

Eliana Martinelli

**Paesaggi comuni, paesaggi trasposti.
Insediamenti cimiteriali del Mediterraneo islamico**

Abstract

Partendo da considerazioni teoriche generali sul significato di cimitero come città *altra*, il saggio prende in esame alcune costanti simboliche, formali e insediative degli antichi cimiteri del mondo islamico mediterraneo. La città dei morti si relaziona sempre con la città dei vivi per analogie e contrapposizioni morfologiche, in linea con la cosmologia islamica. Sia i cimiteri ottomani di Istanbul, interni ed esterni alla città, sia gli insediamenti cimiteriali prossimi alle porte della medina di Fès, rivelano questo carattere. Il saggio intende riconoscere alcuni principi compositivi ricorrenti (la presenza di un recinto, la relazione con la topografia e la struttura urbana) e le diverse valenze che questi assumono rispetto ai cimiteri europei, al fine di individuare dispositivi utili per il progetto di nuovi paesaggi dei morti.

Parole Chiave

Città dei morti — Mediterraneo islamico — Morfologia urbana — Paesaggio — Cimiteri

Lo studio dei caratteri morfologici dei luoghi di sepoltura non può prescindere dal considerare l'evoluzione dei riti e del pensiero filosofico connesso alla morte.

La città dei morti è forse il luogo dove si può maggiormente ritrovare una comunione di appartenenza al genere umano. Mircea Eliade (1965) individua nell'*homo religiosus* una modalità di esistenza comune ad ogni civiltà e sempre riconoscibile. L'uomo religioso crede nella realtà del sacro e nella sua identificazione spaziale, perciò frattura lo spazio sulla base di ierofanie. L'uomo moderno, profano, è frutto di una desacralizzazione dell'esistenza, ma discende comunque dall'uomo religioso. Pertanto, anche in epoca contemporanea permangono atteggiamenti riconducibili a una religiosità ancestrale, che ritrova nei simboli una possibilità di apertura all'universale. La città dei morti è traduzione architettonica di questi simboli, che costituiscono il patrimonio spirituale di ogni civiltà. Tradizionalmente, essa viene edificata come immagine assoluta della città dei vivi, riproducendone i principi di costruzione, specifici per luogo ed epoca. Secondo Michel Foucault (2006), il cimitero è un'eterotopia¹ universale e costante in ogni società, rappresentando una «città altra dove ogni famiglia possiede la sua nera dimora» (Foucault 1994, p. 16). Almeno fino al XVIII secolo, il cimitero si trovava nel centro della città, vicino al luogo di culto, e accoglieva le sepolture in fosse comuni, a eccezione di alcune tombe illustri. In Europa, la costruzione di vere e proprie città dei morti inizia nella seconda metà dell'Ottocento, per assecondare, da un lato le esigenze funzionali e igienico-sanitarie, stabilite dal decreto napoleonico del 1804, dall'altro la volontà di rappresentare il nuovo Stato e il potere della borghesia anche *post mortem*.

Non è un caso che le sepolture individuali abbiano cominciato ad esistere nel momento in cui la società stava perdendo il contatto con la sacralità: quando non si è più sicuri di una vita dopo la morte, si rende necessario venerare le spoglie mortali.

Il cimitero, come ogni eterotopia, è caratterizzato dalla presenza di un recinto, che ne accentua la separazione dallo spazio *altro*. Questa figura è riscontrabile anche a livello etimologico, se associamo il luogo fisico all'immagine dell'aldilà, cioè il paradiso. Il termine latino viene dal greco *paràdeisos*, che a sua volta deriva dall'antico iranico (avestico) *pairi-daēza*, vocabolo che, come il persiano *firdaws*, designa il recinto, senza alcun significato religioso. Un tipo di cimitero islamico è il *rawdah*, il cimitero-giardino, la cui radice lo definisce come luogo capace di “addomesticare” la natura. Dunque, nelle diverse culture, il paradiso è raffigurabile come un giardino recintato.

