

**De Medio Aevo**

e-ISSN: 2255-5889

## Il califfato di Cordoba e le suggestioni di Bisanzio. Un caso di “sinfonie protocollari”

Antonio Pio Di Cosmo<sup>1</sup>

Recibido: 09/07/2018 / Aceptado: 04/08/2018 / Publicado: 15/08/2018

**Riassunto:** La presente ricerca approfondisce le relazioni diplomatiche intercorse tra Cordoba, la capitale del califfato, e Costantinopoli, la capitale dell'Impero romano d'Oriente. Per quel che riguarda il cerimoniale, si considera l' incisivo impatto avuto dal protocollo praticato a Costantinopoli, presso la corte di Costantino VII, sulle strategie di rappresentazione del califfato di Cordoba. Il cerimoniale approntato per il ricevimento degli ambasciatori suggestiona la legazione omayyade e funge da “catalizzatore” per nuove strategie di auto-rappresentazione. Quale punto di vista che stigmatizza le “sinfonie protocollari” intercorrenti fra le due corti.

**Parole chiave:** “Sinfonie protocollari”; califfato di Cordoba; Costantinopoli; de caerimoniis; strategie di auto-rappresentazione.

### [en] The caliphate of Cordoba and the suggestions of Byzantium. A case of “protocol symphonies”

**Abstract.** This research deepens the diplomatic relations between Cordoba, the capital of caliphate, and Constantinople, the capital of Eastern Roman Empire. The protocol, practiced in Constantinople at the court of Constantine VII Porphyrogenetos, had an incisive impact in the representation strategies of caliph of Cordoba and in particularly on the local ceremonial. The byzantine ceremonial of the ambassadorial receptions influences the Umayyad delegation and acts as a “catalyst” for new self-representation strategies. As a point of view, that stigmatizes the “protocol symphonies” between the two courts.

**Keywords:** “Protocol symphonies”; caliphate of Cordoba; Constantinople; *de caerimoniis*; self-representation strategies.

**Sumario.** Introducción. 1. Las oportunidades fructíferas para la “aculturación de contacto”: el eje diplomático fallido entre Constantinopla-Córdoba. 2. Las proxémicas y los espacios: soluciones cordobesas y sugerencias bizantinas en la gestión y comunicación del poder. 3. Un corolario de la espacialidad: los eunucos y sus acciones en el manejo del palacio como “motivo errante de la realeza”. 4. Los signos del poder: una fórmula étnicamente connotada que no está exenta de sugerencias mnemónicas del mundo bizantino. 5. Costumbres del protocolo y devoción al soberano: reflexiones al margen de un complejo concepto dialéctico. 6. Conclusiones. 7. Bibliografía

**Cómo citar:** Di Cosmo, A.P. (2018), “Il califfato di Cordoba e le suggestioni di Bisanzio. Un caso di ‘sinfonie protocollari’”, *De Medio Aevo* 12, 147-172.

<sup>1</sup> Universidad de Córdoba, España  
Email: apicosmo@outlook.it

## Introduzione

La presente ricerca si riconduce ad un più ampio progetto volto a disegnare una mappa di tracciabilità delle espressioni della fenomenologia del potere dell'Età Media nell'area mediterranea; dati utili ad una revisione della percezione dei relativi episodi della regalità. Un'azione che si costruisce attorno alla ricognizione di quelle che si denominano: "sinfonie protocollari". Con tale locuzione si vuole segnalare l'esistenza di eufonie e di eurtmie nelle scelte delle spazialità d'azione della corte, nelle prossemiche che in esse si celebrano e nei segni "comuni" adoperati per identificare nell'immediato il detentore del potere. Un'espressione che sintetizza un metodo d'esegesi e comparazione dei prodotti della cultura materiale e immateriale legata agli episodi del potere bizantino, che attecchiscono al di fuori della *basileia*. Si propone così un approccio di natura euristica, che investe le tecniche di comunicazione con cui lo Stato racconta se stesso e "insuffla" precisi messaggi, sfruttando risorse materiali che sono volte all'effimero.

Il caso di specie richiede la stigmatizzazione delle "sinfonie" esistenti in un'area che trascende lo spazio della *koiné* bizantina e si colloca ai confini della stessa, laddove si notano proficui scambi osmotici, che si realizzano tra le diverse culture. Culture come quella cristiana e musulmana, che non costituiscono in fin dei conti dei blocchi contrapposti, ma si presentano separate da membrane porose, atte a permettere il transito dei beni culturali attraverso processi circolari di interscambio di *know how*. Alla luce dei dati evinti si può delineare un quadro delle effettive influenze "dirette" e "indirette" della cultura bizantina oltre lo spazio "bizantinizzato". Una tematica su cui la dottrina ha fin ad ora omesso di far giusta luce, specie per quel che riguarda il processo che favorisce la domanda di soluzioni descrittive utili a migliorare l'efficacia degli episodi del potere locale. Si procede così alla "messa a fuoco" dei modelli di matrice bizantina che attecchiscono nelle espressioni della fenomenologia del potere cordovese, espedienti utili nell'ottica della progettazione e dello sviluppo di veri e propri pacchetti di soluzioni funzionali alla propaganda. L'esistenza delle "sinfonie" nella morfologia del potere su una più vasta geografia può originare anche dall'"onda lunga" di Bisanzio ed, indi, per via indiretta, come avviene nel caso della dominazione di Al-Andulus.

I musulmani che hanno progressivamente eroso il Regno visigoto si raffrontano con l'Impero romano d'Oriente solo in maniera indiretta, perché si sono dovuti confrontare con un sostrato culturale in qualche modo "bizantinizzato", specie per quel che riguarda l'idioma con cui il potere comunica se stesso fin dai tempi di re Leovigildo (525?-586 d.C.).<sup>2</sup> La cultura della regalità visigota ha già adottato molti dei segni del potere di Bisanzio per manifestare all'esterno e descrivere la propria idea di potestà. Ciò implica la presa di coscienza di un linguaggio largamente condiviso dalla compagine sociale. Un dato di fatto che ha aperto precise

<sup>2</sup> Arce, Javier, 2004, "Ceremonial visigodo/ceremonial 'bizantino'", en Pérez, Inmaculada y Bâdenas De La Peña, Pedro (eds.), 2004, *Bizancio y la Península Ibérica: de la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*, Madrid, CSIC, p. 105; Manzano Moreno, Eduardo, 2006, *Conquistadores, Emires y Califas: los Omeyas y la Formación de al-Andalus*, Barcelona, Crítica.

problematiche circa l'utilità di perpetuare o meno elementi riconducibili alla memoria della potestà bizantina, anche perché non si può cancellarli di botto.

Deve considerarsi che il Califfato di Cordoba dopotutto è uno stato giovane e gode di una tradizione formale d'auto-rappresentazione frammentaria. Essa, per di più, si presenta senza soluzione di continuità, mentre ha a recuperare porzioni dell'esperienza degli omayyadi. Di talché l'interagire con la bizantinocrazia deve aver necessariamente suggestionato questi nuovi potenti, che si raffrontano con l'*auctoritas* dei modelli e delle forme esteriori utili a descrivere una precisa idea di regalità; un'*auctoritas* aumentata dal fatto che in qualche modo anch'essi percepiscono in Costantinopoli una «madre di civiltà».<sup>3</sup> Suggestioni a cui è difficile sfuggire. Cosa che implica l'esistenza di una qualche aspettativa nei modi e nei termini della comunicazione del potere. La cultura della regalità cordovese allora può accogliere con successo tutta una serie di motivi connessi alla fenomenologia del potere costantinopolitano, che vengono mutuati perché ottimizzano le possibilità di comunicazione del nuovo corpo statale, specie nella politica internazionale. Siamo così di fronte ad un fenomeno di percolazione dei segni del potere. Costantinopoli poi lascia che siano assorbiti ed utilizzati nelle cerimonie ufficiali, come quelle che coinvolgono gli stessi ambasciatori bizantini. Queste esperienze del panorama della fenomenologia della regalità locale vanno inquadrare quali meta-prodotti culturali. Esse dimostrano infine gli stretti legami formali che intercorrono su un'area spaziale piuttosto vasta.

Si procede a rivisitare le esperienze della potestà cordovese in cui si amalgama, dopo un'opportuna metabolizzazione, un patrimonio di tradizioni alquanto eterogenee, che sulla scia dell'"onda lunga" di Bisanzio danno corpo alla *facies* pubblica del potere. Un materiale mediatico-rappresentativo che fornisce un canovaccio per la propaganda locale, consistente in una serie di espedienti che lasciano emergere le suggestioni bizantine. Soluzioni quali l'architettura del palazzo califfale di Madīna al-Zahrā, le prossemiche legate a questa spazialità, nonché la costruzione e la strutturazione di vesti ed insegne che rendono riconoscibile nell'immediato il califfo ed, infine, la dialettica suscitata dall'atto di devozione per eccellenza del cosmo bizantino: la *proskýnesis*.

## 1. Le proficue occasioni di “acculturazione da contatto”: il fallito asse diplomatico Costantinopoli-Cordoba

Le suggestioni offerte da Bisanzio all'al-Andalus si inseriscono in un quadro di relazioni diplomatiche discontinuo e fatto di episodi sporadici e senza troppe implicazioni.<sup>4</sup> Cosa che non esclude una casistica di situazioni che favorisce l'"acculturazione da contatto". Le relazioni si fanno più intense solo sotto 'Abd al-

<sup>3</sup> Pertusi, Agostino, 1976, "Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina", in *Simboli e simbologia nell'alto medioevo. XIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* (Spoleto, 3-9 aprile 1975), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, p. 481-568.

<sup>4</sup> Safran, Janina M., 2000, *The second Umayyad Caliphate. The articulation of caliphal legitimacy in al-Andalus*, Harvard, Harvard University Press.

