

Mostrare l'identità. Il ruolo sociale degli emblemi alle origini del processo di individualizzazione

Lorenzo Grifone Baglioni

The use of the emblems spreads within the cities of Europe in the first centuries after the Year 1000: the paper shows how this social phenomenon is related to the beginning of the individualization process. The signaletic and the symbolic practices related to the use of the emblems develop in parallel with the construction of the personal identity and the structuring of the social interdependence. With the emergence of both Court society and scientific sensitivity, the rapid araldic transformation of the emblems gives to the European ruling class the definitive monopoly of this extralinguistic code, erasing his early democratic meaning of personal autonomy expression.

Segno, simbolo e identità

Il fenomeno della diffusione degli emblemi¹ possiede implicazioni ben più vaste rispetto alla prospettiva genealogica di cui sono imbevuti gli studi dei secoli scorsi, rivolti in specie a magnificare le origini e le glorie della nobiltà europea attraverso un linguaggio specialistico ben codificato, quello dell'araldo e della blasonatura, e attraverso un sistema stilistico altrettanto preciso, quello delle cosiddette armi. Introducendo questa materia, ci si imbatte perciò in una prima difficoltà: superare l'equivoco di fondo che collega l'emblema in via esclusiva al mondo dell'aristocrazia. Al contrario, appare opportuno chiarire fin da subito come il suo uso, di certo almeno tra l'XI ed il XIII secolo, abbia avuto poco a che fare con la questione dell'onore, essendo stato espressamente

¹ In questa sede, volendo ricomprendere sotto questa denominazione una più vasta generalità di oggetti aventi il medesimo scopo, con emblema s'intende un manufatto dotato di un'esplicita funzione di identificazione e di riconoscimento con valenza individuale o collettiva – si pensi ai sigilli, agli scudi dipinti, alle lapidi, alle vetrate istoriate, agli stendardi o alle insegne. Il vocabolo è mutuato direttamente dal greco *émblēma*, con derivazione dal verbo *bálllein*, e indica letteralmente 'ciò che si applica dentro' ossia un qualche tipo di inserto apposto in un dato contesto.

introdotto a scopo di riconoscimento e di identificazione². Si può difatti affermare che, al di là di ogni altra sua possibile funzione, l'emblema servisse a rivelare l'identità o l'affiliazione di una persona o a dimostrare la proprietà o la provenienza di un oggetto.

Una precisazione ulteriore appare necessaria dal momento in cui si affronta una materia che affonda le proprie radici in età medievale, cogliendo così la complessità dell'oggetto in sé e considerando i molti riflessi del clima sociale e culturale dell'epoca. Innanzitutto, in ogni emblema è opportuno distinguere tra una funzione 'segnaletica' ed una funzione 'simbolica' (Heidegger 1970; Gadamer 1983), di certo comunicanti e interconnesse, dove la prima si esplicita nella figura e la seconda nell'idea a cui questa rinvia. Il segno è quindi l'immagine che attesta l'identità, mentre il simbolo è il concetto che quell'identità va ad evocare (fig. 1). La loro contiguità appare chiara pur nella diversità delle rispettive funzioni. Più precisamente, in riferimento al primo termine, l'etimo sanscrito *sūc*, come poi il latino *signum*, si riferisce al segnare, all'incidere, quindi al comporre una scritta o al disegnare una figura. In merito al secondo, il greco *symboln*, insieme al latino *symbolum*, possiede un significato profondamente religioso e si riferisce agli articoli della professione di fede, attestando quindi l'enunciazione e la trasmissione di un dogma³. Il rapporto tra i due concetti è perciò quello che corre tra la rappresentazione grafica e l'astrazione.

Non solo, il simbolo fa parte del bagaglio cognitivo dell'uomo medievale, tanto da forgiare l'*habitus* mentale di un'epoca in cui l'uso dell'allegoria risulta organico ad un preciso modo di pensare, di conoscere e di sentire, tornando costantemente sia nelle questioni spicciole del quotidiano, così come nello sfoggio di erudizione. Se quella umana è la «specie simbolica» per eccellenza (Deacon 2001), l'uomo del Medioevo ne è sicuramente il rappresentante epónimo. Ciò sottintende anche come non ci sia stato un mondo degli emblemi

² A tale proposito, appare utile porre a confronto approcci al tema che appaiono antitetici e chiaramente caratteristici di due diverse fasi storico-sociali. Nel trecentesco *De insignis et armis*, Bartolo da Sassoferrato (1998) sostiene che gli emblemi siano stati inventati *ad cognoscendum homines*, mentre ne *La méthode du blason*, dopo più di tre secoli e con aulica enfasi, il padre gesuita Claude-François Ménesrier (1976) afferma invece che gli emblemi *sont des marques d'honneur*.

³ Appare inoltre interessante evidenziare come questi vocaboli, provenienti da lingue vicine, ma comunque diverse, si riferiscano alle due distinte fasi di una medesima antica operazione che è l'incidere un qualche tipo di segno o di sigla (si veda *signare*, da cui la voce *signum* ed il suo diminutivo *sigillum*) su di una tavoletta che, poi spezzata e le sue parti affidate a persone diverse, sarà usata come mezzo di riconoscimento una volta che verrà ricomposta e le sue parti combaceranno verificando così l'identità dei portatori (si veda *symbollo*, che ha dato origine a *symbolon* e che è composto da *syn*, ossia il mettere insieme, e da *ballo*, ossia il comprendere). Ciò denota l'esistenza di un ulteriore e decisamente significativo punto di contatto tra il segno ed il simbolo.

Fig. 1 - L'antica corona di Toscana



L'antica corona granducale di Toscana risulta facilmente distinguibile da quelle di altri sovrani dell'epoca perché ha un giglio posto al centro (segno), ma proprio quel giglio – 'bottonato', ossia fiorito, e non 'capponato' come quello francese – indica nella città di Firenze il centro della dinastia medicea (simbolo). Una copia di detta corona – quella originale venne rifiuta all'epoca della realizzazione della nuova corona granducale – è ancora visibile nel santuario di Maria Santissima della Fontenuova, nei pressi di Monsummano Terme, posta sul capo della statua della Vergine. Per un interessante approfondimento della simbologia e della mitologia collegate alla corona di Toscana si veda Cipriani (1989: 40-43).

di cui una specifica classe sociale si sia fatta custode prescrivendo solo date regole e solo certe caratteristiche, ma tanti mondi, ambienti e situazioni che hanno utilizzato questo stesso tipo di codice – almeno finché, da una parte, non si è radicato lo stile araldico, e dall'altra, non ha prevalso il metodo scientifico. Il simbolo, per via del suo essere al contempo portatore di significato (e spesso di più significati) e costruzione sociale, crea inoltre livelli diversi di possibile interpretazione di un segno, sia in relazione alla variabilità dei contesti culturali, sia rispetto alla pluralità delle sfere sociali. Il simbolo «non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve solo a comunicare un contenuto concettuale bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale esso acquista la sua compiuta determinatezza» (Cassirer 1961: 20). Quindi, molti significati e pur sempre un unico scopo.

