



HAL
open science

Il Maghreb almoravide e almohade e i rapporti con l'Europa cristiana (secc. XI-XIII)

Pascal Buresi

► **To cite this version:**

Pascal Buresi. Il Maghreb almoravide e almohade e i rapporti con l'Europa cristiana (secc. XI-XIII). Cesare Alzati; Luciano Vaccaro. Africa / Ifrīqiya. Il Maghreb nella storia religiosa di Cristianesimo e Islam, 5, Libreria Editrice Vaticana, pp.299-322, 2016, Storia Religiosa Euro-Mediterranea, 978-88-209-9592-8. halshs-01439887

HAL Id: halshs-01439887

<https://shs.hal.science/halshs-01439887>

Submitted on 18 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

PASCAL BURESI

IL MAGHREB ALMORAVIDE E ALMOHADE
E I RAPPORTI CON L'EUROPA CRISTIANA
(SECC. XI-XIII)

Alla fine dell'XI secolo, al-Andalus, sino ad allora politicamente indipendente, entrò nell'orbita degli Imperi maghrebini, guidati dalle dinastie berbere. Dopo la creazione dell'Emirato omayyade di Cordoba a metà dell'VIII secolo, il Maghreb occidentale era diventato zona di influenza dei sovrani omayyadi di Cordoba, i quali impedirono l'affermarsi di qualsiasi potenza concorrenziale e reclutarono truppe per combattere i loro rivali del Maghreb centrale e orientale. La frammentazione del Califfato di Cordoba in una ventina di piccoli Regni nell'XI secolo determinò un indebolimento militare di cui approfittarono sia i principati cristiani nel nord della Penisola Iberica sia l'area del Marocco a sud, da dove emerse a metà dell'XI secolo una nuova potenza: gli Almoravidi, una federazione di tribù nomadi sahariane unitesi in una riforma dell'Islam, dei costumi e della pratica politica. La forza di queste tribù, i cui uomini portavano il velo come i Tuareg dei nostri giorni, mentre non lo portavano le donne, si fondava dal punto di vista materiale sul controllo delle vie commerciali provenienti dal Ghana e dalle sue miniere d'oro, e dal punto di vista spirituale sul sostegno che ricevevano dai Dottori della Legge. Il sovrano almoravide fondò la capitale,

Marrakesh, nel 1070. Nei primi anni i due obiettivi principali del nuovo potere furono il ristabilimento di una fiscalità rigidamente coranica, con la soppressione degli abusi precedenti, e il *jihâd* contro i nemici cristiani dell'Islam.

Così, alla fine del XIX secolo, una nuova struttura imperiale, di cui gli storici hanno spesso ridotto l'importanza politica, culturale, artistica o religiosa, fece la sua apparizione con l'unificazione di Maghreb orientale e al-Andalus, la parte di Penisola Iberica che apparteneva al *dâr al-islâm* (casa dell'Islam). Si è spesso minimizzato la struttura statale imperiale introdotta dagli Almoravidi, mentre, in molti modi, l'Impero almohade fu l'erede del primo Impero transcontinentale almoravide. Per la prima volta nella storia, un potere maghrebino comandò sulle due sponde dello Stretto di Gibilterra. Gli Almohadi si precipitarono sulla via, aperta dagli Almoravidi, dell'unità politica del Maghreb e al-Andalus, mantenendo maghrebino il centro del potere. Infatti, in entrambi i periodi, almoravide e almohade, la capitale dell'insieme territoriale fu Marrakesh, mentre Al-Andalus disponeva di una o più capitali secondarie. Le due dinastie sono originate da movimenti di riforma religiosa, e testimoniano, ciascuna a modo suo, una islamizzazione crescente del Maghreb a cui contribuirono. Inoltre i due Imperi furono guidati da sovrani berberi il cui potere si reggeva sulla forza militare delle tribù berbere confederate.

Tuttavia gli Almoravidi erano nomadi sahariani della confederazione Sanhâja, con specifiche strutture antropologiche, dato che le tribù berbere in cui essi venivano reclutati erano di tipo matriarcale, cosa insolita nel mondo islamico: le donne non erano velate e avevano un potere importante nella società; gli uomini portavano il velo per coprirsi la bocca (*lithâm*), il che spiega il soprannome di *mulaththamûn*, «velati», dato agli Almoravidi.

Da parte loro, gli Almohadi erano sedentari dei monti dell'Atlante, la confederazione Masmûda dominato patrilinearità. Questi due gruppi erano di lingua berbera. Spesso si sono contrapposti Almoravidi e Almohadi, in continuità con la guerra psicologica condotta da questi ultimi contro i primi¹, a cui tutti i mali sono stati imputati: sarebbero stati analfabeti e, cosa più grave, in campo giuridico, per affermare la legge, avrebbero dimenticato la Legge non facendo più riferimento diretto al

Corano e alla Tradizione, ma utilizzando solo le più importanti raccolte di consulenze legali alla base del malikismo, la scuole giuridica sunnita dominante nel Maghreb e in Andalus a partire dal IX secolo. Ma lo studio delle cancellerie, almoravide e almohade, rivela, nella continuità del periodo dei *taifas*, in cui i segretari di cancelleria, scrittori e poeti sono stati definiti come *king-makers* da Bruna Soravia²:

– in primo luogo, la fortissima influenza della letteratura, l'*adab* (le «belle lettere») come fondamento della cultura dell'uomo onesto musulmano), sulla cancelleria almoravide (cosa che contraddice le accuse almohadi di analfabetismo);

– in secondo luogo, la grandissima influenza della lingua berbera nel periodo almohade, come dimostra il fatto che la professione di fede del fondatore del movimento almohade, Ibn Tûmart, sia stato redatto in berbero e che egli abbia predicato all'inizio berbero, prima che la sua opera fosse finalmente tradotta in arabo, probabilmente durante il regno del secondo califfo almohade, Yûsuf Abû Ya'qûb (1162-1184).

Questo è un altro legame tra i due Imperi: in entrambi i casi il **referente** è orientale.

Questi punti comuni e questi elementi di continuità tra i due Imperi berberi non impediscono delle differenze in termini di dimensioni. Alla testa dell'Impero almoravide c'era un principe con il titolo di *amîr al-muslimîn* (principe dei musulmani), forgiato sul modello del titolo di *amîr al-mu'minîn* (principe dei fedeli), adottato per la prima volta dal califfo 'Umar (634-644), vicino compagno del Profeta dell'Islam e suo secondo successore. Il rifiuto dagli Almoravidi di adottare un titolo di rango califfale rivela che i sovrani di questa dinastia non pretendevano la *leadership* di tutta la comunità dei credenti e non rivendicavano che un'autorità «derivata» su una porzione del *dâr al-islâm*. Per quanto riguarda l'Impero almohade (1130-1269), esso era diretto da un califfo, che manifesta la sua ambizione «universalista» per dirigere l'intero *dâr al-islâm* e di concorrenza nei titoli, nelle prerogative, nella legittimità e, più in generale, sul piano ideologico, con i califfi abbasidi di Baghdad (750-1258) e Fatimidi del Cairo (969-1171).

