

Le iniziative del *Centro Studi Ruggero II - Città di Cefalù*, ivi comprese quelle editoriali, sono promosse, sviluppate e coordinate a livello scientifico da un Comitato composto da Fulvio Delle Donne, Giuseppe Mandalà, Annick Peters-Custot, Kordula Wolf e Francesco Paolo Tocco, delegato del Dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e degli Studi Culturali (*Cospecs*) dell'Università degli Studi di Messina, convenzionato col *Centro Studi*. I componenti del comitato scientifico, inoltre, valutano e controllano preventivamente la qualità delle pubblicazioni.

Gli aspetti organizzativi, gestionali ed economici, nonché il coordinamento a livello operativo delle attività del *Centro Studi*, sono demandati a un Comitato di gestione composto dal Sindaco del Comune di Cefalù, dall'Assessore alle Politiche culturali, dal Presidente del Consiglio di Biblioteca e dal delegato del Dipartimento Cospecs dell'Università degli Studi di Messina.

Il curatore del volume tiene in modo particolare ad esprimere il suo caloroso ringraziamento a Chiara Sciarroni per l'impegno da lei profuso nella fase redazionale.

In copertina: Notai del Regno di Sicilia (Petrus de Ebulo, *Liber ad honorem Augusti sive de rebus siculis*, Codex 120 der Burgerbibliothek Bern, f. 101r)

Governare la multiculturalità nel Medioevo

Atti del Convegno Internazionale di Studi
(Cefalù, 7 - 9 gennaio 2022)

a cura di
Francesco Paolo Tocco



Centro Studi Ruggero II - Città di Cefalù

Governare la multiculturalità nel Medioevo / a cura di Francesco Paolo Tocco. - Cefalù: Centro Studi Ruggero II - Città di Cefalù, 2025. - 344 p. ; 17x24 cm.

ISBN: 978-88-94556-25-4

© 2025 Centro Studi Ruggero II - Città di Cefalù
Comune di Cefalù
Corso Ruggero, 139 - 90015 Cefalù (PA)
www.comune.cefalu.pa.it

Published in Italy
Prima edizione: febbraio 2025

Sono vietate riproduzioni e duplicazione delle immagini contenute nel presente volume con qualsiasi mezzo, tecnica o procedimento.

INDICE

PREFAZIONE

Daniele Salvatore Tumminello Sindaco della Città di Cefalù	7
 Carmelina Urso <i>La multiculturalità nei regni romano-germanici: il caso dei regni dei Franchi e degli Ostrogoti</i>	11
Emanuele Piazza <i>Carlo Magno e la conversione dei pagani: casi di studio sul governo dell'alterità religiosa</i>	55
Antonio Franco <i>Il difficile governo della multiculturalità nel Thema bizantino di Sicilia</i>	75
Susana Calvo Capilla <i>Mezquitas, iglesias y sinagogas: coexistencia y reutilización de los espacios religiosos en la sociedad medieval hispana</i>	87
Francesco Panarelli <i>Molteplicità etnica e religiosa negli ultimi cronisti di età normanna</i>	115
Kristjan Toomaspoeg <i>Un territorio fuori schema? Etnogenesi, minoranze e coesistenza nel Mezzogiorno medievale</i>	135
Giulia Rossi Vairo <i>Modelli e programmi iconografici tra due sponde del Mediterraneo: le tombe di Ruggero II di Sicilia e di Dinis di Portogallo</i>	159
Francesco Paolo Tocco <i>Imparare dagli errori: gli Angioini e il governo del regno di Sicilia</i>	185

Pietro Colletta	
<i>Corona d'Aragona e Regno di Sicilia nelle cronache del XIV secolo: strategie politiche e culturali a confronto</i>	209
David Igual Luis	
<i>Ante la extranjería. Dinámicas políticas y sociales en los territorios ibéricos de la Corona de Aragón (Valencia, siglos XIV-XV)</i>	233
Fulvio Delle Donne	
<i>All'incrocio tra due culture lungo la trayectoria mediterránea: innovazioni e tradizioni alla corte di Alfonso il Magnanimo</i>	259
Gemma Colesanti	
<i>Alfonso il Magnanimo e l'integrazione degli albanesi nei territori italiani della Corona d'Aragona</i>	271
Alessandro Rizzo	
<i>Il 'thaghr' come spazio di incontro nelle relazioni tra il sultanato mamelucco e i poteri cristiani</i>	285
Vincenzo Tedesco	
<i>Inquisizione ed ebrei nel Trecento. Una disamina delle principali fonti manualistiche</i>	301
Lorenzo Tanzini	
<i>Gli ebrei a Firenze nel Quattrocento tra politica, finanza e questioni religiose</i>	323



Città di Cefalù

Il II Convegno Internazionale del “Centro Studi Ruggero II – Città di Cefalù”, avente per tema “Governare la multiculturalità nel Medioevo”, si è svolto dal 7 al 9 Gennaio del 2022, quindi negli ultimi mesi dell’Amministrazione guidata dal Sindaco mio predecessore, Rosario Lapunzina.

Gli Atti ad esso pertinenti sono pubblicati e, come quelli del I Convegno, gratuitamente messi a disposizione della comunità scientifica internazionale, a tre anni di distanza, durante la mia esperienza da Sindaco di Cefalù. Ringraziando chi mi ha preceduto alla guida della Città per aver programmato e reso possibile la seconda edizione del Convegno, ma anche per aver lasciato a me, in quanto Sindaco attuale, l’introduzione agli Atti di tale importante manifestazione culturale svoltasi durante il suo mandato amministrativo, confesso di reputare sinceramente un grande onore lo svolgimento a Cefalù di un appuntamento di altissimo livello per l’aggiornamento degli studi sul Medioevo ad opera di docenti e ricercatori riunitisi da tutta Europa.

Per la mia personale formazione storico-antichistica e per l’esperienza da docente, sono convinto infatti che la crescita e il continuo approfondimento della conoscenza storica siano sorgenti di formazione non solo per gli studiosi che ne sono protagonisti, ma per tutta la comunità sociopolitica e culturale in cui essi operano, a beneficio soprattutto dei più giovani.

Ne è esempio emblematico, di grande attualità, il filo condotto del Convegno che presentiamo: la multiculturalità è argomento odierno, così com’è proiettabile nelle epoche più lontane da noi.

Chi, infatti, anche oggi, si proclama contrario ad una società multiculturale non è solo anacronistico, ma è proprio fuori dalla Storia: essa, infatti, ci insegna che la multiculturalità è sempre stata un dato di fatto, incontrovertibile, poiché le genti, i gruppi di popolazione si sono mossi continuamente e, in sintonia o dialettica, hanno costruito eventi, relazioni, civiltà, economie e quant'altro è espressione dell'Uomo e delle sue molteplici forme di aggregazione.

Il Convegno del Gennaio 2022, svoltosi peraltro dopo la lunga fase critica per l'umanità intera a causa della pandemia da Covid-19, acquista, dunque, il valore aggiunto di essere straordinario per gli apporti scientifici registratisi negli interventi, ma anche come veicolo di fermenti relazionali fra persone di cultura dalle diverse provenienze, esperienze e idee: metafora di un mondo che si sveglia dall'incubo e, riacquistata coscienza, si rimette in cammino sulla strada del Futuro, indicata dalla storia e dalle conoscenze progresse.

Anche in questa nuova, eccellente, opportunità di crescita per la nostra Comunità cittadina è stata punto di riferimento ideale la personalità carismatica di Ruggero II, non solo in quanto protagonista di una delle fasi storiche indagate nel programma del convegno, ma soprattutto quale maestro indiscutibile della complessa arte di governare la multiculturalità del suo tempo: la lezione ruggeriana, infatti, con la sua intelligente ricerca di una sintesi, dialettica ma equilibrata, fra le assai diverse componenti etniche, culturali e spirituali presenti nel suo Regno, risulta davvero preziosa, *mutatis mutandis*, per la nostra epoca, inquinata da egoismi falsamente identitari e da meschini interessi, che generano entrambi continue conflittualità.

Rivolgo, pertanto, un sincero ringraziamento a quanti hanno lavorato per la realizzazione del II Convegno e che hanno proseguito l'opera di maturazione del "Centro Studi Ruggero II – Città di Cefalù": in particolare, il Prof. Francesco Paolo Tocco, coordinatore del Comitato scientifico del Centro Studi e del Convegno, collegamento fondamentale con il Dipartimento COSPECS (Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e degli Studi Culturali) dell'Università di Messina, partner del Comune di Cefalù in tali progettualità culturali; il Prof. Vincenzo Garbo, Assessore alle Politiche Culturali dell'Amministrazione Lapunzina e artefice della progettazione e re-

alizzazione sia del Centro Studi sia del Convegno; il Prof. Giuseppe Saja, allora Presidente del Consiglio della Biblioteca Comunale, dalla quale è sorto il Centro Studi grazie anche al suo prezioso apporto; il Prof. Antonio Franco, mio attuale Assessore alla Cultura, per aver seguito la pubblicazione di questi Atti e aver proseguito il percorso iniziato proiettando la progettualità verso la terza edizione del Convegno Internazionale, realizzatasi a Febbraio del 2024.

La gratitudine si estende ovviamente agli illustri relatori e a tutti i partecipanti al Convegno, con la speranza che la presente pubblicazione possa ampliare in modo significativo il numero dei fruitori dei suoi alti contenuti, che sono davvero meritori di contribuire fattivamente alla crescita culturale di persone e comunità, nonché alla piena coscienza sociale di come la Storia sia strumento di massima utilità per la formazione di cittadini consapevoli, partecipi e responsabili.

Prof. Daniele Salvatore Tumminello
Sindaco di Cefalù

CARMELINA URSO

La multiculturalità nei regni romano-germanici:
il caso dei *regna* dei Franchi e degli Ostrogoti

Secondo Walter Pohl, è «ovvio che l'Europa sia fatta di popoli. Di regola, si nasce appartenenti ad un popolo, e per la maggior parte delle persone è l'elemento più importante per la loro identità». Ma i popoli sono il risultato di fenomeni di aggregazioni, derivanti da «mescolanze etniche o da cambiamenti di appartenenza etnica. Quindi tutti i popoli storici hanno un'origine eterogenea»¹. I regni

¹ Le citazioni sono di W. Pohl, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e medioevo*, Roma 2000 (edizione on line senza indicazione delle pagine). Cfr. per un panorama sul concetto di identità etnica nel Medioevo, P. J. Geary, *Ethnic identity as a situational construct in the early Middle Ages*, «Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien», 113 (1983), pp. 15-26, per il quale «ethnicity is a modern construct rather than a contemporary category», spesso divenuta, nelle pagine degli storici, sinonimo di nazionalismo (p.16); W. Pohl, *Ethnicity, theory and tradition: a response*, in *On barbarian identity. Critical approaches to ethnicity in the early Middle Ages*, cur. A. Gillet, Turnhout 2002, pp. 221-239; P. J. Geary, *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, Roma 2002 (ed. or., Princeton 2002); C. La Rocca, *Venantio Fortunato e la società del VI secolo*, in *Alto Medioevo mediterraneo*, cur. S. Gasparri, Firenze 2005, p. 147, dove si sottolinea la continua evoluzione delle caratteristiche politiche e culturali ancor più di quelle biologiche, che sono alla base delle identità etniche; e, più di recente, P. J. Geary, *Political identity, ethnic identity, genetic identity: the dangers of conceptual confusion*, in *Neue Wege der Frühmittelalterforschung. Bilanz und Perspektiven*, cur. W. Pohl, M. Diesenberger, B. Zeller, Wien 2018, pp. 35-42. Sulla teoria della formazione plurisecolare delle *gentes* germaniche e delle loro identità culturali, vd. per un primo approccio S. Gasparri, *La regalità longobarda. Dall'età delle migrazioni alla conquista carolingia*, in *Alto Medioevo mediterraneo cit.*, pp. 209-210; S. Gasparri - C. La Rocca, *Tempi barbarici. L'Europa settentrionale tra*

romano-barbarici furono il prodotto di

processi di acculturazione, che risalgono spesso all'epoca dell'impero romano, e [che] annunciano quella che sarà un'Europa aperta alle ondate d'immigrazione: un'Europa della diversità culturale e del meticciato².

E le *nationes* germaniche protagoniste di questi sviluppi si devono intendere, puntualizzava negli anni '80 del secolo scorso Giovanni Tabacco, non come

una pluralità di popoli etnicamente definiti da tempo immemorabile, bensì come il risultato instabile di anteriori processi di differenziazione e di assimilazione culturale e giuridica, vissuti dalle singole genti nel corso dei loro spostamenti periodici [... che], nel provvisorio insediarsi, si erano unite con elementi di popoli che le avevano precedute nell'occupazione del suolo³.

Ne consegue che i *regna barbarorum* non si caratterizzano per la loro omogeneità etnica bensì per la capacità di gruppi dominanti di adattare le loro tradizioni fino a farne «punto di riferimento comune a unioni più grandi e molto eterogenee»⁴. A comporre la loro

antichità e medioevo, Roma 2012, pp. 83-88, in cui si precisa che l'etnicità non si qualifica più «in termini oggettivi, ereditari», immutabili, e che, al contrario «Le genti barbariche erano realtà polietniche, fluide, aperte continuamente a nuovi influssi, fra i quali quello romano era senza dubbio fondamentale»: realtà nuove, insomma, che si formarono lungo i confini dell'impero durante il periodo delle invasioni «per aggregazioni e suddivisioni continue», ma pur sempre impregnate di antiche tradizioni. Una recente messa a punto sul ruolo, come pure sui limiti dei risultati della ricerca archeologica sul tema, in P. De Vingo, *Migrazioni, etnogenesi e integrazione nell'Europa dell'alto medioevo negli studi di Marcello Rotili*, in *Colligere fragmenta. Studi in onore di Marcello Rotili per il suo 70° genetliaco*, cur. G. Archetti, N. Busino, P. De Vingo, C. Ebanista, Spoleto 2019, pp. 319-351.

² J. Le Goff, *Il Medioevo. Alle origini dell'identità europea*, Roma - Bari 1998², p. 9.

³ G. Tabacco, *Alto Medioevo*, in G. Tabacco - G. G. Merlo, *Medioevo. V-XV secolo*, Bologna 1981, pp. 81-82.

⁴ Pohl, *Le origini etniche dell'Europa* cit., ed. on line.

multiculturalità concorrono, dunque, non solo la storia plurisecolare dell'etnogenesi di un popolo, ma anche la storia del territorio da questo occupato.

Per quanto attiene ai Franchi in Gallia e agli Ostrogoti in Italia, il corposo materiale d'indagine sarà articolato in sezioni volte a raffrontare l'evidenza della multiculturalità dei due *regna* sul piano delle loro peculiarità, nell'ordine, etnico-sociali⁵ e linguistiche, giuridiche e religiose. Emergeranno, a fronte di uno stesso progetto politico finalizzato a imporre nel territorio già romano il potere di un *populus* germanico, due sistemi politico-amministrativi e, pur con punti convergenti, due modalità di governo della multiculturalità stessa.

L'evoluzione etnico-sociale in Gallia e in Italia

In Gallia, la situazione molto frastagliata e sempre in divenire che si era creata dopo la disfatta dell'impero fu superata dalla colonizzazione dei Franchi Sali, iniziata nel secolo V e dilagata poi nell'intera regione a macchia d'olio. Nel 486 Clodoveo, già alleato dell'impero alla stessa stregua di altri capi barbari nei momenti tragici della sconfitta delle truppe imperiali e, pertanto, assieme ai suoi Franchi profondamente "romanizzato", aveva spazzato via il regno di Siagrio, ovvero quella grossa area tra la Somma, la Senna e la media Loira che il figlio di Egidio, il *magister militum* romano morto prematuramente nel 464, era riuscito a mantenere sotto il suo coman-

⁵ Lo studio non si soffermerà sulle differenze etniche nel mondo della schiavitù; i *servi* vivevano sottoposti ad uno *status*, quello servile, che, pur non omogeneo, non li distingueva in base all'origine "etnica" [lo schiavo non aveva alcuna "identità etnica": A. Barbero, *L'Europa dei barbari. Barbero legge Modzelewski* (recensione a K. Modzelewski, *L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano cristiana*, Torino 2008), «Storica», 43-45 (2009), p. 438], bensì in base alla posizione sociale del *dominus* (*servi regii, servi ecclesiae...*) e/o alle competenze (*porcarii, ...*), attribuendo loro valori personali alquanto diversi. Sul punto, almeno, Ch. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, Brugge 1955, pp. 663-667; F.-L. Ganshof, *L'étranger dans la monarchie franque*, in *L'étranger*, Bruxelles 1958 (Recueils de la Société J. Bodin, 10), pp. 10-15.

do; gli Alamanni, che si configuravano come pericolosi contendenti, furono assoggettati dopo un duro conflitto nel 496-497, e la famosa battaglia di Vouillé del 507, successiva cioè agli anni in cui Clodoveo aveva sottomesso, usando ogni mezzo, anche il più cruento, i piccoli potentati franchi con i loro *reguli*, segnò l'estromissione da quasi tutta la Gallia dei Visigoti. Sempre agli inizi del secolo VI, i Bretoni furono sottoposti al protettorato franco e, inoltre, Turingi, Frisoni e Bavari furono in breve tempo organizzati in ducati autonomi sotto il profilo formale, ma subalterni all'egemonia franca. Toccherà più tardi ai figli di Clodoveo di annettere al *regnum francorum* quello dei Burgundi (532-534) e, appena qualche anno dopo, di ottenere la Provenza (536) dagli Ostrogoti, i quali volevano contenere gli effetti nella penisola italiana della guerra greco-gotica scatenata dall'imperatore bizantino Giustiniano, tenendo fuori dallo scontro i pericolosi vicini⁶.

In molte regioni specie del meridione della Gallia, infine, erano installate colonie di Siriani e/o Ebrei, impegnati anzitutto nell'importazione di merci di lusso, profumi, schiavi e spezie, ma pure di olio e vini molto apprezzati dagli aristocratici franchi, tutti prodotti che attraverso le vie carovaniere giungevano negli empori delle città ubicate sulle rive orientali del Mediterraneo e da lì erano avviati verso i paesi occidentali. Le loro comunità, che non escludevano la

⁶ Per un approfondimento su questi momenti della storia della Gallia e sul regno di Clodoveo, P. J. Geary, *Le monde mérovingien. Naissance de la France*, Paris 1989 (ed. or., New York - Oxford 1988), pp. 103-110; I. N. Wood, *The merovingian kingdoms 450-751*, London - New York 1994; e in particolare E. Piazza, *I Franchi nel V secolo. La testimonianza di Gregorio di Tours*, Acireale - Roma 2010, pp. 45-75; cfr., ancora utili, F. Lot, *Les invasions germaniques. La pénétration mutuelle du monde barbare et du monde romain*, Paris 1935, pp. 129-134; E. Sestan, *Stato e nazione nell'Alto Medioevo. Ricerche sulle origini nazionali in Francia, Italia, Germania*, Napoli 1952, pp. 107-191; G. de Reynold, *La formation de l'Europe, V. Le monde barbare et sa fusion avec le monde antique, 2. Les Germains*, Paris 1953, pp. 195-220 e *passim*. Sui Bretoni, A. A. Lewis, *Le commerce et la navigation sur les côtes atlantiques de la Gaule du V^e au VIII^e siècle*, «Le Moyen Âge», 59 (1953), pp. 261, 266 ss.; R. Folz - A. Guillou - L. Musset - D. Sourdrel, *De l'antiquité au monde médiéval*, Paris 1972, pp. 93-99.

contemporanea attività di mercanti indigeni⁷, furono una componente sempre più rilevante della società cittadina d'età merovingia⁸. Non a caso è sempre più documentata la presenza siriana ed ebraica a Clermont e Marsiglia⁹, oppure ad Arles¹⁰ e ancora a Nizza¹¹, a Bordeaux¹², ad Orléans¹³. Non dappertutto questi “stranieri” trovarono

⁷ Gregorio di Tours [*Libri Historiarum decem*, edd. B. Krush, W. Levison, MGH, SS rer. Merov., I 1, Hannoverae 1951; citato dalla traduzione italiana: *La Storia dei Franchi*, cur. M. Oldoni, 2 voll., Milano 1981 (= Greg. Tur., *LH*)], testimonia la presenza di gruppi di mercanti cittadini indigeni, ad esempio, a Verdun (III 34) o a Tours (VI 32) e a Marsiglia (IV 43).

⁸ Ausonio, *Opuscula*, ed. C. Schenkl, MGH, Auct. Ant., V 2, Berolini 1883, XXII 1-2, pp. 183-185; R. Büchner, *Die Provence in merovinger Zeit*, Stuttgart 1933, pp. 32-42; P. Lambrechts, *Le commerce des «Syriens» en Gaule du Haut Empire à l'époque mérovingienne*, «L'Antiquité Classique», 6 (1937), pp. 35-61, per un'ampia panoramica sulla presenza di commercianti siriani o più genericamente orientali già dall'età romana, la cui reale incidenza nella vita economica della Gallia romana è molto ridimensionata dallo storico; Lewis, *Le commerce et la navigation sur les côtes atlantiques de la Gaule* cit., pp. 265, 260-270; F. Vercauteren, *La circulation des marchands en Europe occidentale du VI^e au X^e siècle: aspects économiques et culturels*, in *Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1964 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 11), pp. 398 ss.; W. Laske, *Die Situation der Juden in Gallien zur Zeit und nach dem Zeugnis Gregors von Tours*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germ. Abteil.», 100 (1983), pp. 261-263; S. Lebecq, *Grégoire de Tours et la vie d'échanges dans la Gaul du VI^e siècle*, in *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Actes du Congrès International (Tours, 3-5 novembre 1994), cur. N. Gauthier, H. Galinié, Tours 1997, pp. 171-172 e ss. sulle attività mercantili nella Gallia del VI secolo.

⁹ Salviano, *De gubernatione Dei*, ed. C. Halm, MGH, Auct. Ant., I 1, Berolini 1877, IV 14, 69, p. 49: *nam ut de alio hominum genere non dicam, consideremus solas negotiatorum et Syrorum omnium turbas, quae maiorem ferme civitatum universarum partem occupaverunt [...]*; Greg. Tur., *LH*, V 11; VI 17.

¹⁰ *Vita sancti Caesarii*, ed. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov., III, Hannoverae 1896, I 31, p. 468.

¹¹ Gregorio di Tours, *Liber in gloria confessorum*, ed. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov., I 2, Hannoverae 1969², cap. 95, p. 359.

¹² Greg. Tur., *LH*, VII 31.

¹³ Ivi, VIII 1. Nella città s. Colombano trovò ospitalità presso una famiglia siriana durante il suo precipitoso ritorno dalla Gallia in Inghilterra: *Vita Columbani*, ed. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov., IV, Hannoverae - Lipsiae 1902, I 21, p. 94.

benevola ospitalità, né mancarono, e lo vedremo, attacchi brutali a singoli o a interi gruppi di Ebrei, ma non si giunse mai alla sistematica politica di epurazione attestata dalle fonti per la Spagna visigota.

Si delinea attraverso questo più che sintetico *excursus* storico l'evidente multiculturalità del dominio di Clodoveo e dei regni merovingi di Neustria, d'Austrasia, di Burgundia e d'Aquitania in cui, dopo la sua morte in virtù della "concezione patrimoniale dello stato", il *regnum* fu diviso per affidarlo ai suoi quattro figli maschi. In ciascuno di questi regni, accanto ai Gallo-Romani, maggioritari in tutto il paese ma prevalenti in particolare nel sud, e ai Franchi, stanziati in gran numero nel nord della Gallia, si possono individuare, dunque, insediamenti più o meno consistenti di altre popolazioni germaniche e colonie di mercanti orientali¹⁴. E l'archeologia cimiteriale contribuisce a dimostrarlo:

Tra il Reno e la Loira [...] la pratica romana del sarcofago è qui associata all'uso germanico di seppellire il morto vestito, armato, con offerte alimentari e secondo un orientamento variabile. Se si procede da nord verso sud, si scopre che i sassoni e i frisoni pagani a nord del Reno praticano ancora la cremazione, il seppellimento dei cavalli e la costruzione di tumuli. A sud della Somme il tipo franco puro diminuisce, le armi e le ceramiche sono meno numerose, le tombe dei capi sono isolate dal resto del cimitero. Sulla riva sinistra

¹⁴ Per un'analisi più approfondita della situazione, possibile grazie agli studi della linguistica (notevole l'apporto germanico al vocabolario), dell'onomastica e dell'archeologia, che rivelano la presenza di importanti *enclaves* gallo romane nel nord della Gallia pur dopo l'ingresso delle popolazioni germaniche, nonché l'impronta germanica meno evidente e più localizzata nel meridione, P. Vaccari, *Studi sull'Europa precarolingia e carolingia*, Verona 1955, pp. 58-60; Folz - Guillou - Musset - Sourdrel, *De l'antiquité au monde médiéval* cit., pp. 94-99. Specialmente le regioni meridionali si caratterizzano «Avec la richesse et la culture, [...] pour] leur cosmopolitisme, plus marqué que pour le Nord: Syriens et Juifs se voient surtout sur leur territoire, Marseille faisant d'ailleurs figure d'ultime refuge pour les derniers nommés, quand ils étaient chassés par la rude pastorale des évêques du temps, qui recouraient volontiers à l'intimidation pour pousser à la conversion»: J. Guyon, *Grégoire de Tours et le Midi de la Gaule*, in *Grégoire de Tours et l'espace gaulois* cit., p. 33.

del Reno e in Alsazia la presenza di lunghe spade e di ceramiche sferiche testimonia dell'esistenza di un carattere alamanno. Nella regione di Parigi la cristianizzazione avviene molto rapidamente, e le tombe allineate hanno sempre meno arredi. In Burgundia armi e gioielli sono scomparsi, ma la ceramica gallo-romana e le iscrizioni dimostrano una forte romanizzazione, così come in Aquitania, dove le tracce dei visigoti sono quasi inesistenti¹⁵.