Rahmān II (788-852 d.C.), che nel 839-840 d.C. riceve una lettera dal *basileus* Teofilo (813-842 d.C.);<sup>5</sup> questi, a sua volta, invia due ambasciatori alla corte di Costantinopoli. Il motivo che rende urgenti questi contatti è la gestione della situazione in cui versa Creta, conquistata ai bizantini e formalmente gestita da sudditi cordovesi.<sup>6</sup> L'azione di Teofilo, forse, viene scatenata da ben altri motivi: la conquista di Amorium nell'839 d.C. ad opera del califfo abbaside.<sup>7</sup> Un'emergenza, che spinge alla ricerca di alleati anche nello stesso mondo musulmano.<sup>8</sup>

Un *casus*, che mira ad una più ampia ed incisiva azione, almeno nelle intenzioni dei bizantini, perché vuole stimolare una reazione dei cordovesi contro gli abbasidi di Bagdad, in continua espansione. Una causa persa quella di Teofilo che, nonostante l'evocazione del diritto dei regnanti cordovesi sul trono di Bagdad, in quanto discendenti dei califfi di Damasco, non ottiene nulla più che una risposta negativa, infarcita però di retorica, in quella che Lévi-Provençal chiama: «un'espressione magistrale della diplomazia cordovese».<sup>9</sup>

Nonostante l'insuccesso diplomatico questa occasione non va persa, ma è l'inizio di una proficua interrelazione, costante in reciproche visite alle corti e nello scambio di prodotti culturali, di idee e *know how*. Si raffronta dunque una progressiva “acculturazione da contatto”.

Durante il regno di 'Abd al-Rahmān III (889-961 d.C.) gli scambi si infittiscono, tanto che non passa un anno senza ricevere ambasciatori bizantini a corte. Il caso diplomatico che funge da “catalizzatore” sembra essere ancora una volta la gestione della situazione a Creta, ma ciò non è pacifico, perché i cronisti musulmani fanno attenzione a non chiarire mai i motivi di tali incontri. Una serie di interscambi che si fa più incisiva con l'affermarsi della potenza del califfato fatimida, specie allorché arriva ad attaccare Almeria. Un evento che può spingere il regnante cordovese e Costantino VII (905-959 d.C.) su posizioni congiunte. Siamo

<sup>5</sup> Ibn Ḥayyān, *Crónica de los emires al-Hakam I y 'Abd ar-Rahman II entre los años 796 y 847*, (Edición de 'Ali Makki, Mahmud y Corriente, Federico), Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001, p. 295; Stern, S.M., 1961, “A Letter of the Byzantine Emperor to the court of the Spanish Umayyad Caliph al-Hakam,” *al-Andalus, Revista de Estudios Árabes de las Escuelas de Madrid y Granada*, 26, 1. Madrid, Instituto Miguel Asin, p. 37-42.

<sup>6</sup> Christides, Vassilios, 1984, *The Conquest of Crete by the Arabs (ca. 824). A turning point in the struggle between Byzantium and Islam*, Athens, Athens Academy; Manzano Moreno, 2006.

<sup>7</sup> Manzano Moreno, Eduardo, 1998, “Byzantium and al-Andalus in the ninth century”, en Brubaker, Leslie (ed.), 1998, *Byzantium in the ninth century: Dead or alive?*, Hampshire, Ashgate Publishing, p. 215-227; Signes Codoñer, Juan, 2004, “Bizancio y al-Andalus en los siglos IX y X,” en Pérez, Inmaculada y Bádenas De La Peña, Pedro (eds.), 2004, *Bizancio y la Península Ibérica: de la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*, Madrid, CSIC, p. 177-245; Signes Codoñer, Juan, 2014, *The Emperor Theophilos and the East, 829-842. Court and Frontier in Byzantium during the last phase of Iconoclasm*, Hampshire, Ashgate Publishing; Vasiliev, Alexander, 1935, *Byzance et les Arabes. La Dynastie d'Amorium (820-867)*, Brussels, Institut de Philologie et d'Histoire Orientales.

<sup>8</sup> Signes Codoñer 2004, p. 199.

<sup>9</sup> Lévi-Provençal, Évariste, 1982, “España Musulmana, hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 J.C.),” en Menéndez Pidal, Ramón, (ed.), 1982, *Historia de España*, vol. IV, Madrid, Espasa-Calpe, p. 162.

di fronte ad uno spunto utile all'interpretazione dei fatti, che però viene suggerito da una sola fonte fatimida, impegnata peraltro a perorare il diritto assoluto dei califfi alessandrini nel Mediterraneo; fonte connotata indi da poca attendibilità.<sup>10</sup>

È stato postulato che gli scambi, in fin dei conti, si riducono alla mera introduzione di un nuovo tipo di albero da fico che avviene durante il sec. IX,<sup>11</sup> a corollario di un'attività limitata dall'impossibilità di conciliare interessi distinti. Interessi che sviluppano non solo in una geografia troppo ampia, ma soprattutto entro due sistemi di potere diametralmente opposti. Tuttavia perseguendo questo indirizzo si rischia di prospettare una visione piuttosto parziale dei fatti. Si deve ricordare che questo tipo di ambasciate prevedono prima di tutto una serie di doni di cortesia,<sup>12</sup> come i libri inviati da Costantino VII ad 'Abd al-Rahmān III. Una dimensione tutta intellettuale che spinge alla circolazione di testi come il manoscritto medico di Dioscoride (40-90 d.C.) e la storia di Orosio.<sup>13</sup> Un dato di fatto, che lascia apprezzare un buon scambio osmotico di informazioni, entro un processo circolare che collega le due sponde opposte del Mediterraneo. Uno scambio che innesca in al-Andalus lo studio del greco. Tanto che Romano II (938-963 d.C.) invia il monaco Nicola alla metà del X secolo a tale scopo.

Un primo prodotto di quest'acculturazione si riscontra nella concezione di un sovrano dedito alla saggezza, comune alle due culture, che ripropone alla fine dell'Alto Medioevo il *locus* platonico del re-filosofo.<sup>14</sup> Un'idea che attecchisce così anche a Cordoba. In un'epistola diretta a questo Califfo, posta a corredo del "*Libro delle Cause*" di Apollonio di Tiana, viene ribadita l'indispensabilità della figura del sovrano sapiente quale paradigma della regalità ideale; siamo così di fronte all'espressione di una "sinfonia" percettiva scaturita dall'"acculturazione da contatto" fra le corti del X secolo.

## 2. Le prossemiche e gli spazi: soluzioni cordovesi e suggestioni bizantine nella gestione e comunicazione del potere

Deve significarsi che il più aulico dei prodotti da "acculturazione da contatto" con Costantinopoli non si riscontra sul piano speculativo, ma su quello della cultura materiale ed immateriale che caratterizza la fenomenologia del potere cordovese.

La decodificazione di un regime di "sinfonie" negli usi protocollari della corte cordovese rispetto al modello costantinopolitano, presuppone una serie di condizioni di fatto che hanno permesso il consolidarsi di tutta una serie di

<sup>10</sup> Signes Codoñer 2004, p. 224-229; 239; Toynbee, Arnold, 1981, *Costantino Porfirogenito e il suo mondo*, Firenze, Sansoni.

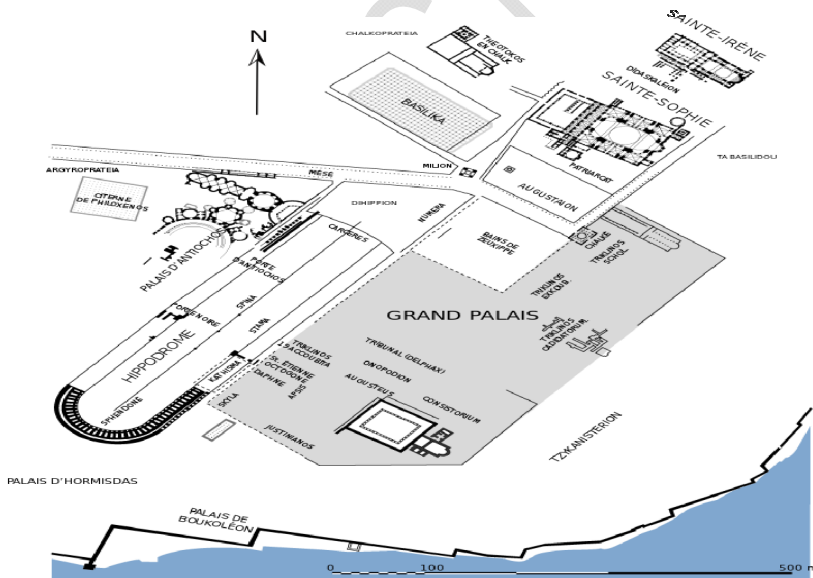
<sup>11</sup> Signes Codoñer 2004, p. 239.

<sup>12</sup> Cutler, Anthony, 2001, "Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab and Related Economies," *Dumbarton Oaks Papers*, 55. Washington D. C., Dumbarton Oaks Institute, p. 247-248.

<sup>13</sup> Signes Codoñer, Juan, 1996, "La diplomacia del libro, algunas reflexiones en torno a la posible entrega de libros griegos a los árabes en los siglos VIII-X." *Scrittura e Civiltà*, 20. Firenze, Olschki Editore, p. 153-154.

<sup>14</sup> Plat, *Fed.* 69c.

consuetudini affabulatorie, concernenti le situazioni del potere che raccontano. Per quel che riguarda le cerimonialità della vita della corte cordovese, si riscontra la mancanza di una descrizione dettagliata dei ricevimenti ivi tenuti, quale sintomo dell'inesistenza di un protocollo ben definito. Una necessità, quella di un cerimoniale articolato, che si radica a Cordoba solo molto tardi, perché i conquistatori musulmani del VII secolo ritengono forse la predisposizione di un protocollo aulico un lusso non necessario. La mancata progettazione di una serie di prossemiche legate a precisi spazi potrebbe spiegare perché Ibn Ḥayyān, al-Maqqarī ed Ibn 'Idhārī, allorché descrivono le ambasciate tenute sotto Abd al-Rahmān II, appaiono alquanto vaghi, senza puntualizzare i gesti ed i luoghi in cui vengono compiuti. Tuttavia da un certo punto in poi si sente l'esigenza di acquisire un modello altrettanto autorevole, da opporre agli abbasidi, coloro che hanno spodestato dal trono i loro antenati mitici: la dinastia degli omayyadi. Una necessità di auto-rappresentazione che spinge alla ricerca di un modello autoritario a cui ispirarsi. Si decide così di afferirsi alla più autorevole fra le etichette in circolazione: il protocollo del *basileus*. Una complicata prassi quella dell'Impero romano d'Oriente, che Costantino VII si preoccupa di riordinare, collazionando una serie di tradizioni a fini magnificatori dell'istituzione, alcune che specifica egli stesso essere desuete. Quest'opera di sistemazione di prassi più antiche non costituisce però un ordine che non ammette alternativa, ma un canovaccio entro cui domina il «bisogna sapere che», opportunamente bilanciato dal «se ai sovrani piace».<sup>15</sup>



<sup>15</sup> Costantino Porfirogenito, *Il libro delle cerimonie*, (Edición de Marcello Panascià), Palermo, Sallerio, 1993, p. 45-47.

