

RIFLESSIONI SULLA PERCEZIONE DI ARTEFATTI ISLAMICI NELLA GENOVA MEDIEVALE

Rebecca Müller

(Kunstgeschichtliches Institut Goethe - Universität Frankfurt)

“i genovesi ... hanno il dominio del mare, e costruiscono navi, dette galee, con cui predano senza posa tanto i cristiani quanto i musulmani, dalla Grecia alla Sicilia: nella città il bottino giunge dai luoghi più lontani.”

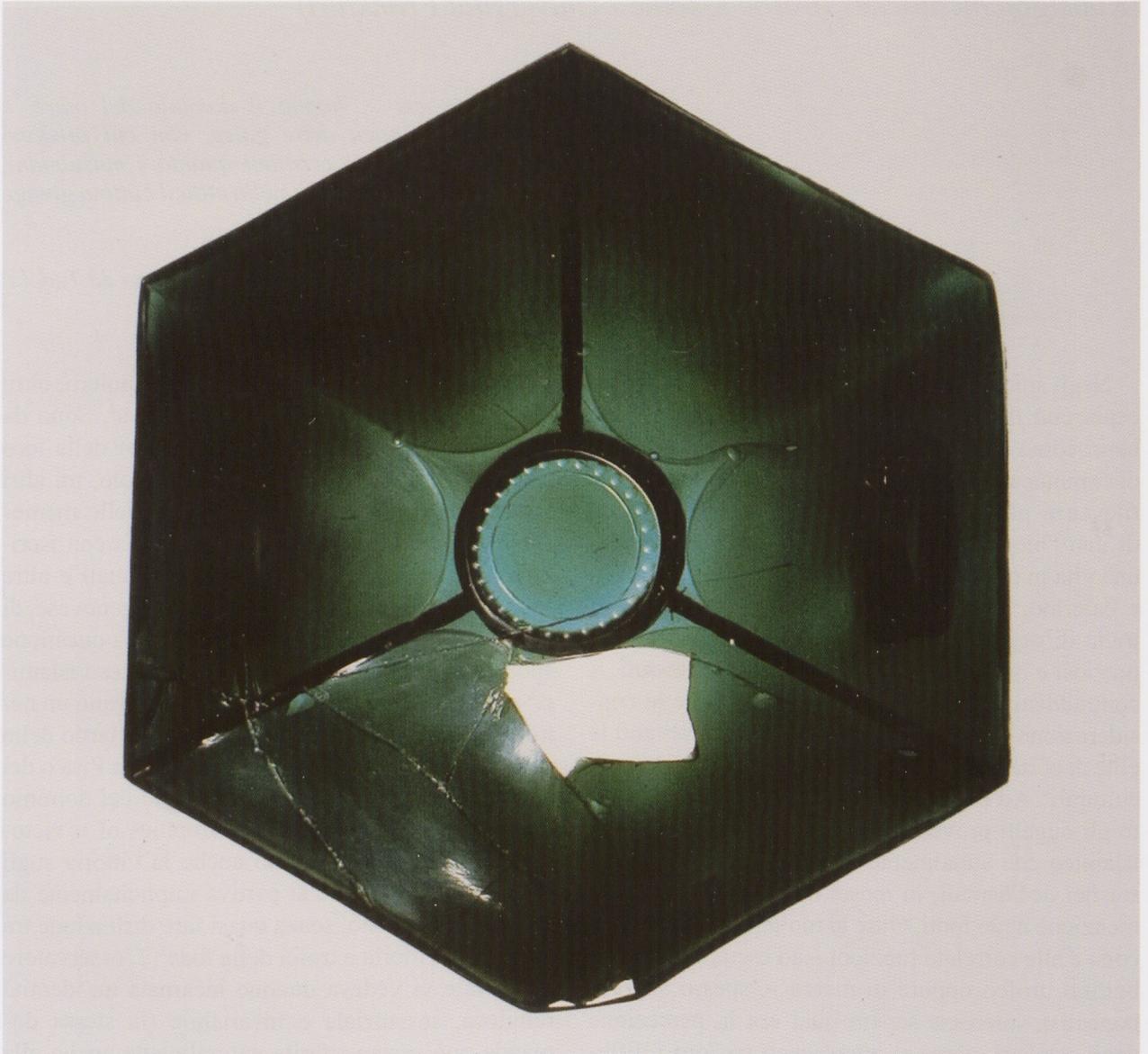
Benjamino da Tudela¹

Negli studi più recenti sul Mediterraneo che concepiscono il mare non come qualcosa che separa, bensì come qualcosa in grado di unire, come spazio di comunicazione², la mobilità degli artefatti ha una rilevanza particolare. Ad essa è legato il concetto di una “biografia” transculturale degli oggetti³, di una vita in movimento trascorsa tra Cairo, Bisanzio e Palermo, Venezia, Cordova e Genova. Spesso si tratta di oggetti del tesoro realizzati con materiali preziosi e di magistrale fattura, oppure di tessuti. A contraddistinguerli è la loro “portability” e la considerazione che del loro valore estetico avevano le élite di corte e quelle cittadine, al di là delle frontiere culturali⁴. Ad essere conosciuti oggi sono soprattutto gli oggetti provenienti da Bisanzio o dal mondo islamico che attualmente “vivono” in tesori ecclesiastici occidentali, in musei o che, infine, trovano menzione nelle fonti. Oltre ai molteplici tragitti percorsi e alle correlate funzioni – ad esempio di dono, bottino, trofeo oppure di merce –, spesso sovrappontendosi, interessa sapere qual era la percezione degli artefatti, come si intersecano tra loro i differenti piani di percezione, da cosa essa è influenzata e come cambia. In Occidente tali artefatti divennero oggetti dell’immaginazione, contribuendo a defini-

re l’immaginario del passato e dello straniero, oltre che alla formazione della cultura visiva⁵. Sono da intendere – e questo è uno degli aspetti della loro pluralità di significato – come un veicolo, tra altri veicoli, di *memoria*. Nella creazione delle memorie di una città essi agiscono in sinergia con iscrizioni, forme di scrittura pragmatica, rituali e altre immagini. Basandosi sul caso di studio genovese, di seguito si focalizzerà l’attenzione su una questione specifica: gli oggetti provenienti da contesti islamici⁶ portati nelle chiese della città ricordavano un nemico (politico) vinto, come nel caso più tardo delle catene di sbarramento del porto razziate a Pisa o dei leoni di San Marco trafugati sul suolo del dominio veneziano, oppure in quanto “*trophies of a victorious religion*” rievocavano anche la vittoria sugli “infedeli”⁷? In genere si partiva implicitamente da questo presupposto, senza quasi fare distinzione tra simboli di vittoria e trofei della fede⁸. L’osservatore medievale vi vedeva dunque incarnata un’identità religiosa, sostanziale e invariabile (la stessa domanda può essere riferita naturalmente anche alla prospettiva musulmana)⁹? Gli oggetti in questione venivano in un certo senso esorcizzati per mezzo dell’esposizione in una chiesa? Ciò varrebbe a dire

che in base alla loro specifica estetica, che si concretava in determinate tecniche, strutture, materiali e immagini, si attribuiva loro una magia oggettuale. Si tratta dunque anche della relazione tra immagine e oggetto, nel senso di un'oggettualità comprensiva di immagini¹⁰.

Tali domande si fanno largo in particolare per un contesto come quello genovese, in cui perlomeno i ceti più elevati avevano a che fare quotidianamente con oggetti di produzione islamica, specialmente con le ceramiche. Gli ultimi esiti delle ricerche archeologiche sulla collina del Castello sono stati a



(Fig. 1)

Genova, Tesoro di San Lorenzo, Sacro Catino (foto: R. Müller, *Il "Sacro catino": percezione e memoria nella Genova medievale*, in: *Intorno al Sacro Volto*, (a c. di) A.R. Calderoni Masetti, C. Dufour Bozzo, G. Wolf, Venezia 2007, pp. 93-104).

questo proposito molto istruttivi. In cosa differisce lo status di un'iscrizione araba murata in una chiesa da quello di una brocca di terracotta proveniente dall'Africa settentrionale messa a tavola¹¹? Per una città portuale in cui vivevano numerosi musulmani in condizione di schiavitù – le stime parlano di una percentuale compresa tra il 4 e l'8% della popolazione – e la cui classe mercantile praticava il commercio tra Africa del nord, Levante, Mar Nero e la penisola iberica bisogna tenere conto, anche per ragioni di tipo sociale, di esperienze visive molto diverse tra loro.

Studi recenti sull'agency di oggetti "stranieri" ne hanno evidenziato la polivalenza e neanche per i casi qui esaminati si possono dare risposte univoche. Le riflessioni che seguono possono dunque ambire soltanto a illustrare il problema e a delineare il potenziale degli artefatti islamici.