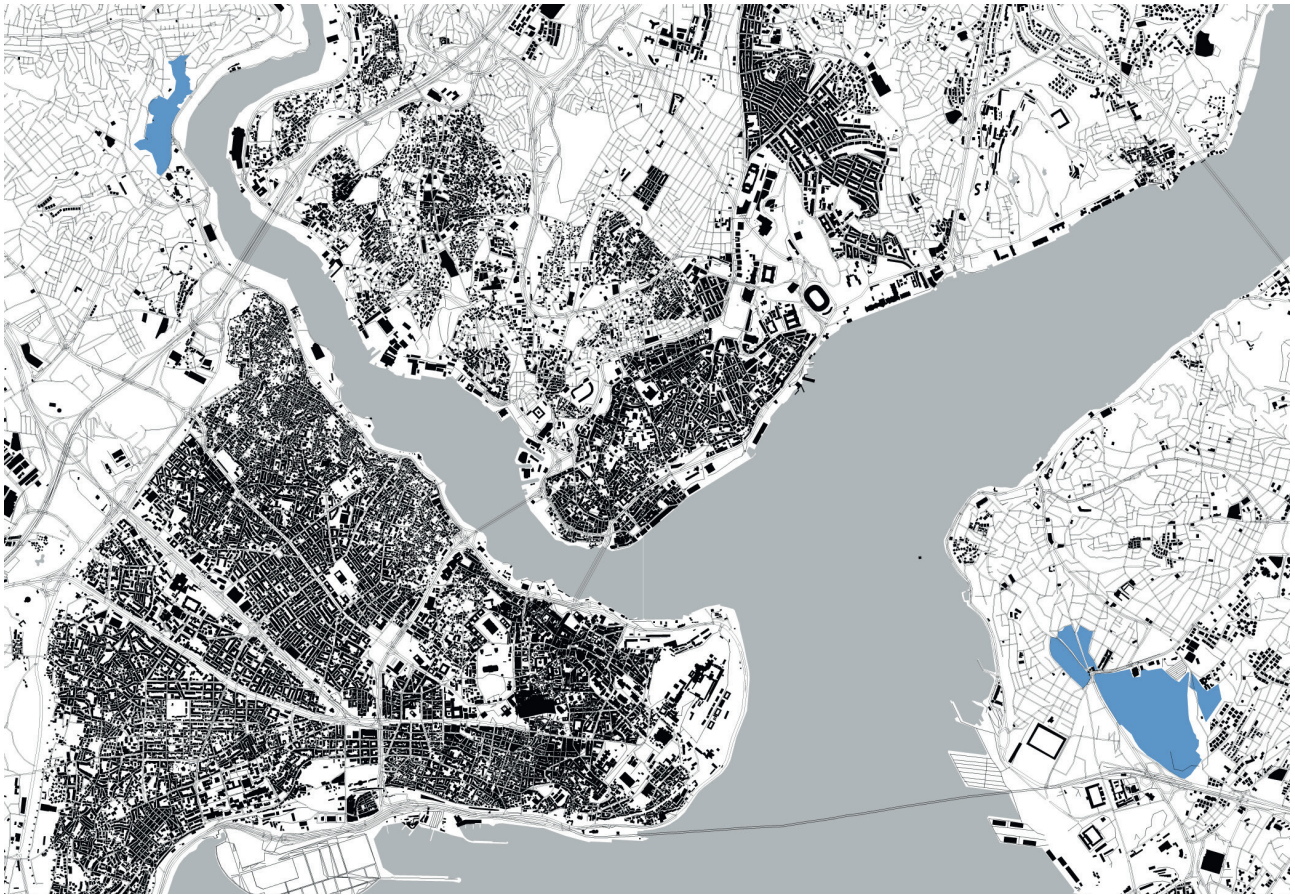
Nel cimitero cristiano urbano, lo spessore del recinto è spesso “abitato” dalle tombe che si sovrappongono in altezza, andando a costituire un vero e proprio muro di cinta. La penetrabilità del confine è resa solenne dalla presenza di porte, dalle quali generalmente si dipartono i percorsi distributivi in maniera assiale. Cappelle, ossari e crematori sono talvolta separati dalla cinta muraria, diventando così monumenti che evidenziano relazioni di gerarchia nello spazio. Il cimitero, dunque, si configura effettivamente come una città di fondazione.