Fig. 1. Pianta del Sacro Palazzo di Costantinopoli. Imagen tomada de: [https://it.wikipedia.org/wiki/Gran\\_Palazzo#/media/File:Constantinople\\_center.svg](https://it.wikipedia.org/wiki/Gran_Palazzo#/media/File:Constantinople_center.svg) (Último acceso: 02/05/2018).

Una mancanza di descrizioni puntuali che sembra avere ben altra causa. Si nota come una tale assenza si muova a corollario della mancanza di una vera e propria spazialità che segna i limiti entro cui realizzare le prossemiche di deferenza al sovrano, qual'è il Sacro Palazzo (fig. 1). Uno spazio che l'istituzione imperiale trasforma in un atropo-cosmo, in cui si opera la "reificazione" delle coscienze attraverso l'uso culturalmente orientato delle spazialità, quale estrema sublimazione dei rapporti intercorrenti tra i membri della società costantinopolitana. Uno spazio rituale, che esclude ogni alternativa comportamentale da parte dei sottoposti. Uno spazio culturalizzato, che risponde alle strutture del pensiero che lo produce per quel che è: un oggetto «storicamente determinato» e legato al contesto storico in cui si spiega la sua efficacia. La suggestione rientra tra i tanti strumenti utilizzati per il mantenimento dell'ordine sociale, quale medio utile alla manipolazione della percezione dei fruitori dello spettacolo del potere.

Ha a puntualizzarsi che solo con 'Abd al-Rahmān III e con la costruzione della città-palazzo di Madīna al-Zahrā (fig. 2) il cerimoniale può contare su precise spazialità che permettono lo sviluppo di prossemiche altrettanto definite.<sup>16</sup> Un palazzo che, come quello costantinopolitano, si articola attorno agli spazi riservati al proprio sovrano. E se il trono dell'imperatore romano si situa nel Crysotriclinio, una sala d'oro, ed è reso invisibile dal *velum*, che lo cela agli occhi degli esterni alla corte, allo stesso modo il califfo è reso altrettanto «evanescente» dall'architettura che accoglie le spazialità con cui l'istituzione cordovese si interfaccia nelle relazioni sovranazionali. Un'altra sala doro è costituita dal *Concistorium*, sala che Corippo (500-568 d.C.) definisce: «*splendentia sole metallorum*».<sup>17</sup> All'epoca di Costantino VII questa è nota come *kamaleutikon* a causa del baldacchino che sovrasta il trono (fig. 4).

A queste corrisponde nel palazzo di Madīna al-Zahrā una sala denominata Majlis al-Khilāfa (il più luminoso), che risplende dell'oro e del platino con cui sono decorate le pareti (fig. 3).

<sup>16</sup> Manzano Moreno, 1998; Vallejo Triano, Antonio, 2007a, "Madinat al-Zahra: notas sobre la planificación y transformación del palacio," *Artigrama*, 22. Universidad de Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, p. 73-101; Vallejo Triano, Antonio, 2007b, "Madinat al-Zhara. Transformation of a caliph city," en Anderson, G.D. y Rosser-Owen, M., (eds.), 2007, *Revisiting al-Andalus. Perspectives on the material culture of Islamic Iberia and beyond*, Leiden, Brill, p. 3-26; Manzano Moreno 2006; Martínez-Gros, Gabriel, 1992, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez; Meouak, Mohamed, 2008, "Madinat al-Zahra", le pretext monumental des Umayyades de Cordoue. Réflexions sur la construction, le pouvoir et le politique," *Acta Orientalia*, 69. Budapest, Academiae Scientiarum Hungaricae, p. 211-230.

<sup>17</sup> Cor. *De laud. Just. Min.*, 191.

Il Sacro Palazzo costantinopolitano, come noto, si struttura come «percorso ascensionale» che termina nella visione della «divinità imperiale». L'autocrate alla fine del «percorso iniziatico» si mostra come un «nascosto», perché «inattingibile».<sup>18</sup> L'etichetta prevede che le mani siano velate, richiede poi la rituale adorazione per prostrazione (*proskýnesis*), mentre l'udienza è dominata dal silenzio. Questo perché la sala del trono è un «*sacrarium*» o un «*interiora sacraria*».<sup>19</sup> Uno spazio separato e scandito dal velo, che cela la visione del trono collocato al di sotto di un ciborio, il quale funge da potente evidenziatore dell'area riservata. Siamo di fronte ad uno «spazio iperrealistico» ed «immagine dell'oltremondo», che rivela la «centralità cosmica» dell'imperatore, quale «fonte di luminosità superiore a tutte le altre, centro cui si perviene attraverso un percorso iniziatico che inculca la nozione della trascendenza imperiale».<sup>20</sup>

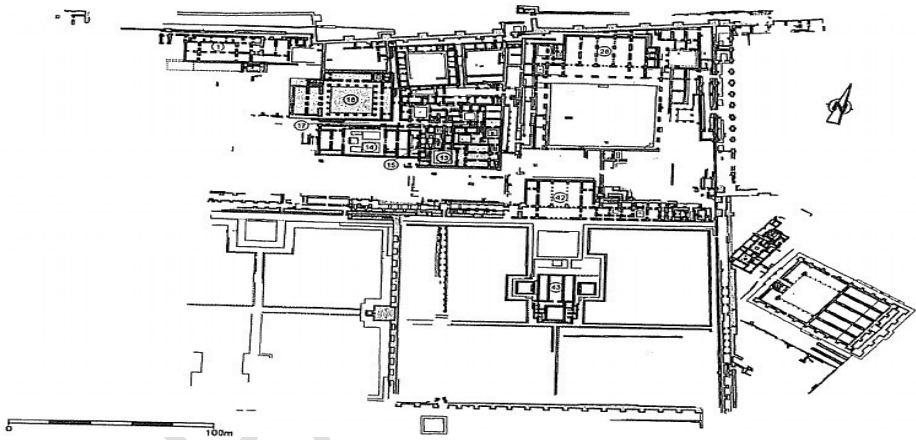


Fig. 2. Pianta di Madīna al-Zahrā'. Imagen tomada de: Vallejo Triano 2007b, fig. 3.

Allo stesso modo Madīna al-Zahrā si presenta come palcoscenico del “teatro del potere”, quale espressione di un «sistema di autorità politica sovraordinata» in cui anche i califfi cordovesi hanno a realizzare un polo funzionale ad inscenare l'*imitatio* del divino.<sup>21</sup> Le spazialità di Madīna al-Zahrā si organizzano in un complesso articolato in una serie di padiglioni connessi tra loro da una o più

<sup>18</sup> Carile, Rocco A., 2003, “Credunt aliud romana palatia caelum. Die Ideologie des Palatium in Konstantinopel dem Neuen Rom”, en König, Margarethe y Bolognesi Recchi Franceschini, Eugenia y Riemer, Ellen, (eds.), 2003, *Palatia. Kaiserpaläste in Konstantinopel, Ravenna und Trier*, Trier, Rheinisches Landesmuseum, p. 16-17.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>21</sup> Fernandes Cardoso, Elsa Raquel, 2015, “*Diplomacy and oriental influence in the court of Cordoba (9th -10th centuries)*”, Master dissertation, University of Lisbon, p. 65.



terrazze, che devono guidare alla visione di un sovrano capace di esercitare un potere che pretende di essere trascendente.

A Madīna al-Zahrā' la planimetria che ospita lo spettacolo delle cerimonie si organizza su tre livelli. Gli spazi riservati al califfo, che fungono pure da “proscenio” per le cerimonie, si collocano nel livello superiore, mentre nel piano infimo si consente l'accesso ad un più ampio pubblico, cosa che permette una democratizzazione della “messa in scena” del potere. A livello intermedio si colloca il Majlis al-Sharqī (fig. 3), o Padiglione di 'Abd al-Rahmān III, con funzione di collettore, laddove si opera la cernita degli ammessi alla presenza del sovrano. Torna ancora una volta l'idea dell'iniziazione ad una visione, quella del detentore del potere, che non può essere concessa a chiunque, se non negli stretti limiti delle cerimonie pubbliche.

Una planimetria che si contrappone al Sacro Palazzo, quale aggregato di diversi corpi di fabbrica pertinenti a differenti epoche. Questo ha ben tre poli, quello più antico consistente nel palazzo di Dafne, di epoca costantiniana, con l'ampia spazialità del *sigma*, quello di età media con la sua sala del trono: il Crysotriclinio, che risale al regno di Giustino II (520-578 d.C.), e l'ampia terrazza del Pharos ed, infine, il nucleo nuovissimo costituito dal Palazzo della Magnaura, che con buona probabilità rifunzionalizza la vecchia aula del Senato.



Fig. 3. Majlis al-Sharqī, sala di Abd al-Rahmān III, Madinat az-Zahra, Cordoba, Imagen tomada de: Conjunto arqueológico de Madinat az-Zahra (Último acceso: 02/05/2018).

Il *de caeremoniis* descrive con precisione il percorso degli ospiti verso il sovrano, qualificandolo come esperienza disorientante, costante in un labirinto architettonico, quale preludio dello smarrimento cognitivo indotto dalla suggestionante presenza imperiale. La preparazione di un ricevimento d'ambasciata

difatti presuppone una sottile opera di spaesamento dei messi, che vengono isolati per un certo tempo. Questo può essere più o meno lungo, ma sempre sufficiente a preparare un adeguato apparato destinato all'effimera "messa in scena" del potere. Dall'alloggio del *Chrysiön* gli ambasciatori inviati da Abd al-Rahmān III nel 946 d.C. a Costantinopoli vengono prelevati per essere condotti alle scuderie dell'Augusta, da qui attraversano il passaggio di Anethas fino alla cappella del Sacro pozzo. Giunti alla porta del Sacro Palazzo, la *Chalké*, scendono da cavallo e raggiungono a piedi le *Scholae* e sostano nel cortile del Tribunale opportunamente decorato, laddove attendono che gli sia consentito l'ingresso presso la Magnaura, per essere ricevuti dall'imperatore.