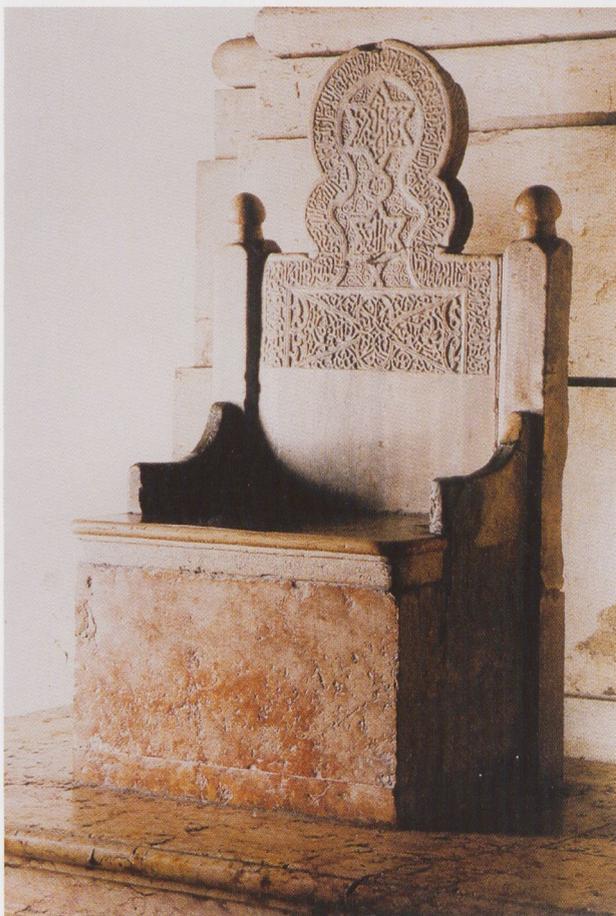
Gli oggetti che per via della loro provenienza o già solo per le loro forme esteriori presentano una connotazione islamica o ancora quelli documentati nelle fonti quali artefatti "fuori contesto" nella Genova medioevale sono noti e di seguito ricapitolati brevemente¹². Si tratta in primis del Sacro Catino (Fig. 1), il famoso piatto di vetro nel Tesoro di San Lorenzo. Che esso sia stato realizzato nel contesto della produzione vitrea fatimita rimane una tesi plausibile ma non da avvalorare. Già Guglielmo di Tiro, autore della *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, compilata prima dell'anno 1184, lo considerava parte del bottino della presa di Cesarea in Palestina avvenuta nell'anno 1101¹³. La provenienza e il significato di questo oggetto tanto affascinante quanto enigmatico sono stati rimodellati in narrazioni nuove e sempre più dettagliate e adattati inoltre a esigenze coeve, ragione per cui le varie attribuzioni di significato si sono rivelate provvisorie e in contrasto tra loro. Di conseguenza, la ricerca in tempi più recenti vi ha ravvisato puntualmente una superficie di proiezione di concetti teologici oltre che sociopolitici¹⁴. Nelle fonti medioevali manca invece qualunque testimonianza relativamente alle due tavole di marmo con iscrizioni cufiche murate nella Chiesa di Santa Maria di Castello al di sopra delle arcate delle colonne (Fig.

2). Sulla loro collocazione nell'edificio ecclesiastico costruito nel XII secolo e sulla prossimità della *curia Embriacorum* si basa la prudente ipotesi di una provenienza da una delle numerose campagne militari in territori musulmani in Terra Santa oppure in Africa settentrionale¹⁵. Tuttavia, sulla base delle caratteristiche formali delle iscrizioni stesse, sembra più probabile un'origine iberica, con una provenienza da Almería, come per i bronzi¹⁶. Stando a Giacomo Giscardi, sul portale dell'edificio medio-



(Fig. 2)
Genova, Santa Maria di Castello, iscrizione araba con sura 3, 190/191 (foto: R. Müller, *Genova vittoriosa. I trofei bellici*, in: *Genova e l'Europa mediterranea*, (a c. di) P. Boccardo, C. Di Fabio, Milano 2005, pp. 89-107, p. 93.

evale di San Sisto si trovava un'ulteriore iscrizione in arabo, oggi andata perduta. Una notizia a margine degli Annali (codice E) indica la vittoria dei Genovesi a Mahdia (in Africa del nord) nel 1087 quale occasione della costruzione di San Sisto, di conseguenza si può presupporre che l'iscrizione provenga da lì¹⁷. Dalla città spagnola di Almería, conquistata dai Genovesi nel 1147, dovrebbero essere arrivati a Genova le due ante di una porta in bronzo e un "ornamento di più lampade di bellottissimo e suttilissimo lavoro moresco"¹⁸. Per queste opere, che non si sono conservate, i *Castigatissimi Annali di Genova* di Agostino Giustiniani (nato nel 1470) co-



(Fig. 3)
Venezia, San Pietro di Castello, "Cattedra di San Pietro" con iscrizione araba (foto: E. Concina, *Kirchen in Venedig*, München 1986, p. 329).

stituiscono la prima fonte conosciuta¹⁹. Per le porte che, su iniziativa di un "sacerdote nominato Vassallo" (probabilmente un canonico di San Lorenzo), avevano trovato una nuova collocazione nella Chiesa di San Giorgio, il dotto vescovo si rifà tuttavia a un'iscrizione ivi apposta, così che la tradizione sembra attendibile²⁰. Il lampadario, successivamente trafugato, ebbe ancora modo di vederlo Federico Federici, che lo descrisse come una "lampa intarsiata alla zemina presa in Almeria" – probabilmente un lavoro in metallo ageminato in oro e argento – nella cappella del Battista nella Cattedrale²¹.

La presenza del piatto di vetro e dei bronzi islamici a Genova si contraddistingue soprattutto per il fatto che questi oggetti, in prossimità temporale ai relativi accadimenti o quanto meno all'inizio dell'età moderna, venivano messi in relazione con eventi bellici e che siano stati percepiti come dei trofei lo si può dunque supporre facilmente. Sebbene il bottino proveniente dalle campagne militari contro i musulmani rivestisse un significato particolare per Pisa per via della rappresentazione che il comune voleva dare di sé – di fatto, nel contesto della fondazione del Duomo e di altre chiese, se ne fa più volte menzione in iscrizioni monumentali e in relazione con decorazioni temporanee –, i pezzi del bottino vengono solo nominati sommariamente e descritti nei loro materiali²².

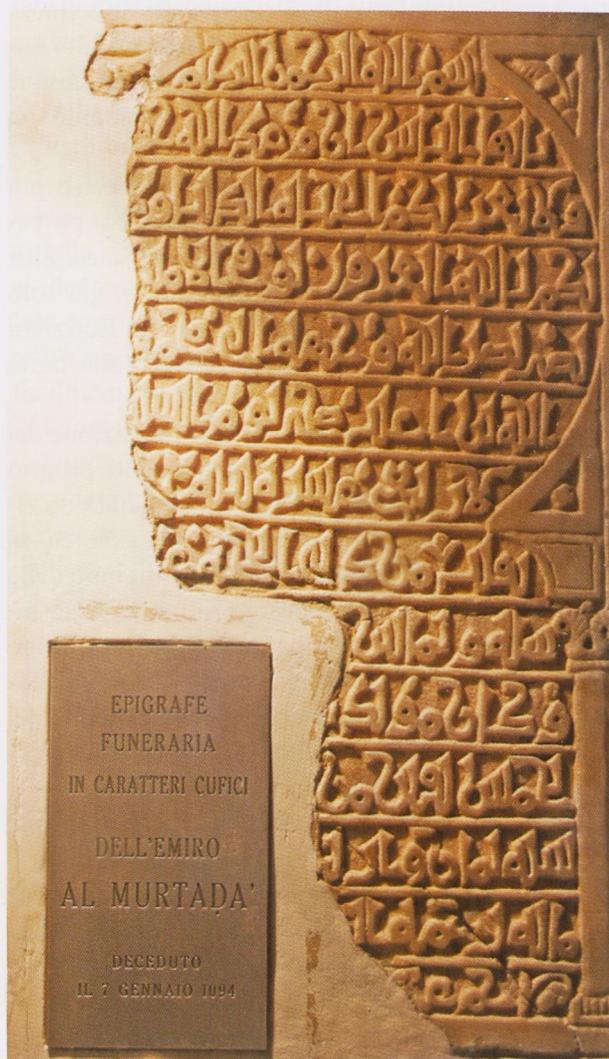
I singoli artefatti islamici presenti a Pisa, come il grifone bronzeo, il capitello di Fath proveniente da Madinat al-Zahra' e il grande bacino bronzeo sono menzionati, a partire dal bacino, per la prima volta nel XIV secolo, se non successivamente²³. Le iscrizioni cufiche a Santa Maria di Castello non rientrano nel canone dei numerosi artefatti islamici presenti in Occidente dal momento che non presentano le caratteristiche estetiche dei pezzi di un tesoro; inoltre, né luccicano né si valutò che spiccassero per qualità tattili, come si può dedurre dal luogo di collocazione. Diversamente dalla stele funeraria araba che a Venezia funge da schienale della cosiddetta Cattedra di San Pietro (Fig. 3)²⁴, a loro evidentemente non fu attribuita una funzione concreta per cui potessero fornire un'indicazione temporale oppure rinviare all'origine straniera di un altro oggetto

(nel caso dell'esempio veneziano appunto del trono nel suo complesso).