Al contrario, nel mondo islamico il recinto è spesso sottile, finestrato o quasi inesistente. Questo perché il Corano desacralizza il cimitero, trasformandolo in un giardino aperto al mondo dei vivi. «La più bella tomba» afferma il Profeta, «è quella che scompare dalla superficie della Terra». Tuttavia, l'umana predisposizione a glorificare i morti, e in particolare i santi, ha portato alla costruzione di grandi complessi cimiteriali e mausolei (Burckhardt 2002, p. 98), che una volta realizzati, non possono più essere sconsacrati. Pertanto, i cimiteri musulmani vengono via via inglobati nei progressivi ampliamenti urbani, portando a una compenetrazione tra città dei vivi e città dei morti. Tale manifestazione morfologica può essere ricondotta alla dottrina dell'Unità divina (*Tawhid*), di cui la città è più alta rappresentazione: l'Islam non ammette distinzione tra sacro e profano, pertanto le attività quotidiane e quelle religiose si sovrappongono, così come i luoghi ad esse dedicati².

Mentre le sepolture di pertinenza dei complessi religiosi sono state spesso considerate per la loro valenza monumentale, non esiste quasi letteratura che affronti, dal punto di vista compositivo, il tema dei grandi insediamenti cimiteriali esterni alla città antica. Spesso insediati sulle alture, in posizione panoramica, sembrano riprodurre natura e paesaggio in modo informale. In realtà i principi compositivi rilevanti sono analogamente riscontrabili nella struttura della città islamica³.

Nella città ottomana – che qui intendiamo come una delle espressioni di città islamica⁴ – i cimiteri, come tutti gli spazi aperti, assumono una forte valenza morfologica, andando a determinare i connotati urbani.

A partire dal Seicento, i gruppi cimiteriali delle *külliyeler*⁵ aumentano e si aprono sempre più alla vita urbana attraverso finestrature nei recinti, che permettono un affaccio per brevi preghiere (Cerasi 1988, p. 214). Le *külliyeler* si costruiscono attorno ai mausolei (*türbe*), destinati alla rappresentazione del culto dei santi. Le *türbe*, spesso posizionate nei punti più alti delle *külliyeler*,

**Fig. 1**

Eliana Martinelli, La città di Istanbul in rapporto alle aree cimiteriali di Karacaahmet (a est) e Eyüp (a nord), 2021.

costituiscono un frammento unitario (*tektonik*⁶) dei più complessi spazi cupolati delle moschee: sono infatti tipologicamente conformate come un cubo o un ottagono sovrastato da una cupola. La giustapposizione di questi elementi domina lo *skyline* urbano, in un rimando continuo tra mausolei, espressione di un'assialità verticale, e moschee, i cui assi orizzontali collegano parti della città a grandi distanze, sempre in rapporto agli spazi vuoti dei *meydan*⁷. La *türbe* di fatto si “appoggia” allo spazio della città, concepito come infinito, andando a definire un luogo dove accogliere una tomba lignea. Tale spazio centrale, secondo James Dickie (1987, p. 76), è assimilabile a un giardino interno. Oltre ai cimiteri di pertinenza delle moschee, troviamo ampi parchi cimiteriali appena fuori dal perimetro della città antica. In questi casi, la definizione geometrica del recinto non è rigorosa: spesso il limite si configura come un basso muro di contenimento del terreno, su cui si insediano le tombe in diretto contatto visivo con il resto della città. L'apparente informalità di questi spazi, usati a tutti gli effetti come parchi urbani, in realtà risponde a una ben precisa visione del mondo: la cultura ottomana è esteticamente legata ad una fruizione contemplativa della natura e alla accettazione indiscussa delle forme preesistenti, siano esse naturali o urbane.