Fig. 4. Il trono del Concistoro, miniatura 879 circa, Omelie di S. Gregorio Nazianzeno, Cod. Paris. Gr. 510, f. 239r, Bibliothèque Nationale, Parigi. Imagen tomada de: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Biblioth%C3%A8que\\_Nationale\\_MS\\_Gr.\\_510?uselang=it#/media/File:Homilies\\_of\\_Gregory\\_the\\_Theologian\\_gr.\\_510\\_f\\_491.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Biblioth%C3%A8que_Nationale_MS_Gr._510?uselang=it#/media/File:Homilies_of_Gregory_the_Theologian_gr._510_f_491.jpg) (Último acceso: 02/05/2018).

Il palazzo di Madīna al-Zahrā' assimila in gran parte il modello in voga a Costantinopoli, in uno col suo concetto iniziatico e la natura riservata degli spazi.

Particolare attenzione desta un dettaglio: il martellante richiamo ai giardini che arricchiscono i palazzi dei sovrani cordovesi. Secondo Ibn Ḥayyān (987-1075 d.C.) i ricevimenti dell'ambasciata del 953 d.C. siengono presso il consueto Majlis al-

Sharqī, sala che si affaccia su un giardino a terrazze.<sup>22</sup> Un'aula che costituisce il culmine di un processo anche questa volta "ascensionale", che si consuma nel rigoglio dei giardini e fra il frastuono delle acque delle fontane. L'inclusione dei giardini nell'architettura ha un significato molto più profondo, che origina in una consuetudine portata innanzi a maggior decoro dei palazzi reali della Persia, forniti tutti di un loro *paradiseion*. Un "motivo errante della regalità" dunque, che conserva la memoria di quel senso atavico d'abbondanza legato alla pienezza del vigore della natura. Una prosperità, quella del sovrano, che si manifesta anche nell'ostentazione di bestie rare, ma addomesticate, che lo additano quale vero dominatore della natura.

Un sentore che si arricchisce in Madīna al-Zahrā' ed assume carattere polemico avverso il Califfato Fatimide. La Sala di 'Abd al-Rahmān III con la sua architettura integrata all'elemento vegetale,<sup>23</sup> che è riproposto nei rilievi a suo decoro, ha a costituire un tutt'uno e vuole dire molto di più (fig. 5). Allude ai giardini di *Janna*, il paradiso musulmano, laddove i profeti si collocano sulla terrazza più alta. Una scenografia che si arricchisce della presenza di animali meccanici, che potenziano la suggestività del giardino e specie delle sue fonti, fungendo da evidenziatori dell'accoppiata acqua-natura, quale presentificazione della beatitudine paradisiaca. Il califfo allora, come il sovrano di Costantinopoli, fa della propria dimora un riflesso del cielo; un riflesso culturalmente connotato. Questi ha ad esprimersi entro i limiti della propria cultura ed adopera un linguaggio fortemente caratterizzato. Sicché allo splendore della luce solare della visione cristica, si sostituisce il rigoglio della natura, che deve sembrare davvero un anticipo del paradiso agli esponenti di una cultura sviluppata a contatto con la sterilità dei deserti. Siamo di fronte ad un problema di linguaggio e alla scelta dei messaggi da "insufflare" ad una precisa *audience*. Il nucleo base del "motivo errante della regalità", una volta radicatosi in una cultura alloctona, si arricchisce di ulteriori significanti che rispondono all'alea dei messaggi che si vogliono trasmettere; un senso che va calibrato alle categorie cognitive di chi li riceve, per ottimizzarne il comprendonio. Un "motivo errante della regalità" che viene anche ereditato da Bisanzio: il complesso della Magnaura comprende difatti un giardino, l'*Anadendrion*, quale citazione di un immaginario antico e diffuso, ormai comune alle corti dell'Età Media.

Un giardino a terrazze, quello cordovese, che è concepito come parte di un percorso in cui l'integrazione fra architettura e natura culmina in una sorta di vestibolo, quale potente evidenziatore delle spazialità, che non è solo il centro fisico del palazzo, ma anche ideale, quel Majlis al-Sharqī in cui ha a collocarsi il *sarīr*, il trono del califfo. Un percorso emozionale, volto a suggestionare e stupire gli ambasciatori, come negli effetti ha stupito lo spodestato Ordoño, il quale, allorché ammesso alla sala del trono, si toglie il *bornūs*, un cappello riservato ai

<sup>22</sup> Ibn Ḥayyān, *Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II, por 'Isa Ibn Ahmad al-Razi*, (Edición de Emilio García Gómez), Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967, p. 44.

<sup>23</sup> Grabar, Oleg, 1977, "Notes sur Cérémonies Umayyades," en *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Jerusalem, University of Jerusalem.

cristiani presenti a corte.<sup>24</sup> Un'aula, il Majlis al-Sharqī, che si dimostra assimilabile ad un *sacrarium* o *penetralia*. Una spazialità che, nonostante il suo carattere pubblico, si fa intima in ragione della presenza delle tende che ornano la sala e sembrano separare il califfo dal resto dei presenti. Una funzione assimilabile a quella svolta dal *velum* presso il trono collocato sotto al *kamaleutikon* nel precitato *Concistorium* e, finanche, dalle cortine che isolano l'abside della Magnaura. Si raffronta un altro dei “motivi erranti della regalità”, che Bisanzio eredita dalla Persia e che i califfi di Baghdad, incardinatisi nei territori appartenuti a quel regno, hanno ereditato. Pure questo califfo suole isolarsi e interporre una tenda avverso gli astanti, celandosi a sguardi indiscreti.



Fig. 5. Pannello della sala di Abd al-Rahman III. Imagen tomada de: Conjunto arqueológico de Madinat az-Zahra (Último acceso: 02/05/2018).

Deve annotarsi che prima dell'ambasciata bizantina del 949 d.C. non viene registrata da alcun cronista la presenza di un qualsivoglia trono nel palazzo di Madīna al-Zahrā'. Se ne deduce che l'interazione con la corte bizantina ed il suo protocollo può fungere da “catalizzatore” nella costruzione delle strategie di autorappresentazione del califfato cordovese, tanto da spingere alla drammatizzazione delle apparizioni califfali. Le epifanie del califfo, ispirate da quel modello autorevole, si strutturano ancora una volta quale gioco aulico e raffinato di

<sup>24</sup> Al-Maqqarī Aḥmad Bin Muḥammad, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain. Naṣḥ al-tib min ghoṣnī al-Andalusī al-Ratīb wa Tārīkh Lisān ad-Dīn Ibn alKhaṭīb*, (Edición de Pascual De Gayangos), London, Oriental Translation Fund, 1943, vol. II, p. 162

dissimulazione della realtà, trasposta su di un piano altro, quello del “teatro del potere”. Come accade a Bisanzio, anche il califfo cordovese concepisce la propria sede ed il “mobile” che deve contenerlo quale asse del cosmo. Diversamente a Cordoba non viene attestata la presenza degli autonomi che potenziano l'efficacia dell'epifania del sovrano. E se la divinità imperiale sedente a Costantinopoli esprime la propria forza attraverso il miracolo della «teurgia delle statue» dei dodici leoni che ruggiscono e si alzano in piedi e degli uccelli che cantano dall'albero d'oro,<sup>25</sup> il sovrano cordovese si mostra in forme certamente più modeste, ma comunque suggestive. Lo splendore dell'oro, enfatizzato dal sapiente uso della luce da solo basta a potenziare l'apparizione del califfo. Uno stratagemma, quello dello sfruttare la luce, che verrebbe adoperato pure da Carlo Magno. Notkero il Balbo, descrivendo la visione dell'imperatore, non si concentra sul trono, ma sui bagliori che questi emana allorché collocato presso una fonte di luce.<sup>26</sup> Si propone così un codice che rimanda all'alea della teologia luminosa. Nulla più di un “relitto” della retorica del potere imperiale.<sup>27</sup> Una luce abbagliante, che atterrisce gli ambasciatori bizantini e diventa il pretesto per descrivere un imperatore-sole, collocato entro una corte luminosa ed adiuvalo da un esercito altrettanto scintillante, quale espressione antropologicamente connotata della forza di chi detiene l'impero. La visione del califfo, come quella di Carlo, si mostra quale espressione di un potere condiviso con la corte. Difatti 'Abd al-Rahmān III in occasione dell'ambasciata inviata da Costantino VII si presenta in compagnia di tutta la gerarchia palatina, che si accosta al sovrano in un ordine di prossimità commisurato al proprio grado. L'erede, Al-Ḥakam (915-976 d.C.), sta alla destra del sultano, seguito a destra e sinistra dai propri fratelli. A far corona si trovano i *wuzarā* ', seguiti dagli *hujjāb*, dietro questi si riscontrano i figli dei *wuzarā* ', gli schiavi liberati del califfo, e infine i *wakil*.<sup>28</sup> Come nella visione di Notkero a favore di Carlo Magno, si nota un dilatarsi dello spazio che arriva a contemplare tutta la corte, mentre la messa in scena si pone in un'area in progressiva espansione.

L'espedito retorico utilizzato dal biografo si avvera al di fuori degli artifici della retorica nell'uso sapiente delle spazialità, che a Cordoba si confronta con le potenzialità dell'occhio; gli uomini del califfo allora possono allocarsi non solo nel Majlis al-Sharqī, ma anche al di fuori della stessa sala e sull'ampia terrazza a sua pertinenza. Una dialettica interno-esterno posta in essere durante l'ambasciata bizantina, che connette la potente visione del califfo agli innumerevoli membri della sua corte e si consuma nello splendore dell'oro. Al-Ḥakam II, in occasione della visita del deposedo re di León Ordoño IV (926-962 d.C.), invece si presenta

<sup>25</sup> Carile, Rocco A., 2003a, “La prossemica del potere: spazi e distanze nei cerimoniali di corte”, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo. Atti della L Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* (4-8 aprile 2002, Spoleto), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, p. 589-656.

<sup>26</sup> Notkerus, *Gesta Caroli Magni*, I, 26.

<sup>27</sup> Carile, Rocco A., 2002, “La sacralità rituale dei Βασιλευῖς bizantini”, in Cardini, Franco y Saltarelli, Maria, (eds.), 2002, *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, Rimini-Siena, Il Cerchio.