Se il segno esiste perché è parte di un manufatto ben preciso, il simbolo vive solo attraverso la parola. In età medievale, e a dispetto di un etimo spesso fantasiosamente inventato o costruito, il significato della parola diviene la chiave della conoscenza ed in quanto tale è trattato come verità. Il segno mostra così un'informazione ulteriore rispetto alla figura che lo identifica e che il

simbolo esplica (ma non sempre esplicita) e trasferisce al suo portatore, sottolineando la certezza che il senso delle parole, ‘nascosto’ nella loro stessa radice, dia a sua volta senso ed ordine al mondo. Il destino, la virtù o comunque l’essenza profonda di una cosa o di una persona sono quindi come racchiusi nel proprio nome⁴ – *nomen numen* si direbbe. Non si tratta però di un facile gioco di parole, bensì di una relazione che agli occhi dell’uomo medievale diviene naturale ed oggettiva e che si sviluppa fundamentalmente attraverso il canone dell’analogia (Le Goff 1964). Ciò produce un impatto sociale di tutto rilievo poiché, com’è ben noto in sociologia, ciò che in un dato tempo e luogo è ritenuto reale – anche al di là della sua veridicità effettiva – sarà comunque reale nei suoi effetti (Thomas 1928).

Pare opportuno evidenziare come questo simbolismo analogico, in cui spesso la singola parte vale per il tutto, non si riduca ad una semplice questione di somiglianza fonetica o semiotica tra oggetti e concetti, ma abbia l’intento di stabilire un legame tra l’emblema, che fa parte del mondo materiale e di per sé è ben visibile, ed il suo senso celato, in quanto parte del fantastico, del mito, del sacro, del soprannaturale e quindi di ciò che non è immediatamente visibile o percepibile. Questo legame diviene fonte di significati dalla portata ancor più rilevante quando il meccanismo analogico viene sospeso da segni che esulano dall’ordinario ossia che si presentano come incompleti, invertiti o comunque diversi dal solito – come, ad esempio, la figura di un’aquila priva del becco. Inoltre, così come accade per il significato delle azioni e delle parole (Elias 1998), il senso del simbolo è codeterminato dal suo essere in opposizione o in sintonia, in presenza o in assenza, di altri segni. Non è perciò possibile decontestualizzare il simbolo, a meno di non inficiarne la rappresentatività e l’efficacia, ma è sempre necessario riportarlo alla sensibilità sociale e culturale dello spazio e del tempo in cui questo ‘vive’.

Il simbolo dà voce al segno e ne palesa il significato (o uno dei possibili significati), in età medievale quest’ultimo è parte di un ambito della conoscenza che la collettività ritiene superiore rispetto alle cognizioni relative all’universo materiale e che rinvia direttamente all’universo immateriale della sapienza e del divino. Nell’emblema convivono quindi significante e significato, inscindibili nelle loro rispettive funzioni, che sono il segno di riconoscimento

⁴ Un esempio paradigmatico è quello di Giuda Iscariota, ossia di Carioth, parola che in tedesco possiede una sonorità simile alla frase *ist gar roth*, traducibile con ‘è tutto rosso’. Del colore rosso, per l’uomo medievale evocativo non solo delle fiamme infernali, ma soprattutto di fatti e cose che – nel bene o nel male – intervengono con violenza nella vita, era infatti dipinto lo stesso Giuda nelle antiche rappresentazioni dell’Ultima Cena prodotte in area germanica. Si veda Pastoureau per questo specifico caso (2005: 178-190) e, più in generale, per un’acuta lettura del simbolismo cromatico in età medievale (1986).

e la sua metafora adottati da una singola persona, da un'associazione o da un'istituzione.

Proprio in ciò, ossia nell'uso individuale dell'emblema e nel senso che gli è attribuito socialmente, si ritiene che emerga lo specifico interesse della sociologia. Ma quand'è che la creazione di un emblema acquista un senso per l'individuo e la sua esibizione diviene un fatto socialmente rilevante? La sua grande diffusione inizia a partire dal Mille ossia in epoca pre-araldica. Perché?

Si ritiene che la ragione sia prettamente sociale. Argomentando per differenza, e compiendo un breve passo ancor più indietro nel tempo, è possibile immaginare l'uomo dell'età antica come immerso in una rete di norme sociali e di vincoli culturali che lo assorbono in quanto parte finita di una realtà ordinata e tendenzialmente immutabile. In un quadro del genere la questione dell'identità individuale appare del tutto marginale – anche per i re e per gli eroi, soggetti continuatori di una stirpe o portatori di un preciso destino. È solo con l'affacciarsi della modernità, i cui primordi possono essere collocati già in età medievale⁵, e più precisamente nell'esperienza comunale (Weber 1950), che l'identità inizia ad acquisire uno spazio via via più importante per il singolo nella sua qualità di *zoon politikón*.

Con ciò si vuole evidenziare come sia proprio la società comunale la prima a garantire un certo grado di libertà per i propri cittadini (Baglioni 2009). Rifuggendo da ogni semplificazione, e perciò non limitandosi a considerare la libertà come un attributo intrinseco e automatico dei singoli o come un qualcosa di immanente che esiste al di là delle condizioni storico-sociali, appare opportuno sottolineare il collegamento che esiste tra forme di autonomia

⁵ «Quel mutamento del comportamento e della vita pulsionale che chiamiamo 'civiltà' è strettamente connesso a una più intima e crescente interdipendenza degli uomini [...] Già in una fase relativamente iniziale [del processo di civilizzazione] in alcune parti dell'Occidente l'interdipendenza sociale appare diversa da quella dell'antichità. La struttura cellulare della società ricomincia a differenziarsi, sfruttando in vario modo quanto sopravvissuto dell'elevato grado di differenziazione e delle istituzioni della fase precedente. Ma le condizioni nelle quali si verifica questa rinnovata differenziazione, e quindi il modo e la direzione della modernità, divergono sotto molti aspetti da quelli della fase precedente [...] Ciò che tuttavia importa è vedere come questa società fin dal primo periodo imboccò la strada su cui avrebbe poi perseverato anche in seguito. Prendendo le mosse dallo sviluppo della società umana, è dunque facile figurarsi che tutto questo periodo, Medioevo ed età moderna, possa apparire come un'unica epoca senza soluzione di continuità» (Elias 1988: 447 e 453). Non solo, «il Medioevo si inserisce tra una lenta mutazione che, giustamente, da un po' di tempo a questa parte è chiamata 'tarda Antichità' piuttosto che Alto Medioevo (quest'ultimo ha inizio più tardi, verso il VII-VIII secolo) e una rivoluzione alla fine del XVIII secolo, benché, mantenendo sempre la storia una parte di continuità, tracce di Medioevo sopravvivono anche nel XIX secolo» (Le Goff 2006: 11).

individuale e specifici sistemi sociali, alludendo in questo caso alla vitalità politica e sociale di talune città all'interno del mondo urbano medievale e alle condizioni dei propri abitanti. Il discorso sulla libertà del soggetto non può infatti prescindere da una riflessione sulla capacità personale di porre in questione e di porsi in questione, intesa sia come opportunità dipendente dalle risorse individuali, sia come possibilità concessa dalla 'qualità' della società. Se la libertà è un anelito tipicamente umano, è la società comunale a permetterne il dispiegamento – seppur in una forma prototipica e spuria.

