



## Roda da Fortuna

Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval  
Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages

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

### Rappresentare la ‘maestà’ del califfo di Cordoba. Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

Represent the ‘majesty’ of the Caliph of Cordoba. Self-representation strategies and suggestions by Byzantium and the controversy against the Abbasids

---

#### Riassunto:

La presente ricerca approfondisce le relazioni diplomatiche intercorse tra Cordoba, la capitale del califfato andaluso, Costantinopoli, la capitale dell'Impero romano d'Oriente e Bagdad, la capitale abbaside. Per quel che riguarda il cerimoniale, si considera l'incisivo impatto avuto dal protocollo praticato a Costantinopoli sulle strategie di rappresentazione del califfato di Cordoba. Il cerimoniale approntato per il ricevimento degli ambasciatori suggestiona la legazione andalusa e funge da ‘catalizzatore’ per nuove strategie di auto-rappresentazione. Si fornisce poi un elenco ragionato delle eventuali ‘sinfonie protocollari’ intercorrenti fra le corti.

#### Parole chiave:

‘sinfonie protocollari’; califfato di Cordoba; Costantinopoli; *de caerimoniis*; strategie di auto-rappresentazione.

#### Abstract:

This research deepens the diplomatic relations between Cordoba, the capital of the Andalusian Caliphate, Constantinople, the capital of the Eastern Roman Empire, and Bagdad, the capital of Abbasid Caliphate. The Byzantine protocol had an incisive impact on the representation strategies of the Caliph of Cordoba and in particular on the local ceremonial. The Byzantine ceremonial, staged for the ambassadorial receptions, influenced the Andalusian delegation and acted as a ‘catalyst’ for new self-representation strategies. It gives a reasoned list of ‘protocol symphonies’, which occurred between the courts.

#### Keywords:

‘protocol symphonies’; Caliphate of Cordoba; Constantinople; *de caerimoniis*; self-representation strategies.

---

<sup>1</sup> Ph.D. dell'Università de Córdoba, España, docente nei seminari della Cattedra di Storia Russa presso il Pontificio Istituto Orientale, Roma, Email: [apiocosmo@outlook.it](mailto:apiocosmo@outlook.it)

## 1. Introduzione

La presente ricerca si prefigge di interpretare le strategie di autorappresentazione del califfato cordovese entro il più ampio orizzonte delle espressioni della fenomenologia del potere dell'Età Media nell'area mediterranea. Si propone un tentativo di revisione della percezione degli episodi della regalità locale alla luce di una categoria introdotta a tale scopo, quella delle "sinfonie protocollari". A suo tramite si stigmatizza l'esistenza di eufonie e di eurtmie nelle strategie di rappresentazione della maestà del califfo cordovese avverso le altre esperienze del periodo. Si riscontrano così una serie di insegne del potere che possono ricondursi ad un *background* comune, mentre altre appaiono etnicamente connotate. A queste si accompagna l'accaparramento di spazialità d'azione per il sovrano ed i sottoposti, entro quello spazio esclusivo che è il palazzo, e la stabilizzazione di precise prossemiche, nonché di formule lusinghiere da rivolgere al detentore del potere. Allo scopo di fornire una più incisiva interpretazione del fenomeno si propone un approccio di natura euristica, che analizza sul piano sincronico e diacronico le tecniche di comunicazione con cui lo Stato cordovese racconta se stesso e trasmette precisi messaggi sia sul piano locale, sia internazionale, sfruttando le risorse possedute entro strategie volte all'effimero.

Si inquadrano tali elementi comuni entro una 'mappa' di tracciabilità, che pone in luce le effettive 'sinfonie' rappresentative e le contestualizza entro il più ampio spazio della *koiné* mediterranea, laddove si realizzano proficui scambi osmotici fra i grandi imperi che fanno capo alla cultura cristiana e musulmana. Formazioni che non hanno mai costituito dei blocchi contrapposti, ma si presentano separate piuttosto da membrane porose, atte a permettere il transito dei beni culturali attraverso processi di interscambio.

I dati evincibili dall'analisi delle fonti letterarie e materiali permettono finanche di delineare un quadro di influenze 'dirette' ed 'indirette' nelle strategie di rappresentazione della maestà cordovese. Tali soluzioni sovente rimandano a modelli noti e diffusi, riconducibili al proprio ambito culturale ed, indi, alle formule della regalità fatta propria dalla Casa dell'Islam. Non meraviglia però la profonda influenza sul sovrano cordovese delle formule di rappresentazione dell'imperatore romano orientale. Un'influenza, quella di matrice bizantina, sugli episodi del potere locale, che non è stata fin ad oggi oggetto di opportuni approfondimenti da parte della dottrina. Si vogliono così 'mettere a fuoco' i modelli romano orientali, che attecchiscono nelle espressioni della fenomenologia del potere cordovese e costituiscono incunaboli utili alla produzione di un pacchetto di soluzioni funzionali alla propaganda. Le elaborazioni romano-cristiane sul tema costituiscono dei 'catalizzatori' per l'aggiornamento della costruzione degli episodi locali della regalità e si inseriscono entro un disegno polemico contro il califfato degli abbasidi.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

Nondimeno, dall'esegesi delle fonti è possibile affermare che in un'epoca precoce, rispetto alla costituzione del nuovo nucleo statale andaluso, i contatti diplomatici diretti con Costantinopoli sono discontinui e fatti di episodi alquanto sporadici (Safran, 2000) e non hanno troppe implicazioni. Un dato che non esclude una buona conoscenza della cultura romano orientale per via mediata ed in ragione del *background* dei sottoposti, che già sono assuefatti a formule di rappresentazione mutate da Costantinopoli.

Le interazioni si fanno più intense sotto 'Abd al Rahmān II (788-852 d.C.), che nel 839-840 d.C. riceve una lettera dal *basileus* Teofilo (813-842 d.C.) e contraccambia con l'invio di un'ambasciata alla corte di Costantinopoli (Stern, 1961: 37-42). La diplomazia si muove per porre rimedio alla situazione in cui versa Creta, sottratta da sudditi cordovesi ai bizantini (Christides, 1984). Teofilo con buona probabilità muove pure i canali diplomatici per tentare di arginare l'avanzata del califfato abbaside, che ha conquistato Amorium nell'839 d.C.. Un'emergenza, che spinge alla ricerca di alleati anche nello stesso mondo musulmano. Lo scopo è dunque stimolare una reazione nel califfato cordovese contro gli abbasidi in continua espansione. Tuttavia Teofilo si raffronta con una causa persa in partenza. Nonostante l'imperatore evochi il 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. Un responso quello del califfo andaluso, che Lévi-Provençal chiama: "un'espressione magistrale della diplomazia cordovese" (Lévi-Provençal, 1982: 162).

Nonostante l'insuccesso sul piano diplomatico le interazioni internazionali non cessano, ma si osserva piuttosto l'apertura di un canale costante, che favorisce con le reciproche ambasciate lo scambio di prodotti culturali, di idee e *know-how*. Tali occasioni diplomatiche stimolano una progressiva 'acculturazione da contatto' (Signes Codoñer, 2004: 177-245; Signes Codoñer, 2014; Vasiliev, 1935). Sotto 'Abd al-Rahmān III (889-961 d.C.) le occasioni di contatto diplomatico si moltiplicano fino a ricevere annualmente un'ambasciata bizantina. Si può dire che la situazione cretese funge da 'catalizzatore' per l'infittirsi delle relazioni diplomatiche, tuttavia, i cronisti musulmani non chiariscono mai i motivi di incontri così frequenti.

Gli interscambi si fanno più consistenti quando il califfato fatimida arriva ad attaccare Almeria. Un evento che può spingere il regno cordovese e Costantino VII (905-959 d.C.) su posizioni congiunte. Si raffronta un punto di vista plausibile per l'interpretazione dei fatti, che però viene suggerito da una sola fonte fatimida. Questa perora il diritto assoluto dei califfi alessandrini sul Mediterraneo, cosa che la rende davvero poco attendibile (Signes Codoñer, 2004: 224-229; 239; Toynbee, 1981).

A corollario dei canali diplomatici si osserva come si portano in essere una serie di scambi culturali, che sembrerebbero limitati alla mera introduzione di un

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodaafortuna.com](http://www.revistarodaafortuna.com)

nuovo tipo di albero da fico, che avviene durante il sec. IX (Cutler, 2001: 247-248). Non si possono ignorare comunque i doni di cortesia, collegati a questo tipo di ambasciate, che prevedono la trasmissione di una serie di libri, quali il manoscritto medico di Dioscoride (40-90 d.C.) o la storia di Orosio (Signes Codoñer, 1996: 153-154; Levi Della Vida, 1954: 257-293). Lo scambio di testi stimola poi in al-Andalus lo studio del greco, agevolato dal monaco Nicola che Romano II (938-963 d.C.) invia a Cordoba alla metà del X secolo a tale scopo (Luckhardt, 2018: 86-108; Burnett, 1994: 1036-1058).

L'invio del *Libro delle Cause* di Apollonio di Tiana viene accompagnato poi da un'epistola diretta al Califfo, che esprime un *leitmotiv* del pensiero greco: l'indispensabilità di un sovrano sapiente, quale paradigma della regalità ideale (Plat, *Fed.* 69c). La diffusione di quest'idea è forse il primo frutto di un'“acculturazione da contatto”, che si realizza entro l'alea di una percezione trasversale del potere costituito delle corti del IX-X secc. (Hathaway, *et al.*, 2012; Ferre, García Sánchez, 1992: 84-85). Un'idea che si rafforza quando il califfo al-Hakam II fa costruire una biblioteca con 400.000 volumi in cui lavorano anche cristiani ed ebrei e, persino, le donne con funzione di bibliotecarie, soggetti tutti accomunati dall'uso dell'arabo come unica lingua per la produzione scientifica.

Se ne deduce che questi contatti permettano il realizzarsi di un buon scambio osmotico di informazioni, entro un processo circolare che collega le due corti collocate sui versanti opposti del Mediterraneo.

Sappiamo poi che a Baghdad, la tradizione addita ad al-Ma'mū'n (786-833) la fondazione della *Bayt al-hikma* o Casa della sapienza, una struttura polivalente che funge da laboratorio per la produzione scientifica e da biblioteca califfale.<sup>2</sup> Una propensione alla ricerca scientifica che la tradizione giustifica addirittura con un evento soprannaturale. Questo califfo da giovane avrebbe sognato addirittura Aristotele che lo ha invitato a coltivare la scienza. Un'esperienza onirica che lo ha profondamente segnato e condizionato, fino a spingerlo alla fondazione di tale struttura. Un'istituzione prestigiosa, che sembra suggestionare pure Teofilo, che a sua volta fonda il nucleo primitivo della Magnaura, con gli automi che il figlio Michelle III, secondo la malevola propaganda della prima casa macedone, fa fondere.

Si percepisce dunque una fitta rete di interazioni, che oltre la dialettica di espansione aggressiva di Bagdad, si nutre dei rapporti commerciali e di scambio di beni culturali, *out put* e *know-how*. La tratta commerciale che da Costantinopoli arriva fino al Tigri lascia traccia nelle fonti e da conto della capillare diffusione dei beni di

<sup>2</sup> La Casa della Sapienza verrebbe fondata sotto il califfo Hārūn al-Rashīd (?- 809), divenendo sotto al-Ma'mū'n una biblioteca aperta agli studiosi. In origine qui vengono tradotti testi di provenienza greca, persiana ed indiana, a cui di seguito si sarebbe affiancata la composizione di opere originali. Altra ipotesi la addita alla volontà di al-Manṣūr per ottemperare alla traduzione di testi persiani e greci.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodaafortuna.com](http://www.revistarodaafortuna.com)

lusso provenienti da Bisanzio, decisamente non essenziali alla vita di tutti i giorni. I beni, che sono esportati per un'esigenza culturale piuttosto, presuppongono una certa elasticità nei consumi ed una disponibilità di risorse da devolvere all'effimero; ciò in ragione dell'elevato valore dei beni medesimi, oggetto di domanda culturalmente connotata.

L'ampia disponibilità di questi beni opulenti è confermata da un documento redatto intorno all'850:

dal paese dei bizantini: oggetti d'oro e d'argento dinari di oro puro, piante medicinali, tessuti intrecciati con oro, abrûn, broccati di seta, cavalli focosi, schiave, rari oggetti di rame, serrature non apribili, lire, ingegneri idraulici, esperti agrari, lavoratori del marmo ed eunuchi. (Al Djahiz, Uno sguardo sul commercio, 14, cit. in Mc Cormick, 2008: 671).

Un flusso di scambi che, considerata l'orografia della *Basileia*, realizza il paradosso di rendere più vicina la capitale alle grandi città mercatili dei secc. IX-XII, che non alla periferia dello stesso impero (Ronchey, 2002: 63).

