

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DEI BENI CULTURALI:
Archeologia, Storia dell'arte, del cinema e della musica

Corso di Laurea Magistrale in Storia dell'Arte

**Il *mihrab* della grande moschea di Cordova
al centro del Mediterraneo medievale**

Relatrice: Chiar.ma Prof.ssa Valentina Cantone
Correlatrice: Chiar.ma Prof.ssa Giovanna Valenzano

Laureanda: Francesca Menegazzi
Matricola: 2011628

Anno Accademico
2022/2023

*Ci sono molte persone a cui sento di dedicare questo lavoro.
Un primo ringraziamento va alla Prof.ssa Valentina Cantone, che mi ha seguito nella realizzazione di
questo elaborato ed è stata una valida e capace insegnante.
Grazie ai miei genitori, Roberto e Luisa, e ai miei fratelli, Alessio e Sara, che mi hanno sempre
sostenuto e dato forza durante tutto il mio percorso formativo.
Grazie alle mie amiche Anna, Veronica, Arianna, Jessica e Francesca per esserci sempre state,
soprattutto nei momenti di difficoltà.
Grazie a tutti i miei amici universitari, con i quali ho condiviso cinque anni indimenticabili.
Grazie al mio compagno di vita e avventure Andrea, per supportarmi e sopportarmi da ormai quasi
quattro anni.
E infine, un grazie va anche a me stessa: che possa essere questo uno dei tanti traguardi futuri.*

Indice

| | |
|---|----|
| Introduzione | 7 |
| | |
| CAPITOLO 1. Contesti e spazi culturali | 9 |
| 1.1 Quadro cronologico della penisola iberica dal 710 al 1492 | 9 |
| 1.2 Maometto, i “credenti” e l’origine della moschea | 17 |
| | |
| CAPITOLO 2. La fortuna critica della moschea di Cordova | 25 |
| 2.1 Le testimonianze dei cronisti arabi | 25 |
| 2.2 La visione dell’Occidente cristiano | 31 |
| 2.3 Settecento e Ottocento. Studiosi e viaggiatori | 35 |
| 2.4 Uno sguardo italiano: Edmondo de Amicis | 41 |
| 2.5 Sull’approccio moderno del XX e XXI secolo | 44 |
| | |
| CAPITOLO 3. Cordova, la Grande Moschea | 47 |
| 3.1 Gli interventi dei sovrani di al-Andalus | 47 |
| 3.2 La cristianizzazione | 57 |
| | |
| CAPITOLO 4. Il <i>mihrab</i> e la conchiglia, fulcro di interculturalità | 61 |
| 4.1 Le origini del <i>mihrab</i> : “piccola abside” della moschea? | 61 |
| 4.2 Il caso particolare del <i>mihrab</i> cordovano | 65 |
| 4.3 Un simbolo capace di abbattere i confini | 69 |

Bibliografia 77

Tavole 91

Introduzione

Il presente elaborato nasce da un forte interesse personale verso l'arte islamica del periodo medievale nei territori della Spagna meridionale. La volontà di approfondire gli studi su un'architettura di questo contesto geografico, deriva anche dal piacere di sfruttare le mie conoscenze inerenti la lingua spagnola. Questo percorso di ricerca mi ha permesso la consultazione di varie fonti in lingua, estremamente utili per la redazione della tesi. Infine, ho potuto applicare un concetto studiato nel corso di Early Islamic Art and Architecture, elaborato da Mariam Rosser Owen, curatrice della sezione islamica del Victoria and Albert Museum di Londra. Mi riferisco al tema del "Mediterraneismo", ovvero dell'approccio allo studio delle arti nel Mediterraneo come un contesto aperto di scambi che hanno contribuito allo sviluppo delle civiltà affacciate sul Mediterraneo medievale.

La grande moschea di Cordova si trova in Spagna, nella regione meridionale dell'Andalusia, che sempre rappresentò un crocevia di differenti culture.

Il primo capitolo è dedicato a un rapido excursus storico relativo al periodo cronologico trattato: con esso si vuole brevemente dimostrare come la penisola iberica sia stata attraversata da numerose popolazioni che hanno saputo, nel corso dei secoli, lasciare impressa la loro testimonianza. Successivamente viene fatto un breve cenno alla nascita e sviluppo dell'Islam e ai primi santuari creati per la preghiera, fondamentali per lo sviluppo della moschea cordovana.

Il secondo capitolo mostra, seppur in maniera sintetica, l'immensa fortuna critica e letteraria di questo monumento, e di come esso fu sempre apprezzato e ammirato nel corso dei secoli. Dai cronisti arabi ai sovrani cristiani, tutti ne hanno indistintamente colto la sua unicità; ciò non sfuggì nemmeno a uno dei padri della letteratura italiana per ragazzi: Edmondo de Amicis.

Il terzo capitolo ripercorre la storia della Grande Moschea, sottolineando le varie fasi costruttive e il forte intreccio di culture mediterranee esplicitato al suo interno dalle architetture.

Tale intreccio trova forse il suo punto di massima espressione nel *mihrab*, ovvero la nicchia sacra sul muro della *qibla* che direziona i fedeli musulmani alla preghiera. A esso è infatti dedicato il quarto capitolo, che costituisce di fatto il cuore dell'elaborato. Seguendo una metodologia legata alle più recenti teorie mediterraneiste, verrà mostrato come la peculiare forma della cupola che copre questo luogo sacro, che a Cordova si presenta nella forma monumentale di un'aula poligonale, si rifaccia ad una tradizione ben consolidata in ambito islamico, cristiano ed ebraico. I tre monoteismi hanno ereditato e risemantizzato questa figura, riprendendola dalla tradizione ellenistico-romana.

CAPITOLO UNO

Contesti e spazi culturali

1.1 Quadro cronologico della penisola iberica dal 710 al 1492

La storia della penisola iberica ha da sempre visto la mescolanza e l'incontro di diverse popolazioni.

Dopo una lunga dominazione romana ed un'importante parentesi germanica¹, i territori furono controllati da una delle più forti realtà del periodo medievale: le popolazioni islamiche.

Nell'VIII secolo la penisola iberica era assoggettata al dominio dei Visigoti, con la città di Toledo come capitale del regno², dove notevole fu l'impatto storico-artistico che essi impressero.

Nonostante non ci fossero inizialmente evidenti segni di debolezza, il regno affrontò proprio agli inizi del secolo una profonda crisi. Nel 710 il sovrano visigoto Witiza morì e il trono del regno non passò a nessuno dei suoi figli ma, per cause sconosciute, a Roderico. Non si sa effettivamente se potesse esserci un legame di parentela tra queste due figure, anche se potrebbe essere escluso poiché gli amici e gli alleati del defunto Witiza non approvavano il nuovo regnante.³ Proprio la mancanza di una stabilità e coesione interna fu la principale causa dell'immediata e dirompente avanzata islamica.

Il comandante di origini berbere Musa, dopo aver conquistato il Maghreb bizantino con la presa di Cartagine (698) e consolidato il proprio potere, spostò l'attenzione verso le zone della regione

¹Non va dimenticata, poi, la riconquista giustiniana della costiera sud-iberica e delle Isole Baleari, durata dal 554 al 622. La presenza bizantina fu infatti estremamente importante per rinforzare le radici romane, ma anche per permettere i primi contatti con l'arte imperiale costantinopolitana. Questa seconda componente assumerà ulteriore importanza proprio sotto la dominazione islamica. SANNA, 2014, pp. 295-303.

² Toledo era diventata la sede del potere regio sotto il sovrano visigoto Atanagildo (555-567). LORING, PEREZ, FUENTES, 2008, p. 148.

³ KENNEDY, 2008, pp. 291-292.

spagnola. Qui trovò inizialmente l'appoggio di un tale *conde* Júlian ⁴, di origini visigotiche, che al tempo era il signore dell'attuale isola di Cadice. Proprio legata a questa figura c'è un racconto in una delle prime opere arabe in cui si racconta delle conquiste: il *Futūh* di Ibn al-Hakam (c.870).⁵ Si narra che Júlian avesse mandato sua figlia alla corte di Roderico, perché potesse ricevere un'adeguata istruzione. Tuttavia, il sovrano ne approfittò, la stuprò e la mise incinta. Per vendicarsi, dunque, Júlian avrebbe stretto un rapporto con gli invasori islamici, sapendo della debolezza momentanea del regno.⁶ Sarà poi un ufficiale del comandante Musa, un berbero di nome Tariq, ad attraversare lo stretto di Gibilterra per primo, nel 711, approdando sulle coste iberiche con un esercito di 7000 uomini. Il successo di questa prima azione militare fu immediato, anche se di fatto partì inizialmente come una razzia su vasta scala.

Il diffuso malcontento nei confronti di Roderico portò i suoi oppositori a trovare un accordo con gli invasori musulmani, certi che la loro presenza sarebbe stata solo momentanea e, come detto precedentemente, conforme al carattere tempestivo di una razzia.⁷

Lo scontro decisivo tra forze visigote e musulmane avvenne nel luglio del 711 nei pressi del fiume Guadalete e terminò con la sconfitta dell'esercito visigotico e la morte di re Roderico.⁸

Nello stesso anno venne conquistata la città di Cordova; seguì poi la conquista della città di Toledo, capitale del regno visigoto.⁹ Nel mese di giugno dell'anno seguente, il 712, il comandante Musa attraversò lo stretto capeggiando l'esercito, ma, invece di ricongiungersi ai soldati e al suo ufficiale, decise di consolidare il dominio islamico anche nel sud del Paese, culminato infatti con l'occupazione

⁴ Dubbia è l'esistenza di questa figura; potrebbe essere l'incarnazione di un malcontento generale nei confronti di Roderico. In uno dei primi testi che raccontano dell'invasione islamica, la *Crónica mozárabe de 754*, qualsiasi riferimento ad un certo don Júlian infatti non è presente. *Ivi*, p. 293.

⁵ FILIOS, 2009, p. 375-390.

⁶ KENNEDY, 2008, p. 292.

⁷ *Ivi*, p.293

⁸ LORING, PEREZ, FUENTES, 2008, p. 204.

⁹ SALVATIERRA, CANTO, 2008, p. 28.

della città di Siviglia.¹⁰ Venne così formata la regione di al-Andalus, nata come una serie di territori satelliti del califfato omayyade. Il nome derivò probabilmente dalla popolazione germanica dei Vandali, che nel V secolo avevano occupato la parte meridionale della penisola denominandola Vandalicia.¹¹ Fino alla fine del regno di Granada i territori soggetti al dominio islamico verranno indicati con questo nome.¹²

Negli anni successivi, le conquiste continuarono anche in altre zone della penisola. Tuttavia nel 715 con la morte del califfo al-Walid, Musa e Tariq vennero richiamati all'ordine dal potere centrale, che temeva in queste conquiste un eccessivo consolidamento del potere dei due combattenti.¹³ Musa e Tariq abbandonano dunque le zone delle loro svariate vittorie.

Negli anni seguenti al comando seguì Abd al-Aziz, figlio di Musa, che conquistò altre zone di penisola iberica, espandendo notevolmente il dominio islamico. L'avanzata trovò un punto d'arresto nell'ottobre del 732 a Poitiers per opera di Carlo Martello.¹⁴

Il matrimonio di Abd al-Aziz con la vedova sopravvissuta di Roderico (Egilon, conosciuta come Umm 'Asim dopo la sua conversione), compiuto forse per conferire una sorta di legittimazione al proprio potere¹⁵, non piacque però ai governatori arabi, che ordirono una congiura ai suoi danni; questa andò sfortunatamente a buon fine.¹⁶ Il periodo che si aprì dal suo assassinio (716) alla restaurazione dell'emirato nel 756 è conosciuto come il "Periodo dei Governatori": questi furono anni di forte instabilità, dove al comando delle regioni conquistate subentrarono una serie di personalità il cui potere

¹⁰ *Ivi*, p.29.

¹¹ LÉVI-PROVENÇAL, LATHAM, TORRES BALBÁS, COLIN, "al-Andalus", in: *EI*, 2nd Ed., 1960, I. La parola appare per la prima volta in un *dinar* (moneta) del 716; da un lato è indicato il nome *Spania*, dall'altro *al-Andalus*. VANOLI, 2009, p. 31.

¹² *Ibidem*; LADERO QUESADA, 1989, p. 8.

¹³ CATLOS, 2018, p. 32.

¹⁴ VANOLI, 2009, p. 29.

¹⁵ CATLOS, 2018, p. 35.

¹⁶ Il matrimonio, come racconta Ibn Abd al-Hakam, aveva conferito a Abd al-Aziz una grande ricchezza, ma i modi ancora legati ad usi e rituali del regno visigoto della moglie causarono lo scontento dei governatori e la nascita di accuse di essere stato convertito al cristianesimo. KENNEDY, 2008, p. 298.

era delegato solitamente dalla capitale Damasco (e dunque dalla dinastia omayyade) o dai vassalli di Qayrawan¹⁷.

Durante questo secolo sono notevoli e numerose le migrazioni delle popolazioni arabe verso la penisola iberica. La popolazione era inoltre formata dai cristiani che avevano deciso di rimanere, definiti *mozárabes*¹⁸, e da ebrei. Ad essi era concessa la libertà di esercitare il proprio culto in cambio del versamento di un tributo. Coloro che decidevano di convertirsi, invece, acquisivano lo stato di musulmani di nascita, e venivano definiti *muwallad* (che significa “adottato”).¹⁹

La svolta si ebbe con l’arrivo di Abd al-Rahman nel 756: egli, infatti, portò stabilità nell’intera penisola, mettendo fine alle diverse lotte tra le varie tribù arabe durante il Periodo dei Governatori.

Abd al-Rahman, appartenente alla dinastia degli Omayyadi, giunse in questi luoghi a seguito dei vari sconvolgimenti accaduti negli anni precedenti nella capitale Damasco. Nell’anno 750, il califfo omayyade Marwan II era stato sconfitto e assassinato dai membri della dinastia abbaside, che già da vari anni si erano ribellati contro la famiglia califfale provocando diversi scontri e sommosse nelle città dell’impero²⁰. All’ascesa al potere degli Abbasidi seguì lo sterminio dei membri restanti della dinastia omayyade. Uno dei pochi che riuscì a salvarsi da questo eccidio, Abd al-Rahman per l’appunto, inizialmente trovò rifugio in Africa settentrionale. Egli contattò una serie di alleati in al-Andalus, dove trovò un discreto sostegno e si mosse dunque alla volta dei territori iberici (755).²¹ Conquistò prima Siviglia e poi Cordova: quest’ultima cadde di venerdì, giorno della preghiera comunitaria, e Abd al-Rahman venne proclamato *amir* (“principe”, “comandante”) di al-Andalus. Cordova diventò la capitale

¹⁷ SALVATIERRA, CANTO, 2008, p. 34.

¹⁸ Termine in realtà non utilizzato prima del XII secolo, usato per identificare i cristiani che vivevano durante il periodo della dominazione musulmana. Probabilmente derivante dalla parola araba *musta’rib* (“arabizzato”). VANOLI, 2009, p. 38.

¹⁹ LADERO QUESADA, 1989, p. 9.

²⁰ Le rivolte erano partite dal Khurasan, dove il movimento Hashimiyya di matrice sciita aveva trovato numerosi sostenitori. I seguaci del movimento credevano che solo un membro della famiglia di Maometto potesse essere la guida della comunità islamica. Questo implicava che i califfi omayyadi non fossero legittimati a governare, mentre gli Abbasidi sì. COBB, 2010, p. 261.

²¹ SALVATIERRA, CANTO, 2008, p. 50.

del nuovo emirato (756-788), che fu dichiarato dal sovrano come l'unico legittimo ed indipendente dal dominio califfale.²² Il califfato abbaside, invece, si spostò verso le zone orientali dei territori islamici, stabilendo a Baghdad la capitale.

Nonostante un primo periodo di stabilità il trono dell'emirato iberico era costantemente minacciato da ribellioni interne e colpi di stato, ma anche da problemi esterni. Vari infatti furono gli scontri con Carlo Magno, che aveva colto l'occasione per muoversi contro la penisola iberica dopo la richiesta di aiuto da parte dei governatori musulmani di Barcellona e Saragozza, scontenti delle politiche attuate da Abd al-Rahman I. L'azione si rivelò inutile²³. Non trovando infine l'appoggio del governatore di Saragozza Carlo Magno fu costretto a ritirarsi, ma fu bloccato dagli eserciti islamici uniti alle popolazioni basche che trionfarono così a Roncisvalle nel 788.²⁴

Abd al-Rahman designò come erede suo figlio secondogenito, Hisham I (788-796), che continuò a mantenere l'ordine nell'emirato pur dovendo affrontare la rivolta interna scatenata dai suoi due fratelli Sulayman e 'Abd Allah. Il conflitto si risolse con la fuga dei ribelli nel Mahgreb.²⁵

Anche il successore, suo figlio al-Hakam I (796-822), vide una seconda rivolta causata sempre dai due zii²⁶ ed ulteriori varie insurrezioni popolari nelle città dell'emirato.

Al-Hakam I fu poi a sua volta succeduto da Abd al-Rahman II (822-852), che attuò una serie di cambi all'interno del regno, dandogli un aspetto più unitario dal punto di vista politico.²⁷ Con lui infatti l'emirato conobbe una esponenziale crescita economica, sociale e culturale.

Il vertice dello splendore di al-Andalus si ebbe quando salì al potere Abd al-Rahman III (912-961). Sin da subito, egli fu in grado di dare una maggiore stabilità anche grazie alle campagne militari volte a

²² HENRI STIERLIN, 1997, p. 87.

²³ *Ivi*, p.48.

²⁴ Il rovinoso agguato subito fu soggetto ad una sorta di *damnatio memoriae* negli annali franchi e tornò ad essere ricordato solo attraverso la leggendaria narrazione della *Chanson de Roland*. VANOLI, 2009, p. 48-49.

²⁵ SALVATIERRA, CANTO, 2008, p. 54.

²⁶ La rivolta si concluse con la morte di Sulayman e la sconfitta di 'Abd Allah, che acconsentì di stabilirsi e governare la regione di Valencia fino alla sua morte. *Ivi*, p. 55.

²⁷ CATLOS, 2018, p. 65.

fermare le ribellioni interne.²⁸ Fu grazie a lui che nel 929 l'emirato si trasformò in un califfato indipendente e legittimato dalla parentela con i primi califfi siriani, di tale forza e importanza da poter competere con quello abbaside d'Oriente e quello fatimide in Egitto.²⁹ Il califfato andaluso si mosse proprio contro i Fatimidi dopo aver unito e riappacificato la situazione interna, approfittando invece dell'instabilità in Nord Africa³⁰. Con Abd al-Rahman III la flotta navale fu la più potente di tutti i tempi, e Cordova diventò uno dei più splendidi centri culturali dell'Occidente.

Con l'ascesa al ruolo di califfo di suo figlio, al-Hakam II (961-976), il califfato andaluso e la capitale Cordova toccarono l'apogeo e videro il più alto numero di abitanti. La cultura rimase sempre un aspetto centrale della corte, grazie alla presenza di eminenti studiosi orientali invitati a corte dal califfo stesso. Raccolse più di 400000 volumi andando a formare un'immensa biblioteca rappresentante il sapere del tempo.³¹ L'impegno artistico fu inoltre simboleggiato dal completamento di Madinat al-Zahra e dal grandioso ampliamento della Grande Moschea (cfr. 3.1).³²

La situazione cambiò alla morte di al-Hakam II nel 976. Il figlio maggiore era passato a miglior vita nel 970, ad appena otto anni. Il titolo califfale passò dunque al figlio minore Hisham II (976-1008), nato nel 965 ed appena undicenne.³³ Data la giovane età, il califfato fu controllato principalmente dal visir nominato dalla madre reggente, al-Mansur (in spagnolo: Almanzor)³⁴. Dopo aver eliminato tutti i possibili avversari, relegò Hisham al ruolo di califfo-fantoccio e governò di fatto in maniera indipendente; in particolare concentrò le attenzioni sul lato bellico, rivoluzionando ed organizzando

²⁸ Ciò fu possibile anche grazie al maggior numero di forze impiegate da Abd al-Rahman III, che comprendevano per la maggior parte compagini di mercenari berberi provenienti dal Nord Africa, ma anche Turchi dal più lontano Oriente. COLLINS, 2013, p.168.

²⁹ Il nuovo status venne anche sottolineato dalla costruzione della cittadella di Madinat al-Zahra, a qualche chilometro dalla città di Cordova. *Ivi*, p. 174.

³⁰ MANZANO MORENO, 2010, p.616.

³¹ CATLOS, 2018, p. 159.

³² SALVATIERRA, CANTO, 2008, p. 93.

³³ COLLINS, 2013, p. 185.

³⁴ Soprannome di **Muhammad ibn Abi Amir**. Costruì negli anni precedenti alla morte di Al Hakam II una fitta rete di relazioni ed alleanze che gli permisero di scalare rapidamente i ranghi del califfato. MANZANO MORENO, 2010, p. 620.

l'esercito e attuando una politica aggressiva contro i regni cristiani del nord.³⁵ Il califfo non contava ormai più nella nelle dinamiche decisionali. I visir che succedettero al-Mansur³⁶ rimasero *de facto* i veri regnanti, e a lungo andare ciò provocò un forte malcontento nella popolazione. L'inizio della fine dello splendore di al-Andalus era ormai cominciato. Quando nel 1031 l'ultimo califfo della dinastia omayyade, Hisham III, venne detronizzato durante una ribellione nella capitale³⁷, la famiglia fu cacciata definitivamente da Cordova. L'unità politica e territoriale si dissolse, dando il via al turbolento periodo dei regni di *Taifas*.³⁸

Già a partire dall'VIII secolo, dei nuclei di fede cristiana avevano resistito a questi cambiamenti e si erano stabiliti nella zone nord-occidentali della penisola. Con queste modalità si formò il regno cristiano delle Asturie, indipendente dal dominio musulmano.³⁹ Fu proprio da questi territori che nel X secolo, quando il califfato mostrò i primi segni di debolezza e di frammentazione (il già citato periodo dei Regni di *Taifas*) partirà la cosiddetta *Reconquista*. Va tenuto conto che i cristiani di questo periodo non sono più legati, se non in maniera molto lontana, ai Visigoti, nonostante fosse proprio dai pochi superstiti di quel regno che nacquero tali realtà.⁴⁰

La religione predominante, il Cristianesimo, fu il motore per l'espansione di questo piccolo regno. Sotto il comando del re Alfonso VI⁴¹, i cristiani riuscirono a recuperare la città di Toledo nel 1085⁴².

I musulmani sentivano la forte pressione cristiana e, per cercare di mettere freno a questa veloce perdita di territori, chiesero aiuto alla dinastia degli Almoravidi, che governava i territori nel nord-Africa.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Il primo di essi fu proprio il figlio di al-Mansur, Abd al-Malik, che continuò a governare seguendo le orme del padre. COLLINS, 2013, p. 195.

³⁷ Le varie ribellioni furono dovute anche alle differenti popolazioni che vivevano all'interno dei territori; in particolare, la forte presenza dell'identità berbera dovuta alle migrazioni sotto Abd al-Rahman III che al tempo impiegò nelle proprie battaglie. *Ivi*, p.169.

³⁸ MANZANO MORENO, 2010, p.621.

³⁹ VANOLI, 2009, p. 45.

⁴⁰ SODANO, 2010, pp. 167-170.

⁴¹ Al tempo, Alfonso VI era sovrano di León e della Castiglia, ottenute dopo la morte del fratello Sancho nel 1072. ALVAREZ BORGE, 2008, p.127.

⁴² VANOLI, 2009, p. 109.

Capeggiati dall'emiro Yusuf ibn Tasufin, l'esercito almoravide conquistò rapidamente numerose città di al-Andalus, aiutato anche dall'appoggio interno della popolazione che mal sopportava ormai i governanti dei regni di Taifas⁴³. Agli inizi del XII secolo si arrivò dunque ad una stabilizzazione e all'unificazione dei vari territori, assoggettati al dominio almoravide.

A partire dagli anni quaranta del secolo, la forte tassazione imposta dai nuovi sovrani provocò un malcontento generale che sfociò, infine, in feroci rivolte ed insurrezioni in varie città (il secondo periodo di Regni di *Taifas*)⁴⁴. La già complessa situazione era inoltre aggravata da nuovi scontri di espansione da parte dei regni cristiani.⁴⁵ Di nuovo, la forte instabilità porterà a cercare un aiuto esterno: questa volta, la richiesta fu rivolta alla dinastia degli Almohadi, che avevano consolidato il loro potere in Marocco. Riuscirono rapidamente a conquistare varie città nella Penisola e restaurarono il califfato di al-Andalus.⁴⁶ Nuovamente questi territori (come era accaduto con gli Almoravidi) non ottennero l'indipendenza desiderata, ma divennero invece parte dei domini almohadi. La capitale fu spostata a Siviglia, che grazie a questo status acquisì grande splendore. Cordova, ormai passata in secondo piano, rimase tuttavia un importante centro di studi.⁴⁷

La situazione di relativa stabilità era destinata ad avere breve durata. Momento di svolta fondamentale sarà la crociata contro gli Almohadi proclamata il 31 gennaio 1212. I regni cristiani, esortati da papa Innocenzo III, trovarono un comune accordo per combattere il nemico comune. La battaglia de Las Navas de Tolosa (16 luglio 1212) segnò l'inizio della fine del dominio almohade.⁴⁸ La penisola venne infatti riconquistata negli anni trenta e quaranta del XIII secolo dagli eserciti cristiani capeggiati dai

⁴³ L'insofferenza della popolazione era dovuta alla decadenza morale dei sovrani di Taifas e alla forte tassazione imposta nel periodo precedente alla conquista di Toledo per mantenere la pace con i regni cristiani. ALVAREZ BORGE, 2008, p.130.

⁴⁴ *Ivi*, p.135.

⁴⁵ CATLOS, 2018, p. 265.

⁴⁶ VANOLI, 2009, p. 154.

⁴⁷ ALVAREZ BORGE, 2008, p. 136.

⁴⁸ Il processo di disgregazione fu favorito dalla crisi dinastica che si aprì con la morte del califfo al-Nasir nel 1213. *Ivi*, p. 140.

sovrani Jaime I di Aragona e Fernando III di Castiglia; il primo conquistò Cordova nel 1236, il secondo prese la capitale Siviglia nel 1248.⁴⁹

Delle grandiose conquiste islamiche, ormai, era rimasto solo il regno nasride di Granada, che diventò la capitale⁵⁰ e lo rimase fino alla totale sconfitta musulmana, avvenuta nel 1492 per opera dei sovrani cattolici Isabella I di Castiglia e Ferdinando II di Aragona.

1.2 Maometto, i “credenti” e l’origine della moschea

Per comprendere al meglio le caratteristiche della moschea di Cordova (che verrà analizzata adeguatamente nel paragrafo seguente), le varie fasi costruttive e i cambiamenti avvenuti durante il periodo della *Reconquista*, è necessario fare un breve cenno alla nascita e allo sviluppo del credo islamico e alle prime tipologie di templi e chiese congregazionali che fecero da modello per tutte le successive.

Lo sviluppo degli edifici di culto musulmani affonda le radici nella storia di Maometto e della fondazione dell’Islam. Maometto nacque alla Mecca, uno dei due centri più importanti della regione dell’Hegiaz⁵¹, verso il 570 da una famiglia del clan hashemita della tribù dei Quraish. Rimase orfano di padre in tenera età; la madre Āminah, in una situazione difficile di vedovanza, chiese aiuto al suocero Abd al-Muttalib, che rimase il tutore del bimbo dopo la morte della donna. Quando mancò anche il nonno di Maometto, all’età di circa dieci anni, fu affidato alle cure dello zio Abū-Tālib.⁵²

Maometto iniziò dunque a lavorare con lo zio nell’attività mercantile di famiglia; il passaggio delle carovane alla Mecca e i vari viaggi che egli stesso compì gli permisero di entrare in contatto con

⁴⁹ VANOLI, 2009, p. 162-164.

