immediatamente sotto di esso. Proprio il fumo che procedeva verso l'alto rappresentava l'*axis mundi*, il punto di contatto tra la terra e il dio Cielo, Tanrı, immobile ed eterno, il dio unico dei turchi e dei mongoli che poco si interessava ai problemi degli uomini e che, in breve tempo, venne identificato ed assimilato ad Allah.<sup>1</sup>

La facilità con cui anche la persona di bassa condizione poteva avvicinare il sovrano fu la causa della tragica fine di Murad I (c. 1362-1389): dopo la vittoria sui serbo-bosniaci sul campo di Kosovo Polje, il 15 giugno 1389, uno dei prigionieri serbi, che la tradizione racconta si chiamasse Miloš Obilović, ottenne di parlare con lui e approfittò dell'occasione per pugnalarlo a morte; da questo momento in poi tutti gli estranei che volevano avvicinare un sovrano ottomano dovevano essere tenuti stretti per le braccia da due ufficiali per evitare un altro simile attentato. Terminò così il regno dell'ultimo emiro ottomano, titolo che deriva dall'arabo *amīr*, colui che è dotato di 'comando', o di 'parola'. Il suo successore Bayezid I (1389-1402), infatti, verso il 1395 acquisì il titolo di sultano (*sultān*), forse pagando per questo il califfo-fantoccio che stava allora al Cairo e il cui unico privilegio era ormai quello di distribuire titoli e riconoscimenti a chi li chiedeva. Il sultano ottomano era ormai diventato il capo politico e militare di un'entità statale musulmana che non riconosceva alcuno superiore a sé.<sup>2</sup>

Nella prima metà del Quattrocento il cerimoniale antico-turco tuttavia persisteva. Il sultano usava pranzare con i suoi uomini. Egli era giudice supremo

<sup>1</sup> Roux, *La religione dei turchi*, pp. 44-51.

<sup>2</sup> Lewis, *Il linguaggio politico*, pp. 51-81.

e ciascuno poteva ricorrere direttamente a lui. Non esistendo ancora una capitale stabile, questa si trovava virtualmente dove stava il sovrano che soleva mostrarsi seduto su uno di quei troni bassi e larghi, allora in uso, utilizzati anche come cassapanca ove riporre le carte più importanti dello stato durante i trasferimenti della corte. L'idea della soglia della tenda come luogo della giustizia si trasferì intanto alla residenza stessa del sovrano. Dopo la conquista di Costantinopoli (1453), il nuovo palazzo imperiale diventò esso stesso la Sublime Porta (*Bab-ı âli*), dove anche il *divan*, il consiglio di stato, si riuniva. Solo dopo il 1654 tale nome passò alla residenza del gran visir, dove ormai si discutevano gli affari di stato, e quindi, ma solo verso il 1775 venne a indicare l'Impero stesso.<sup>3</sup>

Nel 1453, con la 'vittoria di Istanbul', Mehmed II, diventò per conquista erede del millenario Impero romano e poi bizantino. Il cerimoniale di corte cominciò allora a cambiare. Nel giro di pochi anni Costantinopoli divenne la vera e propria capitale del nuovo impero e il sultano cominciò ad atteggiarsi a nuovo Alessandro Magno, un personaggio importante tanto in occidente quanto nel mondo islamico e qui, forse, ancora di più. Alcune miniature dell'epoca ritraggono il sovrano macedone con le fattezze del nuovo conquistatore. Il sultano è ormai il *padīshah*, l'imperatore con termine appartenente alla tradizione persiana, sovrano cioè non più di una tribù o di un regno, bensì di un impero che voleva essere universale. All'inizio, subito dopo la conquista, molti funzionari bizantini vennero cooptati dal nuovo detentore del potere, desideroso di avere una cancelleria di alto livello, mentre la corrispondenza con gli stati occidentali veniva tenuta in greco, allora considerata una lingua di comunicazione internazionale. Nello stesso tempo Mehmed II cominciò a pensare alla ricostruzione della propria immagine, influenzato anche dai discorsi di un principe degli ak koyunlu, Uğurlu Mehmed Mirza, che nel 1474 si rifugiò presso di lui e cominciò a magnificargli le raffinatezze della corte persiana di Tabriz e di Isfahan e di quella araba del Cairo, dove aveva soggiornato. In tale ottica bisogna considerare sia la costruzione del palazzo imperiale, lo *Yeni Saray* o 'Nuovo Serraglio', poi detto Topkapı, sia il piano urbanistico pensato per Costantinopoli, sia le nuove leggi allora emesse raccolte nel *kanun-name* (1477-1481), sia la stesura di cronache che raccontavano le origini e le vicende della stirpe di Osman, sia, infine, a quell'intrigante ritratto che fu ordinato, alla moda occidentale, all'artista veneziano Gentile Bellini. Sono tutti elementi e simboli utilizzati per affermare, davanti al mondo, le pretese del Conquistatore come sovrano universale.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Mantran, *La vita quotidiana*, p. 111.

<sup>4</sup> Raby, "Mehmed the Conqueror's"; Bağcı, "From Iskender".

Erede dunque degli antichi imperatori Mehmed II, detto ormai *Fatih* ('il Conquistatore'), desiderò assumere in parte anche il cerimoniale bizantino, sassanide e abbaside che poneva il sovrano ad un livello enormemente superiore ai sudditi, quasi una figura intermedia tra la terra e il cielo. Il *basileus* nasceva in una stanza foderata di porfido rosso, il colore della sovranità, e viveva in uno spazio separato da quello dei comuni mortali. Le donne dell'aristocrazia andavano velate e si racconta che l'imperatrice Irene non abbia mostrato mai in pubblico neppure la pelle delle sue mani. Mehmed II fece propria questa simbologia. Cominciò a mangiare da solo, lontano dai propri soldati, al massimo alla presenza delle sue donne e si chiuse nel Topkapı, elevato ad un Eden inaccessibile. Nel *kanunname* stabilì che il sovrano sarebbe apparso solo due volte all'anno in pubblico, seduto sul trono nel cortile del Palazzo imperiale durante il bayram, per ricevere le congratulazioni della folla.

La struttura stessa del nuovo palazzo rimanda a una simbologia imperiale che trae le sue origini sia dalla tradizione nomade che da quella bizantina. Dalla prima prende l'idea della Porta, la soglia delle antiche tende, non solo nel nome bensì anche in tre progressivi portoni monumentali che avvicinano sempre più alla residenza del sultano. La prima era la Porta Imperiale la *bab-i hümayun*, e nelle nicchie scavate nella facciata più esterna continuarono per secoli a essere esposte le teste dei rei di gravi delitti, a ricordo del legame che esisteva tra la costruzione e l'idea di giustizia. Questa porta dava accesso a un primo vastissimo cortile in cui tutti potevano entrare. Non vi era, e non vi è, assialità o simmetria in questo spazio, diversamente dalle regge europee: la via prosegue piegando leggermente da un lato, fino a raggiungere la seconda entrata monumentale, fiancheggiata da due torri gemelle, che rammenta le porte di trionfo delle città bizantine. Si tratta della *orta kapı* 'Porta di mezzo' detta anche *Bābü's-selām*, 'Porta di mezzo' o 'della pace'. Da qui si entrava in un giardino, un tempo popolato di animali e piante di diverse sorte, il cui accesso era riservato agli abitanti del Serraglio. Si giungeva infine alla terza porta, adorna di un colonnato in marmo bianco e verde, costruita a somiglianza dell'ingresso della tenda imperiale. Era questa la *Bābü's-sa'āde*, la 'Porta della felicità', il luogo di giustizia per eccellenza, dove si giustiziavano i rei tra i funzionari dello stato e dove, nei momenti di crisi politica, il sovrano si fermava a parlare con i rivoltosi. Oltre questa porta vi era un tempo l'inaccessibile residenza imperiale, la *Dārü's-sa'āde*, la 'Dimora della felicità'.<sup>5</sup>

In questi recessi abitò per secoli il sovrano che come detentore del potere era anche, sempre secondo l'antica tradizione turco-mongola, detentore della

<sup>5</sup> Necipoğlu, *Architecture, Cerimonial and Power*, pp. 15-22.



fortuna regale, il *kut*. Qui egli visse separato dai sudditi, in uno spazio dove le leggi che regolavano il resto dello stato non avevano vigore, unico uomo tra donne, bambini ed esseri imperfetti come muti, nani ed eunuchi. Si trattava una specie di Eden, di paradiso terrestre, popolato da animali e piante di diverse sorte, come quelli che si potevano ammirare nel secondo cortile. Il silenzio stava a risaltare la sacralità del luogo; tale immobilità sonora poteva essere interrotta solo dal rumore delle pianelle borchiate del sultano, che raccomandava a tutti di nascondersi alla sua vista per non turbare la solennità di quel passaggio. Un poco alla volta, nel Cinque-Seicento, venne anche creato un linguaggio fatto di segni, in modo da mantenere il silenzio pur riuscendo a comunicare, al pari di quanto accadeva in Europa nei monasteri benedettini, pure essi equiparati nel Medioevo a luogo a metà strada tra la terra e il cielo e dove pure la regola del silenzio impose un nuovo linguaggio che non aveva bisogno di parole per esprimersi.<sup>6</sup>