Per quel che riguarda i rapporti tra Costantinopoli ed al-Andalus si può affermare che i contatti diplomatici sono solo la via più 'diretta' con cui il califfato cordovese entra in contatto con Bisanzio. Vi è anche una 'via indiretta', che non è meno incisiva. Il califfo cordovese può assimilare una serie di formule di autorappresentazione dell'Impero romano d'Oriente anche ricorrendo al sostrato autoctono. Nel locale, difatti, si nota una profonda acculturazione, che non è limitata al breve e fallito tentativo di riconnettere a Costantinopoli i territori dell'antica provincia di Betica. Gli immensi sforzi posti in essere da Giustiniano, capaci di bruciare ingenti risorse nella costituzione di un'effimera provincia estesa nella parte sud della Penisola iberica e sulle Baleari (550-620 d.C.), hanno favorito una seconda acculturazione da contatto degli abitanti dell'area (Maíllo Salgado, 2018; Wood, 2010: 292-319; Soucek, 1997: 402-411). I politologi del regno visigoto, da un certo punto in poi, scelgono di modellare le proprie strategie di autorappresentazione sui prototipi romano orientali; formule descrittive che hanno acculturato l'inconscio collettivo dei locali. Pertanto, si può parlare in qualche modo di un sostrato culturale "bizantinizzato" (Arce, 2004). Siamo di fronte ad un processo che si realizza in modo indiretto e stimolato da mera induzione. Non si possono trascurare le conseguenze di un tale processo culturale sulle formule di rappresentazione della regalità visigota, che si è appropriata di una serie di segni utilizzati dall'augusto, la corona *in primis* che progressivamente va a sostituire la folta chioma segno distintivo dei condottieri barbari (Barroso Cabrera, *et al.*, 2009: 488-508; Barroso Cabrera, Morin de Pablos, 2004: 7-65) e, persino, delle immagini prodotte dalle zecche romane, che vengono riprodotte in modo spesso ingenuo ed acritico sul proprio conio (Kurt, 2018-2019:

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

165-197; Martínez *et al.*, 2018; Pliego Vázquez, 2009). Si può piuttosto parlare di un locale persistere dell'onda lunga' di Bisanzio. Se ne deduce che i conquistatori musulmani si raffrontano con un contesto altamente permeato dalle istanze di una cultura materiale del potere che risente delle soluzioni formali prodotte a Costantinopoli (Thompson, 1969: pp. 320-334; Collins, 2004: 409-711). Questo perché è quello l'idioma adoperato dal potere visigoto per trasmettere i suoi messaggi fin dai tempi di re Leovigildo (525?-586 d.C.). Orbene, la cultura materiale della regalità visigota ha già adottato molti dei segni del potere di Bisanzio per manifestare all'esterno e descrivere la propria idea di potestà.

I musulmani con la progressiva erosione del Regno visigoto si raffrontano con questo contesto, dominato dai prodotti culturali dell'Impero romano d'Oriente e soprattutto da un pacchetto di soluzioni descrittive che ha modellato l'idea stessa della regalità locale. I nuovi dominatori si devono quindi confrontare con un linguaggio largamente condiviso dalla compagine sociale e non possono ignorarlo (Manzano Moreno, 2006).

Un dato di fatto che apre puntuali problematiche nella scelta del linguaggio di autorappresentazione. Problemi di comunicazione che concernono le strutture mentali dei sudditi del regno visigoto, i quali sono assuefatti a determinate formule di rappresentazione della regalità e difficilmente ne gradiscono di diverse. E se è ben noto che le strutture mentali non possono essere divelte nel breve periodo, ma solo forzate, si comprende altrettanto bene come tali soluzioni consuete non possono essere cancellate di botto. A questo si aggiunge un ulteriore dato. Il Califfato di Cordoba, dopotutto, è uno stato giovane e non gode di una tradizione d'auto-rappresentazione ben definita. Essa, per di più, si presenta senza soluzione di continuità, limitandosi a recuperare porzioni dell'esperienza rappresentativa di quelli che assurgono ad 'antenati mitici': gli omayyadi (Márquez-Gros, 1992; Meouak, 2008: 211-230). Al contempo, la memoria locale della bizantinocrazia non può non suggestionare i politologi del neonato stato, che si raffrontano con l'*auctoritas* dei modelli e l'efficacia delle forme esteriori di rappresentazione; soluzioni che si ritengono 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" (Pertusi, 1976: 481-568). Suggestioni a cui è difficile sfuggire dunque. Alla luce dei dati raccolti non si può negare che nel pubblico locale vi sia la possibilità di riscontrare l'esistenza di una qualche aspettativa nei modi e nei termini di una determinata rappresentazione del potere. Aspettativa che in qualche modo deve essere soddisfatta.

La cultura della regalità cordovese deve necessariamente 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. Questo perché la

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

corte di Costantinopoli lascia che alcuni dei propri segni siano assorbiti ed utilizzati nelle cerimonie ufficiali cordovesi, a maggior ragione quando hanno a coinvolgere gli ambasciatori romano orientali. Queste esperienze locali di costruzione di strategie di rappresentazione colgono i 'fiori' delle espressioni del potere della *Basileia* e costituiscono nulla più che dei sottoprodotti della fenomenologia del potere romano orientale.

Tutte queste esperienze vanno ricondotte all'esistenza di stretti legami che intercorrono su un'area spaziale come il bacino mediterraneo. Si vogliono così rivisitare le strategie della maestà cordovese in cui si amalgama, dopo un previo processo di metabolizzazione, un patrimonio di tradizioni alquanto eterogenee, in cui la memoria della bizantinocrazia funge da 'catalizzatore'. Quella che può essere definita una delle 'onde lunghe' di Bisanzio concorre a dar un volto ben più raffinato alle forme esteriori della potestà cordovese, fornendo a quest'ultima un pacchetto di soluzioni per la propaganda locale più efficace ed un canovaccio per la costruzione di un protocollo più efficiente. Una serie di suggestioni innegabile, che l'architettura del palazzo califfale di Madīna al-Zahrā con le sue spazialità e le comportamentalità tenute innanzi al califfo sembrano testimoniare (Dodds, 1990). Una serie di soluzioni mutate sovente con valore polemico rispetto alle prossemiche approntate dal califfo di Bagdad, loro naturale avversario. Una simile relazione dialettica ragionevolmente concorre a spingere lo stato cordovese a guardare a Bisanzio per opporre a tale avversario formule più autorevoli ed efficaci.

## 2. Le strategie di autorappresentazione della maestà: l'abbigliamento del sovrano ed i segni del rango

Le strategie di rappresentazione della maestà cordovese implicano una necessaria riflessione sulla funzionalità della veste, quale evidenziatore visuale del rango e tassello essenziale nella costruzione delle strutture dell'universo mentale dell'uomo medievale che produce l'istituzione monarchica per quel che è; un'idea che appare trasversale alle culture della relativa cronologia di riferimento (Di Cosmo, 2017: 119). Una formula di rappresentazione che, nonostante non sia in grado di ignorare le soluzioni vestiarie adoperate dal *basileus*, rimanda pur sempre alle elaborazioni della propria cultura e si confronta con il diretto concorrente: il califfo abbaside. Una tradizione peculiare quella della Casa dell'Islām, che permea le insegne locali. Tuttavia, si possono riscontrare dei segni del potere che si devono ritenere comuni, a cui si contrappongono alcuni che non vengono condivisi per ragioni cultural-religiose o sono addirittura vietati.

Il mondo andaluso, come noto, accoglie la significatività della veste quale segno primario del rango, utile ad esternare l'autorevolezza dell'istituzione; anche qui

L'abbigliamento costituisce un formalismo dal valore sostanziale, quale espressione strutturale della cultura. La veste diviene così uno strumento della locale sociologia del potere ed è funzionale alla macro-struttura che caratterizza la società di riferimento. È dopotutto una "struttura strutturante", attorno cui si organizzano le pratiche che orientano la percezione. Costituisce poi una "struttura strutturata", che permette di definire l'identità sociale del califfo, differenziandolo rispetto ai sottoposti (Bourdieu, 1983: 112-144 Di Cosmo, 2017: 121, Di Cosmo, 2019: 72). Deve così esprimere "la struttura del sistema delle condizioni" e stigmatizzare l'esperienza connessa al rivestire la carica califfale, quale apice della struttura afferibile all'entità statale locale. Ottimizza infine le pratiche della percezione, perché costituisce uno strumento di *hexis* (Bourdieu, 1983: 175; Di Cosmo, 2017, 121) entro l'alea del sistema dei segni distintivi che inducono alla deferenza verso il potere costituito ed, al contempo, concorre a diminuire le possibilità di sovversione. Questi segni devono così persuadere che la formula di governo in auge in quel preciso contesto storico è dotata dell'autorevolezza dell'investitura tutta divina (Carile 2002a: 53). Indi per cui, si può sostenere che 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 nel locale. Tali segni costituiscono i lemmi di un idioma fortemente persuasivo, utile alla riconoscibilità nell'immediato ed esprime la potenza implicita del monarca (De Champeaux, 1981: 381; Di Cosmo, 2017: 122). La selezione dei segni del rango configura uno dei tanti espedienti utilizzati dalla corte per narrare lo stato delle elaborazioni locali circa la dottrina del potere ed è volta a trasmettere precisi messaggi ai suoi fruitori. Pertanto, il sistema dei segni presuppone che questi siano adeguati alla cultura ed al sistema di credenze in cui sviluppano.

Si procede allora da un segno che non ha avuto successo per ragioni tutte culturali a cui, si è dovuto opporre qualcos'altro. Il *tāj*, un ornamento per il capo assimilabile alla corona ed al diadema, non rientra mai tra le insegne del potere califfale. Questo perché nessun califfo ha mai osato ostentare tale segno, anzi coloro che lo hanno adoperato sono stati spodestati, perché ritenuti apostati. 'Abd al-'Azīz (?- 716 d.C.), che ha sposato con funzione legittimatrice la vedova dell'ultimo re visigoto: Roderigo (688-712? d.C.), è stato convinto da questa ad indossarla. Ciò non deve suscitare perplessità: quella donna è abituata ad una certa fenomenologia del potere e l'assenza di quello che la sua cultura ritiene ormai il segno primario della regalità deve produrre in lei un certo sgomento, nonché nostalgia per le soluzioni tradizionali a cui è assuefatta. Si comprende bene come tale assenza nelle formule di autorappresentazione del nuovo rappresentante del potere costituito suscita spaesamento visivo ancor più nei sottoposti autoctoni. Costoro difficilmente riescono ad individuare come tale un governante che si mostra privo dell'insegna primaria del potere. Un re senza corona deve apparire loro come un re senza regno. Ossequiando i suoi precetti culturali 'Abd al-'Azīz si rifiuta d'indossarla, conscio della repulsione dell'Islam verso questo segno, che è dopotutto proibito. Nonostante ciò, viene comunque convinto dalla donna ad indossarlo almeno nell'intimità dei suoi



Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodaafortuna.com](http://www.revistarodaafortuna.com)

appartamenti privati. Quando viene scoperto è accusato di apostasia e, dichiarato colpevole, è condannato a morte nel 716 d.C.<sup>3</sup> Siamo di fronte ad un dettaglio non secondario, poiché la vicenda dimostra quanto costa l'adooperare segni del potere non condivisi da coloro che si ritengono pari in diritto. Si dimostra l'imprescindibilità del parere positivo della corte, che produce le elaborazioni in materia di propaganda, quali soluzioni fondamentali nella costruzione delle strategie di autorappresentazione.

L'insuccesso di questo segno dovuto a tabù cultural-religiosi penalizza un lemma di un linguaggio comune ed utile a trasmettere un'idea condivisa del potere presso un pubblico come quello visigoto, che è avvezzo ad un determinato idioma del potere. Dopotutto questo segno, introdotto da Aureliano (*Hist. Aug., Vit. Aur.*, 43) ed utilizzato abbondantemente nella propaganda di Diocleziano (*Aur. Vet.* 39, 2; *Amm. Marc.* 15, 5, 18), a seguito del governo di Costantino, è diventato protagonista delle strategie di autorappresentazione degli augusti. Più tardi si introduce un atto solenne costituito dall'imposizione sul capo dell'eletto, che in epoca precoce segue una semplice preghiera, mentre in età più tarda si inserisce in una cerimonia religiosa. Il gesto dell'imposizione diventa così il segno di accesso vero e proprio alla carica di imperatore (MacCormack, 1995: 370-385). Di conseguenza si osserva che l'assenza della corona tra i segni del potere locale costituisce una mancata occasione di dialogo interculturale ed uno di quei casi di fallimento dei tentativi di omogeneizzazione e standardizzazione del linguaggio comunicativo verso i sottoposti.

Al suo posto si prevede un altro evidenziatore visuale, che enfatizza il capo e la sua sfera di sacralità: un copricapo, che dal regno del califfo 'Abd al-Malik, si denomina *Qalansuwa*; un accessorio che si somma al turbante (Grabar, 1977: 144).

Anche il califfo cordovese come il collega omayyade di Damasco conserva fra i capi d'abbigliamento un mantello: la *ridà*. Entrambi offrono ai propri sottoposti un contrappeso visuale alla clamide in uso presso la corte costantinopolitana. Una scelta non di poco conto, dato che il manto di porpora fino a tutto il IV secolo è considerato l'insegna primaria del potere (Grabar, 1977: 144). In quest'ottica si possono comprendere le ragioni che spingono i califfi ad ostentare un segno capace di alludere a quella precisa insegna. Siamo di fronte ad un persuasivo argomento, utile a sostenere la condivisibilità di alcuni segni distintivi del potere su una geografia più ampia.

Il sovrano cordovese sotto il manto indossa una tunica cerimoniale: lo *Jubbah* a maniche lunghe. Si nota come questo lussuoso corredo si opponga all'abbigliamento indossato dal califfo abbaside, che è descritto da Ibn 'Arabī come "economico", tanto che vale non più di quattro *dirhem*.<sup>4</sup> Si raffronta una forte suggestione, suggerita con

<sup>3</sup> Akhbār Majmu'a (1867). *Ft fath al-Andalus (Ajbar machmua)*. Real Academia de la Historia, Madrid, pp. 31-32.