A Istanbul, modello costruito della città ottomana, fitte piantagioni di cipressi riempiono i cimiteri, a rappresentazione di boschi sacri; per questo Pietro Della Valle definisce Istanbul «città dei cipressi» (Petrucchioli 1994). Nella composizione della città ottomana, infatti, gli alberi costituiscono il contrappunto alle architetture⁸, andando ad assumere una pari valenza formale.

Il più ampio cimitero d'Oriente, risalente al quattordicesimo secolo, con un'estensione di oltre trecento ettari, è quello di Karacaahmet a Üsküdar,

Fig. 2

Thomas Allom, Cimitero di Karacaahmet, incisione (da R. Walsh, Constantinople and the scenery of the seven churches of Asia Minor, Son Fisher, Londra 1839).

**Fig. 3**

Mouradgea D'Ohsson, «Riti di passaggio nel cimitero islamico di Eyüp», incisione (da Tableau Général de l'Empire Othoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la Législation Mahométane; l'autre l'Histoire de l'Empire Othomane, vol. I, De l'imprimerie de Monsieur, Parigi 1787).



nel lato asiatico, affacciato sul Bosforo. Qui le alberature si alternano alle antiche sepolture individuate da steli in pietra, trasposizione dello stelo ligneo infisso nel terreno che caratterizzava il modello asiatico pre-islamico. Molte sono le tombe a baldacchino delle famiglie più agiate, riferimenti alla *fiàla* bizantina (Cerasi 1988, p. 213). All'altro capo di Istanbul, nella parte europea, il quartiere di Eyüp si configura come una vera e propria città dei morti, compresa nella città dei vivi. La moschea di Eyüp Sultan, fondata sulla tomba del Compagno Abu Ayyub al-Ansari, ha reso l'intero quartiere città santa. Il suo grande cimitero si affaccia sul Corno d'Oro, subito fuori dalle mura dell'antica Costantinopoli.

I cimiteri-quartieri di Karacaahmet e Eyüp sono fondati su sistemi di relazione assiale e visiva a grande distanza, con il mare e con gli elementi urbani emergenti, secondo un principio che ha costruito l'intera città⁹.

La città di Fès è un caso interessante per quanto riguarda la relazione tra insediamento urbano e cimiteriale. I grandi cimiteri sono situati su promontori subito fuori dalle mura della medina, in prossimità delle porte di