Gli stessi concetti presenti nell'architettura del Serraglio si ritrovano nel ritratto di Mehmed II, opera di Gentile Bellini. Il sovrano appare qui solo, in uno spazio indefinito, oltre l'arco di una porta sul cui sfondo stanno le sei corone che appartennero ai suoi antenati. La settima, che gli appartiene, appare ricamata sul tappeto che ricopre la soglia dell'arco, dove si vedono pietre preziose, alcune poste a formare come il castone dell'anello descritto nella leggenda del sogno di Osman, il fondatore della dinastia. Un brillante tra due zaffiri e due smeraldi, come il colore del mare e quello dell'Islam, qui sostituiti però da una pietra nera, una bianca e due rosse: si tratta forse dell'immagine dei due mari, il Mar Nero e il Mar Bianco, vicini a Costantinopoli e del colore fatto proprio dagli ottomani alla fine del Trecento. Questo ritratto rappresenta dunque un manifesto politico dove concetti e simboli ottomani sono utilizzati per presentare il sovrano anche a un pubblico occidentale.<sup>7</sup>

Per molto tempo le due tradizioni, quella antico turca e quella imperiale, vennero a convivere nel cerimoniale ottomano. Alla metà del Cinquecento Süleyman I (1520-1566), detto 'il Magnifico' in Europa e *Kanunî* ('il legislatore') dai suoi sudditi, pur scegliendo di guidare di persona le sue armate alla guerra, appariva nelle processioni e nelle lunghe marce a cavallo attorniato da soldati appartenenti ai corpi dei *bölükbaşı* e dei *solak*, che con i loro alti copricapi piumati lo circondavano creando come una foresta di piume, a simboleggiare che il sovrano apparteneva agli spazi celesti e non alla terra. Diversamente dal suo an-

<sup>6</sup> Bombaci, *Qutlug Bolzun!*

<sup>7</sup> Pedani, "Simbologia ottomana"; Pedani, "The portrait of Mehmed II"; Rogers, *Mehmed the Conqueror*.

tico predecessore Süleyman I non si atteggiò ad Alessandro Magno bensì a nuovo Salomone, così come significava il suo nome. Nel frattempo nuovi elementi vennero a penetrare nel cerimoniale ottomano. Nel 1517 la conquista dell'Egitto aveva posto fine alle velleità dello pseudo-califfo abbaside che stava al Cairo. L'ultimo discendente di questa stirpe, che si diceva discendesse dagli antichi califfi di Baghdad, fu accompagnato a Costantinopoli e quindi tornò in Egitto a morirvi nel 1534. Selim I (1512-1520), il padre di Süleyman I, non sembra abbia voluto appropriarsi del titolo, che era già stato utilizzato per suo nonno Mehmed II in opere encomiastiche e che, nello stesso modo, fu usato anche da qualche autore di metà Cinquecento. Fu solo molti secoli dopo, nel Settecento, che il titolo califfale venne assunto dai sovrani ottomani per cercare di frenare il disgregarsi del loro potere ricreando l'*umma* islamica che facesse riferimento a una massima autorità morale e politica. Eppure fu nel Cinquecento che parecchi elementi derivati dall'antica corte dei califfi iniziarono a essere utilizzati a Costantinopoli. Per esempio, dopo Selim I, i sovrani non si legarono più a donne di altre dinastie, ma popolarono il loro harem solo di schiave, imitando la politica matrimoniale dei sovrani di Baghdad. Con Süleyman I si cominciò anche a tenere sempre pronto per il sultano un cavallo sellato, così come avveniva per gli abbasidi sin da quando gli adepti della setta *râwandîyya*, che pretendevano di adorare il califfo come una divinità, assalirono al-Mansûr (754-775) che li respinse e che riuscì a salvarsi a stento proprio grazie a una cavalcatura che, per caso, era pronta per lui. Tra i titoli sovrani venne sempre più spesso utilizzati quelli di "ombra di Dio sulla terra", "colui che distribuisce le corone ai principi del mondo", propri degli antichi califfi. Di origine califfale era anche l'uso di distribuire vesti d'onore a quanti dovevano essere onorati, fossero essi ufficiali ottomani o anche ambasciatori esteri.<sup>8</sup>

Infine l'utilizzo sempre più diffuso della grata con tenda che si affacciava sulla stanza del *divan*, attraverso cui il sultano poteva assistere non visto alle sedute del consiglio, rimandava alla tenda che separava sia i califfi abbasidi che quelli fatimidi e quindi gli pseudo-califfi del Cairo dai comuni mortali. In quel cerimoniale il sovrano, prima di presentarsi in pubblico, era nascosto da una tenda che veniva sollevata quando aveva preso posto in quanto la sua persona era considerata sacra; egli doveva muoversi con fare lento e solenne mentre quando camminava era nascosto alla vista dei comuni mortali che non potevano vederlo mangiare, dormire e neppure parlare. La simbologia della tenda come elemento di separazione migrò probabilmente anche in Spagna, dove per qual-

<sup>8</sup> Sanders, *Ritual, politics*, pp. 8, 16-18, 28-30; Pedani, *La dimora*, pp. 47-53.

che tempo vi furono altri califfi tra gli ultimi eredi della dinastia ommayade che aveva regnato prima degli abbasidi. Probabilmente da qui passò poi nel cerimoniale della corte spagnola l'uso di nascondere il sovrano in tal modo, fatto altrimenti inspiegabile in base alla simbologia della maestà nel resto d'Europa. Nel X secolo l'abbaside al-Muqtadir usava seguire lo svolgersi di certi processi stando dietro una tenda e alle volte usava questo artificio per evitare di partecipare alle sedute di processi che, almeno ufficialmente, si svolgevano in sua presenza, così come facevano in età moderna i sultani ottomani con le sedute del *divan*. In particolare nel periodo che venne poi indicato come *kadınlar saltanatı*, il sultanato delle donne, tra il 1566 e la metà del Seicento, molte volte furono le donne imperiali a essere chiamate a reggere lo stato e ad assistere non viste alle riunioni del consiglio. Esse, e soprattutto la *valide*, la madre del sultano regnante, erano le ufficiali custodi della dinastia, privilegiate in quanto godevano di una nobiltà riflessa dovuta alla vicinanza con il sovrano. A loro spettava dunque il compito di reggere lo stato nel caso sedesse sul trono un bimbo o un mentecatto che potevano fregiarsi solo della parvenza dell'autorità ma non del potere effettivo. Sotto alcuni sovrani dunque, come per esempio i primi anni dei regni di Ahmed I (1603-1617) e di Murad IV (1623-1640) o l'epoca di Mustafa I (1617-1618, 1622-1623) e di Ibrahim I (1640-1648) furono in realtà le donne dell'harem a guidare l'impero, dietro la tenda del *divan*. Tra loro si staglia la figura di Kösem, favorita di Ahmed I e madre di Murad IV e Ibrahim I. Solo nel 1648, di fronte alla rivolta che portò alla deposizione e alla morte Ibrahim, questa donna fece cadere anche la finzione della distinzione tra potere e autorità presentandosi ai rivoltosi per discutere direttamente con loro, tenendo a mano il piccolo nipote Mehmed IV e coperta solo da un velo nero.<sup>9</sup>

Dalla morte del grande Süleyman I, durante l'ennesima campagna in Ungheria, i sovrani ottomani si rinserrarono sempre più tra le mura del palazzo imperiale. Le spedizioni militari vennero affidate a gran visir o *serdar* ('comandante in capo'). L'ultimo sovrano dell'epoca a prendere parte direttamente a una guerra fu Mehmed III (1595-1603) che nel 1595 tornò a Costantinopoli pallido e tremante dopo aver lasciato in tutta fretta i suoi soldati a combattere gli imperiali in Ungheria. Non si fecero più gli *ayak divan* ('*divan* in piedi', in realtà riunioni del consiglio di stato fatte stando a cavallo) tradizionali sin dai tempi di Murad I (c. 1362-1389). I sultani presero dunque a isolarsi sempre più. Pranzavano soli con le loro donne e solo chi avevano legittimamente sposato, come per esempio

<sup>9</sup> Pearce, *The Imperial Harem*, pp. 91-112; Naïma Mustafa Efendi, *Tarih'i Na'îmâ*, pp. 1162-1163.