Se i due poteri dinastici berberi che si succedettero nel Maghreb e in Andalus erano sorti, entrambi, da una riforma religiosa, la prima si era integrata in un legalismo estremo ed era collegata da una serie di

atti all'autorità superiore del califfo abbaside di Baghdad. Il movimento almoravide si oppose in modo del tutto particolare agli Sciiti e si collocò in linea di continuità con il sec. XI³. Attribuendo un ruolo essenziale a giuristi malikiti nella legittimazione delle decisioni politiche prese dai sovrani, la riforma religiosa degli Almoravidi pose quindi il Maghreb e al-Andalus sul versante orientale; essa fece delle regioni guidate dall'emiro almoravide una provincia dell'unità califfale orientale dell'Impero dell'Islam; essa accettò pertanto un posto subalterno per i territori che la dinastia riformista governava, e ne trasse persino un motivo di gloria, una legittimità, da questa dipendenza e dal rispetto teorico che portava ai segni di riconoscimento del potere centrale iracheno.

Al contrario, la seconda riforma religiosa, quella degli Almohadi, ebbe origine in una sorta di «rivelazione-bis» e di riproduzione del gesto di Maometto che in qualche misura rifondò l'Impero originale dell'Islam nella terra di Occidente. Questa riforma affermò quindi la preminenza, nel XII secolo, dei territori occidentali dell'Islam su tutte le altre parti del mondo musulmano. In una religione che si era presentata come **conclusiva [o esito finale?]**, essendo Maometto il sigillo dei profeti, in una storia dominata dal peso della tradizione e dove ogni innovazione veniva immediatamente percepito come «riprovevole», l'unica riforma realizzabile era di avvicinarsi il più possibile a ciò che costantemente era **ricostruito [riproposto?]** come modello referenziale: i primi decenni della rivelazione maomettana e dell'istituzione del Califfato (612-fine VII secolo). Portata all'estremo, questa tendenza sfociò, con gli Almohadi, nella ripetizione delle origini, in una prospettiva ciclica ed escatologica: il tempo presente della storia musulmana si fonde con gli inizi di essa. Gli Almohadi ricominciano questo **fine eterno [destino perpetuo?]** della profezia.

La dimensione messianica del potere almohade è confermata da diversi elementi:

– in primo luogo, dallo statuto di *mahdī* attribuito al fondatore del movimento: questo termine, di ispirazione sciita, con una forte connotazione escatologica;

– inoltre, dalle genealogie fittizie per far risalire non solo Ibn Tûmart (m. 1130), ma anche il primo califfo, 'Abd al-Mu'min (r. 1130-1162), ad 'Alī, genero e cugino del Profeta. Questa genealogia (fittizia o reale?)

era una concessione ai vincoli di tempo che attribuivano importanza alla nobiltà dell'ascendenza;

– infine, più in generale, dalla patina quasi sistematica di terminologia dell'Islam originario sulla storia dell'Occidente musulmano almohade: dopo il Mahdî (fine dei tempi) / Profeta (nuova origine), ricomincia l'era del Califfato⁴. Così i primi quattro califfi almohadi ricevettero, nei primi anni del XIII secolo, la qualifica di *râshidûn* (ben guidati), sulle monete e nelle fonti testuali, come era avvenuto per i primi quattro califfi dell'Islam – Abû Bakr (632-634), 'Umar (634-644), 'Uthmân (644-656) e 'Alî (656-661) –, e le loro imprese militari sono descritte in modo identico ai *futûhât*, le «conquiste» dei primi califfi, santificate dalla Tradizione⁵.

Inoltre, in questo contesto messianico, gli Almohadi reinventarono una reliquia: una copia del Corano (*mushaf*) attribuita a 'Uthmân⁶ è menzionata sistematicamente nelle fonti scritte e ricevette un culto da parte dalla dinastia, accanto al libro scritto dal *Mahdî* Ibn Tumart⁷. Durante le parate militari, questi due esemplari preziosi erano esposte su una cammella bianca e una mula. Entrambi sono conservati nella moschea santuario di Tinmâl dove è sepolto Ibn Tûmart. Lo scrigno in cui sono depositati questi due corani viene chiamato *tâbût* dagli autori almohadi. Ma tale termine *tâbût* appare nel Corano ove designa l'Arca dell'Alleanza.

Si assiste qui alla riaffermazione dell'Islam come continuatore-riformatore del monoteismo abramitico. A tale titolo, e a molti altri, il Califfato almohade è completamente ortodosso e brandisce la sua assoluta ortodossia facendo riferimento al Corano e alla Sunna: esso non può d'altra parte avere alternative, dal momento che il movimento almohade è (identico a) la profezia di Maometto. Tenuto conto dei rischi di assimilazione con il mahdismo sciita, gli Almohadi valorizzano la figura tutelare di 'Uthmân e degli Omayyadi, i nemici irriducibili di tutti gli Alidi e di tutti gli Sciiti dei secoli VII-XII⁸. Essi ripresero quindi per i loro stendardi, il colore bianco emblematico della dinastia omayyade di Damasco, poi di Cordoba, contrapposto al colore nero degli Abbasidi.

Questa definizione del contesto è importante per comprendere la natura e l'evoluzione delle relazioni islamo-cristiane fra l'XI e il XIII secolo nel Mediterraneo occidentale. Per evitare ogni schematismo,

descriviamo queste relazioni tematicamente: sul piano politico, su quello commerciale e in conclusione su quello intellettuale. Infatti la tentazione da un lato dell'anacronismo, dall'altro del manicheismo applicato alla cultura o alla civiltà, rischia di impedire di cogliere la complessità di queste relazioni in età medioevale, e può portare a costruire dei blocchi culturali o religiosi omogenei in un momento in cui gli elementi di unità tra le differenti regioni del bacino mediterraneo erano importanti e in cui, nello stesso tempo, aveva luogo una sensibile evoluzione nelle relazioni islamo-cristiane: l'XI secolo è il periodo in cui si esce dalla tarda antichità per entrare nell'epoca medioevale pre-moderna.

Innanzitutto, occorre distinguere due territori per le relazioni fra il Maghreb e le potenze latine: da un lato la Penisola Iberica, dove vi è un contatto terrestre e dove il confine è un elemento di confronto strutturale; dall'altro il Mediterraneo, sempre più controllato dalle flotte italiane nel periodo malgrado la costituzione da parte degli Almohadi di una flotta in grado di rivaleggiare con quelle pisane, veneziane e genovesi⁹. Nel bacino mediterraneo tali relazioni furono oggetto di una crescente regolamentazione che tuttavia non impediva i numerosi episodi di pirateria.

Lo sviluppo dell'ideologia del jihâd

Gli storici di oggi riconoscono che la reazione ideologica del potere musulmano all'espansione occidentale fu molto precoce in Occidente, e che si manifestò attraverso la predicazione del *jihâd* militare. Tuttavia altre interpretazioni in chiave opposta portano a interrogarsi, soprattutto seguendo la traccia di Pierre Guichard, sulla diffusione nella società di un pensiero guerrafondaio riguardo alle potenze cristiane e sulla moltiplicazione delle iniziative individuali in imprese di «guerra legale». La dimensione escatologica dei testi, delle produzioni artistiche e dell'effervescenza religiosa dell'epoca testimonia a suo modo la profonda crisi attraversata dalla società musulmana di al-Andalus, malgrado «non emerga (apparentemente) una ideologia di “guerra santa”» simile a quella che si riscontra svilupparsi sul versante cristiano occidentale.

La Penisola Iberica è uno degli scenari operativi in cui si giocò il

futuro delle relazioni fra Islam e Cristianità. In effetti, stretto fra il potere crescente dei cammellieri del sud e dei signori cristiani del nord, al-Andalus è l'oggetto di tutti i desideri: una società opulenta e sedentaria, i cui principi finanziano i poeti piuttosto che gli eserciti, i palazzi piuttosto che i castelli. Il momento della scelta per al-Andalus venne nel 1085, allorché Alfonso VI di Castiglia-León si impadronì di Toledo, antica capitale dei re visigoti, provocando un'ondata di panico la cui eco giunse fino in Oriente. Per la prima volta dall'epoca della prima espansione dell'Islam, una grande città cadeva nelle mani degli «infedeli». Sbalorditi, i principi e governanti andalusi si appellarono allora ai loro correligionari maghrebini per essere difesi.