<sup>4</sup> Ibn 'Arabī al-Musamarat Wal-Muhadarat (1865), in: *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe during the Umayyad Period*, Cairo, vol. II, p. 136-137.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodaafortuna.com](http://www.revistarodaafortuna.com)

buona probabilità dalla semplice veste di lana nera indossata dal califfo, colore del lutto fatto proprio da quella dinastia. Secondo al-Šābi', il califfo abbaside anche per i cortei ed i ricevimenti ufficiali indossa un abito a maniche lunghe, tinto di nero, alquanto semplice, con ricami in seta bianca o lana; evita l'uso del broccato di seta o di altri tessuti pregiati. Si concede però il lusso di un altro 'motivo errante della regalità': lo stivale rosso. Un motivo condiviso su un grande spazio, che costituisce il segno della dignità inaccessibile del sovrano persiano, che viene mutuato da Diocleziano e fatto proprio dall'Impero. Questo viene concesso da Giustiniano al re dei Lazi ed è condiviso con i satrapi armeni vassalli, fino a che quel privilegio non viene abolito (Ravegnani, 1989: 27) Un segno di continuità circa le forme con cui il potere si suole comunicare all'esterno dunque, perché la continuità sul piano visuale vuol significare la legittimità della detenzione del potere; ciò evita pure lo spaesamento visivo nei fruitori della 'messa in scena' di corte.

Il nero è un colore forse non troppo spendibile, né per un sovrano, né per i suoi legati, specie a Bisanzio, laddove il nero appare anche in epoca inoltrata incompatibile col Sacro Palazzo ed i suoi splendori. La cosa crea non pochi problemi nell'accreditamento degli ambasciatori abbasidi, che si presentano a palazzo con abiti di quel colore.

Tuttavia le cose sembrano cambiare quando si devono impressionare gli ambasciatori stranieri in visita a Bagdad. Al-Khaṭīb afferma che il califfo abbaside per ricevere la delegazione bizantina si concede capi di lusso, indossando il *dabiq*, una veste in broccato ricamato d'oro, ed un cappello alto (Kennedy, 1986: 155).

A Cordoba si radica un altro segno del potere la verga-scettro. Un segno diffuso su un'ampia geografia. Sappiamo che il califfo abbaside ostenta come insegna del proprio potere il presunto bastone del profeta Maometto (Kennedy, 2010: pp. 360-393; Kennedy, 2004: 155). Un bastone che rimanda al ruolo del primitivo legislatore, quale elemento di autolegittimazione del potere costituito locale. Regnate Hishām II (965-1013 d.C.) a Cordoba si introduce l'uso di uno scettro (Fierro, 2009: 149), che viene ricondotto anch'esso al profeta, che però re non è mai stato. Pare ragionevole che il califfo cordovese abbia sentito la necessità di ostentare questo segno del potere, quale simbolo equivalente dell'insegna mostrata dal collega. Se ne deduce agevolmente che questo scettro deve essere inteso quale rifunzionalizzazione in chiave etnica e culturale di un segno ritenuto piuttosto comune.

L'insegna rimanda ad una più complessa rete concettuale che collega le diverse esperienze concernenti i segni della potestà. Sin dal regno di Costantino sembra che a Costantinopoli sia stata traslata la verga di Mosè, quale segno d'autorità che si estende anche in ambito sacro (Pertusi, 1976: 481-568). Un'insegna che deve sostituire da un certo punto in poi il bastone lungo a doppio pomo, un segno altrettanto sacro per i pagani ed insegna primaria di Zeus e di altre divinità olimpiche. Anche a Bisanzio

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

questo segno deve suggerire che solo al suo detentore, il sovrano, compete l'autorità d'emettere giudizio e di esercitare la forza coercitiva. Non è difficile immaginare una mediazione della corte romano orientale nell'acquisizione a Cordoba di questo segno. Una prova circa tale dato di fatto viene fornita dall'iconografia. Una fortuna dimostrata dalla soluzione descrittiva utilizzata per rappresentare quello che non è nulla più di un 'motivo errante della regalità'. Sovviene allora la miniatura iscritta alla carta 1283 del *Libro dei giochi* di Alfonso X, la quale rappresenta un califfo intronizzato con uno scettro con cimasa a motivo vegetale. La morfologia rimanda allo scettro con pomi o 'fiorito', tipizzato dalle soluzioni della numismatica della casa macedone. Questo segno gode in Occidente altrettanta diffusione, attestata dagli *ordines* di incoronazione rispetto ad un'ampia cronologia. Esso è conosciuto con la denominazione di *virga coercionis* o *iustitiae* e rappresenta il potere di esercitare la "giusta" violenza.

### 3. Il cerimoniale, le prossemiche ed il controllo dello spazio: i riti d'epifania della maestà

La corte cordovese sviluppa progressivamente un proprio novero di comportamenti che devono esaltare la figura del califfo, magnificandone la maestà. Tuttavia, per la cronologia più precoce si riscontra la mancanza di descrizioni dettagliate dei ricevimenti tenuti, quale sintomo dell'inesistenza di un protocollo ben definito. Tale dato lascia pensare che un cerimoniale più articolato si radica a Cordoba solo molto tardi, forse perché i conquistatori musulmani del VII secolo ritengono la predisposizione di un protocollo aulico un lusso non necessario. L'assenza della stabilizzazione di una serie di comportamentalità da tenere durante le udienze potrebbe spiegare perché sia Ibn Hayyān, sia al-Maqqarī, nonché Ibn 'Idhārī nel descrivere le ambasciate tenute durante il regno di Abd al-Rahmān II forniscono resoconti vaghi, senza puntualizzare né i gesti, né i luoghi del palazzo in cui le udienze si effettuano.

Da un certo punto in poi si sente l'esigenza di acquisire un modello autorevole per le strategie di autorappresentazione del potere locale. Una necessità che ha anche una seconda finalità: il fasto del cerimoniale deve essere opposto agli abbasidi, che hanno spodestato dal trono i loro antenati mitici: la dinastia degli omayyadi. Si sceglie di afferirsi alla più autorevole fra le etichette in circolazione: il protocollo del *basileus*. Una prassi molto complicata quella dell'Impero romano d'Oriente, che Costantino VII si preoccupa di riordinare, collazionando una serie di tradizioni a fini magnificatori dell'istituzione, alcune anche desuete. L'opera di sistemazione di queste prassi 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" (Reiske (ed.) 1829: 1-3, *Praefatio*; Panascià (ed.) 1993: 45-47). La sua struttura

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

schematica funge da 'catalizzatore' per l'elaborazione di una serie di comportamentalità da tenere innanzi al califfo. Sembrerebbe poi che la mancanza di descrizioni più puntuali dei cerimoniali nelle precitate fonti, ha altra causa. Tale assenza sembra essere un corollario della mancanza di una vera e propria spazialità, che segna i limiti entro cui realizzare le prossemiche di deferenza al sovrano, come al contrario accade nel Sacro Palazzo. Se ne deduce che la predisposizione di un protocollo aulico cordovese, che mima alcune comportamentalità dell'etichetta romano orientale costituisce il più aulico dei prodotti di 'acculturazione da contatto' con Costantinopoli. Siamo così di fronte ad una vera e propria colonizzazione della cultura materiale ed immateriale, che caratterizza la fenomenologia del potere cordovese. Una colonizzazione che si realizza entro l'alea della dimensione affabulatoria, che il protocollo deve agevolare (Grabar, 1972: pp. 173-189; Grabar, 1977; Grabar, 1987; Grabar, 1997; pp. 115-129).

L'area di azione del protocollo (*rusum*) (Sanders, 1994: 13-37) dà senso ad uno spazio che l'istituzione monarchica trasforma in un atropocosmo, in cui si opera la 'reificazione' delle coscienze attraverso l'uso culturalmente orientato delle spazialità, quale estrema sublimazione dei rapporti intercorrenti tra il sovrano ed i membri della corte e tra questi ultimi e gli esterni al Palazzo (Anderson, 2009: pp. 86-113; Anderson, 2013; Anderson, Pruitt, 2017). Uno spazio atto al consumarsi del rituale, che esclude ogni alternativa comportamentale da parte dei partecipanti alla celebrazione. Uno spazio culturalizzato dunque, che risponde alle strutture del pensiero che lo produce, perché è un'espressione storicamente determinata e legata al contesto storico in cui quel prodotto deve spiegare la sua efficacia. Anche la suggestione rientra tra i tanti strumenti utilizzati per il mantenimento dell'ordine sociale e l'etichetta la sfrutta quale mezzo utile alla manipolazione della percezione dei fruitori, che assistono allo spettacolo del potere. Uno spazio a misura di tale spettacolo a Cordoba viene previsto solo molto tardi. Sotto 'Abd al-Rahmān III e con la costruzione della città-palazzo di Madīna al-Zahrā il cerimoniale cordovese può contare su spazialità più precise, che permettono lo sviluppo di prossemiche ben definite.<sup>5</sup> Fulcro di tutte le liturgie del palazzo di Madīna al-Zahrā è la sala denominata *Majlis al-Khilāfa* (il più luminoso), che risplende dell'oro e del platino con cui sono decorate le pareti; qui i califfi cordovesi realizzano un polo funzionale in cui inscenare l'*imitatio* del divino. Un'aula palatina che costituisce un vero e proprio palcoscenico per il 'teatro del potere' ed un'espressione di un "sistema di autorità politica sovraordinata" (Fernandes Cardoso, 2015: 65).

Uno spazio, quello di Madīna al-Zahrā, che si organizza in un complesso articolato in una serie di padiglioni connessi tra loro da più terrazze, che devono guidare entro un percorso di natura 'iniziatica' alla visione di un sovrano capace di

<sup>5</sup> Manzano Moreno, 1998; Vallejo Triano, 2007a: 73-101; Vallejo Triano, 2007b: 3-26; Manzano Moreno 2006; Martínez-Gros, 1992; Meouak, 2008: 211-230.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

esercitare un potere che pretende di essere trascendente. Una planimetria che si organizza su tre livelli. Gli spazi riservati al califfo, che fungono pure da 'proscenio' nelle cerimonie, si collocano nel livello superiore. A livello intermedio si colloca il *Majlis al-Sharqī*, o Padiglione di 'Abd al-Rahmān III, che ha funzione di collettore, laddove si opera la cernita degli ammessi alla presenza del sovrano. Una selezione che introduce al concetto di 'iniziazione' alla visione del detentore del potere, che non può essere concessa a chiunque, ma solo a pochi 'ammessi' ed entro gli stretti limiti delle cerimonie pubbliche. Pertanto, tutti i non ammessi sono confinati al piano infimo, laddove si consente l'accesso ad un più ampio pubblico; qui si realizza, seppur in termini alquanto parziali, una democratizzazione della 'messa in scena' del potere.

Il palazzo di Madīna al -Zahrā', col suo *iter* di 'iniziazione' alla comprensione del mistero della regalità locale, può contare su un precedente autorevolissimo: il percorso 'ascensionale' e di 'rivelazione' messo in scena a Costantinopoli. Un percorso che a Cordoba si realizza entro il rigoglio dei giardini, nel frastuono delle acque delle fontane e in padiglioni posti su terrazze, che culminano nel succitato *Majlis al Sharqī*. Aula in cui si svolge l'ambasciata del 953 d.C. accreditata sotto Ibn Hayyān (987-1075 d.C.).<sup>6</sup> Il giardino a terrazze cordovese è concepito come parte di una scenografia a 'corona' di una sorta di vestibolo, quale potente evidenziatore delle spazialità in cui si colloca il califfo. Un'area che è dunque non solo il centro fisico del palazzo, ma anche quello ideale, in cui si situa il *sarir*: il trono del califfo. Un corollario dell'epifania califfale che non sembra essere introdotto prima dell'ambasciata bizantina del 949 d.C., perché la sua presenza non viene registrata da alcun cronista anteriore. L'interazione mediata col sovrano e la spettacolarizzazione del potere tipica della fenomenologia della regalità della corte romano orientale possono fungere da 'catalizzatore' nella costruzione di più efficaci strategie di auto-rappresentazione dell'autorità cordovese, tanto da spingere la prassi verso una drammatizzazione delle apparizioni califfali. Queste epifanie, ispirate ad un modello autorevole, si strutturano entro un gioco aulico e raffinato di dissimulazione della realtà, che è trasposta su un piano altro, quello del 'teatro del potere', mentre il califfo cordovese concepisce la propria sede come il 'mobile' che deve contenerlo; un asse del cosmo in fin dei conti.

Un'aula, il *Majlis al-Sharqī*, che si dimostra assimilabile ad un *sacrarium* o ad un *penetralia* riservato al sovrano. Una spazialità che, nonostante il suo carattere pubblico, si fa intima in ragione della presenza delle tende che ornano la sala e separano nettamente il califfo dal resto dei presenti; ciò rafforza nel pubblico l'idea di un potere trascendente. Il califfo suole isolarsi dagli astanti, celandosi agli sguardi indiscreti degli ammessi alla visione del detentore del potere, perché come noto al "potere assoluto corrisponde l'isolamento assoluto" (Teja 2003: 620; Hopkins 1978: 62-80).

<sup>6</sup> Ibn Hayyān (1967). *Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, p. 44.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

Il connubio fra giardini ed elementi architettonici rimanda ad un modello ben più antico, che origina in una consuetudine portata innanzi a maggior decoro dei palazzi reali della Persia, forniti tutti di un loro *paradiseion*. Si raffronta l'esportazione nel linguaggio di comunicazione del califfato cordovese di un 'motivo errante della regalità', che evoca alla memoria un certo senso d'abbondanza. La prosperità del sovrano locale si manifesta anche nell'ostentazione di bestie rare addomesticate, che dimostrano non solo la pienezza del vigore della natura, ma attestano che il califfo ne è il vero dominatore.

Un'idea, quella dell'assoluto vigore del sovrano, che è rafforzata dai decori che la Sala di 'Abd al-Rahmān III presenta. Un modello iconografico che mostra l'architettura integrata all'elemento vegetale (Grabar, 1977) proposto nei rilievi a suo decoro, fin tanto da far immaginare una sorta di tutt'uno fra la natura e gli alzati. Tale motivo ornamentale rimanda ai giardini di Janna, il paradiso musulmano, anche esso organizzato su terrazze, laddove nella più alta si collocano i profeti (Fierro, 2004: 299–327). Tale planimetria suggerisce un'idea ben precisa e dimostra quanto sono elevate le pretese delle strategie di autorappresentazione del califfo, che vuole essere percepito come pari ai profeti (Ruggles, 2000; Ruggles, 2008). Un'affermazione forse non troppo ardità, se si pensa che il titolo di califfo vuole evocare l'idea del successore, del sostituto o del vicario del profeta; le immagini presentate alla mente vogliono suggerire una continuità istituzionale con funzione autolegittimante.