Una forte somiglianza sussiste con un'iscrizione cufica a San Sisto a Pisa, nell'epitaffio per l'emiro Abdallah al-Murtada, che regnò sulle Baleari in al-Andalus nel contesto delle Taifas (Fig. 4). Così come la chiesa genovese era consacrata a San Sisto anche quella pisana la si considerava eretta in occasione della vittoria riportata in Africa il 6 agosto dell'anno 1087, ovvero il giorno in cui si celebra il santo²⁵. È plausibile ritenere le iscrizioni arabe nelle chiese consacrate a San Sisto dei trofei e intenderele quali rimandi scritti a una vittoria sui musulmani ostili. Che nella cronachistica veneta (ma, come sembra, solo dal Cinquecento in poi) il seggio veneziano e dunque lo schienale con le iscrizioni in arabo siano riferiti a San Pietro (Fig. 3) dà tuttavia prova del fatto che il legame tra scrittura araba e mondo arabo non era da dare per scontato²⁶. All'oggetto veneziano non si legava una semantica chiaramente religiosa nel senso di un trofeo su una religione vinta ed essa non risulta comprovata neanche nel caso delle iscrizioni arabe a Genova e a Pisa. Per il catino in quanto artefatto che per materiale e lavorazione già a prima vista si distingue da quanto prodotto e producibile in Occidente si possono instaurare numerosi paragoni, ad esempio col Tesoro di San Marco a Venezia²⁷. A differenza della maggioranza dei recipienti (anche di quelli marciiani) in vetro o in pietra, non sembra essere mai stato oggetto di una montatura²⁸. Dalla prospettiva qui adottata è considerevole che nessuna delle fonti, neanche delle prime apparse al tempo delle crociate, stabilisca per il piatto una connotazione legata all'islam e ai trionfi su questo. Al contrario, nei riguardi della meraviglia ricavata da un unico smeraldo di grandi proporzioni si affievolisce la percezione quale trofeo proveniente da una campagna militare; nei commenti orali, nella misura in cui essi sono rintracciabili nelle cronache di viaggio, la provenienza da Cesarea passa all'occorrenza in secondo piano a favore di una da Gerusalemme – una provenienza, quest'ultima, che si fece strada nel momento in cui fu divulgato, a partire dal XIII secolo, che il piatto era una reliquia di Cristo. Bisogna dunque sottoli-

neare che il più conosciuto artefatto di provenienza islamica facente parte di un tesoro ecclesiastico occidentale è stato oggetto delle proiezioni più svariate, ma evidentemente esso fu percepito, in tutti i casi, senza implicazioni religiose negative.

Ci si interroga, a questo punto, sul ruolo avuto dalla funzione originaria e dal nuovo sito di collocazione per la coniazione delle valenze semantiche degli oggetti. Per gli artefatti genovesi è ipotizzabile in tutti i casi una provenienza da una



(Fig. 4)
Pisa, San Sisto, iscrizione araba sepolcrale
(foto: www.pisaeislam.humnet.unipi.it/pi/s-sisto).

moschea, ma non necessariamente. Che il piatto era stato rinvenuto in un “publicum civitatis oratorium” Guglielmo di Tiro lo sapeva per sentito dire, citazioni dal Corano si ritrovano iscritte in moschee e in mausolei, lavori in metallo ageminati generalmente facevano parte anche del lusso decorativo di edifici profani e, per quel che riguarda le porte, è solo sulla base del loro utilizzo in una chiesa che si potrebbe presupporre che esse non possedessero le dimensioni di porte cittadine. Se gli oggetti li si considerava come provenienti da moschee e nulla dimostra il contrario, allora tanto più i nuovi siti di collocazione, ovvero – per la totalità – chiese, avvalorano la tesi di una connotazione semantica religiosa e un’interpretazione degli oggetti quali simboli della vittoria su un’altra religione.

Tuttavia, contrariamente a quanto fu deciso più tardi per le catene di sbarramento del porto provenienti da Pisa, non furono chiamati in causa altri siti, quantomeno per i bronzi e il catino, già solo per il valore materiale di questi ultimi. Le iscrizioni cufiche avrebbero trovato posto anche sulla porta della città.

Di massima, a rendere difficile la valutazione dei siti di collocazione a Genova è il fatto che proprio a San Lorenzo e a San Giorgio era associato un significato straordinario per la città: San Lorenzo in quanto “volto pubblico di Genova” e “simbolo della vitalità di Genova in espansione”, San Giorgio invece in quanto chiesa del patrono cittadino e luogo in cui era custodito lo stendardo dell’esercito genovese²⁹. Appendere il lampadario nella cappella del Battista equivaleva ad associarlo alle reliquie principali di Genova e al maggiore culto cittadino³⁰.

Se questo sia un argomento a sostegno di una connotazione semantica religiosa e di un’esorcizzazione dell’oggetto, insomma se a quest’ultimo sia stata attribuita un’identità religiosa, oppure se con esso si sia voluto esprimere il carattere di trofeo o “solamente” la particolare considerazione che si aveva del suo valore estetico, non si può dire con certezza per via del significato così complesso di queste reliquie.

Una conclusione più certa la si può trarre dall’unica presentazione documentata, quanto meno dalla

prospettiva esterna, di pezzi del bottino genovese tenutasi fuori città, che sebbene temporanea non per questo fu meno capace di fare presa sul pubblico. In occasione della dieta di Roncaglia del 1154 i legati genovesi presentarono al re le loro vittorie spagnole facendo mostra di animali esotici (che dunque erano stati trasportati per nave per scopi di questo tipo e venivano accuditi a Genova) e di tesori, tra cui “barbaricas vestes”. Ottone di Frisinga sottolineava che le città conquistate erano famose per i loro setifici. Nel *Ligurinus*, un poema attribuito a Gunther di Pairis e dedicato all’imperatore Federico, si fa riferimento al fatto che i Genovesi, grazie alle loro vittorie, ebbero la possibilità di predare e allo stesso tempo di legare per sempre il loro nome alla presa delle città³¹. I vinti sono definiti “Sarraceni” oppure abitanti delle “urbes Barbaricas”, mentre i pezzi del bottino sono descritti come singolari e affascinanti, senza che nella descrizione emerga chiaramente una motivazione religiosa.

In particolare per la Spagna verrebbe da chiedersi in che misura gli artefatti islamici fossero considerati trofei e, oltre a ciò, trofei di una religione vittoriosa³². In relazione all’al-Andalus e alla Reconquista si riferisce di una moltitudine di pezzi del bottino, e nelle chiese spagnole si trovano numerosi lavori in avorio e opere d’arte orafa (come la glittica), la cui presenza è correlata con le vittorie dei cristiani³³. Sebbene i conflitti della penisola iberica svoltisi nel corso dei secoli non si possano ricondurre esclusivamente all’antagonismo tra l’Islam e il Cristianesimo, sebbene i contrasti interni alle due religioni, sommati a rivalità di tipo sociale ed economico, implicassero linee di conflitto variabili, è pur vero che differenze religiose, così come le pratiche sociali e i rapporti di dominio che ne derivavano, portavano a conflitti armati oppure venivano strumentalizzate a questo scopo. Che ruolo avevano in questo gli oggetti che, da entrambe le parti, erano messi in relazione alla “non fede” dell’altro? Di seguito verranno trattate solo due tipologie di oggetti per circoscrivere brevemente il campo della questione.

Per i cofanetti e gli scrigni in avorio discussi in questo contesto, la documentazione è poco d’aiuto. Caratteristica è a questo proposito la cassetta in

avorio realizzata per la figlia di `Abd al-Rahmān III. Secondo una tradizione dell'età moderna, Fernán González, conte di Castiglia vittorioso sul califfo a Simancas, ne fece dono al monastero di Santo Domingo de Silos nel nord della Spagna. La prima menzione quale pezzo del tesoro e reliquiario risale tuttavia solo all'anno 1440 circa, e la funzione del ricordo legato alla cassetta era probabilmente in primo luogo quella di stilizzare Fernán González come un'eroica figura castigliana³⁴.

Tale motivazione risulta chiaramente comprensibile nella poesia sul conte castigliano risalente alla seconda metà del XIII secolo, in cui si racconta che Fernán González largì al monastero castigliano di San Pedro de Arlanza scrigni in avorio facenti parte del bottino ottenuto dalla vittoria su al-Mansūr. Autore del *Poema de Fernán González* era un monaco del monastero che intendeva sottolineare il legame dell'eroe di Castiglia con il monastero e che inoltre spiegava i preziosi ivi contenuti come bottino di una battaglia (del tutto inventata) con al-Mansūr, famigerato per via delle sue campagne militari contro città cristiane³⁵. In contesti di questo tipo il contrasto tra le religioni e, di conseguenza, gli oggetti che le rappresentano rientravano nel repertorio retorico di una Reconquista che nella realtà vedeva motivazioni religiose unite ad altre di tipo politico ed economico e, come spesso accade, le fonti dicono di più sul proprio tempo che non sugli eventi trattati³⁶. Indipendentemente da questa valutazione, a parlare a favore di una loro percezione come di artefatti eccellenti è il fatto che gli oggetti, in quanto superficie di proiezione, si prestavano per una siffatta creazione di tradizione.

Oltre ai testi delle fonti sono le tracce sugli oggetti in sé, i ritocchi e le montature a informare sulla biografia degli oggetti, sulla prosecuzione della loro vita in un nuovo contesto caratterizzato da altre immagini, tecniche e tradizioni artistiche. Una cassetta in avorio di piccole dimensioni (Fig. 5), con apposta la firma del suo intagliatore Muhammad ibn Zayyān e datata al 417 a.E. (1026 d.C.), fu rimontata, probabilmente nella seconda metà del XII secolo, per il tesoro ecclesiastico di Santo Domingo de Silos³⁷. In aggiunta a ciò, sul coperchio spianato si pose una