Dopo la brillante vittoria di Zallâqa (Las Sagrajas) nel 1086 contro Alfonso VI, gli Almoravidi assoggettarono, a uno a uno, tutti i principi indipendenti di al-Andalus, l'ultimo dei quali, quello di Saragozza, nel 1118. Il sud della Penisola Iberica divenne un grande campo di battaglia, difeso da principi berberi, le cui origini, collocazione geografica e capitale erano nel Maghreb, e lasciato alla mercé degli appetiti convergenti dei cinque Regni cristiani che si costituirono violentemente contrapposti l'uno all'altro sulle macerie di al-Andalus: Portogallo, Castiglia, León, Aragona e Navarra.

Per quasi cinquant'anni gli Almoravidi organizzarono la difesa di al-Andalus. Militarmente, la loro potenza si basava sulle truppe fornite dalle tribù Sanhâja, che erano all'origine del movimento. Politicamente, poggiava su un sistema fortemente decentralizzato: ogni governatore era responsabile, nella sua provincia, delle tasse che prelevava, del reclutamento dei suoi quadri e delle incursioni che organizzava tutti gli anni contro i cristiani del nord secondo i dettami della «guerra legale» (*jihâd*).

Ogni fallimento in questi campi generava una sostituzione, con una rotazione molto veloce dei governatori delle province. Ideologicamente, infine, il governo almoravide ostentava il suo rispetto per l'ortodossia sunnita: nessuna decisione era presa dal sovrano senza essere garantita da un decreto (*fatwa*) emesso da un dottore della Legge, e le monete d'oro (*dinar*) recavano il nome del califfo abbaside di Baghdad, ricordato del resto in occasione del sermone del venerdì in tutte le grandi moschee almoravidi.

Guerra e pace

La concomitanza tra il movimento di riforma almoravide nel Maghreb e l'inizio dell'avanzata cristiana alla fine dell'XI secolo spiega la rapidità della reazione berbera. Yûsuf b. Tashfîn, nella sua dinamica di espansione, approfittò della situazione in Spagna per installare nella Penisola una testa di ponte che gli permise progressivamente di deporre i principi dei piccoli Stati (*taifas*) e di imporsi in Andalusia prima di affrontare direttamente i cristiani. Il fatto che i principi delle *taifas* (*mulûk al-tawâ'if*) non avessero adempiuto al dovere della «guerra legale» contro i Regni cristiani fu una delle due ragioni, confermate dagli ulema, della progressiva sottomissione dei principi di al-Andalus da parte del sovrano berbero Yûsuf b. Tashfîn; l'altra ragione invocata era il prelievo di imposte non coraniche per pagare ai cristiani il crescente tributo dei *parias*.

L'ideologia della «guerra legale» serviva innanzitutto a riunificare la comunità musulmana, l'*Umma*, dilaniata dalla *fitna*. Inoltre, la dinastia almoravide, attraverso i suoi governatori provinciali, conduceva tutti gli anni delle spedizioni militari contro i Regni cristiani del nord della Penisola. Questi governatori provinciali almoravidi, i *nâ'ib*, vale a dire i sostituti del principe, si facevano interamente carico della responsabilità della «guerra legale», ma in caso di sconfitta pagavano con la loro destituzione il loro grande potere e la loro autonomia d'iniziativa. Negli anni intorno al 1130 i governatorati di Cordoba, Granada e Siviglia vennero raggruppati in una grande provincia governata da Tashfîn b. 'Alî b. Yûsuf b. Tashfîn fino alla sua successione al trono nel 1143, alla morte di suo padre 'Alî (che regnò dal 1106 al 1143). Nel periodo almoravide, è attestata una sola tregua intorno al 1120¹⁰. Il *jihâd* in quest'epoca è uno dei punti fondamentali evocati dagli Almoravidi per legittimare il potere della loro dinastia.

Nell'epoca almohade (fine del XII secolo e inizi del XIII) il *jihâd* venne assunto in prima persona dal califfo. Alle spedizioni annuali almoravidi si sostituirono la costituzione e il dispiegamento di grandi armate comandate direttamente dal sovrano. Con la centralizzazione del potere e la crescente importanza della persona del califfo nel governo

degli uomini, il *jihâd* tese a identificarsi con il sovrano. Se all'inizio del XII secolo il merito delle vittorie ricadeva sulla *dawla* (dinastia, Stato, regime) almoravide, mentre lo scacco della sconfitta non riguardava direttamente che il solo governatore della provincia e non toccava che marginalmente l'emiro almoravide, in epoca almohade al contrario è il califfo che si fa carico personalmente della realizzazione dal *jihâd*, a suo rischio e pericolo, come prova la morte di Yûsuf I nel 1184, e il profondo *shock* provocato dalla sconfitta di Las Navas de Tolosa (*al-Iqâb* in arabo) nel 1212.

L'ideologia almohade occupava lo spazio delle citazioni coraniche (sulle monete e nelle decorazioni delle pareti) e rivendicava il monopolio della violenza, in particolare quella della «guerra legale», a esclusivo profitto del sovrano¹¹. Maria Antonia Martínez Núñez sostiene che l'inclusione nella epigrafia ufficiale di testi coranici che trattavano del *jihâd fî sabîl Allâh* («il *jihâd* agli occhi di Dio») e la ritualizzazione del dislocamento delle armate califfali fossero la manifestazione di questo dovere individuale: i califfi almohadi affermavano così di voler assumere interamente la realizzazione del *jihâd* militare e lo proclamavano in tutti i modi¹².

In tal maniera, il *jihâd* fu assunto dallo Stato tanto sotto gli Almoravidi quanto sotto gli Almohadi, ma la sua integrazione entro «l'apparato di propaganda dello Stato» e l'organizzazione concreta della «guerra legale» obbedirono a regole molto diverse. Questa evoluzione non va solamente messa in conto della rispettiva natura dei regimi, ma è legata al profondo antagonismo fra di essi e alla lunga e violenta lotta degli Almohadi per avere il sopravvento sugli Almoravidi. Inoltre l'utilizzo di mercenari cristiani e i legami intessuti con alcuni grandi famiglie nobili del León come i Castro, e perfino con il re di León, il moltiplicarsi delle tregue e il timore di rappresaglie cristiane nel XIII secolo rivelano anche che l'ideologia del *jihâd* era innanzitutto uno strumento al servizio del potere.

L'irrigidimento delle relazioni fra l'Islam e la Cristianità non fu dovuto solamente all'evoluzione interna del potere nel Maghreb. In effetti, non si può negare in questo processo il ruolo del Papato, che si inserì con tutti i mezzi nelle relazioni islamo-cristiane. Condannò l'uso di ebrei come ambasciatori da parte del re di Castiglia¹³, e incoraggiò le monarchie

spagnole a dichiarare la guerra ai musulmani riunite sotto una sola bandiera. Celestino II (1191-1198) per esempio insistette per rilanciare l'avanzata cristiana nella Penisola, accantonata da diversi anni di tregue rispettate da entrambe le parti. Nel 1192 il papa ottenne dai Regni di León, di Castiglia e di Aragona che si accordassero. L'anno successivo, Alfonso VIII e l'arcivescovo di Toledo, Martín López de Pisuerga, organizzarono una grande spedizione che partì da Toledo verso la valle del Guadalquivir, da Jaén a Cordoba e Siviglia, provocando la reazione del 1195 e la spedizione califfale di al-Mansûr (che regnò dal 1184 al 1199), culminata nella clamorosa vittoria almohade di Alarcos.