<sup>28</sup> Ibn 'Idhārī, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayyano'l-Mogrib*, (Edición de E. Fagnan), Algiers, Imprimerie Oriental Pierre Fontana, 1904, vol. II, p. 353.

fiancheggiato dai fratelli e nipoti, non avendo ancora figli propri, seguiti dai *wuzarā'*, dai giudici, dai magistrati e dai teologi, nonché dagli alti ufficiali, tutti seduti in fila. Una descrizione quella concernente l'apparato inscenato per questo re cristiano che appare piuttosto depotenziata, ma ciò è ben comprensibile. Il sovrano deposto non può essere paragonato ad un imperatore, sicché non è richiesto lo stesso sforzo, né questi può obbligare a quella reciprocità di cortesie, che giustificano la dispersione di un certo numero di risorse per allestire una scenografia suggestiva.

Una formula di descrizione alternativa che può essere sfruttata avverso Bisanzio, perché ritenuta altrettanto valida. Una soluzione che solo di primo acchito costituisce un atto di emancipazione dalle suggestioni del modello bizantino. Anche a Costantinopoli si possono riscontrare delle rappresentazioni collegiali della maestà, in cui il *basileus* o la *basilissa* si circondano della corte. Queste appaiono però in epoca più tarda. La più vivida descrizione proviene da Michele Psello (1018-1096 d.C.): le due porfirogenite Zoe (978-1050 d.C.) e Teodora (984-1056 d.C.) possono così sedere su un doppio trono, circondate da dignitari eunuchi e barbati, che si pongono a destra e sinistra del seggio.<sup>29</sup> Una suggestione che ritroviamo nella miniatura al f. 2 del codice Coislin 79, che rappresenta Niceforo III Botoniate (1001-1081 d.C.) intronizzato fra i suoi dignitari, distinti ancora una volta tra eunuchi e barbati (fig. 6).

Una raffigurazione che può essere considerata “un'istantanea” della corte, trasfigurata dall'aulica patina dell'iconografia. L'epifania dell'imperatore con tutta la sua famiglia al completo diventa una costante nelle strategie di rappresentazione della vita di corte dell'età dei Comneni,<sup>30</sup> allorché questa si trasferisce al palazzo delle Blarcherne. Qui si presenta la visione del trono imperiale, su cui è posto un prezioso diadema che pende da catene dorate, mentre moglie e figli del *basileus* gli fanno corona; a volte gli si affianca anche il patriarca, collocandosi su un tronetto in una posizione più bassa e defilata.

Persino l'uso di adoperare dei tendaggi preziosi che “vestono” l'architettura palatina rimanda ad un uso in voga a Bisanzio. Il *de caerimoniis* si preoccupa di ricordare puntualmente, edificio per edificio, l'origine e la natura dei drappi che vi vengono destinati. Un ricordo meno incisivo lasciano i tappeti, presenti sia a Cordoba che a Costantinopoli, nonostante siano altrettanto importanti nel «percorso ascensionale», perché fungono da indispensabile *fil rouge* e guidano gli ammessi alla visione del sovrano.

Non meraviglia poi che i giorni riservati alle udienze hanno necessariamente a corrispondere con quelli festivi. Siamo di fronte ad un'altra necessità del potere costituito, che è costretto ad ottimizzare i momenti in cui si racconta ai soggetti “esterni” alla corte, quali ambasciatori e popolo. Si porta così in essere una solennizzazione delle occasioni di dialogo con costoro, che sfrutta come corollario il tempo tutto concluso della festa per “insufflare” specifici messaggi e celebrare l'istituzione.

<sup>29</sup> Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*, (Edición de S. Ronchey), Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1984, voll. I-II, p. 249.

<sup>30</sup> Ibn Battūta, *I viaggi*, (Edición de C.M. Tresso), Torino, Einaudi, 2008, p. 384.



Fig. 6. Niceforo Botaniate intronizzato, miniatura, Codice delle Omelie di San Giovanni Crisostomo, Manoscritto Coislin, f. 79, 1074-1081. Bibliothèque Nationale de France, Parigi. Imagen tomada de:

[https://it.wikipedia.org/wiki/Niceforo\\_III\\_Botaniate#/media/File:Jean\\_Chrysostome\\_Hom%C3%A9lies\\_btv1b8470047d.jpg](https://it.wikipedia.org/wiki/Niceforo_III_Botaniate#/media/File:Jean_Chrysostome_Hom%C3%A9lies_btv1b8470047d.jpg) (Último acceso: 02/04/2018).

### 3. Un corollario delle spazialità: gli eunuchi e la loro azione nella gestione del palazzo come “motivo errante della regalità”

A Bisanzio il cerimoniale che ammette alla vista dell'imperatore viene «severamente interdetto agli indigni, dalla sorveglianza degli eunuchi, casti viri, addetti al servizio imperiale» e custodi dei *limina*, quale «apparizione terrena degli

angeli». <sup>31</sup> Costoro sotto il titolo di *koubikoularioi* e sotto la direzione del *praepositus* servono la *domus imperialis* in qualità di famigli, mentre gli *ostiariorum* dirigono il complesso cerimoniale di rivelazione ed occultamento dell'imperatore allo sguardo degli esterni alla corte. <sup>32</sup>

Eppure anche il califfo viene definito dalle fonti quale «evanescente» e come il sovrano bizantino si auto-rappresenta come un *princeps clausus*, perché isolato dal protocollo in spazi a lui riservati, mentre gli eunuchi svolgono un ruolo di mediatori fra questo e gli ammessi alla visione del detentore del potere. Anche a Cordoba gli eunuchi giocano un ruolo di interfaccia fra ammessi a palazzo ed autorità. Sono proprio loro che guidano gli ambasciatori bizantini arrivati a Pechina nel 949 d.C.. Anche Giovanni di Gorze (900?-976 d.C.), l'ambasciatore di Ottone I (912-973 d.C.), <sup>33</sup> nella sua clausura coattata di ben tre anni viene servito da «*schiaivi cubiculari*», ovvero da eunuchi. Persino Ordoño IV deve confrontarsi con gli eunuchi, che lo guidano nella residenza califfale fino alla visione del sovrano. Dopotutto anche a Cordoba gli eunuchi sono i custodi del palazzo reale. Un impiego quegli degli eunuchi come risorse umane al servizio della corte che è stigmatizzato tanto da Ibn Miskawayh, quanto da al-Sābi': entrambi poi li additano con il titolo di «*khadam*». <sup>34</sup> Si riferisce che, in occasione del *Eid al-Adha* (festa dello sgozzamento) del 973 d.C., alcuni eunuchi sono identificati come titolari della carica di *kittāba*, che dà il diritto di posizionarsi nella navata destra e sinistra della *majlis*, probabilmente dietro gli alti funzionari. <sup>35</sup> Nelle cerimonie ufficiali gli eunuchi titolari di cariche inferiori sembrano spiegarsi su due schiere, che si situano alla destra ed alla sinistra del trono e si estendono fino alla fine della sala, mentre i parapetti ed il terrazzo accolgono sia gli eunuchi della guardia, sia gli eunuchi schiavi, fra cui si riscontrano alcuni di pelle scura.

L'introduzione degli eunuchi a servizio del califfo deve essere considerata ancora una volta alla stregua di una “sinfonia protocollare”, volta all'appropriazione di un corollario dei “motivi erranti della regalità”.

Le fonti islamiche sembrano addirittura non conoscere l'origine storica di questa categoria, ma la additano unicamente ad un costume bizantino, come Ibn Ḥawqal puntualmente attesta. <sup>36</sup> Questi afferma ancora che l'industria di produzione degli eunuchi ha sede solo a Pechina, laddove la gestiscono individui di etnia ebrea.

<sup>31</sup> Carile 2003b, p.19; Carile 2003a, p. 607-608.

<sup>32</sup> Ibn Ḥayyān, *Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II, por 'Isa Ibn Ahmad al-Razi*, (Edición de Emilio García Gómez), Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967, p. 152; Barceló, Miquel, 2010, “El Califa Patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder,” en Barceló, Miquel, (ed.), 2010, *El Sol que salió por Occidente. Estudios sobre el Estado omeya en al-Andalus*, Valencia, Universitat de València, p. 164.

<sup>33</sup> Jean De Saint-Arnoul, *La vie de Jean, Abbé de Gorze*, (Edición de Michel Parisse), Paris, Picard, 1999.

<sup>34</sup> Ibn Miskawayh, *Tajārib al-Umām. The experience of the nations*, (Edición de H.F. Amedroz, *Reigns of Muqtadir, Qahir and Radi*), London-Oxford, 1920, vol. I, p. 55.

<sup>35</sup> Barceló 2010, p. 162.

<sup>36</sup> Ibn Ḥawqal, *Configuration de la Terre (Kitāb Šūra al-Ard)*, (Edición de J. H. Kramers y G. Wiet), vol. I, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964, pp. 198-199.



Tuttavia gli eunuchi non detengono il monopolio del protocollo a corte, i veri gestori delle cerimonie sembrano essere gli *hujjāb*,<sup>37</sup> che fungono da maestri di Palazzo, come si attesta per il ricevimento del 12 agosto 971 d.C., quando al-Ḥakam II incontra gli ambasciatori dei regni cristiani di Spagna. Una funzione che allude con la sua alea di senso alla figura del mediatore, come l'etimologia della parola *hājib* dimostra, perché la radice araba: حجب (hajaba), significa “nascondere”, “isolare” o “velare”.<sup>38</sup>

#### 4. I segni del potere: una formula etnicamente connotata non esente da suggestioni mnemoniche del mondo bizantino

Pare altrettanto opportuno indagare quanto ha ad incidere la suggestione della *mise* bizantina sulle forme di rappresentazione del califfato cordovese. Questa influenza va pure commisurata all'impatto che l'abbigliamento adoperato dal diretto concorrente, il califfo abbaside, ha sull'alea di senso delle insegne locali. Occorre, pertanto, fare le opportune differenze e procedere al puntuale riscontro delle insegne classificabili come comuni, di quelle che non vengono condivise o di quelle addirittura vietate.

La riflessione sulla veste implica poi la rivisitazione delle strategie di rappresentazione della regalità e delle relative strutture dell'universo mentale dell'uomo medievale, che produce l'istituzione monarchica per quel che è, quale idea trasversale alle culture della relativa cronologia. La veste ed i segni del rango appartengono ai segnacoli primari, che esternano l'autorevolezza dell'istituzione; costituiscono poi un formalismo dal valore sostanziale, quale espressione strutturale della cultura.