Questa suggestiva scenografia si arricchisce della presenza di sculture di animali, come l'elefante datato fra il 982 ed il 1193 e proveniente da un luogo di sollazzo califfale come Escarabita. Un espediente che potenzia l'efficacia comunicativa del giardino e specie delle relative fontane, fungendo da evidenziatore dell'accoppiata acqua-natura; siamo così di fronte ad una presentificazione della beatitudine paradisiaca. Il califfo vuole fare del proprio palazzo un riflesso del cielo; un riflesso però culturalmente connotato. Questi ha ad esprimersi entro i limiti della visione fatta propria dalla cultura islamica, adopera un linguaggio fortemente caratterizzato e rimanda ad una serie di immagini del mondo ultraterreno canonizzate nel Corano.

Pertanto il rigoglio della natura deve apparire quale 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 trasmettere ad un pubblico che è culturalmente connotato. Il nucleo base del 'motivo errante della regalità' di origine persiana come si è visto, una volta radicatosi in una cultura differente da quella che l'ha generata, si arricchisce di ulteriori significanti che rispondono all'alea di senso che si vuole trasmettere. Un senso che deve essere necessariamente calibrato alle categorie cognitive di chi riceve i messaggi, per ottimizzarne efficacia e comprensibilità. Un percorso emozionale dopotutto, volto a suggestionare e stupire gli ambasciatori, come negli effetti ha stupito lo spodestato

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

Ordoño, il quale, allorché è ammesso alla sala del trono, si toglie il *bornūs*, un cappello riservato ai cristiani presenti a corte, in segno di stupore.<sup>7</sup>

Il connubio architettura, natura ed acqua si ritrova pure a Bagdad, laddove il palazzo, sito nel mezzo di un grande giardino che separa la reggia dall'ampia piazza principale della città, si integra con lo sfondo acquatico costituito dal Tigri, che appare ben visibile dalle ampie terrazze palatine e diviene parte del percorso che porta i corpi diplomatici fino alla visione del califfo. L'ambasciata bizantina del 917 tenuta durante il regno di al-Muqtadir presso il complesso di Samarra a Baghdad vede una grande dispersione di risorse volte all'effimero ed ad impressionare il corpo diplomatico. Anche questa volta gli ambasciatori sono guidati entro un percorso disorientante dominato dall'ostentazione dei tesori preziosi ed elementi inabituali come le vaste piscine piene di mercurio ed i ruscelli che le rimpinguano (Northedge 2005; Leisten, 2003; Hoffman, 2008: 107-132). Anche il giardino fa parte della strategia, perché viene abitato da bestie selvagge addomesticate, che addirittura mangiano dalle mani dei visitatori, e da molti alberi da frutto, fra cui 400 palme. Un percorso che comprende la visita alla cosiddetta "casa dell'albero" costruita probabilmente dallo stesso al-Muqtadir, che contiene un albero in metallo nobile, con rami d'oro e d'argento, mentre i suoi frutti sono fatti da pietre preziose; è poi dotato di autonomi, come gli uccelli meccanici in argento che cantano. Un marchingegno suggestivo che sta sito al centro di una piscina artificiale. Nonché la scala monumentale che conduce al califfo e dimostra la volontà di rappresentare un percorso 'ascensionale'; architettura che accoglie molti oggetti preziosi (Grabar 1987: 169-173). Il califfo poi li attende di fronte al Tigri, al fine di valorizzare l'accoppiata acqua e rigoglio dei giardini per dimostrare come il suo palazzo vuol riprodurre il paradiso terrestre, il quale è attraversato dai fiumi ed è dominato dall'abbondanza dei frutti e dalla mansuetudine delle belve (Gardet, 1991: 448). Una strategia non priva di pretese dunque.

Deve sottolinearsi che pure la planimetria del Sacro Palazzo prevede l'unione di corpi di fabbrica ad ampi spazi utili ad ottimizzare la spettacolarizzazione del potere. Di particolare interesse risultano i tre poli principali del Palazzo, quello più antico consistente nell'appartamento 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 si affaccia sull'ampia terrazza del Pharos. Questa soluzione costituisce il tentativo più riuscito di connubio fra architettura, natura ed acqua in particolare. Allorché le porte d'argento della sala vengono aperte, è possibile estendere lo sguardo verso il mar di Marmara, il paesaggio viene così inglobato nella scenografia per divenire un tutt'uno con lo 'spettacolo del potere'. Infine, il più recente nucleo costituito dal Palazzo della Magnaura, che con buona probabilità rifunzionalizza la vecchia aula del Senato e si colloca nei pressi di un

<sup>7</sup> Al-Maqqarī (1943). *Aḥmad ibn Muḥammad al-Maqqarī, Ibn al-Khaṭīb*. Oriental Translation Fund: London, vol. II, p. 162.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

giardino, l'*Anadendrion*, quale citazione di un immaginario antico e diffuso. Accoppiando nuovamente il luogo dell'epifania del sovrano al rigoglio della natura, si ripropone al pubblico un altro motivo comune nella strategia di autorappresentazione delle corti dell'Età Media.

Un'idea quella del percorso ascensionale che è meglio esplicitata a Costantinopoli, laddove il Sacro Palazzo si articola nella divisione ben scandita fra gli spazi riservati al sovrano e quelli pubblici destinati alla corte ed agli esterni come gli ambasciatori. Un palazzo che prevede più luoghi di ricevimento, quale quella che è considerata la vera e propria sala del trono: il Crysotriclinio, una sala rivestita d'oro, come del colore dell'oro è ornata la sala del trono califfale a Cordoba. Qui l'imperatore non si mostra, perché reso invisibile dal *velum*, che lo cela agli occhi degli esterni alla corte. Tanto il *basileus*, quanto il califfo sfruttano l'architettura, che accoglie precise spazialità attraverso cui entrambe le istituzioni si interfacciano con gli esterni alla corte e suggestionano gli ambasciatori. Non meraviglia che il califfo venga definito "evanescente", perché come il *basileus* si autorappresenta quale *princeps clausus* ed è isolato dal protocollo in spazi inaccessibili, mentre gli eunuchi svolgono un ruolo di mediatori fra questo e gli ammessi alla visione del detentore del potere.

Al contempo, si osserva come rivestita d'oro è pure la sala del *Concistorium*, che Corippo (500-568 d.C.) definisce: "*splendentia sole metallorum*" (Cor. *De laud. Just. Min.*, 191). Sotto Costantino VII questa viene ridenominata *kamaleutikon* in ragione del baldacchino che sovrasta il trono. Uno spazio anche qui 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. L'architettura vuole così proporre all'ammesso a quelle stanze uno "spazio iperrealistico", quale "immagine dell'oltremondo", che rivela la "centralità cosmica" dell'imperatore, quale "fonte di luminosità superiore a tutte le altre, centro a cui si perviene attraverso un percorso iniziatico che inculca la nozione della trascendenza imperiale" (Carile, 2003: 19). Il Sacro Palazzo costantinopolitano si struttura così come "percorso ascensionale", che termina nella visione della "divinità imperiale", mentre l'imperatore si mostra solo alla fine di quel "percorso iniziatico" e costituisce piuttosto un "nascosto" ed un'entità "inattuabile", circondato dal fasto dell'oro e del porfido che lo isola (Carile, 2003: 17). Un'idea di asetticità rafforzata dall'etichetta, la quale prevede che le mani degli ammessi alla visione dell'imperatore siano velate. Una presenza che richiede poi l'adorazione per prostrazione: la *Proskýnesis*, mentre l'udienza è denominata silenzio, poiché innanzi all'imperatore si può solo tacere. Una cerimonia dominata così dalla figura ieratica del *basileus*, che è svelato e nuovamente ricoperto dal velo secondo le esigenze di interazione. Per tale ragione quella sala sembra essere concepita come un "*sacrarium*" o un "*interiora sacraria*" (Carile, 2003: 16-17).

Il *de caeremoniis* descrive con precisione il percorso riservato ai corpi diplomatici per raggiungere il *basileus*, lasciando percepire la sua natura di esperienza disorientante,



Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

costante in un labirinto architettonico, quale preludio dello smarrimento cognitivo indotto dalla suggestionante presenza imperiale. Procedendo a cavallo dall'alloggio del *Chrysiou*, gli ambasciatori inviati da Abd al-Rahmān III nel 946 d.C. si spostano alle scuderie dell'Augusta, da qui attraversano il passaggio di Anethas e si muovono verso la 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 dal *basileus*. Anche quest'aula palatina si conforma all'idea di uno spazio riservato al *basileus* ed interdetto agli occhi dei non appartenenti alla corte, come quelli degli ambasciatori. Si ritrovano nella sala della Magnaura quelle cortine che non permettono una visione diretta del sovrano. Quest'ultimo stratagemma fa parte di una più complessa strategia di autorappresentazione che mostra tutta la potenza del *basileus* ed agevola la trasmissione di una serie di suggestioni, che fanno di quest'ultimo l'ipostasi terrena della Sapienza, che da quel luogo privilegiato governa la *Basileia*. Un trono collocato su una piattaforma, reso accessibile da una scalinata di sei gradini, fiancheggiati da automi in forma di leoni, sicuramente nel numero di due per lato. Marchingegni che ruggiscono, aprono la bocca, muovono la lingua e la coda al momento in cui il sovrano 'ascende al cielo' a mezzo del trono e rivelano la natura celeste del potere imperiale, perché questi, come un dio, opera "il miracolo della teurgia delle statue". Il *de caerimoniis* narra con precisione la scansione dei tempi in cui questa sorta di artificio è volto a suggestionare gli ambasciatori:

Amnesso al cospetto dei sovrani, l'ambasciatore si prosterne in atto di adorazione: e s'ode intanto il suono degli strumenti a fiato. Sollevatosi, egli s'avvanza e s'arresta a una qualche distanza dal trono: gli strumenti a percussione (...). Dopo che il logotheta ha rivolto le domande di rito all'ambasciatore, ruggiscono i leoni d'argento aurato, e gli uccelli d'oro poggianti sul trono sacro e sugli alberi -che pure son d'oro- danno inizio a un armonioso canto: in pari tempo le fiere si sollevano da terra stando ben ritte sulle zampe, a meglio apparire sul soglio. Mentre queste cose si compiono, il protonotaro del dromo consegna all'ambasciatore una sportula -un dono- ch'egli offre all'imperatore in segno d'omaggio da parte del suo sovrano. Ora cessa il ruggito dei leoni, gli uccelli smettono i loro armoniosi accordi, le fiere tornano sui loro sostegni e simultaneamente gli strumenti a percussione ridanno inizio alle musiche. Compiutasi la rituale offerta del dono, a un cenno del logotheta, l'ambasciatore si prosterne e senza altro indugio esce al suono degli strumenti a fiato. I leoni e gli uccelli, intanto, riprendono ciascuno con la propria voce, secondo l'ordine loro, e le fiere sorgono nuovamente dai piedistalli. Quando l'ambasciatore ha varcato l'uscita, i leoni cessano di ruggire, gli uccelli di cantare, le fiere tornano in posizione di riposo, e s'odono di nuovo gli strumenti a percussione (Const. Porph., *Liber de caerimoniis*, Trad. da Panascià, 1993: 114-115).

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

Il seggio costituisce parte di un complesso meccanismo illusionistico. Attesta il potere di un *basilues* che è capace di sovrastare le forze della natura: questi sa dare vita alla materia inerte e riesce persino a librarsi, mentre sta assiso sul seggio, in aria. Il trono, difatti, è collegato ad un argano idraulico e può sollevarsi fino al soffitto suscitando meraviglia negli ambasciatori in visita. Un meccanismo che dà la possibilità al *basileus* di cambiarsi d'abito durante il tempo dell'ascesa, quale sorta di 'trasmutazione' che aumenta il fattore sorpresa nello spettatore. A contrappunto del trono di Salomone la sala accoglie oltre al *pentapirgion*, un armadio a cinque ante che mostra in bella vista tutte le gioie più preziose del tesoro imperiale, anche un albero tutto d'oro e dotato di automi in forma di uccello. Questi come i leoni si attivano nel momento dell'ascensione del trono e col loro canto contribuiscono ad una più suggestiva e spaesante esperienza del potere romano orientale.

Liutprando poi con sottile ironia narra i dettagli della cerimonia e vuole sbugiardare i trucchi della meccanica utilizzati dalla corte con fine affabulatorio:

Il trono dell'imperatore era disposto con una tale arte, che in un momento appariva al suolo, ora più in alto e subito dopo sublime, e lo custodivano, per dir così, dei leoni di immensa grandezza, non si sa se di bronzo o di legno, ma ricoperti d'oro, i quali percuotendo la terra con la coda, aperta la bocca emettevano il ruggito con le mobili lingue. In questa casa dunque fui portato alla presenza dell'imperatore sulle spalle di due eunuchi. E sebbene al mio arrivo i leoni emettessero un ruggito, e gli uccelli strepitassero secondo le loro specie, non fui commosso né da paura, né da meraviglia, poiché di tutte queste cose ero stato informato da chi le conosceva bene. Chinatomi prono per tre volte adorando l'imperatore alzai il capo e quello che avevo visto prima seduto elevato da terra in moderata misura, lo vidi poi rivestito di altre vesti seduto presso il soffitto della casa; come ciò avvenisse non lo potei pensare, se non forse perché era stato sollevato fin là da un *ergalion* (argano), con cui si elevano gli alberi dei torchi (Liutprando di Cremona, *Antapodosis*, Trad., da Oldoni, 1987, VI, 4-10).