⁵⁰ ALVAREZ BORGE, 2008, p.143.

⁵¹ Altopiano desertico lungo la costa occidentale dell’Arabia, affacciato sul Mar Rosso. La popolazione era formata per la maggior parte da mercanti. BAUSANI, 1999, p. 131.

⁵² NOJA, 2002, p. 95-96.

differenti popolazioni, usi e costumi.⁵³ Sposò una vedova benestante di nome Khadija, di circa 15 anni più vecchia, della quale ne amministrava le carovane.⁵⁴

Nel 610, durante uno dei suoi ritiri meditativi, ricevette la profezia dell'arcangelo Gabriele sotto forma di visioni sconvolgenti, le cui parole vennero memorizzate però da Maometto; queste furono successivamente messe per iscritto dai suoi seguaci, andando così a comporre il Corano⁵⁵. Scosso dall'accaduto, Maometto dapprima rifiutò l'incarico profetico assegnatogli; comunicò la sua esperienza alle persone a lui vicine, in particolare alla moglie Khadija, che oltre a confortarlo divenne la prima credente di questo nuovo messaggio.⁵⁶ A poco a poco Maometto si fece poi portatore di questa ed altre successive rivelazioni. Rapidamente i seguaci di questo nuovo messaggio diventarono sempre più numerosi, fino ad attrarre forti inimicizie da parte degli altri Coreisciti della città. Essi in particolare criticavano ed erano turbati dalla condanna al politeismo di Maometto.⁵⁷ Cercarono dapprima una mediazione attraverso la figura dello zio Abū-Tālib, ma egli invece appoggiò il nipote.⁵⁸ Vedendo la situazione aggravarsi e la cerchia di adepti ingrandirsi sempre più, iniziarono le prime persecuzioni e alla fine le ostilità arrivarono a tal punto da essere motivo di minaccia per il Profeta e i suoi adepti. Nel 622 Maometto trovò dunque rifugio nella città di Yathrib⁵⁹, a circa 400 km dalla Mecca. Questo evento è conosciuto con il nome di *hijra* (emigrazione) e segna l'inizio dell'era islamica.⁶⁰

La prima moschea (*mesjid*) dove i seguaci di Maometto si riunivano per la preghiera comunitaria del venerdì fu proprio la casa del profeta a Medina, spazio sacro delimitato sin dal loro arrivo. Non si sa in maniera precisa come fosse strutturato tale edificio, ma doveva trattarsi probabilmente di un semplice

⁵³ *Ivi*, p. 96-100.

⁵⁴ BAUSANI, 1999, p.137

⁵⁵ Il Qur'an si configura infatti come la trascrizione letterale della volontà di Dio destinata ai musulmani. DONNER, 2011, p. 42.

⁵⁶ *Ivi*, p.43.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ BAUSANI, 1999, p. 138.

⁵⁹ Poi Medina, "la città del Profeta". IDEM, p. 142.

⁶⁰ DONNER, 2011, p.45.

spazio delimitato da una recinzione in mattoni crudi, con un grande cortile e un porticato affacciato sul lato settentrionale costituito da tronchi di palma che sostenevano una tettoia di foglie di paglia intrecciate, dove i fedeli potevano prendere parte ai rituali.⁶¹ Essendo anche la sua abitazione, presentava una serie di ambienti privati riservati alla sua famiglia; il carattere di abitazione in realtà si mantenne anche successivamente la morte del Profeta. La direzione della preghiera prendeva come riferimento Gerusalemme, e dopo del tempo fu cambiata da Maometto verso la Mecca, come anche attestato nel Corano.⁶² Ciò comportò delle modifiche strutturali, ovvero l'aggiunta di un ulteriore portico sul lato meridionale del cortile.⁶³

La nuova comunità si sviluppò velocemente sia dal punto di vista religioso e politico, sia per quanto riguarda l'espansione dei confini. L'occupazione della Mecca costituì il traguardo finale di questo processo.⁶⁴ Maometto aveva fatto ritorno alla Mecca nel 629 per il pellegrinaggio al santuario della *Ka'aba*⁶⁵ insieme a circa duemila seguaci e qui fu accolto da numerosi sostenitori.⁶⁶ Nel 630 la città venne occupata militarmente e poi conquistata; vennero inoltre distrutti tutti gli idoli del tempio per purificarlo, eccetto la *Ka'aba*. Dopo questi ultimi successi, Maometto ritornò a Medina dove morì nel 632. La sua morte aprì un breve periodo di instabilità dovuta alla mancanza di un erede designato dal Profeta, che si risolse con l'ascesa a ruolo di califfo di Abu Bakr (632-634), uno dei più anziani seguaci di Maometto.⁶⁷

Il suo successore, Omar (634-644), diede grande impulso all'espansione dell'impero islamico. Questo primo periodo di conquiste culminò con la presa di Gerusalemme nel 637. L'importanza di tale acquisizione, più che dal punto di vista territoriale, lo era dal punto di vista religioso: Gerusalemme era

⁶¹ La difficoltà nel ricostruire ipoteticamente la casa del Profeta è dovuta sia alla successiva costruzione di una moschea in periodo omayyade, sia ai racconti agiografici posteriori. GRABAR, 1973, p. 107. NASER ESLAMI, 2010, p. 81.

⁶² DONNER, 2011, p. 46-47.

⁶³ NASER ESLAMI, 2010, p. 81.

⁶⁴ *Ivi*, p.51.

⁶⁵ Originariamente, secondo il pensiero musulmano, il santuario costruito da Abramo dedicato all'unico Dio. *Ibidem*.

⁶⁶ BAUSANI, 1999, p. 147.

⁶⁷ KENNEDY, 2008, p. 54.

la città verso cui originariamente si orientava la preghiera musulmana e da qui, inoltre, si diceva che Maometto avesse cominciato il suo viaggio notturno della rivelazione dei segreti dei cieli.⁶⁸ Nell'area indicata come *Haram al-Sharif* (“nobile recinto sacro”, oggi nota come Spianata delle Moschee) vi è infatti la roccia sacra dalla quale tale viaggio sarebbe iniziato. Per sancire la sacralità del luogo, Omar fece costruire un primo tempio, la Cupola della Roccia. La realizzazione di questo edificio sottolineava anche la supremazia della fede islamica sulle due più antiche religioni monoteiste, il Giudaismo e il Cristianesimo⁶⁹. Apportò inoltre delle prime modifiche alla casa del Profeta.

La costruzione del primo impero arabo venne attuata in circa una ventina d'anni, con capitale a Medina. Dal 644 divenne califfo Othman, che portò ad una notevole espansione dell'impero continuando a perseguire la politica del suo predecessore. Venne tuttavia assassinato nel 656; ciò creò una grande crisi tra le varie comunità islamiche.⁷⁰ Questo periodo, detto della Prima Guerra Civile, venne superato nel 660 quando divenne califfo Mu'awiya, della dinastia degli Omayyadi⁷¹. Per controllare al meglio tutti i territori dell'impero la capitale venne spostata a Damasco.

La morte di Mu'awiya nel 680 causò nuovamente un periodo di scontri (Seconda Guerra Civile) e la nascita di movimenti anticaliffali da parte di Ibn al-Zubayr alla Mecca; le divisioni furono risolte con la sconfitta e l'uccisione di quest'ultimo (692) per opera degli eserciti di Abd al-Malik (685-705), della dinastia omayyade.⁷²

Durante questo periodo i flussi di pellegrini erano stati direzionati dalla Mecca⁷³ a Gerusalemme, alla Cupola della Roccia. Proprio per questo, circa settant'anni dopo la conquista musulmana della città (691), il califfo Abd al-Malik costruì un nuovo tempio (la Cupola della Roccia infatti non è una

⁶⁸ *Ivi*, p. 87.

⁶⁹ GRABAR, c2005, p. 114.

⁷⁰ DONNER, 2011, p. 139.

⁷¹ Appartenenti al clan dei Quraysh, governavano i territori della Siria. *Ivi*, p. 167-175.

⁷² *Ivi*, p.189-197.

⁷³ La città era infatti occupata dal rivale di Abd al-Malik, Ibn al-Zubayr. *Ivi*, p. 209.

moschea) che potesse accogliere adeguatamente i fedeli. La Cupola della Roccia (fig. 1) costituisce il più antico esempio di monumento islamico sopravvissuto: si configura come un edificio a pianta centrale, che segue la tipologia dei *maryria* tardoantichi⁷⁴, forse proprio per rimarcare l'alto valore religioso.⁷⁵ Presenta una pianta circolare circondata da due deambulatori ottagonali, separati tra di loro da un'arcata ottagonale formata da otto pilastri e sedici colonne. L'area centrale è coperta da una cupola lignea a doppia calotta; i due deambulatori, invece, da un tetto spiovente che si sviluppa a partire dal muro esterno del tamburo sorreggente la cupola. La decorazione esterna è stata sostituita in epoca ottomana ed è costituita da piastrelle maiolicate, ma quella interna conserva ancora molti aspetti di quella originale.⁷⁶ Le pareti sono ricoperte da lastre marmoree, così come di marmo sono le colonne; la parte superiore invece è occupata da una splendida decorazione musiva formata da elementi vegetali e geometrici e iscrizioni contenenti specifici passi del Corano (fig. 2).⁷⁷

Successivamente vicino al tempio fu edificata anche la moschea di al-Aqsa, la moschea congregazionale di Gerusalemme. L'odierno edificio è completamente diverso dall'aspetto che possedeva originariamente ed è oggi il risultato di numerosi interventi nel corso del tempo. La costruzione fu voluta inizialmente da Abd al-Malik e fu completata o forse ricostruita dal figlio al-Walid (705-715).⁷⁸ Si presentava come una moschea ipostila formata da una serie di navate perpendicolari al muro della *qibla*; quella centrale, di dimensioni leggermente maggiori e più alta rispetto alle altre era coperta da un soffitto ligneo e si trovava in corrispondenza del *mihrab* (fig. 3).⁷⁹ Forse già dall'inizio l'area sacra era sovrastata da una cupola, che oggi si presenta decorata con

⁷⁴ La zona absidale della basilica del Santo Sepolcro e la chiesa dell'Ascensione a Gerusalemme sono stati probabilmente due edifici fondamentali e d'ispirazione per lo sviluppo della Cupola della Roccia. GRABAR, c2005, p.147.

⁷⁵ *Ivi*, 2010, p. 210.

⁷⁶ ETTINGHAUSEN, GRABAR, JENKINS-MADINA, 2001, p.16.

⁷⁷ *Ivi*, p.19.

⁷⁸ NEES, 2016, p.16.

⁷⁹ NASER ESLAMI, 2010, p. 99.

mosaici.⁸⁰ Il soffitto era costituito da travi lignee intagliate con motivi vegetali comandati da una forte simmetria.⁸¹

Da qui in poi cominciò lo sviluppo e splendore dell'arte islamica legata agli edifici di culto, con lo scopo di esaltare la grandezza del califfato omayyade. Imponenti moschee vennero costruite sia nella capitale, Damasco, ma anche nella città di Medina, sul luogo dove originariamente sorgeva la casa di Maometto. La seconda è stata modificata notevolmente nel corso dei secoli, ma il primo ad intervenire in maniera importante sull'edificio originario fu al-Walid. A lui è attribuita la costruzione di un primo *mihrab* a forma di nicchia (cfr. cap. 3.2).

La grande moschea di Damasco, invece, mantiene ancora molte caratteristiche dell'architettura originale. Fu costruita tra il 706 e il 714/715 per volere di al-Walid sopra un precedente *temenos* romano ed è costituita da un largo cortile delimitato su tre lati da portici, sorretti da pilastri. Il quarto lato è formato da tre navate parallele alla parete meridionale (che è anche il muro della *qibla*), percorse al centro da una navata perpendicolare ad esse.⁸² Quest'ultima risulta essere più alta rispetto alle laterali; all'interno, in corrispondenza di essa sul muro della *qibla* è presente anche il *mihrab*⁸³. La zona centrale, corrispondente all'intersezione con la seconda navata, è coperta da una cupola sorretta da un tamburo ottagonale (fig. 4). Le navate sono formate da massicce colonne di reimpiego che sorreggono capitelli decorati ed arcate. La struttura è inoltre sormontata da una seconda fila di arcate per innalzare ulteriormente il soffitto (fig. 5). La decorazione musiva occupa le pareti dei portici e la grande facciata

⁸⁰ GRABAR, ca. 2005, p.141.

⁸¹ ETTINGHAUSEN, GRABAR, JENKINS-MADINA, 2001, p.61.

⁸² GRABAR, 1973, p.110.

⁸³ Nicchia sul muro della *qibla* che indica la direzione della Mecca. È testimoniata l'esistenza di un primo *mihrab* nella moschea di Medina voluta da al-Walid e, secondo la Tradizione, doveva simboleggiare il luogo dove Maometto recitava le preghiere. Il suo significato di memoriale religioso l'ha reso un elemento tipico degli edifici religiosi musulmani. ETTINGHAUSEN, GRABAR, JENKINS-MADINA, 2001, p. 24.

esterna corrispondente alla navata perpendicolare. I mosaici rappresentano motivi vegetali e architetture, e sono stati probabilmente realizzati da maestranze bizantine.⁸⁴

Tutti questi edifici religiosi costituirono un modello tipologico per i successivi e furono dunque fondamentali per lo sviluppo della grande moschea di Cordova.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 23-24.

CAPITOLO 2

La fortuna critica della moschea di Cordova

Nel seguente capitolo sono state prese in considerazione le principali fonti che citano la Grande Moschea. Lungi dall'essere una disamina esaustiva dell'ampia fortuna critica del monumento, si intende presentare in maniera sintetica l'evolvere dei differenti punti di vista nel corso dei secoli.

2.1 Le testimonianze dei cronisti arabi

La grande moschea di Cordova ha sempre affascinato i visitatori nel corso dei secoli, e da sempre ha attirato le attenzioni di cronisti e studiosi.

Una delle citazioni più antiche, contenuta sia nel *Ajhr Maymu'a* (x sec.) che nel *Fath al-Andalus*, ci testimonia che in quel luogo vi era una chiesa cristiana «una gran iglesia (*kanisa kabira*) que había dentro de la medina de Córdoba donde hoy se encuentra su Mezquita aljama»⁸⁵; ed infatti anche i ritrovamenti archeologici hanno provato l'esistenza di un precedente edificio, identificato come una chiesa di epoca visigota dedicata a San Vicente.⁸⁶ Era dunque presente un santuario che fu probabilmente utilizzato per lo svolgimento del culto musulmano dopo l'arrivo dei primi eserciti arabi. La testimonianza di Al-Razi⁸⁷, al momento di descrivere l'ampliamento voluto da Abd al-Rahman II, informa anche che il recinto sacro dove sorse la moschea voluta da Abd al-Rahman I era stato fondato precedentemente dai conquistatori musulmani della Penisola:

⁸⁵ “Una grande chiesa presente all'interno della medina di Cordova dove oggi sorge la sua moschea aljama”.

⁸⁶ CALVO CAPILLA, 2007, p.167.

⁸⁷ **Ahmad al-Razi** (274/888—344/955) è considerato il fondatore della storiografia andalusa. La sua opera più importante si intitola *Akhhbār mulūk al-Andalus*, e ci è giunta solamente grazie alle citazioni di successivi storiografi come Ibn Hayyan e al-Maqqari. COLLINS, 2013, p.18.

“Dijo al-Razi: El emir ‘Abd al-Raḥman II b. al-Ḥakam amplió (*zada*) la Mezquita aljama de Córdoba, siendo el primer emir de los Banu Marwan que hizo esta clase de obras. Su ampliación era visible en la dirección de la alquibla para quien entrase en ella, patente entre lo que queda de la primera construcción de su bisabuelo ‘Abd al-Raḥman ibn Mu‘awiya, el primer emir emigrado a al-Andalus, sobre los cimientos de los árabes conquistadores de la Península, que fundaron esta mezquita bendita.”⁸⁸

Nella fonte non è testimoniata l’esistenza precedente di una chiesa, ma di come quel determinato luogo fosse regolarmente utilizzato per le celebrazioni religiose musulmane.

È Ibn ‘Idhari, storiografo maghrebino vissuto tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo, che nella sua opera *Kitāb al-bayān al-mughrib fī ākhhbār mulūk al-andalus wa'l-maghrib*⁸⁹ chiaramente espone chiaramente che la costruzione voluta da Abd al-Rahman I fu attuata proprio sopra una precedente chiesa:

“Ce fut en l’année 170 (3 juillet 786) que l’émir donna l’ordre de jeter les fondements de la grande mosquée de Cordoue, là où se trouvait auparavant une église.”⁹⁰

Ibn ‘Idhari inoltre sottolinea come lo spazio precedente fosse stato suddiviso in due ambienti adibiti ai due differenti culti. L’esigenza di maggiore spazio dovuta all’aumento della popolazione musulmana fece sì che Abd al-Rahman acquistasse la parte ancora utilizzata dai cristiani⁹¹; ottenuto questo, poterono cominciare i lavori per l’edificazione della Grande Moschea:

⁸⁸ “Disse al-Razi: l’emiro ‘Abd al-Raḥman II b. al-Ḥakam amplió la moschea aljama di Cordova, essendo il primo emiro degli Banu Marwan a realizzare tali opere. Il suo ampliamento era visibile nella direzione della *qibla* a chiunque vi entrasse, evidente rispetto a ciò che resta della prima costruzione del suo bisnonno, ‘Abd al-Raḥman ibn Mu‘awiya, il primo emiro emigrato ad al-Andalus, sulle fondamenta degli arabi conquistatori della Penisola, che fondarono questa moschea benedetta.” CALVO CAPILLA, 2007, p. 168.

⁸⁹ BOSCH-VILÁ, “*Ibn ‘Idhārī*”, in: *EI*, 2nd Ed., 1971, III.

⁹⁰ “Fu nell’anno 170 (3 luglio 786) che l’emiro diede l’ordine di gettare le fondamenta della grande moschea di Cordova, dove in precedenza sorgeva una chiesa”. IBN ‘IDHARI, vol. II, in FAGNAN, 1904, p.92.

⁹¹ VANOLI, 2009, p.40.

“Di conseguenza, i musulmani si accordarono con i barbari di Cordova per prendere metà della loro chiesa più grande, che si trovava all'interno della città; in questa metà costruirono una moschea principale (djâmi), mentre lasciarono l'altra metà ai cristiani, ma distrussero tutte le altre chiese. Tuttavia, con l'aumento del numero di musulmani in Spagna e lo sviluppo di Cordova, dovuto all'insediamento degli emiri arabi e delle loro bande, questa moschea divenne insufficiente [...]. Quando ‘Abd al-Raḥman ibn Mu‘awiya arrivò in Spagna e si stabilì a Cordova, esaminò la questione dell'ampliamento e del consolidamento degli edifici della moschea. Chiamò i barbari della città e chiese loro di vendergli la parte di chiesa che ancora possedevano, offrendo loro un prezzo molto alto per rispettare i termini del trattato concluso al momento della loro sottomissione e permettendo loro di rialzare le chiese che, fuori da Cordova, erano state abbattute durante la conquista. Così i cristiani rinunciarono alla metà che era appartenuta loro fino ad allora e che era unita alla moschea principale. Nel 169 (14 luglio 785) ‘Abd al-Raḥman ed-Dâkhil iniziò la demolizione di questa metà e la costruzione della grande moschea; nel 170, cioè in un solo anno, la costruzione fu completata, le navate finite e tutti i muri esterni terminati.”⁹²

Un'altra fonte di primaria importanza è costituita dall'opera di al-Maqqari. Egli fu un letterato e storico originario di Tilimsan (oggi Tlemcen, in Algeria) vissuto tra la fine del XVI e i primi anni del XVII secolo. La sua opera si intitola *Nafḥ al-ṭīb min ghuṣn al-Andalus al-raṭīb wa-dhikr wazīrihā Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb* (in breve *Nafḥ al-ṭīb*). Si tratta di un manoscritto che raccoglie informazioni anche da opere precedenti oggi perdute, e proprio per questo costituisce un testo di fondamentale importanza per lo studio della storia della Spagna musulmana.⁹³ La versione qui utilizzata è la traduzione inglese, in versione ridotta, realizzata da Pascual de Gayangos nel 1843 e pubblicata a Londra.

Al-Maqqari riporta le informazioni già contenute nell'opera di Ibn ‘Idhari. La costruzione della grande moschea costò “l'enorme somma di 80.000 dinar”⁹⁴; sfortunatamente, l'autore informa che il sovrano

⁹² IBN ‘IDHARI, vol. II, in FAGNAN, 1904, p. 378-379.

⁹³ LÉVI-PROVENÇAL, PELLAT, “*al-Maqqarī*”, in: *EI*, 2nd Ed., 1960, I.

⁹⁴ AL-MAQQARI, vol. VI cap. II in DE GAYANGOS, 1843, p.87.

non riuscì a vedere la sua grande impresa completa, che fu infatti portata a termine da suo figlio Hisham⁹⁵.

Grazie ad Abd al-Rahman II, vennero aggiunti “due portici”⁹⁶ alla moschea originaria e anche quest’opera fu completata dal figlio Muhammad. Vengono citate lodi di poeti anonimi, che esaltano la grandezza e bellezza della moschea tanto da non avere eguali nel resto del mondo.⁹⁷

L’ampliamento più importante fu quello commissionato da al-Hakam II, e al-Maqqari testimonia l’esorbitante cifra messa a disposizione: ben 161.000 dinar, “parte del bottino ottenuto dagli infedeli di Andalus”, che furono impiegati sia per l’allungamento delle navate, sia per la ricca decorazione musiva della *maqsurā*.⁹⁸

Di nuovo Ibn ‘Idhari fornisce informazioni specifiche sui lavori attuati:

“[...] arrêterent d'agrandir depuis l'extrémité sud de la mosquée jusqu'à l'extrémité de la cour, la prolongeant ainsi de onze neufs, soit, dans le sens de la longueur nord-sud, quatre-vingt-quinze coudées et, dans le sens de la largeur est-ouest, de la largeur totale de l'édifice. De celui-ci on retrancha le passage couvert employé par le khalife pour se rendre du palais à la prière et qui aboutissait à côté de la chaire, dans l'intérieur de la tribune. Ces travaux comptent parmi les plus beaux agrandissements que reçut ce monument.”⁹⁹

Sin dal principio, la costruzione di nuove moschee nei territori appena conquistati fu strettamente connessa al processo di islamizzazione della popolazione. Per questo vennero edificate non solo grandi

⁹⁵ *Ivi*, vol.VI cap. III, p. 101.

⁹⁶ *Ivi*, vol.VI cap. IV, p. 124. Come sarà adeguatamente analizzato nel prossimo capitolo (cfr. cap. 3.1), durante questi anni vennero infatti allungate le undici navate originarie; con due portici si intende dunque due navate, parallele al muro della *qibla*, verso il lato sud.

⁹⁷ *Ivi*, p. 124-125.

⁹⁸ *Ivi*, vol.VI cap. VI, p.172.

⁹⁹ “...decise di allargare [la moschea] dall'estremità meridionale della moschea fino alla fine del cortile, estendendola così di undici navate, cioè, nel senso della lunghezza nord-sud, di novantacinque cubiti e, nel senso della larghezza est-ovest, della larghezza totale dell'edificio. Il passaggio coperto utilizzato dal califfo per recarsi dal palazzo alla preghiera, che terminava accanto al pulpito [*minbar*] all'interno della tribuna, è stato rimosso da quest'ultimo. Quest'opera è una delle più belle aggiunte al monumento.” IBN ‘IDHARI, vol. II, in FAGNAN, 1904, p. 386.

moschee, ma anche edifici religiosi minori in zone periferiche dell'emirato divenuto poi califfato. Il processo rientrava nel progetto di Abd-al Rahman di costituire uno stato solido e potente, garantito da una centralizzazione del potere, in grado di affrontare le pressioni degli eserciti cristiani nel nord della Penisola.¹⁰⁰

Ecco che la moschea, oltre a simboleggiare la presenza islamica in un dato territorio, risulta essere un luogo fondamentale anche per quanto riguarda il veicolare specifici messaggi a gran parte della popolazione. Alcune delle celebrazioni che venivano svolte, più che di carattere religioso, miravano a legittimare il potere del sovrano.¹⁰¹ L'uso dello spazio sacro in senso politico ed ideologico è attestato chiaramente sia dall'opera di Ibn 'Idhari e che da quella di Al-Makkari.

Nel primo esempio, il protagonista risulta essere Abd al-Rahman III: nel luglio del 947 uno dei suoi alleati, tale K'and, aveva sconfitto e conquistato l'esercito galiziano, e lo aveva prontamente comunicato al califfo. La vittoria era stata guidata da Dio, e tale era stata la sua importanza da farla comunicare all'interno della Grande Moschea:

“En 336, le vendredi 9 moharrem (31 juil. 947), arriva un message de K'and, client d'En-Nâçir et alors kâïd à Tolède, annonçant une victoire pour laquelle Dieu s'était servi de lui, et remportée sur les Galiciens; il envoyait en même temps les têtes des ennemis et les chevaux qu'il leur avait enlevés. Lecture fut donnée de ce message dans la grande mosquée de Cordoué et à Ez-Zahrà.”¹⁰²

Soprattutto con al-Mansur, l'ampliamento della moschea rivestì un ruolo fondamentale nell'esaltare le battaglie espansionistiche intraprese dal reggente. Ma non solo questo: nel santuario, infatti, venne letta

¹⁰⁰ CALVO CAPILLA, 2009, pp. 88-89.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 90.

¹⁰² Nel 336, il venerdì 9 Moharrem (31 luglio 947), giunse un messaggio da parte di K'and, cliente di En-Nâçir [Abd al-Rahman III] e poi kâïd a Toledo, che annunciava una vittoria per la quale Dio si era servito di lui, conquistando i Galiziani; inviò contemporaneamente le teste dei nemici e i cavalli che aveva sottratto loro. Questo messaggio fu letto nella grande moschea di Cordova e a Madinat al-Zahra." IBN 'IDHARI, vol. II, in FAGNAN, 1904, p. 356.

la lettera mandatagli dal figlio, in cui veniva annunciata la sconfitta di Zeyri Ibn 'Atiyah¹⁰³ e la conquista dei suoi possedimenti nel *Zenatah* (odierno Marocco):

“When the news of this victory reached Cordova, al-Mansur ordered that his son's letter to him should be read to the people in the mosque of Cordova, as well as in the principal cities of his dominions, and that public rejoicings should be made in commemoration of so signal a victory.”¹⁰⁴

Sempre per volere di al-Mansur, dopo la conquista della città di Santiago di Compostela (997)¹⁰⁵, le campane del santuario erano state portate come bottino di guerra nella capitale e appese proprio all'interno della moschea, come segno di supremazia della religione islamica su quella cristiana¹⁰⁶. È interessante notare come dal racconto emerga comunque una sorta di rispetto da parte dei vincitori, che riconoscono l'importanza del luogo e del santo venerato, tanto da sottolineare come fosse stato dato l'ordine di non profanare in nessun modo i suoi resti:

“[...]pretending that the tomb, which is to be seen within the church, is that of Yakob (James), one of the twelve apostles, and the most beloved by 'Isa (Jesus). May the blessing of God and salutation be on him and on our Prophet! [...] The Moslems found the city deserted; they took all the spoil which could be found, destroyed the public buildings and fortifications, and razed its church to the ground: the tomb only of St. James was preserved, al-Mansur having appointed people to take care of it, and prevent any profanation. [...] It is also related that al-Mansur ordered the bells of the church to be removed to Cordova on the shoulders of Christian captives,

¹⁰³ Al tempo governatore del Maghreb e signore della città di Fez. AL-MAQQARI, vol.VI cap. VII in DE GAYANGOS, 1843, p. 188.