La veste fa parte degli strumenti fatti propri dalla sociologia del potere, perché funzionale alla macro-struttura che caratterizza la società di riferimento. Assurge a «struttura strutturante» attorno cui si organizzano le pratiche che orientano la percezione e quale «struttura strutturata» permette di definire l'identità sociale del singolo nel segno della differenza.<sup>39</sup> Esprime «la struttura del sistema delle condizioni» ed è un fattore che stigmatizza l'esperienza connessa alla collocazione presso una precisa posizione della struttura stessa; una posizione che si vince per opposizione rispetto al resto della società. Ottimizza infine le pratiche della percezione e va considerata quale strumento di *hexis*.<sup>40</sup> Si “struttura” infine entro un sistema di segni distintivi che inducono alla deferenza verso il potere costituito, concorrendo a diminuire le possibilità di sovversione. Questi segni possono

<sup>37</sup> Il titolo di *hājib* viene solitamente usato in al-Andalus per identificare il primo ministro. Tuttavia tale *titulus* è soggetto a scivolamento semantico, fin tanto da identificare i preposti al palazzo e alle sue cerimonie.

<sup>38</sup> Fernandes Cardoso 2015, p. 204.

<sup>39</sup> Bourdieu, Pierre, 1983, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, p. 112-144.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 175.

contribuire a conferire alla formula di governo, legata ad un preciso contesto storico, quell'autorevolezza di un'investitura tutta divina.<sup>41</sup>

La veste è frutto e, a sua volta, suscita un'«attività semiologica», ma anche “culturale” che porta a compimento il processo di selezione e cristallizzazione delle insegne. Segni che costituiscono i lemmi di un idioma fortemente persuasivo, che permette la riconoscibilità nell'immediato ed esprime la potenza implicita del monarca.<sup>42</sup> Una selezione di segni che costituisce uno dei tanti espedienti della narrazione gestita della corte, con cui questa “insuffla” precisi messaggi ai suoi fruitori.

Una condivisione di segni che non avviene però in blocco, ma presuppone un'attività selettiva, perché questi devono essere adeguati alla cultura ed al sistema di credenze in cui attecchiscono.

Si procede allora da un segno che non ha avuto successo per ragioni tutte culturali a cui, si è dovuto opporre qualcos'altro. Un segno introdotto da Aureliano, che è diventato l'insegna primaria del potere solo dal V sec., nonostante il tentativo d'istituzionalizzazione adoperato da Costantino. Essa si afferma solo allorché si prevede una specifica parte del rito che la vede protagonista. In un primo tempo si procede all'imposizione sul capo a seguito di una semplice preghiera. Più tardi si introduce quella particolare prossemica durante una cerimonia religiosa, tanto che il gesto dell'imposizione diventa il segno di accesso vero e proprio alla carica di imperatore.<sup>43</sup>

Tuttavia nessun califfo ha mai osato ostentare un segno assimilabile alla corona-diadema: il *tāj*. E coloro che ci hanno provato sono stati spodestati, perché visti come apostati. Com'è negli effetti accaduto ad 'Abd al-'Azīz (?- 716 d.C.), che ha sposato con funzione legittimatrice la vedova dell'ultimo re visigoto: Roderigo (688-712? d.C.). La donna abituata ad una certa manifestazione del potere dimostra perplessità circa un governante che se ne mostra privo. A maggior ragione se si sceglie di rinunciare a quella che è ormai divenuta l'insegna primaria del potere (l'opinione della donna deve almeno rispecchiare quella culturalmente connotata dei cristiani). Pertanto un re senza corona non è nulla più che un re senza regno. Questi all'inizio si rifiuta d'indossarla, essendo conscio della repulsione dell'Islam verso questo segno, che viene perfino proibito. Nonostante ciò viene convinto dalla stessa donna ad indossarlo almeno nell'intimità dei suoi appartamenti privati. Allorché scoperto, viene accusato di apostasia e, trovato colpevole, è condannato a morte nel 716 d.C..<sup>44</sup> Al suo posto si prevede un altro tipo di copricapo, che dal regno del califfo 'Abd al-Malik, si denomina *qalansuwa*, quale particolare tipologia di accessorio, che si somma al turbante.<sup>45</sup>

Il califfo omayyade di Damasco conserva fra i capi d'abbigliamento la *ridà*, un mantello, che verrebbe adottato per fornire un contrappeso segnico all'uso della

<sup>41</sup> Carile 2002a, p. 53.

<sup>42</sup> De Champeaux, Gérard, 1981, *I simboli del medioevo*, Milano, Jaka Book, p. 381.

<sup>43</sup> MacCormack, Sabine G., 1995, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, p. 370-385.

<sup>44</sup> Akhbār Majmu'a, *Ft fath al-Andalus (Ajbar machmua)*, (Edición de Emilio Lafuente Alcántara), Madrid, Real Academia de la Historia, 1867, p. 31-32.

<sup>45</sup> Grabar 1977, p. 144.

clamide presso la corte costantinopolitana. Una scelta non irrilevante, perché il manto di porpora fino a tutto il IV secolo è considerato l'insegna primaria del potere.<sup>46</sup> In quest'ottica si possono comprendere le ragioni che spingono i califfi ad ostentare un segno che ricorda quella precisa insegna. Questa scelta costituisce un ottimo argomento per poter sostenere la natura condivisa di alcuni segni distintivi del potere su un'ampia geografia. Sotto di questa indossa una tunica cerimoniale: lo *jubbah* a maniche lunghe. Un corredo lussuoso, quello del sovrano cordovese, che si oppone all'abbigliamento indossato dal califfo abbaside, che è descritto da Ibn 'Arabī come «*economico*», tanto che vale solo quattro *dirhem*;<sup>47</sup> una suggestione sicuramente suggerita dalla semplice veste di lana nera, colore del lutto fatto proprio dalla dinastia. Al contrario Al-Khaṭīb afferma che l'abbaside per ricevere gli ambasciatori bizantini si concede capi di lusso, indossando il *dabiq*, una veste in broccato ricamato d'oro, e un cappello alto.<sup>48</sup>

Ben più complessa appare la rete di rimandi che collega le diverse esperienze concernenti un altro dei segni della potestà: la verga-scettro, che è condiviso da questi sovrani. Fin dai tempi di Costantino sembra che a Costantinopoli sia stata traslata la verga di Mosè, quale segno d'autorità *in sacra*.<sup>49</sup> Un'insegna che ha a sostituire da un certo punto in poi il bastone lungo a doppio pomo, quale segno altrettanto sacro per i pagani, perché insegna primaria di Zeus e di altre divinità olimpiche. Su questa scorta si può ritenere che il sovrano abbaside abbia optato per un segno assimilabile, perché considerato altrettanto efficace sul piano delle strategie di auto-rappresentazione. Si sceglie così di utilizzare come insegna propria del potere califfale il bastone del profeta Maometto. Nulla più di un equivalente, che in una straordinaria sinfonia di intenti rimanda al primitivo legislatore. Mentre è regnate Hishām II (965-1013 d.C.) a Cordoba si introduce l'uso di uno scettro,<sup>50</sup> che si riconduce anch'esso al profeta, che re non è mai stato. Si comprende bene come il califfo cordovese abbia sentito la necessità di ostentare questo segno del potere quale simbolo equivalente. Se ne deduce agevolmente che questo scettro deve essere inteso quale rifunzionalizzazione in chiave etnica e culturale di un segno piuttosto comune, che gode in Occidente di una vasta diffusione, rispetto ad un'ampia cronologia, sotto la denominazione di *virga coercitionis* o *iustitiae*. Un segno che suggerisce nell'immediato l'autorità sovrana d'emettere giudizio e di esercitare forza coercitiva, quale consuetudine segnica sicuramente mediata da Bisanzio. Un'insegna riconducibile alla morfologia dello scettro con pomi o “fiorito”, che compare nella numismatica della casa macedone, a cui sicuramente si ispira. *A dar puntuale prova della fortuna di quello che non è*

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Ibn 'Arabī al-Musamarat Wal-Muhadarat, en al-Hajji, *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe during the Umayyad Period*, Cairo, 1865, vol. II, p. 136-137.

<sup>48</sup> Kennedy, Hugh, 1986, *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East, from the Sixth to the Eleventh Century*, New York, Longman, p. 155.

<sup>49</sup> Pertusi 1976, p. 481-568.

<sup>50</sup> Fierro, Maribel, 2009, “Pompa y Ceremonia en los Califatos de Occidente Islámico (s. II/VIII-IX/XV)”, *Cuadernos del CEMyR*, 17. Universidad de La Laguna, Centro de Estudios Medievales y Renacentistas, Servicio de Publicaciones, p. 149.

nulla più di un “motivo errante della regalità” concorre la miniatura iscritta alla c. 1283 del “*Libro dei giochi*” di Alfonso X, la quale descrive un califfo intronizzato con uno scettro con cimasa a motivo vegetale (fig. 7).



Fig. 7. Califfo intronizzato, particolare, Libro dei giochi di Alfonso X, c. 1283.

Imagen tomada de: <http://www.medievalists.net/2018/02/diplomacy-oriental-influence-court-cordoba-9th-10th-centuries/> (Último acceso: 02/04/2018).

Come accade a Bisanzio anche a Cordoba la veste di corte può essere considerata un fenomeno «strutturale» e «strutturante», che rende intellegibile nell'immediato la gerarchia. L'abito assurge sul piano sociologico a sottoprodotto della medesima, in quanto effetto di «assegnazione statutaria», come nobilitazione o stigmatizzazione di un individuo entro una classe gerarchizzata. E se l'appartenenza alla classe è la forma tipizzata della costituzione dei sistemi autocratici, in quanto «suo principio costitutivo e riproduttore», l'abbigliamento diviene l'espressione del «doppio titolo di onore», perché verifica l'eccellenza e la virtuosità.<sup>51</sup> Non è nulla più di un criterio di individuazione e ricognizione della naturale inclinazione della classe degli aristocratici.

Quest'ultima, per percepirsi quale entità unitaria, ha necessariamente bisogno di redigere un novero di segni suoi propri, che pone sotto copertura, distinguendoli da altri che ritiene inappropriati. L'imposizione attraverso la trattatistica di corte di

<sup>51</sup> Bourdieu 1983, p. 54.

quantità e qualità dei decori delle vesti diventa uno strumento di traduzione della pretesa d'eccellenza della nobiltà, che rende tipiche le caratteristiche del rango. Elementi distintivi che si possono così disporre secondo una *climax* di onore e potenza, culminando nel sovrano. Una differenziazione endogena che si realizza attraverso l'innesto di materiale sempre più prezioso, utile alla verifica etero-referenziale del rango. Anche questa costituisce una messa in codice, perché la veste è una «forma incorporata della condizione di classe», ne oggettivizza i valori, in quanto espressione di condizioni di esistenza svolte in modo omogeneo. Persino gli esterni, una volta introdotti a corte, devono seguire questo criterio di omogeneità dell'abbigliamento. A tale scopo si destina una specifica veste che deve essere indossata dagli ambasciatori nei ricevimenti. Una cura al dettaglio che il *de caerimoniis* attesta circa la volontà di omogeneizzazione da opporre verso gli esterni.