A riunire in un unico *populus* le varie “nazionalità” presenti in ciascun regno, era la dipendenza dall'autorità regia. Tuttavia, la partizione del territorio franco in più regni, seppure assegnati a sovrani legati dal vincolo parentale, implicava delle problematiche che non possono essere taciute. Insomma, «aux époques où le *Regnum Francorum* était divisé en plusieurs royaumes, les habitants de l'un d'eux étaient-ils tenus pour étrangers dans un autre?»¹⁶. Per rispondere, credo possa bastare una sola testimonianza tratta dai *Libri Historiarum* di Gregorio di Tours: durante l'ennesimo scontro fra Teodorico e Childeberto – due degli eredi di Clodoveo – alcuni esponenti dell'aristocrazia locale (*multi fili senatorum*) erano stati consegnati in ostaggio a garanzia della momentanea alleanza fra i due sovrani, ma quando si giunse alla rottura dell'accordo furono ridotti in schiavitù. Lo stesso destino che attendeva i prigionieri di guerra “stranieri”¹⁷.

¹⁵ M. Rouche, *Deflagrazione e mutazione dell'Occidente*, in *Storia del Medioevo*, I. *I nuovi mondi. 350-950*, cur. R. Fossier, Torino 1984 (ed. or., Paris 1982), pp. 77-78; e cfr. Id., *L'Alto medioevo occidentale*, in *La vita privata*, cur. Ph. Ariès, G. Duby, I. *Dall'impero romano all'anno Mille*, cur. P. Veyne, Roma - Bari 1987 (ed. or., Paris 1985), pp. 382-388.

¹⁶ Ganshof, *L'étranger dans la monarchie franque* cit., pp. 7, 15; cfr. sul punto M. Rouche, *Francs et gallo-romains chez Grégoire de Tours*, in *Gregorio di Tours*, Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale, XII (10-13 ottobre 1971), Todi 1977, pp. 144: «il [Gregorio di Tours] appelle du même nom [Franc] tout homme libre du royaume de Clovis qu'il soit gallo-romain ou barbare», mentre il vocabolo barbaro «désigne des païens de toute évidence» (pp. 148 ss.) sia Gallo-Romani sia Franchi.

¹⁷ Greg. Tur., *LH*, III 15. Per una messa a punto sul significato del termine *senator* in Gregorio di Tours, che non poteva «to be that of Ausonius or Sidonius, much less that of the Codex Theodosianus», e indicava per lo più un grande proprietario

Eppure, Ernesto Sestan, dopo avere riletto negli anni '50 del secolo scorso le opere di Venanzio Fortunato, un nativo del Veneto trapiantato verso il 565 in Gallia, e dell'appena citato Gregorio di Tours con l'intento di recuperarvi le specificità dei rapporti interetnici, concluse che nessuno dei due autori aveva indugiato mai su conflitti a carattere e motivazione nazionali.

Certo, egli [Venanzio Fortunato] non passa del tutto sotto silenzio il fatto dell'esistenza delle due popolazioni; egli, e molti altri con lui, sentono di appartenere ai Romani, mentre la sua regale protettrice ed amica Radegonda [regina merovingia di stirpe turingia, ndr] non esita a chiamare se stessa barbara [...]¹⁸.

Venanzio Fortunato, addirittura, indicava in Clodoveo il difensore dell'ortodossia cattolica contro l'arianesimo, anticipando l'attribuzione ai sovrani franchi dell'appellativo biblico di *rex et sacerdos*¹⁹. Gregorio di Tours, dal canto suo, non sottolineava le disuguaglianze etniche, ma semmai quelle sociali. «Gli è», scriveva sempre Sestan, «che per Gregorio di Tours la conversione al cattolicesimo ha di fatto cancellato quelle differenze etniche»²⁰.

Come che sia, la convivenza fra le differenti etnie era stata favorita dai modi dell'espansionismo dei Franchi, che avevano evitato eccessive violenze e regimi oppressivi. Alcuni episodi cruenti si verificarono, è ovvio, e furono registrati dalle fonti, nelle quali però non si può non notare lo sforzo messo in atto da Clodoveo per contenere

fondiario, vd. F. D. Gilliard, *The senators of sixth-century Gaul*, «Speculum», 54 (1979), pp. 685-697.

¹⁸ Sestan, *Stato e nazione* cit., pp. 167-178 (la citazione alla p. 168); Venanzio Fortunato (*Carmina*, ed. F. Leo, MGH, Auct. Ant., IV 1, Berolini 1881, VI 2, vv. 99-100, p. 133) dichiara con orgoglio il primato della cultura romana: *qualis es in propria docto sermone loquella, qui nos Romanos vincis in eloquio?*; per la *barbaritas* della regina Radegonda, Id., *Appendix Carminum*, I. *De excidio Thoringiae*, ivi, v. 31, p. 272.

¹⁹ Id., *Liber de virtutibus s. Hilarii*, ed. B. Krusch, MGH, Auct. Ant., IV 2, Berolini 1885, VII (20), p. 9.

²⁰ Sestan, *Stato e nazione* cit., p. 181 e pp. 178 ss.

gli abusi del suo esercito contro la Chiesa e le sue proprietà²¹, nonché contro alcuni membri dell'aristocrazia romana laica o ecclesiastica, che, peraltro, talvolta non si fecero scrupolo di "collaborare" immediatamente con gli invasori germanici, cercando di trarre dalla situazione dei vantaggi personali²².

In realtà, gli stessi Franchi – un *populus*, a parere di Stefano Gasparri, «del tutto o quasi recente», nel senso che si era formato durante i lunghi anni del confronto con l'impero e poi della conquista della Gallia²³ – aspiravano a superare ogni divario etnico e sociale con i loro ospiti. Lo dimostra la diffusione nel secolo VII della leggenda, confezionata di proposito, dell'origine troiana dei Franchi: la stessa genesi di Roma e dei Romani²⁴! E l'onomastica diventa una

²¹ Greg. Tur., *LH*, II 27, sul famoso episodio del "vaso di Soissons"; II 37, sugli ordini a protezione del territorio di Tours, *pro reverentia beati Martini*, su cui, E. Piazza, *Eamus cum Dei adiutorio. Guerra e religione nella Gallia merovingia*, Acireale - Roma 2012, pp. 57-58. Ma la procedura «à coups de clichés littéraires et hagiographiques» usata dal vescovo di Tours, è denunciata già da L. Halphen, *Grégoire de Tours historien de Clovis*, in *Mélanges d'histoire du Moyen Âge offerts à M. Ferdinand Lot par ses amis et ses élèves*, Paris 1925, pp. 235-244.

²² Per la Gallia merovingia, A. Løyn [Résistants et collaborateurs en Gaule à l'époque des grandes invasions, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», ser. IV, 1 (1963), pp. 437-450], per esempio, definisce Salviano di Marsiglia «un véritable agent de propagande de la suprématie barbare», (p. 441); su Venanzio Fortunato e, nel contempo, su Cassiodoro, questore, *magister officiorum* e prefetto del pretorio nell'Italia ostrogota, rivalutato per il ruolo di "mediatore culturale", e sulle sue *Variae*, presentate «come una riflessione sul tempo, sulla dialettica tra passato presente e futuro e contemporaneamente come una riflessione politica», vd. C. La Rocca, *Due 'adulatori italiani' al servizio dei re barbarici. Cassiodoro e Venanzio Fortunato*, in *La culture du haut Moyen Âge. Une question d'élites?* (Actes de la rencontre de Cambridge des 6, 7 et 8 septembre 2007), cur. Fr. Bougard, R. Le Jan, R. McKitterick, Turnhout 2009, pp. 221-237, partic. le pp. 222-224.

²³ Gasparri, *La regalità longobarda* cit., p. 210; e, per gli avvenimenti cui si fa cenno, *supra* n. 6.

²⁴ *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici libri IV cum continuationibus*, ed. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov., II, Hannoverae 1888, II 4, p. 45; III 2, p. 93; *Liber Historiae Francorum*, ed. B. Krusch, ivi, I, p. 241; sul tema, R. Grand, *Recherches sur l'origine des Francs*, Paris 1965; B. Luiselli, *Il mito dell'origine troiana dei Galli, dei Franchi e degli Scandinavi*, «Romanobarbarica», 3 (1978), pp. 88-

spia eloquente della progressiva integrazione, se si fa una veloce ricerca dei nomi degli ufficiali cui i sovrani merovingi affidarono le più importanti cariche pubbliche, attingendo ai ranghi senatoriali. A titolo di esempi, Agricola e Celso furono innalzati in successione all'onore del patriziato da re Gontrano, e Mummolo, patrizio al tempo di Gontrano, era figlio di Peonio, a sua volta conte di Auxerre; durante il regno di Sigiberto, ad Arles era conte Firmino e *rectores* della Provenza furono prima Giovino e poi Albino. Marco è il nome del referendario di Chilperico I e Flavio quello del referendario di Gontrano, eletto poi vescovo di Chalon²⁵.

Riguardo al regno ostrogoto in Italia, sempre per Stefano Gasparri, «semplificando [...] potremmo affermare che gli Ostrogoti furono creati come popolo da Teoderico e dalla conquista da lui effettuata del regno italiano di Odoacre». Certo, il popolo formato da Goti assieme a Rugi, Gepidi ... che resse l'Italia fino alla riconquista bizantina sotto il comando e la forza militare di Teoderico l'Amalo, era dotato di «una cultura riconoscibile ed autonoma [...] di un nucleo antico di tradizioni di stirpe»²⁶. Aveva cioè una sua fisionomia

121, dove si dimostra che il mito preesisteva alla *Cronaca* di Fredegario; E. Ewig, *Le mithe troyen et l'histoire des Francs*, in *Clovis, histoire et mémoire*, I. *Le baptême de Clovis, l'événement*, cur. M. Rouche, Paris 1997, pp. 717-847.

²⁵ Per questi personaggi, vd., nell'ordine, Greg. Tur., *LH*, IV 24. 42; IV 30. 43; V 28. 34; VI 28; V 45.

²⁶ Le due citazioni si debbono a S. Gasparri, *Italia longobarda. Il regno, i franchi, il papato*, Roma - Bari 2016 (ed. on line senza pp.); Id., *La regalità longobarda* cit., p. 210. Sull'identità del popolo ostrogoto, P. Heather, *The Goths*, Oxford 1997; P. Amory, *People and identity in Ostrogothic Italy 489-554*, Cambridge 1997 [ma vd. le riserve sulle sue conclusioni di S. Gasparri, *La regalità longobarda* cit., p. 210, per il quale Amory «annacqua la fisionomia etnica (...) degli Ostrogoti al punto tale da dire che, di fatto, essi non sarebbero mai esistiti come popolo; sarebbero semplicemente stati un esercito di guerrieri federati, con al seguito donne, figli (...).»]; P. Heather, *Merely an Ideology? Gothic identity in Ostrogothic Italy*, in *The Ostrogoths. From the migration period to the sixth century. An ethnographic perspective*, cur. S. J. Barnish, F. Marazzi, San Marino 2007, pp. 44-45, 50-54; M. Aimone, *Romani e Ostrogoti fra integrazione e separazione. Il contributo dell'archeologia a un dibattito storiografico*, «Reti medievali», 13, 1 (2012), pp. 31-80; W. Pohl, *Gotische Identitäten*, in *Theoderich der Große und das gotische Königreich in Italien*, cur. H.-

etnica, ma la lunga permanenza entro il *limes* romano ne aveva segnato la cultura. Nella penisola gli Ostrogoti dovettero confrontarsi con la maggioranza romana e con le minoranze etniche costituite in parte da Ebrei presenti nelle maggiori città italiane e soprattutto da Sciri, Eruli ecc., che erano stati al governo con quell'Odoacre che aveva destituito e sostituito nel 476 l'ultimo degli imperatori romani. Teoderico, su incarico dell'imperatore Zenone con il quale aveva stretto un *foedus*, lo attaccò fra il 489-493 e lo eliminò dalla scena politica. Dopo di che, l'occupazione ostrogota, per nulla compatta, dell'intera "provincia" italiana avvenne senza incontrare troppi ostacoli.

Teoderico puntò infatti per tempo sulla pace sociale, sulla *quies suavissima populi* garantita dal rispetto delle leggi (una *quies* che più tardi il nipote Atalarico avrebbe accreditato come fautrice della crescita economica e sociale²⁷), ma, con una scelta originale, decise di mantenere separate le due etnie principali, Goti e Romani, e sul piano militare e su quello civile, forse perché non riteneva il suo popolo maturo per confrontarsi con la superiorità della civiltà romana o forse per salvaguardarne l'identità etnica e con essa "l'alterità", scongiurandone il precoce e denso di incognite amalgama con la maggioranza romana che avrebbe indebolito la tenuta del suo *regnum* di fronte ai rigurgiti del potere imperiale²⁸. Fu pertanto contrario al passaggio dei Romani all'arianesimo, tanto da condannare a morte

U. Wiemer, Berlin 2020, pp. 315-340.

²⁷ Cassiodoro, *Variae*, ed. Th. Mommsen, MGH, Auct. Ant., XII, Berolini 1894 (= Cass., *Var.*), V 39, pp. 164-166; IX 10, p. 276; e vd., per un riscontro nel territorio, le consegne all'esercito volte ad evitare azioni cruente contro i Romani della Provenza, affinché *vivat noster exercitus civiliter cum Romanis*: III 38, p. 98; e III 40-44, pp. 99-101, per le iniziative a vantaggio dei *provinciales in Galliis constituti*; e soprattutto VI 4, p. 203, in cui si raccomanda *ut milites [...] vivant cum provincialibus iure civili nec insolescat animus, qui se sentit armatum*.

²⁸ Su Teoderico e il suo progetto politico, cfr. almeno J. Moorhead, *Theoderic in Italy*, Oxford 1992; B. Saitta, *La civiltas di Teoderico. Rigore amministrativo, "tolleranza" religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma 1999², pp. 10-11 ss.; C. Azzara, *Teoderico. Storia e mito di un re barbaro*, Bologna 2013; Id., *Teoderico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XCV, Roma 2019 *ad vocem*.

il diacono cattolico che, a suo parere, aveva così facendo “tradito” il suo Dio, e, nel contempo, a quello dei Goti dalla versione ariana a quella cattolica del cristianesimo. Tale atteggiamento fu condiviso dal successore Atalarico, come è provato dalle ritorsioni di natura patrimoniale subite dall’ariana Ranilda a causa della sua conversione al cattolicesimo²⁹. Comunque sia, il governo teodericiano si inseriva, ha scritto Giovanni Tabacco, in

un contesto politico-sociale, che fin dall’età stiliconiana era preparato alla convivenza di un potere militare germanico e di una potenza economica senatoriale, convergenti nell’apparato statale, e che era pervenuto con Odoacre a un equilibrio sostanzialmente pacifico fra le due preponderanze.

L’Amalo portò tale impostazione alle estreme conseguenze, atteso che la divisione fra l’ambito militare e quello civile nonché giuridico poggiava su basi etniche:

i goti, come ogni gente barbarica fedele alla propria tradizione giuridica e soltanto federata all’Impero, non erano cittadini romani; e l’esercito, da cui fu escluso rigidamente ogni elemento romano, cessò anche formalmente di essere l’esercito romano.

Si mantennero due distinti ordinamenti giuridici e, solo nella figura del re, o meglio nel *consistorium* ravennate del re, i due apparati confluivano³⁰. Si instaurò così

²⁹ Per la fonte del primo caso, vd. Saitta, *La civiltas di Teoderico* cit., p. 69 e n. 177, dove si giudica l’episodio un aneddoto, significativo tuttavia di un preciso orientamento della corte; il secondo caso è in Cass., *Var.*, X 26, p. 314: il fatto fu portato all’attenzione dell’imperatore Giustiniano dal successore di Atalarico, Teodato. Sul tema e le sue applicazioni nei *regna* romano-babbarici, B. Dumézil, *La conversion comme facteur de crise des élites (V^e-VII^e siècle)*, in *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, cur. Fr. Bougard, L. Feller, R. Le Jan, Turnhout 2006, pp. 45-67.

³⁰ G. Tabacco, *Egemonie sociali e strutture del potere nel Medioevo italiano*, Torino 1979, pp. 76, 84 ss. per l’applicazione del principio anche in campo amministrativo; cfr. Id., *Alto Medioevo* cit., pp. 85-87; Saitta, *La civiltas di Teoderico* cit., pp. 15-24 ss.

un equilibrio politico basato su una situazione di *apartheid*. Equilibrio difficile, che non durò più di un trentennio. Ma equilibrio obbligato. Solo sul presupposto di una rigorosa separazione nazionale i due popoli, le due civiltà asincrone poterono convivere senza traumi in questo trentennio³¹.

Per il sovrano ostrogoto l'amministrazione della giustizia, applicata con imparzialità da giudici incorruttibili, assicurava il raggiungimento dell'obiettivo³².

L'intento di favorire una stabilità politica e sociale fra Romani e Goti, non a caso posti allo stesso livello nelle *Variae* indirizzate

³¹ A. Cavanna, *Diritto e società nei regni ostrogoto e longobardo*, in Magistra barbaritas. *I Barbari in Italia*, premessa di G. Pugliese Carratelli, Milano 1990, p. 360.

³² Sulla corretta amministrazione della giustizia: Cass., *Var.*, V 29, pp. 159-160; sui giudici corrotti che rischiavano la pena capitale, in linea con le ultime risultanze storiografiche, seppure con la prudenza suggerita dall'autorevolezza degli studiosi che hanno espresso parere contrario sull'attribuzione a Teoderico l'Amalo della paternità dell'*Edictum Theoderici*, ne accogliamo la testimonianza (*Edictum Theoderici regis*, ed. F. Bluhme, MGH, LL, V, Hannoverae 1875-1889, capp. 1-8, p. 152). Sul punto e sull'impronta "romana" dell'Editto di Teoderico, S. D. W. Lafferty, *Law and society in the age of Theoderic the Great. A study of the Edictum Theoderici*, Cambridge 2013, pp. 22-46; e cfr. Id., *Law and society in Ostrogothic Italy. Evidence from the Edictum Theoderici*, «Journal of Late Antiquity», 3, 2 (2010), pp. 337-364, partic. pp. 339-345 e ss., sulla valenza delle corrispondenze fra alcuni capitoli dell'editto e i contenuti di alcune *Variae* di Cassiodoro [metodo contestato per la verità a suo tempo da G. Vismara, *Rinvio a fonti di diritto penale ostrogoto nelle 'Variae' di Cassiodoro*, in «Studia e documenta historiae et iuris», 22 (1956), pp. 364-375]; S. Lafferty, *The law*, in *A Companion to Ostrogothic Italy*, cur. J. J. Arnold, M. Shane Bjornlie, K. Sessa, Leiden - Boston 2016, pp. 147-172. Favorevoli alla paternità "ostrogota", o quantomeno più cauti, fra gli altri, B. Paradisi, *Critica e mito dell'Editto teodoriciano*, «Bulettno dell'Istituto di diritto romano», 68 (1965), pp. 3-47; G. Astuti, *Note sull'origine e attribuzione dell'«Edictum Theoderici regis»*, in *Studi in onore di Edoardo Volterra*, V, Milano 1971, pp. 647-686; e di recente H.-U. Wiemer, *Theoderich der Grosse. König der Goten- Herrscher der Römer. Eine Biographie*, München 2018, p. 227 e n. 47 di p. 690. Per un'indagine sull'amministrazione e sui funzionari governativi nel regno ostrogoto, S. Lafferty, *Law and order in the age of Theoderic the Great (c. 493-526)*, «Early Medieval Europe», 20, 3 (2012), pp. 260-290.

*Universis Gothis et Romanis*³³, emerge dunque con forza tra i punti più qualificanti della politica di re Teoderico. Cassiodoro, in una *Varia* all'imperatore Anastasio del 508 ca., esaltava il suo regno, definendolo un'imitazione del governo imperiale, una vera età dell'oro, della pace e della prosperità³⁴. Con questo spirito, infatti, l'Amalo si circondò dei più illustri rappresentanti dell'aristocrazia romana che divennero suoi stretti collaboratori – su tutti spicca proprio Cassiodoro, l'autore delle *Variae*, il cui omonimo padre nella sua veste di governatore della Sicilia aveva agevolato il passaggio dell'isola sotto il comando di Teoderico – e affidò le operazioni di partizione delle terre fra le due etnie al “romano” prefetto Liberio, elogiandolo per la sua lealtà e fedeltà al precedente signore d'Italia, Odoacre, e per essere

riuscito a congiungere la proprietà e gli animi dei Goti e dei Romani [...]. È necessario, infatti che sorga un dolce affetto fra coloro che custodiscono perennemente i termini stabiliti. Una sola legge ed una obiettiva disciplina li unisce³⁵.

³³ Cass. *Var.*, I 17. 28, pp. 23-24, 28-30; II 19, p. 57, per alcuni esempi; ma, in base ai criteri su cui poggiava la separazione delle due etnie, ai soli Goti si rivolgeva per chiamare alle armi: I 24, pp. 27-28.

³⁴ Ivi, I 1, p. 10: *Regnum nostrum imitatio vestra est*; e vd. le *Variae* indirizzate al Senato per coinvolgerlo, in segno di riverenza, pure in cause con gli Ebrei di Roma (per es.: IV 43, pp. 133-134); Lafferty, *Law and society in Ostrogothic Italy* cit., pp. 337-364. È Tabacco (*Egemonie sociali e strutture del potere nel Medioevo italiano* cit., p. 78) a rimarcare l'ambiguità del potere del re ostrogoto che si titolava *Flavius* e anche *rex* (*Flavius Theodericus rex*), ponendosi «in concorrenza con la potenza imperiale orientale, ma senza confondersi con la sacralità e la superiore dignità dell'imperatore»; sull'ideologia monarchica del sovrano ostrogoto, cfr. Id., *Le ideologie politiche del medioevo*, Torino 2000, pp. 13-15.

³⁵ Cass., *Var.*, II 16, pp. 55-56; la politica conciliante di Teoderico verso i sudditi di ogni etnia fu confermata più tardi da Atalarico: ivi, VIII 3. 26, pp. 233-234, 256-257. Per questi aspetti della politica teodericiana, M. Lecce, *La vita economica dell'Italia durante la dominazione dei Goti nelle «Varie» di Cassiodoro*, «Economia e Storia», 3, 1 (1956), pp. 356-360; Saitta, *La civiltas di Teoderico* cit., pp. 12-13; A. Carile, *Cassiodoro cittadino europeo*, in *Cassiodoro primo umanista*, cur. A. Ghisalberti, A. Tarzia, Milano 2021 pp. 17-26. Su Liberio e la sua carriera, J. O'Don-

Prefigurando già possibili controversie *inter consortes*, decretò che, se a fronteggiarsi fossero stati due goti, la lite sarebbe stata consegnata al giudizio del *comes* goto; se fra un goto e un romano, il *comes* doveva essere affiancato da un perito romano; se fra due romani, a risolvere la disputa sarebbero stati chiamati i *cognitores* in attività nella provincia³⁶. Con la stessa finalità, convinto che *Tuta est condicio subiectionum, ubi vivitur sub aequitate regnantium*, adottò dei provvedimenti favorevoli alle chiese locali nonché al clero cattolico, a vantaggio del quale ripristinò il privilegio del foro ecclesiastico³⁷. Seppure con una delibera *ad personam*, nello specifico il *negotiator* impegnato nel commercio delle merci destinate ai poveri, rimise alla Chiesa di Milano le imposte gravanti su quei carichi e accordò la *tuitio* ai beni siciliani della stessa Chiesa, pur raccomandando al *comes* Adila di non compromettere in alcun modo gli interessi generali³⁸. Gestì con modi brillanti le difficili e sanguinose contese che riguardavano i vertici della Chiesa, anch'essi già coinvolti nel progetto teodericiano, e dell'aristocrazia senatoria, con la quale il più delle volte coincidevano. Particolarmente gravosa da affrontare nelle sue implicazioni politiche fu la contemporanea elezione nel 498, dopo la morte di papa Anastasio II, di due pontefici, Simmaco e Lorenzo, appoggiati il primo dal clero e da una parte dei senatori, il secondo dal presidente del Senato, Flavio Festo, e dal resto, maggioritario, dei senatori³⁹. Il suo capolavoro politico e diplomatico fu senza dubbio la visita a Roma nel 500: l'ossequio tributato alla tomba di Pietro e al Senato nonché le iniziative mirate al restauro dei monumenti romani e delle

nel, Liberius *the patrician*, «Traditio», 37 (1981), pp. 31-72 ss. Per i rapporti con la comunità ebraica, vd. *infra* nn. 118-127.

³⁶ Cass., *Var.*, VII 3, pp. 202-203.

³⁷ Ivi, I 9, p. 18; esempi relativi anche al regno di Atalarico in Saitta, *La civilitas di Teoderico* cit., pp. 70-73.

³⁸ Su queste ultime vicende, Cass., *Var.*, II 29-30, p. 63.

³⁹ Sul tema vd. Ch. Pietri, *Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric*, «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», 93, 1 (1981), pp. 417-467; Saitta, *La civilitas di Teoderico* cit., pp. 65 ss. per le fonti.

mura aureliane furono molto apprezzati dal Senato romano che fece erigere una *inaurata statua* in suo onore⁴⁰.

Per evitare, tuttavia, di offrire una lettura irrealistica della dominazione ostrogota, è bene ricordare che non mancano nelle fonti rimandi alle angherie delle milizie o dei funzionari ostrogoti nei confronti dei proprietari romani, nonostante tali atti fossero riprovati e sanzionati dal sovrano⁴¹.