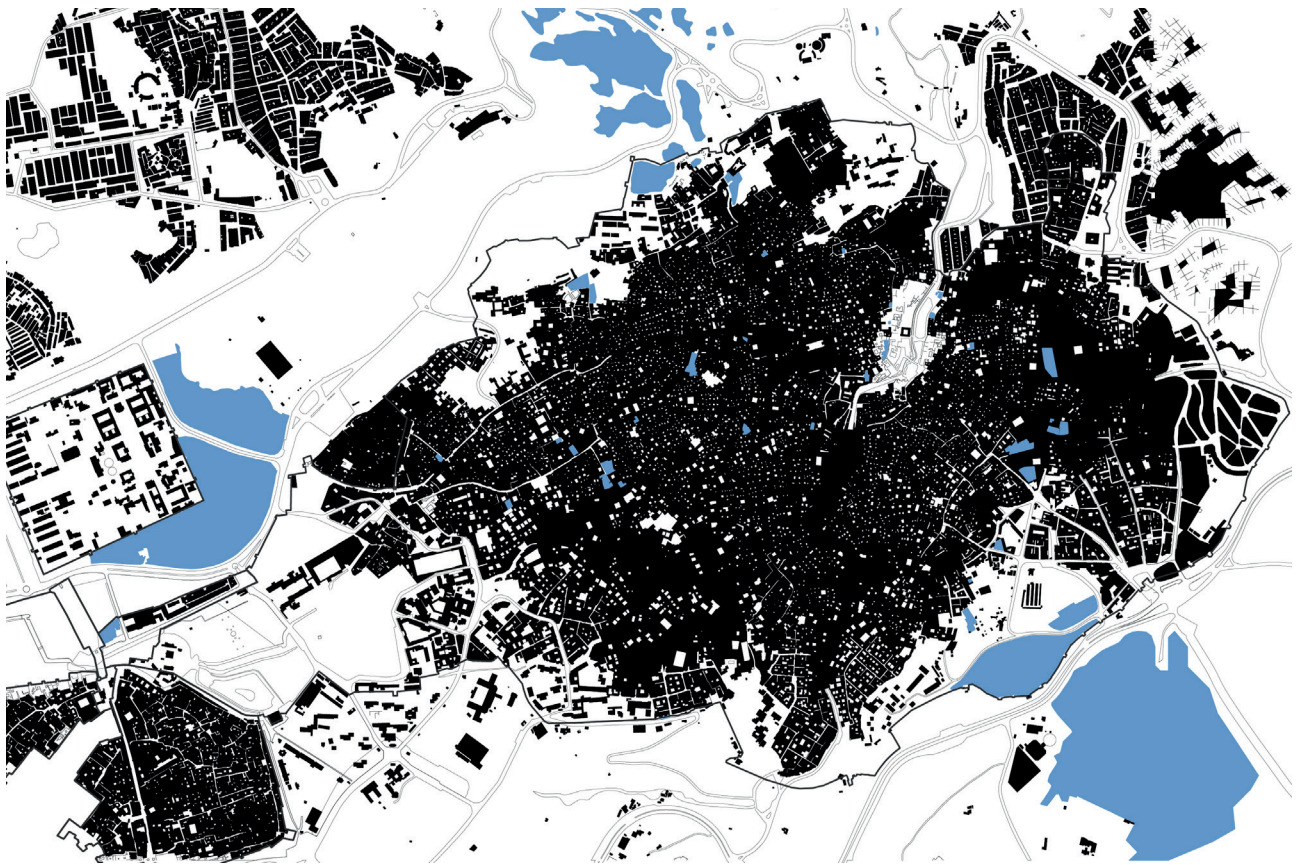


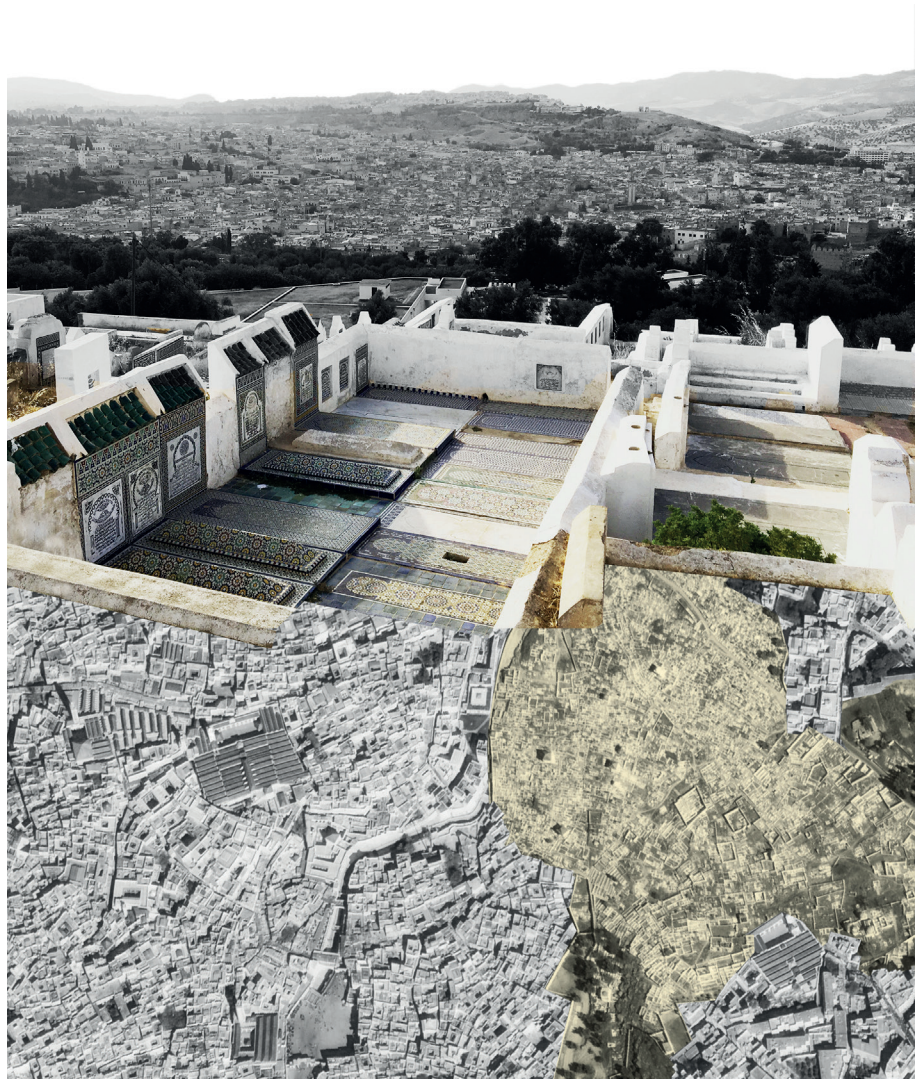
Fig. 4
Eliana Martinelli, La medina di Fès
e i suoi cimiteri (in azzurro), 2021.