Un abito come la tunica in broccato bianco e la sopravveste dello stesso colore che a Cordoba viene offerta agli ambasciatori cristiani. Tanto da far presumere che il bianco sia un colore soggetto a “riserva” per ragioni etniche. Una veste di questo colore è consegnata al re deposedo Ordoño IV<sup>52</sup> e pure all'ambasciatore dell'imperatore occidentale, Giovanni di Gorze. Costui è però un monaco ed ha a rifiutarla, preferendo l'abito del proprio ordine con cui si presenta al califfo, contravvenendo al protocollo. Un'esigenza dunque, che costituisce un corollario della fenomenologia del potere di cui la corte cordovese, attenta a simili dettagli, non può fare a meno.

## 5. Consuetudini protocollari e devozione al sovrano: riflessioni a margine di una complessa vicenda dialettica

Un'altra interessante ritualità che trova un diretto paragone nel *de caerimoniis* si riscontra nello scenografico atto di devozione con cui la corte fa omaggio ad al-Ḥakam II (915-976 d.C.). Una volta che questi entra nel *majlis* e siede sul suo *sarīr* si pone in essere un'amplia coreografia che manifesta la centralità del califfo, a cui tutti i dignitari presentano i saluti secondo l'ordine gerarchico, ritornando successivamente ai loro posti.<sup>53</sup> Un ordine di precedenza che si presume piuttosto stabile e pertanto simile a quello seguito in occasione dei ricevimenti di ambasciatori stranieri. E se le descrizioni di feste religiose come “*ald al-Adḥā*” (Festa del Sacrificio) del 4 ottobre 971 d.C. e del “*‘Īd al-Fiṭr*” (Festa dell'interruzione del digiuno) del 5 luglio 973 d.C. li raccontano puntualmente, le omissioni che si notano nei resoconti delle visite degli ambasciatori fanno presumere piuttosto che queste prassi siano ricondotte ad un fatto notorio. Pertanto non si sente il bisogno di puntualizzarle ulteriormente.

Un ordine di precedenza che dispone in sequenza i fratelli di al-Ḥakam II, i *wuzarā'*, gli *aṣḥāb al-shorṭa al-'ulyā*, gli *al-wustā* e gli *al-ṣuḡhrā*, poi gli *ashab al-*

<sup>52</sup> Al-Maqqarī Aḥmad Bin Muḥammad, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain. Naḥḥ al-tib min ghoṣnī al-Andalusī al-Ratīb wa Tārīkh Lisān ad-Dīn Ibn al-Khaṭīb*, (Edición de Pascual De Gayangos), London, Oriental Translation Fund, 1943, vol. II, p. 160.

<sup>53</sup> Barceló 2010, p. 160.

*makhzun* (cortigiani incaricati del *khizāna al-māl*, il tesoro pubblico), i tesoriere del *'urrād* (l'ufficio amministrativo incaricato di pagare l'esercito), i *kuttāb* (i segretari) e gli *umanā'* (i fiduciari). Seguono i *Quraysh*, i membri della tribù del Profeta, ed i *mawālī* (i clienti) della dinastia degli Omayyadi.<sup>54</sup> Circa questi ultimi non è chiaro se la loro presenza sia una costante durante i ricevimenti d'ambasciata.

La cerimonia rimanda ad un rito di devozione che viene inscenato a Bisanzio in occasione della Pasqua, allorquando tutti i membri della corte, ordinati secondo il grado palatino, offrono l'omaggio al sovrano. Questi si assiede insieme alla sposa sotto alla *Phina*, una decorazione fatta di edera, mirto e rosmarino e collocata nel Crysotriclinio, mentre siedono sui troni portatili. Un omaggio che al tempo di Costantino VII contempla la reverenza profonda del *praepositus* seguita dal bacio delle ginocchia, delle mani e della bocca da parte di dodici fra magistrati e proconsoli. A questa segue la seconda entrata costante nei restanti proconsoli e patrizi, mentre con la terza si introducono i membri della burocrazia.<sup>55</sup> Una prossemica che, sebbene mutuata già da Diocleziano dal costume persiano, Procopio nelle “*Storie segrete*” addita agli eccessi di Giustiniano e Teodora.<sup>56</sup> La dichiara quale sorta di sopruso sui patrizi, che fino a quel momento si limitano a piegare il capo fino alla mammella dell'imperatore e ricevere un bacio sul capo per il concedo. A questa si sostituisce l'ambiziosa pretesa della prostrazione e il bacio del piede. Un cattivo costume rispetto al libero *certamen* tra pari che connota l'Impero romano, almeno nell'immaginario dell'aristocrazia. Una prossemica che elimina gli ultimi formalismi del principato e vira verso un governo autocratico.<sup>57</sup> Una consuetudine ereditata pure dai sovrani normanni di Sicilia, i quali il giorno di Pasqua perpetuano il costume del bacio riservato ai *principes* e *magnates* del Regno.<sup>58</sup> Una consuetudine assimilata fors'anche per vie indirette, non si può pertanto escludere la mediazione del mondo fatimida.

La comportamentalità introduce all'atto per eccellenza di devozione all'imperatore romano: la *proskýnesis*. Uno dei pochi espedienti della prassi del potere che non viene volutamente mutuato dai sovrani cordovesi. Una mancata occasione di uniformazione rispetto al linguaggio del potere dell'area medio orientale, che sembra avere natura tutta politica e solo formalmente ideologica. La scelta si oppone al costume radicato presso la corte Abbaside di Bagdad, che si va ad inserire sul territorio occupato precedentemente dal regno persiano. Un rifiuto quello della dinastia cordovese che si richiama alla consuetudine degli omayyadi di Damasco, già depositi dagli Abbasidi. Difatti Ibn 'Arabī (1165-1240 d.C.) riferisce che gli ambasciatori franchi si prostrano innanzi al califfo Al-Nāṣir li-dīn Allāh (1158-1225 d.C.). La mutuazione della *proskýnesis* viene qualificata quale innovazione rispetto alla tradizione musulmana, che i sovrani “ortodossi” di

<sup>54</sup> Ibn Hayyān, *Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II, por 'Isa Ibn Ahmad al-Razi*, (Edición de Emilio García Gómez), Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967, p. 81, 152-153; Barceló 2010, p. 160-163.

<sup>55</sup> Costantino Porfirogenito, *Il libro delle cerimonie*, (Edición de Marcello Panascià), Palermo, Sallerio, 1993, p. 70-71.

<sup>56</sup> Proc Caes., *Hist Arc.* XXX 21-26.

<sup>57</sup> Ravegnani, Giorgio, 1989, *Giustiniano e la sua corte*, Roma, Jouvence, p. 50.

<sup>58</sup> *Ordo B*, c 16.

Cordoba non vogliono seguire. A riguardo Ibn 'Idhārī riferisce che Abd ar-Rahmān III ricevendo gli ambasciatori di Costantino VII a Cordoba ha persino a fermarli nel momento in cui effettuano la rituale *proskýnesis*.<sup>59</sup> A questi sostituisce però un'altra prossemica: il bacio del palmo della mano, quale sommo onore; gesto assimilabile a livello ideologico al rito dell'*adoratio purpurae*. Un onore dunque, che il califfo Abd al-Rahmān III concede a Giovanni di Gorze. Anche Ja'far bin 'Alī al-Andalusī, governatore di Masila, allorché si sottomette all'autorità califfale cordovese, ottiene il palmo della mano del califfo per essere baciato. Al contrario, quando re Ordoño tenta di baciare il palmo della mano di Ja'far al-Mushāfi, questi è tenuto a rifiutare, in quanto gestualità esclusiva e pertinente all'alea della maestà musulmana. Sicché ogni suo abuso degenera in usurpazione.

Una mancata occasione di integrazione che non durerà allungo. L'ambizioso onore viene introdotto sotto il regno del di lui figlio: al-Ḥakam II, riservandolo però ai soli cristiani. Quando questo califfo riceve l'ambasciatore Bon Filio, inviato dal conte di Barcellona Borrell II (930?-993 d.C.), il 1° luglio del 971 d.C., lascia che questi esegua la *proskýnesis* a cui somma il gesto del bacio del palmo. La corte cordovese mutua un'ulteriore comportamentalità in voga a Bisanzio: l'impossibilità di volgere le spalle al sovrano, cosa che obbliga l'esterno alla corte a camminare all'indietro. Una prossemica di rispetto al califfo che sembra pure essere eseguita da Ordoño IV, il quale ha anche a compiere come a Costantinopoli la tripla *proskýnesis*.

Queste prossemiche di cortesia pare siano coordinate fra le diverse diplomazie in ragione di un principio di "reciprocità". E se si esenta gli ambasciatori bizantini dal bacio del terreno innanzi al califfo, in cambio si ottiene la dispensa dalla *proskýnesis* richiesta dal protocollo, perché ha a contrastare con la legge musulmana. Una prassi già sperimentata nei rapporti con Baghdad come al-Khaṭīb racconta, puntualizzando che i bizantini si limitano ad inchinarsi. Al contrario, deve precisarsi, che Ibn Miskawayh (932–1030 d.C.) riferisce il bacio del terreno.<sup>60</sup> Una reciprocità che in fin dei conti sembra rispettata, perché il *de caeremoniis* lascia una descrizione vaga delle ambasciate califfali, riferendo che gli inviati di Amerumna, l'emiro di Tarso, e quelli del califfo spagnolo si allontanano dall'aula al termine del cerimoniale consueto.<sup>61</sup> La mancata precisazione può dire molto di più, se considerata alla luce del principio della "reciprocità", che spiega la cura del sultano nell'evitare la *proskýnesis*. Una cortesia diplomatica che illumina sul *background* dei rapporti sovranazionali dell'Età Media e spiega una fase delicata del dialogo interreligioso, prima che interstatale. Una prassi che prende atto di una pratica religiosa e rende lecito il rifiuto di un atto di devozione dovuto, anche se «eccede ogni ambizione umana», come già Arcadio imperatore ha avuto modo di sottolineare.<sup>62</sup> Un gesto che però è indispensabile a completare l'alea di significato

<sup>59</sup> Ibn 'Idhārī, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayyano'l-Mogrib*, (Edición de E. Fagnan), Algiers, Imprimerie Oriental Pierre Fontana, 1904, vol. II, p. 353.