Nur Banu o Safiye, poteva sedere al loro cospetto. Anche durante i ricevimenti ufficiali riservati ad ambasciatori stranieri la loro presenza si fece sempre più ieratica e formale. Già negli ultimi tempi di Süleyman I, morto nel 1566, si era cambiato il cerimoniale affinché quel sovrano, ormai vecchio e malato, non si affaticasse muovendosi dal suo trono. Si ricorda, per esempio, come fatto inusitato il ricevimento dell'ambasciatore imperiale Sigismund di Herberstein che nel 1541, durante l'udienza ufficiale, venne colpito dal cosiddetto 'colpo della strega' per cui, benignamente, Süleyman I si alzò per aiutarlo a eseguire tutti i passi del cerimoniale. Nel 1636 il bacio alla mano del sovrano venne sostituito con il bacio del pavimento da parte del diplomatico estero, rifacendosi ancora ad un uso che risaliva agli abbasidi e ai fatimidi. Se nei tempi antichi i sultani ottomani parlavano con gli inviati di altri stati ora cominciarono a dire solo poche parole. La consuetudine voleva che il diplomatico straniero facesse un discorso abbastanza lungo che veniva riassunto e tradotto dal gran dragomanno imperiale. Il gran visir riprendeva le sue parole riassumendole ancora per il sultano che a sua volta diceva *şoyle olsun*, "così sia", oppure *peki*, "va bene". A questo punto si procedeva in senso inverso e prima il gran visir e poi il dragomanno allungavano di molto il discorso. Gli inviati europei quindi non riuscivano a parlare direttamente al sovrano, tanto meno di politica o di affari importanti. Si doveva aspettare qualche giorno e partecipare a una nuova riunione ufficiale con il gran visir.<sup>10</sup>

Neppure il pranzo ufficiale che aveva luogo nella sala del *divan* durante il ricevimento del rappresentante di un sovrano europeo era riservato ai discorsi politici. *Evvel taam, ba'deza kelâm*, prima il cibo e poi la parola, diceva un proverbio ottomano e ancor oggi in Turchia si ritiene più educato chi si astiene dal parlare durante i pasti. L'ambasciatore era fatto sedere di fronte al gran visir mentre i membri più ragguardevoli del suo seguito venivano fatti accomodare assieme al *defterdar*, cioè il tesoriere, il *nişancı*, o capo della cancelleria, o il *kapudanpaşa*, il grande ammiraglio. Nessun diplomatico occidentale invece prendeva posto vicino ai due *kadıasker* che come uomini di legge e religione pranzavano, in disparte, lontano dagli infedeli. Tra le pietanze non poteva mancare il pollo, o qualche altro volatile. Sebbene poco apprezzato da chi era abituato ai banchetti delle corti europee, tale piatto aveva per gli ottomani un valore soprattutto simbolico: ancora una volta era un rimando agli spazi celesti e a quanti, come il sultano, vivevano distanti dai comuni mortali. Infatti si diceva che

<sup>10</sup> Pedani, "The Sultan and the Venetian Bailo".

solo gli uccelli potevano parlare mentre il sultano riceveva un ambasciatore.<sup>11</sup>

Dalla fine del Cinquecento fino al Settecento gli unici momenti in cui il sultano poteva essere visto dai sudditi furono nel breve tragitto alla moschea, per la preghiera del venerdì, in occasione della partenza dell'esercito per una guerra, oppure per le circoncisioni dei principi e i matrimoni delle principesse. Le feste civiche divennero ben presto un mezzo per allentare le tensioni sociali in momenti di crisi e anche un modo per censire la popolazione maschile e soprattutto gli appartenenti alle varie gilde. Esse si protravevano per settimane e alle volte durarono più di un mese. Il sultano vi partecipava assistendo alle sfilate e ricevendo i doni, pur non usando partecipare ai banchetti organizzati per le varie categorie di persone, dai dotti ai militari. Inoltre egli prendeva parte anche alle feste più segrete che venivano organizzate dalle donne dell'harem.<sup>12</sup>

All'inizio del suo regno Süleyman I usava ancora mostrarsi in pubblico. Si ricorda, per esempio, che si recava con l'intimo amico e gran visir İbrahim pascià presso la casa del veneziano Alvise Gritti, detto *beyoğlu*, allora l'uomo più ricco di Costantinopoli, per ristretti convivi. La fine di İbrahim, condannato a morte dallo stesso sovrano, probabilmente per alto tradimento, segnò la fine del periodo di massimo splendore di quella corte. Süleyman si rinchiuso sempre più tra le mura dell'harem dove lo aspettava la favorita Hürrem, la prima a rifiutarsi di seguire il figlio in provincia e a eludere così le leggi non scritte del serraglio per rimanere accanto al suo signore. Nello stesso periodo si cominciò, da un punto di vista cerimoniale, ad avvicinare sempre più la figura del sultano a quella del sole. Come l'astro del giorno si nasconde alla notte, così il sovrano poteva essere visto solo durante le ore diurne. Tale simbologia sta alla base della peculiarità in cui vennero fatte costruire a Venezia i fanali per il caicco imperiale: non vi era necessità che racchiudessero una fonte di luce, in quanto mai il caicco avrebbe navigato sul Bosforo durante la notte, e quindi venne fatta espressa richiesta che i vetri fossero sostituiti da specchi, in modo che riflettessero la luce del sole e la poppa del caicco splendesse come l'astro del giorno, abbagliando tutti al suo comparire. L'immagine della luna venne invece attribuita alla figura del grande ammiraglio che guidava le armate ottomane sulle pianure liquide dei mari Bianco, Nero e Rosso, dove non poteva avanzare il cavallo del sultano. I successori di Süleyman continuarono ad usare tale simbologia. Anche chi, come Murad

<sup>11</sup> Reindl-Kiel, "The Chickens of paradise"; Oberling-Martin Smith, *The Food Culture*, pp. 81-88.

<sup>12</sup> Pedani, "Le compagnie delle arti"; Terzioğlu, "The Imperial Circumcision"; Özkan, "Bir italyan arşiv"; Procházka-Eisl, *Das Sürname-ı Hümayûr*; Atasoy, *1582 Surname-i Hümayun*.

IV, voleva respirare l'aria delle vie della capitale, lo faceva di notte, per non essere riconosciuto. Di questo sovrano si ricordano le scorribande notturne, travestito da ufficiale di polizia, a divertirsi a fermare chi commetteva un reato e a punirlo severamente seduta stante.<sup>13</sup>

Così come un silenzio sacro avvolgeva ormai la figura del sovrano ottomano, in egual modo le sue armate dovevano procedere nelle terre dell'Impero mute e in schiere serrate. Uscire dai ranghi significava la pena di morte. I *tuğ*, cioè le code di cavallo legate su alte picche che erano il simbolo dell'autorità, precedevano l'esercito. Sei code accompagnavano il sultano in tempo di pace e sette in guerra, mentre tre spettavano ai suoi visir, due ai *beylerbeyi* e una ai san-giacchi. Nel 1529 Süleyman, nominando İbrahim *serasker* cioè comandante in capo dell'esercito, gli concesse l'onore di innalzare sei *tuğ* e sette bandiere. Il numero delle code variò nel corso dei secoli. I primi sultani probabilmente ne innalzavano un numero inferiore, al pari delle bandiere, mentre nel 1566 un diplomatico veneziano ne contò otto piantate davanti alla tenda del sultano. Le code di cavallo che precedevano l'esercito simboleggiavano il cavallo del sultano che finché si trovava nelle terre del custodito impero (*memleket mahruse*), doveva guardare verso la capitale. Oltrepassati i confini e avanzando in territorio nemico allora i *tuğ* venivano posti al seguito delle schiere, così come la coda segue il cavallo e il cavaliere. La terra calpestata si trasformava anch'essa automaticamente in terra ottomana e si diceva che non sarebbe più potuto essere strappata all'impero.<sup>14</sup>

Al culmine di una guerra, al momento dello scontro contro il nemico, dalle fila dell'esercito si elevava la marcia dell'attacco. Il *mehter*, la banda militare dei giannizzeri, suonava allora il *gülbang*, una musica ricca di percussioni volta a incitare i soldati e a spaventare quanti, tra uomini e animali, erano impreparati a un simile fragore. Nelle lunghe giornate al fronte, per tener vigile l'esercito, la stessa banda suonava due volte, subito dopo il tramonto e a metà della notte, prima davanti alla tenda del sultano, poi davanti a quella del gran visir e quindi a quelle degli altri visir, così come stabilito nel 1695. Era questa l'unica musica militare permessa a Costantinopoli quando era presente il sultano. Nel 1616 l'ambasciatore imperiale Herrman Czernin quasi innescò una sommossa popolare presentandosi in città con cinque trombettieri, altrettanti tamburi e una bandiera spiegata con l'aquila asburgica su un lato e sull'altro Cristo con la croce,

<sup>13</sup> Rogers, "Ottoman religious Ceremonial"; *Venezia e Istanbul*.

<sup>14</sup> Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, vol. 1, pp. 133-135; Roso-Pedrini, "Solimano il Magnifico".

così come gli era stato ordinato dal suo imperatore. Il diplomatico venne subito incarcerato e liberato dopo alcuni giorni. Alcuni anni dopo, nel 1644, lo stesso emissario si ripresentò a Costantinopoli. Questa volta la banda non suonò e sulla bandiera era stata posta, oltre all'aquila, un'immagine della Vergine, venerata anche dai musulmani, che altrimenti leggono la croce come una bestemmia. Forse nessuno si accorse allora che sotto i piedi della Madonna stava un drago avvinchiato a una mezzaluna, ma d'altro canto l'*hılal* era solo uno dei tanti simboli usati dagli ottomani che solo all'inizio dell'Ottocento lo avrebbero preso come elemento caratterizzante la loro bandiera. Nel 1665 un altro ambasciatore imperiale tornò con i medesimi ordini di Czernin. Questa volta però riuscì a soddisfare il suo imperatore: il sultano non era in città e quindi poté far suonare la banda senza spiacevoli conseguenze.<sup>15</sup>

Con il passare del tempo la reclusione del sovrano ottomano andò facendosi sempre più rigorosa. Donne, eunuchi, muti e nani divennero i suoi abituali compagni nelle stanze della terza corte. Appare dunque comprensibile che nell'Ottocento sovrani più moderni cominciarono ad odiare il Topkapı e il suo cerimoniale e preferirono farsi costruire dimore più comode secondo le mode che venivano dall'Europa. Quando l'Impero volle farsi nazione il sultano cominciò a comportarsi come i sovrani occidentali. Mahmud II (1808-1839) e i suoi successori percorrevano le vie di Istanbul in carrozza, si mostravano in pubblico, offrivano ricevimenti e assistevano a concerti. Anche il *mehter* venne sciolto nel 1826, assieme alla truppa dei giannizzeri, e un nuovo esercito venne costituito alla moda occidentale. La bandiera con la stella e la mezzaluna venne a sostituire le antiche insegne e nuove bande militari furono create. Abdülmecid (1839-1861) moltiplicò gli impegni pubblici, passeggiando nei parchi e nei giardini della capitale soprattutto durante il *ramadan*, visitando scuole e fabbriche, recandosi nelle province e frequentando persino le ambasciate straniere per prendere parte alla vita mondana dei diplomatici, mentre Abdülaziz (1861-1876) lasciò la terra ottomana non per nuove conquiste ma per recarsi a Parigi in occasione dell'esposizione universale del 1867 e approfittò del viaggio per visitare anche Londra, Berlino e Vienna.