Comunque sia, alla fine furono gli intrighi della corte costantinopolitana di Anastasio prima e di Giustino poi, preoccupati per la strana assonanza fra Teoderico e la Chiesa nonché le corti barbariche con le quali egli aveva intessuto strette alleanze matrimoniali a garanzia della pace, a fare precipitare, come è noto, la situazione e a dare l'abbrivio a quello che Girolamo Arnaldi ebbe a definire «il periodo eroico» della classe senatoriale di Roma⁴², vale a dire ad una pesante stagione di sospetti e di scontri, di arresti e di condanne che provocarono la rottura politica fra Romani e Goti e pregiudicarono, complici il fallimento della politica estera di Teoderico e la sua prematura scomparsa, la tenuta del regno stesso, aprendo la via alla riconquista bizantina⁴³.

Ad ogni modo, la multietnicità e multiculturalità, che trapelano con forza in entrambe le compagini politiche indagate, si lasciano

⁴⁰ Cass., *Var.*, I 21, pp. 25-26; II 34, pp. 65-66; ma aveva già dichiarato la sua profonda stima per i senatori di Roma quando, per un esempio, li aveva informati di avere concesso il patriziato a Cassiodoro (I 4, pp. 13-17 e *passim*); si impegnava poi con il *populus romanus* a rinnovare la consuetudine dei giochi (I 31, pp. 31-32); importante è sul punto la testimonianza di Isidoro di Siviglia, *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum ad a. DCXXIV*, ed. Th. Mommsen, MGH, Auct. Ant., XI 2, Berolini 1984, *Hist. Goth.* cap. 39, p. 283. Sul programma edilizio di Teoderico, che riguardò l'intera penisola e le strutture pubbliche, e in particolare Ravenna (per un esempio, Cass., *Var.*, I 6, pp. 16-17), vd. Saitta, *La civilitas di Teoderico* cit., pp. 103 ss.

⁴¹ Per alcuni esempi: Cass., *Var.*, II 8, p. 51; III 38, p. 98; V 10-13, pp. 149-150; VI 22, pp. 194-195.

⁴² G. Arnaldi, *Rinascita, fine, reincarnazione e successive metamorfosi del senato romano (secoli VI-XII)*, «Archivio della Società romana di Storia Patria», 105 (1982), p. 28.

⁴³ Su questi tragici momenti, Saitta, *La civilitas di Teoderico* cit., pp. 50-61.

commentare su tanti livelli, primo fra tutti quello del pluralismo linguistico, scontato se si pensa che quest'ambito si caratterizzava per la "molteplicità" degli idiomi in continua evoluzione. A titolo di esempio in Italia il *comes* Cipriano pare fosse *instructus autem trifariis linguis*⁴⁴; in Gallia, a sentire Sidonio Apollinare, nel 475 la *lingua romana*⁴⁵, ovvero il latino, non era più la lingua parlata nella Germania e nella Belgica renana, laddove lo stesso diritto romano si era estinto: se Metz, Toul e Verdun «sont demeurées de langue romane, [...] Cologne, Mayence, Worms, Spire, Strasbourg, Bâle, Trèves sont devenues des villes de langue germanique». Di certo però qualcosa della cultura romana si conservava in quelle regioni, se lo stesso Sidonio, pur sorpreso, non poteva fare a meno di complimentarsi con il suo interlocutore, il conte di Trèveri Arbogaste, nel quale *sermonis pompa Romani [...] resedit*⁴⁶, e rivendicava l'egemonia culturale del mondo latino come unico indice di nobiltà: *nam iam remotis gradibus dignitatum, per quas solebat ultimo a quoque summus quisque discerni, solum erit posthac nobilitatis indicium litteras nosse*⁴⁷.

Certo parlare in latino o leggere un testo latino o addirittura scrivere in latino erano specialismi di cui pochi a quell'altezza cronologica erano in grado di avvalersi. Al più si poteva ricorrere al cosiddetto "alfabetismo partecipativo", una tecnica che necessitava dell'aiuto di un lettore o di uno scriba e che era più diffusa di quanto si possa im-

⁴⁴ Su Cipriano, Cass., *Var.*, V 40, p. 167; per l'evoluzione del gruppo linguistico germanico e per le fasi della sua differenziazione regionale, vd. J. M. H. Smith, *L'Europa dopo Roma. Una nuova storia culturale 500-1000*, Bologna 2008 (ed. or., Oxford 2005), p. 30 e pp. 34-36 ss.

⁴⁵ Ivi, p. 37: «Durante la tarda antichità e dopo, con l'espressione *lingua romana* si intendeva sia il latino parlato sia quello scritto [...]. A partire dal XII secolo, tuttavia, l'espressione *lingua romana* cominciò a denotare esclusivamente la forma parlata, cioè la "lingua romanza" [...] per distinguerla dal latino scritto».

⁴⁶ Sidonio Apollinare, *Epistulae*, ed. Ch. Luetjohann, MGH, Auct. Ant., VIII, Berolini 1887 (= Sid., *Epist.*), IV 17, p. 68; Lot, *Les invasions germaniques* cit., pp. 123-125, per la ricostruzione dei confini geografici fra lingua latina e lingua germanica, tema sul quale cfr. Rouche, *Deflagrazione e mutazione dell'Occidente* cit., p. 79; E. James, *The Franks*, Cambridge, Mass. 1988, pp. 117-120.

⁴⁷ Sid., *Epist.*, VIII 2, p. 127.

maginare; lo documenta l'esortazione del vescovo di Arles, Cesario (470-542), ai suoi fedeli "analfabeti" di servirsi di un esperto ogniqualvolta intendevano accostarsi alla lettura della Bibbia. Alla stessa stregua di quanti, nel settore mercantile, per condurre al meglio i loro commerci utilizzavano persone istruite capaci perfino di tenere la contabilità:

Tu che sei analfabeta, chiunque tu sia, perché non incarichi anche tu, dietro compenso in denaro, qualcuno che ti legga le Sacre Scritture, per poterne ricavare guadagni eterni? Certamente, o fratelli, chi si dà pensiero di questa ricerca, crede che essa gli possa giovare per l'eternità; ma chi non vuole fare personalmente la lettura o non vuole ascoltare di buon grado chi la fa, non crede affatto di poterne ricavare un qualche bene⁴⁸.

La questione linguistica fu abbastanza per tempo superata dall'adozione del latino volgare, «la langue véhiculaire des peuples de ces régions (comme l'anglais aujourd'hui à travers le monde)», che ne facilitò e accelerò l'uniformità sul piano linguistico. «Et ce n'est que quelques décennies plus tard, au VIII^e siècle, que nous voyons émerger les langues romanes»⁴⁹. Tra le classi più elevate, per la verità, si preservò a lungo il bilinguismo; nel contempo, si verificò un travaso significativo di termini germanici, che furono accolti nel vocabolario latino e vi rimasero. Anzi fecero da lievito per la maturazione delle lingue neo-latine nazionali⁵⁰.

⁴⁸ Cesario, *Sermones*, ed. G. Morin, CCSL, 103, Turnholt 1953, VI 2, p. 31; la traduzione è di Smith, *L'Europa dopo Roma* cit., p. 60.

⁴⁹ M. Roch, *Le Moyen Âge avant l'aube. Témoins et acteurs d'un monde en mutation*, Bruyères-le-Châtel 2018, p. 280 e *passim*; per una riflessione sul significato di 'latino volgare' – in realtà il prodotto di una trasformazione durata secoli e avvenuta per dinamica interna – anche nella storiografia, cfr. A. Roncaglia, *Lingue nazionali e koiné latina*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, cur. N. Tranfaglia, M. Firpo, I, 1. *Il Medioevo. I quadri generali*, Torino 1999², pp. 533-539; Smith, *L'Europa dopo Roma* cit., pp. 34-36.

⁵⁰ Vd. ancora utile, R. Latouche, *Les grandes invasions et la crise de l'Occident au V^e siècle*, Paris 1946, p. 205; e cfr. P. Riché - J. Verger, *Nani sulle spalle di giganti. Maestri e allievi nel Medioevo*, Milano 2011 (ed. or., Paris 2006), pp. 4-5.

Come che sia, nella Gallia franca il livello culturale si abbassò e la stessa aristocrazia gallo-romana subì un profondo decadimento. Tuttavia, fra i sovrani merovingi, se Clodoveo era un illetterato, il figlio Teodorico sapeva forse leggere e scrivere, e il nipote Chilperico I, “il Nerone e l'Erode” di Gregorio di Tours, non solo si dimostrò capace di sostenere una disputa sulla Trinità con lo stesso Gregorio e poi con il vescovo di Albi, Salvio, nonché di impostare una dotta esposizione dottrinale sugli *ecclesiastica mystiria* per convincere il mercante ebreo Prisco ad abbandonare la sua fede, ma si cimentò seppure in maniera maldestra nella stesura di versi *quasi Sedulius secutus* e aggiunse alcune lettere all'alfabeto⁵¹. Nell'Italia ostrogota – respinta ormai la pretesa totale ignoranza di Teoderico, che peraltro ammirava la superiorità della *civilitas* romana tanto da considerare la cultura *quasi diadema eximium inpretiabilis notitia litterarum per quam [...] regalis dignitas semper augetur*, si attornìò delle menti più brillanti che facevano parte della classe senatoriale romana del tempo (Cassiodoro, Simmaco, Boezio ...) e si fece vanto della presenza a Roma *studiorum causa* di giovani provenienti perfino da Siracusa –, molti centri, oltre a Roma e alla corte ostrogota di Ravenna, splendevano per la fama dei grandi maestri di diritto, di grammatica e di medicina, ai quali Teoderico e, dopo di lui, il nipote Atalarico mantennero l'appannaggio pubblico. Sempre secondo Cassiodoro, inoltre, la nipote del sovrano Amalaberga meritava di essere definita *litteris docta* e la figlia Amalasunta eccelleva per la sua *sapientia* ed era consapevole che *nec aliqua in mundo potest esse fortuna, quam litterarum non augeat gloriosa notitia*. Si trattava però di fasce sociali elitarie e le altre testimonianze sul tema sono ambigue e contraddittorie. A sentire Procopio di Cesarea, infatti, Teoderico avrebbe escluso i suoi Goti dal sistema educativo, finalizzando la loro preparazione solo all'acquisizione di competenze nell'arte militare, per contro la figlia Amalasunta «volle che il figlio [Atalarico...] frequentasse la scuola di lettere». Resta il fatto che l'eco delle iniziative teodericiane giunse fino all'impe-

⁵¹ Greg. Tur., *LH*, III 23; V 44; VI 5. 46. Su Prisco, vd. *infra* n. 108.

ratore Giustiniano, il quale, dopo avere riconquistato l'Italia, non a caso ne riprese nella sua *Pragmatica Sanctio* i decreti a favore dei "maestri" che consentivano allo Stato di giovare dei «giovani eruditi negli studi liberali»⁵².

La multiculturalità nell'ordinamento giuridico

Dai primi anni del secolo VI, le popolazioni germaniche, spinte, scrive di recente Benedetto Vetere, dal «bisogno di rendere sicura la propria identità con la trasposizione in iscritto delle proprie tradizioni, delle proprie consuetudini, dei propri costumi, sia pure nella lingua dei vinti»⁵³, iniziarono a confezionare *leges* che rappresentano un ulteriore attestato della «eterogeneità culturale dell'Europa alto-medievale»⁵⁴. Tanto più che la penetrazione e l'influenza dei principi del diritto romano richiesero tempi lunghi e differenti nello specifico delle società romano-germaniche; per limitarci ai nostri due casi di studio, nella Gallia franca il processo fu più lento che in Italia, laddove la valenza della *civilitas* romana era stata per tempo riconosciuta e custodita da Teoderico: *Custodia legum civilitatis est indicium et*

⁵² Cass., *Var.*, I 39; IV 6, pp. 36, 117 sugli studenti siracusani; IX 21, pp. 286-287 sul decreto di Atalarico; XI 1, p. 328 per la frase rivolta da Teoderico al senato romano; e V 23, p. 157, sull'importanza data all'addestramento militare dei giovani in *gymnasio*; su Amalaberga e Amalasunta, IV 1, p. 114; X 3-4, pp. 298-301; Giustiniano, *Pragmatica Sanctio*, ed. F. Bluhme, MGH, LL, V cit., cap. 22, p. 174, sull'intervento imperiale; Procopio di Cesarea, *La guerra gotica*, trad. D. Comparetti, cur. E. Bartolini, Milano 1969 (rev. ed. orig. Roma 1895), I 2, pp. 81-82, sull'ostilità di Teoderico e, al contrario, sulla cura di Amalasunta verso il figlio. Sul tema per un esame più esaustivo delle fonti coeve, almeno L. Di Paola, «Roma caput mundi» e «natalis scientiae sedes». *Il recupero della centralità di Roma in epoca tardoantica*, in *Politica retorica e simbolismo del primato: Roma e Costantinopoli (secoli IV-VII)*, Atti del Convegno Internazionale (Catania, 4-7 ottobre 2002), cur. F. Elia, I, Catania 2002, pp. 126-135; e cfr. Riché - Verger, *Nani sulle spalle di giganti* cit., pp. 9-11.

⁵³ B. Vetere, *Merovingi. Il re: 'novità' del secolo VI*, in *Medioevo e Mediterraneo: incontri, scambi e confronti. Studi per Salvatore Fodale*, cur. P. Sardina, D. Santoro, M. A. Russo, M. Pacifico, Palermo 2020, p. 42.

⁵⁴ Smith, *L'Europa dopo Roma* cit., p. 129.

*reverentia priorum principum nostrae quoque testatur devotionis exemplum*⁵⁵.

Di più. L'adozione nei regni barbarici di *leges* "nazionali" in cui il diritto mirava in primo luogo a ridurre le vendette familiari, sostituendo la violenza privata con l'obbligo di soddisfare la parte offesa e lo stesso re tramite il versamento di ammende proporzionate al reato commesso (*compositiones*), e non faceva «distinction between civil and criminal causes»⁵⁶, tolse «ogni carattere di universalità alla giustizia»⁵⁷ e comportò l'uso del diritto di riferimento dell'individuo nel dibattimento giudiziario⁵⁸. In territorio franco, l'attore di un processo poteva invocare, in linea di principio, ora il diritto salico (il *Pactus legis salicae* del 510-511 ca.⁵⁹), ora quello ripuario (ma solo in

⁵⁵ Cass., *Var.*, IV 33, p. 128; sul tema, B. Saitta, «Custodia legum civilitatis est indicium»: *Teoderico l'Amalo e la civiltà romana*, in *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano* = «Antigüedad i Cristianismo (Murcia)», 7 (1990), pp. 391-403; Id., *La civilitas di Teoderico* cit., pp. 7-11 ss.

⁵⁶ Sul punto, vd. K. Fischer Drew, *Another look at the origins of the Middle Ages: a reassessment of the role of the germanic kingdoms*, «Speculum», 62, 4 (1987), pp. 803-812.

⁵⁷ Rouche, *L'Alto medioevo occidentale* cit., p. 315.

⁵⁸ Sulla *vexata quaestio* della personalità o territorialità dei diritti germanici, tema non indagato in questa sede, vd. per un primo e ragionato approccio storiografico, Barbero, *L'Europa dei barbari* cit., pp. 444-448. Per le ripercussioni del principio della personalità sul mondo femminile nella Gallia merovingia, vd. F.-L. Ganshof, *Le statut de la femme dans la monarchie franque*, in *La femme*, Bruxelles 1962 (Recueils de la Société J. Bodin, 12), pp. 6-8 e ss.; P. Riché, *La femme dans la société germanique païenne*, in *Histoire mondiale de la la femme*, cur. P. Grimal, II: *L'Occident, des Celtes à la Renaissance*, Paris 1966, pp. 27-34; Id., *La femme à l'époque barbare*, ivi, pp. 35-46; J.-A. McNamara - S. F. Wemple, *Marriage and divorce in the frankish kingdom*, in *Women in medieval society*, cur. S. Mosher Stuard, Philadelphia 1976, pp. 99-101.

⁵⁹ Il *Pactus legis Salicae* (ed. K. A. Eckhardt, MGH, LL nat. Germ., IV 1, Hannoverae 1962) è il testo databile al tempo di Clodoveo (511 è l'anno della sua morte). Esistono ben sei codici della legge salica, i più antichi (A-B-C = *Pactus legis Salicae*), quelli d'età carolingia (D-E = *Lex Salica*, ed. K. A. Eckhardt, MGH, LL nat. Germ., IV 2, Hannoverae 1969) rispettivamente riferibili a Pipino il Breve, 751-768, e a Carlo Magno, ca.798; e il codice K, ovvero la *Versio karolina* successiva all'800: R. Mackitterick, *The Caroligians and the written word*, Cambridge 1989, pp. 40-41 e ss. Per l'edizione critica delle altre *leges* citate, vd. *infra*.

Austrasia e solo dal regno di Dagoberto in poi, quando, nel 630 ca. fu redatta la *Lex Ribuaria*), ora quello visigoto e burgundo (la *Lex Visigothorum* e la *Lex Burgundionum*, rispettivamente del 506 e del 516 ca., con accanto le formulazioni destinate a regolare i rapporti con gli indigeni Gallo-Romani, ovvero la *Lex romana Wisigothorum* o Breviario di Alarico II, promulgato tra il 505 e il 506 in Gallia e in seguito passato in Spagna, e la *Lex romana Burgundionum* del 501-506), ora la legge romana (il *Codex Theodosianus*, cui rispondeva soprattutto il clero)⁶⁰.

In realtà, tale principio è esplicitato nella più tarda *Lex Ribuarie*⁶¹, mentre nel *Pactus legis Salicae* si distinguono, e solo in alcuni ambiti, il *Francus aut barbarus, qui lege salica vivit* (vale a dire i sudditi di tutte le etnie germaniche, in quanto sottoposti all'*auctoritas*

⁶⁰ Per la redazione più tarda delle leggi dei Franchi ripuari, degli Alamanni e dei Bavari, oltre che sul «pluralisme juridique» che comprende l'analisi del diritto canonico nel regno franco, O. Guillot, *Clovis, le droit romain et le pluralisme juridique. Aux origines du monde "franc"*, in *Libertés, pluralisme et droit. Une approche historique*, cur. H. Van Goethem, L. Waelkens, K. Breugelmans, Bruxelles 1995, pp. 6-80; Id., *La justice dans le royaume franc*, in *La giustizia nell'Alto Medioevo (sec. V-VIII)*, Spoleto 1995 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 42), pp. 653-731. Per B. Saitta [*I Burgundi (413-534)*, Catania 1977, pp. 117-120] la prima stesura della legislazione burgunda, che anticipa quella intestata al re Sigismondo (516ca.), risale a re Gundebado (502); lo stesso studioso, alle pp. 124-126, espone la tesi contraria alla personalità del diritto burgundo, atteso che «La *Lex Romana* è *forma et expositio legum*, ossia null'altro che una guida ad uso dei giudici». Sul problema dell'adozione in queste codificazioni del diritto romano – ovvero del *CTh*, assieme al *Liber Gai* e alle *Sententiae* di Paolo, ad esempio, nella *Lex romana Visigothorum* – e sul ruolo avuto dalla Chiesa, resta valida la chiara esposizione di G. Cassandro, *Eclissi e rinascita del diritto romano*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, I, 1 cit., specie le pp. 503-514.

⁶¹ *Lex Ribuarie*, edd. F. Beyerle, R. Büchner, MGH, LL nat. Germ., III 2, Hannoverae 1954, XXXV (XXXI) 3-4, p. 87: *Hoc autem constituimus, ut infra pago Ribuario tam Franci, Burgundiones, Alamanni seu de quacumque natione commoratus fuerit, in iudicio interpellatus sicut lex loci continet, ubi natus fuerit, sic respondeat. Quod si damnatus fuerit, secundum legem propriam, non secundum Ribuariam damnum sustineat*. Vd. Geary (*Ethnic identity* cit., pp. 20-21), che ridimensiona, con qualche forzatura, il significato del testo.

del re) e il *Romanus homo*⁶². Nella pratica amministrativa, tuttavia, la varietà delle procedure e delle relative pene e sanzioni generava conflitti legislativi⁶³ e non favoriva il consolidamento di una omogenea cultura giuridica. Cosicché, nonostante la differenza fra Gallo-Romani e Franchi emerga nel *Pactus* solo nel caso in cui vengano in conflitto «per questioni di diritto privato [...] e il gallo-romano, chiamato dalla fiducia del re, poteva salire alle più alte cariche come un franco autentico»⁶⁴, «Risulta difficile», riflette Benedetto Vetere, «pensare a una compiuta unità culturale, e in certo senso anche politica, in presenza di un duplice diritto [...] di tradizione germanica per la componente franca e classica per quella romana»⁶⁵.

Nello spirito e nel dettato della legge pare pertanto che prevalesse, almeno fino al secolo VIII, la nazionalità così come l'abbiamo circoscritta. Noi però non siamo in grado di seguirne la concreta applicazione e attuazione; per di più, non sappiamo quanto le leggi abbiano corrisposto alla realtà dei regni nel loro divenire.

L'analisi di un solo “caso” può essere utile per confermare i nostri dubbi: il valore (*wergeld*) assegnato nel *Pactus legis salicae* (tit. XLI: *De homicidiis ingenuorum*) ad un *Francus aut barbarus, qui lege Sa-*

⁶² Per Geary, *Le monde mérovingien* cit., p. 113, infatti, «le Pactus ne s'applique pas seulement aux Francs; il concerne tous les *barbari* de son royaume»; sul punto *supra*, n. 16. Sullo statuto degli stranieri, che potevano rivolgersi alla protezione del re, ma non avvalersi di uno dei diritti in vigore, vd. C. Urso, *Gli stranieri nell'alto Medioevo*, in Ead., *La mentalità medievale fra immaginario e simbolismo*, Bari 2016, pp. 205-206 e nn. 11-13 per le divergenti, talora opposte, posizioni storiografiche.

⁶³ Guillot (*La justice dans le royaume franc*, pp. 686 ss.) sottolinea le novità introdotte nella procedura dal diritto franco – specialmente indagato attraverso l'esame delle *Formulae* – con la costituzione delle “assemblee giudiziarie”, il giuramento assolutorio con i “cogiuratori”, e «plus généralement encore, au jugement sur le thème de la preuve» (p. 701); Vetere, *Merovingi. Il re: 'novità' del secolo VI* cit., n. 45 di pp. 26-28, e pp. 40-42. Vd. per l'esame di alcuni casi Rouche (*Francs et gallo-romains chez Grégoire de Tours* cit., pp. 158-169), il quale sostiene, riferendosi a Gregorio di Tours, che, in realtà, «Très faible est sa connaissance de la loi Salique même quand elle est pratiquée sous ses yeux» (p. 168).

⁶⁴ Sestan, *Stato e nazione* cit., pp. 176-177. Vd. esempi *supra*, e n. 25.

⁶⁵ Vetere, *Merovingi. Il re: 'novità' del secolo VI* cit., p. 39.

lica vivit e ad un *Romanus homo possessor* sottende una pretesa superiorità del primo sul secondo, atteso che, al netto delle particolarità (collaboratori del re, conti..., così come donne gravide o comunque in età fertile, il cui valore lievitava in maniera corporosa), il franco e il *barbarus* liberi valevano 200 solidi e il romano, libero anch'esso, 100. Ma la legge è stata scritta, secondo le teorie più accreditate, grosso modo nei primi anni del secolo VI, in un contesto del quale rispecchiava le contemporanee condizioni socio-militari (era volta cioè a proteggere la minoranza franca nei confronti della maggioranza gallo-romana). La redazione carolingia del 768 (la *Lex Salica*) ripeteva le stesse valutazioni, quando ormai nella pratica quotidiana le distinzioni fra le due etnie non avevano uguali contenuti, quando cioè non avevano più ragion d'essere. Col trascorrere del tempo, infatti, i matrimoni misti, per nulla ostacolati dal diritto franco, avevano contribuito a creare un'aristocrazia mista e a porre i presupposti per un'integrazione sempre più forte fra le popolazioni del regno, testimoniata peraltro dalle pagine dei *Libri Historiarum* scritte nella seconda metà inoltrata del secolo VI⁶⁶.

Altre normative, improntate sulle origini etniche della popolazione del *Regnum*, riguardavano il conseguimento della maggiore età che nel diritto franco, seguito da quello alamanno, sassone, frisone e bavarese, si raggiungeva a 12 anni⁶⁷, mentre la *Lex Ribuariorum*, in vigore in Austrasia, e la *Lex Burgundionum* lo posticipavano al compimento dei 15 anni⁶⁸. In mezzo, puntando sul quattordicesimo anno d'età, si collocava il diritto visigoto⁶⁹. Estendevano alle donne

⁶⁶ *Pactus legis Salicae*, XLI 1. 9, pp. 154, 157; ma nel caso di un *Romanus, conviva regis* la *compositio* si innalzava addirittura a 300 solidi (XLI 8, p. 157); *Lex Salica*, LXVIII 1. 6-7, pp. 115-116. Forse la *Lex Salica* ripeteva il *Pactus* perché gli riconosceva, non tanto quel «caractère auguste» invocato da Lot (*Les invasions germaniques* cit., pp. 197-198), quanto una forte *auctoritas*.

⁶⁷ *Pactus legis Salicae*, XXIV 7, p. 92.

⁶⁸ *Lex Ribuariorum*, LXXXIV, p. 130; *Lex Burgundionum*, ed. L. R. De Salis, MGH, LL nat. Germ., II 1, Hannoverae 1892, LXXXVII 1, p. 108.