accesso, da cui prendono in prestito anche la toponomastica: Bab Ftouh, Bab al-Hamra, Bab Guissa¹⁰, Bab Mahrouk, Bab Segma.

Questi insediamenti rientrano a pieno titolo nella composizione del paesaggio urbano: i grandi spazi aperti, dal carattere quasi rurale, ricoperti di tombe bianche e parzialmente rivestite di zellige¹¹, sembrano riprodurre ad una diversa scala la densità di architetture della medina. Il concetto di unità volumetrica, che accoglie in sé altezze e forme variabili, è diretta rappresentazione della Tradizione islamica, cioè della Sunna, che determina le attività umane, e dunque anche la costruzione della città (Burckhardt 2002, p. 160).

I cimiteri di Fès si guardano, da un promontorio all'altro, e allo stesso tempo offrono un punto di vista privilegiato sulla medina. Come nei cimiteri-quartieri di Istanbul, le sepolture si adagiano alla topografia; in questo caso, però, le tombe si addossano l'una all'altra, andando a saturare uniformemente lo spazio sino al confine. Le più antiche sono disposte in maniera irregolare, il più possibile orientate verso la *Ka'ba* della Mecca. La vegetazione è bassa e perlopiù spontanea, e non assume una valenza compositiva importante.

La posizione dei cimiteri e il loro carattere, che li avvicina a cittadelle fortificate, hanno contribuito a preservare l'antica medina, non solo come figura architettonica unitaria, ma anche come struttura urbana. Scrive il fotografo Bruno Barbey nella postfazione al libro *Fès. Immeuble, immortelle*, curato con Tahar Ben Jelloun (1996): «Fès a été sauvée du béton par ses cimetières. On ne touche pas aux morts. Lorsqu'elle eut fini de pousser comme un arbre, de jeter ses rameaux en impasses, elle s'est corsetée dans ses remparts contre lesquels reposent les ancêtres»¹². Citando il titolo del volume fotografico, potremmo dire che in questo caso proprio le città dei morti hanno reso la città dei vivi «immobile, immortale».

**Fig. 5**

Eliana Martinelli, «Analogie di forma e superficie: la medina di Fès e il cimitero di Bab Ftouh», collage, 2021.

I casi studio qui presentati non sono certamente esaustivi della varietà dei cimiteri islamici del Mediterraneo, ma esemplificano bene il ruolo che questi insediamenti possono assumere nella composizione del paesaggio urbano.