Le tregue

Le numerose, grandi battaglie che scandirono i secoli dall'XI al XIII nella Penisola Iberica non impedirono dei momenti di calma. In questo senso è grande il contrasto fra il periodo almoravide, in cui non vi è praticamente alcun ricordo di tregue, e il periodo almohade, in cui esse sono frequenti, essendo coinvolti tutti i Regni nella Penisola Iberica salvo la Navarra che non aveva un confine diretto con al-Andalus. Ciò non significa che lo stato di guerra fosse permanente all'inizio del XII secolo, e che la pace regnasse nella seconda metà del secolo. Innanzitutto l'assenza di tregue ufficiali non implicava necessariamente la presenza di spedizioni militari (in particolare, d'inverno i combattimenti cessavano), inoltre un accordo non impediva la possibilità di trasgressioni, e infine i trattati stipulati nella Penisola Iberica dall'Impero almohade non riguardavano mai tutti i Regni cristiani contemporaneamente.

Gli Almohadi erano di fatto perennemente in guerra contro uno o più Regni cristiani. È incontestabile peraltro che la fine del XII secolo e ancor più il periodo susseguente alla vittoria cristiana di Las Navas de Tolosa (*al-Iqâb*, 1212) fosse caratterizzato dalla istituzionalizzazione di relazioni diplomatiche, testimoniato dal ripetuto invio di emissari e dai numerosi negoziati. Si conservano anche nove lettere almohadi relative alla firma e al rispetto di tregue intercorse tra la Castiglia e l'Impero almohade all'epoca del califfo almohade al-Mustansir (1214-1224): queste lettere ricordano l'arrivo di inviati cristiani a Siviglia, la

loro partenza per la corte del califfo a Marrakesh, la costituzione della delegazione incaricata di negoziare e la rottura delle tregue da parte di alcuni governatori di frontiera.

Tutte le tregue concluse avevano un carattere temporaneo, se si esclude l'alleanza fra l'Impero almohade e il León o la Navarra, e sembrano essere state oggetto di negoziati, essendo statuite con una durata prestabilita e con possibilità di rinnovo. In generale la durata era di cinque anni¹⁴. Non tutte le proposte di tregua erano accettate: esse costituivano il risultato di un comune accordo che teneva conto del rapporto di forza esistente fra le due potenze. All'indomani della vittoria di Alarcos (1195), al-Mansûr rifiutò la proposta castigliana di tregua e stipulò un'alleanza offensiva con il Regno di León, al quale fornì truppe per attaccare la Castiglia nella Tierra de Campos. Lui stesso, la primavera seguente, s'impadronì di diverse città castigliane. Rimase accampato dieci giorni con le sue truppe davanti a Toledo prima di rientrare a Cordoba, e riprese le sue incursioni l'anno successivo. Fu solo il 19 agosto 1197 che accettò le proposte di tregua della Castiglia e rinnovò quella che aveva in corso con il León.

Del resto queste tregue erano decise dai rappresentanti del potere centrale. Nessun municipio cristiano (*concejo*), per esempio, sembra aver raggiunto un accordo diretto con i musulmani. Era il re o un suo rappresentante che firmava l'accordo dopo averne negoziato i termini. I negoziati pare che fossero aspri, e le fonti musulmane riferiscono che erano gli ambasciatori cristiani a muoversi rispetto a quelli musulmani¹⁵. I cristiani sembra non avessero regole prestabilite per negoziare le tregue. Di conseguenza si adattavano alle norme in vigore nei paesi dell'Islam. I sovrani musulmani, al contrario, sembra cercassero una legittimazione nella legge musulmana.

Il jihâd spirituale

La società di al-Andalus fu sensibile all'ideologia diffusa dall'apparato di propaganda dello Stato? Si tratta qui di riprendere la questione formulata da Pierre Guichard riguardo all'emergere o meno di una sensibilità al *jihâd* nella Penisola Iberica. Fondandosi sull'esempio

di un poeta di corte dell'inizio del XII secolo, Ibn Khafâja, studiato da Hamdân al-Hajjâjî¹⁶ e Henri Péres¹⁷, sul piccolo numero di sapienti menzionati come martiri nei dizionari biografici e sul fatto che la tradizione malikita non aveva accordato un ruolo preponderante al *jihâd* tra gli obblighi dei musulmani, non facendo di questo dovere un *fard 'ayn* (ossia un obbligo primario per l'individuo) ma un semplice *fard kifâya* (un impegno che pesava sulla collettività), Guichard conclude che, a differenza dell'Oriente, l'ideologia del *jihâd* non ebbe qui sviluppo.

Questa affermazione dello storico francese si fonda su diverse ragioni. Il fatto che il *jihâd* non compaia sistematicamente nelle fonti almoravidi è forse dovuto in parte alla distruzione o alla riscrittura di quei testi nel quadro della «guerra psicologica» – per riprendere l'espressione di Nevill Barbour – condotta dagli Almohadi contro i loro predecessori¹⁸. Ma non è questa la sola spiegazione. Sono le forme stesse del *jihâd* che si evolvono. Così, per riprendere l'esempio di Ibn Khafâja utilizzato da Guichard, nel momento in cui al-Andalus viene minacciato, quello che il poeta invoca è la cultura tradizionale araba, non in opposizione ai governanti berberi, ma in reazione all'aggressione occidentale. Nel suo campo, la poesia, con le sue armi, i versi, Ibn Khafâja reagisce all'avanzata dei Regni cristiani ancorando la cultura andalusa nel territorio della Penisola arabica. A suo modo, egli combatte il nemico latino che viene da nord non militarmente ma poeticamente. Ecco una forma di *jihâd* spirituale che non si può ignorare.

Dhimmî e dhimma: lo statuto delle minoranze ebrea e cristiana nel Maghreb nell'epoca almoravide e almohade

Le relazioni islamo-cristiane non si limitarono all'ambito tra principato e principato. Nel Medioevo esistevano, nel Maghreb come in al-Andalus, numerose minoranze ebraiche e cristiane, legate e protette dalla *dhimma*. Questo statuto giuridico garantiva ai non musulmani nelle terre dell'Islam la possibilità di conservare la propria fede e i propri luoghi di culto, di possedere beni e di trasmetterli. Almoravidi e Almohadi avevano un atteggiamento molto diverso nei confronti della *dhimma*, anche se i risultati erano abbastanza simili.

Alla fine dell'XI secolo, la popolazione di al-Andalus contava ancora numerosi *dhimmi*, ebrei o cristiani arabizzati. Gli Almoravidi, in quanto rigidamente ortodossi, rispettavano la *dhimma*, ma i crescenti conflitti con i Regni cristiani del nord, rafforzati da una crescente immigrazione francese, rendevano la situazione dei cristiani andalusi, i Mozarabi, lontani discendenti arabizzati dei cristiani visigoti, sempre più difficile. I sovrani berberi aumentavano su di loro la pressione fiscale, e nel timore di allevarsi in seno una "quinta colonna" li costringevano alla fine a scegliere fra la conversione o l'esilio. Numerosi Mozarabi si rifugiarono a Toledo, capitale del Regno di Castiglia e León di Alfonso VII, contribuendo paradossalmente all'arabizzazione della città e dei coloni franchi. Il basso clero mozarabico venne allora emarginato dalla gerarchia ecclesiastica, di origine borgognona e favorevole alla riforma gregoriana. Scomparve così, non senza resistenze, la liturgia visigotica, la cui memoria si era conservata nei cinque secoli precedenti sotto la dominazione musulmana.