⁶⁹ *Lex Visigothorum*, ed. K. Zeumer, MGH, LL nat. Germ., I 1, Hannoverae - Lipsiae 1902, II 4, 12; IV 3, 1. 4, pp. 104, 190 (e n. 1 per la precisazione sul 14° anno d'età), 192.

lo stesso limite d'età la legge ribuaria e la legge visigota già citate. Discrepanze più o meno sensibili si possono rintracciare in un altro enunciato del diritto che poneva la donna sotto la potestà maschile e ne limitava la capacità di assumere la tutela dei figli minorenni in caso di vedovanza, i diritti successori ecc. Per approfondire ciascuna di queste e altre "incapacità" femminili rimandiamo, comunque, alla letteratura sul tema e ci limitiamo qui a ricordare che impiantare la vita sociale su tutte queste specificità del diritto non dovette essere cosa facile. Basti riflettere sulle divergenze fra le procedure inerenti al matrimonio germanico e a quello romano che validavano il contratto giuridico. In estrema sintesi e nelle linee generali, le leggi germaniche aggiudicavano il ruolo dominante allo sposo, in quelle romane «il matrimonio riposa sopra un principio di uguaglianza»; solo nelle prime, inoltre, era fondamentale la costituzione della dote da parte dello sposo (*nullum fiat coniugium sine dote*). Presso i Franchi o i Burgundi, ridottosi ad una cifra simbolica il "prezzo" della sposa, la dote acquisì una valenza sempre più importante per la donna che poteva contare proprio su di essa per affrontare, ove si presentassero, i problemi della vedovanza, fino a quando – ma si è già nei secoli VIII-IX – non gliene fu attribuita la proprietà⁷⁰. Ancora più complesse le peculiarità delle norme che disciplinavano il matrimonio di una vedova, alla quale solo il diritto visigoto consentiva la libera scelta del secondo coniuge, svincolata pure dal consenso del tutore⁷¹,

⁷⁰ Vaccari, *Studi sull'Europa precarolingia e carolingia* cit., pp. 64-65, 67. Sulla *dos* e la sua evoluzione nei diritti germanici, Ch. Lauranson-Rosaz, *Douaire et sponsalium durant le haut Moyen Âge*, in *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Âge*, Table ronde organisée à Göttingen par la Mission Historique Française en Allemagne, cur. M. Parisse, Paris 1993, pp. 99-105; R. Le Jan-Hennebicque, *Aux origines du douaire médiéval (VI^e-X^e siècles)*, ivi, pp. 108-121; E. Santinelli, *Des femmes explorées? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Ville-neuve-d'Ascq 2003, pp. 323-337; per un esame dei rapporti patrimoniali all'interno del matrimonio nelle leggi dei Burgundi e dei Visigoti nonché nelle formule franche e visigote, G. Vismara, *I rapporti patrimoniali tra coniugi*, in *Il matrimonio nella società medievale*, Spoleto 1977 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 24), pp. 654-659, 666-667.

⁷¹ Le seconde nozze delle vedove erano ostacolate dalla Chiesa, che era la desti-

oppure il corretto conferimento del *mundium* (tutela) della vedova (priva ovviamente del padre) ora al fratello del marito defunto, ora al figlio (ma solo se non sposato?) e così via.

In Italia l'organizzazione voluta da Teoderico, che, lo ripetiamo, prevedeva una netta separazione fra i due ambiti principali di governo – il militare e il civile –, coltivava l'obiettivo di far coesistere in pace le etnie presenti nella penisola attraverso la conservazione, l'attuazione e il rispetto del diritto romano, affiancando nella sua concreta applicazione *cognitores* romani e *comites* goti ogniqualevolta si fosse reso necessario risolvere una controversia nata fra membri di differente origine etnica⁷². Nessun principio territoriale o personale era prevalente, ma si tendeva a un perfetto equilibrio fra *consuetudo* e *ius regni*, ovvero *ius commune*⁷³: il primato giuridico romano, d'altronde, era chiaro a Teoderico, che accoglieva già nella prima delle *Variae* di Cassiodoro la richiesta dell'imperatore Anastasio di onorare il Senato e di adottare *leges principum: hortamini me frequenter, ut diligam senatum, leges principum gratanter amplectar*. Sapeva bene

nataria privilegiata dei loro lasciti testamentari, secondo, fra i tanti, J. L. Nelson, *The wary widow*, in *Property and power in the early Middle Ages*, cur. W. Davies, P. Fouracre, Cambridge 1995, pp. 84-85. Sul tema, in generale, McNamara - Wemple, *Marriage and divorce in the Frankish Kingdom* cit., pp. 95-101; G. Fransen, *La rupture du mariage*, in *Il matrimonio nella società medievale* cit., pp. 603-630; J.-P. Cuiviller, *L'«urfamille» germanique: peuple, clan, maison*, in *Histoire de la famille*, 1. *Mondes lointains, mondes anciens*, cur. A. Burguière, Ch. Klapisch-Zuber, M. Segalen, Fr. Zonabend, Paris 1986, pp. 293-326; J. Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris 1987; per un confronto della normativa franca e romana, P. Vaccari *Matrimonio franco e matrimonio romano. Studi preliminari*, Pavia 1911, pp. 37 ss.; K. Ritzer, *Le mariage dans les églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Paris, 1970 (ed. or., Münster 1962), pp. 267-288; per il diritto matrimoniale burgundo, K. Fischer Drew, *The germanic family of the Leges Burgundionum*, «Medievalia et Humanistica», 15 (1963), pp. 5-14. Sul tema in generale, D. Herlihy, *La famiglia nel Medioevo*, Roma - Bari 1994² (ed. or. Cambridge, Mass. 1985), pp. 39-72; C. Urso, *Le donne al tempo di Gregorio Magno. La testimonianza di Gregorio Magno*, Trapani 2013, pp. 95-100, per un aggiornamento bibliografico.

⁷² Per un esempio, vd. *supra*, n. 36.

⁷³ Cass., *Var.*, VIII 3, pp. 233-234.

che solo così egli sarebbe riuscito nell'impresa di riunire *cuncta Italiae membra*⁷⁴.

Alcuni degli interventi normativi, che si reggevano sulla "programmazione" sopra esposta, sono stati già esaminati nelle pagine precedenti, e su altri ci soffermeremo più avanti, quando si palesteranno le assonanze fra il diritto romano e le deliberazioni teodericiane sugli Ebrei. Per quanto attiene, invece, al diritto familiare, è il caso di precisare che le *Variae* di Cassiodoro e l'*Edictum Theoderici* confermano una politica matrimoniale fondata, a prescindere dall'origine etnica dei contraenti, su ideali etici superiori. Per Teoderico *iura vel divina vel publica nexum coniugii [...] praecipunt custodiri*; soltanto se era accertato che il marito fosse *homicida, maleficus aut sepulchrorum violator* e la moglie *adultera, malefica, et [...] quod vulgo adpellat aggagulam* era concesso lo scioglimento del vincolo; solo i nati da un'unione legittima, avvenuta cioè con il beneplacito paterno, erano eredi legittimi; l'adulterio era severamente perseguito e la vedova non poteva passare a seconde nozze prima che fosse trascorso un anno dalla morte del marito⁷⁵. Anche nell'Italia ostrogota, inoltre, pare che non si sia registrato un atteggiamento volto a ostacolare i matrimoni misti⁷⁶. Prova ne sia il ritrovamento nel cosiddetto "tesoro di Desana" (località in provincia di Vercelli), un corredo di gioielli databili tra il IV e il VI secolo, di un anello nuziale d'epoca gota con l'iscrizione dei nomi *Stephanus/Stephانيus* e *Valatrud*, dal quale si evince che il rapporto nuziale univa un esponente della classe dei *possessores* latini con una donna appartenente ad una famiglia – si suppone di alto livello sociale – di recente immigrazione germanica⁷⁷.

⁷⁴ Ivi, I 1, p. 10.

⁷⁵ Si condanna l'adulterio in Cass., *Var.*, II 11, p. 52 (ma era prevista la legittimazione di figli nati da una relazione extra coniugale poi regolarizzata: VII 40, p. 222); V 33, p. 161; vd. inoltre *Edictum Theoderici*, cap. 54, p. 157 sui casi di divorzio ammissibili; capp. 36-39, p. 156, sull'illegittimità dei figli nati da nozze illecite, sulle seconde nozze della vedova e sulla condanna dell'adulterio.

⁷⁶ Saitta, *La civiltas di Teoderico* cit., pp. 15-16 e n. 21 sulla tesi di R. Soraci, *Ricerche sui «conubia»* tra Romani e Germani nei secoli IV-VI, Catania 1974².

⁷⁷ A proposito della testimonianza archeologica, M. Aimone (*Il tesoro di Desana*.

Diverse etnie, diverse religioni

La risoluzione di convertirsi al cattolicesimo (fine V- inizi VI secolo) di Clodoveo e dei Franchi, precoce rispetto a quella dei Burgundi (che procedettero per fasi alterne, fino all'opzione conclusiva del 516 di re Sigismondo⁷⁸) e dei Visigoti (con re Recaredo nel 587ca.) ma addirittura opposta alla decisione degli Ostrogoti di proteggere la loro identità etnica proprio attraverso la diversità della professione religiosa, fu determinante per il futuro del *regnum* franco. Essa, a prescindere dal fatto che fosse stata motivata da calcolo politico o da convincimento interiore, aprì alla regalità franca la strada verso l'accordo con la Chiesa cattolica e con l'aristocrazia laica ed ecclesiastica gallo-romana⁷⁹. Furono, infatti, i vescovi a schierarsi per primi con i

Una fonte per lo studio della società romano-ostrogota in Italia, Oxford 2010, pp. 243-255; Id., *Romani e Ostrogoti fra integrazione e separazione* cit., pp. 54-56, 66, 77) ipotizza date del decennio 510-520 per l'occultamento del tesoro e l'appartenenza della famiglia di Valatrude all'élite ostrogota vicina a Teoderico; De Vingo (*Migrazioni, etnogenesi e integrazione nell'Europa dell'alto medioevo* cit., pp. 346-347) rimarca del matrimonio in oggetto il significato «non solo nelle strategie politiche ed economiche della aristocrazia dell'Italia settentrionale», ma anche nell'etnogenesi della società. In tema di onomastica mista nell'ambito familiare ostrogoto, cfr. inoltre, Amory, *People and identity* cit., *passim*.

⁷⁸ Saitta, *I Burgundi* cit., pp. 153-157.

⁷⁹ Sul battesimo di Clodoveo (Greg. Tur., *LH*, II 31), vista l'impossibilità di citare la sterminata letteratura sul tema, rimando a Piazza, *Eamus cum Dei adiutorio. Guerra e religione nella Gallia merovingia* cit., pp. 49-55, per la ricchissima bibliografia e le fonti più significative; sulle motivazioni cfr. J.-R. Palanque, *La Gaule chrétienne à l'époque franque*, I. *L'époque merovingienne*, «Revue d'histoire de l'Église de France», 38 (1952), pp. 52-58; P. Brezzi, *L'urto delle civiltà nell'Alto Medioevo. Dagli stanziamenti barbarici all'unificazione carolingia*, Roma 1971, pp. 68-71; C. Carozzi, *Le Clovis de Grégoire de Tours*, «Le Moyen Âge», 98 (1992), pp. 169-185, per un interessante parallelo con alcune tappe della vicenda storica di Teoderico l'Amalo. Per una messa a punto sulla data dell'evento, che va dal 496 al 508 [vd. l'*exkursus* storiografico in Piazza, op. cit., n. 114 di pp. 52-53; e Id., *Re e santi, pagani e missionari. Itinerari di evangelizzazione nell'alto Medioevo (secc. IV-IX)*, Acireale - Roma 2013, n. 69 di p. 29], vd. già I. N. Wood, *Gregory of Tours and Clovis*, «Revue belge de philologie et d'histoire», 63, 2 (1985), pp. 249-272, in particolare le pp. 266-267 e nn. 140-141, per la tesi, formulata sulla base di una

re merovingi e Clodoveo fu qualificato da Gregorio di Tours *magnus et pugnatur egregius* e, ricevuto il battesimo, *novos Constantinus*⁸⁰. Eppure il re si era macchiato di orrendi massacri. La conversione del singolo e ancora di più quella di massa avevano allora contenuti difficili da cogliere, aleatori. Non era un fatto privato ma un «affaire publique»⁸¹ e alla Chiesa bastava una dichiarazione d'intenti senza alcuna verifica sulla effettiva conoscenza e sul rispetto formale da parte dei neofiti dei capisaldi della religione⁸². La conversione dei vertici della corte e, a dire del vescovo di Tours, *de exercito vero eius [...] amplius tria milia* non impedì, infatti, il persistere di robuste sacche di paganesimo. Il fenomeno per la verità è stato ridimensio-

lettura attenta della lettera del vescovo Avito al re merovingio (Avito, *Epistulae*, ed. R. Peiper, MGH, Auct. Ant., VI 2, Berolini 1883, ep. 46, pp. 75-76), sulla conversione di Clodoveo all'eresia ariana prima di aderire al credo cattolico (*contra*, fra i tanti, C. Azzara, *La civiltà del Medioevo*, Bologna 2004, p. 38). Il racconto gregoriano del battesimo di Clodoveo è considerato «as pro Merovingian propaganda» da Y. Hen, *Clovis, Gregory of Tours and pro-Merovingian propaganda*, «Revue belge de philologie et d'histoire», 71, 2 (1993), pp. 271-276. Non c'è inoltre traccia nelle fonti franche di quelle turbolenze politiche e sociali o di quell'«inquiétude dans le groupe aristocratique», che, a sentire Bruno Dumézil, accompagnarono i cambiamenti di credo religioso in quasi tutti i regni romano-barbarici: Dumézil, *La conversion comme facteur de crise des élites* cit., pp. 45-47, e ss. sui casi dei Burgundi, Visigoti e Anglo-sassoni nei cui regni la conversione dei vertici diede luogo anche a rivolte, perché essa si tradusse in momenti di crisi delle regole che «sous-tendent et structurent l'ensemble du corps social», a danno soprattutto delle classi aristocratiche detentrici di poteri istituzionali.

⁸⁰ Greg. Tur., *LH*, II 12. 31; cfr. Piazza, *Eamus cum Dei adiutorio. Guerra e religione nella Gallia merovingia* cit., p. 55; Vetere, *Merovingi. Il re: 'novità' del secolo VI* cit., pp. 48-55.

⁸¹ K. F. Werner, *Le rôle de l'aristocratie dans la christianisation du Nord-Est de la Gaule*, in Id., *Structures politiques du monde franc (VI-XI^e siècles). Études sur les origines de la France et de l'Allemagne*, London 1979, p. 55 e *passim* sul tema.

⁸² Su questi aspetti del tema, vd. i saggi negli Atti della XIV Settimana di Spoleto [per la regione franca, G. Tessier, *La conversion de Clovis et la christianisation des Francs*, in *La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1967 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 14), pp. 149-189]; James, *The Franks* cit., pp. 121-128; e cfr. Brezzi, *L'urto delle civiltà nell'Alto Medioevo* cit., pp. 222-228.

nato da studi abbastanza recenti, nei quali si sostiene che forse si trattava di pratiche desuete, svuotate del loro significato pagano-religioso e ancorate alla superstizione popolare e all'ignoranza⁸³. A ribadire quanto fosse comunque sentito il problema, resta l'evidenza documentale delle disposizioni sanzionatorie dei padri conciliari⁸⁴ e, fra i sovrani, di Childeberto I, figlio di Clodoveo, il quale nel suo *Praeceptum* ordinò la distruzione di *simulacra vel idola*⁸⁵. A tutto ciò si deve aggiungere l'intensa attività missionaria che impegnò in età merovingia santi e regine. Al vescovo Eligio di Noyon possiamo accostare Radegonda, la regina d'origine turingia, moglie di Clotario I, vissuta nella seconda metà del secolo VI, che, essendosi imbattuta durante un suo viaggio in un gruppo di Franchi in adorazione presso un *fanum*, senza lasciarsi intimidire o spaventare dalla reazione dei presenti pronti ad aggredirla con le armi, *immobilis perseverans*, lo distrusse personalmente⁸⁶; oppure si può ricordare Colombano, il

⁸³ A tale proposito, Y. Hen, *Paganism and superstitions in the time of Gregory of Tours: une question mal posée!*, in *The world of Gregory of Tours*, cur. K. Mitchell, I. Wood, Leiden - Boston - Köln 2002, pp. 229-240, indaga le opere di Cesario d'Arles e di Gregorio di Tours, nonché una selezione di *Vitae sanctorum*, per concludere che «those phenomena were rare and not representative of Merovingian culture» (p. 232). Sulle persistenze di elementi pagani nel cristianesimo franco, Fr. Chaffaud, *Le paganisme vu par Grégoire de Tours et Grégoire le Grand*, «Heresis», 20 (1993), pp. 91-100.

⁸⁴ Alcuni di questi divieti, volti ad impedire la ricaduta nell'errore pagano, in *Concilia aevi merovingi*, ed. F. Maassen, MGH, Conc., I, Hannoverae 1893, *Conc. Aurel.* a. 511, can. 30, p. 9; *Conc. Aurel.* a. 533, can. 20, p. 64; *Conc. Aurel.* a. 541, cann. 15-16, p. 90; *Conc. Turon.* a. 567, can. 23 (22), p. 133; *Conc. Clipp.* a. 626-627, can. 16, p. 199; *Conc. sub Sonnatio* a. 627-630, can. 14, pp. 204-205.

⁸⁵ *Childeberti I. regis praeceptum*. 511-558, ed. A. Boretius, MGH, Capit., I, Hannoverae 1883, pp. 2-3.

⁸⁶ Nell'ordine di citazione nel testo: *Vita Eligii ep. Noviomagensis*, ed. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov., IV cit., I 35, pp. 691-692; II 1. 8. 16, pp. 694-695, 700, 705-708; *Vita s. Radegundis*, ed. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov., II cit., cap. 2, p. 380. Per questo ed altri esempi di "donne missionarie" d'età franca, F. Lifshitz, *Des femmes missionnaires: l'exemple de la Gaule franque*, «Revue d'Histoire Ecclesiastique», 83 (1988), pp. 6-33; su Radegonda, di recente, C. Urso, *Radegonda, regina e ancilla Dei*, in *Il valore e la virtù. Studi in onore di Silvana Raffaele*, cur. E. Frasca, Acireale - Roma 2019, pp. 421-432.

monaco irlandese che, per recuperare alla cristianità i sudditi franchi non convertiti, intraprese con alcuni compagni una difficile *peregrinatio nei regna francorum*⁸⁷.

In realtà, in Gallia non dovettero essere i culti pagani bensì l'eresia ariana, che aveva contagiato a corte perfino la sorella di Clodoveo, Lantechilde, e l'ebraismo ad essere avvertiti o perlomeno rappresentati dai maggiori esponenti della Chiesa come il vero pericolo per le istituzioni, cosicché l'energico proselitismo religioso a vantaggio della versione cattolica del cristianesimo divenne un fattore prezioso per contrastare, a fronte della «diversità di organizzazione, di vita giuridica, di coltura (!), di tradizioni [...le resistenze] delle forze locali all'opera unificatrice della monarchia»⁸⁸. L'intervento dei Padri conciliari riuniti ad Orléans nel 511, volto ad accogliere nella *ecclesia* cattolica i chierici eretici *qui ad fidem catholicam plena fidei ac voluntate venerint* e a consacrare le loro chiese *ordine catholico*, sancì senza dubbio la totale vittoria dei Franchi di Clodoveo anche sul piano religioso⁸⁹. Gli stessi resoconti nei *Libri Historiarum* dei dibattiti che Gregorio affrontò con seguaci del credo ariano servivano al vescovo da una parte per affermare la sua personale preparazione teologica e per rafforzare la sua autorevolezza pastorale, dall'altra per denunciare l'errore in cui erano invischiati altri popoli germanici, su tutti i Visigoti. Prima di potere annunciare la conversione di Recaredo alla fede cattolica, Gregorio aveva infatti narrato i gravi soprusi subiti dalle principesse franche andate in sposa a principi visigoti

⁸⁷ Sulla complessa figura del monaco irlandese e sui suoi drammatici rapporti con i *reges* merovingi, vd. C. Urso, *Brunechilde e Colombano: storia di un rapporto difficile e di una missione fallita*, in *Quis est qui ligno pugnat? Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardoantica e medievale (secc. IV-XIII)*, cur. E. Piazza, Verona 2016 (ed. digitale), pp. 257-280.

⁸⁸ Vaccari, *Studi sull'Europa precarolingia e carolingia* cit., pp. 75-76. Per Lantechilde, Greg. Tur., *LH*, II 31.

⁸⁹ *Conc. Aurel.* a. 511, can. 10, p. 5. Più volte, inoltre nei canoni conciliari si delibera l'accoglienza degli eretici convertiti anche in punto di morte: *Conc. Epaon.* a. 517, can. 16, p. 23; *Conc. sub Sonnatio* a. 627-630, can. 4, p. 203; talvolta si voleva evitare che, restando nel loro errore, facessero proseliti: *Conc. Clipp.* a. 626-627, can. 5, p. 197.

a causa del loro rifiuto di abiurare la fede cattolica e, soprattutto, aveva avuto modo di discutere con gli ambasciatori visigoti Agila e Oppila (legati di Leovigildo alla corte rispettivamente di Chilperico I e Childeberto II) sul mistero della Trinità, che segnava la differenza più profonda fra dottrina ariana e cattolicesimo⁹⁰.

Così scriveva negli anni '70 del secolo scorso Karl Bosl,

L'operato di Clodoveo [...] non gettò soltanto un ponte fra germani e romani, ma restituì al Cattolicesimo il suo significato universale, minacciato dagli ariani; il franco pagano, rivestitosi di cattolicità, avviò quella fusione gallo-romano-franca che divenne una premessa fondamentale della cultura europea⁹¹.

Il nuovo prototipo del *rex ac si bonus sacerdos, utilis et nobilis* per stirpe avviava il «passaggio pressoché definitivo dall'incerto 'sentimento' di una regalità a un modello monarchico in via di definizione»⁹², che sfocerà nell'unzione sacra di Pipino il Breve.

Più complicato e aspro fu il rapporto con la comunità ebraica⁹³, sulla quale, già dai tempi imperiali, pesava una sorta di ambiguità giuridica:

⁹⁰ Greg. Tur. *LH*, II 37 (sull'arianesimo professato dai Visigoti); IX 15 (sulla conversione di Recaredo); III 10; V 38; VIII 21; IX 24 (sulle vicende delle principesse franche in Spagna); V 43 (su Agila); VI 40 (su Oppila). Sottolinea questi obiettivi di Gregorio di Tours E. James, *Gregory of Tours and "Arianism"*, in *The power of religion in Late Antiquity*, cur. A. Cain, N. Lenski, Farnham 2009, pp. 327-338, il quale, in base ad un'analisi del tema non del tutto convincente, sostiene che «Arianism was not a problem in Gaul» (p. 327).

⁹¹ K. Bosl, *Modelli di società medievale*, Bologna 1979 (ed. or., Göttingen 1975³), p. 54.

⁹² Vetere, *Merovingi. Il re: 'novità' del secolo VI* cit., p. 23.

⁹³ Sulla presenza ebraica, vd. *supra* nn. 8-13 e cfr. Fr. Monfrin, *Le Juifs dans l'Occident romain chrétien: à propos de quelques topoi*, in *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégration et exclusion du I^{er} au VI^e siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, cur. F. Prévot, Paris 2000, pp. 428-433, che esprime dubbi sulla effettiva numerosità e ricchezza dei gruppi ebraici e si chiede (p. 427) se il proselitismo ebreo non sia stato per caso «un fantasma».

Se si prescinde dall'esercizio del culto, ma si considerano gli Ebrei come soggetti economici, giuridici, istituzionali, erano a pieno titolo cittadini dell'impero; come gruppo invece risaltava la loro marginalità rispetto alla comunità cristiana, e dunque si potevano esercitare divieti⁹⁴.

Per la verità, mentre alcuni canoni del concilio visigotico di Agde (506) e del concilio burgundo di Epaona (517) proibivano ai Cristiani di dividere i pasti con gli Ebrei⁹⁵, né nella legge salica né nei canoni del I concilio nazionale franco di Orléans del 511 si registrano deliberazioni avverse al mondo giudaico. Solo dopo la morte di Clodoveo, avvenuta a pochi mesi dalla celebrazione del concilio, si incrementarono i pronunciamenti antiebraici, gli scontri e i provvedimenti, che, seppure privi degli intenti persecutori osservati nel regno visigoto⁹⁶, agitarono la vita delle popolazioni ebraiche locali e dell'intera società cittadina che le ospitava. Furono riprese dai Padri conciliari, e in parte dal potere regio, le vecchie normative imperiali contrarie ai matrimoni misti⁹⁷, al possesso di schiavi cristiani⁹⁸,

⁹⁴ M. Montesano, *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità*, Roma 2021, pp. 161-162.

⁹⁵ *Concilia Galliae a. 314-a. 506*, ed. C. Munier, CCSL, 148, Turnhout 1963, *Conc. Agath.* a. 506, can. 40, p. 210; *Conc. Epaon.* a. 517, can. 15, p. 22.

⁹⁶ Sul problema giudaico nella Spagna visigota, specialmente, B. Saitta, *L'antisemitismo nella Spagna visigotica*, Roma 1995, pp. 59-170; più di recente, Id., *L'inizio della tragica vicenda dei giudei nella Spagna visigotica: la conversione di Recaredo al cattolicesimo*, in *Medioevo e Mediterraneo: incontri, scambi e confronti* cit., pp. 351-362.