Pur nella diversità dei riti del mondo islamico, alcune comunanze di carattere possono costituire i presupposti per accogliere “città nelle città”, vale a dire per costruire nuove città dei morti basate sulla trasposizione di diverse immagini urbane, espressione di differenti culture insediative. A seguito dei recenti fenomeni migratori, infatti, si è aperto un grande dibattito attorno alla necessità di dare sepoltura ai membri di comunità musulmane sempre più numerose, conformemente ai loro riti e al loro credo. Sussiste ancora oggi un problema normativo, legato anche alle diverse modalità di sepoltura, ma la norma non si può evolvere se non a partire da regole umane, derivanti da usi e consuetudini e traducibili in forme.

In conclusione, possiamo rilevare alcuni principi ricorrenti: in primo luogo, la presenza di un recinto basso, che funge da delimitazione e da contenimento del terreno, ma non da schermo visivo tra dentro e fuori; in secondo luogo, la relazione con la topografia e la città, che si esprime nel replicare la modalità insediativa ad una diversa scala, in base a connessioni di tipo visuale; infine, il rapporto tra mausolei e tombe minori, quasi anonime e “domestiche”, in una logica aggregativa molto simile a quella che troviamo nella città dei vivi. Questi elementi sono riconducibili a specifiche idee di urbanità e costituiscono affascinanti riferimenti per la costruzione di nuovi paesaggi dei morti.

L'architettura, in quanto arte sociale non figurativa, ha assunto nel mondo islamico la funzione di esteriorizzare la fede (Kowsar 1982, p. 28), ruolo che può essere riproposto nel cruciale momento della morte, ultima occasione, per un uomo, di esprimere la propria appartenenza religiosa o culturale.

Note

¹ Quei luoghi «che hanno la curiosa proprietà di essere in relazione con tutti gli altri luoghi, ma con una modalità che consente loro di sospendere, neutralizzare e invertire l'insieme dei rapporti che sono da essi stessi delineati, riflessi e rispecchiati.» (Foucault 1994, p. 13). Per la civiltà occidentale odierna, il cimitero rappresenta la massima espressione di eterotopia, ma anche di eterocronia, dove il tempo si è fermato.

² Un caso estremo, in questo senso, è il cimitero di Al-Qarafa al Cairo, il più antico d'Egitto, nel quale l'integrazione tra le due città è completa: pur essendo ancora in uso, circa un milione di persone lo abitano, per un'estensione di oltre dieci chilometri.

³ Secondo Paolo Cuneo (1986, p. 89), la città islamica è riconoscibile «più che nel ricorrere di alcune tipologie urbane ed edilizie, nel più integrato sistema di relazione tra le parti, capace di combinarle o aggregarle in una configurazione unitaria [...] senza negare l'individualità dei suoi elementi componenti [...]».

⁴ Cfr. cap. *La città ottomana come una delle espressioni di città islamica* (Martinelli 2017, pp. 75-83).

⁵ «Insieme di edifici religiosi, sociali e culturali di solito, ma non sempre, centrato sulla moschea» (Cerasi 1988, pp. 329-330).

⁶ Nell'arte ottomana, componente che si ripete in una struttura architettonica, in una scultura o nella composizione di una pittura.

⁷ «Ampio spazio aperto urbano solitamente di forma irregolare» (Cerasi 1988, p. 330).

⁸ A questo proposito, Le Corbusier (1966, p. 71) ci ricorda un aforisma turco: «Où l'on bâtit, on plante des arbres» (*dove si costruisce, si piantano alberi*).

⁹ Cfr. cap. *Il sistema di relazioni e l'invenzione del suolo* (Martinelli 2017, pp. 149-187).

¹⁰ Nei pressi del cimitero di Bab el-Guissa sorgono le gigantesche rovine delle tombe dei Merinidi, dinastia reale che regnò dal 1248 al 1465.

¹¹ Piastrelle in terracotta smaltata prodotta con l'argilla bianca di Fès.

¹² «Fès è stata salvata dal cemento grazie ai suoi cimiteri. Non si toccano i morti. Quando terminò di crescere come un albero, di gettare i suoi piccoli rami in vicoli ciechi, si strinse nei suoi bastioni, contro i quali riposano gli antenati» (traduzione dell'autore). Su questo tema cfr. Pireddu A. (2021) – *Les pierres du temps. Le regard de Tahar Ben Jelloun, Bruno Barbey et Jean Marc Tingaud sur la médina*, in L. Hadda (a cura di), *Médina. Espace de la Méditerranée*, Firenze University Press, Firenze, pp. 25-41.