¹⁰⁴ “Quando la notizia di questa vittoria raggiunse Cordova, al-Mansur ordinò che la lettera da parte di suo figlio fosse letta nella moschea di Cordova, così come nelle principali città dei suoi domini, e che fossero organizzati dei festeggiamenti pubblici per commemorare una vittoria così importante.” *Ivi*, p. 192.

¹⁰⁵ La campagna militare era stata anche mossa dalla volontà di al-Mansur di essere riconosciuto come un legittimo governante del califfato (che di fatto controllava al posto del califfo Hisham II) perseguendo gli ideali della *jihad* e la difesa dei confini del *Dal-ar-Islam* (“la Terra dell’Islam”). COLLINS, 2013, p.191.

¹⁰⁶ CATLOS, 2018, p.193.

to be suspended [as lamps] from the ceiling of the great mosque, to which a considerable addition was then being built by his orders.”¹⁰⁷

In queste testimonianze analizzate emerge dunque una sorta di tolleranza (probabilmente enfatizzata dalle fonti) che si poteva anche riscontrare nella convivenza di diverse religioni, soprattutto nei confronti di quella cristiana. Diversamente possiamo trovare negli scritti degli autori cristiani, dove l’Islam è da loro percepito invece come una pericolosa minaccia.

2.2 La visione dell’Occidente cristiano

Durante il periodo medievale vennero redatti innumerevoli scritti riguardanti il mondo islamico. Sono tuttavia fonti fortemente soggettive, in cui emerge una visione stereotipata che mirava a dipingerlo con un’accezione estremamente negativa. Questa tradizione polemica mirava a screditare l’Islam, descritto come un’eresia da sconfiggere ed estirpare dai territori cristiani riconquistati.¹⁰⁸ Anche se questi documenti non possono essere presi come riferimento per elaborare una corretta ricostruzione storica dei fatti, possono essere invece utili per capire il punto di vista cristiano del tempo e farci comprendere il processo di cristianizzazione degli edifici di culto musulmani.

Un esempio emblematico al riguardo lo si può trovare nella *Chronica latina regum Castellae*. Si tratta di un’opera storiografica contemporanea alla fase più importante della *Reconquista* (prima metà del

¹⁰⁷ “[...] credendo che la tomba, che si vede all’interno della chiesa, sia quella di Yakob (Giacomo), uno dei dodici apostoli e il più amato da 'Isa (Gesù). Che la benedizione di Dio e il saluto siano su di lui e sul nostro Profeta! [...] I musulmani trovarono la città deserta; presero tutto il bottino che si poteva trovare, distrussero gli edifici pubblici e le fortificazioni, e rasero al suolo la sua chiesa; si conservò solo la tomba di San Giacomo, poiché al-Mansur aveva incaricato delle persone di prendersene cura e di impedire qualsiasi profanazione. [...] Si racconta anche che al-Mansur ordinò che le campane della chiesa fossero portate a Cordova sulle spalle di prigionieri cristiani, per essere appese [come lampade] al soffitto della grande moschea, alla quale si stava allora costruendo una considerevole aggiunta per suo volere. AL-MAQQARI, vol.VI cap. VI in DE GAYANGOS, 1843, pp. 193-196.

¹⁰⁸ DONNER, 2010, p. 625.

XIII secolo) concentrata principalmente sulla storia del regno di Castiglia e sul periodo della conquista di Cordova nel 1236. L'autore è anonimo, ma si tratta quasi sicuramente di un ecclesiastico che doveva avere accesso agli archivi senza difficoltà per poter raccontare i fatti in maniera così dettagliata. Oltre al riferimento ad altre fonti testuali, si percepisce anche una conoscenza diretta del mondo islamico.¹⁰⁹ Nella *Chronica* emerge in maniera molto spiccata la posizione dell'autore. La riconquista di Cordova viene infatti presentata come la legittima riaffermazione del precedente regno cristiano, che affondava le sue radici nel periodo visigoto:

“Sic igitur per virtutem Domini nostri Iesu Christi Corduba, famosa civitas, nitore quodam peculiari et ubere solo predata, queque tanto tempore captiva tenebatur, scilicet a tempore Roderici, regis gotorum, redita est cultui christiano per laborem et strenuitatem domini nostri regis Ferrandi”.¹¹⁰

Il periodo della dominazione musulmana è visto come un'oscura parentesi capeggiata dagli infedeli; la restaurazione dell'ordine non è solo politica, ma anche religiosa. Tale pensiero è esplicitato dalla convinzione di dover recuperare attraverso celebrazioni e riti sacri le chiese della penisola che erano state corrotte dagli eretici seguaci di Maometto. Un procedimento attuato anche nella grande moschea di Cordova:

“Felix per omnes mundi cardines dies illuxit Christianis in felice festo apostolorum Petri et Pauli: annua ipsa solempnitas ipsa die agebatur. Circa versperas cancellarius, scilicet Osonensis episcopus, magister Lupus cum eo, qui vexillum Crucis in turrem predictam primo intromisit, intraverunt in mezquitam et preparantes, que necessaria erant ad hoc, ut ecclesia fieret de mezquita, expulsa Mahometi superstitione vel spurcicia, sanctificaverunt locum per

¹⁰⁹ TISCHLER, 2014, p.188.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 186.

aspersiorem aque cum salibus benedicte, et quod prius erat cubile diaboli facta ecclesia Iesu Christi, vocata nomine Genetricis ipsius gloriose”.¹¹¹

Nonostante la presenza di vari esempi di cronache con questa evidente discriminazione¹¹², esistono anche fonti che hanno sempre riconosciuto il forte valore artistico e storico della moschea.

Un monaco cordovano¹¹³ del XV secolo ne parla come segue:

“un templo merecedor de toda clase de alabanzas en cuya vistosisima hermosura reanima el espíritu del que lo contempla. Es gloria de España y señal distintiva del honor de Córdoba, ínclita sede de su Obispo y monumento que honra a los reyes, alivio de los fieles, e injuriosa venganza digna de lágrimas, para sus antiguos poseedores [...]”¹¹⁴

Di fatto, è stato proprio questo suo riconosciuto valore a preservarla senza troppe modifiche fino al XV secolo.

In concomitanza con la caduta di Granada (1492), ultimo baluardo di al-Andalus, vennero proposte varie soluzioni per modificare l’edificio, aggiornandolo alle esigenze del culto cristiano. Un primo progetto fu presentato da Íñigo Manrique de Lara (1485-1496), allora vescovo di Cordova, ma esso non fu autorizzato dalla regina Isabella I di Castiglia perché non considerato idoneo, e perciò non venne attuato. Fu infatti solamente realizzata nel 1489 la Cappella Maggiore con la navata gotica (cfr. cap. 3.2).

¹¹¹ *Ivi*, p.187

¹¹² Ulteriori testimonianze sono state prese in esame ed adeguatamente analizzate da TISCHLER, 2014.

¹¹³ NIETO CUMPLIDO, 1997, p.2.

¹¹⁴ “un tempio meritevole di ogni tipo di lode, la cui ostentata bellezza ravviva lo spirito di chi lo contempla. È la gloria della Spagna e un segno distintivo dell'onore di Cordova, la sede illustre del suo vescovo e un monumento che onora i re, il sollievo dei fedeli e un'offensiva vendetta degna di lacrime per i suoi antichi proprietari.” LAMPRAKOS, p. 47.

Il secondo progetto venne presentato negli anni successivi dal fratello di Íñigo Manrique de Lara, Alonso Manrique de Lara (1516-1523), divenuto anch'egli vescovo.¹¹⁵ Nel resto della Spagna venivano infatti realizzate monumentali cattedrali per esaltare e celebrare la totale sconfitta dei dominatori musulmani; per non essere di meno, il vescovo commissionò la costruzione della cattedrale nel cuore della moschea, i cui lavori di demolizione cominciarono nel 1523 (cfr. cap. 3.3).

Subito si levarono forti obiezioni contro tale operato, provenienti anche dall'imperatore Carlo V, che avrebbe infatti esordito in questo modo vedendo lo svolgimento dei lavori nel 1526:

“Yo no sabía, que era esto; pues no huviera permitido, que se llegase à lo antiguo; porque haceis lo que puede haver en otras partes, y haveis deshecho lo que era singular en el mundo.”¹¹⁶

Nel corso del XV e XVI secolo la riscoperta del mondo antico e lo sviluppo di uno studio sistematico dell'architettura portò l'attenzione anche sulla descrizione dei monumenti del periodo islamico. Di quest'ultimi non fu di certo compresa la loro identità, ma divennero culturalmente interessanti in termini di comparazione con le altre architetture (occidentali e orientali) con lo scopo di definire le regole universali dell'architettura.¹¹⁷ Questo nuovo approccio proto-storico incentivò anche un'analisi più dettagliata ed oggettiva della moschea di Cordova nella seconda metà del XVI secolo, che trovò espressione nell'opera di Ambrosio de Morales.¹¹⁸ Nel suo *Antigüedades de las ciudades de España* (1575) è infatti presente una minuziosa descrizione dell'edificio (che ovviamente l'autore definisce sempre come *iglesia*, chiesa); vengono riportate le misure dei vari ambienti trattati per poi

¹¹⁵ *Ivi*, pp. 47-48.

¹¹⁶ “Se avessi saputo di cosa si trattava, non avrei permesso che si raggiungesse la parte antica; perché avete fatto ciò che si poteva fare ovunque, e avete disfatto ciò che era unico al mondo.” *Ivi*, p. 48.

¹¹⁷ NASER ESLAMI, 2010, p. 16.

¹¹⁸ **Ambrosio de Morales** fu un umanista, storico ed archeologo spagnolo. Nacque a Cordova nel 1513. Ricevette vari incarichi dalla corona spagnola, come per esempio nel 1575 quando il sovrano Filippo II gli ordinò di scrivere un resoconto sui regni di León, Castiglia e Asturie. Morì a Cordova nel 1591. VALENTE, “*Morales, Ambrosio de*” in *Enciclopedia Italiana*, 1934, XXIII.

passare alla descrizione degli interni dove viene indicato il numero preciso delle navate e delle colonne.¹¹⁹ Il paragrafo si conclude con una frase che fa trasparire la grande ammirazione per questo complesso:

“Con esto se ha dicho de la iglesia mayor, no todo lo que se deve, sino lo que se puede, para celebrar la estrañeza y grandezas que en ella ay.”¹²⁰

La moschea fu anche rappresentata graficamente già nel XV e XVI secolo, solitamente all'interno di vedute di città. Si tratta però di disegni non molto fedeli alla realtà a causa della loro forte stilizzazione e semplificazione. Vi è tuttavia un particolare disegno realizzato da un artista fiammingo, Anton van den Wyngaerde¹²¹, che si distingue dai precedenti per la forte verosimiglianza e precisione (fig. 6); realizzato nel 1567, fa parte di una produzione di vedute di città spagnole di cui, però, non si conosce l'effettivo utilizzo.¹²² Cordova è rappresentata dalla sponda sud del fiume Guadalquivir; nel mezzo compare la moschea rappresentata assieme al cantiere per la costruzione della cattedrale al centro di essa. Si può anche distinguere il camminamento coperto (oggi non più esistente) che collegava l'edificio alla residenza del califfo (cfr. cap. 3.1) (fig. 7).

2.3 Settecento e Ottocento. Studiosi e viaggiatori

È stato visto come già in periodo rinascimentale si trovino, di fatto, autori che lodano e riconoscono il valore culturale di un edificio comunque legato ad un differente culto, ma sarà con l'avvento

¹¹⁹ DE MORALES, cap. XXXI, 1575, p.122-124.

¹²⁰ “Con questo abbiamo detto della chiesa principale, non tutto ciò che è dovuto, ma ciò che è possibile, al fine di celebrare la sua grandezza ed imponenza.” *Ivi*, p. 124.

¹²¹ **Anton van den Wyngaerde** fu un artista e cartografo fiammingo vissuto tra il 1525 e il 1571. Durante la sua vita eseguì numerose vedute di città. Uno dei corpus più importanti fu quello costituito da riproduzioni di città spagnole, incarico ricevuto dal sovrano Filippo II di Spagna. HAVERKAMP-BEGEMANN, 1969, p. 375-376.

¹²² Probabilmente erano destinate ad una pubblicazione nei Paesi Bassi, che non fu mai attuata. GÁMIZ GORDO, 2019, p. 139.

dell'Illuminismo nel XVIII secolo che si avrà una vera svolta nel metodo di approccio. La ragione vista come unico strumento per uno studio oggettivo e l'enciclopedismo furono due dei principali fattori per lo sviluppo di uno studio sistematico dell'arte e cultura islamica.¹²³

Lo studio delle fonti scritte di tradizione islamica fu fondamentale per la creazione di una storia del mondo islamico più oggettiva e non vincolata ai pregiudizi occidentali. Questo fu possibile anche grazie alla fondazione di cattedre nelle università di lingue orientali e dalla presenza nelle corti europee di interpreti conoscitori degli idiomi extraeuropei.¹²⁴

A Madrid venne fondata nel 1752 la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, con l'intento di promuovere lo studio ed la documentazione dei monumenti più importanti del territorio spagnolo, concentrandosi proprio sugli esempi di architettura araba. Grazie all'intervento di importanti studiosi e disegnatori venne pubblicata tra il 1787 e il 1804 un'opera intitolata *Las Antigüedades Árabes de España*, divisa in due volumi.¹²⁵ All'interno troviamo contenute una pianta e due sezioni della moschea, estremamente interessanti anche per la notevole precisione nella realizzazione (figg. 8-9).

Va comunque tenuto in conto che i pregiudizi e le posizioni polemiche nei confronti dell'Islam rimasero e ne nacquero anzi alcuni di nuova matrice, legati alla tendenza illuminista di rifiutare qualsiasi religione rivelata: come i riti e il credo cristiano venivano infatti contestati e guardati con scetticismo, così veniva fatto anche per quanto riguarda quelli musulmani.¹²⁶

La letteratura di viaggio offre un altro interessante punto di vista. Durante il XVIII secolo, con il fenomeno del Gran Tour, numerosi giovani gentiluomini svolsero viaggi prevalentemente in Italia e in Francia per ammirarne i monumenti e le collezioni come parte del loro percorso formativo. Questo fenomeno interessò verso la fine del secolo, anche se in maniera minore, la Spagna e in particolare i

¹²³ DONNER, 2010, p.626.

¹²⁴ *Ivi*, p.627.

¹²⁵ GÁMIZ GORDO, 2019, p. 149-150.

¹²⁶ DONNER, 2010, p.626.

luoghi dove era possibile entrare in contatto con i monumenti islamici ancora esistenti. Ovviamente, uno di essi era Cordova e la sua moschea¹²⁷.

Una delle testimonianze più interessanti è quella di Henry Swinburne, nella sua opera intitolata *Travels through Spain in the years 1775 and 1776*¹²⁸. Il libro si presenta come un diario di viaggio formato da una serie di lettere, dove l'autore racconta giorno per giorno i vari accadimenti e descrive in maniera scorrevole ciò che vede e recepisce. Swinburne giunse a Cordova nell'aprile del 1776: descrive il suo arrivo attraverso la campagna che la circonda, e di come la sua visione sia "estremamente gradevole e pittoresca"¹²⁹. Riporta informazioni sugli usi e costumi e sulla popolazione del tempo, ma poi concentra subito l'attenzione sul passato moresco della città, partendo proprio dalla storia dell'arrivo di Abd al-Rahman I.¹³⁰ Successivamente viene esaltato il forte sviluppo sociale, economico e culturale che la città vide sotto la dominazione islamica, che ci fa comprendere come da parte di Swinburne non vi sia più alcun pregiudizio nei loro confronti.¹³¹ Anzi, si rattrista nel constatare che tutto lo splendore che egli narra ripercorrendo la storia del califfato andaluso sia ormai ridotto in rovina, con l'esclusione della moschea di Cordova, che considera essersi preservata solamente perché trasformata in una chiesa:

"My heart bleeds, while I that of all these glories, except the mosque, not even a ruin remains. Zehra,¹³² with all its delices, is erased from the face of the earth; no one even knows where it stood, and its very existence may pass for a fable. The piety of the Christians in converting the mosque into a church, has preserved it from a similar fate."¹³³

¹²⁷ GÁMIZ GORDO, 2019, p. 152-153.

¹²⁸ È qui stata utilizzata la seconda edizione pubblicata nel 1787.

¹²⁹ SWINBURNE, vol. II, lett. XXXIII, 1787, p. 50-51.

¹³⁰ *Ivi*, lett. XXXIV, p.57.

¹³¹ L'autore addirittura esalta lo splendore della cultura islamica del tempo in confronto ai regni europei contemporanei: "Nel corso di due secoli questa corte continuò ad essere il luogo di ritrovo di tutti i professori delle arti liberali e di coloro che si stimavano per le loro capacità militari e cavalleresche, mentre il resto d'Europa era sepolto nell'ignoranza, svilito dalla brutalità dei modi o distratto da dispute superstiziose." *Ivi*, p. 58-59.

¹³² Madinat al-Zahra.

¹³³ "Il mio cuore sanguina, mentre vedo che di tutte queste glorie, a parte la moschea, non rimane nemmeno un rudere. Zehra, con tutte le sue delizie, è cancellata dalla faccia della Terra; nessuno sa nemmeno dove sorgesse, e la sua stessa

La lettera XXXV è dedicata alla descrizione della moschea che si basa, oltre che sull'esperienza diretta dell'autore, anche sul testo di Ambrosio de Morales¹³⁴ che è stato precedentemente citato (cfr. cap. 2.2). In questa sezione è inoltre inserito un disegno, poi tradotto a stampa, che rappresenta una delle prime vedute interne dell'edificio: dalla navata principale è mostrata la *maqsura*, in particolare la parte comprendente il *mihrab* (fig. 10).¹³⁵

In questo diario non è solo presente, tuttavia, la descrizione oggettiva della moschea, ma sono anche riportate due notizie curiose sempre legate all'edificio, come spesso accade nella letteratura di viaggio. La prima, di carattere anedddotico, racconta che al centro di una delle cupole era appesa una zanna di elefante. Secondo la guida di Swinburne, tali animali erano stati impiegati per trasportare i materiali per la costruzione della moschea.¹³⁶ La seconda notizia descrive invece una particolare funzione religiosa che veniva compiuta, che espongo riportando direttamente il frammento:

“A very extraordinary circumstance attending the church, which we have been thrice eye-witnesses of, is, that when the foundlings given out to parish-nurses die, they are brought into the cathedral, and laid upon a particular altar, that the chaplain may take them away to bury them. I went up to the first I saw, mistaking it for a votive waxen saint, prepared for some ceremony; nor was I undeceived till I touched the poor little creature. The second was laid down while we were there, and had all the symptoms of having been starved to death. There are not less than five hundred children lost to the population of Cordova every year in this manner, by neglect or ill treatment.”¹³⁷

esistenza potrebbe essere presa per una favola. La pietà dei cristiani, che hanno trasformato la moschea in una chiesa, l'ha preservata da un simile destino.” SWINBURNE, vol. II, lett. XXXIV, 1787, p. 80.

¹³⁴ *Ivi*, lett. XXXV, p. 84.

¹³⁵ GÁMIZ GORDO, 2019, p. 154.

¹³⁶ SWINBURNE, vol. II, lett. XXXV, 1787, p. 94.

¹³⁷ Un evento molto straordinario della chiesa, di cui siamo stati tre volte testimoni oculari è che, quando i trovatelli affidati alle infermiere parrocchiali muoiono, vengono portati nella cattedrale e deposti su un particolare altare, affinché il cappellano possa portarli via per seppellirli. Mi sono avvicinato al primo che ho visto, scambiandolo per un santino votivo di cera, preparato per qualche cerimonia; né sono stato disingannato finché non ho toccato la povera piccola creatura. Il

Nell'Ottocento gli eserciti inglesi e francesi occuparono i territori spagnoli durante il periodo della Guerra d'indipendenza spagnola (1808-1814)¹³⁸. La loro presenza favorì la conoscenza e lo studio del territorio anche da parte di studiosi europei che, insieme allo sviluppo di nuove tecnologie per la riproduzione grafica, portarono alla realizzazione di numerose stampe rappresentanti i monumenti delle città spagnole. La Grande Moschea rientrò, ovviamente, in questi studi.

Architetti e disegnatori, spesso accompagnati da una squadra di artisti per rappresentare il maggior numero di monumenti possibili, pubblicarono nella prima metà del XIX secolo importanti raccolte di incisioni dei loro viaggi. Uno dei primi fu Louis Joseph Alexandre de Laborde (1773-1842): la sua opera *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*, composta da quattro tomi pubblicati tra il 1806 e il 1820, è formata da più di trecentocinquanta incisioni. Il tomo II ne contiene una ventina su Cordova e la Grande Moschea¹³⁹; la precisione nella rappresentazione è notevole, anche grazie all'utilizzo di camere oscure per mantenere corrette le proporzioni (fig. 11).¹⁴⁰

Un altro autore che merita di essere menzionato è Joseph Philibert Girault de Prangey (1804–1892). Egli fu un disegnatore e studioso di arte islamica francese¹⁴¹. Completò gli studi all'École des Beaux-Arts, a Parigi; ereditò inoltre un grande patrimonio che gli permise di compiere numerosi viaggi, soprattutto legati al suo forte interesse per l'arte islamica. Viaggiò in Tunisia, Algeria, Sicilia e Spagna tra il 1831 e il 1833.¹⁴²

secondo è stato deposto mentre eravamo lì e aveva tutti i sintomi della morte per fame. Ogni anno la popolazione di Cordova perde non meno di cinquecento bambini in questo modo, per incuria o maltrattamento.” *Ivi*, p. 94-95.

¹³⁸ Guerra scoppiata per ribellarsi al dominio francese esercitato sulla penisola da Giuseppe Bonaparte, in cui il popolo combatté aiutato dalle truppe britanniche inviate nei territori. La guerra si concluse con l'ascesa al trono nel 1814 di Ferdinando VII di Borbone. BORDINO, CARPANETTO, MARTIGNETTI, 2005, p.497.

¹³⁹ GÁMIZ GORDO, 2019, p. 155.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 157.

¹⁴¹ Girault de Prangey fu anche un pioniere della fotografia; grazie all'uso del dagherrotipo realizzò una serie di riprese dei suoi viaggi in Oriente che pubblicò nel suo *Monuments arabes d'Égypte, de Syrie e d'Asie Mineure* (1846). GÁMIZ GORDO, CANTIZANI-OLIVA, REINOSO-GORDO, 2021, p. 5.

¹⁴² *Ivi*, p. 4.

Il viaggio in Spagna si colloca tra il 1832 e il 1833: accompagnato da una serie di disegnatori professionisti diede vita ad una prima opera intitolata *Monuments Arabes et moresques de Cordoue, Seville et Grenade* (1836-1839). Al suo interno sono contenute due vedute della moschea nel contesto urbano e altre otto dedicate a descrivere gli elementi architettonici degli interni.¹⁴³

La prima veduta urbana è stata registrata dalla sponda opposta del fiume Guadalquivir e mostra il ponte romano e la moschea in lontananza (fig. 12); la seconda rappresenta uno dei lati esterni dell'edificio con i portali d'accesso. È interessante notare come, oltre alla rappresentazione fedele dell'architettura, emerga quel gusto per il rovinismo, per l'irregolarità e per una rappresentazione pittoresca della realtà che troviamo già caratterizzare il secolo precedente.¹⁴⁴ (fig. 13)

Una prima veduta d'interno mostra il "bosco di colonne" e il *mihrab*, davanti al quale sono inoltre rappresentati degli uomini in abiti orientaleggianti (e caratterizzati dal turbante) mentre pregano (fig. 14). Una seconda, invece, riporta una visione laterale del *mihrab*, in cui si può scorgere sia un uomo in primo piano sempre vestito come i precedenti, ma in secondo piano è mostrata quella che sembra essere una processione cristiana, dove infatti si riescono a distinguere una serie di sacerdoti (riconoscibili dalle vesti) nell'atto di svolgere una funzione religiosa (fig. 15). Un'ulteriore veduta del *mihrab*, questa volta frontale, fu utilizzata come copertina dell'opera: la tavola in questione presenta anche i bordi decorati con motivi decorativi e dettagli desunti dalla moschea (fig. 16).¹⁴⁵

Le misurazioni e i disegni di Prangey sono stati eseguiti direttamente sul posto e senza utilizzare alcun metodo fotografico, rendendo stupefacente la loro correttezza proporzionale e vicinanza con le architetture rappresentate.¹⁴⁶ Recentemente tali vedute interne della moschea sono state confrontate con delle ricostruzioni 3D dell'edificio. Grazie a dei laser scanner sono state ottenute delle nuvole di punti

¹⁴³ GÁMIZ GORDO, 2019, p. 162.

¹⁴⁴ MILANI, 1996, p. 9.

¹⁴⁵ GÁMIZ GORDO, CANTIZANI-OLIVA, REINOSO-GORDO, 2021, p. 6.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 5.

(point clouds) nelle aree corrispondenti ai disegni che hanno permesso poi di elaborare delle ricostruzioni attraverso strumentazioni e programmi specifici. Il confronto mostra delle inevitabili e leggere incongruenze, ma lascia stupefatti l'abilità di Prangey e della sua squadra di disegnatori ed incisori.¹⁴⁷

Successivamente nel 1841 pubblicò *Essai sur l'architecture des Arabes et des Mores, en Espagne, en Sicile et en Barbarie* al cui interno sono raccolte una serie di tavole che raffigurano dettagli decorativi degli interni della moschea, tra le quali compaiono le iscrizioni che si trovano sulla facciata del *mihrab* (fig. 17).¹⁴⁸

Il sentimento romantico che caratterizzava l'Ottocento portò anche ad una forte attrazione nei confronti dell'Oriente, con il quale si era entrati in contatto attraverso le conquiste coloniali e imperiali e le esplorazioni geografiche. La conoscenza fu tuttavia filtrata dalla visione occidentale, che portò alla creazione di un'idea distorta ed idealizzata dell'Oriente. Tale atteggiamento indicato con il termine "Orientalismo" condizionò notevolmente la produzione letteraria e artistica del secolo.

2.4 Uno sguardo italiano: Edmondo de Amicis

Come ultimo esempio, ho voluto dedicare qualche parola ad un autore italiano dell'Ottocento che ha saputo, seppur filtrato dalla visione orientalista del secolo, apprezzare gli esempi dell'arte islamica con cui venne a contatto durante i suoi viaggi.

Edmondo de Amicis nacque nel 1846 ad Oneglia (oggi Imperia), in Liguria. Dopo aver concluso una serie di studi in ambito militare, parteciperà alla Terza guerra d'indipendenza italiana nel 1866. Nel mentre, continuò sempre a coltivare la sua passione per gli studi letterari, che lo portarono negli anni

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 10.

¹⁴⁸ GÁMIZ GORDO, 2019, p. 162.

successivi ad abbandonare l'ambito della guerra per diventare un scrittore di professione¹⁴⁹. La sua fama è prevalentemente legata al romanzo per ragazzi *Cuore*, ma egli svolse anche numerosi viaggi il cui risultato fu la produzione di una serie di racconti di viaggio.¹⁵⁰ Uno dei primi resoconti fu quello elaborato dopo la sua visita in Spagna, il cui primo nucleo era formato da una serie di lettere inviate a "La Nazione" nel 1872; l'opera integrale fu pubblicata nel 1873.¹⁵¹ Autore dalla grande capacità descrittiva, egli pose attenzione sugli aspetti storico-artistici delle città visitate, lasciando spazio a personali considerazioni e sentimenti suscitati da ciò che recepiva durante queste esperienze.¹⁵²

Nei capitoli dedicati al racconto delle città dell'Andalusia, tra cui Cordova, emerge l'attenzione per la descrizione degli elementi legati al passato islamico della città, ma guardato attraverso i pregiudizi tipici dell'Orientalismo che caratterizzava il secolo.¹⁵³

"Cordova, l'antica perla d'occidente, come la chiamano i poeti arabi, la città delle città, Cordova dai trenta borghi e dalle tremila moschee, che chiudeva tra le sue mura il più grande tempio dell'Islam! La sua fama si spandeva per l'Oriente. Dalle più remote regioni dell'Asia traevano i fedeli alle rive del Guadalquivir, per prostrarsi nel Mihrab meraviglioso della sua Moschea, al chiarore delle mille lampade di bronzo, fuse colle campane delle cattedrali di Spagna. [...] La bella, la poderosa, la sapiente Cordova, coronata di tremila villaggi, ostentava alteramente i suoi bianchi minareti in mezzo ai boschetti d'aranci, e spandeva intorno per la valle divina un'aura voluttuosa di letizia e di gloria!"¹⁵⁴

¹⁴⁹ STRAPPINI, "de Amicis, Edmondo" in *DBI*, 1987, vol. XXXIII.