⁹⁷ *Codex Theodosianus*, I 2: *Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus Sirmondinis*, edd. P. Krueger, Th. Mommsen, Hildesheim 1990 (= *CTh.*), XVI 8, 6, p. 890; e già III 7, 2, p. 142 = IX 7, 5, p. 448; *Conc. Aurel.* a. 533, can. 19, p. 64; *Concil. Arvern.* (Clermont) a. 535, can. 6, p. 67; *Concil. Aurel.* a. 538, can. 14 (13), p. 78 e *Conc. Aurel.* a. 541, can. 31, p. 94, contrario all'unione fra un ebreo e una schiava cristiana.

⁹⁸ *CTh.*, III 1, 5, p. 128; XVI 9, 2-5 pp. 896-897; il *Concil. Aurel.* a. 538, can. 14 (13), p. 78, estendeva il diritto d'asilo agli schiavi cristiani che volessero sfuggire ad un padrone ebreo. Il successivo sinodo d'Orléans (*Conc. Aurel.* a. 541, cann. 30-31, p. 94) era contrario al proselitismo di un padrone ebreo verso un *advena*...

nonché al proselitismo⁹⁹ e all'attribuzione ad elementi ebraici di cariche pubbliche¹⁰⁰. Si tratta di una serie di canoni che, al di là della loro applicazione reale, attestano da una parte «une idéologie qu'on ne peut-négliger»¹⁰¹ e dall'altra una decisa posizione di difesa della Chiesa preoccupata per il proselitismo di quella che, tuttavia, era e rimaneva una minoranza. Le fonti letterarie, al di là dei *topoi* talvolta prevalenti sui fatti stessi, confermano comunque che le iniziative laiche volte a persuadere gli Ebrei a convertirsi non ebbero, tranne in poche occasioni, tratti violenti.

Seguiamo gli eventi: il più noto ebbe luogo a Clermont nel 576, quando, all'ingiunzione del vescovo Avito di scegliere se aderire al cre-

o un battezzato o un ebreo che poteva essere riscattato se faceva valere il diritto d'asilo. In toni più radicali il *Concil. Matic.* a. 583, can. 16, p. 159, vietava ad un ebreo il possesso dello schiavo cristiano che, lo chiariva il canone seguente (ivi, can. 17), egli stesso avesse cercato di convertire. Ancora dopo, nel 626/627 a Clichy, si decretava che nessun cristiano poteva essere venduto ad ebrei o pagani (*Conc. Clipp.* a. 626/627, can. 13, p. 199; il canone ritornava inoltre sulla proibizione dei pasti comuni); dello stesso tenore il *Conc. sub Sonnatio* a. 627-630, can. 11, p. 204.

⁹⁹ *CTh*, XVI 8, 1-5, pp. 887-888.

¹⁰⁰ *CTh*, XVI 8, 16, p. 890; il *Concil. Arvern.* a. 535, can. 9, p. 67, e il *Conc. Matic.* a. 583, can. 13, p. 158, inibiscono agli Ebrei di esercitare la carica di *iudex* o di percettore di imposte; il *Conc. Paris.* a. 614, can. 17, p. 190, vieta all'ebreo *qualemcumque militia aut actione publica super Christianos aut adpetere a principe aut agere presumat* (dello stesso tono: *Conc. Clipp.* a. 626-627, can. 13, p. 199; *Conc. sub Sonnatio* a. 627-730, can. 11, p. 204). I canoni sugli Ebrei del concilio di Parigi del 614, convocato da Clotario II, furono ripresi con qualche modifica nel *Chlotharii II Edictum* a. 614, ed. A. Boretius, MGH, Capit., I cit., cap. 10, p. 22. Per le norme del Codice di Teodosio, vd. F. Parente, *La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo*, in *Gli ebrei nell'alto Medioevo*, Spoleto 1980 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 26), pp. 538-539 ss.; sulla legislazione conciliare d'età merovingia messa a confronto con le disposizioni del Codice di Teodosio, F. Lotter, *La crainte du prosélytisme et la peur du contact: les Juifs dans le actes des synodes mérovingiens*, in *Clovis, histoire et mémoire*, I, cit., pp. 849-879, sostiene che la preoccupazione maggiore della Chiesa merovingia era di impedire il proselitismo ebraico e che, allo scopo, furono recuperate nei canoni le leggi del Codice di Teodosio.

¹⁰¹ Monfrin, *Le Juifs dans l'Occident romain chrétien* cit., p. 426.

do cattolico o lasciare la città, più di cinquecento Ebrei, dopo tre giorni di incertezza, optarono per il battesimo, mentre i pochi renitenti preferirono recarsi nell'allora evidentemente più accogliente Marsiglia. In realtà, a Clermont, nei giorni fra le festività di Pasqua e dell'Ascensione, si erano susseguiti alcuni tragici episodi che sembrano scaturire da un inedito contesto di profondo conflitto fra Cristiani ed Ebrei e spiegano la dura decisione di Avito. All'aggressione subita da un Ebreo appena convertito ad opera di alcuni membri della sua *gens* che ne contestavano la scelta, infatti, la folla inferocita, contravvenendo alle norme di legge, aveva risposto distruggendo la sinagoga. I cittadini di Clermont avevano così dato sfogo alla rabbia e all'odio nutriti per gli "ospiti" Ebrei; ma la loro condotta poteva essere accettata e giustificata dai vertici della chiesa locale? Ebbene, al Codice di Teodosio che non consentiva la distruzione o la spoliazione delle sinagoghe esistenti, ma impediva di costruirne di nuove e prevedeva il rogo per chiunque avesse attaccato con pietre o altro un cristiano intenzionato a sfuggire al proselitismo ebraico, si erano aggiunte nei canoni dei concili d'Orléans del 538 e di Maçon del 583 (in anni sia precedenti sia successivi ai fatti di Clermont) le precisazioni sui periodi dell'anno – *a die cinæ Domini usque in secunda sabbati in pasca* – in cui agli Ebrei era vietato camminare per le strade o in altri luoghi assieme ai fedeli cristiani. Tutto sommato, dunque, la reazione dei cittadini di Clermont aveva un suo fondamento. Infatti, dal vescovo di Clermont non fu predisposta alcuna riparazione del tempio, bensì azioni di proselitismo approvate da Gregorio di Tours con entusiasmo, lo stesso con il quale ebbe a commentare qualche tempo dopo l'eguale comportamento di re Gontrano, definito *rex admirabilis prudentia clarus* appunto perché aveva respinto l'istanza degli Ebrei di Orléans di avere «ricostruita la loro sinagoga, da poco distrutta dai Cristiani». Eppure fino a quel momento non erano state segnalate ostilità della componente ebraica della città, che al contrario, assieme al resto degli abitanti, aveva accolto il sovrano con ovazioni: *hinc lingua Syrorum* [il greco?], *hinc Latinorum, hinc etiam ipsorum Iudaeorum concrepabat*¹⁰². Nel 557 fu Childebito

¹⁰² *CTh*, XVI 8, 9. 25. 27, pp. 889, 893-894, per le costituzioni imperiali contrarie alla costruzione di nuove sinagoghe e alla distruzione di quelle già esistenti;

I, in risposta ad una politica giudicata troppo permissiva del vescovo di Uzès, Ferreolo, a ordinare il battesimo forzato degli Ebrei della città, pena l'esilio¹⁰³. Quasi mezzo secolo dopo, nel 591, alcuni propositi autoritari dei vescovi Teodoro di Marsiglia e Virgilio di Arles avevano indotto papa Gregorio Magno ad intromettersi per proteggere i cittadini ebrei, cui si intendeva imporre la conversione al cristianesimo¹⁰⁴.

i *Concc. Aurel.* a. 538, can. 33 (30), p. 83 e *Matic.* a. 583, can. 14, p. 158, sui periodi dell'anno in cui era proibito agli Ebrei di *inter Christianos ambulare*; per i fatti di Clermont e Orléans: Greg. Tur., *LH*, V 11; VIII 1, e cfr. la versione più dettagliata scritta da Venanzio Fortunato su "pressante" – a conferma dell'uso politico che si intendeva fare dell'accaduto – richiesta del vescovo di Tours (Venanzio Fortunato, *Carmina*, V 5, pp. 107-112). Sempre su Clermont, vd., nel saggio di E. M. Rose, *Gregory of Tours and the conversion of the Jews of Clermont*, in *The world of Gregory of Tours*, pp. 307-320, il rapporto fra la relazione sui fatti del vescovo di Tours e "modelli" precedenti, come la descrizione della conversione degli Ebrei di Minorca nel 418, scritta da Severo di Minorca (p. 307 e n. 4 per la fonte): lo scopo era di inserire gli eventi «within the literary and religious conventions of the period», mirando, attraverso la diffusione del componimento poetico di Venanzio Fortunato ad un obiettivo 'politico', cioè a sostenere il vescovo Avito. Esprime eguale giudizio B. Brennan, *The conversion of the Jews of Clermont in AD 576*, «Journal of Theological Studies», 36 (1985), p. 317, specie pp. 321-337; cfr. inoltre Laske, *Die Situation der Juden in Gallien* cit., pp. 263-266; D. Claude, *Gregor von Tours und die Juden: Die Zwangsbekehrungen von Clermont*, «Historisches Jahrbuch», 111 (1991), pp. 137-147; M. Reydellet, *La conversion des juifs de Clermont en 576*, in *De Tertullien aux Mozarabes, I: Antiquité tardive et Christianisme ancien (III^e-VI^e siècles). Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, cur. L. Holtz, J.-C. Fredouille, I, Paris 1992, pp. 371-379.

¹⁰³ Per l'episodio, Parente, *La controversia tra ebrei e cristiani* cit., p. 540.

¹⁰⁴ Gregorio Magno, *Registrum Epistularum*, ed. D. Norberg, CCSL, 140-140A, Turnhout 1982; citato nella trad. it. di V. Recchia: *Lettere*, V, 1-4, Roma 1996-1999, I 45, I vol. pp. 215, 217. Per un primo approccio alle posizioni, non sempre univoche peraltro, di Gregorio Magno nei confronti degli ebrei, vd. S. Boesch Gajano, *Per una storia degli Ebrei in Occidente fra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno*, «Quaderni medievali», 7 (1979), pp. 12-43; A. Serfass, *Slavery and pope Gregory the Great*, «Journal of Early Christian Studies», 14, 1 (2006), pp. 97-102, sul possesso di schiavi cristiani da parte di Ebrei; D. O. Makuja, *Gregory the Great, roman law and the Jews: seeking "true" conversions*, «Sacrifici erudiri», 48 (2009), pp. 35-74; B. Saitta, *Pragmatismo politico o strategia ecclesiastica? Gregorio Magno e gli ebrei*, in *Agricoltura, lavoro, società. Studi sul medioevo per*

Nondimeno, eliminando gli eccessi, alcune cronache si prestano a una ben diversa interpretazione; narrano insomma un'altra storia, una lunga storia di confronto incruento, seppure duro, fra questi gruppi minoritari e le autorità politiche nonché le popolazioni franche e gallo-romane. Non si spiegano altrimenti, neanche etichettandoli come casi di corruttela, la compravendita di cariche ecclesiastiche e altri avvenimenti clamorosi che registrano la partecipazione attiva degli Ebrei alle vicende "ecclesiastiche" delle città in cui vivevano e la cui narrazione appare talvolta tendenziosa.

Ritorniamo alle fonti e a quello che "raccontano". A Clermont, nel 556-557, al vescovo Cautino, personaggio dalla dubbia moralità, spregiudicato, avaro, dedito al vino e ad altri piaceri della carne, si addebitava la colpa di intrattenere rapporti ottimali con gli Ebrei, ma, insinua Gregorio di Tours per aggravare il quadro, il vescovo agiva così «non per la loro salvezza, come deve essere la premurosa cura del vero pastore, bensì per le mercanzie che poteva comperare», cosicché spesso cadeva vittima dei loro raggiri e pagava prezzi esorbitanti. Alla morte di Cautino nel 571, il prete Eufrazio, figlio del senatore Evodio, tentò di ottenere l'episcopato, inviando dei doni al re, macchiandosi cioè di simonia. Altri, peraltro, stavano procedendo allo stesso modo *offerentes multa, plurima promittentes*. Ma Eufrazio, che certo non si poteva considerare un uomo *castus in opere*, ebbe il demerito, ed è quello che vuole sottolineare Gregorio, di servirsi dell'appoggio degli Ebrei cittadini, dai quali aveva ricevuto oggetti di grande valore. Ciononostante, alla fine ad avere la meglio fu l'arcidiacono Avito¹⁰⁵. A Parigi accadde perfino che un ricco commerciante siriano, Eusebio, *datis multis muneribus*, fosse eletto vescovo della città, dopo di che *Syrus de genere suo ecclesiasticae domui ministros statuit*¹⁰⁶. Insomma, nei *Libri Historiarum* la presenza di elementi ebraici nelle città è rappresentata, a torto o a ragione, come un fattore negativo a prescindere, fino a farci dubitare

Alfio Cortonesi, cur. I. Ait, A. Esposito, Bologna 2020, pp. 617-627.

¹⁰⁵ Greg. Tur., *LH*, IV 12. 35.

¹⁰⁶ Ivi, *LH*, X 26. L'episodio dimostra, per Vercauteren (*La circulation des marchands* cit., p. 399), che alcuni siriani godevano di una buona preparazione culturale.

che le accuse agli Ebrei fossero diventate uno strumento politico, di condanna oppure di sostegno al vescovo di turno, insomma un *topos*: «it is notable how important a role the charge of Judaizing plays in Gregory's account of the clerical factionalism of the city», scriveva Brian Brennan¹⁰⁷.

Ancora più intriganti, sebbene in altro contesto, i capitoli dei *Libri Historiarum* che hanno per protagonista il re di Neustria, Chilperico I: il lungo resoconto di Gregorio di Tours su un episodio del 580 ci restituisce la familiarità del rapporto tra l'ebreo Prisco, fornitore di merci speciali alla corte, e il sovrano di Neustria, il quale, da un lato, accolse l'ospite *caesariem [...] blande adpraehensa manu*, e dall'altra cercò di convertirlo. Fallito il tentativo, Prisco fu autorizzato a lasciare la corte. Due anni dopo, non solo Prisco eluse la rinnovata richiesta del re, ma gli propose di rinviare ogni decisione fintantoché non fosse stato celebrato a Marsiglia il matrimonio della figlia. Chilperico incredibilmente acconsentì. L'escamotage, tuttavia, non salvò Prisco dal pugnale di un Ebreo convertito. Per inciso, questi a sua volta cadde vittima dei parenti di Prisco, a conferma che non sempre erano le politiche delle corti merovinge, ma semmai i contrasti fra neo-convertiti ed Ebrei legati con tenacia alla loro fede, a creare scompigli, brutalità e uccisioni¹⁰⁸.

Al di là della tragica conclusione del caso, la conversione degli Ebrei nel regno di Neustria non ebbe, lo ribadiamo, i tratti della violenza, altrimenti Prisco non si sarebbe potuto sottrarre per ben due volte al comando regio. Nel secolo VI, le relazioni intessute con i commercianti ebrei dalle corti merovinge sembrano anzi più che cordiali. Dubbie e dense di pericoli erano invece le situazioni in cui si venivano a trovare spesso ricchi ebrei che, dietro cauzione, prestavano denaro ad interesse a funzionari pubblici i quali non disdegnavano l'aiuto, ma talvolta, anziché restituire loro il dovuto, ne orga-

¹⁰⁷ Brennan, *The conversion of the Jews of Clermont in AD 576* cit., p. 324.

¹⁰⁸ Greg. Tur., *LH*, VI 5. 17. A proposito dell'accaduto e dell'intervento di Chilperico che «fece battezzare molti ebrei e fra quelli molti ne accolse egli stesso dal santo lavacro», Brennan, *The conversion of the Jews of Clermont in AD 576* cit., p. 322, annota che è l'unica volta in cui Gregorio approva l'operato del re di Neustria.

nizzavano l'assassinio. Nel 584, a Tours, l'ebreo Armentario *cum uno sectae suae satillite et duobus christianis* furono trucidati dagli uomini dell'ex-vicario Ingiurioso e dell'ex-conte Eunomio dai quali i quattro pretendevano di esigere le cauzioni depositate presso l'ebreo¹⁰⁹. L'aggressione, in questo caso, non muove da motivazioni religiose, bensì economiche: con ogni evidenza i quattro "soci" disponevano di capitali così cospicui da suscitare l'insana cospirazione.

Comunque sia, questa e altre *historiae* offrono indizi utili per riflettere su fatto che le comunità ebraiche erano inserite nel sistema cittadino e, seppure con qualche ovvia eccezione, sempre più avviate verso una serena convivenza con gli ospiti franchi e gallo-romani. A tale proposito è opportuno accennare alla notorietà e alla buona reputazione di cui godevano i medici ebrei, spesso gli unici cultori dell'*ars medica* cui facevano ricorso pure noti esponenti dell'aristocrazia ecclesiastica. Certo nella testimonianza della letteratura agiografica, spesso il malato, sia laico sia ecclesiastico, che si sottoponeva alle cure di un ebreo, non guariva; anzi le sue condizioni di salute peggioravano tanto che la reiterazione di tali tragici esiti induce a sospettare che le fonti volessero trasmettere un preciso messaggio: atteso che la malattia era il *signum* del peccato, era Dio l'unico, vero *medicus* dell'anima oltre che del corpo¹¹⁰.

Nell'Italia ostrogota il panorama religioso è più lineare: Teoderico era il sovrano ariano di un popolo ariano, del quale era intenzionato a salvaguardare tale peculiarità senza scorgere nella differenza di credo religioso con i sudditi romani cattolici alcuna causa di conflittualità. Il sovrano, ispirato «da una superiore idea di umanità»¹¹¹ e

¹⁰⁹ Greg. Tur., *LH*, VII 23.

¹¹⁰ Sul tema, di recente, C. Urso, *Catastrofi naturali, carestie ed epidemie nella quotidianità e nella mentalità dell'uomo medievale. La testimonianza di Gregorio di Tours*, in *Cura di sé, cura del mondo. L'impatto della crisi ambientale sul fisico (soma) e sul morale (psyché) dell'uomo*, Atti della Giornata di Studi (Catania, 30 giugno-1 luglio 2021), cur. L. Cardullo, G. Arena, L. M. Daher, Milano 2022, pp. 96-98.

¹¹¹ Tabacco, *Le ideologie politiche del medioevo* cit., p. 15; sulla questione ebraica nel regno ostrogoto, analizzata con speciale attenzione e abbondanza di dati, vd. Saitta, *La civiltas di Teoderico* cit., pp. 87-99, e n. 238 di p. 88 per la distinzione

guidato da principi di rispetto e di equità, ostacolò ogni forma «di prevaricazione contro le minoranza etniche e religiose verso le quali, come anche verso la maggioranza della comunità cattolica, egli, che apparteneva a una minoranza etnica detentrica tuttavia del potere, assicura piena libertà di coscienza»: *Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur, ut credat invitus*, proclamava in nome del suo re Cassiodoro¹¹². Un indubbio atteggiamento imparziale e tollerante contraddistinse pertanto i provvedimenti di ambito religioso e, nello specifico, quelli indirizzati ai sudditi, ai preti e ai vescovi ariani, i quali peraltro esercitarono la giurisdizione ecclesiastica nei tanti casi che lo prevedevano¹¹³; a ciò si aggiunsero, nel contempo, la deferenza per i vertici romani della Chiesa cattolica¹¹⁴ e la tutela attenta ma non indulgente e permissiva degli interessi e dei privilegi di cui beneficiavano il clero e le chiese locali¹¹⁵. Fu riconosciuto e applicato, per esempio, il diritto d'asilo negli edifici religiosi, tranne nei

«nel linguaggio delle fonti» fra Samaritani ed Ebrei; e cfr. R. González Salinero, *Teodorico el Grande, Casiodoro y los judíos: tolerancia jurídica y polémica antijudía*, «Cassiodorus», 4 (1998), pp. 247-256.

¹¹² Cass., *Var.*, II 27, pp. 61-62, su cui B. Saitta, «Religionem imperare non possumus». *Motivi e momenti della politica di Teoderico il Grande*, in *Studi in memoria di Mario Condorelli*, III, Milano 1988, pp. 295-318; Id., *Prove di buon governo nella Sicilia gotica*, in *Studia humanitatis. Saggi in onore di Roberto Osculati*, cur. A. Rotondo, Roma 2011, p. 172 e n. 22 per la bibliografia.

¹¹³ Cass., *Var.*, I 9, p. 18; II 18, p. 56; III 14. 37, pp. 87, 98; IV 44, p. 134.

¹¹⁴ Sul sostegno dei vescovi e del clero alle azioni di governo, vd. Saitta, *La civilitas di Teoderico* cit., pp. 77-84; sui caratteri della «tolleranza religiosa di Teoderico», cfr. T. Sardella, *El pluralismo religioso en el siglo VI. Judíos, católicos y arrianos entre ideología, propaganda y praxis política bajo Teodorico*, «Bandue», 2 (2008), pp. 161-183, dove si esaminano le opposte posizioni storiografiche sulla reale valenza dell'atteggiamento dei sovrani ostrogoti, volto al rispetto delle differenze o alla conservazione della separazione delle due etnie sul piano religioso; L. De Salvo, *Teoderico e la "tolleranza" religiosa*, in *Religion in the history of European culture*, Proceedings of the 9th EASR annual conference and IAHR special conference (Messina, 14-17 September 2009) cur. G. Sfameni Gasparro, A. Cosentino, M. Monaca, I, Perugia 2013, pp. 283-292.

¹¹⁵ Cass., *Var.*, I 26, pp. 28-29; II 29, p. 63; Saitta, *La civilitas di Teoderico* cit., pp. 77-79 per altri *loci*.

casi in cui si configurava un chiaro uso distorto dell'istituto, come si era verificato quando una certa Agapita si era rifugiata in chiesa dopo avere abbandonato il marito e consegnato i beni familiari all'amante, provocando danni morali ed economici ai congiunti, così come l'ira di Teoderico, che ne ordinò l'immediato allontanamento dal luogo sacro¹¹⁶. Gli scontri con l'aristocrazia laica ed ecclesiastica, che prelusero alla disfatta ostrogota nella penisola, nonostante che la propaganda bizantina giustificasse l'aggressione militare dell'Italia con la necessità, anzi il dovere, di difendere l'ortodossia cattolica, ebbero senza dubbio modalità e obiettivi esclusivamente politici¹¹⁷.

In relazione allo *status* degli Ebrei e alla politica tollerante nei loro confronti, è riduttivo, a mio parere, sostenere che quanto scrive Cassiodoro attesta «la tendance à donner des prescriptions cohérentes avec la tradition juridique antérieure et visant à la sauvegarde de l'ordre public, plus qu'une attitude réellement tolérante à l'égard des Juifs». Il recupero dalla legislazione imperiale delle costituzioni favorevoli agli Ebrei non è un limite, anzi. Inoltre, qualificare questi ultimi, apostrofarli con termini quali *errantes* (peccatori) rimanda ad un giudizio negativo, di condanna sulla loro religione certo, ma non prelude ad atti persecutori; Teoderico, insomma, ha la consapevolezza, la convinzione di non potere imporre alcuna *religio* (*Religionem imperare non possumus*) ai suoi sudditi, ma è pronto, purché rispettino le leggi, a difenderne le scelte. In ciò si sostanzia la sua "tolleranza" verso tutte le minoranze¹¹⁸.

Ed egli agì di conseguenza. Lo documentano le fonti, fra le quali includiamo ancora l'*Edictum Theoderici*, che riconosce agli Ebrei il diritto di vivere secondo le proprie, vecchie, leggi¹¹⁹, ricollegandosi alle

¹¹⁶ Cass., *Var.*, II 11, pp. 51-52. Il diritto d'asilo era previsto dall'*Edictum Theoderici regis*, cap. 125, p. 165, che comminava la pena capitale al trasgressore.

¹¹⁷ Vd. *supra* e nn. 42-43.

¹¹⁸ I. G. Mastrosola, *Conflits et controverses juridiques entre Chrétiens et Juifs dans les Variae de Cassiodore*, in *Conflits et polémiques dans l'épistolaire*, cur. É. Gavoille, Fr. Guillaumont, Tours 2015, pp. 223-238 (ed. on line, pp. 2-20; p. 2 per la citazione e *passim* per l'analisi di altre epistole).

¹¹⁹ *Edictum Theoderici regis*, cap. 143, p. 166.

disposizioni imperiali invocate in alcune *Variae* di Cassiodoro. Allo stesso modo, sempre in osservanza della normativa imperiale che vietava di costruire nuovi luoghi di culto ebraici o di abbellirli ma ne garantiva il possesso, fu accordato agli Ebrei di Genova di continuare a coltivare il loro credo religioso e di ricostruire la sinagoga distrutta, ricordando loro che *nec aliquid ornatus fas sit adicere vel in ampliandis aedibus evagari*¹²⁰. Nel contempo, a Roma si reprimeva una sommossa guidata da servi che avevano attaccato fisicamente i loro padroni ebrei e incendiato la sinagoga¹²¹. A Ravenna, si obbligarono quei cattolici che, per rispondere all'offesa di alcuni Ebrei spintisi fino a gettare *oblatam* [l'offerta eucaristica] *in aquam fluminis*, avevano appiccato il fuoco ai luoghi di culto ebraici, a ripristinarli a loro spese. E che l'accaduto richiedesse per la sua gravità un intervento immediato ed autorevole, è dimostrato dal coinvolgimento nelle azioni di repressione del genere di Teoderico, Eutarico, e del vescovo Pietro. Per inciso, nella versione dei fatti elaborata dall'Anonimo Valesiano, l'autore, notoriamente ostile al sovrano goto, faceva prevalere un'interpretazione di parte secondo la quale il sovrano avrebbe dato ascolto e sfruttato le accuse degli Ebrei per aggredire i cattolici ravennati¹²². E ancora: fu protetto il diritto degli Ebrei di appellarsi nelle cause religiose al proprio foro e

¹²⁰ Per i decreti imperiali sulle sinagoghe vd. *supra* n. 102; inoltre *Codex Theodosianus*, II, *Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, edd. Th. Mommsen, P. M. Meyer, Hildesheim 1990 (= *Nov. Theod.*), III 5, pp. 8-9; sui fatti di Genova: Cass., *Var.*, II 27, pp. 61-62; e cfr. la *Varia* indirizzata agli Ebrei genovesi per ribadire il rispetto delle leggi garantito dal potere sovrano: IV 33, pp. 128-129.