La posizione almohade sulla questione fu totalmente differente. L'almohadismo, o dogma dell'Unicità divina (*tawhîd*), elaborato dai maggiori intellettuali dell'epoca (Ibn Tufayl e Averroè) è concepito come il compimento ultimo della Rivelazione. In questa ottica, il potere almohade (*amr*) è la realizzazione dell'Ordine divino (*amr Allâh*); costringe quindi non solo gli ebrei e i cristiani, ma gli stessi musulmani alla conversione. Ciò spiega il fatto che il grande erudito ebreo Maimonide (1138-1204) potesse essere accusato in Oriente di apostasia, perché prima della sua partenza per l'Oriente aveva potuto vivere e crescere nel Maghreb dal 1147 al 1165, solo in quanto musulmano almohade.

Il permanere di relazioni commerciali

Le relazioni tra cristiani e musulmani erano dunque caratterizzate, fra l'XI e il XIII secolo, da un irrigidimento del confronto, per via dell'espansionismo aggressivo dei Regni cristiani e della nascita, a cavallo fra il Maghreb e l'Andalusia meridionale, di Imperi berberi che promuovevano il *jihâd* come elemento di legittimazione. Come conciliare questo irrigidimento e questa militarizzazione delle relazioni islamo-cristiane

con il permanere di relazioni commerciali fra l'Islam e la Cristianità nell'Occidente mediterraneo in quello stesso periodo? Delle relazioni commerciali regolari erano compatibili con questi confronti di volta in volta sempre più generalizzati e violenti? In quale quadro? E con quali modalità?

Il commercio beneficiava nell'Islam di un *a priori* molto positivo, tuttavia la posizione dei giuristi musulmani (*fuqahâ'*) a proposito del commercio con la terra degli Infedeli, senza essere totalmente negativa, non era favorevole: i giuristi non approvavano il commercio fra *dâr al-islâm* (casa dell'Islam) e *dâr al-harb* (casa della guerra), tuttavia non lo proibivano in maniera assoluta. I giuristi malikiti in particolare consigliavano di fatto ai musulmani di evitare il commercio terrestre o marittimo con il *dâr al-harb*.

Per contro, Mâlik b. Anâs autorizzava gli Infedeli a venire a commerciare nel *dâr al-islâm*. In questo caso essi ottenevano un salvacondotto (*amân*) valido per un periodo di quattro mesi, potenzialmente rinnovabile se le loro transazioni non fossero state completate in quell'arco di tempo. La tassa dovuta era pari al 10% dei beni venduti se il loro valore era superiore ai 200 dirham¹⁹. Questa posizione in teoria non pregiudicava per nulla la situazione reale del commercio nel bacino mediterraneo in quell'epoca, perché le posizioni dei giuristi erano sempre suscettibili di adattamento nel contesto della casuistica che caratterizzava il diritto medioevale musulmano. Insomma vi sono numerosi indici che attestano, almeno per i periodi di tregua, una certa quale normalità del commercio tra le comunità.

In senso generale, vi è una distinzione molto chiara fra tempo di pace e tempo di guerra, e in entrambi i casi il bottino [forse meglio: profitto?] è esclusivo del commercio. La complementarità è assoluta. Gli scambi di beni e di persone fra Islam e Cristianità non cessarono mai, furono le modalità dello scambio che si evolsero in funzione delle circostanze politiche e militari. Per quanto riguarda le limitazioni quantitative al commercio, partivano dallo stesso principio: non è opportuno dare al nemico in tempo di pace delle «armi» o degli elementi che gli potranno servire in tempo di guerra. Da parte dei cristiani, erano esclusi dagli scambi i metalli e le armi, da parte dei musulmani i cavalli di razza e i destrieri; i cavalli da tiro o da lavoro non erano considerati.

La Penisola Iberica

Nella Penisola Iberica si verificavano conflitti di interessi. Da un lato lo sviluppo demografico esigeva l'espansione territoriale, dunque la guerra, dall'altro i nuovi coloni avevano bisogno di merci che loro stessi non producevano e avevano bisogno di vendere i loro prodotti. Si assisteva dunque a fenomeni apparentemente contraddittori: da un lato la militarizzazione della società cristiana con il venire in primo piano dei professionisti della guerra, gli ordini militari o monastico-militari – l'Ordine di Santiago, quello di Calatrava (che obbediva alla regola di Cîteaux)... –, dall'altro lo sviluppo di strutture destinate a favorire gli scambi transfrontalieri. Così i re cristiani, per accelerare il popolamento dei territori di recente conquista da cui erano stati cacciati i musulmani, vi stabilirono propri mercati e organizzarono le loro fiere, nelle quali accoglievano commercianti di ogni provenienza. Certe regolamentazioni prevedevano lo stabilirsi di tregue nei periodi di fiera, come per quella di Caceres del 23 aprile 1229:

«Io ordino dunque al Consiglio di Caceres e [gli] concedo che esso organizzi una fiera negli ultimi quindici giorni del mese di aprile e nei primi quindici giorni del mese di maggio, e che in questi due mesi tregua e sicurezza siano garantite a tutti coloro che vorranno venire a questa fiera, tanto ai cristiani che agli ebrei, o ai saraceni, tanto ai nemici che agli altri, ai servi come i liberi, che vengano dai territori dei saraceni o da quello dei cristiani»²⁰.

La possibile partecipazione di persone di diversa origine religiosa (*tam christiani quam judei, quam sarraceni*), ma anche sociale (*tam servi quam liberi*) o geografica (*tam de terra sarracenorum quam de terra christianorum*), in un contesto indifferenziato di pace o di guerra (*tam inimici quam alii*) conferiva a questa fiera un carattere di eccezione. Ciò non pregiudica per niente il carattere generalizzato o meno di questo statuto d'eccezione, legato alle caratteristiche frontaliere della regione a cui si riferiva (spostamenti pericolosi in tempo di guerra, attraversamento problematico di vasti territori dipendenti da un'altra sovranità...); siamo di fronte al tentativo di organizzare un mercato frontaliero la cui area di influenza era destinata a estendersi da una parte e dall'altra della

frontiera. Non è possibile misurare l'eco suscitata da questo documento e il successo delle misure implicate, come pure confermare o smentire lo sviluppo di un reale commercio transfrontaliero.

Per quanto riguarda le aree di circolazione, non sembra che i mercanti andassero al di là delle grandi città poste immediatamente oltre il confine. Toledo per i musulmani, Cordoba o Siviglia per i cristiani erano le destinazioni abituali dei convogli commerciali. La distribuzione si svolgeva in un quadro commerciale «interno». Questa situazione non era diversa da quella dei porti, dove i marinai lasciavano le loro merci ai mercanti locali. A tale riguardo, Cordoba, Siviglia o Toledo avevano uno statuto di città-porto, anche se esse delegavano alcune funzioni (tasse, dogane, controllo, protezione) a certi castelli o borghi più avanzati. Non sembra che convogli cristiani attraversassero al-Andalus per andare nell'Africa settentrionale, né al contrario che dei musulmani si recassero a commerciare a Burgos attraversando i Regni cristiani. La distribuzione dei prodotti provenienti d'oltre frontiera era a carico di un'altra rete. Delle reti commerciali parallele esistevano da una parte all'altra del confine, senza alcun contatto se non i nodi costituiti dai «porti» terrestri che svolgevano da interfaccia tra i due mondi.