Sviluppo della libertà e formazione dell'identità sembrano perciò implicarsi vicendevolmente. La società medievale prende a complessificarsi rispetto alle esperienze dei secoli che l'hanno preceduta, e quindi a differenziare le proprie sfere sociali in relazione a funzioni più specifiche. Alla persona è richiesta la capacità di cimentarsi in più ambiti e in più ruoli mantenendo saldi i propri riferimenti: deve essere versatile e deve conservare inalterata la propria soggettività. Ne scaturisce un'identità di tipo affermativo che cerca – e che forse, proprio nell'emblema, trova – un'efficace e visibile dimostrazione di sé.

L'avvio del processo di differenziazione delle sfere sociali non produce però una parallela «differenziazione simbolica» (Sciolla 1983a) ossia una frammentazione dell'unitarietà dell'universo simbolico medievale. Si tratta infatti di un simbolismo che somma sincreticamente rinvii al cristianesimo, al paganesimo, alla mitologia antica (greca e romana, ma anche celtica e germanica) e alla superstizione popolare. I riferimenti simbolici dell'epoca sono perciò numerosi e diversi, ma si integrano tra loro dando vita ad un *corpus* unico che non mostra vere fratture comunicative: 'parlano' tra loro e 'parlano' agli uomini.

A riprova di un'individualizzazione allo *statu nascenti*, il simbolo risulta in qualche modo più vero non solo del segno, ma della stessa persona che va a rappresentare. Difatti, e paradossalmente, situandosi 'la verità' ad un livello che è ulteriore rispetto a quello della vita quotidiana, e che si pone al di sopra della realtà materiale, il reale non è vero ossia non contiene il senso ultimo delle cose. La verità medievale risiede solo nel mondo dell'immateriale, che questo sia il sacro o l'immaginario, ed è la logica simbolica che contribuisce a trasmetterla.

In termini identitari, quella medievale potrebbe essere descritta come una sorta di adolescenza dell'uomo (Erikson 1974), in cui emergono la necessità dell'autonomia e il peso dell'incertezza ed in cui diviene centrale la questione della singolarità del soggetto. Questa si realizza in un contesto sostanzialmente essenzialista che vede il dato identitario rimanere tendenzialmente immutato una volta acquisito. Tale identificazione deve essere intesa sia come autoriconoscimento, sia come riconoscimento del singolo effettuato da soggetti altri. Produce perciò riflessi sul versante individuale e sul versante sociale,

entrambi cruciali per la persona e nettamente separabili solo in via analitica. In questo quadro, l'emblema sembra avere le funzioni di ridurre a immediatezza un dato complesso come quello identitario e di divenirne il *medium* più diretto, facendosi testimone di una socializzazione all'autonomia che avviene all'insegna di una certa conformità sociale (Parsons 1962). Soggetto e società si rispecchiano quindi l'uno nell'altra nel quadro della logica simbolica, 'parlano' infatti lo stesso linguaggio e danno vita ad un *continuum* tra prescrittività e soggettività.

L'identità dell'uomo medievale appare soggetta alla forte pressione esercitata dalle istituzioni del tempo – ben lontana dalla possibilità di concepire una «distanza dal ruolo» (Goffman 1979) o una «reversibilità delle scelte» (Luhmann 1973). Risulta perciò tendenzialmente stabile, ossia non sembra risentire in modo significativo dei mutamenti che possono intervenire nel corso della vita del singolo, rimanendo l'unica possibile. Risulta inoltre largamente coerente, ossia sembra ben aderire al sistema di norme e di valori interiorizzato, presentandosi come una costruzione personale che attinge a codici collettivamente vincolanti. A questo riguardo, appare interessante notare come la stabilità e la coerenza siano le caratteristiche proprie anche dello stesso emblema.

In confronto, l'identità moderna, e ancor più tardo moderna, risente del maggior grado di complessità sociale e della pluralità di percorsi personali esperibili. Essa dà luogo a soggettività multiple e reversibili rispetto alle quali i codici, i valori e le istituzioni rappresentano la cornice entro cui si sviluppano le scelte personali e non sono semplicemente (e rigidamente) ciò che va a determinarle. Se in età medievale l'identità si produce largamente rispettando i canoni e i simboli della società di cui è figlia, oggi – e in corrispondenza di un'individualizzazione potenzialmente ambivalente «i cui esiti possono perciò condurre, in un caso, all'approfondimento dell'autocoscienza critica, nell'altro, all'estraniamento nel privato» (Baglioni 2011: 439) – l'identità sembra addensarsi o nell'autocostruzione o nell'assolutizzazione del sé. Il carattere processuale dell'identità attuale la rende perciò molto meno strutturata di quanto non accadesse in età medioevale: è quindi difficile che *un* emblema, oggettivandola in modo definito e definitivo, riesca a rappresentarla.

Al contrario, l'uomo medievale considera la propria identità come una facoltà assoluta, che esiste in quanto tale al di là dell'esperienza sociale, e interpreta largamente il proprio agire come frutto di un'intenzione cosciente, ma anche come riflesso di una forza immanente che informa di sé tutta la realtà materiale. La «società teologica» (Comte 1967), universo di miti e di credenze, è imprescindibilmente il suo orizzonte di senso. In questo quadro, la mediazione simbolica contribuisce a fare da ponte con l'immateriale e a fornire la chiave della condotta personale. Se la dimensione individuale viene

condizionata da quadri simbolici collettivamente condivisi, è nella loro rielaborazione personale che trova spazio l'autonomia dell'agire. Il cuore della società medievale pulsa perciò condividendo un sistema di valori solido, d'impronta comunitaria e fortemente gerarchizzato nell'ambito del quale l'individuo, parte di un corpo organico, inizia a prendere coscienza della propria originalità – bisognerà comunque attendere il Rinascimento perché si concretizzi a pieno l'idea di «uomo singolare» (Burckhardt 1953).

Da cosa scaturisce questa originalità? Innanzitutto dall'innata capacità riflessiva ed autoriflessiva del soggetto, ossia dalla sua facoltà di astrazione, ma anche dalla condivisione di un medesimo universo di significati, ossia dalla coerente comprensione della società del proprio tempo, con i suoi valori ed i suoi ruoli, così come viene esperita attraverso un *alter* «generalizzato» o «organizzato» – a seconda che si privilegino letture che valorizzano il ruolo dell'interazione oppure della struttura. La formazione dell'identità prende quindi avvio dalla possibilità individuale di essere oggetto rispetto a sé stesso e quindi dall'apprendimento che scaturisce nella relazione interpersonale. Questo perché, ai fini della funzionalità del processo interattivo, il soggetto deve in qualche modo immedesimarsi nell'altro, deve trascendersi, immaginando il significato che assume la sua comunicazione e l'effetto che questa può provocare. Nell'ambito dell'interazione, diviene fondamentale il *medium* rappresentato dai cosiddetti «simboli significativi», quelli linguistici ed extralinguistici creati dagli uomini (quindi parole e immagini), ben più ricchi e cogenti dei semplici «segni naturali».