lastra in champlévé con un medaglione dell'Agnus Dei tra due draghi, su un lato corto si fissò una lastra, realizzata con la stessa tecnica, raffigurante San Domenico con a fianco due angeli, e infine si rafforzarono spigoli e cerniere con lamine di rame guarnite di viticci. Nei cavalieri e negli arcieri raffigurati sui lati lunghi in avorio Shalem ravvisa un ricorso visivo a una leggenda diffusa a partire dal X secolo in al-Andalus, secondo la quale alle immagini di guerrieri arabi e all'osservazione proibita di queste immagini si associava fatalmente la fine del regno dei Goti e la conquista di quest'ultimo per mano araba. Le piccole cassette "cristianizzate" (per citare Shalem) potevano evocare in questo modo due eventi centrali: la conquista della penisola iberica e la sua liberazione³⁸. Rimane da capire cosa bisogna intendere con "cristianizzazione". La nuova montatura effettuata nel XII secolo servì in primo luogo alla riparazione e alla raccomandatura del pezzo, evidentemente danneggiato³⁹. La lastra in rame sul lato corto, per via delle sue dimensioni, dà prova di uno scrupoloso riguardo per l'iscrizione cufica, che facilmente avrebbe potuto essere coperta. Come si deve intendere il fatto che sia rimasta visibile? Si voleva sottolineare che la genesi dell'oggetto era avvenuta tra gli "infedeli" e comunicare dunque che la cassetta, con il suo nuovo ibridismo, testimoniava della sconfitta di questi infedeli? Oppure si intendeva esprimere una considerazione di valore, sia che riguardasse il virtuosismo della scrittura incisa, sia che si riferisse all'antichità della cassetta messa così in evidenza? A mio avviso, anche in questo caso la questione se tali artefatti siano da considerare realmente "symbols of triumph over the infidels" deve rimanere aperta⁴⁰. Come termine di paragone si impone la storia della sella raziata dal conte Raimondo II di Rouergue in lotta contro i "Saraceni", in seguito utilizzata per cavalcare e infine donata a Santa Fede prima di un viaggio a Gerusalemme. Nel *Liber Miraculorum Sancte Fidis* non solo si prende nota della provenienza della sella, bensì se ne descrive anche il trattamento da parte dei monaci: "Questa sella era stata sezionata in diverse parti, poi usate per formare una grande croce d'argento, senza che la cesellatura saracena ne venisse danneggiata. La

lavorazione di quella croce è talmente elaborata e raffinata che tra i nostri orefici non solo non si trova nessuno in grado di imitarla, ma neppure qualcuno che ne sia esperto”⁴¹. Secondo Shalem questo documento mette in evidenza che «the fact that aesthetic admiration did not always help to preserve the ‘artefact of the foe’ intact»⁴². Se si pensa che una sella (usata) e nello specifico le sue guarnizioni siano potute risultare poco presentabili per un tesoro ecclesiastico, allora vorrei sottolineare gli sforzi compiuti per ottenere tali guarnizioni d’argento. La qualità del lavoro, per cui non si conosce nulla di simile, risalta in modo particolare. A questo oggetto

non è più neanche legata la percezione in quanto simbolo di vittoria e ancor meno quella di una vittoria su “infedeli”, in ogni caso la considerazione del suo valore non si basa su questo.

Ibn Hayyān, un contemporaneo di al-Mansūr, racconta delle spedizioni militari verso città cristiane, tra cui, nell’anno 997, Santiago, importante città di pellegrinaggio. In occasione della vittoria il condottiero avrebbe donato ai principi cristiani che lo avevano sostenuto numerosi tessuti con inserti di seta e vesti con guarnizioni di pelliccia, oltre che coperte per cavalli in broccato (si trattava di una pratica di dominio diffusa a Bisanzio oltre che nel



(Fig. 5)

Burgos, Museo de Burgos, cofanetto (foto: *The art of medieval Spain a.d. 500-1200*, catalogo, New York 1993, p. 273, fig. 132).

mondo islamico)⁴³. Nel contesto cristiano tali tessuti erano impiegati, tra le altre cose, per avvolgere reliquie oppure in occasione di sepolture. Il racconto di Ibn Hayyān non solo dà prova del fatto che le linee di conflitto non necessariamente correvano lungo le frontiere religiose⁴⁴, bensì esortava anche a non considerare dei trofei tutti gli oggetti con connotazione islamica presenti in tesori ecclesiastici spagnoli.

Una categoria per cui tale interpretazione era invece plausibile, dal momento che agli oggetti stessi era di fatto attribuita una semantica religiosa, è quella delle campane. Stando a Ibn Hayyān, durante la presa di Santiago al-Mansūr, pur lasciando intatta la tomba del santo, sulle spalle di prigionieri cristiani fece trasportare a Cordova le campane della chiesa perché abbellissero la Grande Moschea da lui fatta ampliare⁴⁵. All'inizio del XIII secolo fece ricomparsa il motivo del furto di campane e del trasporto ad opera di prigionieri cristiani; secondo tale fonte sarebbe stato tutto il materiale dell'edificio della moschea a provenire da chiese distrutte⁴⁶. La sorte delle campane deve essere rimasta così presente nella memoria collettiva che, come confermato anche da una testimonianza coeva, durante la riconquista di Cordova Ferdinando III fece riportare le campane a Santiago dopo averle fatte sottrarre dalla moschea; al modo in cui ciò avvenne non si fa cenno⁴⁷. Di recente Ali Asgar Alibhai ha individuato la funzione che autori sia musulmani che cristiani attribuivano alle campane e al loro suono in quanto elemento fondante di identità e di comunità, per l'esattezza in Spagna, nello specifico come contrapposto al richiamo del Muezzin⁴⁸. Il suono delle campane equivaleva a una manifestazione pubblica della fede cristiana e in territori governati da musulmani poteva essere tollerato ma anche vietato, in ogni caso era tema di prescrizioni e oggetto di discussioni. Conformemente a ciò, si rubavano campane per trasformarle in seguito in lampadari per le moschee oppure fonderle. Il primo caso è osservabile a tutt'oggi nella moschea Qarawiyyīn a Fès, centro culturale e politico strettamente legato ad al-Andalus. Qui pendono ancora campane trasformate in lampadari, il ricordo della loro provenienza spagnola si è mantenuto per secoli (Fig. 6)⁴⁹. Nelle campane furono

incise iscrizioni arabe in cui, tra l'altro, si invocava Allah contro il diavolo, cosa che Alibhai interpreta, con una certa plausibilità, come apotropaica rispetto all'iscrizione latina *VOX DOMINI SONAT* e alla considerazione delle campane cristiane quali strumenti del diavolo. Lo studioso ne deduce: «the Arabic inscriptions clearly construe medieval triumphalistic and polemical philosophies. The call for protection against Satan, the selected verses from the Quran which indirectly attempt to refute Christian doctrine, and the references to triumph and kingdom are all themes to suggest that the patrons of these lamps understood the symbolic value of the bell for Spanish Christians. The lamps were indeed trophies of conquest. For the Muslims who viewed them in the mosque, however, the most powerful statement that these lamps made was that the bells used to make them were now silent»⁵⁰.

I trofei rappresentano solo uno degli elementi dello spazio di memoria plurimediale della città medievale. Per questo motivo per Genova e Pisa occorre consultare altre testimonianze, sia scritte che non, per capire in che misura a essere celebrate siano le vittorie in quanto tali che la città aveva riportato su «infedeli» convinti. Per Genova sono da prendere in esame le iscrizioni di Porta Soprana dell'anno 1155. Notoriamente, esse immortalano anzitutto Genova vittoriosa ovunque nel mondo – testualmente in tutti e quattro i punti cardinali – per poi comunicare sulla seconda pietra la “scossa” (“motus”) dell’Africa, di parti dell’Asia e dell’intera Spagna, oltre che la conquista di Almeria e di Tortosa.

Nelle iscrizioni sono contemplate dunque le principali campagne militari dell’XI e del XII secolo nell’Africa settentrionale, in Terra Santa e in Spagna, in cui il comune era impegnato in battaglie contro musulmani⁵¹, in verità in regni musulmani molto differenti tra loro. Le iscrizioni riportano solo le denominazioni geografiche senza nominare gli abitanti di questi regni; alla loro “infedeltà” non si fa alcun cenno. Al contrario, nella sua *Ystoria captionis Almarie et Turtuose* il cronista Caffaro si premura di legittimare come voluta da Dio la scorreria dei Genovesi verso la Spagna, quando accampa lo spargimento di sangue e la conversione forzata di



cristiani per mano dei “Saraceni”. Negli *Annales Ianuenses* egli scrive dei Genovesi come di “bellatores Dei” e dei nemici come di “inimicos Dei”, ma più spesso parla di quest’ultimi come dei “saraceni”⁵².

Mentre a Genova le uniche testimonianze epigrafiche ancora consultabili sono le iscrizioni di Porta Soprana e le pitture murali a San Lorenzo sono troppo danneggiate per consentire di fare affermazioni sulla caratterizzazione figurata dei musulmani, la trasmissione a Pisa si contraddistingue invece per maggiore chiarezza.

A partire dalla questione qui d’interesse occorre fissare a questo punto una differenza – eclatante in considerazione della corposa documentazione – tra la tradizione storiografica e le iscrizioni monumentali⁵³. L’iscrizione sulla Porta Aurea (posteriore al 1115) come anche l’iscrizione “annalistica” (probabilmente posteriore al 1087) e quella sulla vittoria a Palermo (intorno al 1135) sulla facciata del Duomo celebrano le vittorie pisane su Sicilia, Sardegna, Africa settentrionale, Maiorca e Ibiza. Mentre gli autori, in particolare quelli del *Chronicon Pisanum* e del *Carmen in victoriam Pisanorum*, si erano profusi per rappresentare queste spedizioni militari – di fatto motivate da concreti interessi economici – come una guerra a servizio della cristianità, giustificata dai misfatti musulmani e voluta da Dio⁵⁴, nelle menzionate iscrizioni cittadine alle implicazioni storico-teologiche si sovrappone una comprensione della storia che ravvisava la ragione delle vittorie nell’agire coraggioso dei Pisani. Nell’annalistica, come anche nelle poesie, sono nemici – anche, se non soprattutto, nemici della fede – che si contraddistinguono spesso per particolare perfidia, nelle iscrizioni invece sono semplicemente avversari di cui si vendicano attacchi e azioni militari.