Il commercio mediterraneo

Per quanto riguarda il commercio marittimo, si ha qualche notizia in più. Infatti gli archivi di Pisa conservano una trentina di documenti degli anni fra il 1130 e il 1300. Che informazioni ci trasmettono?

Grazie a un accordo stipulato nel 1186, la città di Pisa e l'Impero almohade strinsero un legame per 25 anni²¹. L'accordo obbligava i Pisani a punire i propri cittadini resisi colpevoli di atti di pirateria contro l'Impero almohade e le stesse pene venivano applicate nel caso opposto²². Esso riportava le misure che assicuravano ai Pisani la libertà di persone, beni e transazioni negli Stati almohadi, stabilendo una tassa del 10% sulle merci vendute ai musulmani. Nell'Impero almohade, il commercio pisano era limitato alle quattro città di Ceuta, Orano, Béjaïa e Tunisi²³, e questa restrizione era dovuta, secondo Mas Latrie, alle relazioni privilegiate intrattenute da Pisa con gli Almoravidi²⁴.

In questo contesto, nel mese di *šawwāl* del 596 (agosto 1200), due navi pisane, l'*Orgogliosa* e la *Incoronata*, accompagnate da due galere, commisero un atto di pirateria impadronendosi di tre imbarcazioni nel porto di Tunisi, uccidendo una parte dei musulmani – commercianti e pellegrini – dopo averli catturati, violentando le donne e impadronendosi delle merci. Una prima sessione di trattative tra i pirati e le autorità del porto di Tunisi permise la liberazione dei prigionieri e la restituzione di due delle tre imbarcazioni. Una seconda serie di negoziati si tenne a Ra's al-Ġabal²⁵, dove la flotta del governatore aveva rintracciato i pirati. Costoro accettarono di restituire l'ultima imbarcazione, proprietà del capitano (*rayyis*), ma conservarono il bottino e le merci, concordando con le autorità musulmane che esse si sarebbero rivalse sui Pisani presenti a Tunisi, e in particolare sui proprietari della nave *La Rondela*. Le vittime musulmane si riunirono dunque nella Grande Moschea di Tunisi, dove testimoniarono sotto giuramento, e in presenza dei responsabili pisani, dei danni subiti. Venne venduto il grano dei Pisani e quello dei Lucchesi presenti in città per raggiungere la cifra necessaria per il rimborso.

L'interpretazione di questo episodio da parte di Mas Latrie nel XIX secolo, seguita poi da quella degli storici successivi che riutilizzarono le stesse fonti, differisce dalla mia. Appare chiaro che le autorità pisane cercavano di trarre profitto della morte del califfo al-Mansūr, avvenuta l'anno precedente, per sondare le resistenze dell'Impero nel momento della successione. Ciò spiegherebbe la reticenza dei consoli pisani nel punire i colpevoli, che verosimilmente erano stati incaricati ufficialmente di agire. Mas Latrie da parte sua insiste sull'arbitrio degli Almohadi che fecero pagare degli innocenti (i commercianti pisani e lucchesi presenti a Tunisi) affermando che di fronte a un atto di pirateria era inconcepibile attribuire una punizione collettiva. Ma l'analisi dei documenti di Pisa rivela invece il grande senso della giustizia degli Almohadi: indennizzo delle vittime e delega del potere di punire i colpevoli ai responsabili di quelle persone in virtù dei trattati in vigore.

Inoltre i documenti conservati a Pisa comprendono alcuni scambi che è difficile classificare come «ufficiali» o «privati». Si tratta di una corrispondenza semi-ufficiale fra grandi mercanti tunisini e pisani. Queste lettere, indirizzate ai Pisani per ricordare le somme dovute e assicurare i commercianti italiani invitandoli a frequentare ancora il

porto di Tunisi, da una parte rivelano la dipendenza dei Maghrebini riguardo al commercio mediterraneo, dall'altra testimoniano l'esistenza di relazioni amichevoli. Vi si trovano anche delle espressioni personali: «Saluta questo e quello da parte mia... un ricordo da parte mia ai tuoi figli e alla tua famiglia... stai bene...» ecc.

Un commercio particolare: schiavi e prigionieri

Esisteva anche un commercio di tipo particolare: quello di esseri umani. Ma pure in questo caso, occorre evitare le trappole dell'anacronismo. Non vi era nulla di più naturale in quell'epoca, anche se le rispettive autorità religiose si opponevano a che i propri fedeli fossero ridotti in schiavitù. I dottori musulmani della Legge erano forse più chiari a questo riguardo rispetto alle autorità pontificie, e consideravano che schiavitù e fede nell'Islam erano assolutamente incompatibili. Da una parte e dall'altra del Mediterraneo, queste autorità si trovarono a fronteggiare una evoluzione importante fra il X e il XIII secolo.

Si tratta di questo: in un contesto di crescente scontro, il problema dei prigionieri divenne cruciale, i rapimenti diventarono sempre più numerosi, si intensificò l'imprigionamento di guerrieri e civili. Da fenomeno eccezionale e casuale, il riscatto venne progressivamente istituzionalizzandosi, e alla fine XII secolo comparvero sul versante cristiano delle istituzioni specializzate nel riscatto degli schiavi: l'ordine dei Trinitari (1198) e quello, rivale, dei Mercedari (1228). Come sempre nella storia, non appaiono lampi a cielo sereno e la comparsa di tali organismi specializzati non fu che il compimento di un processo che aveva visto un numero crescente di forze sociali e politiche impegnarsi nel riscatto. In questa prospettiva, la Penisola Iberica fu un luogo precursore di questa evoluzione: è lì che questi ordini apparvero, e i principali studi sull'argomento sono stati compiuti a partire dalla situazione iberica.

Il riscatto degli schiavi passò per diverse fasi: nell'XI secolo è difficile percepire una qualsivoglia forma organizzata. Tuttavia, a partire dal XII secolo si assiste a una istituzionalizzazione e a una formalizzazione del riscatto con il coinvolgimento di nuovi attori nel processo.

La prima organizzazione di cui abbiamo notizia è citata negli attestati di immunità locali (*fueros*) dei comuni; in seguito, comparvero i primi ospitali degli ordini militari, in particolare di quello di Santiago ma anche, in misura minore, di quello di Calatrava. Questi ospitali, benché gestiti dagli ordini militari, intrattenevano forti relazioni con i comuni (*concejos*) della frontiera. Nel XIII secolo, quando il confine si allontanò e i comuni rifiutarono progressivamente di versare agli ordini militari i tributi, che si erano impegnati a versare loro per il riscatto dei prigionieri, a motivo del fatto che le somme versate non venivano più utilizzate a tale scopo, questi ospitali decadde e progressivamente si riconvertirono. Comparvero allora delle istituzioni specifiche, soprattutto in Aragona con l'ordine dei Trinitari o quello dei Mercedari.

Così per le autorità religiose l'infedele non era che una merce che nel migliore dei casi permetteva il riscatto di un correligionario, e nel peggiore era come un utensile, uno strumento che si poteva scambiare in funzione della domanda e dell'offerta, che poteva esser oggetto di pratiche speculative, con dei «cacciatori di teste» i quali attraversavano i Regni in cerca di questa merce rara e tanto più problematica perché dotata di volontà propria. Era equiparabile al bestiame, e come il bestiame il prigioniero/schiavo esigea un investimento: delle guardie/pastori e degli strumenti (catene, manette, prigionieri).