¹⁵⁰ Il genere del reportage si era infatti affermato in Italia negli anni settanta dell'Ottocento, aiutato anche dall'evoluzione tecnologica in ambito della comunicazione (telegrafo) che permetteva una più rapida e simultanea diffusione delle notizie. Successivamente, il genere diventò d'interesse anche per le case editrici e portarono alla nascita di diverse figure di reporter. BEDIN, 2010, p.50.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 58.

¹⁵² STRAPPINI, "de Amicis, Edmondo" in *DBI*, 1987, vol. XXXIII.

¹⁵³ BEDIN, 2010, p. 59.

¹⁵⁴ DE AMICIS, 1914, p. 195-196.

“Ah! Non è un sogno! Madrid, l’Italia, l’Europa, sono certo a una grande distanza di qui! Qui si vive un’altra vita, qui spira l’aria d’un altro mondo, io sono in Oriente!”¹⁵⁵

Nella parte dedicata alla moschea di Cordova, alle notizie di carattere generale sulla storia e la descrizione degli elementi architettonici si mescolano le considerazioni personali dell’autore. Al momento dell’ingresso dice infatti di trovarsi in “una foresta di marmo della quale non si scorge la fine”¹⁵⁶ e, mentre visita l’edificio, immagina un generico predicatore sul pulpito ad annunciare la *Jihad*, identificata superficialmente solo come la guerra santa contro i Cristiani.¹⁵⁷

L’ammirazione nei confronti del monumento è evidente, tanto che anche de Amicis si mostra abbastanza critico, invece, nei confronti della cattedrale costruita al centro della moschea:

“[...] ma come tutte le cose fuor di posto, muove più la stizza che l’ammirazione. Senza codesta chiesa, l’aspetto della moschea sarebbe molto migliore. Lo stesso Carlo V che diede al Capitolo il permesso di costruirla, quando vide la prima volta il tempio maomettano, se ne pentì.”¹⁵⁸

La forte idea stereotipata dell’Oriente si evince anche nel commento di de Amicis all’uscita dalla moschea:

“[...] Ohimè! – dicevo io ai miei compagni: - quanto sta male il cappello a stajo per le strade di Cordova! Come avete cuore di appiccicare il figurino della moda su questo bel quadro orientale? Perché non vi vestite da Arabi? – [...] sperando di trovare qualcuna di quelle fantastiche figure, che il Dorè ci rappresentò come esempi del tipo andaluso: con quel bruno carico, con quelle grosse labbra, con quei grandi occhi.”¹⁵⁹

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 198.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 200.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 203.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 202.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 205.

Nonostante dunque l'emergere di concezioni frutto di un Occidente attratto dall'alterità ma non interessato a coglierne il suo vero significato, si legge comunque anche un dispiacere per qualcosa di passato e perso totalmente nel presente.¹⁶⁰

2.5 Sull'approccio moderno del XX e XXI secolo

Uno studio sistematico dell'architettura islamica si sviluppò a partire dal XX secolo. Vennero infatti accantonate la maggior parte di tutte quelle visioni ideologiche che avevano influenzato gli studi del secolo precedente per seguire, invece, un approccio più storico e archeologico. Il colonialismo europeo che caratterizzò in particolare il periodo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo aveva fatto aumentare notevolmente l'interesse per la produzione artistica dei territori conquistati. Dopo la Prima guerra mondiale, il sentimento di nazionalismo del primo periodo del Novecento spinse gli studiosi ad interessarsi dei territori extraeuropei controllati dai loro governi.¹⁶¹ Uno dei primi risultati di questo nuovo approccio che riguarda anche (ma non solo) la moschea di Cordova è l'impressionante opera di Sir Kepper Archibald Cameron Creswell (1879-1974) intitolata *Early Muslim Architecture* e pubblicata ad Oxford tra il 1932 e il 1941. Il lavoro di Creswell costituì la base per il nuovo metodo di studio e di approccio all'arte islamica.

Dopo la Seconda guerra mondiale, gli scavi archeologici aumentarono sistematicamente e portarono alla riscoperta di realtà considerate ormai perdute. È il caso di Madinat al-Zahra ("la città radiosa"), poco fuori Cordova. La città-palazzo voluta da Abd al -Rahman III e continuata dal figlio al-Hakam II fu realizzata a partire dal 936 sul pendio di un colle affacciato sul fiume Guadalquivir.¹⁶² Il complesso era costituito dalla reggia del califfo, da una moschea congregazionale, da edifici amministrativi e da

¹⁶⁰ Il rimpianto per un passato perduto rientra sempre nelle pensiero romantico del tempo. BEDIN, 2010, p. 59.

¹⁶¹ BLAIR, BLOOM, 2003, p. 154-155.

¹⁶² L'area era già stata urbanizzata al tempo dei Romani, che vi avevano costruito un sistema di acquedotti che permetteva di trasportare le acque delle sorgenti nelle ville a valle del colle. BLOOM, 2020, p. 52.

svariati giardini.¹⁶³ Il saccheggio e la distruzione della città tra il 1010 e il 1011 ha causato la perdita di gran parte degli edifici ma, grazie al confronto tra i ritrovamenti effettuati attraverso gli scavi e le fonti che la descrivono, si è potuto ricostruire buona parte della medina edificata sul pendio di un colle.¹⁶⁴

A partire dagli anni sessanta e settanta del Novecento, l'incremento degli studi in ambito islamico ha portato ad una specializzazione delle ricerche; per Donner, con questa settorializzazione si potrebbe però rischiare di perdere una visione più ampia che tiene conto degli scambi sociali e culturali.¹⁶⁵

In realtà, soprattutto recentemente, si è sviluppato un metodo di indagine e studio che considera proprio le possibili interazioni tra le varie popolazioni che si affacciavano sul mar Mediterraneo. Questi studi non tengono solo conto degli scambi "pacifici", cioè a livello culturale e sociale, ma anche dei vari conflitti di cui il Mediterraneo fu teatro.¹⁶⁶ A questo approccio si unisce una maggiore attenzione per l'Occidente islamico (Nord Africa e penisola iberica), che è sempre stato considerato meno importante dell'Oriente¹⁶⁷ o comunque sempre debitore ai paesi asiatici dove inizialmente si è sviluppata la cultura islamica.

¹⁶³ Per un brevissimo periodo, la cittadella fu la capitale di al-Andalus. ETTINGHAUSEN, GRABAR, JENKINS-MADINA, 2001, p. 89.

¹⁶⁴ NASER ESLAMI, 2010, p. 151.

¹⁶⁵ DONNER, 2010, p. 647.

¹⁶⁶ ROSSER-OWEN, 2012.

¹⁶⁷ Questo si può evincere anche dall'uso del termine "centrale" per definire le espressioni artistiche islamiche della Siria, dell'Egitto, dell'Anatolia e dell'Iran. *Ivi*, p.21.

CAPITOLO 3

Cordova, la Grande Moschea

3.1 Gli interventi dei sovrani di al-Andalus

La moschea è dimostrazione del successo della conquista dei territori iberici da parte degli eserciti musulmani e dell'instaurazione del nuovo emirato: fu infatti Abd al-Rahman I a dare il via alla costruzione dell'edificio a partire dal 786. Prima dell'intervento, lo spazio precedente era già stato utilizzato per il culto islamico, condiviso con le funzioni religiose cristiane. Ma il forte aumento della popolazione musulmana portò alla progettazione di una moschea vera e propria riservata solo ai fedeli islamici, come anche testimoniato dai cronisti arabi di epoca medievale (cfr. cap. 2.1).

La moschea fu infatti costruita in un'area che era già precedentemente occupata da una serie di edifici, tra i quali vi era probabilmente una basilica visigota dedicata a San Vicente (San Vincenzo)¹⁶⁸. La sua esistenza è testimoniata dalla pavimentazione musiva e dai frammenti scultorei ritrovati grazie alle attività d'indagine e scavo condotte da Félix Hernández Giménez tra il 1931 e il 1936 nell'area occidentale dell'edificio (fig. 18).¹⁶⁹

La moschea primigenia era costituita da un edificio ipostilo formato da undici navate sorreggenti un soffitto ligneo piatto (rivestito da strutture a doppio spiovente) e perpendicolari al muro meridionale della *qibla*; il lato settentrionale era invece occupato da una corte aperta priva di portici, il *sahn* (fig. 19).¹⁷⁰ I muri perimetrali esterni sono coronati da merlature triangolari dentate di ascendenza siriana.¹⁷¹

¹⁶⁸ San Vicente Mártir (San Vincenzo Martire) fu un diacono di Saragozza tra la fine del III e gli inizi del IV secolo.

¹⁶⁹ Gli edifici precedenti furono distrutti e l'area fu colmata di terra per creare lo spazio adeguato alla costruzione della moschea. PEÑA, 2009, p. 259.

¹⁷⁰ La struttura iniziale si rifaceva ai precedenti modelli di moschee congregazionali, come la Casa del Profeta a Medina, la moschea di al-Aqsa a Gerusalemme o la Grande Moschea di Damasco. GRABAR, ca. 2005, p. 268.

¹⁷¹ MARFIL RUIZ, 2010, p. 67.

Le navate sono costituite da un sistema di doppie arcate sovrapposte: le arcate superiori sono sorrette da massicci pilastri in pietra; quelle inferiori invece da sottili colonne e capitelli di reimpiego (fig. 20). Questa soluzione è dovuta alla scarsa altezza delle colonne di reimpiego, che avrebbero reso l'ambiente molto cupo a causa del basso soffitto. L'aggiunta di un'arcata superiore aumentava l'altezza dell'edificio e, grazie ai pilastri, garantiva maggiore stabilità alla struttura.¹⁷² Tale sistema non fu inventato per questo cantiere: è stato ipotizzato che Abd al-Rahman I avesse ripreso l'idea delle doppie arcate dalla grande moschea di Damasco e che, oltre a risolvere un problema di tipo strutturale, volesse dare una sorta di legittimazione al proprio emirato, ponendolo idealmente in continuità con il califfato omayyade siriano. Secondo altri studiosi, è più plausibile che gli architetti avessero tratto ispirazione da suggestioni locali: nella città di Mérida è infatti presente un acquedotto romano (fig. 21) che presenta più arcate sovrapposte simili a quelle della moschea.¹⁷³

Il materiale di reimpiego utilizzato proveniva da una serie di edifici che si trovavano nella città e che furono smantellati al fine di costruire la moschea. Lo studio dei fusti delle colonne e dei capitelli ha portato ad una loro datazione che si aggirerebbe intorno al I-II secolo d.C., in epoca romana.¹⁷⁴ Tuttavia, con ogni probabilità, prima del riuso da parte di Abd al-Rahman I, i capitelli e le colonne di epoca romana furono riutilizzati precedentemente in epoca tardo-romana e visigota, in un continuum di reimpieghi che andava ogni volta a sottolineare le glorie imperiali dei conquistatori.¹⁷⁵

L'utilizzo degli *spolia* non avrebbe solo una ragione economica, ovvero per limitare i costi e velocizzare i tempi della costruzione. Questa scelta fu anche mossa da ragioni ideologiche: l'uso sistematico del materiale di reimpiego è ampiamente attestato anche nelle moschee di Gerusalemme e soprattutto a Damasco, che Abd al-Rahman I aveva probabilmente visto prima della fuga verso la

¹⁷² BLOOM, 2020, p. 20.

¹⁷³ NASER ESLAMI, 2010, p. 145.

¹⁷⁴ PEÑA, 2009, p. 252.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 258.

penisola iberica. Pertanto può trattarsi di un consapevole riutilizzo delle preesistenze, che porrebbe l'emirato di al-Andalus in stretta continuazione con il califfato omayyade, da egli considerato l'unico legittimo. Inoltre, attraverso il reimpiego dei materiali, l'emiro voleva accentuare e sottolineare la sua sovranità.¹⁷⁶

La navata centrale risultava essere di maggiori dimensioni rispetto alle altre: si è notato come proprio questa navata sia delimitata da un preciso tipo di fusti di pietra di colore rosato, con carattere distintivo, che sottolineano l'importanza di questa zona usata dal regnante per la processione fino alla parte sacra dove svolgeva la preghiera, di fronte al *mihrab*.¹⁷⁷

Le arcate inferiori sono costituite da una serie di archi a ferro di cavallo, formati da cunei di pietra bianca alternati ad altri costruiti con quattro sottili mattoni rossi (fig. 20). La scelta del materiale è stata probabilmente dettata dalla scarsità di pietra bianca, ma l'effetto finale contribuisce a dare colore all'interno dell'edificio.¹⁷⁸ L'arco a ferro di cavallo fu elaborato e perfezionato probabilmente partendo da suggestioni locali di matrice visigota, elaborate a partire da esempi romani e tardoantichi.¹⁷⁹

Il muro della *qibla* non risultava già dal principio orientato verso la Mecca (più correttamente, verso la *Ka'aba*), come è solito nelle moschee. La parete che indica la direzione della preghiera è infatti orientata verso sud, rivolta dunque al deserto dell'Algeria, in direzione del fiume Guadalquivir. Questo orientamento è stato visto come una volontà di riprendere quello delle moschee di area siriana che avrebbero, giustamente, il muro della *qibla* orientato a sud per indicare la direzione della Mecca.¹⁸⁰ L'enigmatica posizione può essere anche dovuta all'urbanistica romana. Infatti la disposizione delle vie

¹⁷⁶ Nella concezione imperiale romana, la gestione degli *spolia* era infatti di responsabilità dell'Imperatore, e diventò dei sovrani dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente. *Ivi*, p.268.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 265.

¹⁷⁸ BLOOM, 2020, p. 20.

¹⁷⁹ NASER ESLAMI, 2010, p. 65.

¹⁸⁰ Ipotesi di TORRES BALBÁS riportata da KING, 2018-2019, p. 43.

della colonia Patricia avrebbe determinato lo spazio in cui edificare il nuovo edificio senza intaccare la viabilità.¹⁸¹ La direzione inusuale fu mantenuta da tutti i successivi ampliamenti.¹⁸²

La prima moschea non presentava inoltre un minareto a forma di torre¹⁸³; erroneamente è sempre stato creduto che questo elemento fosse stato aggiunto dal figlio Hisham I a completamento dell'opera del padre¹⁸⁴. Probabilmente vi era un piccolo *sawma'a*, una parola che al tempo serviva per indicare un piccolo riparo, collegato alla moschea con delle scale, dal quale il *muezzin* chiamava per la preghiera, ma non una vera e propria torre come si sviluppò successivamente.¹⁸⁵

La prosperità e la fama della capitale dell'emirato andaluso portarono ad un primo ampliamento, voluto da Abd al-Rahman II e durato circa quindici anni. Di nuovo, Abd al-Rahman II si avvalse dell'utilizzo di *spolia* per aumentare le dimensioni dell'edificio: questa volta non solo provenienti da Cordova, ma pure dalla vicina Mérida. Anche in questo caso tale azione voleva avere un forte significato politico, per rimarcare la sovranità dell'emiro in un periodo in cui vi erano state delle rivolte in alcune città, tra cui proprio Mérida.¹⁸⁶ Le navate furono allungate verso sud e ciò comportò dunque lo spostamento del muro della *qibla*. Anche in questo caso l'opera fu completata dal figlio, Muhammad: terminò infatti la costruzione della *maqsura*¹⁸⁷ e del portale dei Visir (*Bab al-Wuzura*, oggi dedicato a San Estéban), aperto nel lato ovest dell'edificio, sopra il quale inserì un'iscrizione nella lunetta sopra il portale d'ingresso per ricordare la conclusione dei lavori.¹⁸⁸ Questo portale purtroppo è seriamente

¹⁸¹ *Ivi*, p. 81-82.

¹⁸² CALVO CAPILLA, 2007, p.169.

¹⁸³ La struttura del minareto ha origine nell'architettura omayyade in Siria: al-Walid aveva infatti fatto erigere quattro torri agli angoli della moschea di Medina. Il minareto era il luogo dal quale il *muezzin* richiamava i fedeli per la preghiera del venerdì. Questa funzione sarebbe tuttavia emersa solo nel tempo; il suo scopo risultava essere, piuttosto, di carattere simbolico, ovvero un segnale della presenza musulmana in un determinato territorio. BLOOM, 2013, pp. 12-15. GRABAR, c2005, p. 83.

¹⁸⁴ La causa di questo malinteso va ritrovata nelle descrizioni dei cronisti arabi, come dimostra il testo di Ibn 'Idhari: "Hisham, figlio del precedente [Abd al-Rahman I], aggiunse al luogo da dove si gridava l'invito alla preghiera un minareto alto quaranta cubiti." IBN 'IDHARI, vol. II, in FAGNAN, 1904, p. 380.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 144.

¹⁸⁶ PEÑA, 2009, p. 268.

¹⁸⁷ Area delimitata e riservata al sovrano e alla sua famiglia.

¹⁸⁸ PIZARRO BERENGENA, 2013, p. 233.

danneggiato, ma presenta ancora parte della decorazione originale e fu, tra l'altro, modello per tutti i successivi. Il portone d'ingresso è sovrastato da un arco a ferro di cavallo che alterna cunei in mattoni rossi a cunei in pietra calcarea bianca, quest'ultimi scolpiti e decorati da motivi vegetali. L'arco è a sua volta chiuso lateralmente da pannelli rettangolari, definiti con il termine *alfiz* (fig. 22).¹⁸⁹

L'emiro Abd Allah (888-912) fu responsabile della costruzione del primo *sabat*, ovvero un passaggio coperto che collegava direttamente l'Alcázar (il palazzo dell'emiro) alla *maqsura* della moschea (fig. 23). Tale elemento architettonico, che consisteva in un corridoio sopraelevato, permetteva al sovrano di partecipare alla preghiera comunitaria del venerdì senza dover percorrere le strade pubbliche.¹⁹⁰ Vi è in realtà anche un forte valore ideologico nel *sabat*. Prima di esso, il sovrano partecipava insieme a tutta la comunità alla preghiera: la separazione fisica dell'emiro dagli altri fedeli ne simboleggiava anche una separazione spirituale.¹⁹¹ La costruzione si rifaceva ad una consolidata tradizione orientale (dagli Omayyadi della Siria), dove il califfo accedeva dal palazzo alla moschea attraverso un passaggio riservato; la relazione tra la residenza del sovrano e il tempio era tuttavia già presente in epoca classica ed era stata ripresa dagli imperatori bizantini a Costantinopoli.¹⁹²

La successiva opera da segnalare fu la costruzione di un monumentale minareto per volontà di Abd al-Rahman III, tuttora preservato in alcune sue parti, inglobate dall'attuale torre campanaria¹⁹³. Dopo aver abbattuto la struttura precedente, decise di ampliare il cortile scoperto e dotarlo di un *riwaq* (portico) sviluppato su tre lati.¹⁹⁴ Nel lato nord della struttura collocare nel lato nord della struttura, in posizione opposta al muro della *qibla* e alla sinistra del portone principale, un'imponente torre con due rampe di

¹⁸⁹ L'importanza della decorazione di questo portale è dovuta non solo al suo costituire un modello per i successivi, ma ad essere uno dei primi esempi di monumentalizzazione di alcune parti delle facciate esterne. BLOOM, 2020, p. 21.

¹⁹⁰ L'intervento fu anche giustificato dalla situazione sociale che Abd Allah dovette affrontare, caratterizzata dalla nascita di una serie di movimenti di indipendenza regionali. PIZARRO BERENGENA, 2013, pp. 233-234.

¹⁹¹ Il passaggio coperto inoltre univa la sede del potere politico a quella del potere religioso, ponendo il sovrano come l'unico legittimo rappresentante dei due poteri. Tale concetto fu alla base della restaurazione del califfato. *Ivi*, p. 239.

¹⁹² MARFIL RUIZ, 2010, p. 358.

¹⁹³ BLOOM, 2020, p.62.

¹⁹⁴ NASER ESLAMI, 2010, p. 147.

scale interne indipendenti; la torre era sormontata da una lanterna a pianta quadrangolare coperta da una cupola e coronata da tre globi metallici dorati e argentati (fig. 24). I lavori furono completati, come riporta un'iscrizione, nel 958.¹⁹⁵ La struttura non avrebbe nulla a che fare con le torri campanarie pre-islamiche della Siria (che difficilmente potevano essere conosciute nel X secolo nella penisola iberica), ma potrebbe essere stata sviluppata da suggestioni locali.¹⁹⁶ Questo minareto cordovano, invece, rappresentò un prototipo per varie successive costruzioni: il controllo esercitato nelle zone del Mahgreb da parte del califfato portò infatti alla diffusione di questa tipologia costruttiva anche in nord Africa.¹⁹⁷

Il secondo grande ampliamento venne realizzato nel momento di massimo splendore del califfato e della capitale tra il 962 e il 965, durante il regno di al-Hakam II. La larghezza dell'edificio rimase la stessa, ma fu nuovamente aumentata la lunghezza delle undici navate preesistenti.¹⁹⁸ I lavori portarono allo spostamento del muro della *qibla* e della *maqsura*, che obbligò anche gli architetti ad abbattere il precedente *sabat*¹⁹⁹ per costruirne uno nuovo, che garantisse sempre il collegamento tra la zona riservata al califfo e la sua residenza.²⁰⁰ Il califfo fece inoltre costruire un lucernario nell'area dove precedentemente sorgeva il *mihrab* edificato da Abd al-Rahman II. Questo spazio a pianta rettangolare è sovrastato da una cupola riccamente decorata costituita da costoloni di pietra bianca intersecanti e, negli spazi tra un costolone e l'altro, da cupolette polilobate (fig. 25).²⁰¹ Collocando questo elemento nella navata centrale, quella più ampia, si andava a costituire un'ideale pianta a T con la *maqsura*.²⁰² La nuova planimetria si allineava a casi precedenti: l'incrocio tra i due bracci corrispondeva solitamente

¹⁹⁵ BLOOM, 2013, pp. 146-147.

¹⁹⁶ Di tali esempi però non rimane traccia. *Ivi*, p. 148.

¹⁹⁷ Un esempio lo si ritrova nel minareto nella moschea di Qarawiyyin, a Fez. *Ivi*, p. 151.

¹⁹⁸ Le nove arcate aggiunte mantenevano la stessa struttura a doppia arcata. BLOOM, 2020, p. 69.

¹⁹⁹ Il nuovo passaggio coperto rimase conservato fino agli inizi del XVII secolo, come mostra l'incisione di van den Wyngaerde (cfr. cap. 2.2); era stato forse utilizzato dai vescovi per accedere alla moschea convertita in chiesa, quando l'alcazar fu adibito a palazzo vescovile. CALVO CAPILLA, 2016, p. 140.

²⁰⁰ La separazione tra il sovrano ed i sudditi è volutamente esplicitata da al-Hakam II sia attraverso il nuovo *sabat* che attraverso la decorazione musiva della zona della *maqsura*. PIZARRO BERENGENA, 2013, pp. 239-240.

²⁰¹ Il lucernario era stato costruito perché dopo l'ampliamento l'edificio risultava molto buio a causa delle estese dimensioni. MARFIL RUIZ, 2010, p. 69.

²⁰² MARFIL RUIZ, 2004, p. 92.

all'area del *mihrab* che era spesso coronato da una cupola, la cui funzione era proprio quella di catalizzare l'attenzione verso il luogo più sacro dell'oratorio.²⁰³ Rappresentative in questo senso sono la moschea di al-Aqsa a Gerusalemme e la grande moschea di Damasco, entrambe analizzate brevemente in precedenza (cfr. cap. 1.2), così come la grande moschea di Qayrawan. Quest'ultima assunse il suo aspetto definitivo nell'836 grazie all'opera del sovrano aghlabide Ziyadat Allah (817-838) e costituisce quindi un antecedente cronologicamente prossimo alla moschea di Cordova. La navata centrale, di maggiori dimensioni rispetto alle laterali, è quella che ospita il *mihrab* ed è segnalata da due cupole; la prima fu costruita davanti al *mihrab*, la seconda, edificata successivamente, si trova invece sopra il portico che collega la parte interna al *sahn*.²⁰⁴

I maggiori cambiamenti, soprattutto a livello decorativo, interessarono la nuova area della *maqsura* (fig. 26). Delimitata da un recinto ligneo (oggi sostituito da una grata metallica)²⁰⁵, la sacralità del luogo è sottolineata dalla realizzazione di archi a sesto acuto polilobati intrecciati. Questa tipologia di sistemi portanti sembra essersi proprio sviluppata per la prima volta in questo cantiere. Per compiere i precedenti ampliamenti, infatti, erano stati rielaborati gli espedienti architettonici utilizzati in edifici preesistenti. Al contrario, la forte complessità degli archi che caratterizzano la *maqsura* indica probabilmente uno studio grafico che anticipa la loro realizzazione. Inoltre è stato dimostrato che gli archi intrecciati, oltre a conferire un aspetto ornamentale, contribuiscono a rinforzare l'edificio da un punto di vista strutturale.²⁰⁶ La *maqsura* è sovrastata da tre cupole autoportanti che grazie alla loro altezza favoriscono l'illuminazione interna e, così come le arcate, mirano ad evidenziare la sacralità del luogo dove califfo sostava e svolgeva le orazioni.²⁰⁷ Inoltre l'area funge da vestibolo per tre ambienti,

²⁰³ Le cupole erano un elemento molto ammirato proprio per la loro difficoltà tecnica e per il loro valore simbolico. NASER ESLAMI, 2010, p. 67.

²⁰⁴ *Ivi*, pp. 165-166.

²⁰⁵ L'area delimitata inoltre custodiva un *minbar* ligneo che sostituiva il precedente realizzato da Abd al-Rahman II. BLOOM, 2020, p. 76.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 72.

²⁰⁷ MARFIL RUIZ, 2004, p. 93.

ai quali si accedeva grazie a tre portali decorati. I due ambienti laterali costituivano la Sala del Tesoro (*Bab Bayt al-Mal*) e la Sala del *sabat*, quest'ultima collegata al corridoio non più esistente riservato al califfo.²⁰⁸

Le due cupole laterali della *maqsura*, a pianta quadrata, presentano caratteristiche simili a quella del lucernario²⁰⁹: esse sono costituite da costoloni intersecanti che dipartono da un tamburo ottagonale e, negli spazi tra un costolone e l'altro, trovano posto elementi decorativi concavi di matrice floreale. La luce penetra nell'edificio grazie a delle finestre aperte sui due tamburi che riprendono la forma delle arcate polilobate (figg. 27-28).²¹⁰ La cupola centrale, di fronte al *mihrab*, è la più preziosa fra le tre: la lanterna risulta essere di dimensioni maggiori, proprio perché costruita in corrispondenza della navata più larga. Anch'essa copre uno spazio a pianta quadrata e, come le due cupole laterali, presenta un tamburo ottagonale. Otto costoloni sono sostenuti da una serie di semicolonnine ai lati delle finestre che costituiscono il tamburo; i costoloni si incrociano tra loro e delimitano uno spazio ottagonale dentro il quale si sviluppa la lanterna smerlata, formata da otto segmenti curvi che si alternano a due angolari (fig. 29).²¹¹ L'area coperta da questa cupola rappresenta una sorta di vestibolo del *mihrab*²¹², separato da essa attraverso un imponente arco a ferro di cavallo racchiuso da un *alfiz*. L'intera superficie è decorata da un ampio mosaico. Per realizzarlo, al-Hakam II chiese l'intervento di esperti decoratori provenienti da Costantinopoli: si rivolse infatti all'imperatore bizantino, che in quegli anni era Niceforo II Foca²¹³, il quale gli inviò prontamente un maestro e abbondante materiale "a titolo di dono"²¹⁴. Il califfo mise a disposizione di quest'ultimo una serie di schiavi che lavorando con lui, come

²⁰⁸ GÓMEZ-MORÓN, PALOMAR, CERQUEIRA ALVES, ORTIZ, VILARIGUES, SCHIBILLE, 2021, p. 2.