In particolare, l'identità individuale si forma nella dialettica che intercorre tra «me» ed «io» (Mead 1966) così come questa emerge attraverso il confronto interattivo⁶, dove il primo termine rappresenta la componente dell'apprendimento sociale ed il secondo rappresenta la componente dell'originalità individuale. È così possibile immaginare che la parte che attiene alla socializzazione alle norme, ossia il me, in età medievale risulti preponderante rispetto all'io, realizzando un'identità fedele rispetto alla struttura della società dell'epoca ed in armonia con un'originalità individuale ancora *in nuce* oppure – e l'esito di questo processo apparirà ancora più vincolante per la costituen-

⁶ L'avvertenza è che appare necessario utilizzare con cautela etichette come «me» e «io» che possono reificare quelle che sono semplicemente funzioni diverse della personalità e perciò materializzare un'autonomia tra entità distinte che – a parte i casi patologici – sono in realtà aspetti dell'individualità nella sua complessa unitarietà. La realtà appresa, per come funziona la dinamica percettiva del corpo umano, è la rappresentazione delle cose a noi esterne costruita dal cervello, così come l'io individuale è la risposta creativa del cervello a questo tipo di stimoli complessi (Ramachandran 2012). Nell'elaborazione dell'identità individuale entrano perciò in gioco meccanismi biologici e comportamenti sociali che le due etichette non riescono a rendere a pieno.

da soggettività – che io e me siano tra loro esattamente coincidenti (Parsons 1983). In modo analogo, appare difficile riuscire a distinguere tra «concezione di sé» e «immagine di sé» ossia tra l'essenza individuale come risultante di valori, credenze e aspirazioni ed il suo riflesso nelle percezioni altrui come immagine rielaborata di atteggiamenti e di comportamenti personali (Turner 1983). In età medievale immagine ed essenza appaiono perfettamente sovrapponibili – un po' come accade nella relazione tra segno e simbolo.

L'identità che si afferma è quindi, al contempo, quella 'genuina' personale e quella prescritta collettivamente, tenute insieme dal collante dell'ossequio ai codici dell'epoca. Scorrendone le componenti principali (Sciolla 1983b), se la dimensione «locativa» marca la differenza tra il soggetto e gli altri secondo un'esisigenza tipicamente affermativa e se la dimensione «selettiva» ordina esperienze e preferenze in modo funzionale all'elaborazione delle motivazioni personali e all'orientamento dell'azione sociale, è la dimensione «integrativa» quella più coerente rispetto alla questione dell'emblema poiché conferisce al soggetto la capacità di mantenere nel tempo la propria identità. Detto in altri termini, il soggetto si pone per la prima volta domande sul senso del proprio essere, agire e perdurare trovando (anche) in sé una qualche risposta e affidando al valore dell'emblema il suo essere persona.

È questo interrogarsi che dà inizio alla questione dell'identità. Di certo, in ogni società si verifica un certo grado di riflessività, ma è solo con l'inizio della modernità che se ne ipotizza un decisivo aumento. È cioè in corrispondenza del presentarsi di una molteplicità di stimoli sociali e culturali che acquista senso la riflessione sull'identità e che sorge la necessità di una sua definizione. L'uomo medievale è consapevolmente intenzionato a risolverla e trova riferimenti utili nella comunità, nella famiglia, nel lavoro, nella religione e nella miriade di corpi intermedi, attraverso collegamenti facilmente accessibili e pacificamente plausibili per via del basso livello di complessità della società del proprio tempo. La *ratio* che presiede le diverse sfere sociali non è ancora iperspecialistica, è condivisa e si integra nell'orizzonte culturale dell'epoca che stabilisce precisi ruoli di genere, di ceto, generazionali e professionali. Il risultato è la possibilità di una definizione dell'identità in termini oggettivi, tendenzialmente aproblematica, capace di materializzarsi in un preciso emblema.

In ciò appare centrale la definizione in chiave religiosa dei valori ossia il riferimento all'immateriale come raccordo dei significati. La «gerarchia ultima di significanza» ispirata dalla religione garantisce la coerenza dei codici, stabilisce la fondatezza degli schemi interpretativi e indica la correttezza dei modelli di condotta sulle cui basi si plasma e si ordina quel «sistema soggettivo di rilevanza» che è il nucleo dell'individualità (Luckmann 1969). Nel medioevo europeo, fede e razionalità fanno parte di uno stesso sistema dialet-

tico, condividono cioè un orizzonte culturale e societario in cui i punti di contatto prevalgono sulle differenze: il mondo e l'universo intero sono percepiti come un libro aperto la cui giusta comprensione è un atto umano che conduce necessariamente verso Dio. Questo razionalismo 'debole' è capace di far convivere sacro e profano attraverso una netta separazione dei loro rispettivi campi ossia evidenziando l'eccezionalità del soprannaturale e la quotidianità del naturale (Murray 1986).

Sono i santi Agostino e Tommaso gli ispiratori di questo *modus vivendi*, idealmente posti al principio e alla fine – che in realtà è un nuovo inizio, propiziato dagli insegnamenti della Scolastica – del processo di formazione di una metafisica del sacro che non ha uguali in altre culture. La questione della salvezza investe così non solo l'anima immortale, ma l'individuo nel suo insieme, con il suo vissuto fatto di esperienze e di passioni, in bilico tra «essere» e «non essere» ossia tra verità ed errore (sant'Agostino 1966). Si tratta di una verità esistenziale che è compito della persona, forte del proprio credo e spinta dal dubbio, ricercare e scegliere per sé. È con questo volere che gli individui, singoli e tra loro uguali, materializzano la loro comunione con il Creato realizzandosi nel quotidiano. In questo senso, il fine dell'uomo medievale è quello di *riuscire ad essere ciò che gli è possibile essere*, per cui tale autorealizzazione avviene in una forma di «adeguazione» rispetto alla verità del disegno divino (san Tommaso 1949-1975).

Questo atteggiamento speculativo che unisce fede e ragione e che scaturisce dalla riflessione appassionata di un'élite di eruditi e di mistici non è alieno dallo spirito e dalla quotidianità del tempo, ha funzionato anzi da sprone per la vitalizzazione della coscienza e dell'azione del soggetto. Se la presenza del soprannaturale, e con essa la superiore valenza dell'ordine, è tale da confermare il vincolo societario e il rigore etico personale, questa diviene anche veicolo dell'impegno diretto dell'individuo nel mondo, del ritorno alla vita, secondo una conformità della realtà materiale al mondo immateriale che supera l'irrazionalità e il fatalismo – oltre le ansie e le speranze degli schemi millenaristici⁷. È quindi nell'epoca dell'ordine nella comunità che si verifica la prima affermazione dell'individualità.