Per i principi almoravidi e almohadi la liberazione dei prigionieri era un elemento di legittimazione e una garanzia del mantenimento dell'ordine interno. Se il principe era in grado, con la forza o mediante il riscatto, di recuperare persone rapite, la sua autorità ne usciva rafforzata. Se non ne era capace, la sua legittimità era contestata. Ciò spiega l'attenzione riservata dai cronisti dell'epoca, come Ibn Sâhib al-Salâ, un funzionario della cancelleria almohade, autore di una cronaca eccezionale, il *Mann bi-l-imâma* (*Il dono dell'imamato*), alle somme versate dal califfo almohade per riscattare alcuni sudditi dell'Impero catturati dai cristiani nella Penisola Iberica. I documenti di Pisa rivelano inoltre che i soggetti catturati dai pirati nel Mediterraneo erano oggetto della stessa cura da parte delle autorità almohadi.

Conclusione: le relazioni intellettuali e culturali

Su quest'epoca, nel corso della quale i Berberi governarono al-Andalus a partire da Marrakesh, tutto è stato detto. Si è insistito da una parte sulla coabitazione armoniosa e l'incontro fra ebrei, cristiani e musulmani, sulla *translatio studii*, il trasferimento pacifico del sapere antico, attraverso il tramite dei filosofi arabi, in particolare Averroé (morto nel 1199), il «grande commentatore» di Aristotele; e dall'altra parte, si è posto l'accento sulla violenza e l'intolleranza degli Almohadi i quali, nei primi decenni, organizzarono epurazioni sanguinose all'interno delle tribù fondatrici del movimento e soppressero la *dhimma*, e in seguito allestirono grandi armate per affrontare i Regni cristiani a Uclés (1172), Santarem (1184), Alarcos (1195) o Las Navas de Tolosa (1212).

Quanto alle relazioni con le potenze italiane, esse furono segnate dall'alternanza della pirateria e del commercio regolamentato, con una crescente prevalenza delle flotte latine e una progressiva penetrazione nel Maghreb da parte dei commercianti veneziani, genovesi, pisani e fiorentini.

Lo studio del contesto politico e sociale, per quanto lo si può conoscere lavorando sulla frontiera o sulle società posteriori alla conquista cristiana come ha fatto Josep Torró Abad per la regione di Valence²⁶, rivela una realtà molto diversa da quella descritta da alcuni. Al-Andalus non costituì il modello della coesistenza tollerante, la *convivencia*. Bruna Soravia ha descritto le fonti di questa concezione irenica delle relazioni intra-comunitarie, concezione che ritroviamo nelle opere di Maria Rosa Menocal²⁷. Come mostra la ricercatrice italiana, questo mito poggia sull'idea che al-Andalus fosse ai margini del mondo musulmano medioevale, cosa che premette di farne uno scenario atipico, nel quale ogni sorta di racconto disincarnato ha diritto di cittadinanza: quello della coabitazione pacifica delle tre culture (musulmana, cristiana ed ebraica) o quello dell'influsso fondamentale della civiltà andalusa sulla nascita della cultura europea e del suo multiculturalismo²⁸.

Ora, ciò che si giocò nel bacino occidentale del Mediterraneo fu l'appropriazione con la forza di beni materiali e intellettuali di principati vicini e concorrenti. Nel corso dell'XI e del XII secolo le rispettive identità si rafforzarono e si irrigidirono incarnandosi in un territorio; da un

lato la *Christianitas* in fase di espansione, dall'altro l'Islam. Non furono più solo delle potenze concorrenti che rivaleggiavano per la conquista di spazi e ricchezze, furono delle culture politiche e religiose che divergevano, nel loro condizionarsi in una influenza reciproca.

Gli scambi culturali e artistici derivavano da un rapporto di forza. I libri e le idee, come l'oro e i beni materiali, sono le spoglie dei vinti. Certamente vi furono degli scambi di idee, più o meno polemici, o degli incontri amichevoli, perché nessuna delle società coinvolte era monolitica. Ma nella maggior parte dei casi, il trasferimento di conoscenza tecnica, tecnologica e culturale fu il frutto di un rapporto di forza molto favorevole ai Latini: carta di Játiva, tecniche agronomiche, medicinali, opere filosofiche dell'antichità greca o romana, furono conquistate con le armi. Non è questo ciò che uno spirito illuminato avrebbe potuto sognare, ma è quello che si verificò realmente.

Malgrado la loro caduta finale, i due Imperi che si susseguirono nel Maghreb, l'almoravide e l'almohade, riuscirono per un secolo e mezzo a contenere l'espansione delle potenze latine nella Penisola Iberica e nel bacino mediterraneo. Essi assicurarono la difesa di un al-Andalus in quasi totale disarmo di fronte a delle società cristiane, demograficamente assai dinamiche e preparate alla guerra sulla base di due grandi ideologie fondamentalmente religiose, sostenute dal Papato: la crociata e la *Reconquista*.

Note

¹ N. Barbour, *La guerra psicológica de los Almorávides contra los Almorávides*, in «Boletín de la Asociación de los Orientalistas Españoles», 2, 1966, pp. 117-130.

² B. Soravia, *Les fonctionnaires épistoliers (kuttâb al-inshâ') en Espagne musulmane à l'époque des roitelets (V^e s. H./XI^e s.)*, thèse de doctorat sous la direction d'Odette Petit, Université de Paris III, 1998, non pubblicata.

³ Cfr. Fr. Clément, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas*, L'Harmattan, Paris 1997.

⁴ Per una presentazione brillante e completa del messianismo e del mahdismo in Maghreb nel Medioevo, cfr. la recente opera di M. García Arenal, *Messianism and Puritanical Reform. Mahdis of the Muslim West*, trad. de l'espagnol par Martin Beagles, Brill, Leiden-Boston 2006 (The Medieval and Early Modern Iberian World, 29).

⁵ Per i riferimenti precisi al testo delle cronache, cfr. P. Buresi, *La réaction idéologique dans la péninsule Ibérique face à l'expansion occidentale aux époques almoravide et almohade (XI^e-XIII^e siècles)*, in *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècles). Formes et conséquences. Congrès de la société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Madrid, 23-25 mai 2002)*, Publications de la Sorbonne, Paris 2003, pp. 229-241.

⁶ Secondo la Tradizione musulmana, 'Uthmân è l'harrâq al-kutub (il «bruciatore di libri»), considerato come colui che ha rimosso tutte le versioni divergenti esistenti della parola di Dio, in particolare quella dei sostenitori di 'Alî, cugino e genero del Profeta, e, allo stesso tempo, ha riunito la prima versione completa e definitiva del corpus coranico. Gli storici recenti si dissociano da questa tradizione e ritardano la messa a punto del corpus fondativo (Corano e *hadîth*) per collocarla agli inizi del X secolo. Su questa questione, cfr. M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve & Larose, Paris (1973) 1984², e più recentemente A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Seuil, Paris 2002 (L'Univers historique), e *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Téraèdre, Paris 2004, e Fr. Déroche, *Le coran*, Puf, Paris 2005 (Que sais-je ?).