²⁰⁹ La cupola del lucernario, la cui costruzione è datata intorno al 961, è stata probabilmente da modello per quelle costruite nella *maqsura*. Ivi, pp. 104-105.

²¹⁰ BLOOM, 2020, p.73. MARFIL RUIZ, 2004, p. 98.

²¹¹ BLOOM, 2020, p. 73.

²¹² MARFIL RUIZ, 2010, p. 69.

²¹³ **Niceforo II Foca** fu imperatore d'Oriente dal 963 alla morte, nel 969.

²¹⁴ IBN 'IDHARI, vol. II, in FAGNAN, 1904, p. 392.

testimoniato da 'Ibn Idhari, "acquisirono un talento che sorpassò quello del loro maestro".²¹⁵ L'apparato musivo fu completato tra la fine del 970 e l'inizio del 971. Recenti studi di tipo fisico-chimico condotti in Svizzera da Nadine Schibille hanno confermato le testimonianze testuali: i dati hanno dimostrato come la maggior parte delle tessere provengano da Bisanzio provando gli scambi di materiali di pregio, competenze e maestranze all'interno del Mediterraneo del X secolo. Il mosaico vitreo parietale, oltre ad essere dimostrazione del legame tra l'impero bizantino e il califfato di al-Andalus, voleva simboleggiare la legittimità di quest'ultimo, collegandosi ideologicamente ai mosaici bizantini della grande moschea di Damasco.²¹⁶ Lo studio ha potuto anche identificare con precisione le parti che hanno subito interventi di restauro nell'Ottocento e nel corso del primo ventennio del Novecento.²¹⁷

Un'iscrizione in lettere dorate su sfondo blu corre lungo la base della cupola centrale e riporta un verso del Corano in cui si esorta il credente a prostrarsi e ad adorare Allah (22:77-78).²¹⁸

Nonostante al-Hakam II volesse discostarsi dai precedenti lavori effettuati nella moschea e rendere il suo ampliamento il più importante in termini di ampiezza e ricchezza, egli mostrò anche un grande rispetto per la precedente *maqṣura* e per il *mihrab* edificati per volere di Abd al-Rahman II. Costruendo il lucernario proprio in corrispondenza di quest'area, e quindi facendolo diventare l'ingresso della parte più importante dell'oratorio, ne voleva sottolineare il precedente valore.²¹⁹

Di notevole interesse è l'attuale *mihrab* della moschea di Cordova: esso, infatti, non risulta più essere una semplice nicchia decorata, ma è costituito da una vera e propria aula coronata da una raffinata

²¹⁵ *Ibidem.*

²¹⁶ GÓMEZ-MORÓN, PALOMAR, CERQUEIRA ALVES, ORTIZ, VILARIGUES, SCHIBILLE, 2021, p. 8-9.

²¹⁷ *Ivi*, p. 2-3.

²¹⁸ "O voi che credete, inchinatevi, prosternatevi e adorare il vostro Signore e operate il bene, sì che possiate prosperare." [Qu'ran 22:77]. "Lottate per Allah come Egli ha diritto [che si lotti]. Egli vi ha scelti e non ha posto nulla di gravoso nella religione, quella del vostro padre Abramo che vi ha chiamati «musulmani». Già allora e qui ancora, sì che il Messaggero testimoni nei vostri confronti e voi testimoniate nei confronti delle genti. Assolvete all'orazione e versate la decima e aggrappatevi ad Allah: Egli è il vostro patrono. Qual miglior patrono, qual miglior alleato!" [Qu'ran 22:77] BLOOM, 2020, p. 74.

²¹⁹ ABAD CASTRO, 2014, p. 14.

cupola su base ottagonale a forma di conchiglia (fig. 30). L'argomento nello specifico verrà trattato nel seguente capitolo (cfr. cap. 4.2 e 4.3).

L'ultimo grande ampliamento durante il califfato omayyade andaluso fu realizzato da al-Mansur, tra il 987 e il 988. Non potendo più allargare l'edificio in lunghezza come era stato fatto precedentemente a causa della presenza del fiume Guadalquivir, egli aggiunse altre otto navate nel lato orientale dell'edificio. In questo modo il numero complessivo delle navate raggiunse il ragguardevole numero di diciannove e la moschea giunse alle sue attuali dimensioni (fig. 19).²²⁰ Nonostante la sua estensione, questo ampliamento non è considerato raffinato quanto le aggiunte precedenti: è stata ripresa la struttura delle doppie arcate sovrapposte, ma si nota come sia stata semplificata nei suoi dettagli per essere terminata più velocemente possibile. In questo momento, infatti, si voleva sottolineare la grandezza del califfato anche attraverso questo maestoso cantiere.²²¹ L'ampliamento, inoltre, contribuì ad amplificare il senso ritmico delle arcate bicrome, che danno quasi l'idea di trovarsi all'interno di un "bosco di colonne" e costituiscono il luogo ideale per l'incontro tra Dio e il fedele. Così infatti descrive l'interno della moschea Manuel Gómez Moreno:

“[...] Así un bosque de columnas de orden y amplitud indefinida bajo techo plano viene a ser la expresión arquitectónica mas afín de una multitud ornate bajo el cielo místico, y es el tipo consagrado para la Mezquita desde la primitiva, que fraguó el Profeta en Medina, hasta la de Jerusalén, Mesopotamia, Persia y Egipto, incluyendo la de Córdoba y sus imitaciones.”²²²

L'aggiunta delle navate comportò anche all'aumento delle dimensioni del *sahn*, per adattarlo alla nuova struttura interna. Furono inoltre creati dieci nuovi portali sul lato nord-est del perimetro esterno: due di

²²⁰ NASER ESLAMI, 2010, p. 149.

²²¹ BLOOM, 2020, pp. 77-78.

²²² “Così una foresta di colonne di ordine e ampiezza indefinita sotto un tetto piano diventa l'espressione architettonica più affine a una folla ornata sotto il cielo mistico, e costituisce il tipo consacrato per la moschea a partire dalla primitiva, che il Profeta forgiò a Medina, fino a quella di Gerusalemme, Mesopotamia, Persia ed Egitto, comprendendo quella Cordova e le sue imitazioni.” CHUECA GOITIA, 1965, p. 6.

essi permettevano l'ingresso al cortile, mentre gli altri otto consentivano di accedere direttamente all'interno del santuario.²²³

3.2 La cristianizzazione

I successivi cambiamenti di rilevante importanza furono attuati dopo la riconquista della città da parte degli eserciti cristiani di Ferdinando III di Castiglia, avvenuta nel 1236. La moschea venne consacrata il 29 giugno 1239 al culto cattolico, dedicata all'*Immacolata Concezione di Maria Santissima*, e sin da subito iniziarono i primi lavori: vennero innanzitutto chiusi gli archi che si aprivano sul cortile, per limitare lo spazio sacro solo alla parte interna. I portali d'accesso per accedere negli interni erano cinque; quello principale rimase lo stesso della moschea (che obbliga ad accedere prima al *Patio de los Naranjos*), chiamato oggi Puerta del Perdón.²²⁴

Uno dei primi interventi fu la costruzione di una prima Cappella Maggiore (o Cappella di Villaviciosa, come viene oggi identificata) nel luogo dove sorgeva il precedente *mihrab* realizzato da Abd al-Rahman II: questa era una delle aree più illuminate della moschea grazie alla presenza del lucernario realizzato da al-Hakam II.²²⁵ Per delimitare l'area presbiteriale proprio sotto il lucernario, vennero chiusi gli archi intrecciati polilobati nella parte superiore orientati ad est (dove attualmente è presente una parete che confina con l'area della Cappella Reale) e creata una zona rialzata accessibile mediante dei gradini.²²⁶

Nel 1371 venne completata la Cappella Reale da Enrico II, che la adibì a luogo di sepoltura di Alfonso XI e Ferdinando IV.²²⁷ La copertura lignea presenta similitudini strutturali a quella vicina del

²²³ BLOOM, 2020, p. 79.

²²⁴ Il portale è collocato di fianco alla torre campanaria, cioè il precedente minareto costruito da Abd al-Rahman III. NIETO CUMPLIDO, 2004, p.39.

²²⁵ MARFIL RUIZ, 2010, p. 69.

²²⁶ ABAD CASTRO e GONZÁLEZ CAVERO, 2019, p. 395.

²²⁷ *Ivi*, p. 398.

lucernario: una serie di costoloni intersecanti polilobati sorreggono la cupola a pianta quadrata, decorata con un soffitto a *muqarnas* (fig. 31). L'utilizzo di questa tecnica decorativa aveva erroneamente fatto pensare ad una costruzione in epoca almohade; in realtà, alcuni elementi tipici erano stati ripresi anche successivamente tale periodo e sviluppati nell'arte mudéjar, di cui la Cappella Reale è un chiaro esempio.²²⁸ Nel 1489, la Cappella Maggiore venne ampliata verso ovest e tale intervento vide l'aggiunta di una navata gotica a pianta basilicale. Il soffitto è qui costituito da un'armatura lignea a cassettoni e decorato con ornamenti vegetali ed iscrizioni in greco e latino (fig. 32).

Il più imponente mutamento avvenuto all'interno della moschea però fu la costruzione della cattedrale (fig. 33), realizzata tra il 1523 e il 1607 come indicato da due iscrizioni in un arco nella zona meridionale del transetto. Realizzata per sostituire la precedente Cappella maggiore, presenta una pianta a croce latina ed è espressione dell'unione di elementi gotici, rinascimentali e barocchi. Il progetto fu avviato da Hernán Ruiz I (detto *el Viejo*) e continuato, dopo la sua morte, dal figlio Hernán Ruiz II (*el Joven*) e dall'architetto Juan de Ochoa.²²⁹ Per realizzarlo, fu necessario rimuovere le colonne e il tetto nella parte centrale della moschea. Le strutture furono sostituite da massicci pilastri di maggiore altezza, che sorreggono la cupola della crociera e la volta a botte della navata centrale. Tale intervento cambiò notevolmente dunque non solo gli interni, che risultano inondati di luce in questa zona, ma anche l'aspetto esteriore della moschea²³⁰: il soffitto più alto e i contrafforti che sorreggono la cattedrale sono nettamente distinguibili da quelli che coprono le navate originali (fig. 34).

La crociera è sovrastata da una grande cupola decorata con figure di Evangelisti e Padri della Chiesa e al centro un tondo raffigurante la Trinità. L'area presbiteriale presenta una volta a crociera decorata con una complessa decorazione formata da figure di angeli e santi in tondi. La navata centrale è coperta da una volta a botte formata da vele decorate con figure di angeli e santi, tra i quali sono anche presenti

²²⁸ *Ivi*, pp. 398-399.

²²⁹ NIETO CUMPLIDO, 2004, p. 44.

²³⁰ URQUÍZAR HERRERA, 2007, p. 366.

santa Vittoria e sant'Acisclo (martiri romani e patroni della città), ed una serie di elementi decorativi vegetali; nella zona sommitale una fascia rettangolare racchiude, al centro, la Vergine Assunta.²³¹

Nel corso dei secoli furono inoltre fondate numerose cappelle laterali lungo il lato ovest e il lato est della moschea dedicate a vari santi del culto cattolico. Una delle principali è la Cappella dedicata a *Nuestra Señora de la Concepción*, lungo il lato ovest. La cappella, che si trova nel luogo dedicato al battistero, assunse il suo aspetto attuale nel 1682 per volere del vescovo Alonso de Medina Salizanes; il vestibolo della cappella è sovrastato da una cupola affrescata con figure di santi, putti che reggono una serie di simboli mariani e, al centro, la rappresentazione dello Spirito Santo come colomba (fig. 35).²³²

A sud dell'edificio, di fianco all'area del *maqsurá*, è presente la Cappella di Santa Teresa, realizzata dall'architetto Francisco Hurtado Izquierdo (1669-1725) dove trova riposo il cardinale Pedro de Salazar Gutiérrez (1630-1706) e dove oggi è conservato ed esposto il Tesoro della Cattedrale.²³³

È possibile notare come, nel processo di cristianizzazione della moschea, si sia intervenuti non solo attraverso l'aggiunta di nuovi ambienti architettonici le cui funzioni sono legate al culto cristiano, ma anche attraverso un preciso programma iconografico, che trova nella Cappella del Sagrario forse il suo più alto compimento. L'ambiente è stato ricavato chiudendo agli inizi del XVI secolo quattro campate delle tre navate nella zona sud-est dell'edificio²³⁴, e oggi non è accessibile nel normale percorso di visita se non per ragioni di culto. La cappella ha mantenuto l'originaria struttura delle doppie arcate sovrapposte (fig. 36), ma i soffitti sono stati sostituiti da delle volte a crociera gotiche; le pareti e i pilastri risultano invece totalmente decorati da un ciclo pittorico realizzato dall'artista italiano Cesare Arbasia.²³⁵ La cappella del Sagrario era inoltre il luogo in cui trovava posto il tabernacolo: il

²³¹ NIETO CUMPLIDO, 2004, p. 50.

²³² Gli affreschi sono attribuiti a Juan de Alfaro. *Ivi*, pp. 78-82.

²³³ *Ivi*, p. 85.

²³⁴ La cappella è stata ricavata negli ambienti realizzati con l'ampliamento di al-Mansur. URQUÍZAR HERRERA, 2007, p. 368.

²³⁵ **Cesare Arbasia** giunge a Cordova nel 1577 come accompagnatore di un pittore spagnolo, Pablo de Céspedes, con il quale era entrato in contatto a Roma ed assieme avevano studiato le opere di Michelangelo e Raffaello; durante il soggiorno romano inoltre avevano entrambi collaborato con Federico Zuccari. *Ivi*, pp. 370-371.

programma decorativo verte infatti sul miracolo eucaristico, che aveva assunto particolare importanza durante il secolo secondo i dettami del Concilio di Trento.²³⁶ Il secondo tema fondamentale del ciclo pittorico è la presenza di una serie di figure di santi martiri (tra i quali ritornano santa Vittoria e sant'Acisclo) caduti sotto il dominio islamico, che vogliono ricordare le origini cristiane spagnole mai perse e dimenticate.²³⁷

La torre campanaria (fig. 37) che oggi è possibile ammirare a fianco dell'ingresso principale del lato nord (la Puerta del Perdón) fu realizzata a partire dal 1593 a causa di una forte tempesta che aveva danneggiato il minareto. La base sfruttava la precedente struttura, che fu demolita solo in parte e sostituita dalla sezione centrale che ospita le campane. I lavori, progettati dall'architetto Hernán Ruiz III (primogenito de *el Joven*), si conclusero nel 1618 grazie ad un secondo intervento ad opera di Juan Sequero de Mantilla.²³⁸ Anche la campana diventò un elemento fondamentale per segnalare la cristianizzazione avvenuta: il rintocco andava infatti a sostituire la voce del *muezzin*, che indicava le ore della preghiera ai fedeli musulmani.²³⁹ Entro il 1664 fu completata anche la parte sommitale e compiuti una serie di lavori per rinforzare la base originale che stava collassando a causa dell'elevato peso della struttura. La torre è, infine, sovrastata da una statua raffigurante San Rafael, patrono della città.

²³⁶ *Ivi*, p. 369.

²³⁷ *Ivi*, p. 376.

²³⁸ KEPPEL ARCHIBALD CAMERON CRESWELL, 1940, p. 145.

²³⁹ CALVO CAPILLA, 2016, p. 136.

CAPITOLO 4

Il *mihrab* e la conchiglia, fulcro di interculturalità

Nel presente capitolo, in particolare, verrà applicato un metodo d'indagine legato al concetto di Mediterraneo, rifacendosi a delle metodologie comuni a eminenti studiosi quali Fred M. Donner e Mariam Rosser Owen. Le comparazioni che verranno successivamente presentate vogliono:

- evidenziare le relazioni a livello architettonico e simbolico che intercorrono tra il *mihrab* e l'abside e segnalare le peculiarità del *mihrab* cordovano;
- mostrare la ripetizione reiterata della conchiglia all'interno del contesto mediterraneo, seppur legata a culture differenti.

4.1 Le origini del *mihrab*: “piccola abside” della moschea?

Con il termine *mihrab* (pl. *maharib*) si identifica la nicchia sacra aperta sul muro della *qibla*, per indicare la direzione della preghiera verso la Mecca. La città è infatti considerata dai musulmani il sito più sacro sulla Terra, scelta esplicitata da Maometto stesso (cfr. cap. 1.2) come si trova anche indicato nel Corano²⁴⁰. Il *mihrab* è anche il luogo destinato all'*imam*, da dove egli svolge la preghiera comunitaria. Questo elemento architettonico tuttavia rappresentò progressivamente più di un mero riferimento per orientare la preghiera dei credenti, diventando espressione dei valori religiosi e artistici del mondo islamico.

La sua origine storica è legata a delle motivazioni di tipo funzionale: la piccola nicchia si trova solitamente nella zona centrale del muro della *qibla* per segnalare in maniera più marcata la direzione

²⁴⁰ “Ti abbiamo visto volgere il viso al cielo. Ebbene, ti daremo un orientamento che ti piacerà. Volgiti dunque verso la Sacra Moschea [Al-Masjid Al-Haràm]. Ovunque siate, rivolgete il volto nella sua direzione. Certo, coloro a cui è stato dato il Libro, sanno che questa è la verità che viene dal loro Signore. Allah non è incurante di quello che fate.” [Qu’ran 2:144].

della preghiera ai fedeli. Il *mihrab*, inoltre, assume un ruolo fondamentale nella diffusione e glorificazione della parola divina: la sua struttura concava lo rende infatti una cassa di risonanza, grazie alla quale la voce dell'*imam* che guida la preghiera comunitaria può essere amplificata e riecheggiare all'interno del santuario.²⁴¹

L'elemento architettonico trova ragione d'essere anche nel testo sacro dell'Islam, il Corano. Nel *Sura Maryam* 19:11 è presente il termine "*minalmihirābi*", dal quale derivò la parola *mihrab*. Con esso veniva originariamente identificato un luogo di culto, un santuario dedicato alla preghiera,²⁴² anche se nel passo non è esplicitato il forte valore religioso che esso assunse nel tempo. Il *mihrab* con il tempo andò infatti a simboleggiare il luogo dove il Profeta stesso svolse la preghiera e dunque a commemorarne la presenza all'interno di tutti i santuari.²⁴³ Inoltre, direzionando la preghiera di tutti i fedeli verso un unico punto, il *mihrab* diventa espressione materiale della dottrina islamica dell'Unicità e dell'Unità di Dio.²⁴⁴ Il *mihrab* simboleggia anche la porta per il Paradiso e si pone come collegamento tra il mondo terreno e quello celeste. Le delizie del Paradiso sono rappresentate dalle elaborate decorazioni aniconiche, composte solitamente da elementi floreali e vegetali, arabeschi e iscrizioni in qufico.²⁴⁵

Il *mihrab* costituisce l'elemento all'interno dei santuari in cui si concentra l'apparato decorativo: come afferma infatti Andrew Petersen "il *mihrab* è diventato un punto focale per la decorazione architettonica ed è stato spesso impreziosito dalle più recenti tecniche artistiche".²⁴⁶

Secondo gli studiosi, l'associazione tra il *mihrab* come elemento architettonico e Maometto come colui che ha conferito un significato sacro alla nicchia è il risultato delle trasformazioni avvenute nella casa

²⁴¹ LONGHURST, 2013, p. 40.

²⁴² "Uscì dall'oratorio (*minalmihirābi*) verso la sua gente e indicò loro di rendere gloria [al Signore] al mattino e alla sera." [Qu'ran 19:11]. *Ivi*, p. 34.

²⁴³ GRABAR, c2005, pp. 90- 91.

²⁴⁴ LONGHURST, 2013, p. 43.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ PETERSEN, 1996, p. 187.

santuario di Medina. Infatti il primo *mihrab* a forma di nicchia apparve nella casa del Profeta, quando venne ricostruita per volere del califfo omayyade al Walid I nel 706.²⁴⁷ Dopo di esso, questo modello si diffuse notevolmente in Siria nell'arte omayyade e successivamente diventò un elemento fondamentale all'interno di tutte le moschee. Precedentemente, le prime moschee non possedevano un *mihrab* e perciò la direzione della preghiera era data dall'intera parete della *qibla*. Tuttavia gli studiosi hanno ipotizzato che potessero essere presenti dei segni di diverso colore dipinti sul muro della *qibla* o dei ceppi di alberi, volti a rimarcare la direzione ai fedeli.²⁴⁸

Creswell affermava che nell'ambiente sottostante la Cupola della Roccia, definito *Bi'r al-Arwah*, si potesse incontrare il più antico *mihrab* esistente, datato dallo studioso intorno al 692 (fig. 38). Tale ipotesi fu elaborata perché questo *mihrab* non è costituito da una nicchia, ma si configura invece come una lastra marmorea decorata con iscrizioni in qufico.²⁴⁹ Studi più recenti, attraverso l'analisi formale degli elementi decorativi, hanno invece proposto che tale *mihrab* non possa essere precedente alla seconda metà del IX secolo. Esso sarebbe dimostrazione di come, oltre ai *maharib* di forma concava, ne esistano una seconda categoria costituiti semplicemente da una lastra marmorea.²⁵⁰

Nonostante le diverse forme architettoniche che il *mihrab* sviluppò nel corso dei secoli, le funzioni restano le medesime: direzionare il fedele musulmano verso il luogo più sacro sulla Terra, luogo esplicitamente indicato dal Profeta, e rappresentare il posto all'interno della moschea in cui Maometto partecipa alla preghiera comunitaria. Ecco perché il *mihrab*, nonostante le dimensioni contenute, è quasi sempre collocato al centro del santuario e in piena vista.

Delle funzioni analoghe, se si pensa, a quelle dell'abside nel Cristianesimo. Negli edifici a pianta basilicale dell'Antichità poi ripresi in epoca paleocristiana, l'abside aveva lo scopo di chiudere

²⁴⁷ *Ivi*, p. 186.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ FEHÉRVÁRI, "Miḥrāb", in: *El*, 2nd Ed., VII, 1993.

²⁵⁰ BAER, 1985, p. 17.

l'ambiente grazie alla sua forma solitamente semicircolare e di catalizzare l'attenzione verso il suo contenuto. L'abside rappresenta il luogo all'interno della chiesa in cui vi è la manifestazione del Divino.²⁵¹ Per questo a partire dalla fine del V secolo, nella calotta absidale, trovano posto la figura di Cristo Pantocratore²⁵² o comunque tematiche relative all'apparizione divina.²⁵³

L'orientamento dell'abside non è casuale ma, soprattutto nelle chiese di epoca medievale, risulta solitamente verso est (Versus Solem Orientem): la direzione da dove, secondo le Scritture, si sarebbe compiuta la seconda Venuta di Cristo.²⁵⁴ Il punto cardinale è inoltre associato alla nascita del Sole, astro che simboleggia Cristo e la vittoria sulle tenebre. Anche in questo caso dunque i fedeli cristiani, direzionati dall'abside, volgono lo sguardo e la preghiera verso il luogo geografico considerato più sacro.

Nei santuari di entrambe le religioni, inoltre, l'ingresso è posizionato nel lato opposto a quello della nicchia sacra, proprio per portare il fedele a compiere una processione verso il sito dal più alto valore simbolico e sacrale: il *mihrab* per l'Islam, l'altare nell'abside per il Cristianesimo.

Tuttavia nel corso dei secoli, l'abside delle chiese cristiane è stata sempre più monumentalizzata e gradualmente celata alla vista: si ricordino infatti le iconostasi delle prime basiliche o i grandiosi tramezzi di epoca tardo medievale, che creavano una netta separazione tra la parte destinata ai fedeli e l'area presbiteriale riservata ai sacerdoti. Nelle moschee, il *mihrab* ha sempre mantenuto dimensioni contenute in favore, invece, di un ampliamento dello spazio del santuario dedicato ai fedeli, per sottolineare la potenza e l'espansione della comunità islamica.

L'orientamento specifico del santuario non è solo una prerogativa del Cristianesimo e dell'Islam, ma è un precetto che si riscontra anche nell'Ebraismo. Secondo il Talmud, è fondamentale infatti che la

²⁵¹ ANDALORO, ROMANO, 2000, p. 94.

²⁵² Si pensi, per esempio, alla decorazione musiva dell'abside della basilica di San Vitale a Ravenna, oppure a quella dell'abside del duomo di Monreale.

²⁵³ ANDALORO, ROMANO, 2000, p. 98.

²⁵⁴ "Come la folgore viene da oriente e brilla fino a occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo." [Mt XXIV, 27].

sinagoga sia orientata verso Gerusalemme, e che l'ingresso sia posto nella parete opposta a quella rivolta verso la Città Santa. Inoltre in Palestina, soprattutto in Galilea, nel corso del V secolo si sviluppò un modello ben preciso di sinagoga: si trattava di un edificio a pianta basilicale concluso da un'abside orientata verso Gerusalemme, nella quale venivano conservati i rotoli della Torah.²⁵⁵

4.2 Il caso particolare del *mihrab* cordovano

Per quanto gran parte di quanto detto nel precedente paragrafo sul *mihrab* sia valido anche per quello della grande moschea di Cordova, in quest'ultimo si possono riscontrare delle peculiarità di una certa rilevanza.

Il *mihrab* della moschea di Cordova edificato da al-Hakam II non è solo una semplice nicchia o lastra marmorea, ma è costituito da una vera e propria aula a pianta ottagonale, un santuario raccolto all'interno del santuario più ampio costituito dall'aula di preghiera. L'ambiente è preceduto dalla zona della *maqsura* (fig. 39), coperta dalle tre cupole illustrate precedentemente (cfr. cap. 3.1). L'ingresso è collocato sotto la cupola centrale, in corrispondenza della navata di più grandi dimensioni, ed è segnalato da una parete ornata di grande ricchezza (fig. 40). Al fine di sottolineare la sacralità dello spazio, distinguendolo dall'aula di preghiera, la decorazione esterna dell'ingresso di questo spazio sacro si sviluppa per fregi collocati su registri sovrapposti.

Lo zoccolo è costituito da pannelli marmorei scolpiti e decorati con intricati motivi floreali dall'impostazione simmetrica; i laterali rappresentano l'albero della vita e possono essere messi in relazione con la decorazione del *minbar* della moschea di Qayrawan,²⁵⁶ mentre quelli più interni a

²⁵⁵ DI CASTRO, "Sinagoga" in *Enciclopedia dell'arte medievale*, X, 1999.