La presenza degli autonomi insieme allo stratagemma dell'ascensione, operata dall'argano, devono potenziare l'efficacia dell'epifania del *basileus*, rispetto a quella del califfo cordovese, che si mostra in forme certamente più modeste, perché priva di tali artifici meccanici, che abbiamo visti presenti pure a Bagdad. Una soluzione, quella cordovese, che riesce comunque a suggestionare, perché punta piuttosto sulla simbiosi con la natura degli elementi del potere califfale locale.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Panascià, 1993: 175-186; Becker, 1915; Oldoni, Ariatta 1987: 14-20; Ravegnani, 1994: 323-337; Carile, 2000: 62-65; Petrucci, 1973: 738.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

Al contempo, si riscontra il motivo comune dell'esaltazione dello splendore del sovrano, reso più incisivo dall'uso massiccio dell'oro opportunamente enfatizzato dal sapiente uso della luce. Uno stratagemma che da solo sembra bastare a potenziare l'apparizione del califfo. Un espediente non del tutto nuovo, 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 su cui siede, ma piuttosto lo vede in piedi, circondato dai bagliori che questi emana, perché sta collocato presso una fonte di luce (Nokterus, *Gesta Caroli Magni*, I, 26). Si propone così un codice che rimanda all'alea della teologia luminosa. Nulla più di un 'relitto' della retorica del potere imperiale (Carile, 2002). Questa luce abbagliante, che atterrisce gli ambasciatori bizantini, costituisce un 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 che viene condiviso con la corte, quale entità in progressiva espansione su uno spazio che si dilata.

Queste strategie fastose devono pure opporsi ad una visione del potere ben più sobria, che preferisce esaltare una potestà che negli effetti deriva dall'esercizio dell'arte della guerra ed, al contempo, dall'investitura divina. Ibn 'Arabī offre una descrizione di un'ambasciata franca a Bagdad, laddove il califfo attende il corpo diplomatico a capo chino, mentre mostra il Corano, una sciabola ed un braciere.<sup>9</sup> La menzione della sciabola assume particolare efficacia comunicativa. Quella è l'arma con cui il sovrano non solo ristabilisce il proprio potere sullo spazio da lui governato, ma lo estende ai territori che non fanno parte della Casa dell'Islam. Rappresenta una sublimazione della funzionalizzazione della 'giusta' violenza, opposta sia verso gli avversari politici, sia verso gli infedeli, quale elemento fondamentale dell'antropologia simbolica degli aderenti all'Islam. La presenza dell'arma innanzi al trono esalta il potere califfale, così come lo esalta l'accostamento delle teste mozzate accumulate in pile sovente raffigurate nei documenti visuali, quale altra espressione dell'antropologia delle steppe che è riconducibile al novero dei segni capaci di esteriorizzare il potere coercitivo.

Un'ideologia che conosce paralleli nel cosmo romano orientale, laddove il potere coercitivo del *basileus* è magnificato anche attraverso la facoltà dell'esercizio della violenza "giusta", il "*iusto mucrone*", già evocato da Corippo nel 565, contro le "*feras gentes*" (Cor., *In laud. Just. Min.* II, vv. 68-69.), ma anche contro gli usurpatori con cui si contende il controllo del territorio. La "giusta" violenza imperiale è un mezzo con cui il *basileus* ristabilisce l'ordine (Carile, 2002: 589-653). Pertanto si comprende bene come un manoscritto prodotto nella Sicilia coeva ai Comneni, possa accogliere

<sup>9</sup> Ibn 'Arabī, al-Musamarat, in: Al-Hajji, 1991: 136-137.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

tutta una serie di punizioni corporali celebrate innanzi al *basileus*, che esprimono una funzionalizzazione del supplizio rispetto all'autocrazia. Un esercizio del potere militare con funzione espansivo-difensiva che è alla base della più moderna nozione di guerra santa, così come viene declinata dalle elaborazioni romano orientali: difendere la Fede, la Chiesa, i Romani ed i cristiani in generale, reclamando i territori appartenenti alla *Basileia*.<sup>10</sup>

Eppure pare improbabile la presenza del braciere descritto da Ibn 'Arabī, quale estrema forma di coercizione e violenza, ovvero quale espressione rituale del potere califfale, che si oppone agli ambasciatori, allorché non vogliono sottomettersi all'Islam. Uno stratagemma di certo suggestivo, ma poco efficace entro uno spazio non connotato da funzione apologetiche di regime, ma dominato dalle esigenze della politica.

Il corano e la spada invece appaiono quali normali insegne del locale califfo. Al-Şābi', attesta ben due spade, una che definisce la spada del Profeta, mentre un'altra spada sta collocata alla sinistra, tra i due cuscini a decoro del trono. Presso il sovrano abbaside riposa un testo del Corano, che si crede essere lo stesso testo appartenuto al Califfo 'Uthmān. A questi aggiunge altri due segni religiosi: la veste del Profeta che si colloca dietro di lui ed il già citato bastone appartenuto al Profeta.<sup>11</sup>

Al-Khaṭīb aggiunge ancora che durante il ricevimento degli ambasciatori bizantini sulla testa del califfo pendono delle catene in materiale pregiato ed impreziosite da gioie nel numero di nove a destra e sette a sinistra (Kennedy, 1986: 155).

Anche il Vangelo fa parte del corredo del *basileus*, entro l'alea di una specifica cerimonia che coinvolge i troni di Costantino ed Arcadio siti nel Crysotriclinio; rito che Treitinger denomina del "trono vuoto" (Treitinger 1956). In occasione della festa delle Palme poi, allorché il *basileus* siede sul lato sinistro, ovvero sul trono di Arcadio, il trono di Costantino viene occupato dall'Evangelio. Il seggio di destra può essere considerato una postazione degna del Cristo, in quanto allocato sul lato più onorevole. Questo, pertanto, viene lasciato vuoto ed è occupato dal segno concreto che sta per la divinità (Bezzi 2007). Un'interpretazione che è confermata dall'abbigliamento indossato in quell'occasione: la veste del Cesare, ovverosia nella clamide, che assimila il *basileus* al rango di *syn-basileus* del Cristo (Reiske (ed.) 1829: 293-296, II, *Proemium*, 112 cc 977 a e 908b).

<sup>10</sup> Kolia-Dermitzaki 1991: 332-333; Nic. Bas., *Enc.*, 121, II, 925-928; 122, II, 955-958; Chon., *Hist.*, I, 31; II, 16-27.

<sup>11</sup> Al-Şābi', Hilāl (1977). *Rasūm Dār al-Khilāfa*. American University of Beirut, Beirut, p. 73.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

#### 4. E la corte 'fa corona': le strategie di autorappresentazione e le comportamentalità 'canonizzate' per gli interni e gli esterni al Palazzo

Un altro degli stratagemmi più comuni indirizzato a suggestionare i corpi diplomatici è lo schieramento dell'intera corte, che come in un balletto, prima si stringe intorno al suo sovrano per omaggiarlo nei modi conosciuti dal proprio protocollo e poi si dispone entro la sala del ricevimento a mostrare in concreto l'ampiezza del numero di persone che fanno parte degli intimi del sovrano. 'Abd al-Rahmān III descrive l'ambasciata inviata da Costantino VII a Cordoba e si preoccupa di menzionare il grande spettacolo di devozione al sovrano messo in piedi dalla corte. Questa mostra agli ambasciatori, uno ad uno, tutti i membri della gerarchia palatina ed i famigli della corte califfale, che si accostano al sovrano in un ordine di prossimità commisurato al proprio grado per offrirgli la loro venerazione e poi si schierano entro la sala delle udienze per impressionarli col loro grande numero. Il più prossimo è l'erede, al-Hakam II (915-976 d.C.), che sta alla destra del sultano, seguito a destra e sinistra dai propri fratelli. Subito dopo si dispongono gli *hujjāb*, dietro di questi si riscontrano i figli dei *wuzarā'*, poi gli schiavi liberati del califfo e, infine, i *wakil*.<sup>12</sup>

La suggestiva cerimonia sfrutta sapientemente gli spazi dell'ambiente deputato al ricevimento e si oppone con la sua strutturazione alle potenzialità dell'occhio. Le cariche palatine vanno ad allocarsi allora non solo nel *Majlis al-Sharqī*, ma anche al di fuori della sala e sull'ampia terrazza in cui l'aula si colloca. Si mette in scena una visione potente, aumentata esponenzialmente dallo splendore dell'oro, che si muove entro la dialettica interno-esterno e connette il califfo agli innumerevoli membri della sua corte. Altresì, durante la visita del deposedo re di León Ordoño IV ad Al-Hakam II, il califfo si presenta 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 deposedo 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.

Il protocollo cordovese presuppone poi uno scenografico atto di devozione con cui la corte fa omaggio al califfo, un'efficace descrizione di questa prossemica coinvolge al-Hakam II. Il califfo entra nel *majlis* e siede sul *sarīr*, un gesto che pone in essere un'ampia coreografia volta a manifestare la centralità del califfo, a cui tutti i dignitari presentano la deferenza secondo il proprio ordine gerarchico, ritornando

<sup>12</sup> Ibn 'Idhārī (1904). *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayyano'l-Mogrib*. Imprimerie Oriental Pierre Fontana, Algiers, vol. II, 353.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

successivamente ai loro posti (Barceló, 2010: 160). Un ordine di precedenza che si presume piuttosto stabile e simile a quello seguito durante i ricevimenti di ambasciatori stranieri. Le descrizioni di feste religiose come l'*ald al-Aḥā* (Festa del Sacrificio) del 4 ottobre 971 d.C. e del '*Īd al-Fiṭ*' (Festa dell'interruzione del digiuno) del 5 luglio 973 d.C. raccontano puntualmente tali ricevimenti e riempiono quei silenzi che si riscontrano nei resoconti delle visite degli ambasciatori. Cosa che fa presumere prassi ben note al pubblico destinatario delle opere ed esime da ogni ulteriore puntualizzazione. Un ordine di precedenza che dispone in sequenza i fratelli di al-Hakam II, i *wuzarā'*, gli *ashāb al-shorṭa al-'ulyā*, gli *al-wustā* e gli *al-sughbrā*. Seguono gli *ashab al-makḥzun*, i cortigiani incaricati del *khiṣāna al-māl*, il tesoro pubblico, i tesoriere del '*urrād*', l'ufficio amministrativo incaricato di pagare l'esercito, i *kuttāb*, i segretari, ed infine gli *umanā'*, i fiduciari. Partecipano anche i *Quraysh*, i membri della tribù del Profeta, ed i *mawālī*, i clienti della dinastia degli Omayyadi.<sup>13</sup> Circa questi ultimi non è chiaro se la loro presenza sia una costante durante i ricevimenti d'ambasciata.

Deve ancora evidenziarsi il ruolo degli eunuchi che fungono da interfaccia fra gli ammessi a Palazzo e l'autorità. Costoro guidano gli ambasciatori bizantini arrivati a Pechina nel 949 d.C., Giovanni di Gorze (900?-976 d.C.) ambasciatore di Ottone I (912-973 d.C.)<sup>14</sup> ed Ordoño IV nella residenza califfale fino alla visione del sovrano. Perché a Cordoba, come a Costantinopoli, gli eunuchi sono i custodi del palazzo reale e sono impiegati come risorse umane al servizio della famiglia califfale, come significato sia da Ibn Miskawayh, sia da al-Sābi', che li additano con il titolo di *khadam*.<sup>15</sup>

Nella descrizione del cerimoniale per *Eid al-Adha* (festa dello sgozzamento) del 973 d.C. alcuni eunuchi sono identificati come *kittāba*, carica che dà il diritto di posizionarsi nella navata destra e sinistra del *majlis*, probabilmente dietro gli alti funzionari (Barceló, 2010: 162). Il protocollo cordovese concede agli eunuchi titolari di cariche di collocarsi nelle cerimonie ufficiali su due schiere poste direttamente alla destra ed alla sinistra del *sarīr*. I parapetti della sala ed il terrazzo adiacente accolgono poi 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 necessariamente percepita come una delle tante 'sinfonie protocollari', che dimostra l'esistenza di una serie di espedienti affabulatori per descrivere il potere costituito, quali 'motivi erranti della regalità' diffusi su un'ampia geografia nel lungo periodo. Le stesse fonti islamiche, come Ibn Hawqal, sono ben convinte di proporre nella loro

<sup>13</sup> Ibn Hayyān (1967). *Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, pp. 81, 152-153; Barceló 2010, pp. 160-163.

<sup>14</sup> Jean de Saint-Arnoul (2001). *La vie de Jean, Abbé de Gorze*. Picard, Paris.

<sup>15</sup> Ibn Miskawayh (1920). *Tajārib al-Umām*. London-Oxford, vol. I, p. 55.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodaafortuna.com](http://www.revistarodaafortuna.com)

corte un costume tutto bizantino, ignorando l'origine ben più antica del fenomeno, che viene meramente ereditata da Bisanzio.<sup>16</sup>

Per quel che riguarda la corte di Costantinopoli possiamo affermare che le cerimonie pasquali costituiscono la messa in scena più efficace del protocollo romano orientale, perché dotate di una spiccata capacità affabulatoria. Qui si osserva interagire il sovrano con la corte, che offre la propria deferenza. La processione di Pasqua costituisce un momento forte dell'eventologia, perché accoglie al suo interno diversi momenti in cui la corte ossequia il *basileus* ed esprime l'effettivo controllo sullo spazio da parte del monarca (Carile 2003a: 589-656; Carile 2003b: 27-32). La processione svolge una funzione fondamentale dunque, che viene efficacemente illustrata dallo stesso Costantino VII: “*se il potere imperiale si muove secondo ritmo ed ordine, può realizzare l'immagine dell'armonia [...] rispetto a questo tutto*” (Reiske (ed.) 1829: 3-4, *Praef.* I, 1921). Un corteo che è il frutto di un'attenta operazione di costruzione. Questo è volto al coinvolgimento della collettività: della corte che lo progetta, fungendo da 'figurante' nella messa in scena, e del popolo, organizzato nella forma istituzionalizzata dei demi. Questa cerimonia si struttura come *iter* ascensionale che culmina nella divina liturgia. Consta dunque in una progressiva illustrazione dei valori della monarchia, resa più incisiva ai fruitori attraverso una serie ben scandita di gesti di cortesia verso il *basileus*.