⁷ Cfr. P. Buresi, *L'attribution tardive (XII^e siècle) d'un codex coranique andalou à 'Uthmân b. 'Affân (r. 644-656) ou l'invention almohade d'une relique*, Actes du colloque organisé par la SEMPAM à Tripoli-Libye (3-8 mars 2005) sur le thème *Aires votives, lieux de culte au Maghreb aux époques antique et médiévale*, 2007. **[controllare se sono corretti questi dati bibliografici che ho trovato: P. Buresi, *Une relique almohade: l'utilisation du coran (attribué à 'Utman b. 'Affan [644-656]) de la Grande mosquée de Cordoue*, in *Lieux de cultes: aires votives, temples, églises, mosquées. IX^e colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale, Tripoli, 19-25 février 2005*, CNRS Éd., Paris 2008 (Études d'antiquités africaines), pp. 273-280.**

⁸ Ricordiamo che 'Uthmân, uno dei primi convertiti all'Islam, apparteneva, alla Mecca, al clan dei Banû Umayya (Ommayyâdi), rivale di quello del profeta Maometto. Egli fu il terzo dei califfi *râshidûn*, che governò dal 644 al 656. Accusato dai sostenitori di 'Alî (cugino e genero di Maometto) di favorire il suo clan a spese dei membri della famiglia di Maometto, fu assassinato, dal momento che gli Alidi accettavano malamente che il loro esponente fosse stato sino ad allora tenuto lontano dal Califfato e che i Banû Umayya, convertiti tardi alla nuova religione, che avevano combattuto dal 622 al 631,

ricevessero incarichi di responsabilità nell'Impero nascente.

⁹ C. Picard, *La politique navale des premiers califes almohades: un système de gouvernement et de souveraineté*, in *Los Almohades: problemas y perspectivas*, 2 voll, editore P. Cressier, M. Fierro e L. Molina, CSIC, Madrid 2005, t. 2, pp. 567-584.

¹⁰ In un consulto giuridico espresso da Ibn Rushd (Al-Wansharisî, *Al-Mi'yâr*, 13 voll., Ministero dei *Waqf*e degli affari religiosi del Regno del Marocco, Dâr al-Gharb al-Islâmî, Rabat-Beirut 1981, t. 9, p. 598, trad. in Hady Roger Idris, *Les tributaires en Occident musulman médiéval d'après le «Mi'yâr» d'al-Wansharisî*, in *Mélanges d'islamologie*, éd. P. Salmon, Brill, Leyden 1974, n° 65, p. 183; Vincent Lagardère, *Histoire de l'Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yâr d'al-Wansharisî*, Casa de Velázquez, Madrid 1995, p. 418, n° 196, pp. 418-419).

¹¹ È anche in questo senso che va interpretata la lettera inviata dal califfo almohade ai governatori delle province per proibire loro l'esecuzione di condannati prima che il sovrano si fosse pronunciato personalmente, cosa che corrisponde in qualche modo alla «alta giustizia» della società occidentale medioevale (Ibn al-Qattân, *Nazhm al-Jumân*, a cura di Mahmûd 'Alî Makkî, Tétouan 1964, pp. 150-167; Ahmad 'Azzaoui, *Rasâ'il muwahhidiyya. Majmû'a jadîda [Nouvelles lettres almohades]*, edizione annotata e commentata di nuove lettere almohadi, t. 1, Université Ibn Tofayl, Kénitra 1996, n° 6, pp. 61-71).

¹² M.A. Martínez Núñez, *Epigrafía y propaganda almohades*, in «Al-Qanṭara», 18, 1997, 2, pp. 415-445: 442.

¹³ Nel 1220 il papa Onorio III richiamò i re di Spagna perché inviassero dei cristiani e non degli ebrei come ambasciatori al «Principe dei Credenti». Vedi *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*, ed. D. Mansilla, *Inst. Español de Historia Eclesiástica*, Roma 1965 (Monumenta Hispaniae Vaticana, I. Seccion, Registros, 2), doc. 333, pp. 246-247.

¹⁴ Alfred Morabia ricorda che secondo il Corano (115, IX, 3) [verificare i numeri!], la tregua era consentita per quattro mesi all'anno. Al-Shaffî'î, che è all'origine di una delle quattro scuole giuridiche sunnite (malikita, shafi'ita, hanafita, hanbalita), ammette il fatto di firmare degli armistizi, senza versare dei tributi, o delle tregue di durata da precisarsi. Esse non dovevano superare i dieci anni per gli Shafi'iti, e i quattro per i Malikiti e gli Hanafiti, secondo l'esempio del Profeta a Hadaybiyya, che rompe all'inizio di quel periodo una tregua prevista originalmente di dieci anni (A. Morabia, *Le gihâd dans l'Islam médiéval. Le «combat sacré» des origines au XII^e siècle*, A. Michel, Paris 1993).

¹⁵ E. Sivan, *L'islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisés*, Maisonneuve, Paris 1968, p. 26.

¹⁶ H. Hadjadji, *Vie et œuvre du poète andalou Ibn Khafadja, thèse de doctorat sous la direction de R. Blachère à l'Université de Paris (Sorbonne)*, SNED, Alger [1969] (*Études et documents*).

¹⁷ H. Péres, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects généraux et sa valeur documentaire*, Adrien-Maisonneuve, Paris 1937, 1953².

¹⁸ N. Barbour, *La guerra psicológica de los almohades contra los almorávides*, in «Boletín de la Asociación de los Orientalistas Españoles», 2, 1966, pp. 117-130.

¹⁹ M. Khadduri, *War and peace in the law of Islam*, J. Hopkins, Baltimore 1955, p. 224.

²⁰ *Alfonso IX*, ed. J. González, CSIC, Madrid 1944, II, n° 596, pp. 690-692. [verificare anno e vol.]

²¹ Disponiamo solamente del testo arabo di questo documento (Amari, Prima Serie, n° V, 17-19, Mas Latrie, 28, 'Azzāwī, n° 35, 173-175).

[Questi 3 autori sono citati qui per la prima volta: completare i dati bibliografici. Ho trovato le seguenti indicazioni... da verificare e completare:

– *I diplomi arabi del R. Archivio Fiorentino*, testo originale con la traduzione letterale e illustrazioni di Michele Amari, 2 voll., F. Le Monnier, Firenze 1863-1867.

– *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen Âge*, recueillis par ordre de l'empereur; et publiés avec une introduction historique par M. L. de Mas Latrie, 2 voll., Henri Plon, Paris 1866-1872.

– 'Azzāwī..... non trovato: da completare]

²² Art. 4, Mas Latrie, 29. [si tratta di p. o n° ?]

²³ Guichard e Sénac 2000: 262. [citato qui per la prima volta; verificare se si tratta di: P. Guichard, Ph. Senac, *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin: milieu Xe-milieu XIIIe*, CNED-Sedes, Paris 2000, p. 262.]

²⁴ Mas Latrie, 50. [si tratta di p. o n° ?]

²⁵ Posta fra Biserta e Tunisi, Ra's al-Jabal è anche chiamata Cap Farine da Mas Latrie; è situata non lontano dalla antica località di Porto Farina.

²⁶ J. Torró, *Jérusalem ou Valence: la première colonie d'Occident*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 55, 2000, 5, pp. 983-1008.

²⁷ B. Soravia, *Al-Andalus au miroir du multiculturalisme. Le mythe de la convivencia dans quelques essais nord-américains récents*, in *Al-Andalus, España: historiografías en contraste; siglos XVII-XXI*, estudios reunidos y presentados por Manuela Marín, Casa de Velázquez, Madrid 2009 (Colección de la Casa de Velázquez, 109), pp. 351-365.

²⁸ M.R. Menocal, *L'Andalousie arabe. Une culture de la tolérance, VIIIe-XVe siècle*, Autrement, Paris 2003 (Mémoires/Histoire, 92), pp. 29 e 12; Eadem, *The Arabic rôle in Medieval Literary Theory. A Forgotten Heritage*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1987.