Con Abdülhamid II (1876-1909) si tornò all'antica separazione tra sovrano e sudditi. Questi utilizzò più di ogni altro la simbologia e il potere che il titolo di califfo gli conferiva. Ormai lo stato era in profonda crisi e solo l'elemento religioso sembrava potesse ancora ancorare al trono di Costantinopoli i popoli musulmani che vivevano nei suoi confini. Cominciò così di nuovo la

<sup>15</sup> Pedani, "Il cerimoniale di corte ottomano"; Mancini, *La lingua degli dei*, p. 77.

reclusione del sovrano. Alcuni dissero che ciò avvenisse per paura di attentati, ma più probabilmente si trattò della voluta assunzione di un nuovo ruolo ieratico e sacrale. Abdülhamid II soleva uscire dalle mura del suo palazzo solo per partecipare a cerimonie religiose, come avvolto dai soldati che lo rendevano quasi invisibile alla gente, così come faceva nei tempi andati Süleyman I. Lo si poteva scorgere prendere parte al *selamlık*, nella moschea Hamidiye, vicinissima al palazzo di Yıldız, oppure, il giorno 15 del mese di *ramadan* recarsi al Topkapı per rendere omaggio al mantello del Profeta, o ancora, durante il *bayram*, offrire nel palazzo di Dolmabahçe alcuni ricevimenti riservati a ministri e dignitari. Per il resto Abdülhamid fu un recluso volontario e neppure durante i festeggiamenti per i 25 anni di regno si mostrò alla folla. Tale comportamento lo fece apparire agli occhi di molti come una persona, semplice, sobria, austera, ascetica e di grandi qualità morali, profondamente connaturate a chi deteneva il titolo di califfo dell'Islam, cioè di capo spirituale di tutti i musulmani. Eppure una simile promozione dell'immagine e della simbologia califfale, attuata proprio attraverso la reclusione e il silenzio, comportò quasi la sparizione della figura del sultano. Così quando il 26 luglio 1908, tre giorni dopo l'avvio della rivoluzione dei Giovani Turchi, i manifestanti si riunirono dinanzi al palazzo Yıldız la loro unica richiesta fu quella di poter vedere Abdülhamid II, il sultano-califfo che da ben trentatré anni regnava senza essersi mai mostrato.<sup>16</sup>

Nell'impero ottomano dunque, la reclusione del sultano e il suo silenzio furono funzionali a un simbolismo del potere. La separazione del sovrano dai sudditi cominciò dopo la conquista di Costantinopoli, per poi evolversi soprattutto nel Cinquecento durante il lunghissimo regno di Süleyman I. I suoi immediati successori smisero di guidare le schiere in battaglia, che invece era stata la prerogativa regale degli antichi khan e, poco a poco, il sultano venne a trasformarsi in un idolo muto, cui Napoleone potè urlare «Sultan, sors de ton sérail, mets-toi à la tête de tes troupes et recommence les beaux jours de la monarchie».

Eppure, sebbene nascosto dalle impenetrabili mura del Palazzo, il sovrano era presente e vivo sia nelle vie delle città sia nei più reconditi angoli dell'impero. Non era lui a parlare e neppure i documenti che emetteva, gli ordini che diramava, gli *hüküm* e i *ferman* recanti il *tuğra*. La voce che i suoi soldati sempre udivano era quella espressa dal *mehter*, la banda militare, che li incitava a combattere, ripetendo ancestrali melodie suonate un tempo sui tamburi come quelli degli antichi sciamani che richiamavano le forze della natura e gli spiriti animali per giungere alla *trance* ed elevarsi al cielo. Dunque l'idolo muto non smise mai

<sup>16</sup> Georgeon, "Le sultan caché".



di parlare, ma il messaggio che trasmetteva non era fatto di parole bensì di emozioni.

## BIBLIOGRAFIA

- Atasoy, Nurhan, *1582 Surname-i Hümayun. An Imperial Celebration*, İstanbul 1999.
- Bağcı, Serpil, "From Iskender to Mehmed II: Change in Royal Imagery", in *Art Turc / Turkish Art, 10<sup>e</sup> Congrès international d'art turc*, Genève, Fondation Max Van Berchem, 1999, pp. 111-125.
- Bombaci, Alessio, "Qutlug Bolzun! A Contribution to the History of the Concept of Fortune among the Turks. Part One", *Ural-Altäische Jahrbücher* 36, 1964, pp. 284-291; "Part Two" 38, 1966, pp. 13-43.
- Georgeon, François, "Le sultan caché. Réclusion du souverain et mise en scène du pouvoir à l'époque de Acdülhamid II (1876-1909)", *Turcica* 29, 1997, p. 93-124.
- Lewis, Bernard, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- Mancini, Roberto, *La lingua degli dei. Il silenzio dall'Antichità al Rinascimento*, Costabissara, Angelo Colla Editore, 2008.
- Mantran, Robert, *La vita quotidiana a Costantinopoli ai tempi di Solimano il Magnifico*, Milano, Rizzoli, 1985.
- Naîma Mustafa Efendi, *Tarih'i Na'îmâ*, haz. M. İpşirli, 4 voll., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Necipoğlu, Gülru, *Architecture, Cerimonial and Power. The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge Mass.-London, MIT, 1991.
- Oberling, Gerry – Martin Smith, Grace, *The Food Culture of the Ottoman Palace*, Istanbul, Republic of Turkey Ministry of Culture, 2001.
- Özkan, Nevin, "Bir italyan arşiv belgesine göre şehzade Mehmet'in sünnet düğünü (1582)", *U.-Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi. Sosyal Bilimler Dergisi* 4/4 2003/1, pp. 89-110.
- Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, haz B.S. Baykal, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1999.
- Pedani, Maria Pia, *La dimora della pace. Considerazioni sulle capitolazioni tra i paesi islamici e l'Europa*, Venezia, Cafoscarina, 1996.
- Pedani, Maria Pia, "Il cerimoniale di corte ottomano: il ricevimento degli ambasciatori stranieri (secoli XVI-XVIII)", in *Venezia e Istanbul. Incontri, confronti e scambi*, a cura di E. Concina, Udine, Forum, 2006, pp. 23-29.
- Pedani, Maria Pia, "Le compagnie delle arti e la liturgia civica ottomana", in *Dinamiche di sociabilità nel mondo euro-mediterraneo. Gruppi, associazioni, arti, confraternite e compagnie*, a cura di M.P. Pedani – I.A. Pop, Venezia-Bucarest, Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica, 2006, p. 77-87.
- Pedani, Maria Pia, "Simbologia ottomana nell'opera di Gentile Bellini" *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti* 155/1, 1997, pp. 1-29.

- Pedani, Maria Pia, "The portrait of Mehmed II: Gentile Bellini, the Making of an Imperial Image", in *Art Turc*, pp. 555-558.
- Pedani, Maria Pia, "The Sultan and the Venetian Bailo: Ceremonial Diplomatic protocol in Istanbul", in *Diplomatisches Zeremoniell in Europa und im Mittleren Osten in der fruhen Neuzeit*, hg. R. Kauz, G. Rota, J.P. Niederkorn, Wien, OAW, 2009, p. 287-299.
- Peirce, Leslie P., *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York-Oxford, Oxford U.P., 1993, p. 91-112.
- Procházka-Eisl, Gizela, *Das Sürnâme-ı Hümâyün. Die Wiener Handschrift in Transkription mit Kommentar und Indices versehen*, İstanbul, ISIS, 1995.
- Raby, Julian, "Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium", *Dumbarton Oaks Papers* 37, 1983, pp. 15-62.
- Reindl-Kiel, Hedda, "The Chickens of paradise. Official meals in the mid-seventeenth century Ottoman Palace", in *The Illuminated Table, the Prosperous House*, ed. by S. Faroqhi – C.K. Neumann, Würzburg, Ergon Verlag, 2003, p. 59-88.
- Rogers, John Michael, *Mehmed the Conqueror: Between East and West*, in *Bellini and the East*, ed. by C. Campbell – A. Chong, London-Boston, National Gallery, 2005, pp. 80-97.
- Rogers, John Michael, "Ottoman religious Ceremonial in two late 16th Century Meremmât Defters dor Süleymaniye Başbakanlık Arşivi MM/MAD 513 and 5832", in *Acta Viennensia ottomanica*, herausgegeben von M. Köhbach – G. Procházka-Eisl – C. Römer, Wien Instituts für Orientalistik, 1999, pp. 303-310.
- Roso, Daniela - Pedrini, Gianni, "Solimano il Magnifico a Filippopoli nel 1566", *Studi Veneziani* 40, 2000, pp. 207-233.
- Roux, Jean-Paul, *La religione dei turchi e dei mongoli. Gli archetipi del naturale negli ultimi sciamani*, Genova, ECIG, 1990.
- Sanders, Paula, *Ritual, politics, and the city in Fatimid Cairo*, Albany, State of New York Press, 1994.
- Terzioğlu, Derin, "The Imperial Circumcision Festival of 1582: an Interpretation", *Muqarnas* 12, 1995, p. 84-100.
- Venezia e Istanbul. Incontri, confronti e scambi*, a cura di Ennio Concina, Udine, Forum, 2006.