Bibliografia

- BARBEY B., BEN JELLOUN T. (1996) – *Fès. Immobile, immortelle*. Éditions Imprimerie Nationale, Parigi.
- BURCKHARDT T. (2002) – *L'arte dell'Islam*. Abscondita, Milano. Ed. originale (1985) – *L'art de l'Islam: langage et signification*. Sindbad Actes Sud, Arles.
- BURCKHARDT T. (2007) – *Fès, Ville d'Islam*. Archè, Milano.
- CERASI M. (1988) – *La città del Levante. Civiltà urbana e architettura sotto gli Ottomani nei secoli XVIII-XIX*. Jaca Book, Milano.
- CUNEO P. (1986) – *Storia dell'urbanistica. Il mondo islamico*. Laterza, Roma.
- DEL BUFALO A. (1992) – *La porta del giardino dei silenziosi*. Edizioni Kappa, Roma.
- DICKIE, J. (1987) – “Garden and Cemetery in Sinan's Istanbul”. *Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre*, 5-6.
- ELIADE M. (1965) – *Le sacré et le profane*. Gallimard, Parigi.
- FOUCAULT M. (1994) – *Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*. Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni (MI).
- FOUCAULT M., (a cura di) A. Moscati (2006) – *Utopie Eterotopie*. Cronopio, Napoli.
- GUARAGNA G. (2019) – *Eterotopie*. In: G. Scavuzzo, S. Pratali Maffei e G. Guaragna, *Riparare l'umano. Lezioni da un manicomio di frontiera*. LetteraVentidue Edizioni, Siracusa.
- KOWSAR M. (1982) – “Le città dell'Islam: identità di un passato?” In: *Architettura nei paesi islamici: seconda mostra internazionale di architettura*. Edizioni La Biennale di Venezia, Electa, Milano, 28-35.
- LE CORBUSIER (1966) – *Urbanisme*. Ed. Vincent Freal, Parigi (ed. originale 1925).
- MARTINELLI E. (2017) – *Turgut Cansever e la Scuola di Sedad Eldem. Unità e tettonica nel progetto per Istanbul*. Tesi di Dottorato. Università Iuav di Venezia.
- MARTINELLI E. (2021) – *Le projet dans la médina entre conservation et transformation*, in L. Hadda (a cura di), *Médina. Espace de la Méditerranée*. Firenze University Press, Firenze, 153-163.
- PICCARDO H. R., a cura di (2015) – *Il Corano*. Newton Compton Editori, Roma.
- PETRUCCIOLI A., a cura di (1994) – *Il giardino islamico. Architettura, natura, paesaggio*. Electa, Milano.
- PIREDDU A. (2021) – *Les pierres du temps. Le regard de Tahar Ben Jelloun, Bruno Barbey et Jean Marc Tingaud sur la médina*, in L. Hadda (a cura di), *Médina. Espace de la Méditerranée*. Firenze University Press, Firenze, 25-41.

Eliana Martinelli (1987) architetto, ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca in Composizione Architettonica presso l'Università Iuav di Venezia nel 2017, con la prima tesi in Italia sull'opera dell'architetto turco Turgut Cansever, che ha divulgato in pubblicazioni e convegni internazionali. È stata titolare di incarichi di insegnamento presso l'Université Euro-Méditerranéenne de Fès (Marocco) e l'Università di Pisa e l'Università Federico II di Napoli. Dal 2019 è assegnista di ricerca e docente a contratto presso l'Università degli Studi di Firenze. È membro dell'unità di ricerca Dar_Med (DiDA Unifi), in cui si occupa di progetto architettonico e urbano nel mondo islamico, con particolare riguardo alla Turchia e al Maghreb. Svolge inoltre attività progettuale nell'ambito della rigenerazione architettonica e urbana.