Siamo così di fronte ad una serie di scene poste in progressione, quali rappresentazioni simboliche che stanno per una realtà altra. Immagini che devono convincere i fruitori ad aderire a quei contenuti ideologici proposti come valori collettivi. Si vogliono veicolare contenuti politico-religiosi capaci di indottrinare i fruitori e di colonizzare il loro inconscio, nonché adeguati a risolvere i problemi di comunicazione fra Monarchia e collettività. Siamo di fronte ad un altro strumento di ricerca del consenso insomma, fatto dalla corte per ben predisporre l'aristocrazia, ma soprattutto per convincere la collettività della bontà dell'attività della Monarchia. Un'azione che si muove entro i confini di una mentalità parecchio sensibile ai segni utilizzati nelle celebrazioni, che porta avanti la pretesa di offrire ai suoi fruitori una visione onnicomprensiva del reale. Deve coinvolgere i partecipanti, a mezzo delle gestualità sistematizzate dal rito, a proferire quell'espressione tanto cortese, quanto coattata, con funzione ricognitoria dello stato imperiale. A tramite della cerimonia pasquale si porta in essere una sorta di esperimento cognitivo, che pretende di tradurre la dinamica della società bizantina in aspetti liturgici, innalzandola ad un riflesso del regno dei cieli.

Il primo atto di devozione della corte si realizza nell'*Augusteus*, lo segue un secondo gesto di reverenza eseguito nella sala cosiddetta dell'Ottagono ed innanzi alle insegne pronte per essere rivestite. Quest'atto di deferenza dei sottoposti rimanda ad un rito di rifondazione di cui è protagonista il *basileus*. La gestualità, che si inserisce

<sup>16</sup> Ibn Hauqal (1964). *Kitab surat al-ard*, vol. I. Maisonneuve et Larose, Paris, pp. 198-199.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

entro il contesto commemorativo e liturgico, allude pure ad una sorta di ricapitolazione della gestione dell'Impero, fin tanto da apparire agli astanti quale sorta di nuova presa di possesso della *Basileia*. Si pone in essere un espediente ritenuto adeguato ad evocare nella corte che concelebra col sovrano la festa, nulla più di un rito di rinnovamento ciclico o, meglio ancora, di una palingenesi mistica del proprio mandato, che si realizza in una data cruciale dell'anno liturgico: il giorno di Pasqua. Un'occasione ben augurante in sé e per sé, ritenuta valida per l'evoluzione *in melius* del proprio governo.

I sovrani, dopo essere passati per lo stretto corridoio della mano d'oro, sono attesi per un altro atto di devozione con funzione ricognitoria dello *status* palesato dai segni del potere appena rivestiti: la riverenza profonda dei *magistri*, dei proconsoli, dei patrizi e degli strateghi (Reiske (ed.) 1829: 110-114, I, 37; Panascià (ed.) 1993: 54). Presso l'*Onopodion* poi il protocollo esige la *proskynesis* dei *magistri* e dei dignitari di tutta la corte, che riconoscono nel sovrano l'effettivo *basileus*. Ad un atto pubblico di devozione dei massimi esponenti della corte, realizzato però nel privato del Sacro Palazzo ed entro l'intimità del cortile dell'*Augusteus*, si somma l'espressione di devozione con funzione ricognitoria da parte del popolo costantinopolitano. Un atto davvero istituzionalizzato, che non lascia campo libero alla massa, ma si realizza a tramite dei demarchi degli azzurri e dei verdi che interagiscono col sovrano e gli proferiscono le stesse cortesie richieste alla corte. Questi atti di devozione si inseriscono entro una prassi considerata oggettivamente valida a suggerire idee precise ad un pubblico in progressiva espansione. Idee somministrate sempre nel rispetto della psicologia collettiva e, soprattutto, del modo di sentire e pensare della gente comune. Il protocollo della cerimonia favorisce così la trasmissione di informazioni concernenti quella serie di rapporti economici e sociali, che le classi dirigenti vogliono conservare. Le acclamazioni popolari o *euphemeseis*, dunque, sono l'espressione più immediata dello spazio concesso dal protocollo ai corpi della collettività per esprimere il loro consenso verso la monarchia; un'espressione sonora che opera pure sul versante del pensiero magico ed è volta ad allontanare il *chaos*, proclamando l'azione del sovrano portatore di ordine (Carile 2002: 78; 86).

Concluso il rito religioso si procede con la processione di ritorno a Palazzo, in cui i demarchi dei demi e le diverse fazioni si predispongono all'attesa dei *basileis*, per offrire loro, ancora una volta, gli atti di devozione ricognitori del loro *status*. Si ricalca allora l'*iter* dell'andata, proponendo quattro tappe in cui si collocano i demi per pronunciare le acclamazioni. In seguito alla devozione istituzionalizzata della popolazione urbana, è la corte a dover riferire nuovamente l'atto di cortesia dovuto presso l'*Onopodion*. I sovrani poi passano per l'*Augusteus*, laddove ottengono la devozione dei più intimi della corte: i ciambellani, mentre l'araldo della casa imperiale li accoglie col motto "*ad multos annos*", a cui si aggiunge per l'occasione l'espressione "*Anno fillicissime*" (Reiske (ed.) 1829: 4-11, I, 1; Panascià (ed.) 1993: 68).



Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

La celebrazione della Pasqua, come le altre grandi feste dell'anno liturgico, prevede pure una pubblica udienza tenuta presso il Sacro Palazzo. Occasione in cui la corte è nuovamente tenuta a mostrare la propria devozione attraverso il rito del bacio ai *basileis*, quale atto ricognitorio di *status*. Un atto di deferenza che si celebra nel Triclinio dei XIX Letti, mentre i sovrani si assiedono sui troni d'oro portatili. Troni che vengono collocati sotto la *phina*, una decorazione fatta di mirto, edera e rosmarino a forma di Π greco, che si ubica al centro dello stesso triclinio (Reiske (ed.) 1829: 4-11, I, 1; Panascià (ed.) 1993: 69-73). Il protocollo dell'udienza prevede tre entrate di dignitari che offrono la propria devozione ai sovrani e si sistemano lungo la sala; costoro, a seguito del bacio, acclamano con il "ad multos annos" (Reiske (ed.) 1829: 4-11, I, 1; Panascià (ed.) 1993: 72).

Successivamente a tale devozione istituzionalizzata i sovrani vengono rivestiti del *loros* con l'ausilio dei *vestitores*, dei guardarobieri e dei *kitoniti*, mentre la corona viene imposta dai prepositi che si pongono a cerchio intorno ai sovrani per non permettere la visione di quello che nel sec. X appare come un corollario del 'mistero della *basileia*': l'assunzione dei segni del rango. Una volta indossate le insegne i sovrani scendono la scalinata del Grande Accubito, tra le acclamazioni della corte. La cerimonia continua nel vestibolo dell'*Onopodion* con i *magistri* ed i proconsoli, che a loro volta vestono i *loroi* dorati. Segue un ulteriore ricevimento entro il Concistoro (Reiske (ed.) 1829: 4-11, I, 1; Panascià (ed.) 1993: 73; Dagron 2007: 203-220).

La formula di descrizione del sovrano circondato dalla sua corte ha successo pure a Bisanzio e come tale viene adoperata nelle strategie di autorappresentazione. Dall'esegesi delle fonti emerge che le rappresentazioni collegiali della maestà sono diffuse anche a Costantinopoli. Il *basileus* o la *basilissa* sono soliti rappresentarsi mentre sono circondati della corte. Una vivida descrizione proviene da Michele Psello (1018-1096 d.C.), che rappresenta le due porfirogenite Zoe (978-1050 d.C.) e Teodora (984-1056 d.C.) assise su un doppio trono, circondate da dignitari eunuchi e barbati, che si pongono ai lati del seggio.<sup>17</sup> Una formula rappresentativa che si ritrova anche nei documenti visuali come la 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 o la più tarda rappresentazione di Teofilo dello *Skylites matritensis*, che lo mostra circondato da tutti i membri della corte, che si affollano attorno al suo seggio. Entrambe le raffigurazioni costituiscono 'istantanee' della vita di corte, trasfigurate dall'aulica patina dell'iconografia. L'epifania dell'imperatore con tutta la sua famiglia al completo diventa una costante nelle strategie di rappresentazione della quotidianità di corte dell'età dei Comneni.<sup>18</sup> Al palazzo delle Blarcherne si rappresenta la visione del trono imperiale, su cui è posto

<sup>17</sup> Michele Psello (1984). *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*. Fondazione Lorenzo Valla, Milano, voll. I-II, p. 249.

<sup>18</sup> Ibn Battūta (2008). *I viaggi*. Einaudi, Torino, p. 384.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

un prezioso diadema trattenuto da catene dorate, mentre la *domus imperialis* gli si stringe attorno. Si affianca persino il patriarca, che si colloca però su un tronetto in una posizione più bassa e defilata.

Il cerimoniale costantinopolitano poi mette in scena un vero e proprio rito di ammissione alla vista dell'imperatore, la cui visione diretta viene "severamente interdetta agli indigni, dalla sorveglianza degli eunuchi, casti viri, addetti al servizio imperiale" e custodi dei *limina*, quale "apparizione terrena degli angeli" (Carile, 2003: 27-32). Gli eunuchi, che rivestono la carica di *koubikoularioi*, sotto la direzione del *praepositus* servono la *domus imperialis* in qualità di famigli, mentre gli *ostiarioi* dirigono il complesso cerimoniale di rivelazione ed occultamento dell'imperatore allo sguardo degli esterni alla corte.

Una funzione quella degli eunuchi, 'ministri' della visione del rappresentante del potere costituito, che può essere oggetto di ulteriore elaborazione. L'*Oneirocriticon* poi rafforza questo paragone con gli angeli, perché essi sono i servi della santità istituzionale della "divinità imperiale"; santità e potere difatti vanno poco d'accordo col sesso. Siamo di fronte ad un abile gioco di rimandi metaforici, che agevola lo scivolamento di significanti e l'arricchirsi del nucleo originario di nuove accezioni, in origine non previste; uno stratagemma utile ad ottimizzare la somministrazione di precisi messaggi. Gli eunuchi, che hanno perso il sesso, possono essere così assimilati agli incorporei. Un espediente utilissimo dal punto di vista della retorica del potere, perché permette al *basileus* di auto-rappresentarsi nelle sue epifanie davvero come il "Signore tra i suoi santi" (Zc 14, 5). È un numero davvero impressionante quello degli eunuchi presenti a corte, che l'imperatore Costantino VII apostrofa con sarcastica invettiva, poiché paragonabile a quello delle mosche in un ovile d'estate. Quest'espressione costituisce dopotutto un codice e funge da contrappeso ideologico alla dignità afferita a questa categoria. Un contrappunto pur sempre necessario, almeno entro quel gioco di mistificazione e sublimazione della realtà che il protocollo mette in scena. Un'operazione volta piuttosto a stemperare quel sentore per l'effimero, che la mentalità bizantina rifugge. Orbene, la frivola corte macedone, a mezzo di un meccanismo di pesi e contrappesi ideologici, almeno formalmente allontana da sé lo spettro della vanità, implicito nella lode magnificatoria celebrata attraverso il protocollo, che la corte stessa (e a volte persino lo stesso *basileus*) percepisce come eccessiva rispetto alle ambizioni umane. L'estrema nobilitazione della condizione dell'eunuco è uno dei tanti tentativi con cui il *basileus*, come sottolineato efficacemente dallo stesso Costantino VII, tenta di mettere in atto, per quanto è possibile ad un uomo, la *Christomimesis* (Dagron, 2007: 210). Un gioco tutto interno alla corte dunque, fatto di stratagemmi volti ad enfatizzare alcuni aspetti con cui la monarchia romano orientale si racconta e persino contribuisce alla ridefinizione della condizione degli eunuchi. Un laboratorio insomma, utile all'elaborazione di soluzioni che vengono poi diffuse su un'ampia geografia; una trasmissione agevolata tramite il meccanismo privilegiato dell'osmosi da contatto.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

Ibn Miskawayh descrive un'ambasciata bizantina a Baghdad ed afferma che, come avviene a Costantinopoli, anche gli abbasidi sono soliti ospitare gli ambasciatori fuori dal palazzo, presso la cosiddetta *Dār Sa'id bin Maklid* (la casa di Sa'id bin Maklid), fatta costruire dal *wazīr* Abū al-Ḥassan bin al-Furāt.<sup>19</sup> Il ricevimento presso il califfo viene poi presentato come una graziosa concessione ed è solitamente preceduto da un incontro con il *wazīr* (Ibn Miskawayh, *Tajārib*, 53). Uno stratagemma che, oltre a suscitare ansia negli ambasciatori, appare indispensabile a concedere maggior tempo per i preparativi utili a stupire il corpo diplomatico in visita; un espediente finalizzato ad una più incisiva suggestione. Eppure sembra che il colloquio con il *wazīr* ha un secondo fine, deve spingere gli ambasciatori a rivelare i termini della loro proposta, per evitare equivoci in sede d'udienza e dare la possibilità alla diplomazia abbaside di preparare un'adeguata risposta (Kennedy, 2004: 152). Gli ambasciatori vengono così guidati dal loro alloggio fino al *Dār al-Bustān* (la Casa dei Giardini), presso la Sala Grande, ornata con drappi dal valore di 30 mila dinari e dal tetto d'oro. Qui il *wazīr* li attende, seduto su cuscini e circondato dai *qumwād*, i comandanti, i *wuliyā*, i governatori, i servi e le truppe regolari, vestite in 'alta uniforme', che sono allineate sulla terrazza (Ibn Miskawayh, *Tajārib*, 53-54).