MATTEO CASINI  
Suffolk University, Boston

## Words and Acts. Books of Ceremonies in Renaissance Italy

**Summary** Festivals and public rites were fundamental occasions for participation and competition in Renaissance Italy, therefore the powers searched for new means to control and codify them. This led to the birth of a specific literature and linguistics through the establishment of increasingly sophisticated descriptions of public events. Two directions were taken. The first was the compilation of ceremonial writings in manuscript form; the second - after the revolution of the printing press - the extensive publication of pamphlets, books and engravings on ceremonies and public events.

**Keywords** Ceremonial books, Italy, Renaissance, Festivals.

Between the fourteenth and sixteenth centuries, Europe saw the development of new social structures and dynamics and, as a result, more attention was devoted to public and formal events such as religious and secular rites and ceremonies. Renaissance festivals became highly coveted occasions of participation and competition on the urban scene, in which the central government was sometimes only one of many participants, often not even the main one.<sup>1</sup> As a consequence, princes and aristocracies – aiming to impose their formal grip on society – searched for new means to control these forms of celebrations,<sup>2</sup> and this was achieved not simply through the organization of events, but by their careful codification as well.<sup>3</sup> The process inspired the birth of a specific literature and linguistics.

The practice of fixing ceremonies on paper had its preconception in late Medieval courts, when princely rites were outlined first in the household

---

<sup>1</sup> Trexler, *Public Life*; Casini, *I gesti*. A selected recent bibliography includes *Spectaculum Europaeum; Festivals and Ceremonies*; Vale, *The Princely Court; Court Festivals; Europa Triumphans*.

<sup>2</sup> An interesting suggestion relating the insecurity of the power to the grandiosity of festivals is in Watanabe-O’Kelly, “The Early Modern”, p. 5.

<sup>3</sup> Anglo, “The Courtier”, p. 35.

regulations of the Iberian Peninsula and Majorca in the 12-300's, then in the ordinances of Burgundy and Urbino in the fifteenth century.<sup>4</sup> At the same time, the rise of Renaissance diplomacy inspired the custom of sending home accounts of the festivities at foreign courts, as we see in the vast number of examples in the «Diari» of the Venetian chronicler Marin Sanudo.<sup>5</sup> But the papal government in Rome and other Italian states generated a precocious development in the establishment of regular descriptions of public events, and made it standard practice in the sixteenth century, when control of the power over the community became more stabilized. Two directions were taken.

1. The first was the compilation of ceremonial writings in manuscript form, with the goal of describing city and court festivals having either a repetitive character (such as the calendarial rites) or an exceptional one (such as the welcoming of a foreign guest). Single documents were sometime drafted. This is the case of the “Prammatica” (custom) for receiving ambassadors approved by the Duke of Milan in 1468. The scope of the document was to establish the proper formalities for welcoming important foreigners in order to respect «the exigency of times,... the quality of the matters for which orators would come, and... the personal condition».<sup>6</sup>

However, the need for comprehensive and detailed books was soon recognized. The most precocious place was obviously Rome, because of the highly ritual character of the Papal power. After important initiatives in the Middle Ages, innovations arrived in the Renaissance, in particular in 1487-8 when Agostino Patrizi Piccolomini and Johannes Burckardt drafted the new «Caeremoniale Romanum». The introduction by Piccolomini presented some of the problems associated with public rites. For instance, Piccolomini wrote, «Ceremonies augment, modify or reduce themselves, and time brings changes to them». Piccolomini also recalled that human memory is fragile, and the authority of the existing scriptures must be combined with daily practice. These issues – perceived in other parts of Europe as well<sup>7</sup> – demanded a constant codification of rituals, and therefore sixteenth-century Rome would witness a new flowering

---

<sup>4</sup> Vale, *The princely court*, 200-5; Paravicini “The Court”; Peruzzi “Lavorare a Corte”.

<sup>5</sup> Mitchell, *1598*, p. 3.

<sup>6</sup> Maspes “Prammatica”.

<sup>7</sup> In Spain the Duke of Alba welcomed the idea of Philip II to put «en escrito» the ceremonies of the royal house, to preserve their antique allure (Elliott “La sociedad”, 17).

of ceremonial diaries and the birth of the «Congregatio pro sacris ritibus et caeremoniis» in 1588.<sup>8</sup>

Another very early Italian example is the «Libro Cerimoniale» ordered by the Florentine Republic from the city “herald” in 1450.<sup>9</sup> The method followed by the book was clear and straightforward, and was destined to have considerable success in similar Italian sources. Each time a function was performed, a detailed description was drafted to create a record of formalities that would be repeated in the case of a similar event (the return of a foreign ambassador from a given court, for instance). If the event actually recurred, this time the herald would register only the variations (should there be any).

This procedure became standard practice in similar books produced during the sixteenth century in two other Republics, Venice and Genoa. Venice drew up its first ceremonial registers in the late 1550’s, one by the Master of Ceremonies of the basilica of Saint Mark, heart of the Venetian church, and another by the secretaries of the “Collegio” a major government council.<sup>10</sup> The register of the Collegio opened with the transcriptions of some of the most ancient rituals of the doge, taken from the Medieval records of the «Promissioni ducali». Then the register – begun during an intense period of festivities in the Republic – continued with the reception of Bona Sforza, queen of Poland, in March 1556, and the triumphal coronation of the doge’s spouse Zilia Dandolo Priuli, in September 1557 – a «beautiful and honoured spectacle» Francesco Sansovino later wrote.<sup>11</sup> A second register of the Collegio was inaugurated in the 1590’s, and the importance of these records is proved by the fact that the powerful Council of Ten asked the secretary Paolo Ciera to deposit them in the Secret Chancery.<sup>12</sup>

The government of Genoa began regulating ceremonial procedures in the 1560’s, according to Luigi Volpicella. Between 1564 and 1574 a Master of Ceremonies and «Deputies for Ceremonies» were nominated, while records were compiled such as the «Treaty of Secular Ceremonies belonging to the Seignoury

<sup>8</sup> Dykmans, *L'oeuvre*, p. 27; Visceglia, “Il cerimoniale”, pp. 123-4, 132.

<sup>9</sup> Trexler (ed.), *The Libro*.

<sup>10</sup> Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia, Cod. Lat., III, 172 (2276), *Caeremoniale rituum sacrorum Ecclesiae Sancti Marci*, published in Sinding-Larsen, *The burden*, pp. 265-323.

<sup>11</sup> *Venetia*, p. 410.

<sup>12</sup> Archivio di Stato di Venezia, *Collegio, Cerimoniali*, I and II; Casini, *I gesti*, pp. 295-6.

of Genoa», and a series of «daily» descriptions of the formal behaviour of the Seignoury since 1588.<sup>13</sup>

In princely courts new ceremonial registers became fundamental tools as well, not only for the political practice and memory of the government, but to glorify the dynasty.<sup>14</sup> For example, in Turin the court of Savoy promoted a series of «Ceremonials» beginning in 1585, on the occasion of Carl Emanuel's marriage to Catherine of Habsburg, daughter of Philip II. In the early 1600's, nevertheless, the court appeared a bit confusing to foreign witnesses, and new ceremonial registers were drafted in 1632, under the direction of the Master of Ceremonies.<sup>15</sup>

At the Florentine court the «Diari di Etichetta» were inaugurated in 1589 due to the arrival of Christine of Lorraine, future spouse of Ferdinand I Medici. The term "etiquette" meant the protocol designed to welcome foreigners into the city and at court – which was in fact the same focus of the ceremonial book of the Republic in the 1400's. Another court diary, the «Diario e cerimoniale della Corte Medicea» by Cesare Tinghi, opened with the celebrations of the wedding of Maria de Medici and the king of France in October 1600.<sup>16</sup>

Eventually, the phenomenon affected entire Europe, although sometimes in a later period. In Vienna, for instance, an Office of Ceremony and «Zeremonialprotokoll», supervised by a secretary, was established in 1651-2. Ceremonies were described in chronological order taking into account previous records.<sup>17</sup>

The wave of new manuscript ceremonial books and diaries is a symptom of the will of governments to control public formalities, but also of the growing presence of experts in ceremonies, who became increasingly active and important members of the administration. Examples from Rome, Florence, Venice, Genoa and Turin have been mentioned here, but similar figures existed everywhere in Europe – Grand Masters of Ceremonies, Grand Stewards, Grand Chancellors, Chamberlains, Masters of Chamber, Masters of the Chapel, etc. In many cases, the rise of these figures in a court or urban setting was the indication

<sup>13</sup> Volpicella, *I libri*, p. 6 ff.

<sup>14</sup> Bély, "Souveraineté", p. 41.

<sup>15</sup> Merlin, *Tra guerre*, pp. 159, 163.