<sup>60</sup> Ibn Miskawayh, *Tajārib al-Umām, The experience of the nations*, (Edición de H.F. Amedroz, *Reigns of Muqtadir, Qahir and Radī*), Oxford, Blackwell, 1920, vol. I, p. 53-56.

<sup>61</sup> Costantino Porfirogenito, *Il libro delle cerimonie*, (Edición de Marcello Panascià), Palermo, Sallerio, 1993, p. 139.

<sup>62</sup> Ravegnani, Giorgio, 2008, *Imperatori di Bisanzio*, Bologna, Il Mulino, p. 24.

della maestà autocratica, quale *figura Christi*. Una consapevolezza che permette di tollerare il rifiuto di al-Ghazāl, ambasciatore di 'Abd al-Rahmān II, il quale denega di prostrarsi innanzi all'imperatore Teofilo.

Un motivo comune che si ritrova tempo dopo all'ingresso di Enrico VI a Palermo. I cui abitanti lo accolgono con un uso tipico della bizantinità penetrato ed istituzionalizzato dai protocolli della corte: la *proskýnesis*; un costume che sembra essere mediato dalla consuetudine musulmana. Siamo così di fronte ad una straordinaria continuità prossemica.

## 6. Conclusioni

La costruzione di opportune “sinfonie protocollari” nelle strategie di somministrazione degli episodi del potere dell'Età Media è finalizzata ad ottimizzare i risultati della propaganda. Per questo le situazioni locali sentono la necessità di ricorrere ad esperienze di comprovato successo. Un bisogno tradotto nell'emulazione, specie se si considera che il Califfato di Cordoba è uno Stato giovane e, dunque, privo di una propria tradizione rappresentativa della sua potestà. Perciò questo decide di appoggiarsi alle soluzioni approntate a Bisanzio per rendere più efficiente la propria politica di auto-rappresentazione. L'esperienza costantinopolitana fornisce difatti un efficace canovaccio, che sfrutta l'immediatezza della prossemica e permette di immaginare una posizione *facies* della realtà. Il suo protocollo racconta un mondo ideale, quello in cui il sovrano regnante esercita il proprio ufficio, che assurge a “miglior” mondo fra quelli possibili.

Una scelta, quella del ricorso ad un sistema comportamentale riconducibile ad una cultura alloctona, che comporta una serie di implicazioni sia riguardo il messaggio che si vuole “insufflare”, sia rispetto ai fruitori. Costoro devono essere sempre in grado di percepire il messaggio indirizzatogli, altrimenti si scade in un'occasione persa di dialogo. Un problema quello della comunicazione interculturale, che sottende le discordanze esistenti fra i sistemi culturali messi in campo e i *gap* intercorrenti tra la cultura del ricettore e la cultura sottesa alla produzione dei messaggi; differenze che possono essere vissute tutte come possibili. Il protocollo allora somministra una visione “politicamente orientata”, espressa da un punto di vista sia formale, sia ideologico peculiare. Vuole raccontare i precetti di una teoria del potere condivisa e ne sfrutta le soluzioni comuni. Realizza poi, attraverso un previo processo euristico di selezione, una trasmissione “controllata” dei significanti, che sono resi più comprensibili dalla prossemica e dal segno.

L'etichetta di corte pone in essere una messa in codice, che costituisce una vera e propria *fictio* ideologica, che si consuma sul grande “palcoscenico” delle spazialità del Palazzo e si spiega avverso gli ambasciatori, che sono i suoi destinatari privilegiati. Su queste figure si proietta la suggestione della forza posseduta dal governante, che pone in essere una grandiosa “messa in scena” volta a fini legittimatori.



## 7. Bibliografia

- Arce, Javier, 2004, “Ceremonial visigodo/ceremonial ‘bizantino’”, en Pérez, Inmaculada y Bádenas De La Peña, Pedro (eds.) *Bizancio y la Península Ibérica: de la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*, Madrid, CSIC.
- Barceló, Miquel, 2010, “El Califa Patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder,” en Barceló, Miquel, (ed.), 2010, *El Sol que salió por Occidente. Estudios sobre el Estado omeya en al-Andalus*, Valencia, Universitat de València.
- Carile, Rocco A., 2002, “La sacralità rituale dei Βασιλεῖς bizantini”, en Cardini, Franco y Saltarelli, Maria, (eds.), 2002, *Per me reges regnant. La regalità sacra nell’Europa medievale*, Rimini-Siena, Il Cerchio, p. 53-95.
- Carile, Rocco A., 2003a, “La prossemica del potere: spazi e distanze nei cerimoniali di corte”, en *Uomo e spazio nell’Alto Medioevo. Atti della L Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo* (4-8 aprile 2002, Spoleto), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, p. 589-656.
- Carile, Rocco A., 2003b, “Credunt aliud romana palatia caelum. Die Ideologie des Palatium in Konstantinopel dem Neuen Rom”, en König, Margarethe y Bolognesi Recchi Franceschini, Eugenia y Riemer, Ellen, (eds.), 2003, *Palatia. Kaiserpaläste in Konstantinopel, Ravenna und Trier*, Trier, Rheinisches Landesmuseum, p. 27-32.
- Christides, Vassilios, 1984, *The Conquest of Crete by the Arabs (ca. 824). A turning point in the struggle between Byzantium and Islam*, Athens, Athens Academy.
- Cutler, Anthony, 2001, “Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab and Related Economies,” *Dumbarton Oaks Papers*, 55. Washington D. C., Dumbarton Oaks Institute, p. 247-248.
- De Champeaux, Gérard, 1981, *I simboli del medioevo*, Milano, Jaka Book.
- Fernandes Cardoso, Elsa Raquel, 2012, “Ziryab en el Muqtabis II. La orientalización de Córdoba de ‘Abd ar-Rahman II: de los perfumes al funcionalismo de la corte,” *Historias del Orbis Terrarum*, 11. Santiago del Chile, *Orbis Terrarum*, p. 52-65.
- Fernandes Cardoso, Elsa Raquel, 2015, “*Diplomacy and oriental influence in the court of Cordoba (9th -10th centuries)*”, Master dissertation, University of Lisbon.
- Fierro, Maribel, 2009, “Pompa y Ceremonia en los Califatos de Occidente Islámico (s. II/VIII-IX/XV)”, Cuadernos del CEMyR, 17. Universidad de La Laguna, Centro de Estudios Medievales y Renacentistas, Servicio de Publicaciones.
- Grabar, Oleg, 1977, “Notes sur Cérémonies Umayyades,” en *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Jerusalem, University of Jerusalem.
- Lévi-Provençal, Évariste, 1982, “España Musulmana, hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 J.C.),” en Menéndez Pidal, Ramón, (ed.), 1982, *Historia de España*, vol. IV, Madrid, Espasa-Calpe.
- MacCormack, Sabine G., 1995, *Arte e cerimoniale nell’antichità*, Torino, Einaudi.

- Manzano Moreno, Eduardo, 1998, "Byzantium and al-Andalus in the ninth century," en Brubaker, L., (ed.), 1998, *Byzantium in the ninth century: Dead or alive?*, Hampshire, Ashgate Publishing.
- Manzano Moreno, Eduardo, 2006, *Conquistadores, Emires y Califas: los Omeyyas y la Formación de al-Andalus*, Barcelona, Crítica.
- Mártinez-Gros, Gabriel, 1992, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez.
- Meouak, Mohamed, 2008, "Madinat al-Zahra', le pretext monumental des Umayyades de Cordoue. Réflexions sur la construction, le pouvoir et le politique," *Acta Orientalia*, 69, Budapest, Academiae Scientiarum Hungaricae, p. 211-230.
- Pertusi, Agostino, 1976, "Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina", en *Simboli e simbologia nell'alto medioevo. XIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* (Spoleto, 3-9 aprile 1975), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, p. 481-568.
- Ravegnani, Giorgio, 1989, *Giustiniano e la sua corte*, Roma, Jouvence.
- Ravegnani, Giorgio, 2008, *Imperatori di Bisanzio*, Bologna, Il Mulino.
- Safran, Janina M., 2000, *The second Umayyad Caliphate. The articulation of caliphal legitimacy in al-Andalus*, Harvard, Harvard University Press.
- Signes Codoñer, Juan, 1996, "La diplomacia del libro, algunas reflexiones en torno a la posible entrega de libros griegos a los árabes en los siglos VIII-X," *Scrittura e Civiltà*, 20. Firenze, Olschki Editore, p. 153-187.
- Signes Codoñer, Juan, 2004, "Bizancio y al-Andalus en los siglos IX y X," en Pérez, Inmaculada y Bádenas De La Peña, Pedro (eds.), 2004, *Bizancio y la Península Ibérica: de la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*, Madrid, CSIC, p. 177-245.
- Signes Codoñer, Juan, 2014, *The Emperor Theophilos and the East, 829-842. Court and Frontier in Byzantium during the last phase of Iconoclasm*, Hampshire, Ashgate Publishing.
- Stern, S.M., 1961, "A Letter of the Byzantine Emperor to the court of the Spanish Umayyad Caliph al-Hakam," *al-Andalus, Revista de Estudios Árabes de las Escuelas de Madrid y Granada*, 26, 1. Madrid, Instituto Miguel Asin, p. 37-42.
- Vallejo Triano, Antonio, 2007a "Madinat al-Zahra: notas sobre la planificación y transformación del palacio," *Artigrama*, 22. Universidad de Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, p. 73-101.
- Vallejo Triano, Antonio, 2007b, "Madinat al-Zhara. Transformation of a caliphal city," en Anderson, G.D. y Rosser-Owen, M., (eds.), 2007, *Revisiting al-Andalus. Perspectives on the material culture of Islamic Iberia and beyond*, Leiden, Brill, p. 3-26.
- Vasiliev, Alexander, 1935, *Byzance et les Arabes. La Dynastie d'Amorium (820-867)*, Brussels, Institut de Philologie et d'Histoire Orientales.
- Toynbee, Arnold, 1981, *Costantino Porfirogenito e il suo mondo*, Firenze, Sansoni.