L'ambito nel quale si realizza questa autonomia è *in primis* quello economico, in specie mercantile. Il mercato medievale è infatti un'istituzione sociale all'interno della quale si pratica il libero scambio basato su regole che sono

⁷ «Trascorsi i mille anni, Satana verrà sciolto e uscirà dalla sua prigione a sedurre le nazioni che sono ai quattro angoli della terra, Gog e Magog, per adunarle in battaglia, numerose come la sabbia del mare» (Apocalisse 20, 7-8). Accade così che l'incerta attesa delle tribolazioni e della liberazione, vanificata dal 'normale' fluire della vita e della storia, si scioglie per accogliere i primi frutti dell'imporsi dell'azione individuale.

riconosciute da tutti e che sono per tutti uguali, configurando un superamento – seppur localizzato in un dato spazio e tempo – della normalità di una società fortemente suddivisa per ceti. Esso non rappresenta una duplicazione dello spazio pubblico di modello antico, ristretto ad un esiguo numero di cittadini maschi proprietari di schiavi e di terreni, ma costituisce una sfera pubblica nell'ambito della quale si muove un ben più ampio numero di attori che negoziano, vendono e acquistano affermando la propria autonoma volontà e potestà (Bahrtdt 1966).

Il mercato costituisce quindi sia un luogo fisico deputato all'interazione, sia un ambito astratto nel quale circolano merci e si producono capitali. Nei rapporti che lo creano e che lo attraversano si realizza l'interruzione della «stereotipizzazione magica dell'agire» (Weber 2003) ossia della pratica di una condotta mutevole ispirata da criteri arcaici che, di volta in volta e in relazione alla posizione dell'interlocutore, attinge a codici etici differenti a seconda che la trattativa riguardi estranei o consanguinei. Si presenta perciò come quello spazio che è sottoposto al minor numero di vincoli di tipo tradizionale e familiare, in cui divengono palesi i diritti individuali riferiti alla proprietà ed in cui sorgono usi e strumenti dal carattere razionale (Pirenne 1977) – come il cambio, l'assicurazione, la banca o l'impresa commerciale.

Il processo di separazione tra proprietà e sovranità evidenziato dagli *iura* medievali⁸ colloca nella sfera privata il frutto di un'attività che si sviluppa nella sfera pubblica e che produce effetti di assoluto rilievo per l'autonomia politica individuale. Il primato della società come corpo organico, delle sue istituzioni ancorate alla tradizione, ma insieme veicolo di razionalizzazione, non produce una totalità che schiaccia il singolo, dal singolo esige piuttosto una risposta. Questa tendenziale libertà della persona non si coniuga ancora in alcun modo, neanche puramente formale, con il principio di uguaglianza, ma si fa invece volano dello sviluppo e dell'affermazione dell'individualità.

Il seme dell'individualizzazione ha quindi radici di natura culturale ed economica, coltivato com'è dalla dottrina cristiana e dalla pratica mercantile. Il messaggio cristiano tratteggia un nuovo tipo di uomo che risponde per sé stes-

⁸ «È possibile indicare i diritti e gli obblighi più ricorrenti, anche se non è facile ricostruirne la distribuzione sociale secondo una logica tassativa ed uniforme: sono i diritti di cui parlano le Carte di cittadinanza, i Brevi e gli Statuti, diritti che vanno dall'adire i tribunali cittadini al possedere immobili nel territorio comunale, dalla protezione contro le aggressioni esterne all'iscrizione alle Arti e alla partecipazione politica. E poi gli obblighi: obbedire alle istituzioni, collaborare attivamente al bene della città, partecipare alle milizie cittadine, dare il proprio contributo al fabbisogno finanziario del Comune. In realtà, una semplice elencazione di diritti e di doveri rischia di comunicare un'immagine troppo modernamente 'giuridicista' della cittadinanza medievale» (Costa 1999: 15).

so e per le proprie azioni davanti alla giustizia divina e che è chiamato in terra a seguirne i precetti, mentre il fiorire dell'attività economica concede spazio al privato e all'iniziativa personale. Nell'ambito di queste dinamiche la città possiede un ruolo di assoluta centralità (Mumford 1938). È difatti in specie all'interno dell'esperienza urbana che emerge con piena chiarezza il rapporto che lega l'individualizzazione non solo alla libertà, ma anche all'interdipendenza sociale. La convivenza di un gran numero di persone dalle origini sociali e geografiche più diverse scardina progressivamente i legami ereditati dall'età antica ed inaugura nuove modalità della vita associata. Nelle grandi città, e in specie nei Comuni, viene posta fine alle forme di servitù esistenti nelle campagne, s'inaugura una crescente contiguità tra classi dirigenti aristocratiche e mercantili, le corporazioni delle arti e dei mestieri controllano e promuovono le professioni, le fiere periodiche e l'istituzionalizzazione dei mercati danno impulso alla circolazione dei beni e delle persone. È proprio in questo contrattare e commerciare che la dimostrazione dell'identità ha un risvolto assolutamente pratico che si concretizza nella stipula di contratti e nel rogito di atti notarili, per l'appunto suggellati da emblemi pubblici e privati – i sigilli.

È così che a partire dal Mille, e con un incremento ancor maggiore nei secoli immediatamente successivi, diviene comune sfoggiare e utilizzare emblemi dall'intrinseco significato identitario. «Le funzioni che svolgono non sono semplicemente ornamentali e decorative, perché si pongono tra i mezzi di comunicazione più importanti di una società che appare avvezza ai messaggi visivi ed estremamente attenta a forme e motivi che si offrano all'occhio» (Zug Tucci 1982: 68). In un'epoca in cui il leggere e lo scrivere non sono abilità diffuse, serve inevitabilmente qualcosa di semplice, di memorizzabile e di ben visibile, ma soprattutto di esclusivamente personale, per essere chiaramente identificati. È quindi l'uso ricorrente di uno stesso emblema a rendere la persona socialmente riconoscibile, a testimoniare la veridicità della propria volontà, a legittimare il possesso di determinati beni e proprietà.

Il *mostrare la propria identità* diviene espressione di libertà individuale e, al contempo, di appartenenza sociale, secondo una contraddizione che è solo apparente e che conferisce statura alla singola persona e che dà conto delle sue affiliazioni. L'identità trova espressione nell'emblema che diviene il veicolo dell'affermazione di sé. Grazie al suo potere evocativo, al suo essere descrittivo, prescrittivo e propositivo, l'emblema innesca un meccanismo di qualificazione sociale divenendo una fonte di riconoscimento e di legittimazione. Questa volontà e necessità di mostrarsi indica anche come non si abbia particolare timore nel farlo. Si tratta di un atto che implica un'autonoma e personale assunzione di responsabilità e che è sintomo dell'affermarsi di modalità relazionali di stampo progressivamente moderno. Ciò perché, non essendo in sé neutrale, il simbolo mette in comunicazione, ma anche in contrapposizio-

ne, e così come costruisce l'ordine, attraverso il confronto e la competizione, può provocare il caos – le lotte fratricide tra famiglie e tra 'partiti' ne sono state un chiaro esempio.