¹²¹ Sui fatti di Roma: Cass., *Var.*, IV 43, pp. 133-134. In *Variae*, III 45, p. 101 si fa riferimento ad un contenzioso con i Samaritani di Roma, che chiedevano la restituzione di un immobile, a loro dire indebitamente espropriato (vd. Saitta, *La civilitas di Teoderico* cit., p. 88). Sulla presenza ebraica a Roma, vd. A. M. Somekh, *Gli Ebrei e Roma durante l'Alto Medioevo*, in *Roma fra Oriente e Occidente* (19-24 aprile 2001), Spoleto 2002 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 49), pp. 209-236.

¹²² *Excerpta Valesiana*, ed. J. Moureau, Leipzig 1968, XIV 81-82. Per i dubbi sollevati dalla fonte sull'effettivo svolgimento dei fatti, vd. la messa a punto di Saitta, *La civilitas di Teoderico* cit., pp. 92-93 e nn. 253-255; cfr. A. M. Somekh, *Teoderico e gli Ebrei di Ravenna*, in *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente*, cur. A. Carile, Ravenna 1995, pp. 137-149.

alla *tuitio* regia ove di profilasse un conflitto di giurisdizione con il clero cattolico, come pare fosse avvenuto a Milano¹²³. Non furono invece riprese né le leggi contrarie alla circoncisione risalenti a Costantino¹²⁴ né quella emanata da Teodosio II che sbarrava l'accesso di elementi ebraici alle cariche pubbliche, come conferma il ruolo rivestito fra i ministri goti dal giureconsulto ebreo Simmaco¹²⁵. Teoderico, infine, apprezzò il contributo degli operatori ebrei alla crescita economica del regno, valutando positivamente gli esiti delle loro attività in campo agricolo, commerciale e finanziario, allo stesso modo in cui lodava l'impegno dei *negotiatores* indigeni di Puglia, ad esempio, e di Calabria¹²⁶. E queste posizioni continuarono a caratterizzare i rapporti con le comunità ebraiche durante il regno dei successori, prova nei siano i rifornimenti di viveri e il coinvolgimento diretto nelle operazioni militari con cui gli Ebrei napoletani concorsero alla resistenza dell'esercito goto assediato dalle truppe bizantine del generale Belisario a Napoli¹²⁷.

Per concludere

Fu la differente capacità di gestire e controllare nel tempo la multiculturalità la ragione del successo in Gallia dei Franchi di Clodoveo e dei suoi successori e, viceversa, della celere scomparsa del regno degli Ostrogoti in Italia, nonostante che i risultati della prima politica teodericiana avessero fatto presagire uno sviluppo del tutto opposto¹²⁸?

¹²³ Per la legge del 398, *Cth.*, II 1, 10, pp. 75-76; sull'episodio di Milano: Cass., *Var.*, V 37, pp. 163-164; cfr. Saitta, *La civilitas di Teoderico* cit., nn. 247-248 di pp. 90-91, per la valenza nel caso specifico della concessione della *tuitio* regia.

¹²⁴ *CTh*, XVI 9, 1, p. 895.

¹²⁵ *Nov. Theod.*, III 2, p. 8. Sul ruolo "pubblico" dell'ebreo Simmaco, Saitta, *La civilitas di Teoderico* cit., p. 90.

¹²⁶ Cass., *Var.*, VI 7, 7-8, pp. 180-181, sui *negotiatores* sottoposti all'autorità del *comes sacrarum largitionum*; II 26. 38, pp. 61, 67; IV 7, pp. 117-118, per i commercianti locali di Puglia Calabria e Sicilia; Giudei, ritiene Saitta (*La civilitas di Teoderico* cit., p. 97), erano i *negotiatores* che rifornivano la corte delle merci di lusso provenienti dall'Oriente.

¹²⁷ Procopio di Cesarea, *La guerra gotica*, I 8-10, pp. 114-116, 124-126.

¹²⁸ Si pensi al progetto di confederare, tramite accordi "garantiti" da matrimoni

Giovò certo alla regalità franca la conversione al cattolicesimo che agevolò la progressiva assimilazione fra le varie etnie e, in particolare, la fusione fra l'aristocrazia gallo-romana e quella barbarica¹²⁹, ma, in quel preciso contesto storico, ebbero con ogni probabilità più forza e portarono infine alla rinascita dell'impero le peculiarità del progetto di Clodoveo che poggiava sulla formazione di un regno personale, amministrato con poteri assoluti e inteso come un patrimonio della casa regnante. Un programma lontano dalla politica di *apartheid*, di separazione fra le etnie, e soprattutto dalla gestione romana della cosa pubblica, che Teoderico, profondo ammiratore della *civilitas* romana, aveva invece cercato di perpetuare con l'appoggio dell'aristocrazia senatoria. Non a caso Cassiodoro ne fece il valore principe della politica teodericiana: *Gothorum laus est civilitas custodita*¹³⁰. In teoria, c'erano le premesse del successo, ma quando, per i motivi già esposti, la collaborazione si interruppe tragicamente e non ebbe sbocchi positivi la violenta reazione ostrogota, il regno fu travolto dalla *Renovatio imperii* di Giustiniano e l'unica forma di multiculturalità relativa all'età ostrogota sopravvissuta nel tempo fu quella artistica. Ne è un modello magnifico il Mausoleo di Teoderico a Ravenna.

Seppure per un breve lasso di tempo, proprio Ravenna era stata «il fulcro di una stabilizzazione universale delle genti germaniche entro l'ambito di civiltà creato dalla tradizione ellenistico romana»¹³¹ in un originale e superbo tentativo di governare la multiculturalità non solo o non tanto dell'Italia, bensì dell'Europa che si andava delineando sulle reliquie dell'impero romano.

incrociati, i regni germanici sotto la "guida" degli Ostrogoti e alla politica "conciante" verso la Chiesa cattolica, su cui, Brezzi, *L'urto delle civiltà nell'Alto Medioevo* cit., pp. 74-84.

¹²⁹ Più di recente, Vetere, *Merovingi. Il re: 'novità' del secolo VI* cit., n. 14, p. 17.

¹³⁰ Cass., *Var.*, IX 14, p. 279. Per il significato e l'importanza della frase, variamente interpretata dagli storici fino a farne addirittura un *signum* di adulazione, vd. Saitta, *Prove di buon governo nella Sicilia gotica* cit., n. 16 di p. 171.

¹³¹ Tabacco, *Alto Medioevo* cit., p. 95.

EMANUELE PIAZZA

Carlo Magno e la conversione dei pagani:
casi di studio sul governo dell'alterità religiosa

Introduzione

Agostino, nella sua esegesi al salmo XCV, formula delle significative riflessioni sulla forza di propagazione del cristianesimo, una fede che, agli inizi del V secolo, era riuscita a radicarsi in regioni che non erano state assoggettate dall'Impero romano. Il vescovo d'Ipbona si pone una peculiare domanda: *Quis est qui ligno pugnat?* La risposta a tale interrogativo non può essere che Cristo, il quale, come argomenta il santo, «con la sua croce assoggettò i re e, dopo averli resi suoi sudditi, scolpì loro in fronte la sua croce»¹.

Non sono pochi, scrive Agostino, i barbari che hanno accolto la fede in Cristo, tuttavia questo processo di conversione non è completo per quanto esso si sia messo in moto anche

là dove non si è ancora esteso l'impero di Roma [...] Ciò che è stato finora impenetrabile a chi combatte con le armi s'è aperto a chi combatte con il legno².

Quest'ultima asserzione rimanda, in particolare, allo sforzo profuso dai missionari per legare alla causa cristiana, non già ricorrendo alle armi ma alla predicazione e alla preghiera, *gentes barbaras* che nessun esercito era valso a piegare.

¹ Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, III, edd. T. Mariucci, V. Tarulli, Roma 1976, XCV 2, (per la traduzione, p. 337).

² *Ibid.*

Il quesito cui si è fatto cenno (*Quis est qui ligno pugnat?*) offre lo spunto per introdurre il tema del presente contributo, che si propone di focalizzare dei casi di studio relativi alle dinamiche di adesione dei pagani al cristianesimo in età carolingia. Più nello specifico, sono prese in esame le conversioni dei Sassoni e degli Avari sul finire dell'VIII secolo, due eventi nei quali, come è lecito arguire, aveva giocato un ruolo di primo piano il *rex*, e in seguito *imperator*, Carlo Magno³; due eventi certo rilevanti ai fini del nostro discorso incentrato sulla gestione dell'alterità religiosa altomedievale. Come ha notato James Palmer, gli altri, vale a dire coloro che non erano cristiani, erano assolutamente necessari per la definizione della stessa cristianità altomedievale⁴: un popolo cristiano può quindi definire la propria fisionomia distinguendosi da ciò che è altro da sé, che nega la sua fede, come il paganesimo. Altro da sé che è avvertito come un'entità diversa e ostile. Richard Broome a sua volta sostiene:

The community itself was identified with the positive traits of orthodox Christianity, strong military rulers and loyalty to the Carolingian dynasty, while the excluded were those who challenged such concepts⁵:

“Those”, vale a dire i Sassoni, che non avevano mancato di manifestare a più riprese un'acuta insofferenza nei confronti dei

³ Per una introduzione generale alla figura di Carlo Magno, vd. A. Barbero, *Carlo Magno. Un padre dell'Europa*, Roma - Bari 2000; D. Hägermann, *Karl der Große. Herrscher des Abendlandes. Biographie*, Berlin 2000; R. McKitterick, *Charlemagne. The Formation of a European Identity*, Cambridge 2008; J. Fried, *Karl der Große. Gewalt und Glaube. Eine Biographie*, München 2013; S. Weinfurter, *Karl der Große. Der heilige Barbar*, München 2013; J. L. Nelson, *King and Emperor: A New Life of Charlemagne*, Oakland 2019.

⁴ J. T. Palmer, *The Otherness of Non-Christians in the Early Middle Ages*, «Studies in Church History», 51 (2015), p. 33.

⁵ R. Broome, *Pagans, rebels and Merovingians: otherness in the early Carolingian world*, in *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*, cur. C. Gantner, R. McKitterick, S. Meeder, Cambridge 2015, p. 155.

Franchi, decisi questi ultimi a far prevalere, accanto al loro potere militare, anche il loro credo. Una contrapposizione, dunque, tra coloro i quali, i pagani, volevano preservare le proprie tradizioni culturali insieme alla libertà, e quelli che, i conquistatori, imponevano la fede in Cristo. Oggetto delle mire espansionistiche carolingie erano stati quei popoli catalogati come gli altri, a seguire ancora Broome, che si trovavano al di fuori dell'ecumene cristiana e che erano identificati

as pagans or rebels; those outside the Christian community or acting disloyally towards their rulers. Yet the purpose of the Carolingian wars and contemporary missionary efforts was to integrate these peoples, and rebels could, by definition, only rebel against those who were already thought to rule them⁶:

Un aspetto principale dell'integrazione dei pagani, pertanto, è quello inerente alla modalità con la quale possono essere convertiti, strappati alla loro originale alterità religiosa e inglobati in seno al *regnum Francorum*.

I Sassoni

Il primo caso di studio a essere discusso in queste pagine è quello relativo ai Sassoni. Preliminarmente va precisato che della campagna militare – protrattasi per un trentennio dal 772 all' 804 – condotta contro di essi dai Franchi, non si vogliono ripercorre in dettaglio le singole fasi bensì far emergere quei passaggi utili a comprendere in che modo Carlo Magno e i suoi consiglieri ecclesiastici avevano approcciato la diversità religiosa dei Sassoni. In tal senso, una testimonianza fondamentale da sottoporre ad analisi è la *Capitulatio de partibus Saxoniae*, risalente al 782 (ma la datazione è stata posticipata al 785 se non al 795⁷), nella quale sono emanate le severe

⁶ Ivi, p. 156.

⁷ Sulla questione cronologica del capitulare, vd. I. Rembold, *Conquest and Christianization: Saxony and the Carolingian World, 772-888*, Cambridge 2018, p. 25,

norme attraverso cui Carlo intendeva facilitare la penetrazione del cristianesimo in Sassonia. Il primo dei trentaquattro capitoli di cui si compone questa disposizione legislativa decreta che le erigende chiese in terra sassone dovevano essere venerate con maggiore onore rispetto ai luoghi consacrati alle divinità pagane⁸, marcando così una netta discontinuità con il passato idolatrico di quella regione. La sezione più interessante della *Capitulatio* è quella che si articola tra il terzo e il tredicesimo capitolo, nei quali sono sistematicamente sanzionati con la condanna a morte vari crimini contro il culto cristiano di recente adozione. La pena capitale veniva comminata a chi, ad esempio, fosse entrato con la forza in una chiesa o vi avesse commesso un furto⁹; non avesse osservato l'astinenza dalla carne durante il periodo della Quaresima¹⁰; avesse provocato la morte di un qualsiasi membro delle gerarchie ecclesiastiche, fosse un vescovo, un presbitero o un diacono¹¹; avesse rifiutato il battesimo perseverando nelle proprie credenze pagane¹². Quest'ultima violazione, trattata nell'ottavo capitolo, richiede un approfondimento.

Occorre innanzitutto soffermarsi su alcune riflessioni che si collegano nel prologo al ponderoso studio di Bruno Dumézil sulle radici cristiane dell'Europa¹³, pagine nelle quali lo studioso francese richiama, criticamente, le tre condizioni oggettive richieste per la

nota 85.

⁸ *Capitulatio de partibus Saxoniae*, ed. A. Boretius, MGH, LL sectio II, Capit., I, Hannoverae 1883, cap. 1. Vd., in particolare, E. Schubert, *Die Capitulatio de partibus Saxoniae*, in *Geschichte in der Region. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Schmidt*, cur. D. Bosius, C. von den Heuvel, E. Hinrichs, H. van Lengen, Hannover 1993, pp. 3-28; R. Flierman, *Religious Saxons: paganism, infidelity and biblical punishment in the Capitulatio de partibus Saxoniae*, in *Religious Franks. Religion and power in the Frankish Kingdoms: studies in honour of Mayke de Jong*, cur. R. Meens, D. van Espelo, B. van den Hoven van Genderen, J. Raaijmakers, I. van Renswoude, C. van Rhijn, Manchester 2016, pp. 181-201.

⁹ *Capitulatio de partibus Saxoniae*, cap. 3.

¹⁰ *Capitulatio de partibus Saxoniae*, cap. 4.

¹¹ *Capitulatio de partibus Saxoniae*, cap. 5.

¹² *Capitulatio de partibus Saxoniae*, cap. 8.

¹³ B. Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares V^e-VIII^e siècle*, Paris 2005, p. 11.

conversione, così come esse sono elencate nella relativa voce del *Dictionnaire de Spiritualité*: la prima, la fede in Cristo; la seconda, la piena accettazione dei precetti di tale fede, o almeno l'intenzione di osservarli; la terza, il battesimo¹⁴. Dumézil sottolinea che non è plausibile determinare con esattezza la professione religiosa di un individuo, poiché se i suoi atti esteriori, la sua partecipazione alle cerimonie liturgiche, ne segnalano l'adesione formale a una dottrina, similmente «un individu peut se comporter chrétiennement sans être chrétien». In merito al battesimo, inoltre, egli chiarisce che «le meilleur marqueur de la conversion est le rite de passage validant le changement de religion».

Alla luce di quanto detto circa la difficoltà di appurare, nell'animo di un neofita, l'inverarsi delle suindicate condizioni, va evidenziato, per tornare alla *Capitulatio*, che i Sassoni non avevano accolto liberamente il sacramento battesimale, ad essi imposto in diverse circostanze con delle cerimonie di massa, in particolar modo quella del 777¹⁵, considerata dal *Carmen de conversione Saxonum* come un passo determinante verso la sottomissione degli avversari dei Franchi¹⁶. Tali celebrazioni solo superficialmente scalfivano il loro credo pagano, quando non sortivano addirittura nessun effetto, a giudicare dalla continua esigenza dei Franchi di sostenere, con la loro costante presenza militare, l'attecchire del rito cristiano nei territori appena sottomessi. Se il battesimo forzato non faceva breccia tra i pagani, era pertanto inevitabile per i Franchi il ricorso a mezzi coercitivi, come per l'appunto le gravi pene inflitte dalla *Capitulatio*, nel cui ottavo capitolo sopra menzionato, è sancito:

¹⁴ H. Pinard de la Boullaye, *Conversion*, in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, II/2, Paris 1953, coll. 2234-2235.

¹⁵ *Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, ed. F. Kurze, MGH, Script. rer. germ. in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi, VI, Hannoverae 1895, a. 776; a. 777.

¹⁶ Vd. K. Hauck, *Karolingische Taufpfalzen im Spiegel hofnaher Dichtung. Überlegungen zur Ausmalung von Pfalzkirchen, Pfalzen und Reichsklöstern*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen-Philologisch-historische Klasse», 1 (1985), pp. 62-64.

Si quis deinceps in gente Saxonorum inter eos latens non baptizatus se abscondere voluerit et ad baptismum venire contempserit paganusque permanere voluerit, morte moriatur.

Non veniva quindi concesso spazio a un rifiuto del battesimo, al quale si veniva costretti dal timore di perdere la vita, una minaccia che poteva rivelarsi valida a scoraggiare ogni condotta, come l'atto del nascondersi per conservare il proprio credo pagano, che potesse trasgredire ai ferrei ordini di Carlo Magno.

A giudizio di Robert Flierman a essere puniti con la morte non erano tanto gli oltraggi arrecati al clero, quanto la frequenza con la quale i Sassoni – sebbene apparissero maggiormente soggiogati alla potenza militare franca nel lasso di tempo in cui si ritiene venne redatta la *Capitulatio* – si opponevano all'*auctoritas* di Carlo¹⁷. Nei capitoli dal decimo al tredicesimo, infatti, si stabiliva che doveva essere giustiziato chiunque si fosse dimostrato infedele, lasciando intuire come la situazione in Sassonia non fosse del tutto consolidata¹⁸. Gli *Annali di Lorsch*, in tal senso, tramandano preziose informazioni in corrispondenza all'anno 792:

Saxones [...] quod in corde eorum dudum iam antea latebat, manifestissime ostenderunt: quasi canis qui revertit ad vomitum suum, sic reversi sunt ad paganismum quem pridem respuerant, iterum relinquentes christianitatem, mentientes tam Deo quam domno rege, qui eis multa beneficia prestatit, coniungentes se cum paganis gentes, qui in circuitu eorum erant. Sed et missos suos ad Avaros transmittentes conati sunt in primis rebellare contra Deum, deinde contra regem et christianos; omnes ecclesias que in finibus eorum

¹⁷ Flierman, *Religious Saxons* cit., pp. 184-186; vd. pure Id., *Gens perfida or populus Christianus? Saxon (in)fidelity in Frankish historical writing*, in *The Resources of the Past* cit., pp. 195 ss.

¹⁸ Il pontefice Adriano I salutava la vittoria franca in Sassonia in una lettera del 786 a Carlo, al quale, però, scriveva nel medesimo anno per dare delle indicazioni circa la penitenza da imporre a chi fosse tornato a praticare culti pagani (vd., rispettivamente, *Codex Carolinus*, ed. W. Gundlach, MGH, Epp., Epistolae Merovingici et Karolini aevi, III 1, Berolini 1892, 76; 77).

erant, cum destructione et incendio vastabant, reiicientes episcopos et presbyteros qui super eos erant, et aliquos comprehenderunt, nec non et alios occiderunt, et plenissime se ad culturam idolorum converterunt Si quis deinceps in gente Saxonorum inter eos latens non baptizatus se abscondere voluerit et ad baptismum venire contempserit paganusque permanere voluerit, morte moriatur¹⁹.

Almeno due passaggi di questa testimonianza meritano di essere posti in risalto: il primo, riguarda l'appoggio ricercato dai Sassoni, nella loro lotta contro Dio e contro il re franco, nelle vicine nazioni pagane, segnatamente gli Avari, l'altro caso di studio oggetto di questo contributo²⁰; il secondo, concerne invece i molteplici atti sediziosi compiuti dai Sassoni – la distruzione delle chiese, l'allontanamento e l'uccisione di vescovi e sacerdoti, l'apostasia del cristianesimo – che, nel loro animo, covavano il desiderio di ritornare al paganesimo e di ribellarsi a Carlo, a riprova della sincerità quale presupposto imprescindibile per aderire a una nuova religione. L'infedeltà dei Sassoni, che per l'annalista si palesava tanto nelle loro azioni quanto in ciò che provavano nell'intimo dei loro cuori, giustificava il duro intervento repressivo della *Capitulatio*, nondimeno in essa erano incluse delle sanzioni meno rigorose per avviare la diffusione del cristianesimo in Sassonia²¹: veniva offerta, infatti, la possibilità di evitare la condanna capitale a chi, responsabile di uno dei misfatti per i quali era prevista la morte, avesse cercato rifugio presso un sacerdote e si fosse pentito²². Se, da una parte, l'offesa arrecata a un ecclesiastico era passibile di un castigo severo, dall'altra, proprio la richiesta d'aiuto rivolta a un *sacerdos* poteva rappre-

¹⁹ *Annales Laureshamenses*, ed. G. H. Pertz, MGH, SS, I, Hannoverae 1826, a. 792.

²⁰ Vd. *infra*.

²¹ Ad esempio con la proibizione delle pratiche pagane di sepoltura, *Capitulatio de partibus Saxoniae*, cap. 7 e cap. 22; vd. B. Effros, *De partibus Saxoniae and the Regulation of Mortuary Custom: A Carolingian Campaign of Christianization or the Suppression of Saxon Identity?*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», 75 (1997), pp. 267-286.

²² *Capitulatio de partibus Saxoniae*, cap. 14.

sentare una via di salvezza, ma solo dinanzi a un esplicito atto di sottomissione come una *poenitentiam* che, a ogni modo, non poteva garantire una convinta accoglienza dei dettami del credo cristiano. Il prestigio della nascente chiesa di Sassonia veniva corroborato da quanto si statuiva nei capitoli sedici e diciassette a proposito della riscossione della decima a beneficio della Chiesa, altro tema controverso sul quale si tornerà in seguito²³. Una chiosa alle norme contenute nella *Capitulatio* è che queste

provisions were unprecedented – the Franks had never before tried to impose Christianity on a conquered population in so systematic a way. Most significant was the imposition of tithe [...] which shows that ‘Christianisation’ implied not just strictures about religious belief, but involved forced adjustment of social structures, ways of life, and even economic behaviour²⁴.

Se Carlo Magno si prefissava di inculcare nei Sassoni un pur fragile senso di appartenenza al *regnum Francorum*, egli, però, non molto doveva confidare nell’azione svolta dai missionari, coloro che, per riprendere le parole di Agostino da cui si è preso le mosse, combattevano con il legno della croce e non con il ferro delle armi. Il rex, piuttosto, perseguiva la dura repressione di ogni infrazione che ostacolasse l’instaurazione dell’egemonia carolingia in Sassonia e impedisse l’assimilazione di questo territorio, sino ad allora “estraneo”, anche sotto il profilo religioso, al resto dei domini franchi. È utile ricordare che nel 780, nell’assemblea di Lippspringe, Carlo aveva ordinato l’invio di vescovi, presbiteri e abati per divulgare la parola di Dio²⁵, ma evidentemente la loro predicazione non aveva conseguito

²³ *Capitulatio de partibus Saxoniae*, cap. 16 e cap. 17 (vd. *infra*).

²⁴ M. Costambeys - M. Innes - S. MacLean, *The Carolingian World*, Cambridge 2011, p. 74.

²⁵ *Annales Laureshamenses*, a. 780. Per una panoramica sulle missioni in terra sassone, cfr. W. van Egmond, *Converting Monks: Missionary Activity in Early Medieval Frisia and Saxony*, in *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, cur. G. Armstrong, I. Wood, Turnhout 2001, pp. 37-45; I. Wood, *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*, Harlow 2001; U. Nonn, *Zwang-*

l'effetto sperato se si rese poi necessario far fronte al paganesimo sassone con la spietata inflessibilità della *Capitulatio*.