L'ambasciata del 917 vede rappresentato un sottile gioco volto a spaesare il corpo diplomatico prima dell'udienza califfale. Questi sono ricevuti dallo *ḥajīb*, Naṣr al-Qushurī, che erroneamente viene identificato come il califfo ed è oggetto di venerazione da parte degli ambasciatori. Lo stratagemma viene ripetuto di nuovo, allorché vengono ricevuti dal *wazīr*, Ibn al-Furāt, che li attende tra gli *ghilmān*, gli schiavi ed i servitori armati di asce da battaglia e da spade, presso un giardino situato innanzi al Tigri. Ancora una volta gli ambasciatori sono suggestionati ed offrono la propria reverenza. Di seguito vengono introdotti in un ulteriore percorso disorientante, che si snoda tra le terrazze mentre sono guidati dal *ḥujjāb*, il cerimoniere. Un percorso fatto di molteplici padiglioni, sale e passaggi che evocano l'idea del palazzo 'proibito', mentre l'attraversamento del labirintico susseguirsi dei corpi di fabbrica ripete l'idea iniziatica della visione del detentore del potere costituito. Un espediente che vuol rendere presente il califfo entro questo processo che introduce all'udienza, quale 'messa in scena' volta a ribadire anche a Bagdad la centralità del sovrano. Il califfo poi gli aspetta assiso in trono tra i figli che lo fiancheggiano, tre alla sua destra e due alla sua sinistra, ed ai parenti (Kennedy, 2004: 155; Juan, Abad de San Arnulfo, *La embajada a del emperador de Alemania Otón I al califa de Córdoba Abderrahmán III*, 147). Completano la corte gli *wuliyā'* ed i *qumwād*.

<sup>19</sup>Al-Maqqarī, Ahmad bin Muḥammad (1840). *Najh al-tib min ghosnī al-Andalusī al-Ratib wa Tarikh Lisān ad-Dīn Ibn al-Khatīb*. Oriental Translation Fund, London, p. 161; Ibn Miskawayh (1920). *Tajārib al-Umam*. Oxford Univeristy Press, Oxford, p. 54.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

Si osserva come nelle cerimonie di ricevimento la presenza della corte sia indispensabile per poter rendere più efficace la 'messa in scena'. Si apre un paradosso: la visione dell'ampio numero dei membri del corteggio del sovrano diventa una prova provata della forza del potere assoluto di uno solo. Sicché all'unico detentore del potere devono necessariamente corrispondere i molti uomini del suo *entourage* per provare coerenza ed efficacia della sua potestà.

### 5. Le formule di devozione al sovrano: la *proskýnesis*. I tentativi di radicamento nel protocollo cordovese

La complessa interazione a tre fra Bisanzio, Cordoba e la corte di Bagdad pone un ulteriore problema: quali sono gli atti di devozione che vengono ritenuti leciti per un sovrano musulmano? Può un atto come la *proskýnesis*, la cui alea di senso ne fa un oggetto di 'riserva' culturale per le divinità, attecchire entro il protocollo di uno stato musulmano.

Come noto, tale prossemica tipizzata nella corte persiana viene mutuata sin dal regno di Diocleziano. Tuttavia, Procopio nelle *Storie segrete* afferma che essa viene portata all'eccesso da Giustiniano e Teodora (Proc. Caes., *Hist. Arc.* XXX 21-26). Questa pretesa viene subito percepita come una 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. Avverso tale comportamentalità la coppia imperiale impone l'ambiziosa prostrazione ed il bacio del piede. Una pretestuosa richiesta che costituisce un affronto all'egualitarismo almeno teorico che ispira la fiera aristocrazia romana prima e costantinopolitana poi. Una prossemica che elimina gli ultimi formalismi del principato e vira verso un governo autocratico (Ravegnani, 1989: 50). Una consuetudine che, come si è già visto, viene formalizzata nel rituale bacio del piede il giorno di Pasqua. Quest'atto di devozione è ereditato pure dai sovrani normanni di Sicilia, i quali il giorno di Pasqua pretendono dal canto loro il costume del bacio riservato ai *principes* e *magnates* del Regno (*Ordo B*, c 16), nonché è fatto proprio da Gregorio VII, che nel suo *Dictatus Papae* afferma di esserne l'unico lecito destinatario della pratica (*Dictatus Papae IX*).

Eppure sembra che tale comportamentalità a Cordoba non abbia attecchito o, forse, non viene volutamente mutuata dai sovrani cordovesi, almeno nei rapporti fra il sovrano musulmano ed i sottoposti della stessa religione. Una mancata occasione di uniformazione rispetto ad un linguaggio del potere diffuso nell'area medio orientale, che sembra giustificata esclusivamente da ragioni politiche e solo formalmente ideologiche.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

Nondimeno, la *proskýnesis* non ha posto molti problemi ai politologi della corte Abbaside di Bagdad. Una volta incuneatasi sul territorio occupato precedentemente dal regno persiano, la nuova autorità si limita a mutuarne il protocollo già in voga, favorendo la continuità esteriore delle forme istituzionali avverso ogni nostalgia. Ibn 'Arabī (1165-1240 d.C.) riferisce che gli ambasciatori franchi si prostrano innanzi al califfo Al- Nāsir li-dīn Allāh (1158-1225 d.C.). Nientemeno la mutuazione della *proskýnesis* viene polemicamente qualificata dai califfi cordovesi quale innovazione rispetto alla tradizione musulmana, che loro, i soli sovrani 'ortodossi', non vogliono seguire affatto. Il rifiuto del governo cordovese appare quindi tutto ideologico, mascherato dalla fiera idea di voler far rivivere nella lontana Spagna, appena annessa alla Casa dell'Islam, parte del protocollo proposto alla corte degli omayyadi di Damasco, che sono stati deposti dagli Abbasidi.

Uno *slogan* politico insomma. Ibn 'Idhārī riferisce che Abd ar-Rahmān III durante il ricevimento del corpo diplomatico di Costantino VII a Cordoba ferma gli ambasciatori nel momento in cui stanno per effettuare la *proskýnesis*.<sup>20</sup> A questa prossemica si sostituisce un altro tipo di devozione: il bacio del palmo della mano, quale sommo onore; gesto assimilabile a livello ideologico al rito dell'*adoratio purpurae*, perché prevede un inchino ed il lambire con le labbra qualcosa che si ritiene degno di devozione. Un onore dunque, com'è un onore poter baciare la porpora. Con tale sentore il califfo Abd al-Rahmān III lo concede a Giovanni di Gorze. Ja'far bin 'Alī al Andalusī, poi, governatore di Masila, sottomessosi all'autorità cordovese ottiene il palmo della mano del califfo per essere baciato, quale atto ricognitorio di autorità. Un gesto che non ammette equivoci. Quando re Ordoño tenta di baciare il palmo della mano di Ja'far al-Mussafī, questi deve necessariamente rifiutare, in quanto gestualità esclusiva e pertinente all'alea della maestà musulmana. Ogni suo abuso non può che degenerare in usurpazione.

Eppure le ragioni ideologiche non tengono allungo. Quest'ambizioso onore viene introdotto da al-Sakam II, riservandolo però ai soli cristiani. Ricevendo l'ambasciatore Bon Filio il 1° luglio del 971 d.C., inviato dal conte di Barcellona Borrell II (930?-993 d.C.), questo califfo lascia che il diplomatico esegua la *proskýnesis* a cui somma il gesto del bacio del palmo. Si usa allora un linguaggio ibrido, che possa essere compreso sia dagli occidentali, che dalla corte musulmana. Un gesto che viene però dequalificato e volto alla mera soggezione dei corpi diplomatici cristiani rispetto al potere costituito della Casa dell'Islam.

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 essere

<sup>20</sup> Ibn 'Idhārī (1904). *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al - Bayyano'l - Mogrib*. Imprimerie Oriental Pierre Fontana, Algiers, vol. II, p. 353.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

eseguita da Ordoño IV, il quale ha anche a compiere come a Costantinopoli la tripla *proskýnesis*.

Nondimeno si osserva come queste prossemiche di cortesia siano coordinate fra le diverse diplomazie internazionali in ragione di un principio, che potremmo definire di 'reciprocità'. Da un lato gli ambasciatori bizantini sono esentati dal bacio del terreno innanzi al califfo, ma si limitano ad inchinarsi. Dall'altro gli ambasciatori cordovesi sono dispensati dalla *proskýnesis* prevista dal protocollo, perché non lecita per la legge musulmana. Un divieto cogente solo per i musulmani, non verso un musulmano dunque. Tuttavia, Ibn Miskawayh (932 – 1030 d.C.) riferisce comunque il bacio del terreno.<sup>21</sup>

Eppure la 'reciprocità' sembra rispettata: il *de caeremoniis* lascia una descrizione vaga delle ambasciate califfali, riferendo che gli inviati di Amerumn, l'emiro di Tarso, e quelli del califfo cordovese si allontanano dall'aula al termine del cerimoniale, senza precisare un dettaglio fondamentale del protocollo come la prostrazione.<sup>22</sup>

L'assenza di una puntuale precisazione ha molto da dire, se interpretata alla luce del presupposto principio della 'reciprocità', e fornisce lumi circa l'espunzione della *proskýnesis* dal cerimoniale. Una cortesia diplomatica insomma, che lascia percepire come vengono gestiti i rapporti sovranazionali dell'Età Media ed i contatti tra i rappresentati degli stati che seguono una religione differente; cosa che ne condiziona le forme di devozione verso il potere costituito. Una prassi che prende atto delle singole pratiche religiose e rende lecito il rifiuto di un atto di devozione dovuto, perché canonizzato dal protocollo. Dovuto anche se "eccede ogni ambizione umana", come già Arcadio imperatore ha avuto modo di sottolineare (Ravegnani, 2008: 24). Un gesto che però è indispensabile a completare a Costantinopoli l'alea di significato della maestà autocratica, quale *figura Christi*. Una consapevolezza delle differenze di credo che permette di tollerare il rifiuto di al-Ghazāl, ambasciatore di 'Abd al-Ramān II, il quale denega di prostrarsi innanzi all'imperatore Teofilo.

## Conclusioni

I tentativi di costruzione di adeguate strategie di autorappresentazione degli enti statuali sovente costituiscono un pacchetto di soluzioni per ulteriori esperienze di governo. Simili stratagemmi si diffondono presso le maggiori corti del tempo, favorendo scambi osmotici circolari fra le diverse entità statali. Un'attività di mutazione che fa tesoro delle esperienze pregresse di propaganda e genera 'sinfonie

<sup>21</sup> Ibn Miskawayh (1920). *Tajārib al-Umām, The experience of the nations*. Blackwell, Oxford, vol. I, pp. 53-56.

<sup>22</sup> Costantino Porfirogenito(1993). *Il libro delle cerimonie*. Sallerio, Palermo, p. 139.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

protocollari' nella costruzione degli episodi del potere dell'Età Media. Un'opera di approvvigionamento di conoscenze che modella le situazioni del potere locale, conformandole ad espressioni di comprovato successo. L'esigenza di emulare il modello autorevole ha maggior significato se si considera che il Califfato di Cordoba è uno stato giovane e, quindi, privo di una propria tradizione rappresentativa della sua potestà. Perciò i politologi decidono di appoggiarsi alle soluzioni approntate a Bisanzio per rendere più efficiente la politica locale di auto-rappresentazione, oltre ogni polemica contro i concorrenti abbasidi. L'esperienza costantinopolitana fornisce difatti un efficace canovaccio, che sfrutta l'immediatezza dei gesti significanti, dei comportamenti e infine degli spazi. Il protocollo romano orientale descrive pure un mondo ideale o il 'migliore dei mondi possibili', perché fa del proprio corpo politico un riflesso dell'ordine del cielo. Una scelta, quella del ricorso ad un sistema comportamentale riconducibile ad una cultura alloctona e per di più fortemente permeato dalla teologia cristiana, che comporta una serie di implicazioni ulteriori, sia riguardo il tipo di messaggio da trasmettere, sia rispetto alla percezione dei fruitori. Evidentemente il nucleo base di informazioni circa lo *status* del detentore del potere costituito deve necessariamente apparire trasversale alle 'religioni del Libro' e, pertanto, ben accetto anche al devoto musulmano. In ragione di questo nucleo di idee comuni i destinatari di questi messaggi, siano essi musulmani o cristiani, sembrano in grado di percepire il messaggio indirizzatogli; altrimenti si scade in un'occasione persa di dialogo fra potere costituito e sottoposti. Un problema, quello della comunicazione interculturale, che sottende le discordanze esistenti fra i sistemi culturali messi in campo ed i *gap* intercorrenti tra la cultura del ricettore e la cultura datrice, che elabora le soluzioni; differenze che possono essere vissute tutte come possibili. Situazioni che l'esperienza cordovese fa apparire sempre aggirabili. Il protocollo allora somministra una visione 'politicamente orientata' della vita di corte, che si nutre della 'religione' del potere. Realizza, infine, attraverso un processo euristico di selezione, la trasmissione 'controllata' dei significati della dottrina del potere romano orientale nel locale, rendendo più efficiente la propria strategia attraverso comportamenti e gestualità attentamente calibrate alle proprie strutture mentali. L'etichetta costituisce così una messa in codice a fini legittimatori, quale sorta di 'teatro del potere' posto in scena sul grande 'palcoscenico' che è il Palazzo. Spettacolo che si spiega verso gli esterni alla corte, come gli ambasciatori, che sono i destinatari privilegiati delle suggestioni veicolate dal protocollo.