<sup>16</sup> Archivio di Stato di Firenze, *Guardaroba Mediceo, Diari di Etichetta*, reg. 1; Biblioteca Nazionale di Firenze, *Manoscritti di Gino Capponi*, CCLXI, *Diario e Cerimoniale della Corte medicea, tenuto da Cesare Tinghi* I.

<sup>17</sup> Duindam, *Corti*, pp. 271-2.

of significant improvements in the ceremonial life of a community and the role of the political power within it.<sup>18</sup>

3. On observing the manuscript ceremonial diaries in detail, one striking aspect that emerges is the insistent devotion to defining the status of foreign guests and the correct rites that must be performed to welcome them. This is the duty given to the Herald of the Florentine Republic Francesco Filarete, for instance: «the main intention of he who assigned me this charge would be to understand ceremonies, honours and customs used and followed during the arrivals of princes».<sup>19</sup> Those «honors and customs» could specify and underline the relationship between the hosting *civitas* and the visitor, the “stranger.”

Also in a princely environment the codification of “etiquette” with new ceremonial books was a decisive factor, and sometimes it could be a sign that a new court was forming. Courts had a strict necessity to enact complex rites, both inside and outside the *entourage* of the prince, and the chance offered by receiving preminent guests in the proper manner was fundamental in initiating the process. Obviously, international hierarchies had to be respected, but preserving the honour and identity of the prince was crucial as well. Therefore, the careful recording of each act on paper was needed, to have a basic «precedente», a formal notification to be re-used if a similar situation would recur.

To understand this development, the documentation of the Florentine court between the sixteenth and the seventeenth centuries is particularly relevant, because one of the main tasks of the mentioned «Diari di Etichetta» and Tinghi’s «Diario» was to precisely define the engagement between the Florentines and foreigners arriving at court. Each single act was based on the “quality” of the guest, and had to reveal his formal position within the granducal hierarchy. Differences were established in the «expenses» or the «envoys» conceded to each single visitor (granducal envoys, for instance, could be met at longer or shorter distances from the city; logically, the most important guests were welcomed at the border of the state). Also the behaviour of the Grand Duke could vary significantly – he would normally leave the princely residence, the Pitti Palace, to honour most prestigious visitors only (others were detained at

---

<sup>18</sup> On the figure of the Grand Chancellor in Europe and Venice see Casini “Realtà”. On the «magistri caerimoniarum» at the Papal court see Visceglia, “Il cerimoniale”, p. 137. See also the interesting insights in Baillie, “Etiquette”, pp. 198-9; and Duindam, “Ceremonial Staff”.

<sup>19</sup> Trexler (ed.), *The Libro Cerimoniale*, p. 78.

the Pitti's staircase or simply waited in the reception room). There were substantial differences in the apartments conceded at the Pitti as well, or in the number of courses offered in banquets, or in the number of persons invited to attend, and so on.

The intensification of the ceremonial writing and the confrontation with foreigners is an indication that the Medici court – which saw modest beginnings with Cosimo I, fifty years before – was finally becoming a place of established formalities and hierarchies in the 1590's. And the Medici would continue to maintain a high level of ritual codification within the court in the seventeenth century. Nineteen new Etiquette Diaries were written between 1621 and 1680, for instance, and a «Riforma del Cerimoniale» was attempted in 1648 by Giacinto Marmi.<sup>20</sup>

Together with the maintenance of internal court rules came the curiosity about customs in use in other courts and in Rome. The Grand Dukes – Cosimo III in particular – requested reports of foreign diplomatic protocols. One of the many examples is the codex «Cerimoniali delle Corti» in the Florentine Archivio di Stato, which describes in minutia the rites for receiving foreign ambassadors observed in each Italian state.<sup>21</sup>

We might conclude that the affirmation and proliferation of manuscript ceremonial writings were signs that festivals and court customs increasingly shaped the identity of groups and societies, in particular by building a linguistic structure through the ritual interaction with the guest, the “other”. It is also clear, however, that governments perceived them as fundamental tools to strengthen and consolidate their power. This was especially true in delicate moments of transition such as the creation of a new court.

4. The second of the two directions followed by princes and ruling classes in codifying public rites was taken after the printing revolution hit Europe in the second half of 1400's, resulting in the massive publication of pamphlets, books and engravings on ceremonies. If manuscript descriptions were not completely abandoned and festival books remained an «élite genre»,<sup>22</sup> nevertheless print allowed ceremonial books to have a strong political impact throughout the continent. At the local level, as in France, they could profoundly affect «the

---

<sup>20</sup> Fantoni, *La corte*, p. 51 ff.

<sup>21</sup> Archivio di Stato di Firenze, *Miscellanea Medicea*, 448.

<sup>22</sup> Watanabe-O'Kelly, “Festival”, p. 181.



mystery and dynamics of traditional assemblies and ceremonies». <sup>23</sup> On the general level they became instruments in the «competition for pomp and exposure among the rival courts». <sup>24</sup>

In Italy the phenomenon began early and witnessed a rapid diffusion. <sup>25</sup> In 1475 a printed book described the wedding of Costanzo Sforza and Camilla of Aragon in Pesaro, and others followed between the fifteenth and sixteenth centuries – such as the description of the entry of the French king Louis XII in Milan in 1499, the arrival of Anne of Brittany in Venice in 1502 (the pamphlet was sent to the Venetian ambassador in Hungary to guarantee its diffusion), and the celebrations for the Assumption of the Virgin in Siena in 1506. Rome was again very precocious: pamphlets describing the festivals in honour of Leo X de' Medici were published in 1513. <sup>26</sup>

Later in the 1500's there was a particular outburst of printed descriptions of festivals, mainly those that could generate a vast international response, such as dynastic occasions or triumphal entries of prestigious guests. If this was the result of the «necessity of cataloguing and giving norms which featured the organization of knowledge» in the same period, <sup>27</sup> we must also consider that festival books became a «genre» throughout Europe at least from the 1520's. Later Italy had a distinct advantage in this area, as the Italian language became the «lingua franca» of Europe, particularly in the seventeenth century. <sup>28</sup>

These publications could reach a much larger audience than the restricted circles of courts or bureaucracies, and printed descriptions of lavish dynastic events acquired a particular significance in Italy where “new” dynasties – such as the Medici, Este, Savoy – were looking for publicity, acknowledgement, and legitimacy on the international scene.

An important point of departure was the book reporting the wedding of Cosimo I Medici and Eleonora of Toledo in 1539, which would be followed by a long series of publications sponsored by the Tuscan princes until the eighteenth century. <sup>29</sup> Genova released the first pamphlet of this kind in 1548, to celebrate

<sup>23</sup> Bryant, “Making”, p. 46.

<sup>24</sup> Schraven, “The Representation”, p. 47.

<sup>25</sup> Mitchell, *1598*, p. 4-5; Cruciani, *Il teatro*, p. XXXVI ff.

<sup>26</sup> For a general presentation of festivals in Italy and related publications see Mitchell, *Italian*, p. 7-10; Cruciani, *Il teatro*, p. XXXVI ff.

<sup>27</sup> Varallo, “Introduzione”, p. 163.

<sup>28</sup> Watanabe-O'Kelly, “Festival”, p. 183.

<sup>29</sup> Giambullari, *Apparato*, Riederer-Grohs, *Florentinische*.

the passage through the city of Philip, prince of Spain.<sup>30</sup> Mantua followed in 1549 with the description of the wedding of Francesco Gonzaga and Catherine of Habsburg, daughter of Ferdinand I, and later advertised other events such as the marriage of Guglielmo Gonzaga to Eleanor of Austria in 1561 and the 1574 visit of Henry of Valois. The road was open to a large and long-term success around the peninsula. If in 1990 Bonner Mitchell counted nearly 200 civic and religious Italian booklets in the sixteenth century alone, a recent catalogue calculates 1,200 or more in the period between 1500 and 1800.<sup>31</sup>

Apart from Rome and Florence, the emperor Charles V was also crucial for the publication of early festival pamphlets in Italy, particularly in two key moments. The first were his lengthy Italian travels in 1535-6, which induced published accounts of his arrival in a variety of cities – Rome, Messina and Florence, for instance.<sup>32</sup> The second were his exequies in 1558 – more than 3000 throughout the empire, costing the fabulous sum of six million gold ducats. The ceremonies received massive publicity not only in Italy, but in Europe and the Americas, and descriptions were published in five languages: French, Spanish, Flemish, German and Italian.<sup>33</sup> Charles' exequies brought a new interest in funerary pageantry among the European powers, and the success of the funeral book created – as M. Shraven has noted – a new «distinct genre». 220,000 pamphlets have survived solely for the German regions, while in Italy the encomiastic funeral literature became a recurring literary genre after the publication of the exequies of Michelangelo Buonarroti held in Florence in 1564.<sup>34</sup>

But other important events were perceived as basic moments for celebration and propaganda, and generated extensive publications. For example, Henry of Valois travelled through different cities in northern Italy on his way to receive the French crown in 1574, and his passage through Venice was particularly exploited by the government of the Republic.<sup>35</sup> Meanwhile another new custom started, the publication of narratives describing events abroad. Florence was once again on the frontline. The Roman coronation of

<sup>30</sup> Aliverti, "Visits", p. 225.

<sup>31</sup> Mitchell, 1598, pp. 6-7; *Festivals and Ceremonies*.

<sup>32</sup> Watanabe-O'Kelly, "The Early Modern", p. 7.

<sup>33</sup> Anderson, "Le roi", pp. 373, 379.