Alcuni anni dopo, nel 797, veniva altresì promulgato il *Capitulare Saxonicum*, con il quale si tornava ad affrontare la spinosa questione della subordinazione della Sassonia. Questo provvedimento presenta delle differenze di non poco conto rispetto al precedente capitulare, di cui mitigava la ferocità: il primo capitolo, ad esempio, si limitava a deliberare un'ammenda pecuniaria, e non la pena di morte, tanto ai sudditi franchi quanto a quelli sassoni che si fossero opposti alla potestà regale o avessero perpetrato danni alle chiese o, ancora, avessero turbato la tranquillità delle vedove, degli orfani e, in generale, dei più deboli²⁶. Il *Capitulare Saxonicum* sembrava in qualche misura colmare la netta disuguaglianza tra conquistatori e con-

smision mit Feuer und Schwert? Zur Sachsenmission Karls des Großen, in *Bonifatius - Apostel der Deutschen. Mission und Christianisierung vom 8. bis ins 20. Jahrhundert*, cur. F. J. Felten, Stuttgart 2004, pp. 55-74; L. E. von Padberg, *Karl der Große, die Sachsen und die Mission*, in *Neue Forschungsergebnisse zur nordwesteuropäischen Frühgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der altsächsischen Kultur im heutigen Niedersachsen*, cur. H.-J. Häßler, Oldenburg 2005, pp. 365-376; J. T. Palmer, *Anglo-Saxons in a Frankish World, 690-900*, Turnhout 2009, pp. 119 ss.; M. Becher, *Gewaltmission: Karl der Große und die Sachsen*, in *Credo: Christianisierung Europas im Mittelalter, I: Essays*, cur. C. Stiegemann, M. Kroker, W. Walter, Petersberg 2013, pp. 321-329 (e Id., *Der Prediger mit Eiserner Zunge. Die Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen Durch Karl den Grossen*, in *Schwertmission. Gewalt und Christianisierung im Mittelalter*, cur. H. Kamp, M. Kroker, Paderborn – München – Wien - Zürich 2013, pp. 23-52); M. L. Colish, *Faith, Fiction and Force in Medieval Baptismal Debates*, Washington, D.C. 2014, pp. 250 ss.; M. E. Moore, *The Frankish Church and Missionary War in Central Europe*, in *Between Sword and Prayer. Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*, cur. R. Kotecki, J. Maciejewski, J. S. Ott, Leiden - Boston 2018, pp. 46-77; S. Patzold, *Die Paganisierung der Bewohner der frühmittelalterlichen Saxonien durch Karl den Großen*, in *Saxones: Niedersächsische Landesausstellung 2019 unter der Schirmherrschaft des niedersächsischen Ministerpräsidenten Stephan Weil. Im Landesmuseum Hannover und im Braunschweigischen Landesmuseum* (Landesmuseum Hannover: 5.4.-18.8.2019; Braunschweigisches Landesmuseum: 22.9.2019-2.2.2020). cur. B. Ludowici, Darmstadt 2019, pp. 290-293.

²⁶ *Capitulare Saxonicum*, ed. A. Boretius, MGH, LL sectio II, Capit., I, Hannoverae 1883, cap. 1 e cap. 2.

quistati che connotava la *Capitulatio de partibus Saxoniae*, e rendeva meno aspre le sanzioni decretate dai Franchi tanto da non prevedere la condanna capitale. Come ha puntualizzato Janet Nelson nella sua recente monografia dedicata a Carlo Magno,

Charles's bishops, abbots and illustrious counts, and Saxons from the various districts, who had been assembled at Aachen to hear the Capitulare announced, would not have been surprised to know that war hadn't ended; but they had reason to hope that it was the beginning of the end²⁷.

A seguire la studiosa inglese, proprio nel 797 si avviava a conclusione la guerra che per tre decenni aveva impegnato Carlo sul fronte sassone, un conflitto di cui si vuole adesso, seppur in maniera schematica, recuperare i passaggi nodali.

Eginardo, nel dare principio nella *Vita Karoli* alla narrazione della spedizione militare contro i Sassoni, scrive che nessuna

guerra fu per i Franchi più lunga, sanguinosa e difficile di questa. I Sassoni, come quasi tutti i popoli che abitano la Germania, erano dei selvaggi dediti al culto dei demoni e ostili alla nostra religione, e non vedevano niente di male nel profanare le leggi divine e nel trasgredire quelle umane²⁸.

Se per giustificare questo *bellum* si individua, nella *Vita*, una motivazione di natura orografica – l'assenza di cospicui rilievi montuosi a separare le due parti era fomite per Eginardo di reciproche incursioni e rappresaglie, favorite, al contrario, da ampie pianure – a essere posto in risalto è anche, e senza mezzi termini, l'atteggiamento riprovevole dei *Saxones*, loro malgrado “degni”, per così dire, che i Franchi *apertum contra eos bellum suscipere*²⁹. Una lunga guerra³⁰ che

²⁷ Nelson, *King and Emperor* cit., p. 333.

²⁸ Eginardo, *Vita Karoli*. «Personalità e imprese di un re grandissimo e di meritatissima fama», cur. P. Chiesa, Firenze 2014, 7 (per la traduzione, p. 13).

²⁹ *Ibid.*

³⁰ La cui durata di tre decenni, come rimarca Eginardo, era dovuta alla slealtà dei Sassoni, *ibid.*: «Ebbe così inizio un conflitto contro i Sassoni che durò ininterrot-

aveva avuto inizio nel 772³¹ con la distruzione del santuario pagano dell'Irmisul a opera dei Franchi, la cui intensa pressione militare era sorretta dalla protezione del Signore, che si concretizzava in eventi miracolosi grazie ai quali, di volta in volta, era possibile rintuzzare le offensive dei Sassoni. Tra i loro contrattacchi il più rimarchevole fu, senza dubbio, quello occorso nel 782 in prossimità delle montagne del Süntel (lungo il fiume Weser), dove una pesante sconfitta fu inferta all'esercito di Carlo, il quale, però, non lasciò impunita questa ennesima sollevazione, sobillata dal capo sassone Viduchindo. La reazione del sovrano, infatti, fu estremamente feroce, a dar credito agli *Annali del regno dei Franchi*, in quanto che egli ordinò il massacro, in un sol giorno a Verden, di ben quattromilacinquecento nemici³². Si inaspriva così la tattica del terrore adottata da Carlo Magno – rinvigorita poi dall'emanazione della *Capitulatio de partibus Saxoniae* – che parve ottenere un risultato tangibile con il battesimo, nel 785, dello stesso Viduchindo³³. Le rivolte, però, non cessarono, una situazione critica che negli anni finali dell'VIII secolo portò, di conseguenza, a ulteriori scontri sinché, nell'804, la guerra giunse al suo epilogo con la deportazione, attestata da Eginardo, di diecimila sassoni in *Francia*³⁴.

tamente per 33 anni; da ambedue le parti si combatté con grande fierezza, ma con maggiore danno per i Sassoni che per i Franchi. La guerra sarebbe bensì potuta finire prima se la perfidia dei Sassoni l'avesse permesso» (per la traduzione, p. 15).

³¹ Per le vicende della guerra e le relative fonti, si rimanda qui a M. Springer, *Die Sachsen*, Stuttgart 2004, pp. 175 ss.; B. S. Bachrach, *Charlemagne's Early Campaigns (768-777). A Diplomatic and Military Analysis*, Leiden - Boston 2013, pp. 177-245; 427-472; 510-630 (e vd. anche Id., *Early Carolingian Warfare. Prelude to Empire*, Philadelphia 2001, pp. 190 ss.); R. Flierman, *Saxon Identities, AD 150-900*, London - New York 2017, pp. 89 ss.; I. Rembold, *Conquest and Christianization: Saxony and the Carolingian World, 772-888*, Cambridge 2018, pp. 39 ss.

³² *Annales regni Francorum*, a. 782: Tunc omnes Saxones iterum convenientes subdiderunt se sub potestate supradicti domni regis et reddiderunt omnes malefactores illos, qui ipsud rebellium maxime terminaverunt, ad occidendum IIII D.

³³ *Annales regni Francorum*, a. 785.

³⁴ Eginardo, *Vita Karoli*, 7; cfr. *Annales regni Francorum*, a. 804.

Gli Avari

Nel corso di questo serrato conflitto trentennale era stata comunque tentata una modalità alternativa a quella delle armi per assecondare l'espansione del cristianesimo tra i Sassoni. Alla brutalità degli eserciti e alla crudele fermezza dei capitolari si era affiancata la predicazione messa in atto da molteplici figure di ecclesiastici che avevano profuso il loro impegno, non esitando a sacrificare la loro vita, per diffondere la parola del Vangelo tra i pagani. Una testimonianza basilare, al di là delle memorie agiografiche che immortalano le gesta di questi missionari, sono le epistole di Alcuino di York, esponente di spicco della cerchia di dotti consiglieri di Carlo³⁵. Le sue missive permettono di cogliere delle indicazioni circa il metodo con cui i Franchi si erano avvicinati, con il *lignum* della croce e non con il *ferrum*, all'alterità religiosa dei Sassoni. Il movimento missionario che li riguardava è per Alcuino oggetto di analisi congiuntamente a quello diretto verso gli Avari. Nel procedere alla cristianizzazione di questi popoli il clero carolingio non aveva avuto, a causa delle pressanti esigenze della campagna bellica, il tempo necessario per far maturare nelle menti degli infedeli un'autentica adesione alla nuova religione divulgata dai missionari. Il difficile contesto in cui questi ultimi si erano trovati ad agire traspare nelle lettere del dotto anglosassone, il quale, per il suo ruolo alla corte regia, beneficiava di una posizione di primo piano da cui osservare la duplice iniziativa di conquista e di evangelizzazione che coinvolgeva quelle *gentes* pagane³⁶.

³⁵ Vd. D. Dales, *Alcuin: His Life and Legacy*, Cambridge 2012, pp. 69 ss.

³⁶ Cfr., sul punto, C. Veyrard-Cosme, *Le paganisme dans l'œuvre d'Alcuin*, in *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, cur. L. Mary, M. Sot, Paris 2002, pp. 127-154; M. de Jong, *Charlemagne's church*, in *Charlemagne. Empire and society*, cur. J. Story, Manchester - New York 2005, pp. 125-127; Y. Hen, *Charlemagne's Jihad*, «Viator», 37 (2006), pp. 42 ss.; H. Mayr-Harting, *Alcuin, Charlemagne and the problem of sanctions*, in *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*, cur. S. Baxter, C. Karkov, J. L. Nelson, D. Pelteret, Farnham - Burlington 2009, pp. 215-217; S. Stofferahn, *Staying the Royal Sword: Alcuin and the Conversion Dilemma in Early Medieval Europe*, «The Historian», 71 (2009), pp. 464 ss.; F. Close, *Uniformiser la foi pour unifier l'Empire. Contribution à l'histoire de la pensée*

Un elemento di attenta riflessione per Alcuino è quello dell'introduzione della decima a favore della Chiesa³⁷, come si apprende dall'epistola che nel 796 indirizzava ad Arno di Salisburgo, il quale era sul punto di intraprendere una missione presso gli Avari:

Decimae, ut dicitur, Saxonum subverterunt fidem. Quid inponendum est iugum cervicibus idiotarum, quod neque nos neque fratres nostri sufferre potuerunt?³⁸

Un dato da porre in evidenza è l'esplicito, e negativo, giudizio di Alcuino sulle minori capacità di comprensione da parte di un popolo ritenuto inferiore a quello dei Franchi, e nei confronti del quale, a quanto si legge in un'altra lettera del 796, il cui destinatario era il *camerarius* Meginfredo, gli ecclesiastici dovevano agire non da esattori ma da predicatori, guadagnando con dolcezza alla fede cristiana i non credenti:

Si tanta instantia leve Christe iugum et onus suave durissimo Saxonum populo praedicaretur, quanta decimarum redditio vel legalis pro parvissimis quibuslibet culpis edicti necessitas exigebatur, forte baptismatis sacramenta non abhorrerent. Sint tandem aliquando doctores fidei apostolicis eruditi exemplis; sint praedicatores, non praedatores³⁹.

Nei territori dei Sassoni il clero franco doveva far leva non sulla coercizione ma sulla persuasione – come asserisce Alcuino nella

politico-théologique de Charlemagne, Bruxelles 2011, pp. 233 ss.; O. M. Phelan, *The Formation of Christian Europe. The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum*, Oxford 2014, pp. 94 ss.

³⁷ Vd. J. Eldevik, *Episcopal Power and Ecclesiastical Reform in the German Empire. Tithes, Lordship, and Community, 950-1150*, Cambridge 2012, pp. 51-53; C. Landon, *Economic incentives for the Frankish conquest of Saxony*, «Early Medieval Europe», 28 (2020), pp. 45-47.

³⁸ Alcuini *Epistolae*, ed. E. Dümmmler, MGH, Epp., *Epistolae Karolini aevi* II, IV, Berolini 1895, 107, e cfr. pure 112. Sul rapporto epistolare di Alcuino con Arno, vd. M. Diesenberger - H. Wolfram, *Arn und Alkuin 790 bis 804. Zwei Freunde und ihre Schriften*, in *Erzbischof Arn von Salzburg*, cur. M. Niederkorn-Bruck, A. Scharer, Wien - München 2004, pp. 81-106.

³⁹ Alcuini *Epistolae*, 111.

menzionata lettera ad Arno – così da offrire il messaggio evangelico ai pagani con la medesima delicatezza con cui si porge il latte alla bocca di una *novella anima*⁴⁰. Una metafora efficace nel far comprendere come i principi dottrinali del cristianesimo non potessero essere inculcati in maniera oppressiva; essi dovevano essere assimilati con la dovuta gradualità, altrimenti sarebbero stati rigettati alla stregua di un cibo troppo solido per lo stomaco di un neonato. Si può qui rammentare quanto afferma Alcuino in un'altra missiva ad Arno, datata anch'essa al 796, ossia che

misera Saxonum gens toties baptismi perdidit sacramentum, quia numquam habuit in corde fidei fundamentum⁴¹.

Pur dinanzi alla precipitazione dell'inarrestabile macchina militare franca, Alcuino si sofferma sull'anima dei Sassoni, sulla loro dimensione interiore – cui si rifacevano pure gli *Annali di Lorsch* – che a differenza dei corpi, piegati dalla violenza ad accogliere una nuova fede, poteva essere “espugnata” soltanto da una paziente e pacifica opera di persuasione. Una costante apprensione, dunque, attanaglia Alcuino, turbato dalla prassi con la quale si stavano eradicando le superstizioni idolatriche in quello scorcio finale dell'VIII secolo: *tempora periculosa* in cui *omnia turbata sunt*⁴², come egli constata carpando, negli avvenimenti di quegli anni, dei segnali inquietanti che preannunciavano la fine dei tempi, sebbene in questo frangente instabile e incerto proprio la conversione dei pagani avrebbe assicurato a Carlo Magno la ricompensa celeste⁴³.

⁴⁰ Alcuini *Epistolae*, 107: Et esto praedicator pietatis, non decimarum exactor, quia novella anima apostolicae pietatis lacte nutrienda est, donec crescat, convalescat et roboretur ad acceptionem solidi cibi.

⁴¹ Alcuini *Epistolae*, 113.

⁴² Alcuini *Epistolae*, 193. Vd. E. Piazza, *Alcuino, Carlo Magno e l'ombra del millenarismo alla fine dell'VIII secolo*, «Annali della facoltà di Scienze della formazione - Università degli studi di Catania», 16 (2017), pp. 79-88.

⁴³ Alcuini *Epistolae*, 110: Qualis erit tibi gloria, o beatissime rex, in die aeternae retributionis, quando hi omnes, qui per tuam bonam sollicitudinem ab idolatriae cultura ad cognoscendum verum Deum conversi sunt, te ante tribunal domini

La pervicace resistenza tanto dei Sassoni quanto degli Avari ad accettare il cristianesimo rendeva inevitabile per Alcuino prescindere, almeno in una fase iniziale, dall'impiego delle truppe per aprire la strada ai missionari, come egli stesso sottolineava quando registrava che un *exercitus* stava scortando Arno in terra àvara⁴⁴. Alcuino, come ha rilevato Richard Sullivan, aveva sì cercato di favorire, per questa regione, una conversione dal carattere meno persecutorio rispetto a quanto era avvenuto in Sassonia, ma al contempo non poteva non prevedere che, anche in questo caso, i soldati di Carlo avrebbero imposto la fede in Cristo con la violenza; i missionari sarebbero potuti entrare in scena solo dopo che la sottomissione degli Avari era stata finalmente conseguita⁴⁵. In merito ancora agli Avari occorre chiarire che pure la guerra contro di essi era stata impegnativa, tanto da essere considerata, da Eginardo, come la seconda impresa militare per importanza dopo quella sassone⁴⁶. Una guerra di cui schematicamente si ricorda sia l'inizio, nel 791⁴⁷, sia, cinque anni dopo, il battesimo del *tudun*, un capo avaro, ad Aquisgrana⁴⁸; un battesimo seguito, nell'805, da quello del *khagan*, successore a sua volta del *capcanus* cristiano Teodoro, che aveva preso il nome di Abramo⁴⁹.

nostri Iesu Christi in beata sorte stantem sequentur et ex his omnibus perpetuae beatitudinis merces augetur.

⁴⁴ Alcuini *Epistolae*, 107.

⁴⁵ R. E. Sullivan, *Carolingian Missionary Theories*, «The Catholic Historical Review», 42 (1956), p. 277; cfr. pure J. R. Davis, *Charlemagne's Practice of Empire*, Cambridge 2015, p. 159: «Alcuin, for instance, worried about the use of the military prowess he usually exulted in to convert the Avars».

⁴⁶ Eginardo, *Vita Karoli*, 13. La campagna contro gli Avari era stata preparata spiritualmente da Carlo, che aveva indetto per tre giorni la recita di litanie (*Epistolae variorum Carolo Magno regnante scriptae*, ed. E. Dümmler, MGH, Epp., *Epistolae Karolini aevi* II, IV, Berolini 1895, 20).

⁴⁷ Su questa guerra, vd. W. Pohl, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567-822 n. Chr.*, München 1988, pp. 315 ss.

⁴⁸ *Annales regni Francorum*, a. 796.

⁴⁹ *Annales regni Francorum*, a. 805; *Annales Iuvavenses maiores*, ed. G. H. Pertz, MGH, SS, I, Hannoverae 1826, a. 805; *Annales sancti Emmerammi Ratisponensis maiores*, *ibid.*, a. 805. Vd. P. Štih, *Integration on the Fringes of the Frankish Empire: The Case of the Carantanians and their Neighbours*, in *Migration, Integration and*

Accanto alla corrispondenza epistolare, cui si è fatto cenno in precedenza, intercorsa tra Alcuino e Arno, ulteriori informazioni sugli Avari si possono desumere sia da un'altra lettera di Alcuino sia dalle deliberazioni di un concilio del 796. In quest'anno Alcuino scriveva a Paolino II di Aquileia per conoscere quale direzione volesse dare all'evangelizzazione di quel popolo⁵⁰, un quesito cui si trova risposta nel concilio, riunito nei pressi del Danubio, che aveva visto la partecipazione dello stesso Paolino e di Arno⁵¹. In occasione di questa assemblea si riaffermava che i missionari non dovevano avvalersi di metodi aggressivi, piuttosto essi erano tenuti a procedere con moderazione per rendere possibile un battesimo sincero degli Avari, escludendo quindi le cerimonie di massa⁵².

Conclusioni

Carlo Magno e i suoi successori non avevano eretici da combattere, ma avevano pagani ai confini dell'impero: fu quindi la dinastia carolingia ad avviare una campagna organica e continua di cristianizzazione [...] Le missioni erano talvolta affidate a vescovi [...] ma spesso venivano condotte attraverso vere e proprie offensive militari [...] La volontà di conquista politica si univa o, se si preferisce, si ammantava della vocazione missionaria; ciò induceva nei popoli confinanti un fermo rifiuto per ogni genere di missionarismo cristiano

Connectivity on the Southeastern Frontier of the Carolingian Empire, cur. D. Dzino, A. Milošević, T. Vedriš, Leiden - Boston 2018, pp. 116-117; F. Curta, *Eastern Europe in the Middle Ages, 500-1300*, Leiden - Boston 2019, p. 103. Per l'epoca di Carlo Magno, inoltre, si registrano nuovi contatti con gli Avari nell'811 (*Annales regni Francorum*, a. 811).

⁵⁰ Alcuini *Epistolae*, 99.

⁵¹ Vd. R. Bratož, *La cristianizzazione degli Slavi negli atti del Convegno «ad ripas Danubii»* e del Concilio di Cividale, in *XII centenario del Concilio di Cividale (796-1996)*, Convegno storico-teologico, cur. S. Piussi, Udine 1998, pp. 154 ss.; H. Reimitz, *Conversion and control: the establishment of liturgical frontiers in Carolingian Pannonia*, in *The Transformation of Frontiers. From Late Antiquity to the Carolingians*, cur. W. Pohl, I. Wood, H. Reimitz, Leiden - Boston - Köln 2001, pp. 199-204.

⁵² *Conventus episcoporum ad ripas Danubii a. 796*, ed. A. Werminghoff, MGH, LL sectio III, Conc., II/1, Hannoverae - Lipsiae 1906.

[...] perché si temeva che gli apostoli del cristianesimo fossero solo i primi emissari dell'impero [...] La storia dei Sassoni è in questo senso esemplare⁵³:

queste significative osservazioni, formulate da Marina Montesano nel suo studio sull'alterità in età medievale, colgono i tratti salienti della dinamica del processo di cristianizzazione dei pagani, gli "altri", che appaiono nelle fonti di matrice carolingia sotto la luce sinistra di *gentes* ribelli e malvage, ostili verso l'autorità e il credo religioso dei conquistatori⁵⁴. Una dinamica che è stata focalizzata da due differenti punti di vista, i capitolari carolingi e le lettere di Alcuino. Se, in particolare, la *Capitulatio de partibus Saxoniae* era permeata dalla ferrea volontà dei Franchi di raggiungere il loro obiettivo con ogni mezzo – domare ed evangelizzare i Sassoni oppure annientarli⁵⁵ – le epistole di Alcuino mettevano invece a nudo i limiti di questa transizione traumatica verso il cristianesimo⁵⁶. Una credibile alternativa a questa lotta, spesso cruenta, al paganesimo veniva, tuttavia, prospettata a Carlo grazie agli insegnamenti di Agostino, che nello

⁵³ M. Montesano, *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità*, Roma 2021, p. 72.

⁵⁴ Cfr. G. Gandino, *Il mondo franco e l'ideologia dell'espansione*, in *Carlo Magno e le Alpi*, Atti del XVIII Congresso Internazionale di studi sull'alto medioevo (Susa - Novalesa, 19-21 ott. 2006), Spoleto 2007, pp. 45-46; H. W. Goetz, *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.– 12. Jahrhundert)*, I, Berlin 2013, pp. 94 ss.

⁵⁵ *Annales qui dicuntur Einhardi*, a. 775: Cum rex in villa Carisiaco hiemaret, consilium iniit, ut perfidam ac foedifragam Saxonum gentem bello adgrederetur et eo usque perseveraret, dum aut victi christianae religioni subicerentur aut omnino tollerentur. Vd. Davis, *Charlemagne's Practice* cit., p. 101: «The imposition of Christianity by Frankish command went hand-in-hand with political control. The missionary component along with the prolonged brutality of the wars [...] made the takeover of Saxony [...] a matter of Frankish coercion».

⁵⁶ Alcuino, come si può constatare in una lettera del 799 indirizzata ancora ad Arno, aveva la chiara percezione degli errori commessi nell'approcciare popoli così diversi, e non soltanto da un punto di vista religioso, dai Franchi, la cui *neglegentia* era stata causa della *perditio* sia degli Avari sia dei Sassoni (Alcuini *Epistolae*, 184).

specifico è qui rievocato per il *De catechizandis rudibus*⁵⁷, trattato da cui Alcuino evinceva alcune nozioni teologiche essenziali (ad esempio, il giudizio di Dio che attende l'anima, immortale, di ogni credente e il significato dell'incarnazione di Cristo e della sua passione e risurrezione) che potessero efficacemente preparare a una matura conversione:

Et hac fide roboratus homo et praeparatus baptizandus est⁵⁸.

Quis est qui ligno pugnat? La domanda del santo di Ippona, in conclusione, forse poteva essere ancora attuale quasi quattro secoli dopo, all'epoca di Carlo Magno e di Alcuino, per quanto in essa sembra potersi cogliere una diversa sfumatura interrogativa, come se adesso, nel quadro radicalmente mutato da quello in cui era stata originariamente posta, si chiedesse ai missionari carolingi se davvero ritenessero sufficiente, al raggiungimento dei loro scopi, la sola forza della fede.

Fides quoque, sicut sanctus ait Augustinus, res est voluntaria, non necessaria⁵⁹:

Alcuino, tramite l'autorevole rimando ad Agostino, poneva così l'accento su una delle condizioni necessarie a un'autentica conver-

⁵⁷ Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus*, ed. J. B. Bauer, CC-SL, XLVI, Turnhout 1969.

⁵⁸ Alcuini *Epistolae*, 110. Sull'influenza di Agostino d'Ippona in età carolingia, con riferimento ad Alcuino, J.-P. Bouhot, *Alcuin et le «De catechizandis rudibus» de saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes et Patristiques», 15 (1980), pp. 176-240; P. Cramer, *Baptism and Change in the Early Middle Ages, c. 200-1150*, Cambridge 1993, pp. 185 ss.; S. Gatzemeier - S. Lake, *De catechizandis rudibus*, in *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, cur. K. Pollmann, W. Otten, Oxford 2013, I, p. 251; M. Alberi, *Alcuin of York (c. 740-804)*, ivi, III, pp. 503-506; S. Moesch, *Augustine and the Art of Ruling in the Carolingian Imperial Period: Political Discourse in Alcuin of York and Hincmar of Rheims*, London - New York 2020, pp. 73-76.

⁵⁹ Alcuini *Epistolae*, 111; cfr. 113: quod fides – secundum quod sanctus Augustinus ait – ex voluntate fit, non ex necessitate.

sione, nondimeno per il consigliere di Carlo non potevano essere escluse forme di violenza che, malgrado tutto, potessero facilitare la penetrazione dei missionari nelle regioni pagane⁶⁰ e contribuissero ad “annullarne” l’alterità religiosa.