## Bibliografia

Abdurrahman A. El-Hajji (1991). "Andalusian diplomatic relations with the Franks during the Umayyad Period", *Islamic Studies*, n. 30, n. 1(2), 241-262.

- Anderson, G.D. (2009). "Islamic spaces and diplomacy in Constantinople (tenth to thirteenth centuries C.E.)". *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, n. 15(1), 86–113.
- Anderson, G.D. (2013). *The Islamic Villa in Early Medieval Iberia: Architecture and Court Culture in Umayyad Córdoba*. Ashgate Glair, Farnham.
- Anderson, D.; Pruitt, J. (2017). *The Three Caliphates, a Comparative Approach. A Companion to Islamic Art and Architecture*. John Wiley & Sons, Hoboken.
- Arce, J. (2004). "Ceremonial visigodo/ceremonial 'bizantino'", in: Pérez, I.; Bádenas De La Peña, P. (Eds.): *Bizancio y la Península Ibérica: de la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*. CSIC, Madrid.
- Barroso Cabrera, R., Morín de Pablos, J. (2004). "Imagen soberana y unción regia en el reino visigodo de Toledo", *CAq*, n. 20, 7-65.
- Barroso Cabrera, R. *et aliis* (2009). "La imagen de la realeza en el reino visigodo de Toledo a través de la iconografía y la epigrafía", *Zarq*, n. 11, 488-508.
- Bekker, I. (1939). Codini Kouropalate, *De officibus palatii constantinopolitani et de officis magnae ecclesiae*. Weber: Bonn.
- Barceló, M. (2010). "El Califa Patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder," in: Barceló, M. (Ed.): *El Sol que salió por Occidente. Estudios sobre el Estado omeya en al-Andalus*. Universitat de València, Valencia.
- Bezzi, M. (2007). *Iconologia della sacralità del potere: il Tondo Angaran e l'etimasia*. CISAM, Spoleto.
- Burnett, C. (1994). "The translation activity in Medieval Spain", in: Jayyusi, S.K. (Ed.). *The Legacy of Muslim Spain* (pp. 1036-1058) New York, Leiden.
- Carile, R. A. (2002). "La Sacralità rituale dei Βασιλεῖς bizantini", in: Cardini, F.; Saltarelli, M. (Eds.), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale* (pp. 53-95) Il Cerchio, Rimini-Siena.
- Carile, R. 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* (pp. 589-656) (4-8 aprile 2002, Spoleto). CISAM, Spoleto.



Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

Carile, R. A., (2003b). “*Credunt aliud romana palatia caelum*. Die Ideologie des Palatium in Konstantinopel dem Neuen Rom”, in: König, M; Bolognesi Recchi Franceschini, E.; Riemer, E. (Eds.), *Palatia. Kaiserpaläste in Konstantinopel, Ravenna und Trier* (pp. 27-32). Rheinisches Landesmuseum, Trier.

Christides, V. (1984). *The Conquest of Crete by the Arabs (ca. 824). A turning point in the struggle between Byzantium and Islam*. Athens Academy, Athens.

Collins, R. (2004). *Visigothic Spain*, Oxford, Blackwell.

Cutler, A. (2001). “Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab and Related Economies,” *Dumbarton Oaks Papers*, n. 55, 247-248.

Di Cosmo, A.P. (2017). *I motivi erranti della regalità: evidenze archeologiche e indicatori dei procedimenti di transito e diffusione nell'area della koiné bizantina*, Ph.D. Dissertauion, Córdoba, Ucopress.

Di Cosmo, A.P. (2018). “Imperial Iconography of Byzantium”, in: Smith. C. (Ed.): *Encyclopedia of Global Archaeology*, Springer Press, New York.

Di Cosmo, A.P. (2019). “La veste e la propaganda imperiale a Bisanzio. I *basileis* ed i segni di eccellenza del rango”, *ERYTHEIA. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos*, n. 40, 71-121.

Dagron, G. (2007). “From the mappa to the *akakia*: symbolic drift”, in: Amirav, H.; Ter Haar Romeny, B. (Eds.), *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron* (pp. 203-220). Peeters: Leuven-Paris-Dudley.

De Champeaux, G. (1981). *I simboli del medioevo*. Jaka Book, Milano.

Dodds, J.D. (1990). *Architecture and Ideology in Early Medieval Spain*. University Park, London.

Fernandes Cardoso, E. E. (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*, n. 11, 52-65.

Fernandes Cardoso, E. R. (2015). “Diplomacy and oriental influence in the court of Cordoba (9th -10th centuries)”, Master dissertation, University of Lisbon.

Ferre, L., Garcia Sanchez, E., “Alimentos y medicamentos in las tres versiones medievales de Regimen de salud de Maimonides”, in: García Sánchez, E. (Ed.): *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus II., Textos y Estudios* (pp. 87-111). CSIC, Madrid.

- Fierro, M. (2004). "Madinat al-Zahra', el paraíso y los fatimíes", *Al-Qantara: Revista de Estudios Arabes*, n. 25(2), 299-327.
- Fierro, M. (2009). "Pompa y Ceremonia en los Califatos de Occidente Islámico (s. II/VIII-IX/XV)", *Cuadernos del CEMyR*, n. 17, 125-152.
- Gardet, L. (1991). "Djanna," in: Lewis, B. (Ed.), *Encyclopaedia of Islam*, vol. II, C-G. E.J. Brill, Leiden, p. 448.
- Grabar, O. (1972). "Imperial and urban art in Islam: The subject matter of Fatimid art", in: *Paper presented at the Colloque International sur l'Histoire du Caire*, 27 Mars–5 Avril 1969 (pp. 173-189). Ministry of Culture, Cairo.
- Grabar, O. (1977). "Notes sur Cérémonies Umayyades," in: *Studies in Memory of Gaston Wiet*. University of Jerusalem, Jerusalem.
- Grabar, O. (1987). *The Formation of Islamic Art*. Yale University Press, New Haven.
- Grabar, O. (1997). "The shared culture of objects", in: Maguire, H. (Ed.), *Byzantine Court Culture from 829–1204* (pp. 115-129) Dumbarton Oaks, Washington, DC.
- Hathaway, L.S. *et alii* (2012). *Intercultural Transmission in the Medieval Mediterranean*, London, Continuum.
- Hoffman, E.R. (2008). "Between East and West: The wall paintings of Samarra and the construction of Abbasid princely culture", *Muqarnas*, n. 25, 107-132.
- Hopkins, K. (1978). "The Political power of Eunuch", in: *Conqueror and slaves* (pp. 172-196). Cambridge University press, Cambridge.
- Kennedy, H. (1986). *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East, from the Sixth to the Eleventh Century*. Longman, New York, 1986.
- Kennedy, H. (2004). *When Baghdad ruled the Muslim world. The rise and fall of Islam's greatest dynasty*. Da Capo, Cambridge.
- Kennedy, H. (2010). "The late Abbasid pattern", in: Robinson C. F. (Ed.), *The New Cambridge History of Islam*. Vol. 1: *The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries* (pp. 360-393). Cambridge University Press, Cambridge.
- Kolia-Dermizaki, A. (1991). "The Byzantine 'Holy War'. The Idea and Propagation of Religious War", in: *Byzantium*. Historical Publication Basilopoulou, Athens.

- Kurt, A. (2018-2019). "Visigothic currency and its making and movement: a varying state of circumstances", *Visigothic Symposia* 3, 165-197.
- Leisten, T. (2003). *Excavation of Samarra*. Von Zabern, Mainz am Rhein.
- Levi Della Vida, G. (1954). "La traduzione araba delle storie di Orosio", *Al-Andalus*, n. 19, 2, 257-293.
- Lévi-Provençal, E. (1931). *Inscriptions Arabes d'Espagne*. Brill, Leiden.
- Lévi-Provençal, É. (1982). "España Musulmana, hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 J.C.)," in: Menéndez Pidal, R. (Ed.), *Historia de España*, vol. IV. Espasa-Calpe, Madrid.
- Luckhardt, C. (2018). "'The messenger is the place of a man's judgment': Diplomacy between Emperors and Caliphs in the Tenth Century", *Medieval Worlds*, n. 8, 86-108.
- MacCormack, S. G. (1995). *Arte e cerimoniale nell'antichità*. Einaudi, Torino.
- Maíllo Salgado, F. (2018): *Acerca de la conquista árabe de Hispania. Imprecisiones, equívocos y patrañas*, Madrid, Abada Editores.
- Manzano Moreno, E. (1998). "Byzantium and al-Andalus in the ninth century," in: Brubaker, L. (Ed.), *Byzantium in the ninth century: Dead or alive?* Ashgate Publishing, Hampshire.
- Manzano Moreno, E. (2006). *Conquistadores, Emires y Califas: los Omeyyas y la Formación de al-Andalus*. Crítica, Barcelona.
- Mártinez-Gros, G. (1992). *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*. Casa de Velázquez, Madrid.
- Martínez, J. et alii. (2018). *The Iberian Peninsula between 300 and 850. An Archaeological Perspective. Late Antique and Early Medieval Iberia 6*, Amsterdam, Amsterdam University Press
- McCormick M., (2008). *Le origini dell'economia europea. Comunicazioni e commercio 300-900 d.C.*. Vita e Pensiero, Milano.
- Meouak, M. (2008). "Madinat al-Zahra', le pretext monumental des Umayyades de Cordoue. Réflexions sur la construction, le pouvoir et le politique," *Acta Orientalia*, n. 69, 211-230.

Di Cosmo, Antonio Pio

Rappresentare la 'maestà' del califfo di Cordoba.

Le Strategie di autorappresentazione fra le suggestioni di Bisanzio e la polemica avverso gli abbasidi

[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)

Micheau, F. (2008). "Baghdad in the Abbasid era: A cosmopolitan and multi-confessional Capital", in: Holod, R. *et alii* (Eds.), *The City in the Islamic World Handbuch Der Orientalistik: Erste Abteilung, Nahe Und Der Mittlere Osten* (pp. 221-245). Brill, Leiden.

Northedge, A. (2005). *The Historical Topography of Samarra*. British School of Archaeology in Iraq: London.

Oldoni, M. (1998). "Liutprando oltre il magazzino delle maschere", in: *Italia e Bisanzio alle soglie dell'Anno Mille*. Europia: Novara.

Panascià, M. (Ed.) (1993). Costantino Porfirogenito, *Il libro delle cerimonie*. Sallerio: Palermo.

Pliego Vázquez, R. (2009). *La moneda visigoda*, Seville, Universidad de Sevilla.

Pertusi, A. (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* (pp. 481-568) (Spoleto, 3-9 aprile 1975). CISAM, Spoleto.

Ravegnani, G. (1989). *Giustiniano e la sua corte*. Jouvence, Roma.

Ravegnani, G. (2008). *Imperatori di Bisanzio*. Il Mulino, Bologna.

Reiske, J. J. (Ed.) (1829), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de caerimoniis aulae Byzantinae*. Weber: Bonn.

Ronchey, S. (1990). *Lo Stato bizantino*. Einaudi, Torino.

Ruggles, D.F. (2000). *Gardens, Landscape, and Vision in the Palaces of Islamic Spain*. University Park, London.

Ruggles, D.F. (2008). *Islamic Gardens and Landscapes*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Safran, Janina M. (2000). *The second Umayyad Caliphate. The articulation of caliphal legitimacy in al-Andalus*. Harvard University Press, Harvard.

Signes Codoñer, J. (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*, n. 20, 153-187.

Signes Codoñer, J. (2004). "Bizancio y al-Andalus en los siglos IX y X," in: Pérez, I.; Bádenas De La Peña, P. (Eds.), *Bizancio y la Península Ibérica: de la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna* (pp. 177-245) CSIC, Madrid.

Signes Codoñer, J. (2014). *The Emperor Theophilos and the East, 829-842. Court and Frontier in Byzantium during the last phase of Iconoclasm*. Ashgate Publishing, Hampshire.

Soucek, P. (1997). "Byzantium and the Islamic East", in: Evans, H. (Ed.), *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843-1261* (pp. 402-411). Metropolitan Museum of Art, New York.

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*, n. 26, 1, 37-42.

Vallejo Triano, A. (2007a). "Madinat al-Zahra: notas sobre la planificación y transformación del palacio," *Artigrama*, n. 22, 73-101.

Vallejo Triano, A. (2007b). "Madinat al-Zhara. Transformation of a caliphal city," in: Anderson, G.D.; Rosser-Owen, M., (Eds.), *Revisiting al-Andalus. Perspectives on the material culture of Islamic Iberia and beyond* (pp. 3-26) Brill, Leiden.

Vasiliev, A. (1935). *Byzance et les Arabes. La Dynastie d'Amorium (820- 867)*. Institut de Philologie et d'Histoire Orientales, Brussels.

Teja, R. (1993). "Il cerimoniale imperiale", in: Carandini, A. et alii (Eds.), *Storia di Roma, III. L'età Tardo Antica* (pp. 613-642) Einaudi, Torino.

Thompson, E.A. (1969): *The Goths in Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

Toynbee, A. (1981). *Costantino Porfirogenito e il suo mondo*. Sansoni, Firenze.

Treitinger, O. (1956). *Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihrer Gestalt im höfischen Zeremoniell vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken*, Darmstadt.

Wood, J. (2010): "Defending Byzantine Spain: Frontiers and Diplomacy", *Early Medieval Europe* 18, 292-319.

**Recebido:** 07 de maio de 2019

**Aprovado:** 10 de abril de 2020