²⁵⁶ ETTINGHAUSEN, GRABAR, JENKINS-MADINA, 2001, p. 90.

sostegno dell'arco del fregio intermedio sono di marmo venato, materiale che sembra corrispondere ai pannelli marmorei utilizzati anche nel *mihrab*.²⁵⁷

Il fregio intermedio presenta un imponente arco a ferro di cavallo che sovrasta l'ingresso. Esso è sostenuto da quattro colonnine di reimpiego prelevate dalla precedente *maqsura* di Abd al-Rahman II²⁵⁸ ed è decorato da motivi floreali; l'alternanza del colore che lo caratterizza, inoltre, vuole ricordare quella ottenuta nelle arcate della moschea dalla pietra bianca e dai mattoni rossi. L'arco è poi racchiuso da un *alfiz* che mostra delle iscrizioni in qufico tratte dal Corano realizzate con tessere di mosaico vitreo dorate e blu, due colori che mirano a sottolineare la sacralità delle parole che compongono²⁵⁹; il tutto è infine delineato da modanature scolpite. La decorazione musiva è opera delle maestranze bizantine inviate da Niceforo II Foca, come detto precedentemente (cfr. cap. 3.1). Il fregio tra la parte sommitale dell'*alfiz* e il tamburo della cupola è formato da sette arcatelle cieche trilobate sostenute da minute colonnine marmoree, tra le quali si sviluppa una decorazione musiva costituita da motivi floreali distribuiti attorno a un asse centrale che esprime simmetria ma, allo stesso tempo, i dettagli (fiori e foglie) asimmetrici creano un senso di dinamismo.²⁶⁰

Procedendo oltre questa parete vi è il *mihrab* vero e proprio, l'aula poligonale in cui la decorazione si sviluppa su tre livelli (fig. 41). Partendo dal basso è presente uno zoccolo marmoreo, sormontato da diverse fasce di lettere scolpite in rilievo ricoperte d'oro e separate da modanature. Il fregio intermedio è costituito poi da una serie di arcatelle cieche sostenute da piccole semicolonne marmoree; esse riprendono la forma polilobata delle arcate dell'area della *maqsura* e sono anche queste sovrastate da una fascia epigrafica composta da versetti coranici²⁶¹, parole riferite al committente e alla data di

²⁵⁷ BLOOM, 2020, p. 75.

²⁵⁸ ABAD CASTRO, 2014, p. 14.

²⁵⁹ BLOOM, 2020, p. 76.

²⁶⁰ ETTINGHAUSEN, GRABAR, JENKINS-MADINA, 2001, p. 90.

²⁶¹ I versi esortano alla preghiera e alla sottomissione ad Allah: "Siate assidui alle orazioni e all'orazione mediana e, devotamente, state ritti davanti ad Allah." [Qu'ran 2:238]; "Chi sottomette il suo volto ad Allah e compie il bene, si afferra all'ansa più salda. In Allah è l'esito di tutte le cose." [Qu'ran 31:22]. GRABAR, ca. 2005, p. 260.

completamento dei lavori.²⁶² Il terzo livello corrisponde alla copertura, costituita da una cupola a forma di conchiglia che si innesta su un tamburo ottagonale.²⁶³

Questo imponente *mihrab* si distingue dunque dagli altri conosciuti. Le sue dimensioni e la sua monumentalità infatti aumentano a tal punto da renderlo un'aula intera, invece di mantenere le caratteristiche della nicchia. Nonostante le maggiori dimensioni, la sua visione è fortemente compromessa: esso è certamente anticipato da una parete riccamente decorata, ma il *mihrab* vero e proprio risulta difficile da scorgere dall'aula di preghiera e la sua copertura è impossibile da vedere senza entrarvi. La parete decorata a mosaico funge quasi più da preziosa schermatura che da segnale per direzionare la preghiera.

Va inoltre considerato che esso si trovava al centro del muro della *qibla* del santuario, ma in una zona riservata solo al califfo e nettamente separata dal resto dei fedeli (cfr. cap. 3.1). Questo dettaglio, oltre ad aumentare la difficoltà di visione, accomuna questo particolare *mihrab* all'abside delle chiese cristiane, inaccessibile dai tutti i fedeli perché all'interno dell'area presbiteriale.

Queste differenze che caratterizzano il *mihrab* cordovano potrebbero essere dovute a delle reminiscenze del passato: va ricordato, infatti, che tutta la moschea è stata costruita sui resti di una chiesa e che la popolazione islamica conosceva bene questo precedente edificio in quanto esso, inizialmente, veniva condiviso tra i fedeli cristiani e musulmani (cfr. cap. 3.1). Non si può inoltre non considerare la presenza di una sostenuta comunità cristiana durante tutta la dominazione islamica, alla quale era concessa libertà di culto pur pagando un tributo (cfr. cap. 1.1).

Nella grande moschea di Cordova, inoltre, è testimoniato lo svolgimento di due particolari riti che avevano luogo nel *mihrab*. Il primo di essi riguardava i *muezzin*, che erano soliti recarsi davanti ad esso e pregare prima di richiamare tutti i fedeli alla preghiera.²⁶⁴

²⁶² L'iscrizione riporta inoltre il nome di quattro artisti che realizzarono il *mihrab*, segno del loro orgoglio nell'aver partecipato alla costruzione di tale opera. BLOOM, 2020, p. 76.

²⁶³ *Ibidem*.

Il secondo risulta di maggiore rilevanza in relazione a quanto detto precedentemente. Nelle testimonianze si racconta infatti come una gigantesca copia del Corano fosse trasportata da due persone durante la preghiera all'interno della moschea, preceduta da un accolito con una candela. Il libro possedeva un particolare valore perché si diceva contenesse quattro fogli del Corano di proprietà di Othman, uno dei primi califfi dopo la morte del Profeta e considerato un eroe dal popolo islamico. Si narra che Othman fu assassinato mentre leggeva il testo sacro e che delle gocce del suo sangue avrebbero macchiato alcune pagine, successivamente inserite nella copia conservata a Cordova. Al di là del testo scritto, l'importanza del testo era proprio data da questi fogli che lo rendevano probabilmente una sorta di reliquia che necessitava di un luogo adatto per la sua conservazione e protezione. Inoltre, proprio come una reliquia, esso veniva portato in processione nel luogo più sacro della moschea, sotto la grandiosa conchiglia. Questa particolare cerimonia che sembra rifarsi all'analogo trasporto del Vangelo nelle chiese²⁶⁵ è testimoniata solo nella grande moschea di Cordova, evidenziando ulteriormente la conoscenza della realtà cristiana da parte del mondo islamico andaluso.

Custodendo il Corano, il *mihrab* cordovano va a costituirsi anche come lo spazio della Legge: il Testo sacro non ha infatti solo valore da un punto di vista religioso, ma anche da un punto di vista giurisdizionale, raccogliendo le norme e i precetti dei seguaci di Maometto. Una funzione simile a quella che possiede l'arca nelle sinagoghe, contenente i rotoli della Torah e spesso a forma di nicchia o di abside. Nella città di Cordova risiedeva una nutrita comunità ebraica alla quale, ugualmente a quanto detto in precedenza, era concessa libertà di culto in cambio del versamento di un tributo (cfr. cap. 1.1).

La conoscenza da parte dei dominatori della realtà cristiana e di quella ebraica, presenti in maniera incisiva all'interno della città di Cordova ha, forse, portato ad una consapevole ripresa di alcuni elementi delle due, al fine di esprimere nel modo più efficace possibile il credo musulmano.

²⁶⁴ GRABAR, ca. 2005, p. 269.

²⁶⁵ *Ibidem*.

4.3 Un simbolo capace di abbattere i confini

Nonostante non esistano esempi altrettanto monumentali dell'uso della conchiglia al posto della cupola, è ampiamente attestato l'uso di questo elemento nell'arte tardo-antica e medievale in area mediterranea e più specificamente all'interno delle nicchie.

Già presente nell'Antichità, la conchiglia era utilizzata nei larari, negli altari e in ambito funerario e spesso associata anche alla fertilità.²⁶⁶ Attributo per eccellenza della dea Venere,²⁶⁷ è rappresentata in numerosi esempi di sarcofagi di età romana (fig. 42). Spesso la conchiglia ospita il ritratto del defunto, come nell'esempio della fine del II secolo d.C. conservato al Museo del Duomo a Siena, in cui il clipeo conchigliato è sorretto da due nereidi e circondato da centauri marini, amorini e tritoni (fig. 43).²⁶⁸ Le tematiche principali sono il tiaso marino, associato al mondo dell'Oltretomba, e l'elogio del defunto rappresentato.²⁶⁹ Anche in Spagna, precisamente nella zona di Granada dove si trovava la necropoli di *Illiberis*, è testimoniata la presenza di un sarcofago della seconda metà del II secolo la cui decorazione conservata mostra la presenza della conchiglia associata all'ambito funerario (fig. 44).²⁷⁰

Una serie di nicchie conchigliate appaiono anche nelle pitture del cubicolo di Cleopatra (fig. 45), parte dell'ipogeo di via D.Compagni a Roma datato intorno alla prima metà del IV secolo, e accolgono le personificazioni delle dolci brezze.²⁷¹ In questo caso, la conchiglia posta a coronare le nicchie non ha

²⁶⁶ Con la sua forma nimbata attraverso la quale veniva rappresentata nelle nicchie, la conchiglia era inoltre associata alla luce. PARADA LÓPEZ DE CORSELAS, 2013, p. 864.

²⁶⁷ La conchiglia era caratterizzante non solo della dea Venere, ma anche di Nehallenia, una divinità di origine germanica che era considerata protettrice dei marinai e loro guida. Nehallenia veniva invocata anche per proteggere nel viaggio ultraterreno verso l'aldilà, collegando la conchiglia all'ambito funerario. *Ivi*, p. 864.

²⁶⁸ ZANKER, EWALD, 2008, pp. 122-123.

²⁶⁹ Ci sono altri esempi in cui la defunta è rappresentata all'interno di una conchiglia e con le fattezze di Venere, alla quale viene paragonata. *Ivi*, pp. 126-127.

²⁷⁰ La decorazione si è conservata in parte a causa del riuso del sarcofago come catino di una fontana. BELTRÁN FORTES, c1999, pp. 188-189.

²⁷¹ BISCONTI, 2004, p. 84.

solo un mero scopo decorativo, ma serve a proteggere e si presenta come segno distintivo di ciò che essa custodisce.²⁷²

L'utilizzo delle nicchie con la conchiglia per sottolineare l'importanza del loro contenuto è attestata anche nelle due religioni monoteistiche che anticiparono l'Islam: l'Ebraismo e il Cristianesimo. Per quanto riguarda l'Ebraismo, ne è esempio la sinagoga di Dura Europos. Essa è una delle più antiche sinagoghe preservate, in cui rimane il ciclo di pitture che decoravano le pareti del santuario datate intorno alla prima metà del III secolo d.C. L'edificio fu coperto dai detriti durante l'assedio del 256 e parzialmente distrutto quando la città venne conquistata dai Persiani. Gli scavi hanno portato alla luce il ciclo solo negli anni trenta del Novecento²⁷³ e ciò che ne rimane è oggi esposto al Museo nazionale di Damasco. Nella parete opposta all'ingresso era presente una nicchia dalla semicalotta a forma di conchiglia (fig. 46). Orientata verso Gerusalemme, la nicchia aveva lo scopo di contenere i rotoli della Torah.²⁷⁴ L'adozione della conchiglia in questa sede potrebbe essere provocata dai contatti con l'arte ellenistica e romana che caratterizzano la storia di questo sito.²⁷⁵ La nicchia conchigliata della sinagoga di Dura Europos non è tuttavia l'unico esempio, e forse costituì proprio un modello tipologico per successive sinagoghe pervenute solo in parte.²⁷⁶

Anche nell'arte paleocristiana si osserva l'immagine della conchiglia, ripresa dall'Antichità e risemantizzata, diventando simbolo della vita ultraterrena e della resurrezione. Nell'Egitto copto, in particolare, si trovano numerosi esempi al riguardo, dove tale simbolo trova posto nelle nicchie o sui

²⁷² *Ivi*, p. 83.

²⁷³ HACHLILI, 2010, p. 12.

²⁷⁴ BAIRD, 2018, p. 138-139.

²⁷⁵ HACHLILI, 2010, p. 418.

²⁷⁶ Al Rockefeller Museum di Gerusalemme è conservato un architrave scolpito del VI secolo proveniente dalla sinagoga di Nabratein nel quale si distingue una zona concava, probabilmente proprio una nicchia che ospitava i rotoli della Torah. La semicalotta è scolpita con quella che sembra una conchiglia stilizzata (fig. 47).

frontoni decorati e ne viene ribadito il significato cristiano attraverso l'inserimento della croce (figg. 48-49).²⁷⁷

Nei pressi della città di Sohag si trovano due importanti complessi monastici di epoca tardoantica, conosciuti come il Monastero Bianco e il Monastero Rosso. Quest'ultimo, che si trova in una zona desertica, era probabilmente una chiesa riservata alla preghiera dei monaci²⁷⁸; la sua fondazione è attestata intorno al IV secolo e l'edificio prende il nome dal colore rossastro dei mattoni con il quale è stato costruito. La zona presbiteriale a forma di triconco aveva lo scopo di ospitare e proteggere la tomba del santo eremita Pshoi, fondatore del monastero. Nel registro inferiore delle due absidi semicircolari laterali che costituiscono questa zona e in tutto il registro mediano del triconco sono presenti una serie di nicchie a sezione rettangolare e semicircolare; le nicchie ospitano immagini dipinte di santi vescovi e monaci legati al culto locale e sono intervallati talvolta da dei tendaggi chiusi, allusione al mondo ultraterreno.²⁷⁹ La conchiglia è nuovamente considerata un elemento che mira a proteggere e glorificare le figure nello spazio sottostante (fig. 50).²⁸⁰

Anche in Siria è possibile trovare delle testimonianze, soprattutto nell'ambito dell'oreficeria. Una placca argentea sbalzata (fig. 51), conservata al Louvre, è datata intorno alla fine del VI secolo; oltre a mostrare l'abilità degli orefici della regione, essa testimonia la diffusione di una particolare modalità di ascetismo in Siria.²⁸¹ Essa rappresenta infatti San Simeone stilita: il santo eremita è collocato sopra una colonna attorno alla quale si avvinghia un gigantesco pitone ed è sovrastato da un'imponente conchiglia, ripresa dal repertorio antico, che evidenzia la sua importanza.²⁸²

²⁷⁷ I territori erano stati conquistati ed inglobati all'interno del califfato omayyade di Damasco e, nonostante la forte "arabizzazione", la scultura architettonica in ambito cristiano vide un forte sviluppo pur rimanendo legata ai modelli in uso nell'impero bizantino. ZIBAWI, 2003, pp. 42-45.

²⁷⁸ Ipotesi che troverebbe conferma anche nel ciclo iconografico. EMMEL, LAYTON, 2016, p. 15.

²⁷⁹ BISCONTI, 2004, p. 82.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 83.

²⁸¹ Tale pratica, che consisteva nel ritirarsi a vivere sopra un alto pilastro o colonna per mortificazione, era fortemente ammirata ma anche poco replicata per la sua difficoltà. MEURICE, 2012, p. 319.

²⁸² VELMANS, 2001, p. 153.

In ambito bizantino è possibile constatare nuovamente la forte presenza della conchiglia, in posizione apicale, sopra il capo dei santi, come immagine simbolica e figura di riempimento dell'abside. A pochi chilometri da Ravenna, nella Chiesa di Sant'Apollinare in Classe, i quattro Vescovi ravennati (Ursicino, Orso, Severo ed Ecclesio) sono rappresentati tra i finestroni dell'abside dentro delle nicchie illusionistiche dalla semicalotta a forma di conchiglia (fig. 52). La loro rappresentazione, commissionata dall'arcivescovo Massimiano dal 546, mirava a celebrare gli ecclesiastici più importanti di Ravenna e di Classe.²⁸³ Nella chiesa è inoltre conservato un sarcofago nel quale i simboli di resurrezione, la croce e la palma, sono ripetuti e protetti da nicchie conchigliate, sottolineando l'associazione dell'elemento all'ambito funerario (fig. 53).²⁸⁴ Anche nella basilica di San Vitale a Ravenna, la conchiglia sovrasta la figura dell'imperatrice Teodora rappresentata nel catino absidale e va ad enfatizzare la sua sacralità (fig. 54).²⁸⁵ Nel battistero Neoniano infine, sempre nella città, è possibile notare nuovamente la presenza della conchiglia nelle piccole nicchie realizzate a mosaico come protezione e simbolo per evidenziare l'importanza degli otto piccoli troni con cuscino sui quali sono poste altrettante corone (fig. 55).²⁸⁶ Questi presentati sono solo alcuni esempi in cui la conchiglia appare, ma in realtà il simbolo è ripreso con molta frequenza nei sarcofagi e nei mosaici del panorama ravennate. In essi la conchiglia si collega al concetto delle *camerae fulgentes*, ovvero al particolare intervento decorativo che veniva attuato a partire dal IV secolo nelle absidi per impreziosirle: esse venivano ricoperte da una superficie aurea, che poteva essere o a mosaico, o lamina; talvolta potevano essere rivestite da tessuti preziosi. Secondo alcuni studiosi, la conchiglia nelle semicalotte non è altro

²⁸³ LONGHI, 2012, p. 143.

²⁸⁴ BISCONTI, 2004, p. 87.

²⁸⁵ LONGHI, 2012, p. 116. È interessante notare come la nicchia sia solo rappresentata per coprire l'imperatrice e non, invece, l'imperatore Giustiniano, nonostante i due cicli musivi siano stati realizzati nello stesso periodo.

²⁸⁶ Essi, insieme agli altri quattro grandi troni divini rappresentati, sarebbero forse un richiamo ad una profezia escatologica di Cristo. *Ivi*, p. 71.

che la “figura residua della più antica *camera fulgens*”.²⁸⁷ La scelta di questo elemento specifico può essere stata dettata dall’alto valore simbolico che esso possedeva.

L’ampia circolazione di questa figura nel Mediterraneo tardo antico e altomedievale, unitamente alla sua adozione da parte dell’Ebraismo e del Cristianesimo portarono alla ribalta l’immagine della conchiglia, sia come parte della nicchia che come figura simbolica. Essa venne recepita dal mondo musulmano al momento della costruzione dei primi edifici di culto ed utilizzata in svariate occasioni. La sua funzione glorificante e protettiva la rendevano il simbolo più idoneo a rappresentare il fulcro sacro dei santuari islamici. Tuttavia, essendo intrisa di un forte significato religioso legato ad altri culti, inizialmente si temeva che potesse portare ad una “contaminazione” della Tradizione islamica. Questo timore giustificerebbe le iniziali posizioni contrarie di alcuni fedeli all’utilizzo del *mihrab*.²⁸⁸

Un primo *mihrab* a nicchia dotato di una semicalotta a forma di conchiglia sostenuta da semicolonne lo si incontra già nella metà dell’VIII secolo in Oriente, a cavallo tra la dinastia omayyade e quella abbaside, nella moschea di al-Khassaki a Baghdad (fig. 56).²⁸⁹ Un pannello ligneo intagliato dell’VIII secolo, proveniente dalla Moschea di al-Aqsa e oggi conservato al Museo Rockefeller di Gerusalemme, rappresenta una nicchia a dentro la quale si sviluppa una decorazione di tipo vegetale e anche qui due semicolonne sorreggono una semicalotta conchigliata (fig. 57).²⁹⁰

La conchiglia nella cultura islamica diventò presto uno dei simboli dell’autorità del sovrano; essa assumeva importanza soprattutto perché veniva associata alla perla, e quest’ultima si collegava alla luce e alla parola divina, alla protezione e alla saggezza.²⁹¹ Si ha notizia della presenza di una perla di

²⁸⁷ ANDALORO, ROMANO, 2000, p. 96.

²⁸⁸ PARADA LÓPEZ DE CORSELAS, 2013, p. 865.

²⁸⁹ È stato inoltre ipotizzato che anche i primigeni *mihrab* di Medina e Damasco fossero costituiti da una nicchia a forma di conchiglia, il che sarebbe forse una possibile spiegazione della forma ripresa nella moschea cordovana. CALVO CAPILLA, 2007, p. 176.

²⁹⁰ Questo e altri reperti archeologici del periodo omayyade devono ancora essere frutto di investigazioni, ma probabilmente il pannello ligneo decorava il *mihrab* della moschea. GRABAR, c2005, p. 141.

²⁹¹ *Ivi*, p. 866. Nel Corano [85:22] è citata una “Tavola protetta” sulla quale era stato impresso il Corano. Secondo la Tradizione, Maometto disse che “Allah aveva creato la Tavola protetta da perla bianca”.

gigantesche dimensioni esposta nel salone principale del palazzo della cittadella di Madinat al-Zahra, dono mandato ad Abd al-Rahman III da parte dell'imperatore bizantino, che al tempo era Costantino VII Porfirogenito.²⁹²

La conchiglia dell'ampliamento di al-Hakam II si innesterebbe in una tradizione consolidata dagli scambi di immagini, botteghe e doni nel Mediterraneo medievale, presente a Cordova a partire dalla fondazione della moschea e perpetuata dai lavori di Abd al-Rahman II. Ad una ventina di metri dalla moschea, inserito all'interno di una parete dell'istituzione religiosa di Santa Rosa, è stata ritrovata una nicchia di marmo bianco a forma di conchiglia, datata alla metà dell'VIII secolo (fig. 58). Il frammento inoltre era stato precedentemente oggetto di reimpiego all'interno di una fontana, come mostra il foro realizzato nella parte sommitale della conchiglia e lo stato di erosione della pietra.²⁹³ Inizialmente considerata una nicchia di fattura visigota²⁹⁴, l'attribuzione è stata rivista alla luce del confronto con un altro elemento architettonico affine, la cui datazione appare oggi accertata (fig. 59). Si tratta probabilmente di una ripresa di un elemento appartenente alla tradizione iconografica locale.²⁹⁵ Data l'impossibilità di offrire una datazione precisa per via formale, le principali ipotesi sul suo utilizzo sono due:

- la nicchia era usata per indicare la direzione della preghiera ai credenti musulmani prima della costruzione della prima moschea, quando l'edificio era utilizzato anche per il culto cristiano;
- la nicchia costituiva proprio il *mihrab* monolitico della prima moschea di Abd al-Rahman I.²⁹⁶

I lavori di ampliamento di Abd al-Rahman II portarono inevitabilmente alla perdita di qualsiasi struttura precedentemente edificata. L'emiro fece infatti costruire una nuova *maqsura* e un nuovo

²⁹² IBN 'IDHARI, vol. II, in FAGNAN, 1904, p. 383.

²⁹³ SANCHEZ VELASCO, 2006, p. 184.

²⁹⁴ Le nicchie e le steli visigote erano caratterizzate da colonne che sorreggevano una conchiglia. La loro funzione è ancora dubbia, ma l'ipotesi più accertata è che costituirebbero "il culmine simbolico di un'iconografia programmata all'interno della chiesa con finalità al culto divino". PARADA LÓPEZ DE CORSELAS, 2013, p. 866.

²⁹⁵ SANCHEZ VELASCO, 2006, p. 187.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 190.

mihrab, di cui poco in realtà si conosce, a causa dei successivi lavori di al-Hakam II. La sua posizione era quella dell'odierna Cappella di Villaviciosa, dove al-Hakam II fece costruire un lucernario come precedentemente osservato. Si è ipotizzato che neanche questo *mihrab* fosse una semplice nicchia come il precedente, ma che fosse costituito da una struttura più complessa legata ad una sua ulteriore funzione. In questo luogo, infatti, avrebbe trovato riparo un'importante copia del Corano, la stessa di cui si è parlato nel paragrafo precedente: secondo la testimonianza scritta di Al-Razi, nel 965 si tenne una solenne cerimonia di traslazione di tale Libro verso la nuova area sacra voluta da al-Hakam II progettata per custodirlo.²⁹⁷ La ricostruzione, come detto, non è purtroppo possibile, ma probabilmente un frammento scultoreo (fig. 60) ritrovato durante gli scavi di Félix Hernández Giménez ed oggi esposto all'interno della moschea costituiva parte del *mihrab* di Abd al-Rahman II,²⁹⁸ e mostra nuovamente l'utilizzo della conchiglia. Il tema vegetale che si sviluppa lungo i bordi che limitano la semicalotta ha permesso di definire una datazione coerente con l'epoca dell'emiro.²⁹⁹

La ripresa della conchiglia da parte di al-Hakam II rappresenterebbe dunque una conferma di come il califfo volesse mantenere un collegamento con gli ampliamenti dei sovrani che lo precedettero, valorizzando lo spazio più sacro della moschea mediante un simbolo dal significato ben chiaro.

L'uso della conchiglia non viene abbandonato nemmeno dopo la caduta del califfato andaluso. In alcuni degli ambienti aggiunti dopo gli interventi di cristianizzazione dell'edificio è possibile infatti trovare figure di santi rappresentati all'interno di nicchie, dove nuovamente compare la semicalotta conchigliata (figg. 61-62). La conchiglia rimase sempre un elemento fortemente legato alla cristianità ma, se prima assumeva un significato simbolico molto accentuato, a partire dal Rinascimento il suo

²⁹⁷ ABAD CASTRO, 2014, p. 10.

²⁹⁸ *Ivi*, p. 11.

²⁹⁹ SANCHEZ VELASCO, 2006, p. 192.

utilizzo reiterato portò ad una sorta di “banalizzazione”, dove la conchiglia venne ripresa più come elemento decorativo.³⁰⁰

Come è stato mostrato, la conchiglia risulta essere un elemento presente e ripetuto all’interno del contesto mediterraneo medievale e che valica, oltre che i confini territoriali, anche quelli religiosi e culturali, assumendo significati diversi, ma sempre dall’alto valore simbolico.

³⁰⁰ PARADA LÓPEZ DE CORSELAS, 2013, pp. 863-864.

Bibliografia

1575

MORALES 1575: AMBROSIO DE MORALES, *Las Antigüedades de las ciudades de España*, Alcala de Henares 1575.

1787

SWINBURNE 1787: HENRY SWINBURNE, *Travels through Spain in the years 1775 and 1776: in which several monuments of Roman and Moorish architecture are illustrated by accurate drawings taken on the spot*, Londra 1787 (1^a ed. Londra 1779).

1843

DE GAYANGOS 1843: PASCUAL DE GAYANGOS, *The history of the Mohammedan Dynasties in Spain. Vol. II*, estratto da *Nafhu-t-tib min gbosni-l-Andalusi-r-rattib wa tarikh lisanu-d-din ibni-l-khattib* di Ahmed Ibn Mohammed al-Maqqari, Londra 1843.

1904

IBN IDHĀRI 1904: ABŪ AL-ABBAS AHMAD IBN MUHAMMAD IBN IDHĀRI AL-MARRĀKUSHI, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne (Al-Bayano'l-Mogrib). Tome II*, traduzione di Edmond Fagnan, Algeri 1904.

1914

DE AMICIS 1914: EDMONDO DE AMICIS, *Spagna*, Sesto S. Giovanni (MI) 1914 (1^a ed. Milano 1873).

1934

VALENTE 1934: ANGELA VALENTE, *Morales, Ambrosio de*, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, diretta da G. Treccani, G. Gentile, C. Tumminelli, Roma 1929-1937, XXIII, 1934.

1940

CRESWELL 1940: KEPPEL ARCHIBALD CAMERON CRESWELL, *Early muslim architecture: Umayyads, early Abbasids & Tulunids. Vol. 2: Early Abbasids, Umayyads of Cordova, Aghlabids, Tulunids, and Samanids: a.d. 751-905*, Oxford, 1940.

1951

GOMEZ MORENO 1951: MANUEL GOMEZ MORENO, *Ars Hispaniae: Historia universal del arte hispanico, 3: El arte árabe español hasta los Almohades, arte mozárabe*, Madrid c1951.

1960

LÉVI-PROVENÇAL, LATHAM, TORRES BALBÁS e COLIN 1960: ÉVARISTE LÉVI-PROVENÇAL, JOHN-DEREK LATHAM, LEOPOLDO TORRES BALBÁS, GEORGES SÉRAPHIN COLIN, *al-Andalus*, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, diretta da P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden 1960-2005, I, 1960.

LÉVI-PROVENÇAL e PELLAT 1960: ÉVARISTE LÉVI-PROVENÇAL, CHARLES PELLAT, *al-Maḳḳarī*, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, diretta da P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden 1960-2005, I, 1960.

1965

CHUECA GOITIA 1965: FERNANDO CHUECA GOITIA, *La Moschea di Cordova*, Firenze 1965.

1969

HAVERKAMP-BEGEMANN 1969: EGBERT HAVERKAMP-BEGEMANN, *The Spanish Views of Anton van den Wyngaerde*, in “Master Drawings”, VII 4, 1969, pp. 375-399.