Il sigillo e la persona (prima e dopo l'araldizzazione degli emblemi)

Tra gli emblemi, appare particolarmente importante riferirsi ai sigilli poiché, a differenza di vessilli e scudi, svincolano l'uso segnaletico e simbolico dalle più elitarie sfere politica e militare e lo proiettano verso le sfere pubblica e privata. Appare opportuno ricordare come i sigilli esistano fin dall'antichità, appaiono già nella Persia protostorica, sono attestati in Mesopotamia, sono diffusi in Egitto, Grecia e Roma, ed è dalla tradizione romana che deriva l'uso medievale (Collon 1997). In età antica erano però solo i personaggi più influenti a possederne uno, depositari di ruoli economici e politici di forte rilievo che richiedevano la riservatezza e l'autenticità del contenuto dei documenti da loro trasmessi attraverso l'apposizione di un sigillo personale che li chiudeva adeguatamente – appunto, sigillandoli. Il sigillo ricopre questa stessa funzione di proteggere e di convalidare la corrispondenza privata e diplomatica anche in età successive, ma è solo nel Medioevo che viene impiegato per la sottoscrizione di documenti pubblici e privati a fianco, e più spesso al posto, della firma.

Progressivamente, la funzione autografa del sigillo lo rende comune a tutte le classi sociali e ne pone in risalto il valore legale. Non si tratta più di un privilegio per pochi, questo emblema – come parallelamente avviene per il nome di famiglia – è piuttosto parte integrante di ogni persona (fig. 2). È evidentemente uno strumento importante, affermativo di identità e di volontà, la cui matrice (o tipario) viene accuratamente custodita dal possessore. Il sigillo – e ciò configura una dissonanza rispetto al successivo uso araldico – non è e non può essere ereditario. Con la morte del possessore la matrice viene distrutta (è sepolta con lui, infranta o comunque resa inservibile) per evitare che ne venga fatto un uso improprio o fraudolento. È perciò possibile affermare che il sigillo *sia la persona stessa*, sia anzi il volere della persona che ha effetto anche dopo la fine del suo corpo fisico.

Il sigillo mette infatti in gioco un tipo di comunicazione dal carattere permanente, vale cioè dal momento in cui viene apposto e tale rimane anche successivamente – come fosse un'estensione ancor più cogente dello *scripta manent*. Non svanisce, come è invece il caso del linguaggio verbale, e aggiunge al linguaggio scritto riferimenti ulteriori di tipo figurativo. Possiede infatti una duplice estensione, linguistica ed extralinguistica, con uno spazio dedicato alla comunicazione scritta (in genere sul bordo esterno) ed uno dedicato alla

Fig. 2 - I sigilli in stile pre-araldico

Gaidiferro da
Vallecchia

Acardo di Berengario



Albino da Turano



Chele di Gherardino

Geri di Doffo della
Rena

Compagnia de' Pazzi

Sigilli in stile pre-araldico della collezione del Museo Nazionale del Bargello: Gaidiferro da Vallecchia sfoggia un cavaliere al galoppo con la spada in pugno senza insegne distintive visibili (nobile dei signori di Vallecchia, seconda metà del XIII secolo), Acardo di Berengario mostra un mulo con basto (professione ignota, datazione incerta), Albino da Turano sfoggia un pellicano che nutre i piccoli in un nido minacciato da un serpente (si tratta probabilmente di un ecclesiastico del lodigiano, XIII-XIV secolo), Chele di Gherardino mostra tre serpenti attorcigliati (professione ignota, XIV secolo), Geri di Doffo della Rena sfoggia un orso in ricordo di una burla ideata da suo padre e immortalata in una novella del Sacchetti (mercante fiorentino, seconda metà del XIV secolo), mentre Cherico e Giachinotto de' Pazzi rappresentano la loro compagnia con l'effigie di due angeli sostenenti un segno mercantile sormontato da un giglio 'capponato' (associazione di mercanti fiorentini, ultimo quarto del XIII secolo).

comunicazione simbolica (l'immagine posta al centro). Nel sigillo è possibile «osservare, tra l'altro, la differenziazione dei ceti sociali. Oltre agli alti prelati, ai principi, ai feudatari, ai cavalieri, anche i professionisti – dottori di leggi, giudici, notai, maestri – appaiono con gli abiti del loro rango, gli artigiani recano spesso gli emblemi della corporazione o gli strumenti del mestiere» (Bascapé 1969: 126), ma anche salariati e contadini ne fanno uso – sebbene in minor proporzione. L'emblematica medievale attesta perciò non solo l'identità individuale, ma anche la posizione sociale. Il singolo è sempre 'incastonato' in un ordine che ne identifica il rango, la parentela e la professione.

La generalizzazione dell'uso del sigillo non dipende però dalla generalizzazione della sua validità legale, si lega piuttosto alla manifestazione e alla difesa dell'individualità. In caso di controversia, un sigillo privato non è infatti sufficiente a garantire la validità formale di un documento: il suo valore giuridico non è pieno – al pari della firma non autenticata dei giorni d'oggi. Allo scopo di perfezionare un documento si ricorre perciò all'ulteriore apposizione di sigilli di autorità pubbliche, che siano laiche o ecclesiastiche, o di personaggi eminenti, con posizioni sociali ed incarichi di spicco (Grisar, De Lasala 1997). A questo proposito, la diffusa consapevolezza della distinzione tra la persona ed il suo incarico, ben evidente della differenziazione tra sigillo privato e sigillo d'ufficio, rappresenta un ulteriore indizio di individualizzazione. Il valore simbolico e segnaletico di questi emblemi è perciò sempre stato ben più elevato del loro valore legale, significandone la rilevanza dell'impatto sociale e quindi la loro qualità 'materiale' piuttosto che 'formale'.

Insieme alla sua diffusione sociale, appare opportuno sottolineare anche la progressiva e rapida araldizzazione dell'emblema, ben visibile nella trasformazione delle figure che compaiono nei sigilli (fig. 3). I primi elementi araldici si notano a partire dagli inizi del XII secolo all'interno dei sigilli equestri, dapprima sulle raffigurazioni dei vessilli inalberati dai cavalieri, poi sulle gualdrappe dei cavalli e sugli scudi. A distanza di pochi decenni, già nel XIII secolo, tutta la società nobiliare e parte di quella non nobiliare, insieme ad associazioni e istituzioni pubbliche, risulta provvista di emblemi araldici. L'assoluta maggior parte di questi ci è nota dai sigilli e solo la metà è costituita da arme nobiliari. Queste arme araldiche, appare opportuno sottolinearlo, «non sono nate *ex nihilo*, ma sono il prodotto della fusione in una sola formula di differenti elementi e pratiche emblematiche anteriori» (Pastoureau 2005: 195). Il loro è un vero e proprio successo, che culmina nel definitivo sopravvento attestato intorno al XVI secolo. L'araldica prende quindi sempre più campo tra le rappresentazioni emblematiche fornendo un codice stilistico vincente capace di tenere insieme il rinvio a caratteristiche di tipo militare (importando dagli scudi l'uso della caratteristica forma triangolare e di specifiche figure geometriche), territoriale (importando dai vessilli un preciso codice di colori