È eloquente che l’unica iscrizione che parla di una battaglia contro infedeli ispirata da Dio – «gens

impia quam mundo evelli numina sacra iubent» – sia un’iscrizione funeraria posta in memoria di un comandante delle truppe probabilmente dalla consorte e non su incarico del comune⁵⁵. Marc von der Höh sintetizza a questo proposito: «mentre nella poesia [...] la motivazione religiosa prevaleva, nelle iscrizioni si ritrova solo l’elemento della vendetta». Una motivazione chiaramente religiosa, cioè la concezione degli avversari come seguaci di forze demonico-diaboliche, qui non si ritrova⁵⁶. Per l’iscrizione sulla spedizione a Palermo si è avanzata l’ipotesi che i musulmani non vi fossero esplicitamente menzionati perché con essa si doveva creare un riferimento alla situazione attuale, ovvero la guerra contro il signore cristiano Ruggero II di Sicilia⁵⁷. Tale ipotesi non si può estendere alle altre iscrizioni. L’importante ruolo che nella cultura della memoria cittadina pisana ebbe anche il ceto dirigente laico, al di là dei chierici operanti per mezzo della storiografia, potrebbe contribuire a spiegare perché nei monumenti pubblici al contesto storico-salvifico si sovrappose chiaramente la ricerca di fama terrena da parte della città e anche di singoli cittadini⁵⁸. Si pone inoltre la domanda se una maledizione di tutti i musulmani motivata dalla religione sarebbe parsa opportuna considerando che il commercio con i territori musulmani non era limitabile neanche per mezzo di proibizioni⁵⁹, se dunque le iscrizioni non siano rivolte solo a un pubblico cristiano.

Da citare in questa sede è un’ulteriore testimonianza epigrafica, anch’essa inconsueta. Sempre sulla facciata del Duomo di Pisa si trova una piccola lastra incisa, identificabile come iscrizione funeraria. È la stessa defunta a parlare e per l’esattezza come preda di guerra. “Bellica preda fui”, preda (non: “captiva”) come le ante della porta nella stessa facciata e come l’oro, i preziosi e i tessuti che il *Chronicon Pisanum* menzionava come doni provenienti dalle vittorie nordafricane elargiti alle chiese pisane⁶⁰. Colei la cui voce fu immortalata prega qui per l’intercessione, si definisce regina di Maiorca, che fu portata a Pisa con suo figlio e ora giace qui sepolta. In questa sede non ci si può occupare approfonditamente delle leggende legate a questa donna, che potrebbero avere il loro nucleo di realtà nella

(Fig. 6)

Fez, moschea Al Qarawiyin, interno, navata con campane trasformate in lampadari

(foto: *Al-Andalus: The Art of Islamic Spain*, catalogo, (a c. di) J.D. Dodds, New York 1992, p. 172).

cattura di Ali, figlio del signore di Taifa Mugiāhid al-ʿĀmirī, e di sua madre avvenuta nell'anno 1016. La donna continua a parlare per tramite dell'iscrizione e grazie al monumento ne rimane un ricordo. Neanche questa iscrizione tratta di conversioni e battesimi, né tantomeno dell'uccisione di "infedeli" che la storiografia, in costellazioni differenti, aveva invece messo in relazione con la regina. Con il trofeo umano l'iscrizione celebra nuovamente i Pisani vittoriosi, ma per via della sua collocazione in evidenza si evoca anche un trattamento onorevole⁶¹. Prigionieri di guerra "saraceni" – così come gli esseri umani procurati dal commercio – ebbero a Genova e a Pisa un ruolo economico importante in quanto schiavi. Nel caso pisano, la storiografia ma anche altri documenti lasciano supporre una strumentalizzazione del carattere di trofeo e dell'aspetto esteriore di musulmani di alto rango e nello specifico in modi differenti: Pisa vittoriosa mandò il figlio di Mugiāhid al-ʿĀmirī, catturato in Sardegna, al re tedesco; il figlio di Timinus d'Africa divenne araldo cittadino mentre in "Italie" si metteva in mostra Burabe, re delle Baleari, quale "spectabile monstrum"⁶².

Nella prassi cittadina della memoria prigionieri "saraceni" e pezzi materiali del bottino, in uguale misura, potevano fungere da trofei e mentre gli uni si potevano commemorare in iscrizioni e discorsi, gli altri continuavano a essere fisicamente presenti come oggetti. Ciò risulta chiaro da una fonte, la cui rilevanza è stata sottolineata di recente da Marc von der Höh. Nella sua biografia su Bernardo di Chiaravalle l'abate benedettino Arnaldo di Bonneval accenna al fatto che Innocenzo II, in fuga dai sostenitori dell'antipapa, nel 1130 passò anche da Pisa e riporta inoltre le parole che i notabili che lo accolsero avrebbero rivolto al Papa: «dopo aver sconfitto i Punici, soggiogato le isole Baleari e trionfato su pirati e banditi in terra e in mare, abbiamo condotto a Pisa i loro re in catene. Con i pezzi del bottino (spoliis) da loro (provenienti) e i molteplici tesori, oggi, in occasione del tuo ingresso, sono adornate strade e piazze e incoronata è la città festosa»⁶³.

Arnaldo di certo non fu testimone oculare dell'evento e l'episodio serviva in primo luogo a mettere

in risalto i meriti dei Pisani e la loro approvazione del Papa. Le formulazioni (come l'uso di "Punico" per "Saraceno") nel discorso narrativo consentono tuttavia, come evidenziato da von der Höh, di individuare la grande familiarità con fonti pisane, rimandando inoltre a un informatore pisano. Nel contesto preso qui in esame è da sottolineare che neanche qui, al cospetto del Papa, i nemici sono caratterizzati come infedeli e i trofei che li incarnano non rappresentano una religione inferiore.

Dalle precedenti riflessioni dovrebbe risultare chiaro che la valutazione di artefatti dalla connotazione islamica è meno univoca di quanto possa sembrare a prima vista in virtù della loro ricollocazione e riutilizzazione in chiese cristiane. In modo univoco si rappresentava invece solo la percezione di campane di chiesa e successivamente la loro riappropriazione per mano di signori cristiani nel corso della Reconquista. Per i bacini di ceramica importati da paesi islamici e presenti a centinaia nella decorazione di chiese Karen Rose Mathews è riuscita a dimostrare che in loro si rifletteva l'identità della città in quanto potenza marinara militare oltre che commerciale e che in questo modo essi potevano sortire anche un effetto di costruzione dell'identità⁶⁴. A mio avviso questo concetto non deve essere riferito esclusivamente a Pisa, bensì lo si può prendere in considerazione anche per Genova, sebbene la quantità dei "bacini" presenti a Pisa costituisca un caso unico nel suo genere⁶⁵. A Genova si aggiunge, nel XIII secolo, lo straordinario utilizzo di frammenti di ceramica. In questa sede sono da menzionare i frammenti architettonici provenienti da San Lorenzo, pubblicati di recente da Clario di Fabio e Valentina Vezzoli, in cui sono inseriti pezzetti di ceramica siriana, soprattutto di "Raqqā ware"⁶⁶. Com'è noto, la corona del santo nel timpano di San Lorenzo è composta da frammenti di vasellame, tra cui ceramica dall'Egitto, vetro bizantino e ceramica Minai figurata proveniente dalla Persia⁶⁷. Che qui non si trattava solamente di un miglioramento estetico per mezzo del luccicante e variopinto materiale riciclato, bensì anche dello sguardo sulle e per le immagini, risulta dalla posizione centrale del frammento con volto umano. Soprattutto i materiali utilizzati per la

facciata uniscono, come in una lente convergente, gli itinerari del commercio genovese e le relazioni esterne della città. Le conoscenze sull'uso che a Genova si faceva di ceramica proveniente dal mondo islamico, arricchite dalle scoperte sulla collina del Castello, testimoniano della grande familiarità che l'élite cittadina – in ogni caso coinvolta per larghi strati nel commercio su lunghe distanze⁶⁸ – aveva con questa produzione e della grande domanda che non poteva essere soddisfatta dalla produzione locale⁶⁹. Qui vediamo oggetti che, per la loro mobilità, operavano come intermediari, oltre che a una “international court culture”⁷⁰. Essi probabilmente hanno dato la loro impronta all'identità dei ricchi mercanti in quanto élite cittadina, testimoniando dell'accesso ai mercati mondiali e di una attività commerciale che abbracciava tutto il Mediterraneo. A questo punto bisognerebbe tuttavia approfondire la questione se tra i proprietari di tale ceramica si possa parlare piuttosto in generale di un'élite finanziaria, oppure se il commercio costituisca una fonte di guadagno determinante (a differenza per esempio degli affari immobiliari). Nel significato eccezionale riconosciuto al Sacro Catino risulta chiaro che il riconoscimento estetico e la presentazione in quanto meraviglia, che appunto distinse questo piatto dalla percezione di quell'ampia produzione, si determinavano e incrementavano a vicenda. Ma anche una prassi rappresentativa meno restrittiva, determinata dai luoghi di collocazione come nel caso delle iscrizioni e dei bronzi, non diminuì la considerazione del loro valore. A questo si sommavano l'evento specifico, la vittoria nelle trasferte legata a precisi oggetti (oppure stabilita ex post), che contribuì a definire la considerazione del loro valore estetico. La relazione tra oggetto materiale e identità culturale oltre che religiosa si rivelava, nei differenti contesti qui presi in considerazione a partire da una specifica questione, tanto stratificata quanto passeggera e variabile.

Per un verso, le fonti qui analizzate consentono di individuare i piani su cui si potevano rappresentare la percezione e la valutazione di questi e simili oggetti, oltre che le dinamiche che le sviluppavano. Al contempo, dal mio punto di vista rinviando al fatto che la dimensione dell'identità religiosa e della

sua “cacciata” generalmente non deve essere stata in primo piano.