1971

BOSCH-VILÁ 1986: JACINTO BOSCH-VILÁ, *Ibn 'Idhārī*, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, diretta da P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden 1960-2005, III, 1971.

1985

BAER 1985: EVA BAER, *The Mihrab in the Cave of the Dome of the Rock*, in “Muqarnas”, III, 1985, pp. 8-19.

1987

STRAPPINI 1987: LUCIA STRAPPINI, *De Amicis, Edmondo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, diretto da M. Pavan, Roma 1960-2020, XXXIII, 1987.

1989

GARCIA MORENO 1989: LUIS A. GARCIA MORENO, *Historia de España visigoda*, Madrid c.1989.

LADERO QUESADA 1989: MANUEL FERNANDO LADERO QUESADA, *La possibile coesistenza: l'Islam in Spagna a contatto con l'Occidente cristiano*, [s.l.] 1989.

1993

FEHÉRVÁRI 1993: GEZA FEHÉRVÁRI, *Mihrāb*, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, diretta da P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden 1960-2005, VII, 1993.

1996

MILANI 1996: RAFFAELE MILANI, *Il Pittoresco. L'evoluzione del Gusto tra classico e romantico*, Roma 1996.

PETERSEN 1996: ANDREW PETERSEN, *Dictionary of Islamic Architecture*, Londra 1996.

1997

STIERLIN 1997: HENRI STIERLIN; fotografie STIERLIN, ANNA e HENRI, *Islam da Baghdad a Cordova: architettura delle origini dal VII al XIII secolo*, Köln 1997.

1999

BAUSANI 1999: ALESSANDRO BAUSANI, *L'Islam*, Milano 1999.

BELTRÁN FORTES 1999: JOSÉ BELTRÁN FORTES, *Los sarcófagos Romanos de la Bética con Decoración de Tema Pagano*, con saggio introduttivo di Pedro Rodríguez Oliva, Málaga c1999.

DI CASTRO 1999: DANIELA DI CASTRO, *Sinagoga*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, diretta da A.M. Romanini, Roma 1991-2002, X, 1999.

2000

ANDALORO e ROMANO 2000: MARIA ANDALORO, SERENA ROMANO, *L'immagine nell'abside*, in *Arte e Iconografia a Roma: da Costantino a Cola di Rienzo*, a cura di Maria Andaloro e Serena Romano, Milano 2000, pp. 93-132.

2001

ETTINGHAUSEN, GRABAR, JENKINS-MADINA 2001: RICHARD ETTINGHAUSEN, OLEG GRABAR, MARILYN JENKINS-MADINA, *Islamic art and architecture, 650-1250*, New Haven 2001 (1^a ed. 1987).

VELMANS 2001: TANIA VELMANS, *Originalità dell'arte figurativa dell'Oriente cristiano*, in *Il Mediterraneo e l'arte: da Maometto a Carlomagno*, a cura di Eduard Carbonell e Roberto Cassanelli, Milano 2001, pp. 151-170.

2002

NOJA 2002: SERGIO NOJA, *Maometto profeta dell'Islam*, Milano 2002.

2003

BLAIR e BLOOM 2003: SHEILA S. BLAIR e JONATHAN M. BLOOM, *The Mirage of Islamic Art: Reflections on the Study of an Unwieldy Field*, in "The Art Bulletin", LXXXV 1, 2003, pp. 152-184.

ZIBAWI 2003: MAHMOUD ZIBAWI, *L'arte copta: l'Egitto cristiano dalle origini al XVIII secolo*, Milano 2003.

2004

ALVAREZ BORGE 2004: IGNACIO ALVAREZ BORGE, *La plena edad media: siglos 12-13*, (Historia de España, 3º milenio. VIII), Madrid 2004.

BISCONTI 2004: FABRIZIO BISCONTI, *Immagini in campo: interazioni e integrazioni decorative al «Convento Rosso»*, in *Progetto pilota. Deir el Ahmar, Deir Anba Bishoi: «Convento Rosso»*, a cura di Barbara Mazzei, Roma 2004, pp. 81-88.

MARFIL RUIZ 2004: PEDRO MARFIL RUIZ, *Estudio de las linternas y el extradós de las cúpulas de la Maqsura de la Catedral de Córdoba, antigua mezquita Aljama*, in “Arqueología de la Arquitectura”, III, 2004, pp. 91-107.

NIETO CUMPLIDO 2004: MANUEL NIETO CUMPLIDO, *La Mezquita-Catedral de Córdoba*, Barcellona 2004 (1ª ed. Barcellona 1997).

PÉREZ MARTÍN e BADENAS DE LA PENA 2004: INMACULADA PÉREZ MARTÍN e PEDRO BADENAS DE LA PENA, *Bizancio y la Península Iberica: de la antigüedad tardía e la edad moderna*, Madrid 2004.

2005

GRABAR 2005: OLEG GRABAR, *Early Islamic Art, 650-1100*, (Constructing the Study of Islamic Art, I), Aldershot, Hampshire 2005.

OLEG GRABAR, *Jerusalem*, (Constructing the Study of Islamic Art, IV), Aldershot, Hampshire 2005.

BORDINO, CARPANETTO e MARTIGNETTI 2005: GIAMPIERO BORDINO, DINO CARPANETTO, GIULIANO MARTIGNETTI, *Dizionario di Storia. Stati, spazi e istituzioni internazionali*, (Nuova Storia Universale, V), Milano 2005.

2006

SANCHEZ VELASCO 2006: JERONIMO SANCHEZ VELASCO, *Elementos arquitectónicos de época visigoda en el Museo Arqueológico de Córdoba. Arquitectura y Urbanismo en la Córdoba visigoda*, Cordova 2006.

2007

CALVO CAPILLA 2007: SUSANA CALVO CAPILLA, *Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785)*, in “AL- QANṬARA. Revista de estudios árabes” , XXVIII 1, enero-julio 2007, pp. 143-179.

LORING, PEREZ e FUENTES 2007: ISABEL LORING, DIONISO PEREZ, PABLO FUENTES, *La Hispania tardorromana y visigoda: siglos 5-8*, (Historia de España, 3º milenio. IV), Madrid 2007.

URQUÍZAR HERRERA 2007: ANTONIO URQUÍZAR HERRERA, *Mural Painting and the Transformations of Space and Meaning: The Sagrario Chapel of Córdoba in the Context of the Old Mosque's Heritage and*

Reception, in *Out of the Stream. Studies in Medieval and Renaissance Mural Painting*, a cura di Luís Urbano Alfonso e Victor Serrão, Newcastle 2007, pp. 360-392.

2008

KENNEDY 2008: HUGH KENNEDY, *Le grandi conquiste arabe: come la diffusione dell'Islam ha cambiato il mondo in cui viviamo*, Roma 2008.

SALVATIERRA e CANTO 2008: VINCENTE SALVATIERRA, ALBERTO CANTO, *Al-Andalus: de la invasión al Califato de Córdoba*, (Historia de España, 3º milenio. V), Madrid 2008.

2009

CALVO CAPILLA 2009: *Los símbolos de la autoridad emiral (138/756-300/912): las mezquitas aljamas como instrumento de islamización y espacio de representación* in *De Hispalis a Isbiliya*, a cura di Alfonso Jiménez Martín; Siviglia 2009, pp. 87-110.

FILIOS 2009: DENISE K. FILIOS, *Legends of the Fall: Conde Júlian in medieval arabic and Hispano-Latin Historiography*, in “Medieval encounters: a journal of Jewish, Christian and Muslim culture in confluence and dialogue”, XV NOS. 2-4, 2009, pp.375-390.

PEÑA 2009: ANTONIO PEÑA, *Análisis del reaprovechamiento de material en la Mezquita Aljama de Córdoba*, in *Spolien im Umkreis der Macht. Spolia en el entorno del poder*, a cura di Thomas G. Schattner e Fernando Valdés Fernández, Magonza 2009, pp. 247-272.

VANOLI 2009: ALESSANDRO VANOLI, *La Reconquista*, Bologna 2009.

2010

BEDIN 2010: CRISTIANO BEDIN, *L'Orientalismo in Edmondo De Amicis: Spagna, Marocco, Costantinopoli*, in “Mediterraneo. İstanbul Üniversitesi İspanyol ve İtalyan Dilleri Edebiyatları Dergisi”, VII(2), 2010, pp. 49-70.

COBB 2010: PAUL M. COBB, *The Empire in Syria 705-763*, in *New Cambridge History of Islam. Volume 1: The formation of Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, a cura di Chase F. Robinson, Cambridge 2010, pp. 226-268.

DONNER 2010: FRED M. DONNER, *Modern approaches to early Islamic history*, in *New Cambridge History of Islam. Volume 1: The formation of Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, a cura di Chase F. Robinson, Cambridge 2010, pp. 625-647.

HACHLILI 2010: RACHEL HACHLILI, *The Dura-Europos Synagogue Wall Paintings: A Question of Origin and Interpretation*, in “*Follow the Wise*”. *Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, a cura di Zeev Weiss, Oded Irshai, Jodi Magness e Seth Schwartz, Winona Lake 2010, pp. 403-420.

MANZANO MORENO 2010: EDUARDO MANZANO MORENO, *The Iberian peninsula and North Africa* in *New Cambridge History of Islam. Volume 1: The formation of Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, a cura di Chase F. Robinson, Cambridge 2010, pp. 581-621.

MARFIL RUIZ 2010: PEDRO MARFIL RUIZ, *Las Puertas de la Mezquita de Córdoba (Ss.VIII-IX). Arqueología como Historia del Arte islámico*, Cordova 2010.

NASER ESLAMI 2010: ALIREZA NASER ESLAMI, *Architettura del mondo islamico. Dalla Spagna all'India (VII-XV secolo)*, Milano 2010.

SODANO 2010: GIULIO SODANO, *I regni cristiani nelle Asturie*, in *Barbari, Cristiani, Musulmani*, a cura di Umberto Eco, 2010, pp.167-170.

2011

DONNER 2011: FRED M. DONNER, *Maometto e le origini dell'islam*; edizione italiana a cura di Roberto Tottoli, Torino 2011.

2012

LONGHI 2012: DAVIDE LONGHI, *Significato simbolico e committenza dei mosaici tardo antichi di Ravenna*, Tricase (LE) 2012.

MEURICE 2012: CÉDRIC MEURICE, *Le monachisme en Égypte et en Syrie*, in *L'Orient romain et byzantin au Louvre*, a cura di Nicolas Bel, Cécile Giroire, Florence Gombert-Meurice, Marie-Hélène Rutschowskaya, Parigi 2012, pp. 316-325.

ROSSER-OWEN 2012: MARIAM ROSSER-OWEN, *Mediterraneanism: how to incorporate Islamic art into an emerging field*, in "Journal of Art Historiography", VI, 2012, pp. 1-33.

2013

BLOOM 2013: JONATHAN M. BLOOM, *The minaret*, Edinburgh 2013.

COLLINS 2013: ROGER COLLINS, *Caliphs and Kings: Spain, 796–1031*, Hoboken 2013.

LONGHURST 2013: CHRISTOPHER EVAN LONGHURST, *Mihrab: symbol of Unity and Masterpiece of Islamic Art and Architecture*, in “Lonaard”, III, 2013, pp. 33-46.

PARADA LÓPEZ DE CORSELAS 2013: MANUEL PARADA LÓPEZ DE CORSELAS, *La «presencia» divina y la arquitectura del poder. De Hispania a al-Andalus*, in *Las Artes y la Arquitectura del Poder*, a cura di Víctor Mínguez 2013, pp. 859-974.

PIZARRO BERENGENA 2013: GUADALUPE PIZARRO BERENGENA, *Los Pasadizos Elevados entre la Mezquita y el Alcázar Omeya de Córdoba. Estudio arqueológico de los sabatats*, in “Archivo Español de Arqueología”, LXXXVI, 2013, pp. 233-249.

2014

ABAD CASTRO 2014: CONCEPCIÓN ABAD CASTRO, *Nuevos datos acerca de la ampliación de al-Hakam II en la mezquita de Córdoba y algunas hipótesis sobre la zona de la maqsúra de época emiral*, in “Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte”, XXV, 2013, pp. 9-21.

SANNA 2014: FABRIZIO SANNA, *Apporti bizantini alla cultura artistica visigotica*, in “ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte Università degli Studi di Cagliari”, III, 2014, pp. 295-303.

TISCHLER 2014: MATTHIAS M. TISCHLER, *Translation-Based Chronicles, Twelfth to Thirteenth Centuries. New Sources for the Arabo-Latin Translation Movement in the Iberian Peninsula*, in “Journal of Transcultural Medieval Studies”, I(2), 2014, pp. 175-218.

2016

CALVO CAPILLA 2016: SUSANA CALVO CAPILLA, *De mezquita a iglesia: el proceso de cristianización de los lugares de culto de al-Andalus*, in *Transformació, destrucció i restauració dels espais medieval*, a cura di Pilar Giráldez e Màrius Vendrell, Barcellona 2016, pp. 129-148.

EMMEL e LAYTON 2016: STEPHEN EMMEL e BENTLEY LAYTON, *Phsoi and the Early History of the Red Monastery*, in *The Red Monastery Church. Beauty and Asceticism in Upper Egypt*, a cura di Elizabeth S. Bolman, New Haven (CT) 2016.

NEES 2016: LAWRENCE NEES, *Perspectives on early Islamic art in Jerusalem*, Leiden 2016.

2018

BAIRD 2018: JENNIFER A. BAIRD, *Dura-Europos*, Londra 2018.

CATLOS 2018: BRIAN A. CATLOS, *Kingdoms of Faith: a new history of Islamic Spain*, Londra 2018.

KING 2018: DAVID A. KING, *The enigmatic orientation of the Great Mosque of Córdoba*, in “Suhayl. International Journal for the History of the Exact and Natural Sciences in Islamic Civilisation”, XVI-XVII, 2018-2019, pp. 33-111.

LAMPRAKOS 2018: MICHELE LAMPRAKOS, *Arquitectura, memoria y futuro. La mezquita-catedral de Córdoba*, in “QUINTANA. Revista do Departamento de Historia da Arte. Universidade de Santiago de Compostela”, XVII, 2018, pp. 43-74.

019

ABAD CASTRO e GONZÁLEZ CAVERO 2019: ABAD CONCEPCIÓN ABAD CASTRO e IGNACIO GONZÁLEZ CAVERO, *La Capilla Real de la catedral de Córdoba. Algunas hipótesis sobre el mecenazgo real de la misma y su proceso de construcción*, in “Anuario de Estudios Medievales”, XLIX(2), 2019, pp. 393-426.

GÁMIZ GORDO 2019: ANTONIO GÁMIZ GORDO, *La Mezquita-Catedral de Córdoba. Fuentes gráficas hasta 1850*, in “AL- QANTARA. Revista de estudios árabes”, XL(1), 2019, pp. 135-183.

2020

BLOOM 2020: JONATHAN M. BLOOM, *Architecture of the Islamic West. North Africa and the Iberian Peninsula, 700-1800*, New Haven (CT) 2020.

2021

GÁMIZ GORDO, CANTIZANI-OLIVA e REINOSO-GORDO 2021: ANTONIO GÁMIZ-GORDO, JUAN CANTIZANI-OLIVA e JUAN FRANCISCO REINOSO-GORDO, *The Mosque-Cathedral of Cordoba: Graphic Analysis of Interior Perspectives by Girault de Prangey around 1839*, in “International Journal of Geo-Information”, X(3), 2021, 181.

GÓMEZ-MORÓN, PALOMAR, CERQUEIRA ALVES, ORTIZ, VILARIGUES e SCHIBILLE 2021: MARÍA AUXILIADORA GÓMEZ-MORÓN, TERESA PALOMAR, LUIS CERQUEIRA ALVES, PILAR ORTIZ, MÁRCIA VILARIGUES, NADINE SCHIBILLE, *Christian-Muslim contacts across the Mediterranean:*

Byzantine glass mosaics in the Great Umayyad Mosque of Córdoba (Spain), in “Journal of Archaeological Science”, CXXIX, 2021, pp. 1-11.

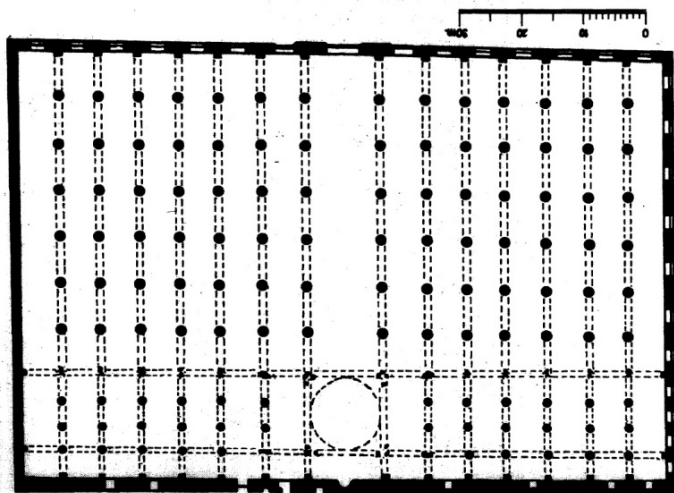
Tavole



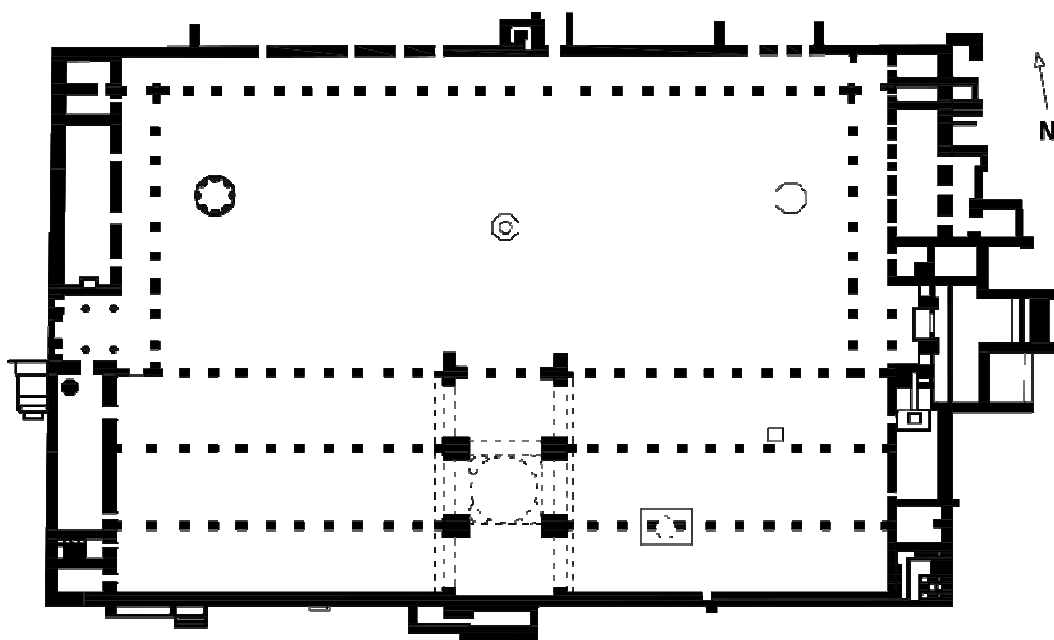
1. Gerusalemme, Cupola della Roccia, veduta esterna.



2. Gerusalemme, Cupola della Roccia, veduta interna, marmo e mosaico.



3. Gerusalemme, Moschea di al-Aqsa, ricostruzione della pianta dell'edificio di al Walid (705-715).



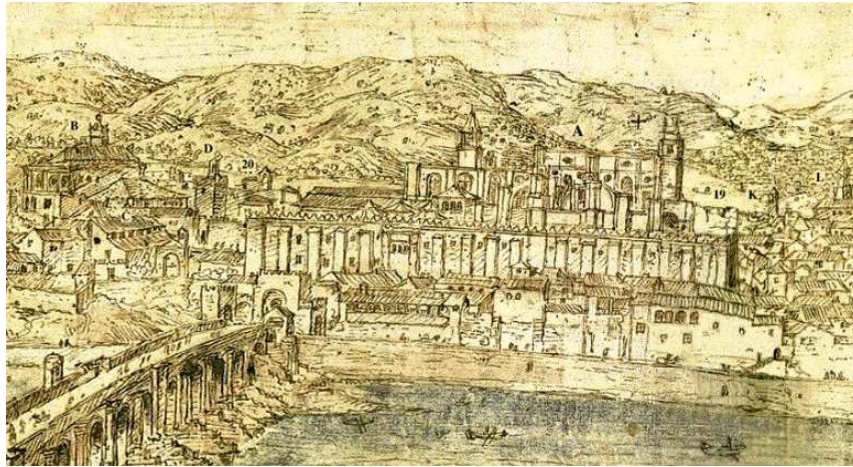
4. Damasco, Grande Moschea, pianta.



5. Damasco, Grande Moschea, sala di preghiera.

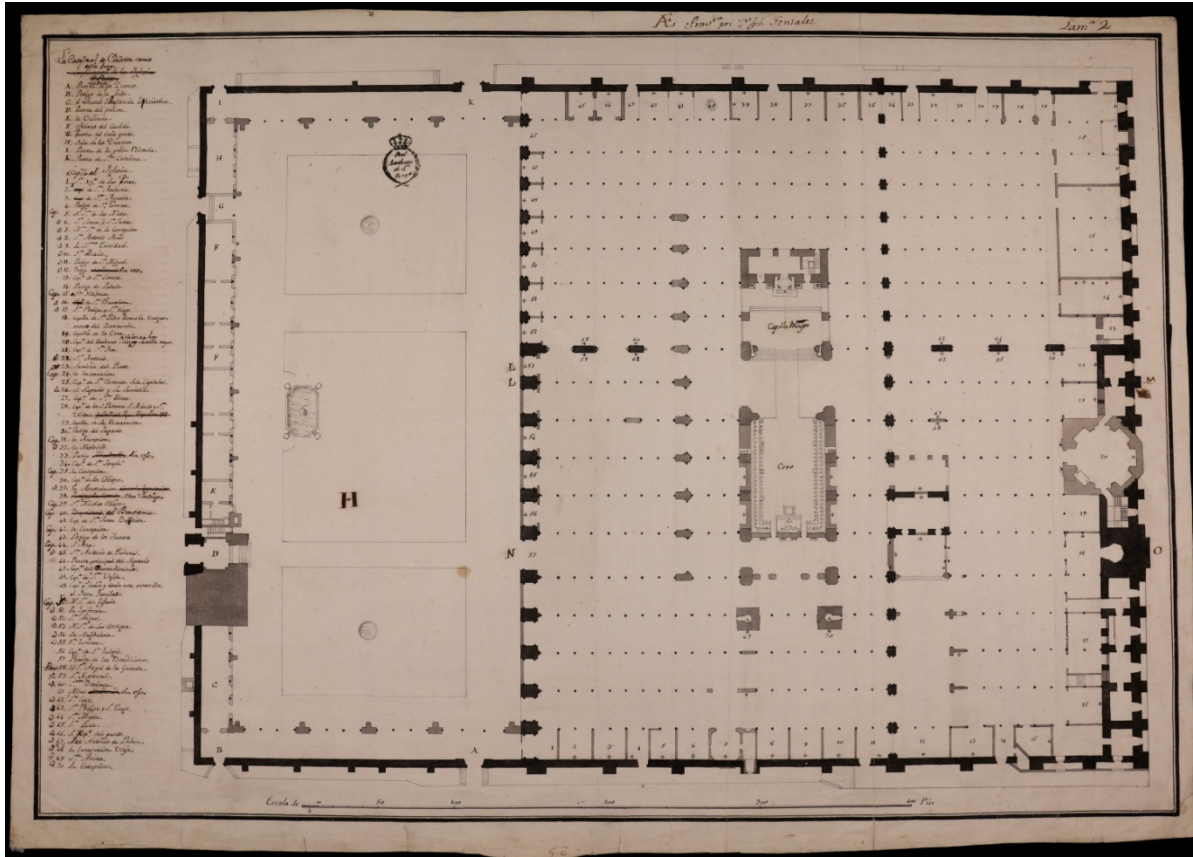


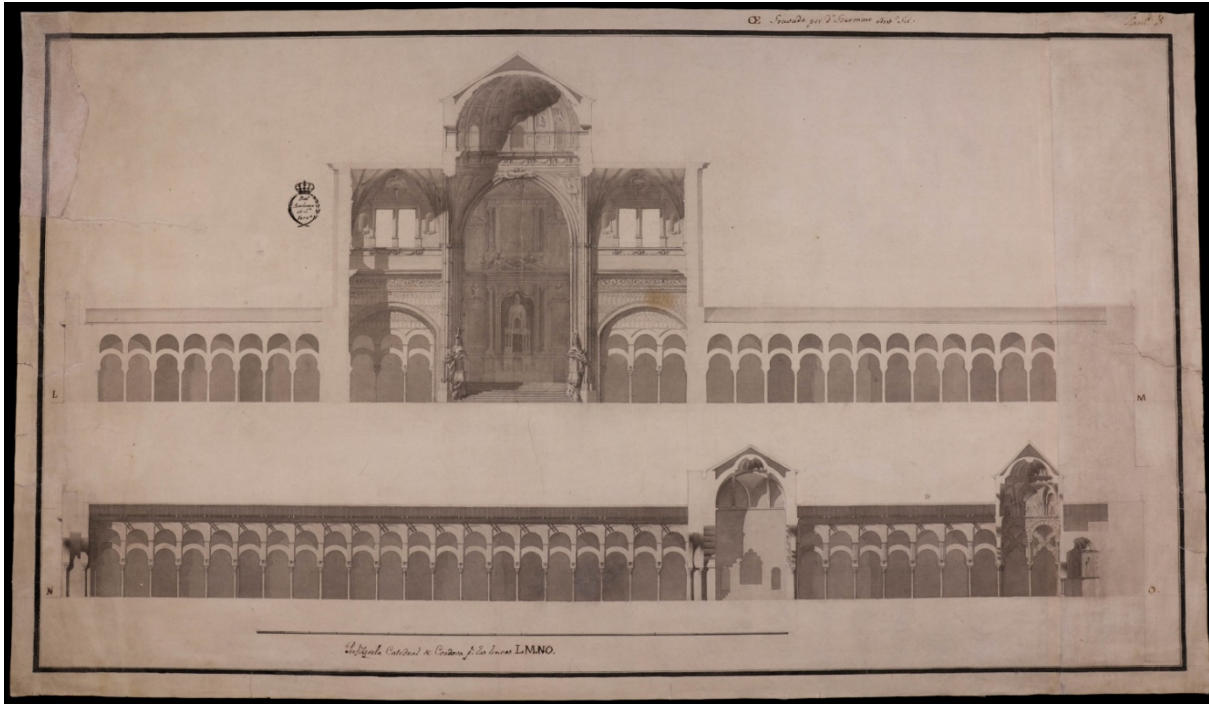
6. Londra, V&A Museum, *Veduta di Cordova*, Anton van den Wyngaerde, 1567, inv. n° 8455:6.



7. Londra, V&A Museum, *Veduta di Cordova* (dettaglio), Anton van den Wyngaerde, 1567, inv. n° 8455:6.

8. Madrid, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Museo, disegno preparatorio per stampa, *Pianta generale della Grande Moschea di Cordova*, Juan Pedro Arnal, 1767, inv. n° MA-0536.