<sup>34</sup> Bepler, "German Funeral", p. 145; Shraven, "The Representation", p. 47 ff.; Wittkower, *The Divine*.

<sup>35</sup> De Nohac-Solerti, *Il viaggio*, p. 8 ff. (list of publications about Henry in Italy) and 78 ff. (passage of Henry into Venice).

Cosimo de' Medici as Grand Duke in 1570 was published instantly, as well as the French festivals of Maria de' Medici in the 1610's. Also the description of events affecting important families related to the Medici, such as the Habsburgs, were published in Florence.<sup>36</sup>

We know that festival books circulated at the highest level, among the princes themselves. Guidobaldo della Rovere, duke of Urbino, was an «avido collezionista di tutti i libretti funerari e orazioni pubblicate dopo la morte of Cosimo» (de' Medici), while Charles Emmanuel of Savoy declared to possess in his library descriptions of the funerals of Charles V, as well as Francis I and other kings of France.<sup>37</sup>

The Savoy family understood the potential of publishing descriptions of ceremonies after moving their capital from Chambery to Turin in 1563. Two booklets were released in 1567 reporting the baptism of the duke's son, Charles Emmanuel (a custom that would be perpetuated throughout the Baroque era). And when the Holy Shroud was brought to the new capital in 1578, the archbishop of Turin published and distributed broadsheets about the event.<sup>38</sup>

5. Printed works on ceremonies followed a typical scheme: a description of the motivations for the ceremony; descriptions of the preparation and apparati; a narrative of the procession through the city streets, and the subsequent ceremonies and entertainments. In time, more and more material was added, such as images or documents (in the case of exequies, for instance, funeral orations were sometime included in the narrative). So those works become an actual "part" of the event they described, with at least four functions:

- to praise the prince or the government promoting the event;<sup>39</sup>
  - to constitute «propaganda weapons» to impress friends and enemies and to enter the competition in pageantry between courts. Needless to say, the patrons of the events were often the same sponsoring the publication of their own account.<sup>40</sup>
- The publicity that these books granted was so effective that *a contrario* it could be considered a danger: the release of the *Caeremoniale Romanum* of Agostino Patrizi and Johannes Burckardt in 1513 and 1516 by Cristoforo Marcello, for

<sup>36</sup> Schraven, "The Representation", p. 48.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 56; Varallo "Introduzione".

<sup>38</sup> Balme, *Le feste*, p. 27 ff.; Beldon, *Architecture*, pp. 15-18.

<sup>39</sup> Watanabe-O'Kelly, "The Early Modern", p. 10.

<sup>40</sup> Watanabe-O' Kelly, "Festival", p. 192; Schraven, "The Representation", p. 56.

instance, was criticized by the Master of Ceremonies Paride De Grassis, because it could compromise the necessary secrecy of the Papal rites;<sup>41</sup>

– to explain the event to those who could not attend. The propaganda factor could be particularly important in this direction, for occasionally the booklet did not actually describe what happened – as the more informal chronicles or «Avvisi» – but simply what was expected to happen. This was the case in seventeenth-century Rome, for instance, where «celebratory reports... were actually printed before the event» (this is why historians have indicated the risk of a non-critical use of those sources);<sup>42</sup>

– to ensure the survival of the event over time, even well after it had taken place (the exequies of Charles V, for instance, was still the object of publication thirty years after it took place).<sup>43</sup>

As mentioned, festival books increasingly adopted iconographical material. The custom was diffused particularly in the Holy Roman Empire, but by the end of the 1500's Italian printing shops followed as well. Woodcuts and prints helped to illustrate specific moments of each event, or the ephemeral apparati built for it.<sup>44</sup> Visual sources had a special force in displaying and underlining the program prepared by the intellectuals at court, and therefore reinforced the necessary "explicative" function of festival books – for instance in detailing the precise hierarchies of the processional cortege, or the (at times obscure) meanings of the apparati. As only one of many examples: in 1589 a booklet was released in Florence to describe the arrival of Christine of Lorraine, future spouse of Ferdinand de' Medici. One of the prints of the booklet presented a special decoration constructed at the entrance of the Ducal Palace, where Cosimo I, Ferdinand's father, was crowned by the ancient Etruscan king Porsenna, considered the first ruler of Tuscany. The message was clear: the Medici family had to be seen as the true, legitimate heir of the glorious civilization of Etruria.<sup>45</sup>

7. Not only princes or governments were the subjects of festive booklets, but also other individuals or groups that aimed to be protagonists in public celebrations. Important social components – primarily the Arts and Guilds –

<sup>41</sup> Visceglia, "Il cerimoniale", p. 124n.

<sup>42</sup> Fosi, "Court", p. 40; Mitchell, *1598*, p. 9; Watanabe-O'Kelly, "Early Modern", p. 22.

<sup>43</sup> Anderson "Le roi", pp. 373, 379; Schraven, "The Representation", p. 47.

<sup>44</sup> Mitchell, *1598*, p. 5. For possible influences between the iconography of festivals and frontispieces of books in 16<sup>th</sup> century Flanders see Bouchery "Des arcs".

<sup>45</sup> Casini, *I gesti*, p. 232-3.

were the leading figures in events such as the Roman «Festa dell'Agone» (Mardi Gras), regularly published beginning in 1539; or the masquerade in Venice honouring the victory of Lepanto in 1572, described by a famous pamphlet; or the festivals of Saint John in Florence, the subject of specific booklets in the 1570's and 1580's.<sup>46</sup>

If the prince welcomed the social integration into the celebration of his power, his counterparts responded not only through participation, but with printing as well. The Florentines in Rome and Venice published encomiastic pamphlets after the death of Ferdinand de' Medici in 1609,<sup>47</sup> while Rome – a competitive and nepotistic arena indeed – was the centre for the promotion of single individuals and families. The exequies of popes and cardinals, for instance, were often the pretext for family exaltation. A very well known case is the pamphlet of the funerary ceremony for Sixtus V sponsored by his young nephew Alessandro Montalto.<sup>48</sup>

8. To conclude, festival books could speak «about the political aims, the allegiances and rivalries, the fears and anxieties of a particular court or city».<sup>49</sup> But they could do more than this, if we consider that in the images of power «representation reflects and transforms the reality at the same time».<sup>50</sup> Descriptions of ceremonies were used by governments to attempt to give shape, content, legitimacy and prestige to their public appearance at home and abroad, but rites, spaces and words put together also created a formidable occasion of dialectical intercourse – and language is not «in itself... an unequivocal instrument: it serves as well for integration [...] as for manipulation».<sup>51</sup> So, in the two typologies of books presented here the power produced a specific linguistics that did not provide mere descriptions, but also tangible “models” for future behaviour, models that could impart structure to successive events and transmit divers and multivalent messages to the actors of the ceremonial game. From the act to the word, from the word to the act.

---

<sup>46</sup> *Ordine, Descrizione de' Trionfi, Descrizione de l'ordine*, Ruggeri, *Lettera*.

<sup>47</sup> *Descrizione delle esequie*, Masi, *Esequie*.

<sup>48</sup> Fosi “Court”, p. 39; Schraven “The Representation”, pp. 56-8.

<sup>49</sup> Watanabe-O'Kelly, “The Early Modern”, p. 15.

<sup>50</sup> Sabatier, “Rappresentare”, p. 248.

<sup>51</sup> Todorov, *The Conquest*, pp. 121-3.

## BIBLIOGRAPHY

- Aliverti, Maria Ines, "Visits to Genoa: the Printed Sources", in *Europa Triumphans: Court and Civic Festivals in Early Modern Europe*, 2 vols., Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 222-35.
- Anderson, Jaynie, "*Le roi ne meurt jamais*. Charles V's Obsequies in Italy", *Studia Albortiana* XXXVI, 1979, pp. 379-399.
- Anglo, Sidney, "The Courtier. The Renaissance and Changing Ideals", in *The Courts of Europe*, ed. A.G. Dickens, London, Thames and Hudson, 1977, pp. 33-53.
- Baillie H.M., "Etiquette and the Planning of State Apartments in Baroque Palaces", *Archaeologia, or, Miscellaneous tracts relating to antiquity / Society of Antiquaries of London*, CI/LI, 1967, pp. 169-99.
- Balme (di), Clelia Arnaldi, "Le feste di corte a Torino fra spazi reali e itinerari simbolici", in *Feste barocche: cerimonie e spettacoli alla corte dei Savoia tra Cinque e Settecento*, ed. Clelia Arnaldi di Balme and Franca Varallo, Cinisello Balsamo, Milano, Silvana, 2009, pp. 27-39.
- Beldon, Scott John, *Architecture for the Shroud: Relic and Ritual in Turin*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- Bély, Lucien, "Souveraineté et souverain: la question du cérémonial dans les relations internationales à l'époque moderne", *Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France* 1993, pp. 27-43.
- Beppler, Jill, "German Funeral Books and the Genre of the Festival Description", in *The German Book, 1450-1750*, London, The British Library, 1994, pp. 145-60.
- Bouchery H.F., "Des Arcs triomphaux aux frontispices de livres", in *Les Fêtes de la Renaissance*, I, études réunies et présentées par Jean Jacquot, Paris, CNRS, 1956, pp. 431-42.
- Bryant, Lawrence M., "Making History: Ceremonial Texts, Royal Space, and Political Theory in the Sixteenth Century", in *Changing Identities in Early Modern France*, ed. Michael Write, Durham, Duke University Press, 1997, pp. 46-67.
- Casini, Matteo, *I gesti del principe*, Venezia, Marsilio, 1996.
- Casini, Matteo, "Realtà e simboli del cancellier grande veneziano in età moderna (secc. XVI-XVII)", *Studi veneziani* 22, 1991, pp. 195-251.
- Court Festivals of the European Renaissance: Art, Politics, and Performance*, ed. James R. Mulryne and Elizabeth Goldring, Aldershot, Ashgate, 2002.
- Cruciani, Fabrizio, *Il teatro del Campidoglio e le feste romane del 1513*, Milano, Il Polifilo, 1969.
- De Nolhac, Pier - Solerti, Angelo (ed.), *Il viaggio in Italia di Enrico III e le feste a Venezia, Ferrara, Mantova e Torino*, Roma - Torino - Napoli, L. Roux e C. Ed., 1890.