* *I miei più sentiti ringraziamenti vanno a Alireza Naser Eslami, Henrike Haug, Marc von der Höh e Ennio Napolitano e, per la traduzione, a Manuela Bonura.*

Note

¹ Binyamin ben Yonah, *Itinerario*, (a c. di) G. Busi, Rimini 1988, p. 17.

² Si veda da ultimo *Maritimes Mittelalter. Meere als Kommunikationsräume*, (a c. di) M. Borgolte, N. Jaspert, Ostfildern 2016; per una cronologia più ampia, D. Abulafia, *Il grande mare: storia del Mediterraneo*, Milano 2013.

³ Riprendo il termine da A. Appadurai, *Commodities and the politics of value*, in *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, (a c. di) Id., Cambridge 1986, pp. 3-63. Il concetto dell'autore di una “anthropology of things” deriva da un interesse rivolto anzitutto allo scambio di merci e al loro valore, ma focalizzandosi sugli oggetti stessi e sulla loro dinamica si rivela un campo fertile anche per gli artefatti qui discussi. Per lo spostamento degli interessi di ricerca “from ‘production’ to ‘circulation’” si veda E.R. Hoffman, *Pathways of Portability: Islamic and Christian interchange from the tenth to the twelfth century*, in “Art History”, 24, 1 2001, pp. 17-50, p. 17.

⁴ E.R. Hoffman, *Pathways of Portability*, op. cit.; l'autrice pone l'accento sull'uso e la percezione interculturale degli oggetti e sottolinea che la loro identità è legata alla loro possibilità di muoversi. Secondo Hoffman non si tratta di uno scambio transculturale, bensì di un “broader cultural mechanism through which objects extended beyond themselves, both geographically and semantically; a discourse of portability that mapped a common visual language across cultural and religious boundaries.”

⁵ Vedi E.R. Hoffman, *Pathways of Portability*, op. cit., spec. p. 317. Per il tema degli artefatti islamici in Occidente continua a essere un'opera di riferimento A. Shalem, *Islam Christianized: Islamic portable objects in the medieval church treasuries of the Latin West*, 2. ed. Frankfurt et al., 1998.

⁶ A. Shalem, *What do we mean when we say ‘Islamic art’? A plea for a critical rewriting of the history of the arts of Islam*, in “Journal of Art Historiography”, 6, 2012, pp. 1-18.

⁷ J.D. Dodds, *The Great Mosque of Córdoba*, in *Al-Andalus: The Art of Islamic Spain*, cat., (a c. di) Ead., New York 1992, pp. 11-26, citazione p. 18 riguardo alle campane a Fez.

⁸ Per esempio A. Shalem, *Islam Christianized*, op. cit., pp. 132s per la “Christianization” tramite la montatura e p. 170 per “tro-

phies – these were usually displayed in churches to celebrate victories over Muslim infidels”; R. Müller, *Sic hostes Ianua frangit: Spolien und Trophäen im mittelalterlichen Genua*, Weimar 2002, pp. 64-67. In questa sede vorrei operare una distinzione sull'argomento prendendo spunto dalla critica formulata da H. Haug in *Annales Ianuenses. Orte und Medien des historischen Gedächtnisses im mittelalterlichen Genua*, Göttingen 2016, p. 244. L'autrice sottolinea che la fede “straniera” raramente trova menzione nel contesto di trofei. Le dicerie relative a colonne incantate ecc. risalgono a secoli successivi.

⁹ F.B. Flood, *An ambiguous aesthetic: Crusader spolia in Ayyubid Jerusalem*, in *Ayyubid Jerusalem: The Holy City in Context, 1187-1250*, (a c. di) R. Hillenbrand, S. Auld, London 2009, pp. 202-215.

¹⁰ Si veda l'introduzione di G. Wolf, *Bild, Ding, Kunst. Vierzehn Fallstudien aus Kunstgeschichte und Literaturwissenschaft zu einer begrifflichen Dreiecksbeziehung*, in *Bild – Ding – Kunst*, (a c. di) Id., in collaborazione con K. Müller, Berlin/München 2015, pp. 7-14.

¹¹ Alludo alla brocca con due anse e una decorazione a stampo, proveniente molto probabilmente dall'area nordafricana, si veda F. Benete, *La cucina, la mensa e la dispensa: i reperti ceramici del riempimento della torre degli Embriaci*, in *Genova nel Medioevo. Una capitale del Mediterraneo al tempo degli Embriaci*, cat., (a c. di) L. Pessa, Genova 2016, pp. 116-133, pp. 117s.

¹² Per una valutazione dell'insieme degli oggetti e delle fonti si ved (a c. di) Fabio, *Le cappelle eburnee arabo-normanne di Portovenere e documenti per l'arte islamica a Genova nel Medioevo*, in *Le vie del Mediterraneo. Idee - uomini - oggetti (sec. XI-XVI)*, Genova 1997, pp. 31-46; R. Müller, *Sic hostes Ianua frangit*, op. cit., pp. 195-209; infine, in particolare per le fonti sui bronzi, A.R. Calderoni Masetti, *Bronzi islamici fra Genova e Pisa*, in *Forme e storia. Scritti di arte medievale e moderna per Francesco Gandolfo*, (a c. di) W. Angelelli, F. Pomarici, Roma 2011, pp. 325-334.

¹³ Guglielmo di Tiro, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, CChrCM 63, (a c. di) R.B.C. Huygens, Turnhout 1986, p. 471. La bibliografia archeologica e' storico-artistica per il “Catino” è la, a quanto pare, al momento unica analisi tecnica sul vetro stesso, effettuata da Edward Sayre nel 1964, riportata per esteso in G. Ameri, *Naturalia, mirabilia e acheropita. Il Sacro Catino del Duomo di Genova tra humana arte e divina virtute nella Chronica civitatis Ianuensis di Iacopo da Varazze*, in *Natura, artificio e meraviglioso nei testi figurativi e letterari dell'Europa medievale*, (a c. di) C. di Fabio, Ariccia 2014, pp. 11-58; C. di Fabio, *Il tesoro della cattedrale di Genova. Le origini (XII-XIV secolo)*, in *Tessuti, oreficerie, miniature in Liguria. XIII-XV secolo*, “Atti del convegno internazionale di studi”, (a c. di) A.R. Calderoni Masetti et al., Bordighera 1999, pp. 103-134, spec. pp. 106-108; R. Müller, *Il “Sacro catino”: percezione e memoria nella Genova medievale*, in *Intorno al Sacro Volto*, (a c. di) A.R. Calderoni Masetti, C. Dufour Bozzo, G. Wolf, Venezia 2007, pp. 93-104; è da menzionare soprattutto A. Shalem, *Islam Christianized*, op. cit., p.

74, che qui si pronuncia per una datazione fatimita; vedi anche i contributi più recenti di G. Ameri, “*Tempore enim stoli cesarie...*”: *Guglielmo Embriaco, il Sacro Catino e altri tesori di Crociata*, in *Genova nel Medioevo*, cat., (a c. di) L. Pessa, op. cit., pp. 78-83, pp. 81s. e H. Haug, *Annales Ianuenses*, op. cit., pp. 241-246.

¹⁴ Per la bibliografia si veda la nota precedente.

¹⁵ H. Haug, *Annales Ianuenses*, op. cit., pp. 235s, nota 677. Le iscrizioni misurano rispettivamente 36 per 37,5 cm e 35 per 39 cm, si veda E. Poleggi, *S. Maria di Castello e il romanico a Genova*, Genova 1973, p. 70, pp. 103s. Una è illeggibile, l'altra, murata a rovescio, presenta parte di due sure del Corano (3, 190-191); per la loro prima pubblicazione cfr. M. Amari, *Nuovi ricordi arabi sulla storia di Genova*, Genova 1873, pp. 84s., tav. 1.

¹⁶ Tengo a ringraziare Ennio Napolitano, che su questo ha gentilmente richiamato la mia attenzione, tra le altre cose, sulla presenza di elementi decorativi nel cufico, negati da Amari. Vorrei citare per esteso la deduzione dello studioso: “I ductus delle lettere e l'andamento del testo ... (decorazione ad ‘arco inverso’ presente sulle lettere come riempitivi del testo) ... ricordano quelli delle stele spagnole della metà del III secolo dell'Egira, come ad esempio quelli presenti sul marmo della moschea Masğid Ğāmi' di Cordova o quelli di Guardamar, tutte databili tra il 333 e il 358. È proprio questo il periodo che, a mio avviso, è ipotizzabile per la stele di Genova. Riguardo alla provenienza posso sicuramente evidenziare la somiglianza con le stele spagnole e non ne escluderei la stessa origine”.

¹⁷ H. Haug, *Annales Ianuenses*, op. cit., p. 235; R. Müller, *Sic hostes Ianua frangit*, op. cit., p. 208.

¹⁸ Per la possibile forma del lampadario si veda A.R. Calderoni Masetti, *Bronzi islamici*, op. cit., spec. pp. 331s.

¹⁹ Agostino Giustiniani, *Castigatissimi annali (...)*, Genova 1537, c. 40v.

²⁰ Il lampadario probabilmente è identico ai quattro candelabri che Jean d'Auton vide nella cappella del Battista nel 1502; R. Müller, *Sic hostes Ianua frangit*, op. cit., pp. 206s. Per via di questa prossimità alle ceneri del Battista il lampadario è messo in relazione al più importante culto cittadino, si veda V. Polonio, *L'arrivo delle ceneri del Precursore e il culto al Santo a Genova e nel Genovesato in età medievale*, in *San Giovanni Battista nella vita sociale e religiosa a Genova e in Liguria tra medioevo ed età contemporanea*, (a c. di) C. Paolucci, Genova 2000, pp. 35-66.