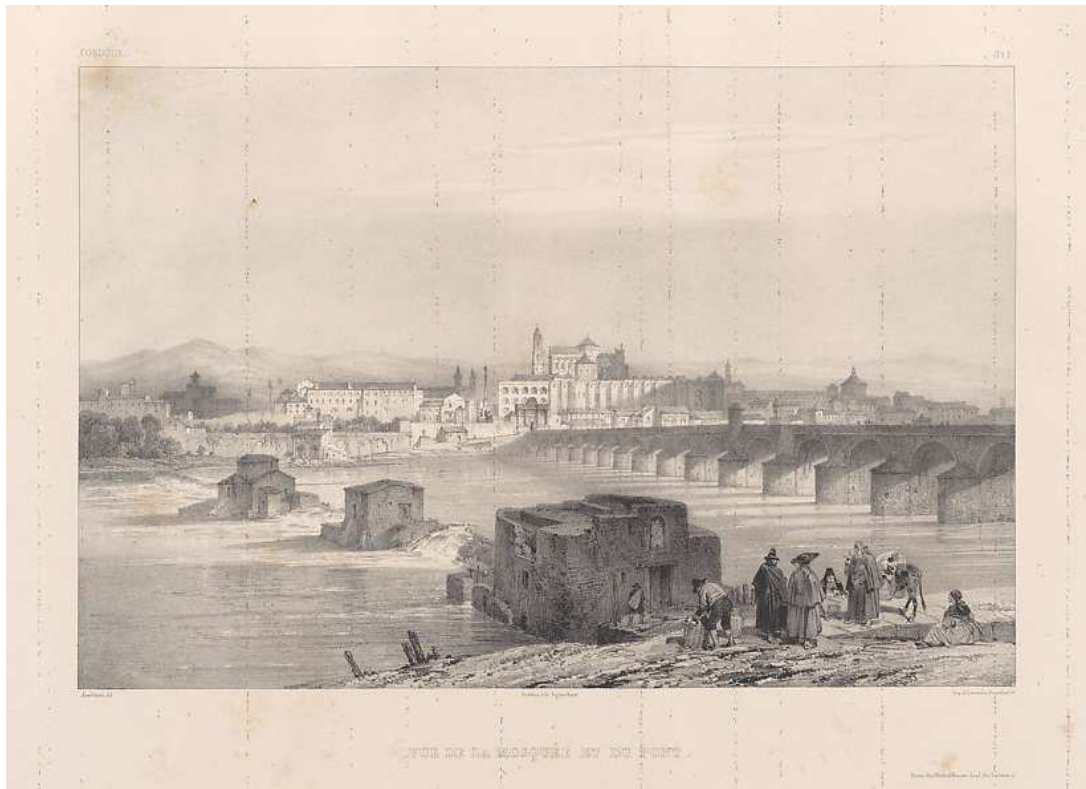
9. Madrid, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Museo, disegno preparatorio per stampa, *Sezione della cattedrale di Cordova e della moschea*, Juan de Villanueva, 1767, inv. n° MA-0537.



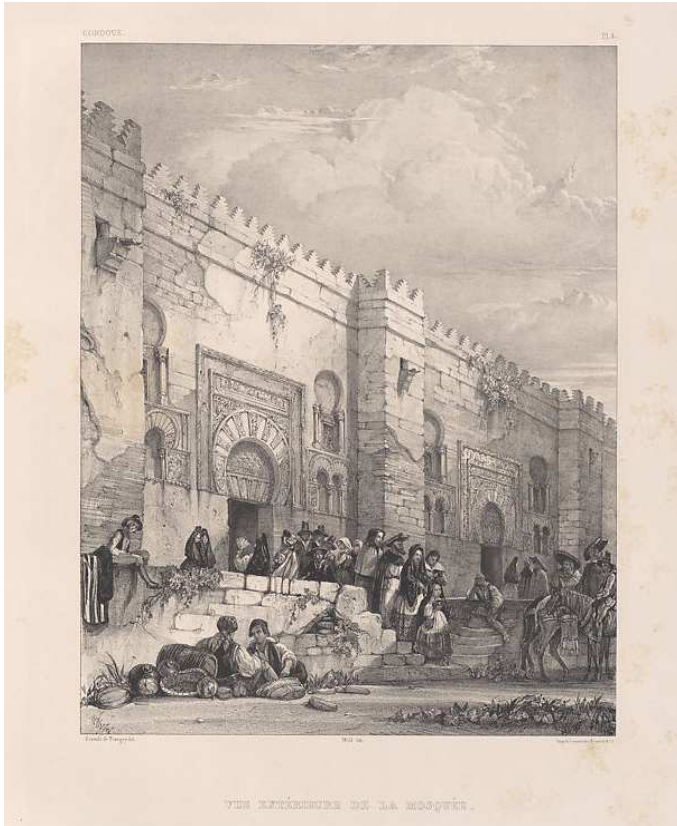
10. Cordova, Grande Moschea, navata principale e *mihrab*. Henry Swinburne (dis.), F. Giomignani (inc.), in *Travels through Spain in the years 1775 and 1776, 1779*.



11. Cordova, Grande Moschea, veduta interna. Alexandre Laborde (dir.), Six [o Ligier?] (dis.), Smith (inc.), in *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*, 1812.



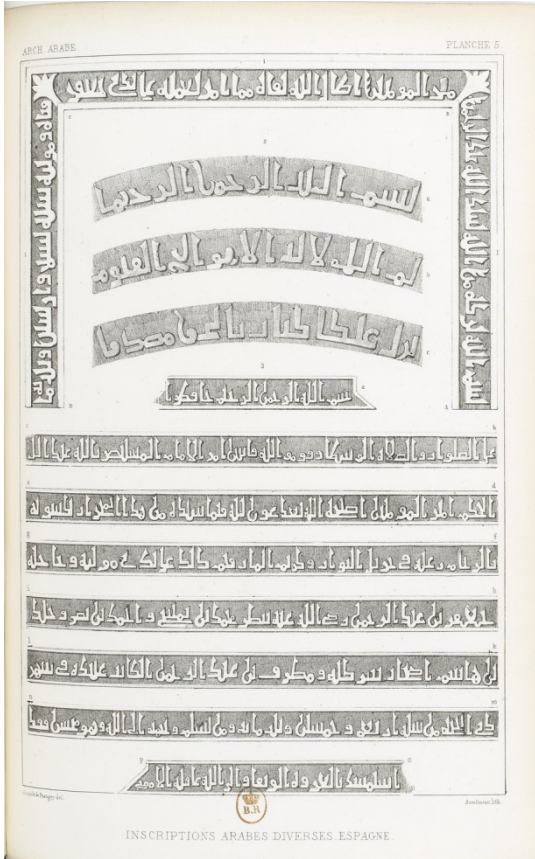
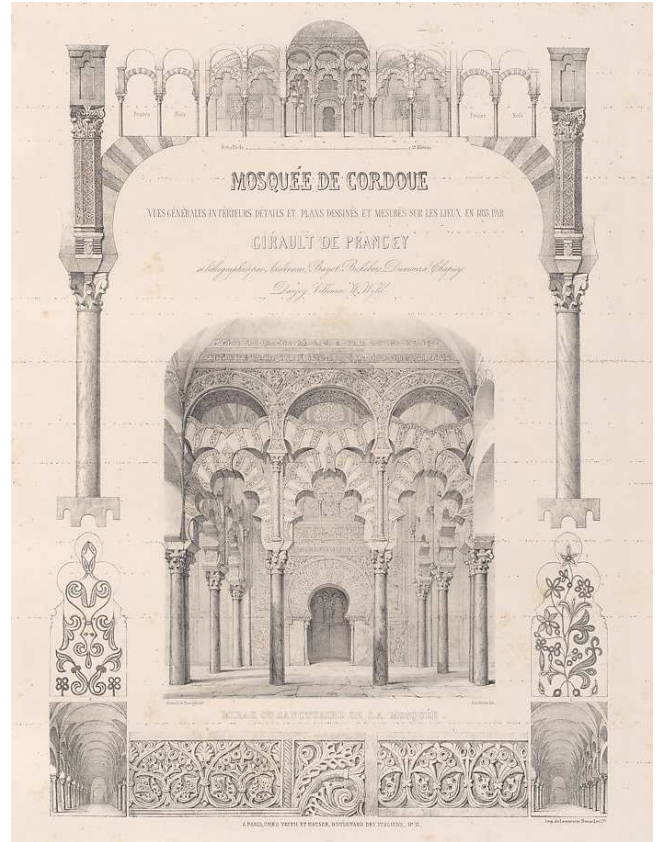
12. Cordova, veduta della moschea dalla sponda meridionale del fiume Guadalquivir. Joseph Philibert Girault de Prangey (dis.) in *Monuments Arabes et moresques de Cordoue, Seville et Grenade*, 1836-1839.



13. Cordova, Grande Moschea, lato esterno. Joseph Philibert Girault de Prangey (dis.) in *Monuments Arabes et moresques de Cordoue, Seville et Grenade*, 1836-1839.



14. Cordova, Grande Moschea, veduta interna. Joseph Philibert Girault de Prangey (dis.) in *Monuments Arabes et moresques de Cordoue, Seville et Grenade*, 1836-1839.



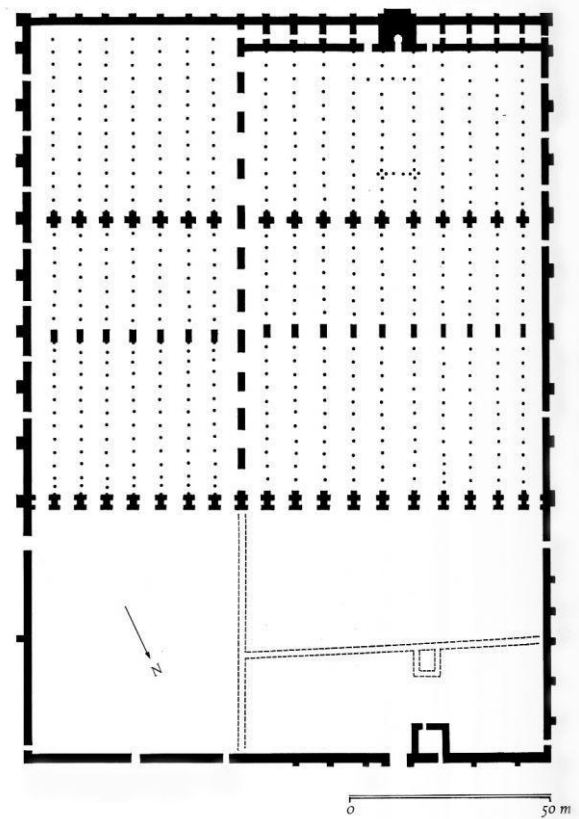
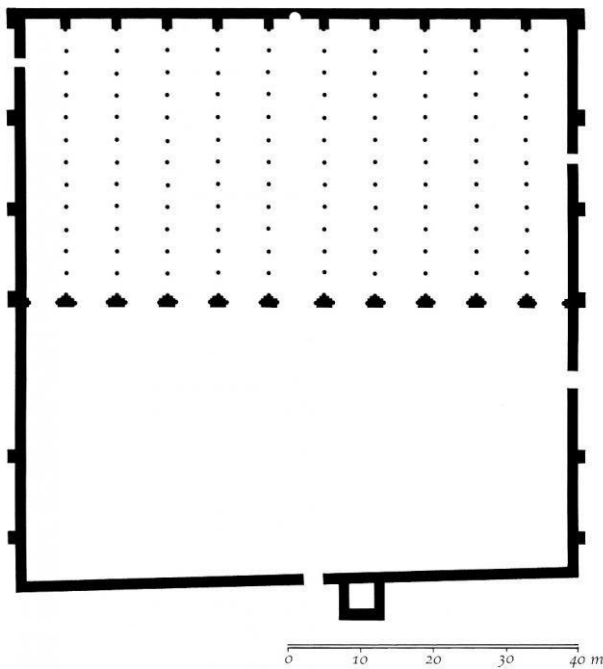
15. In alto a sx: Cordova, Grande Moschea, *maqsura*. Joseph Philibert Girault de Prangey (dis.) in *Monuments Arabes et moresques de Cordoue, Seville et Grenade*, 1836-1839.

16. In alto a dx: Cordova, Grande Moschea, *mihrab* e motivi decorativi. Joseph Philibert Girault de Prangey (dis.) in *Monuments Arabes et moresques de Cordoue, Seville et Grenade*, 1836-1839.

17. In basso a sx: 15. Cordova, Grande Moschea, iscrizioni della facciata del *mihrab*. Joseph Philibert Girault de Prangey (dis.) in *Essai sur l'architecture des Arabes et des Mores, en Espagne, en Sicile et en Barbarie*, 1841.



18. Cordova, Grande Moschea, pavimentazione della basilica di San Vicente, mosaico.



19. Cordova, Grande Moschea, pianta del primo edificio di Abd al-Rahman I (sx); pianta dell'edificio successivo all'ampliamento di al-Mansur (dx).



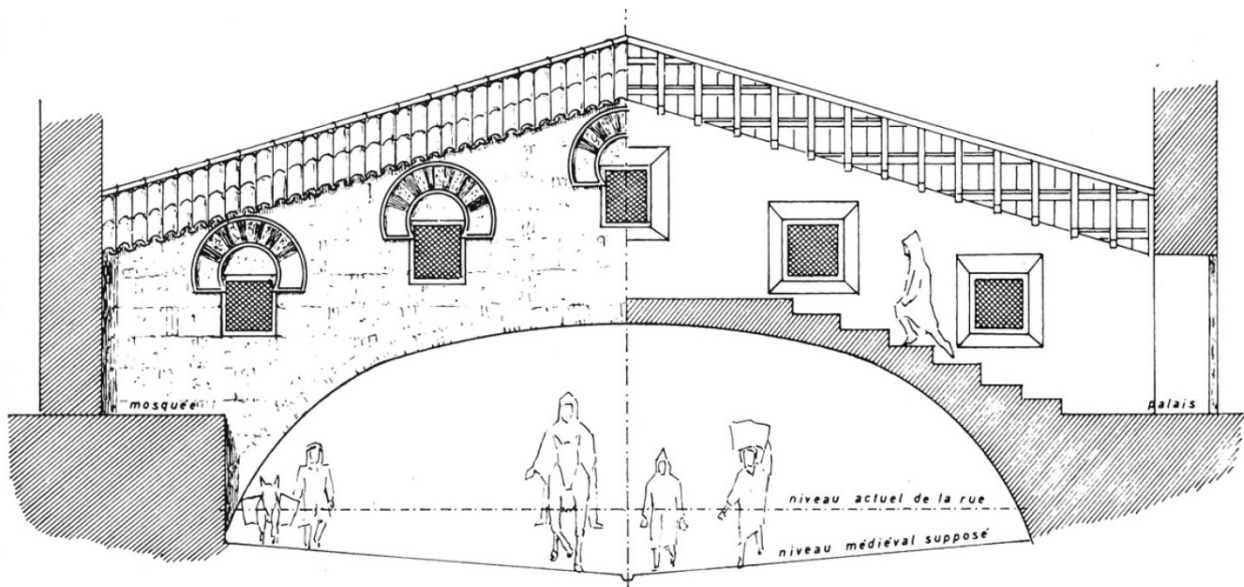
20. Cordova, Grande Moschea, veduta interna.

21. Mérida, Acquedotto dei Miracoli.





22. Cordova, Grande Moschea, Portale dei Visir, pietra bianca e mattoni.



23. Cordova, Grande Moschea, ricostruzione del *sabat* di Abd Allah secondo L. Golvin (1979).



24. Cordova, Museo arqueológico, ricostruzione del minareto di Abd al-Rahman III.

25. Cordova, Grande Moschea, Cappella di Villaviciosa, cupola.





26. Cordova, Grande Moschea, veduta della *maqsura* di al-Hakam II.

27. Cordova, Grande Moschea, *maqsura*, cupola laterale.

28. Cordova, Grande Moschea, *maqsura*, cupola laterale e portale.





29. Cordova, Grande Moschea, *maqsura*, cupola centrale, mosaico.

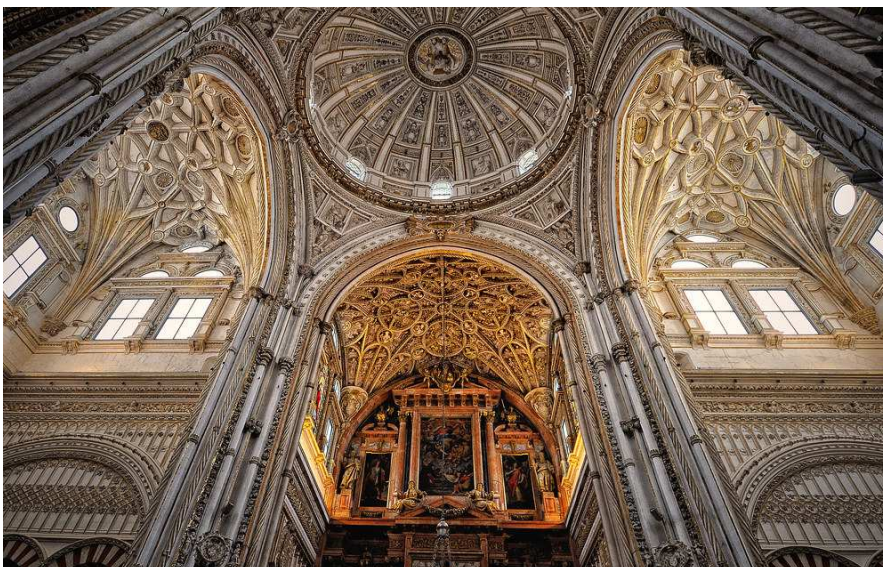
30. Cordova, Grande Moschea, *mihrab*, cupola a conchiglia, marmo.





31. Cordova, Grande Moschea, Cappella Reale, soffitto a *muqarnas*.

32. Cordova, Grande Moschea, Cappella di Villaviciosa, soffitto.



33. Cordova, Grande Moschea, Cattedrale, crociera, soffitto.



34. Cordova, Grande Moschea, veduta esterna.



35. Cordova, Grande Moschea, vestibolo della Cappella di *Nuestra Señora de la Concepción*, cupola, affresco, *lo Spirito Santo in gloria e simboli mariani*.



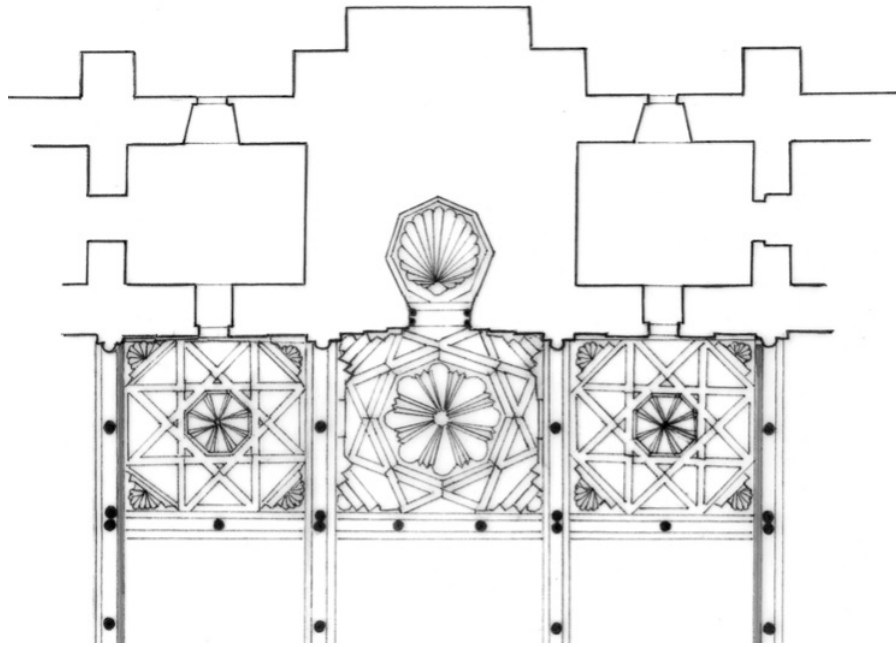
36. Cordova, Grande Moschea, Cappella del Sagrario, veduta interna, affresco.



37. Cordova, Grande Moschea, torre campanaria, veduta dal *patio de los naranjos*.



38. Gerusalemme, Cupola della Roccia, *Bi`r al-Arwaḥ*, *mihrab*, marmo.



39. Cordova, Grande Moschea, pianta della *maqsura* e del *mihrab*.



40. Cordova, Grande Moschea, facciata del *mihrab*, mosaico e marmo.



41. Cordova, Grande Moschea, veduta interna del *mihrab*, marmo.



42. Roma, Villa Borghese, Sala del David, sezione centrale di una lastra di sarcofago, *Due centauri marini sorreggono una conchiglia con il ritratto della defunta nelle sembianze di Afrodite*, inv. n° LXXXI.

43. Siena, Museo dell'Opera, sarcofago (dett.), *Due Nereidi sorreggono il ritratto della defunta*.



44. Granada, Museo arqueológico provincial, Sala Romana, sarcofago (dett.) con conchiglia, da necropoli romana di *Illiberis*, inv. n° 1850.



45. Roma, Ipogeo di via D. Compagni, cubicolo della *Tellus*, pareti nord e sud, pittura, *Auræ velificantes*.



46. Damasco, Museo Nazionale, sinagoga di Dura Europos, parete ovest con nicchia della Torah, da Dura Europos.



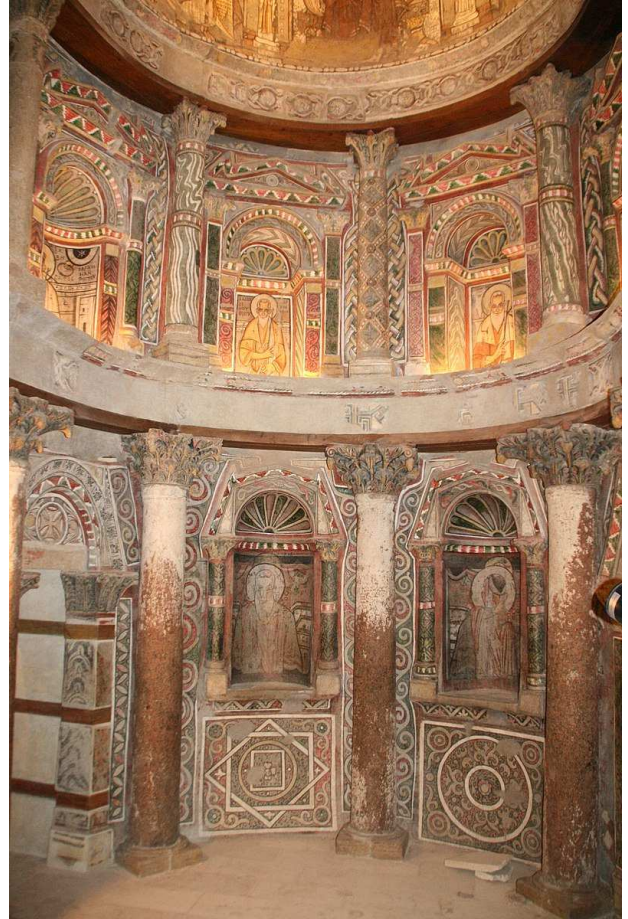
47. Gerusalemme, Rockefeller Archaeological Museum, frammento di architrave con nicchia conchigliata, da sinagoga di Nabratein, Galilea.

48. Il Cairo Vecchio, Museo copto, frontone di abside.



49. Il Cairo Vecchio, Museo copto, nicchia conchigliata.

50. Sohag, Monastero Rosso, veduta interna di una delle absidi, pittura.

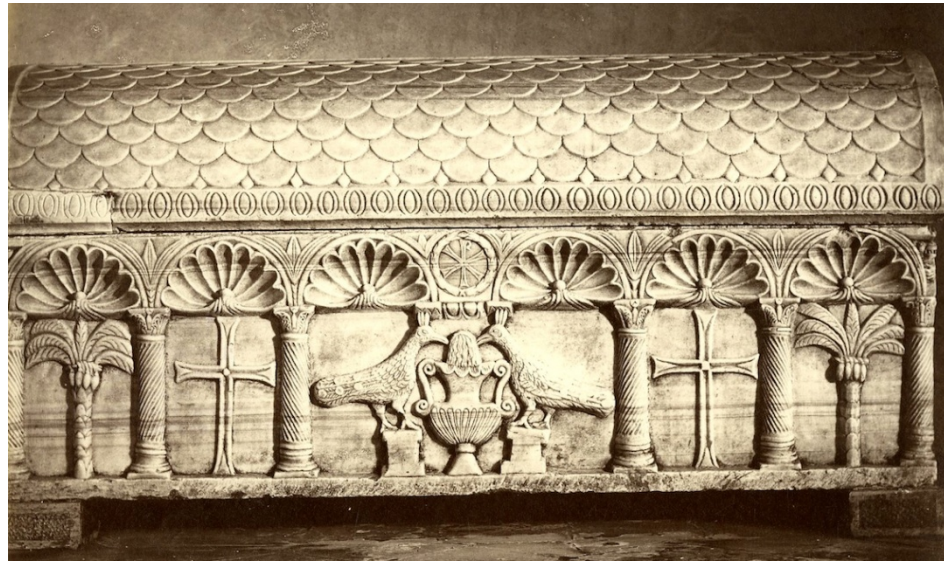


51. Parigi, Musée du Louvre, Département des Antiquités grecques, étrusques et romaines, placca argentea sbalzata, *San Simeone stilita*, da Ma'aret el Noman (Siria), inv. n° MND 2035.



52. Classe, Basilica di Sant'Apollinare in Classe, abside, mosaico, *I vescovi Ursicino, Orso, Severo ed Ecclesio.*

53. Classe, Basilica di Sant'Apollinare in Classe, navata, sarcofago.



54. Ravenna, Basilica di San Vitale, presbiterio, mosaico, *L'imperatrice Teodora e la sua corte.*



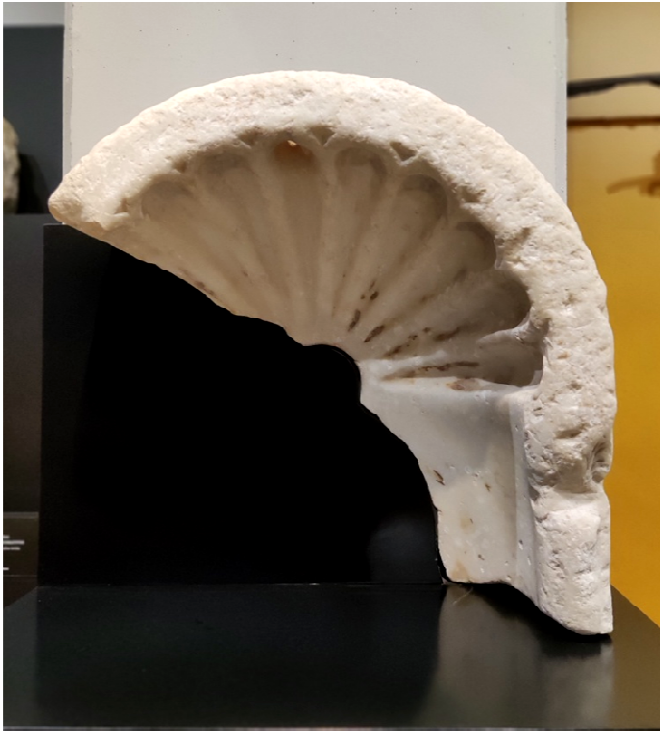
55. Ravenna, Battistero Neoniano, cupola (dett.), mosaico, *Troni dei giusti*.



56. Baghdad, Iraq Museum, *mihrab*, da moschea di al-Khassaki, Baghdad.



57. Gerusalemme, Rockefeller Archaeological Museum, pannello ligneo con nicchia conchigliata, da moschea di al-Aqsa, Gerusalemme.



58. In alto a sx: Cordova, Museo arqueológico, *mihrab* monolitico, da Cordova, calle Manríquez.

59. In alto a dx: Cordova, Grande Moschea, frammento di nicchia visigoto, da Cordova, Basilica di San Vicente.

60. In basso a sx: Cordova, Grande Moschea, frammento con nicchia conchigliata.



61. Cordova, Grande Moschea, pala d'altare (dett.),
Nuestra Señora de la Concepción.



62. Cordova, Grande Moschea, Cappella di San Bernabé, pala d'altare (dett.), *Crocifissione.*