Fig. 3 - I sigilli in stile araldico

Sozzo di Tuccio
GuicciardiniNuto di Amadore da
Rabbiacanina

Filippo Paradisi

Arrigo di Ruggero
GuidiErbolotto di Espedito
degli Erbolotti

Puccio di Rinaldo Pucci

Sigilli in stile araldico della collezione del Museo Nazionale del Bargello: Sozzo di Tuccio Guicciardini sfoggia un cavaliere al galoppo con la spada in pugno, lo scudo e la gualdrappa recanti l'arme di famiglia (nobile fiorentino, capitano di San Miniato, podestà di Pistoia, anni tra il 1293 ed il 1315), Nuto di Amadore da Rabbiacanina sfoggia uno scudo con l'arme di famiglia (giudice fiorentino originario della Valdisieva, prima metà del XIV secolo), Filippo Paradisi mostra uno scudo con l'arme di famiglia (professione ignota, prima metà del XIII secolo), Arrigo di Ruggero Guidi sfoggia uno scudo con l'arme di famiglia sormontato da un elmo con cimiero (conte di Romena, datazione incerta), Erbolotto di Espedito degli Erbolotti mostra uno scudo con l'arme di famiglia, San Paolo con la spada, una stella e una mezzaluna (nobiluomo, seconda metà del XIII secolo), mentre Puccio di Rinaldo Pucci usa uno scudo con l'arme di famiglia completo di elmo con lambrecchini, cercine e cimiero secondo uno stile araldico ormai codificato in forma pressoché definitiva (nobile fiorentino, anno 1553). Si noti come il primo sigillo della prima serie (fig. 2) mostri un cavaliere privo di arme distintive, mentre il primo sigillo di questa seconda serie (fig. 3) mostri un cavaliere con le proprie arme riportate su scudo e gualdrappa: entrambi appartengono a nobiluomini, ma identificano due stadi diversi del processo di diffusione dello stile araldico.

e di partizioni) e personale (importando dai sigilli l'uso di figure naturali ed il legame con il singolo individuo).

A riprova della funzionalità di questo codice, è interessante notare come gli uomini del Medioevo abbiano ritenuto o immaginato che gli emblemi in stile araldico esistessero da sempre (fig. 4), anche prima della loro effettiva comparsa storica. Non solo a ritroso nel tempo, l'araldica risulta centrale nella stessa emblematica contemporanea essendo adottata a modello per il disegno della gran parte delle bandiere (Smith 1975), veri e propri «totem» capaci di incarnare e suscitare il vincolo sacro della nazione (Durkheim 1963) (fig. 5). Ciò significa come, attraverso i secoli ed in parallelo all'esercizio del proprio dominio economico, politico, culturale e militare, la classe dirigente europea sia riuscita ad affermare, prima tra le classi sociali del proprio continente e poi tra i popoli del resto mondo, un codice simbolico ben preciso dalla valenza universale.

L'araldica oscura però il riferimento all'identità individuale sottolineando piuttosto un'identità familiare e, in prospettiva, collettiva (come nel caso delle famiglie regnanti, il cui emblema diviene patrimonio simbolico statale e/o nazionale), così come la società di corte che segue all'esperienza comunale oscura l'importanza e l'autonomia della città (Elias 1980). Da indice di apertura sociale e di crescita personale, da sinonimo di individualizzazione per i diversi ceti urbani, nel giro di qualche secolo l'emblema torna ad essere un privilegio di uomini potenti e di istituzioni pubbliche, un chiaro simbolo di *status* sociale. Ne è una riprova il mutare della foggia del sigillo, che diviene uno dei veicoli privilegiati per la diffusione dell'arme araldica. Acquista dimensioni più grandi e l'esecuzione della matrice si fa più raffinata, tanto che il suo valore artistico appanna il valore simbolico e segnaletico – oltre che quello legale. L'arme trasferisce il lustro familiare al singolo e a tutta la sua parentela, passata, presente e futura, trascolorando il riferimento primigenio alla 'qualità' della persona che è presente nell'emblematica medievale.

Non solo, il prendere campo della *ratio* scientifica mette in crisi il paradigma basato sulla comunione degli elementi, sulle gerarchie naturali e celesti, sulla permeabilità tra realtà materiale e verità ultramondana. Con ciò inizia il tramonto delle forme di conoscenza di natura analogica e qualitativa legate al sapere simbolico. Viene meno inoltre la sensibilità collettivamente diffusa per l'allegoria e per la metafora (Auden 1987), basilare nel processo di reciproca implicazione tra segno e simbolo, che fa tramontare la dinamica di rinvii e di allusioni, di rimandi tra sacro e profano, di circolazione continua dei significati che è caratteristica della cultura medievale. Il successo della ragione provoca la perdita della carica evocativa dell'emblema: relegato al rango di mero ornamento, vede interrotta la relazione che innesca tra forma e contenuto. Svanita questa tensione, disperso il senso del segno, si verifica

Fig. 4 - Il ciclo pittorico della Leggenda della vera Croce



La battaglia di ponte Milvio



La battaglia di Ninive

La *Leggenda della vera Croce*, ciclo affrescato da Piero della Francesca – con molta probabilità tra il 1452 ed il 1459 – all'interno del coro della chiesa di San Francesco ad Arezzo, rappresenta un documento esemplare dello sfoggio di vessilli araldici applicato a personaggi e a situazioni di epoche in cui tale stilema era ancora di là da venire (Cardini 1989: 21-25). Il riferimento va agli affreschi che ritraggono il confronto tra Costantino I e Massenzio alla battaglia di ponte Milvio del 312 d.c. e lo scontro tra Eraclio I e Cosroe II alla battaglia di Ninive del 627 d.c. È interessante notare come, nel parallelismo delle scene, ai due imperatori (romani e cristiani) venga fatto inalberare un identico vessillo che mostra un'aquila nera in campo giallo – ossia d'oro – che diverrà sì un simbolo imperiale, ma solo a distanza di quasi mille anni dagli eventi illustrati. (*segue*)

Tra le fila di Costantino si nota anche una croce bianca in campo rosso, vessillo imperiale di adozione certo più antica del primo, ma attestata solo a partire dal XII secolo. Ai due avversari (pagani) vengono invece assegnati vessilli dalle simbologie negative, o comunque espressamente non cristiane, in specie una testa di moro in campo bianco (per il tiranno Massenzio) e ancora due teste di moro separate da uno scaglione nero in campo bianco (per il re persiano Cosroe) – da notare che, sempre seguendo le consuetudini del linguaggio araldico, i loro stendardi si trovano sulla destra in entrambe le sezioni del ciclo pittorico ossia nella parte meno importante, questo perché non si deve considerare il punto di vista dell'osservatore, ma quello di chi 'porta lo scudo': la destra per chi osserva è quindi la 'sinistra araldica'.

quindi una sorta di «autodistruzione del simbolico» (Hegel 1967). L'equivalenza tra emblema – secondo quella che è divenuta la sua caratteristica forma di arme araldica – e aristocrazia diviene perciò sempre più automatica fino ad eclissare ogni altro suo senso e valore.