²¹ F. Federici, *Dittionario alfabetico, o sia repertorio delle cose più notabili della Liguria*, MS del sec. XVII, Biblioteca Berio, fol. 63r.

²² Per Almadia e Sibilìa si veda ad esempio “Ex quibus civitatibus Saracenis fere omnibus interfectis, maximam auri, argenti, palliorum et ornamentorum abstraxerunt. De qua preda thesauros Pisane Ecclesie et diversis ornamentis mirabiliter amplificaverunt, et Ecclesiam B. Sixti in curte veteri edificaverunt” (*Chronicon Pisanum*, (a c. di) L. Gentile, RIS² 6,2, Bologna 1936, pp. 101s.). Per questa fonte si veda M. von der Höh, *Erinnerungskultur und frühe Kommune. Formen und*

Funktionen des Umgangs mit der Vergangenheit im hochmittelalterlichen Pisa (1050-1150), Berlin 2006, spec. p. 78 per la citazione.

²³ *Il Duomo di Pisa*, (a c. di) A. Peroni, 3 voll., Modena 1995, per il grifone vol. 3, pp. 612s, scheda 1864; dall'ampia bibliografia recente cito come inerente al problema discusso in questa sede E.R. Hoffman, *Pathways of Portability*, op. cit.; V. Ascani, *Prede-reliquie-memorie d'oltremare e la loro ricezione nella Toscana romanica*, in *Medioevo mediterraneo*, (a c. di) A.C. Quintavalle, Milano 2007, pp. 637-657; A. Contadini, *Translocation and Transformation. Some Middle Eastern Objects in Europe*, in *The Power of Things and the Flow of Cultural Transformations. Art and Culture between Europe and Asia*, (a c. di) L.E. Saurma-Jeltsch/A. Eisenbeiß, Berlin/München 2010, pp. 42-64, spec. pp. 50s. Per il capitello che aveva una posizione privilegiata sulla colonna che sormonta il transetto settentrionale si veda *Il Duomo di Pisa*, op. cit., vol. 3, pp. 611s., scheda 1863, p. 415 scheda 623 e vol. 2, p. 251 (nello schema n. 626) e *Matilde e il tesoro dei Canossa tra castelli, monasteri e città*, cat., (a c. di) A. Calzona, Cinisello Balsamo 2008, scheda 14; per il bacino cfr. A.R. Calderoni Masetti, *Bronzi islamici*, op. cit., pp. 326-328.

²⁴ Per l'iscrizione datata al sec. XI a San Pietro di Castello: V. Strika, *La "Cattedra" di S. Pietro a Venezia: note sulla simbologia astrale nell'arte islamica*, Napoli 1978; S. Sinding-Larsen, *St. Peter's chair in Venice*, in *Art the ape of nature. Studies in Honor of H.W. Janson*, (a c. di) M. Barasch, L. Freeman Sandler, New York 1981, pp. 35-50.

²⁵ O. Banti, *Pisa all'apice della gloria: l'epigrafe araba di S. Sisto e l'epitafio della regina di Maiorca*, in "Studi Medievali", 48, 2007, pp. 809-828.

²⁶ Nel codice Ambrosiano del *Chronicon* di Andrea Dandolo si legge la nota: "Sunt qui scribant Michaellem Imperatorem Graecorum ob impetrata auxilia a Duce Venetorum Joanni Particiaco dono misisse Cathedram marmoream, in qua primùm Divus Petrus Antiochiae sedit, quae post Altare Majus in aede Divi Petri & nunc extat", *Andreae Danduli venetorum ducis Chronicon venetum*, (a c. di) Lodovico Muratori, RIS 22, Milano 1728, p. 172. Però va notato che questa, come altre note, fu aggiunta nel tardo Cinquecento, si veda S. Marin, *A Double Pathfinder's Condition: Andrea Dandolo and His Chronicles*, in "Annuario dell'istituto romeno di cultura e ricerca umanistica di Venezia" 12-13, 2010-2011, pp. 41-122, p. 48. Per altre testimonianze della venerazione della cattedra come quella del principe dell'apostolo, si veda A. D'Ottone Rambach, *Arabic Seals and Scripts. Simone Assemani through his unpublished correspondence*, in "4th Assemani Symposium on Islamic coins", (a c. di) B. Callegher, A. D'Ottone Rambach, Trieste 2015, pp. 17-36, pp. 24s.

²⁷ Si veda il catalogo in A. Shalem, *Islam Christianized*, op. cit.

²⁸ Per le implicazioni che può avere una montatura "cristiana" si veda A. Shalem, *Islam Christianized*, op. cit., pp. 132s.

²⁹ V. Polonio Felloni, *La cattedrale e la città nel Medioevo a Genova. Aspetti storico-urbanistici*, "Amalfi, Genova, Pisa, Venezia. La Cattedrale e la città nel Medioevo. Aspetti religiosi,

istituzionali e urbanistici. Atti della giornata di studio", (a c. di) O. Banti, Pisa 1993, pp. 59-69, citazione p. 63; cfr. R. Müller, *Sic hostes Ianua frangit*, op. cit., pp. 85s.

³⁰ A questo riguardo è fondamentale l'opera di V. Polonio, *L'arrivo delle ceneri*, op. cit.

³¹ «Venerunt etiam ad eandem curiam legati Ianuensium, qui non longe ante hec tempora, captis in Hispania inclitis civitatibus et in sericorum pannorum opificio prenobilissimis Almaria et Ulixibona, Sarracenum spoliis onusti redierant, leones, strutiones, psitacos cum ceteris pretiosis muneribus principi presentates», Otto von Freising und Rahewin, *Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica*, (a c. di) F.-J. Schmale, 4. ed. Darmstadt 2000, p. 314; «Iamque aderant iuvenes regi peregrina ferentes / Munera leta, novo que miserat alta triumpho / Ianua; nuper enim contritis hostibus urbes / Barbaricas populata suis everterat armis / Quesieratque sibi nomen memorabile facti / Eximia magnam referens cum laude rapinam. / Miserat ergo suae regi nova munera predae / Barbaricas vestes, struciones atque leones, / Psitacon humanis aequantem murmura verbis», Gunther der Dichter, *Ligurimus*, 2 voll., (a c. di) E. Assmann, Hannover 1987, vol. 2, p. 210. Questi passi delle fonti sono discussi da H. Haug, *Annales Ianuenses*, pp. 266s.

³² Per il termine "arte islamica" rinvio nuovamente a A. Shalem, *What do we mean when we say 'Islamic art'?*, op. cit. Per la Spagna, dove le frontiere cambiavano spesso e le botteghe lavoravano sia per la clientela musulmana che per quella cristiana, una generalizzazione risulta particolarmente problematica.

³³ In questa sede si può trattare solo un brano di una discussione più ampia, si veda ancora A. Shalem, *Islam Christianized*, op. cit.; J.M. Bloom, *Mosque Towers and Church Towers in Early Medieval Spain*, "Künstlerischer Austausch - Artistic Exchange, Akten des XXVIII. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte", (a c. di) T.W. Gaehtgens, Berlin 1993, pp. 361-371.

³⁴ A. Shalem, *Islam Christianized*, op. cit., p. 80, p. 253; *Al-Andalus: The Art of Islamic Spain*, op. cit., pp. 190s., scheda 1 (R. Holod).

³⁵ «Quando fue Almozor grand tierra alexado, / fyncó de los del conde el canpo byen poblado; / cojyeron sus averes que Dios les avyé dado; / tan grand aver fallaron que non serié contado. / ... / Fallaron de marfyl arquetas muy preciadas, / con tantas de noblezas que non serién contadas; / fueron pora San Pedro las más d'arquellas dadas: / están en su altar oy día asentadas.» *Libro de Fernán González*, (a c. di) I. López Guil, Madrid 2001, pp.230-232; cfr. A. Shalem, *Islam Christianized*, op. cit., p. 80. La tendenza a rivalutare gli oggetti in base alle esigenze attuali è ravvisabile anche per i tessuti, inoltre K. Böse, *Beyond Foreign: Textiles from the Castilian Royal Tombs in Santa Maria de la Huelgas in Burgos*, in *Oriental Silks in Medieval Europe*, (a c. di) J. von Fircks, R. Schorta, Riggisberg 2016, pp. 213-230, pp. 225s.

³⁶ Per una valutazione delle fonti D.A. Wacks, *Framing Iberia Maqāmāt and frametale narratives in medieval Spain*, Leiden 2007, pp. 136-140.

³⁷ *Al-Andalus The art of medieval Spain a.d. 500-1200*, cat., (a

c. di) B. Drake Boehm, M.B. Shepard, New York 1993, p. 273.

³⁸ A. Shalem, *Islam Christianized*, op. cit., pp. 84-87.

³⁹ *Al-Andalus The art of medieval Spain*, op. cit., p. 273 (scheda di A. El-Hajjami, L. Moussa Aouni).

⁴⁰ Shalem, *Islam Christianized*, op. cit., p. 87.

⁴¹ «(...) sellam quoque, cui equitans insidere solebat, quam quidem victor in prelio a Sarracenis tulerat, non minori pretio quam centum librarum estimatam. Cuius membra per discretas partes resoluta, crucem argenteam confecerant grandem, sarracene celature salva integritate. Que adeo subtilis artificiosaque est, ut in nostratibus aurificibus non modo nummum inveniat imitatore, sed nec in cognoscendo discretorem.» *Liber miraculorum sancte Fidis il racconto dei prodigi di una santa bambina*, (a c. di) L. Robertini, Firenze 2010, p. 108 (I, 12, 2-3), pp. 142s.

⁴² A. Shalem, *Islam Christianized*, op. cit. p. 143.