- Descrizione delle esequie fatte in Roma dalla natione fiorentina al Serenissimo Ferdinando III Gran Duca di Toscana il dì 22 di Giugno 1609*, Roma, Giacomo Mascardi, 1609.
- Descrizione de l'ordine della processione fatta la vigilia di San Giovanni Batista l'anno MDLXXVII. Dalle Compagnie de Giovani Fiorentini; per l'allegrezza del Natale del Serenissimo Gran Principe di Toscana*, Firenze, Francesco Dini dal Colle, 1577.
- Descrizione de' Trionfi mandati per i Giovani della Compagnia di San Bastiano nella processione di San Giovambattista nell'Inclita Città di Fiorenza. Il dì XXIII di Giugno 1576*, Firenze, Giovanni Wolfio, 1576.
- Duindam, Jeroen, "Ceremonial Staff and Paperwork at Two Courts: France and Habsburg Monarchy ca. 1550-1720", in *Hofgesellschaft und Höflinge an europäischen Fürstenhöfen in der Frühen Neuzeit (15.-18. Jahrhundert)*, eds. Klaus Malettke-Chantall Grell, Münster, Lit-Verlag, 2002, pp. 369-88.
- Duindam, Jeroen, *Vienna e Versailles. Le corti di due grandi dinastie rivali (1550-1780)*, Bari, Donzelli, 2004.
- Dykmans, Mark, *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini: où, Le cérémonial papal de la première Renaissance*, 1, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980.
- Elliott, John, "La sociedad cortesana en la Europa de siglo XVII: Madrid, Bruselas, Londres", in *Velázquez, Rubens y Van Dyck: pintores cortesanos del siglo XVII*, ed. Jonathan Brown, Madrid, El Viso, 1999, pp. 15-31.
- Europa Triumphans: Court and Civic Festivals in Early Modern Europe*, 2 vols., Aldershot, Ashgate, 2004.
- Fantoni, Marcello, *La Corte del Granduca: forma e simboli del potere mediceo fra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1994.
- Festivals and Ceremonies: a Bibliography of Works Relating to Court, Civic, and Religious Festivals in Europe 1500-1800*, ed. Watanabe-O'Kelly Helen and Simon Anne, London-New York, Mansell, 2000.
- Fosi, Irene, "Court and City in the Ceremony of the Possesso", in *Court and Politics in Papal Rome, 1492-1700*, ed. Gianvittorio Signorotto and Maria Antonietta Visceglia, Cambridge, CUP, 2002, pp. 31-52.
- Giambullari, Pier Francesco, *Apparato et feste nelle nozze dello Illustrissimo Signor Duca di Firenze, et della Duchessa sua Consorte, con le sue Stanze, Madrigali, Comedia, et Intermedii, in quella recitati*, Firenze, Giunti, 1539.
- Masi, Agostino, *Esequie del Serenissimo D. Ferdinando Medici Gran Duca di Toscana III celebrate in Venezia dalla Natione Fiorentina*, Venetia, Bernardo Giunti, 1609.
- Maspes, Adolfo, "Prammatica pel ricevimento degli Ambasciatori inviati alla Corte di Galeazzo Maria Sforza, duca di Milano (1468, 10 dicembre)", *Archivio Storico Lombardo* 17, 1890, pp. 146-151.
- Merlin, Pierpaolo, *Tra guerre e tornei. la corte sabauda nell'età di Carlo Emanuele I*, Torino, SEI, 1991.

- Mitchell, Bonner, *1598. A Year of Pageantry In Late Renaissance Ferrara*, Binghamton-New York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1990.
- Mitchell, Bonner, *Italian Civic Pageantry in the High Renaissance. A Descriptive Bibliography of Triumphal Entries and Selected Other Festivals for State Occasions*, Firenze, Leo S. Olschki, 1979.
- Ordine, et DechiARATIONE di tutta la Mascherata, Fatta nella Città di Venetia la Domenica di Carnevale. M.D.LXXI. Per la Gloriosa Vittoria contra Turchi*, Venetia, Giorgio Angelieri, 1572.
- Paravicini, Werner, "The Court of the Dukes of Burgundy: a Model for Europe?", in *Princes, Patronage, and the Nobility. The Court at the Beginning of the Modern Age, 1450-1650*, ed. Ronald G. Asch and Adolf M. Burke, Oxford, Oxford UP, 1991, pp. 69-102.
- Peruzzi, Piergiorgio, "Lavorare a Corte: "ordine et officij". Domestici, familiari, cortigiani e funzionari al servizio del Duca d'Urbino", in *Federico di Montefeltro. Lo Stato, le arti, la cultura*, ed. Giorgio Cerboni Baiardi, Giorgio Chittolini and Piero Floriani, I, *Lo stato*, Roma, Bulzoni, 1986, pp. 225-86.
- Riederer-Grohs, Barbara, *Florentinische Feste des Spätbarock. Ein Beitrag zur Kunst am Hof der letzten Medici, 1670-1743*, Frankfurt-am-Main, Haag und Herchen, 1978.
- Ruggeri, Valerio, *Lettera all'Illustrissimo et Eccellentissimo Signor Don Pietro Medici. Di Valerio Ruggieri. Sopra la festa fatta dal Duca di Carroccio nella festività di San Giovambatista in Firenze*, In Fiorenza, 1588.
- Sabatier, Gerard, "Rappresentare il principe, figurer l'état. Les programmes iconographiques d'état en France et en Italie du XVe au XVIIe siècle", in *L'Etat moderne. genèse*, ed. Jean-Philippe Genêt, Paris, Éditions du CNRS, 1990, pp. 247-58.
- Sansovino, Francesco, *Venetia città nobilissima et singolare*, ed. G. Martinioni, Venezia, Stefano Curti, 1663.
- Schraven, Minou, "The Representation of Court Ceremonies in Print. The Development and the Distribution of the Funeral Book in Sixteenth-Century Italy", in *News and Politics in Early Modern Europe, 1400-1800*, ed. Joop W. Koopmans, Louvain, Peeters, 2005, pp. 47-60.
- Sinding-Larsen, Staale, *The Burden of the Ceremony Master: image and action in San Marco, Venice, and in an Islamic mosque. The Rituum Cerimoniale of 1564*, Roma, Giorgio Bretschneider, 2000.
- Spectaculum Europaeum. Theatre and Spectacle in Europe (1580-1750) / Histoire du spectacle en Europe, (1580-1750)*, ed. Pierre Béhar, Helen Watanabe-O'Kelly, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999.
- Todorov, Tzvetan, *The Conquest of America: the Question of the Other*, Norman, University of Oklahoma Press, 1999.
- Trexler, Richard, *Public Life in Renaissance Florence*, New York, Academic Press, 1980.



- Trexler, Richard (ed.), *The Libro Cerimoniale of the Florentine Republic*, Genève, Librairie Droz, 1978.
- Vale, Malcolm G. A., *The Princely Court: Medieval Courts and Culture in North-West Europe, 1270-1380*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001.
- Varallo, Franca, "Introduzione", in *Feste barocche: cerimonie e spettacoli alla corte dei Savoia tra Cinque e Settecento*, ed. Clelia Arnaldi di Balme and Franca Varallo, Cinisello Balsamo, Milano, Silvana, 2009, pp. 163-4.
- Visceglia, Maria Antonietta, "Il cerimoniale come linguaggio politico. Su alcuni conflitti di precedenza alla corte di Roma", in *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XIXe siècle)*, Études réunies par Maria Antonietta Visceglia et Catherine Brice, Rome, École Française de Rome - Palais Farnèse, 1997, pp. 118-76.
- Volpicella, Luigi, "I libri cerimoniali della Repubblica di Genova", *Atti della Società Ligure di Storia Patria* 49, 1921, pp. 1-464.
- Watanabe-O'Kelly, Helen, "Early Modern European Festivals – Politics and Performance, Event and Record", in *Court Festivals of the European Renaissance*, above, pp. 15-25.
- Watanabe-O'Kelly, Helen, "Festival Books in Europe from Renaissance to Rococo", *Seventeenth Century* 3, 1988, pp. 181-201.
- Watanabe-O'Kelly, Helen, "The Early Modern Festival Book: Function and Form", in *Europa Triumphans*, above, pp. 3-17.
- Wittkower Rudolf and Margot (eds.), *The Divine Michelangelo. The Florentine Academy's Homage to his Death in 1564. A Facsimile Edition of Esequie del divino Michelangiolo Buonarroti*, London, Phaidon Press, 1964.

Finito di stampare  
da Grafiche Battivelli – Conegliano (TV)  
per conto dell'editore Filippi Venezia  
nel mese di Novembre 2010