In conclusione, agli inizi del processo di «autodirezione» del soggetto e di differenziazione tra sfere sociali che sorge nelle città del Medioevo europeo, la preponderanza di «me» su «io» – se non la loro diretta coincidenza – produce un'identità individuale profondamente organica al sistema sociale, sebbene capace di sviluppare una sua consapevole originalità, la cui dimensione «integrativa» si materializza nell'emblema ossia esattamente nelle forme segnaletiche e simboliche previste dai codici culturali dell'epoca. L'emblema, già in uso presso singoli potenti e autorità pubbliche, diviene perciò un riferimento ed uno strumento comune a tutte le classi sociali che trova alimento nel clima culturale ed economico dell'urbanesimo medievale. Se però è vero che dopo il Mille l'uso emblematico si 'democratizza', a partire dal XVI secolo, e attraverso il diffondersi dello stilema araldico, questo prende nuovamente uno sviluppo elitario. Da una parte, l'individualizzazione procede sulle proprie gambe priva del sostegno emblematico, dall'altra, l'emblema diventa una caratteristica tipicamente aristocratica.

Il Medioevo europeo è quindi il tempo e lo spazio degli emblemi: questi contribuiscono a mostrarci quando, dove ed in quale forma il processo di individualizzazione abbia avuto inizio.

Fig. 5 - Le bandiere moderne



La forma della bandiera (rettangolare con il lato più corto all'asta), i suoi colori ('smalti' – principalmente blu, rosso, nero e verde – e 'metalli' – oro/giallo e argento/bianco) e la sua sistemazione tipicamente araldica (mai – o quasi mai – smalto su smalto o metallo su metallo, ma sempre smalti con metalli sovrapposti o affiancati) indicano come questo collegamento sia valido non solo per l'Europa, ma anche per realtà politiche e culturali ben distanti da quelle del Vecchio Continente. Lo mostrano bene le bandiere britannica (con croci, croci decussate e porzioni di campo che vedono una perfetta alternanza di smalti e metalli), francese (tricolore 'interzato in palo' dove il metallo al centro separa i due smalti), brasiliana (campo in smalto recante al centro una losanga in metallo caricata di una figura in smalto), turca (campo in smalto con figura in metallo al centro), indiana (tricolore 'interzato in fascia' dove il metallo al centro separa i due smalti ed è a sua volta caricato di una figura in smalto) e cinese (campo in smalto con figura in metallo al cantone).

Riferimenti bibliografici

- sant'Agostino (1966), *Le Confessioni*, Einaudi, Torino.
- Auden W.H. (1987 [1950]), *Gl'irati flutti*, Arsenale, Venezia.
- Baglioni L.G. (2009), *Sociologia della cittadinanza. Prospettive teoriche e percorsi inclusivi nello spazio sociale europeo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Baglioni L.G. (2011), *Individualizzazione*, in Bettin Lattes G. e Raffini L. (a cura di), *Manuale di sociologia*, Cedam, Padova.
- Bahrtdt H.P. (1966 [1961]), *Lineamenti di sociologia della città*, Marsilio, Padova.

- Bascapé G.C. (1969), *Sigillografia. Il sigillo nella diplomatica, nel diritto, nella storia, nell'arte. Sigillografia generale. I sigilli pubblici e quelli privati*, Giuffrè, Milano.
- Burckhardt J. (1953 [1860]), *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze.
- Cardini F. (1989), *Araldica e crociata*, in AA.VV., *L'araldica. Fonti e metodi*, La Mandragora, Firenze.
- Cassirer E. (1961 [1923]), *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze.
- Cipriani G. (1989), *La corona granducale medicea: araldica e filologia nella Toscana del Cinquecento*, in A.A.VV., *L'araldica. Fonti e metodi*, La Mandragora, Firenze.
- Collon D. (a cura di) (1997), *7000 Years of Seals*, British Museum Press, London.
- Comte A. (1967 [1830-1842]), *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino.
- Costa P. (1999), *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Dalla civiltà comunale al settecento*, Laterza, Roma-Bari.
- Deacon T.W. (2001 [1997]), *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*, Fioriti, Roma.
- Durkheim É. (1963 [1912]), *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Elias N. (1980 [1975]), *La società di corte*, il Mulino, Bologna.
- Elias N. (1988 [1939]), *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna.
- Elias N. (1998 [1991]), *Teoria dei simboli*, il Mulino, Bologna.
- Erikson E.H. (1974 [1968]), *Gioventù e crisi d'identità*, Armando Editore, Roma.
- Gadamer H.G. (1983 [1960]), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano.
- Goffman E. (1979 [1961]), *Espressione e identità*, Mondadori, Milano.
- Grisar J. e De Lasala F. (1997), *Aspetti della sigillografia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- Hegel G.W.F. (1967 [1835-1838]), *Estetica*, Einaudi, Torino.
- Heidegger M. (1970 [1927]), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.
- Le Goff J. (1964 [1964]), *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino.
- Le Goff J. (2006 [2004]), *Un lungo Medioevo*, Dedalo, Bari.
- Luckmann T. (1969 [1963]), *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna.
- Luhmann N. (1973 [1971]), *Il senso come concetto fondamentale della sociologia*, in Habermas J. e Luhmann N., *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano.
- Mead G.H. (1966 [1934]), *Mente, sé e società*, Giunti e Barbera, Firenze.
- Ménéstrier C.F. (1976 [1689]), *La méthode du blason*, Édition de la Maisnie, Paris.
- Mumford L. (1938 [1999]), *La cultura delle città*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Murray A. (1986 [1978]), *Ragione e società nel Medioevo*, Editori Riuniti, Roma.
- Pastoureau M. (1986), *Figures et couleurs: études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Léopard d'Or, Paris.
- Pastoureau M. (2005 [2004]), *Medioevo simbolico*, Laterza, Roma-Bari.
- Parsons T. (1962 [1937]), *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna.
- Parsons T. (1983 [1968]), *Il ruolo dell'identità nella teoria generale dell'azione*, in Sciolla L. (a cura di), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Pirenne H. (1977 [1933]), *Storia economica e sociale del Medioevo*, Garzanti, Milano.
- Ramachandran V.S. (2012 [2010]), *L'uomo che credeva di essere morto*, Mondadori, Milano.

- da Sassoferrato B. (1998 [1358]), *De insignis et armis*, Pagnini e Martinelli, Firenze.
- Sciolla L. (1983a), *Differenziazione simbolica e identità*, in “Rassegna Italiana di Sociologia”, 1.
- Sciolla L. (1983b), *Teorie dell'identità*, in Sciolla L. (a cura di), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Smith W. (1975 [1975]), *Le bandiere. Storia e simboli*, Mondadori, Milano.
- Thomas W.I. (1928), *The Child in America. Behavior Problems and Programs*, Knopf Walford, New York.
- san Tommaso (1949-75), *La Somma teologica*, Salani, Firenze.
- Turner R.H. (1983 [1968]), *La concezione di sé nell'interazione sociale*, in Sciolla L. (a cura di), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Weber M. (1950 [1920]), *La città*, Bompiani, Milano.
- Weber M. (2003 [1923]), *Storia economica*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Zug Tucci H. (1982), *Istituzioni araldiche e pararaldiche nella vita toscana del Duecento*, in A.A.V.V., *Nobiltà e ceti dirigenti in Toscana nei secoli XI-XIII: strutture e concetti*, Francesco Papafava, Firenze.