⁴³ P. de Gayangos, *The history of the Mohammedan dynasties in Spain, extracted from the Nafhu-t-tib min ghosni-l-andalusi-r-rattib wa tārīkh lisānu-d-dīn Ibnī-l-Khattīb*, 2 voll., London 1840-43, vol. 2, p. 195. Per i vestimenti quali regali del sovrano si veda P. Gordon, *A World of Investiture, in Robes and Honor: The Medieval World of Investiture*, (a c. di) Id., New York 2001, pp. 1-19.

⁴⁴ Per questo problema, che è tale anche per la storiografia, si veda G. Martinez-Gros, *L'interprétation des campagnes d'Al-Mansūr contre l'Espagne chrétienne*, in "Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa", 2009, pp. 91-100, p. 95.

⁴⁵ P. de Gayangos, *The history of the Mohammedan dynasties in Spain*, op. cit., vol. 2, p. 196; G. Martinez-Gros, *L'interprétation des campagnes d'Al-Mansūr*, op. cit., p. 95.

⁴⁶ L'autore Ash-shakandī commenta: «I have heard also of its famous mosque, which was lighted with bronze lamps made out of Christian bells, and of the great addition made to it by Al-mansūr, which was entirely built with the materials of demolished churches brought to Cordova on the heads of Christian captives», citazione e traduzione da P. Gayangos, *The history of the Mohammedan dynasties*, op. cit., vol. 1, p. 41.

⁴⁷ *Primera crónica general de España*, (a c. di) R. Menéndez Pidal, 2 voll., Madrid 1977, vol. 2, p. 734: «De las campanas o'trosi de Santiago de Gallizia que diximos que troxiera Almonzor de Gallizia a Cordoua por desonrra del pueblo cristiano, et estodieran en la mezquita de Cordoua et seruieran y en logar de lanparas, el rey don Fernando, que fazie las otras noblezas, fizo estonçes tornar aquellas campanas mismas et leuarlas a la yglesia de Sanctiago de Gallizia: et la yglesia de Sanctiago rreuestida dellas, fue muy alegre, et ayuntaron otras esquiellias que sonauan muy bien».

⁴⁸ A.A. Alibhai, *The reverberations of Santiago's bells in Reconquista Spain*, in "La Corónica: A Journal of Medieval Spanish Language and Literature", 36, 2, 2008, pp. 145-164; si veda anche I. Weinryb, *The bronze object in the Middle Ages: sculpture, material, making*, Cambridge 2016, spec. pp. 104-106 per la campana ed il sematron come simboli della comunità cristiana.

⁴⁹ Per un esempio risalente al XVI secolo si veda la *Descripción*

general de África da Luis del Mármol Carvajal; edizione consultata: *L'Afrique De Marmol: Divisée En Trois Volumes*, Paris 1667, vol. 1, p. 501.

⁵⁰ A.A. Alibhai, *Reverberations*, op. cit., pp. 159s, citazione p. 160.

⁵¹ *Corpus Inscriptionum Medii Aevi Liguriae*, vol. 3, (a c. di) A. Silva, Genova 1987, pp. 130s.; per il contesto storico-politico e ideologico cito solo H. Haug, *Annales Iamenses*, op. cit. spec. pp. 212-219.

⁵² *Annali Genovesi di Caffaro e de'suoi continuatori dal MXCLIX al MCCLXXXIII*, (a c. di) L.T. Belgrano, Roma 1890, vol. 1, p. 6, p. 11.

⁵³ Questo fatto fu notato già da C.B. Fisher, *The Pisan Clergy and an Awakening of Historical Interest in a Medieval Commune*, in "Studies in Medieval and Renaissance History", 3, 1966, pp. 141-219, pp. 166-168, che però individua differenze non tra i mezzi (iscrizioni vs. storiografia), bensì nella cronologia; per l'analisi cfr. M. von der Höh, *Erinnerungskultur*, pp. 230s.

⁵⁴ M. von der Höh, *Erinnerungskultur*, spec. pp. 72s., pp. 126s.

⁵⁵ Op. cit., pp. 302-306, si veda p. 314 per l'integrazione dell'iscrizione parzialmente distrutta.

⁵⁶ «Während in der Dichtung ... die religiöse Motivation überwog, findet sich in den Inschriften nur noch das Element der Rache. Eine eindeutig religiöse Motivation, die Auffassung der Gegner als Anhänger teuflisch-dämonischer Mächte findet sich hier nicht»; op. cit., p. 231. Si veda p. 343 per l'iscrizione "annalistica": «Contrariamente a come si legge nelle maggiori poesie storiografiche pisane, ... in questa iscrizione non si ritrova nessuna motivazione religiosa delle battaglie contro i Saraceni. Questi vengono qui presentati semplicemente come nemici della città.» («Im Gegensatz zu den größeren Pisaner Geschichtsdichtungen findet sich ... in dieser Inschrift keine religiöse Motivation für die Kämpfe gegen die Sarazenen, diese werden hier einfach als Feinde der Stadt dargestellt.»)

⁵⁷ C.B. Fisher, *Pisan Clergy*, op. cit., p. 175.

⁵⁸ M. von der Höh, *Erinnerungskultur*, spec. p. 429.

⁵⁹ O.R. Constable, *Trade and traders in Muslim Spain* Constable, Cambridge 1994; esemplare per Genova F. Bauden, *Due trattati di pace conclusi nel dodicesimo secolo tra i Banū Ġāniya, signori delle isole Baleari, e il comune di Genova*, in *Documentos y manuscritos árabes del occidente musulmán medieval*, (a c. di) N. Martínez de Castilla, Madrid 2011, pp. 87-120.

⁶⁰ Vedi M. von der Höh, *Trophäen und Gefangene. Nicht-schriftliche Erinnerungsmedien im hochmittelalterlichen Pisa*, in *Stadt zwischen Erinnerungsbewahrung und Gedächtnisverlust*, (a c. di) J.J. Halbekann et al., Ostfildern 2015, pp. 147-174; H. Haug, *Beute. Pisa, Genua und die Königin von Mallorca*, in *Bild/Ding/Kunst*, op. cit., pp. 15-25.

⁶¹ M. von der Höh, *Erinnerungskultur*, op. cit., p. 426 vede nell'iscrizione un "Monument brutaler militärischer Gewalt", che dal punto di vista moderno ovviamente è corretto, ma considerando il tono del testo e il luogo scelto (probabilmente secondario) si tende a pensare che la percezione nel Medioevo sia stata diversa.

⁶² M. von der Höh, *Erinnerungskultur*, spec. pp. 414-416 con le fonti.

⁶³ «Nos, Penis subactis et Balearibus insulis subiugatis, terra marique de piratis et discolis triumphantis, reges eorum captivos in vinculis Pisam Induximus; de eorum spoliis et varia suppellectili hodie in adventu tuo ornantur competa et plateae, et letabunda civitas coronatur». Arnold von Bonneval, *Vita Berhards von Clairvaux*, (a. c. di) G. Waitz (=MGH SS XXVI), Hannover 1882, pp. 99-109, p. 100; si veda M. von der Höh, *Erinnerungskultur*, op. cit., pp. 373-375; Id., *Trophäen und Gefangene*, op. cit.

⁶⁴ *Other Peoples' Dishes: Islamic Basins on Eleventh-Century Churches in Pisa*, in "Gesta" 53, 1 2014, pp. 5-23, spec. p. 5: «Far from being symbols of triumph over a Muslim enemy, these basins from the Islamic world displayed the city's success in both crusade and trade and its sense of belonging in a Mediterranean environment.»

⁶⁵ F. Benente, *La ceramica d'importazione dal Mediterraneo tra X e XIV secolo. Aggiornamenti e dati di sintesi per la Liguria*, in *Pensare – classificare studi e ricerche sulla ceramica medievale per Graziella Berti*, (a. c. di) S. Gelichi, Borgo San Lorenzo 2010, pp. 53-70.

⁶⁶ C. Di Fabio, V. Vezzoli, *Sei archetti frammentari (...)*, in *Genova nel Medioevo*, op. cit., pp. 213s.

⁶⁷ A. Gardini, *Le tessere musive in ceramica del portale maggiore*, in *Cattedrale e Chiostro di San Lorenzo a Genova cono-*

scenza e restauro, (a. c. di) G. Bozzo, Genova 2000, pp. 26s.; per una valutazione d'insieme cfr. C. di Fabio, *La Cattedrale di Genova fra 1200 e 1230 esiti romanici, cantiere gotico, progetto architettonico e obiettivi di comunicazione*, in *La Cattedrale di San Lorenzo a Genova*, (a. c. di) A. R. Calderoni Masetti, G. Wolf, Modena 2012, pp. 59-73.

⁶⁸ Q. Van Doosselaere, *Commercial Agreements and Social Dynamics in medieval Genoa*, Cambridge 2009, p. 79 ricorda sulla base degli atti notarili, a partire dal 1150, che «a substantial part of the Genoese community became engaged in the Mediterranean long-distance trade» pensando a «several thousand Genoese» (nota 36).

⁶⁹ Per una discussione riassuntiva sulla ceramica proveniente dal Mediterraneo islamico a Genova cfr. inoltre F. Benente, *Produzione e circolazione della ceramica da mensa in Liguria (XI-SVI secolo). Aggiornamenti e problemi aperti*, in *Terre genovesi. Ceramica a Genova tra Medioevo e Rinascimento*, "Atti della Giornata di Studi in memoria di Guido Farris, Genova 2010", (a. c. di) L. Pessa, P. Ramagli, Genova 2011, pp. 63-85. Secondo lo studioso questa ceramica portava "un'esotica ed apprezzata novità nel corredo della mensa" ed introduceva "un nuovo 'gusto mediterraneo'".

⁷⁰ E.R. Hoffman, *Pathways of Portability*, op. cit.