⁶⁰ Come già aveva significativamente posto in evidenza il missionario anglosassone Bonifacio, apostolo della Germania, morto nel 754 durante una campagna di evangelizzazione in Frisia: *Sine patrocinio principis Francorum nec populum ecclesiae regere nec presbiteros vel clericos, monachos vel ancillas Dei defendere possum nec ipsos paganorum ritus et sacrilegia idolorum in Germania sine illius mandato et timore prohibere valeo* (*Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus-S. Bonifatii et Lulli epistolae*, ed. M. Tangl, MGH, Epp. Sel., I, Berolini 1916, 63). Vd. P. Kershaw, *Peaceful Kings. Peace, Power and the Early Medieval Political Imagination*, Oxford 2011, pp. 153: «Alcuin recognized the need for effective military strength, and the benefits that accrued from terrifying one’s enemies».

ANTONIO FRANCO

Il difficile governo della multiculturalità nel *Thema* bizantino di Sikelìa

Il presente studio vuol essere un modesto tributo a due grandi studiosi, André Guillou¹ e Filippo Burgarella², venuti a mancare rispettivamente undici anni e sette anni fa, che definire “bizantini-sti” sarebbe certamente riduttivo: a loro va il grande merito di avere messo in luce, finalmente, il valore storico (e non solo artistico o genericamente culturale) della civiltà greca d'Oriente nel Meridione d'Italia e, soprattutto Guillou, in Sicilia.

A loro si deve, in particolare, il superamento dei preconcetti di quegli studiosi che, per decenni, hanno trascurato la Sicilia bizantina, considerata come espressione di decadenza sociale e culturale, rispetto al fascino esercitato, da un lato, dalle civiltà antiche nell'Isola, dall'altro, da quella araba o normanna.

In realtà, ogni tipologia di documentazione, da quella filologica a quella archeologica, dimostra il contrario: tra il VI e il X sec.

¹ Autore di studi fondamentali quali *La civilisation byzantine*, Grenoble 1974; *La Sicilia bizantina. Un bilancio delle ricerche attuali*, in *A.S. Sir.* 4 n.s., 1976, pp. 45-89; *Città e campagna nell'Italia meridionale bizantina (VI – XI sec.)*, Galatina 1977; *Studies on Byzantine Italy*, Oxford 1979; *L'Italia bizantina dall'esarcato di Ravenna al tema di Sicilia*, Torino 1988.

² A Burgarella, invece, si devono contributi come *Tardo antico e alto medioevo bizantino e longobardo*, Salerno 1981; *Aspetti della cultura greca nell'Italia meridionale in età bizantina*, Grottaferrata 1987; *Alle origini del tema di Sicilia*, «Siculorum Gymnasium», 57 (2004), pp. 67-74; *Bisanzio e gli Altavilla*, in *Byzantino-Sicula VI*, Palermo 2016, pp. 95-106. Insieme hanno curato invece: *L'Italia bizantina*, Torino 1988 e (con A. Bausani) *L'impero bizantino e l'islamismo*, in *Storia universale dei popoli e delle civiltà*, Torino 1997.

la Sicilia, ma anche tutto il Sud Italia, vivono un lungo periodo di benessere socioeconomico e sviluppo culturale, almeno per le élite³.

La Sicilia e il Sud Italia, per tutto tale arco temporale, sono appunto obiettivo di molti interessi espansionistici, si direbbe non a caso, e persino il progetto maturato da Carlo Magno, dopo la sua incoronazione (800), di attaccare la Sicilia, rinunciandovi però dopo le intese di matrimonio con l'imperatrice Irene, va motivato non solo con la lotta contro gli Arabi, ma anche, senz'altro, con la fama della ricchezza economica dell'Isola⁴.

Occorrendo rafforzare, quindi, davanti alle pressioni di Longobardi e Arabi, una solida posizione militare, Costantinopoli crea, probabilmente tra il 692 e il 695, un ruolo di stratega e fa della Sicilia un *thema*.⁵ Da alcuni si sostiene che l'istituzione del *thema* di Sicilia risalga agli anni '60 del VII sec., durante la permanenza dell'imperatore Costante II a Siracusa.⁶

Dalla principale fonte, cioè Costantino Porfirogenito,⁷ si com-

³ Queste le conclusioni a cui giungono anche gli studi più aggiornati: cfr., fra i tanti, G. Ravegnani, *I Bizantini in Italia*, Bologna 2004; A. Cilento, *Bisanzio in Sicilia e nel sud dell'Italia*, Udine 2005; R. Santoro, *Bizantini. L'eredità culturale in Sicilia*, Palermo 2008; L. Arcifa, *Indicatori archeologici e dinamiche insediative nella Sicilia bizantina*, in *La Sicilia bizantina - Storia, città e territorio*, Atti del VI Convegno di Studi del Progetto Mesogheia (Caltanissetta 9-10 Maggio 2009), cur. M. Arnone, M. Congiu, S. Modeo, Caltanissetta 2010, pp. 67-90; L. Santagati, *Storia dei Bizantini di Sicilia*, Caltanissetta 2012; S. Cosentino, *La Sicilia, l'impero e il Mediterraneo: mobilità geografica e trasformazioni sociali (VII-IX secc.)*, in *Byzantino - Sicula VII. Ritrovare Bisanzio*, Palermo 2019, pp. 71-89; S. Valpreda, *Sikelia 2. La Sicilia dei Bizantini. I Bizantini di Sicilia*, Castelvetro 2020.

⁴ Cfr. Guillou, *La Sicilia bizantina* cit., p. 74.

⁵ G. Fasoli, *Le città siciliane dall'istituzione del tema bizantino alla conquista normanna*, «Archivio Storico Siracusano», 2 (1956), p. 67; A. Guillou, *La Sicile Byzantine*, «Byzantine Forschungen», 5 (1977), p. 133; N. Oikonomides, *Une liste arabe des stratèges byzantins du VII^e siècle et les origines du thème de Sicile*, «Rassegna di Studi bizantini e neoellenici», 1 (1964), pp. 127-130.

⁶ Cfr. W. Treatgold, *Byzantium and its Army*, Stanford 1995, pp. 24, 239; Santagati, *Storia dei Bizantini di Sicilia* cit., pp. 86 n. 31, 108.

⁷ Costantin. Porfirogenit., *De thematibus*, cur. A. Pertusi, Città del Vaticano 1952,

prende che lo scopo della creazione del *thema* fu il decentramento della difesa e dell'amministrazione, consacrando quell'evoluzione demografica, economica e sociale che portò ad una rivalutazione della provincia; per tale obiettivo si fusero l'amministrazione civile con quella militare e pure i vescovi divennero parte integrante di essa, ossia funzionari greci che governavano le diocesi.⁸

La provincia è, quindi, divisa in due *tourmai* (Sicilia e Calabria), in sei *drungariata* e in circa 20 *tagmatai*; i poteri militari e civili vi erano esercitati da uno stratega, dai turmarchi, dai drungari, e poi da conti, topotereti, protonotari, notari e cartulari. Quasi a indicare, insomma, le origini di quella complessità burocratica spesso definita appunto ... bizantina!

Nella Sicilia giustiniana, ancora dominio privato dell'imperatore, come fin dalla tarda antichità, il suo punto di riferimento e uomo più potente era il vescovo della Diocesi, che era affiancato dal *defensor* (per amministrare la giustizia), dal *curator* (per l'esazione delle tasse) e dal *magister militum* (per gli affari militari); in seguito, la burocrazia si andò parcellizzando sempre di più, con la creazione di altre figure specifiche quali *vindices*, *susceptores*, *tabularii* e ancora *kommerkiarioi* ed *embollatores*.⁹ Fino alla riforma di Leone l'Isaurico.

Leone III, intorno al 730, infatti, contrasta il potere dei grandi proprietari terrieri, in specie la chiesa di Roma, non con nuove tasse, com'è sostenuto dalle fonti più ostili,¹⁰ ma con il ritorno all'amministrazione statale delle finanze: la toglie appunto ai proprietari e l'affida al protonotario, che dipende dal cartulario. Sebbene questo avesse suscitato le ire degli interessati, poiché metteva fine a una

II 60; Id., *De administrando imperio*, cur. G. Moravcsik, R. J. H. Jenkins, Washington 1967, I 50.

⁸ Dopo il fondamentale studio di S. Borsari, *L'amministrazione del tema di Sicilia*, «Rivista storica italiana», 66 (1954), pp. 133-158, è di principale riferimento Guillou, *La Sicilia bizantina* cit., pp. 52-53. Cfr. anche Santagati, *Storia dei Bizantini di Sicilia* cit., pp. 110-111.

⁹ Guillou, *La Sicilia bizantina* cit., pp. 51-55; Cosentino, *La Sicilia, l'impero e il Mediterraneo* cit., pp. 71-89.

¹⁰ Fra queste soprattutto Theophan., *Chronographia*, cur. C. De Boor, Lipsia 1883, I 410.

lunga epoca di favori iniziata da Costantino IV,¹¹ va pur detto che le imposte rimanevano molto al di sotto di altre regioni dell'Impero (ad esempio l'Illirico).¹²

In tale contesto si colloca anche la riorganizzazione delle Chiese di Sicilia, certo finalizzata a un capillare controllo del territorio e, comunque, necessaria poiché prima inesistente; non una misura coercitiva, quindi, contro Roma, come in genere si crede.¹³ Siracusa fu la sede metropolitana, con 14 diocesi suffraganee: le già esistenti Catania, Taormina, Messina, Tindari, Lipari, *Triokala*, Lilybeo, Malta, Agrigento, Palermo, *Thermai*, più le nuove create Trapani e Cefalù, poste su strategiche rotte di cabotaggio, e *Halaesa*, principale caricatore tirrenico terminale dell'interno frumentario;¹⁴ invece furono soppresse le sedi di Lentini e Milazzo.

È evidente, pertanto, una profonda complessità amministrativa, che tenta di corrispondere ad una sedimentata complessità multiculturale, in primo luogo linguistica e, alle radici, anche etnica: la prevalenza assoluta della Sicilia orientale nella gestione del potere in età bizantina è in sintonia con le radici profondamente ellenizzate di quell'area, in cui il processo di latinizzazione aveva lasciato spazio, comunque, all'uso corrente della lingua greca e agli usi, le tradizioni

¹¹ Sull'estrema permeabilità alla corruzione del sistema amministrativo dell'Isola sono fonte principale le lettere di papa Gregorio Magno: cfr. R. Rizzo, *Papa Gregorio Magno e la nobiltà in Sicilia*, Palermo 2008, pp. 125-127.

¹² Cfr. Guillou, *La Sicilia bizantina* cit., pp. 54-56. Preziose considerazioni in Burgarella, *Alle origini del tema di Sicilia* cit., pp. 69-71; Cilento, *Bisanzio in Sicilia e nel sud dell'Italia* cit., pp. 49-52.

¹³ Borsari, *L'amministrazione del tema di Sicilia* cit., pp. 142-144; Guillou, *La Sicilia bizantina* cit., p. 53;

¹⁴ Sull'importanza del porto di Trapani in età bizantina cfr. A. Filippi, *Un antico porto nel Mediterraneo. Archeologia e storia di Trapani dall'età arcaica a quella bizantina*, Trapani 2005, pp. 148-155; su quella dello scalo marittimo di Cefalù cfr. G. Purpura, *Il relitto bizantino di Cefalù*, «Sicilia Archeologica», 51 (1983), pp. 249-256; A. Franco, *Le radici e le pietre*, Cefalù 2011, pp. 71-72. Sul rilevante ruolo di *Halaesa* (oggi Tusa Marina) caricatore frumentario tirrenico fin dall'età romana cfr. C. Soraci, *Sicilia frumentaria. Il grano siciliano e l'annona di Roma*, Roma 2011, pp. 28-35, 67-70.

ed espressioni culturali di origini greche;¹⁵ da questo, infatti, derivano le costanti preoccupazioni dei pontefici romani (da Gregorio Magno a Gregorio III, passando per Onorio I o Vitaliano) per la progressiva perdita di prestigio della confessione latina e la conseguente *deminutio* dell'influenza e degli interessi politici ed economici della Chiesa di Roma in Sicilia, con tentativi di mediazione operati, non a caso, da papi come Agatone, palermitano di lingua greca, e Leone II, greco di Messina o forse Nicosia, o Sergio I, di Palermo ma di origine siriana.¹⁶

Nella persistenza della Grecità e nel prevalere della Latinità, durante il tardo antico, si erano quasi certamente perdute le tracce delle culture indigene di Sicilia (tranne forse qualche sporadica isola linguistica arroccata nell'interno montano); forse qualcosa restava del retaggio culturale punico, se si pensa a rare, preziose fonti epigrafiche tardo-antiche dalla cuspidale occidentale o a quella dotta citazione letteraria che definisce i Siciliani "trilingues".¹⁷

Altri apporti erano giunti, però, a comporre il complesso mosaico (parrebbe proprio il caso di chiamarlo ironicamente così ... parlando di Bizantini!) multiculturale siciliano, una vera e propria etnodiversità: sappiamo da Procopio che Belisario trasferì nell'Isola gruppi di Goti;¹⁸ sempre nel VI sec., a motivo della turbolenta situazione africana, vi si rifugiano genti dalla Libia e persino monofisiti da Alessandria d'Egitto; le comunità ebraiche vi fanno comparsa nel VI

¹⁵ Su questo tema valgono, a titolo di esempio, fra i tanti contributi, le considerazioni ampiamente e diffusamente espresse in studi quali Burgarella, *Aspetti della cultura greca nell'Italia meridionale in età bizantina* cit., *passim*; R. Santoro, *Bizantini. L'eredità culturale in Sicilia* cit., *passim*; Valpreda, *Sikelia 2. La Sicilia dei Bizantini. I Bizantini di Sicilia* cit., *passim*.

¹⁶ Guillou, *La Sicilia bizantina* cit., pp. 57-58. Per le preoccupazioni, in particolare di papa Gregorio Magno, cfr. Rizzo, *Papa Gregorio Magno e la nobiltà in Sicilia* cit., pp. 40-52, 122-125.

¹⁷ Per le testimonianze epigrafiche di neopunico in età romana, M. G. Guzzo Amadasi, *Epigrafia punica in Sicilia*, «Kokalos», 18-19 (1972-73), pp. 287-289. Tali testimonianze confermerebbero il richiamo delle *Metamorfosi* di Apuleio (*Met.* XI 5, 22-23), ai *Siculi trilingues*.

¹⁸ Procop., *De bello gothico* I, 25, cur. J. Haury, Lipsia 1905.

sec.; all'altro limite temporale della nostra attenzione, tra fine VIII e inizio IX sec., si stabiliscono nell'Isola i primi mercanti Arabi.¹⁹

In particolare, però, vanno evidenziate le rilevanti immigrazioni di genti di lingua, cultura e tradizioni greche direttamente dalla penisola ellenica (è il caso, riportato dalla cosiddetta Cronaca di *Monemvasia*,²⁰ di esuli peloponnesiaci in fuga dall'avanzata slava o bulgara) e, in casi ricorrenti e consistenti, da quasi tutte le aree ellenofone; non mancano, poi, gli afflussi al seguito di prelati, funzionari, burocrati, mercanti e proprietari, con le presenze, da sottolineare, di Orientali in esilio dalle aree dell'Impero passate sotto gli Arabi, soprattutto siriaci. Si è già detto che il papa Sergio I, a fine VII sec., era palermitano originario della Siria; e forse non fu l'unico essendo definiti "siriani" dal *Liber Pontificalis* altri quattro papi tra precedenti e seguenti.²¹ Giunsero, infine, persino militari Armeni e Cappadoci, come riferisce Teofane per i primi dell'VIII sec.,²² coattati con le famiglie dall'imperatore Costantino VI dopo una fallita rivolta.²³

Questi afflussi diedero vita ad un sostanziale sviluppo demografico, che comportò la rinascita di varie comunità urbane, soprattutto rurali, un tempo scomparse, e il diffuso insediamento con finalità agricole anche in modalità rupestre, non necessariamente per finalità difensive, le quali però non vanno sottovalutate sia per l'interno (a causa del diffuso banditismo), sia sul mare (per il proliferare di incursioni piratesche, prima barbariche poi saracene).²⁴

¹⁹ Cfr. Guillou, *La Sicilia bizantina* cit., pp. 57-59.

²⁰ P. Lemerle, *La chronique improprement dite de Monemvasie: le contexte historique et légendaire*, «Revue des Études Byzantines», 21 (1963), pp. 10, 11, 41-45.

²¹ *Liber Pontificalis*, cur. L. Duchesne, Parigi 1955, I 359, 368, 371.

²² Theophan., *Chronographia* cit., I 464-465; per il loro confinamento anche nelle isole minori intorno la Sicilia, cfr. Zonar., *Epitome* (cur. J. Dindorf), Lipsia 1870, XV 12.

²³ Cfr. Guillou, *La Sicilia bizantina* cit., p. 80.

²⁴ Guillou, *Città e campagna nell'Italia meridionale bizantina* cit., pp. 27-43; Id., *La Sicilia bizantina* cit., pp. 59-61, 88; Arcifa, *Indicatori archeologici* cit., pp. 67-90; Santagati, *Storia dei Bizantini di Sicilia* cit., pp. 92-117; Cosentino, *La Sicilia, l'impero e il Mediterraneo* cit., pp. 71-89.

A questa multiculturalità etnica corrisponde quella religiosa: fermo restando che l'inserimento di piccole minoranze di Ebrei e di Islamici, nei secoli di vita del *thema* di Sicilia, non pare aver creato traumi, si registra un equilibrio difficile, spesso instabile, fra autorità religiose Latine e Greche, tra monachesimo Latino e Greco, entrambi in grado di detenere proprietà terriere e attività economiche molto ampie, prospere e redditizie in Sicilia, com'è ben documentato da tante fonti archeologiche, filologiche e paleografiche.²⁵

Il dualismo religioso Latino/Greco, se indubbiamente ingenerò rivalità anche serrate e tenaci, con strategie spregiudicate da ambo le parti, attestate dal prezioso epistolario di papa Gregorio Magno o, viceversa, dalle determinazioni di imperatori o degli strateghi di Costantinopoli, d'altro canto fu il "motore" del benessere economico registrato su quasi tutto il territorio siciliano tra il VI sec. e la conquista araba, riuscendo persino a limitare gli effetti di una calamitosa epidemia di peste bubbonica avvenuta intorno agli anni 745-746 (riportata da Teofane e Giovanni Zonara).²⁶

Inoltre, un clima socioeconomico di tanto ambiziosa prosperità innescò processi artistici e, in genere, culturali di eccezionale sviluppo e raffinatezza, cosicché la latinità prima e soprattutto poi la grecità di Sicilia sono rappresentate da intellettuali di eccellente levatura e illustrate da architetture, pitture rupestri, ceramiche e prodotti di lusso (in specie gioielli) di sorprendente bellezza.²⁷

Le maggiori criticità, invece, derivarono dalle conflittualità politiche interne alla gestione del potere imperiale decentrato, fin dall'inizio ma progressivamente sempre più complesso e difficile: se, in prima istanza, la complessità fu determinata solo dalle situazioni di lotta armata, soprattutto dopo che Costante II trasferì a Siracusa la sede imperiale, ciò contribuì senz'altro all'incremento degli afflussi

²⁵ Per un'ampia analisi cfr. Guillou, *La Sicilia bizantina* cit., pp. 62-70; Santagati, *Storia dei Bizantini di Sicilia* cit., pp. 185-218.

²⁶ Theophan., *Chronographia* cit., I 422-423; Zonar, *Epitome* cit. XV 24.

²⁷ Oltre agli innovativi e insuperati apporti di André Guillou, ben sintetizzati in *La Sicilia bizantina* cit., pp. 74-87, si veda l'ampio e circostanziato contributo di Santoro, *Bizantini. L'eredità culturale in Sicilia* cit., *passim*.

di elementi ellenofoni, ma, in particolar modo, innescò tutte le tensioni tipiche di una corte e del sottobosco ad essa associato: ambizioni, rivalità, intrighi, complotti, congiure si crearono soprattutto fra i soggetti locali e quelli insediatisi più di recente.

L'assassinio, nel 668, di Costante II, fu attuato in una congiura di palazzo da elementi locali, che tentarono di mettere sul trono Mizizio, un "armeno di Sicilia" quasi subito eliminato dal legittimo successore Costantino IV. Circa trent'anni dopo (717-18), giusto per comprendere il ruolo forte della Sicilia nell'Impero, lo stratega Sergio, di probabile origine orientale, venne a sapere che gli Arabi assediavano Costantinopoli e incoronò imperatore un tal Tiberio Basilio Onomagoulos, ma Leone III riprese il controllo e Sergio fuggì in esilio presso i Longobardi di Benevento. Nel 781, l'imperatrice Irene inviò una spedizione contro Elpidio, lo stratega da lei nominato ma che si era alleato con i dignitari siciliani complottando contro di lei, e questi trovò incondizionato appoggio non solo in Sicilia ma anche tra gli Arabi in Africa (che addirittura lo acclamarono imperatore); sconfitto, non si sa che fine abbia fatto ma di certo c'è che ruppe il tabù di un'alleanza cristiani / musulmani, foriera di successivi ricorsi ai tradizionali nemici dell'Impero, dagli esiti imprevedibili.

Infine, e infatti, nell'anno 826, i patrizi siciliani, ma siriani d'origine, Eufemio, Palata e Michele rupero con il potere bizantino e si dichiararono autonomi, avendo fedeli tutte le truppe del *thema* e in mano i mezzi di produzione; però, per tener testa all'Impero non esitarono ad allearsi con Asad ibn-Furat, cadì di Qayrawan: il 16 Giugno 827 gli Arabi sbarcarono presso Mazara, con ben note conseguenze.²⁸

²⁸ Per le vicende propedeutiche e quelle relative alla conquista araba della Sicilia cfr., in forma sintetica, Guillou, *La Sicilia bizantina* cit., pp. 64-67, e, in modo più dettagliato, Santagati, *Storia dei Bizantini di Sicilia* cit., pp. 201-212 (entrambi con un'ampia bibliografia precedente). Va ricordato che le fonti storiche principali su tali avvenimenti sono Theophan., *Chronographia* cit., I 351-352, 398; Zonar., *Epitome* cit. XIV 20, XV 1, 24; Niceph., *Hist. Synt.*, cur. C. De Boor, Lipsia 1880, 54; Ioh. Diac., *Gesta Episcoporum Neapolitanarum*, cur. G.

Lasceranno la Sicilia solo due secoli dopo, sconfitti dai Normanni. Le spregiudicate ambizioni delle gerarchie locali, in specie se di origine orientale e, pertanto, più inclini al dialogo con il mondo islamico, finirono, pur di non sottostare agli ordini imperiali, per consegnare l'Isola al dominio arabo, sotto cui speravano ingenuamente di conseguire maggior potere, e posero fine a quel governo bizantino del *thema*, durante il quale l'Isola, seppure fra tante criticità, era stata molto prospera.

In appendice al nostro contributo, desidero spendere qualche parola su Cefalù bizantina, ad ulteriore prova – se ancora ve ne fosse bisogno – che questa Città rivela preziose testimonianze per tutte le epoche della sua storia millenaria e non può essere sbrigativamente etichettata come “la Città di Ruggero”, il quale sì la rifondò, ma dopo una vita già lunga e certo non anonima.

Nella prima età bizantina, la Città sembrerebbe aver avuto una buona vitalità e una sua continuità residenziale, malgrado il rafforzamento – come tra poco si dirà – del sito fortificato sulla Rocca a causa dell'insicurezza derivante dal difficile controllo del Tirreno. Cefalù ebbe una sua basilica paleocristiana, della quale, presso il portico d'accesso del Duomo, sono venuti in luce un troncone di muro, tre sepolture e soprattutto l'ampia porzione di un mosaico pavimentale policromo a decorazioni geometriche e simboliche figurazioni vegetali e di uccelli, né mancano altri elementi decorativi molto eleganti, poi riutilizzati nel Duomo.²⁹ Oltre a vari reperti, rinvenuti in vari scavi a Cefalù, l'età bizantina è testimoniata dal rinvenimento,

Waitz, Hannover 1878, 54. Le fonti arabe relative a tali eventi, ovvero Ibn al-Atir, an-Nuwayri e Ibn-Haldun, sono raccolte e analizzate in M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, Firenze 1854, I pp. 367-381.

²⁹ Franco, *Le radici e le pietre* cit., pp. 81-83. Sulla basilica paleocristiana e il mosaico cfr. A. Tullio, *I risultati della ricerca archeologica. Preesistenze al cantiere ruggeriano*, in *Catalogo della mostra di documenti e testimonianze figurative della Basilica Ruggeriana di Cefalù*, (Duomo di Cefalù – Luglio/Settembre 1982), Palermo 1982, pp. 48-49; Id., *Memoria di Cefalù I. Antichità*, Palermo 1994, pp. 57-59. Sugli elementi decorativi marmorei cfr. A. Tullio, *Marmi antichi riutilizzati nel Duomo di Cefalù*, in *Quaeritur inventus colitur* (Studi di antichità cristiana, XL), Città del Vaticano 1989, pp. 815-827.

presso l'approdo orientale della Kalura, del relitto di un'imbarcazione bizantina con il suo carico, tra l'altro, di notevoli anfore.³⁰

Cefalù è, dunque, anche tra VI e IX sec., come già in precedenza, una città murata strategica, in quanto posta sulla rotta tirrenica di cabotaggio, con un formidabile bastione naturale quale la Rocca, che parrebbe aver ricevuto una progressiva, sistematica fortificazione, in specie dopo la metà del VII sec., quando crebbe l'insicurezza del Tirreno.³¹ Questo favorì l'impiantarsi, sul promontorio roccioso, di un abitato certo ridotto rispetto a quello sulla costa, ma che diventerà l'insediamento prevalente della Cefalù altomedievale.³²

Al periodo bizantino, poi, è molto probabile che risalga il culto, significativamente originario della Sicilia orientale "greca", delle sante Venera e Lucia, a cui sono consacrati luoghi sovrapposti a siti di ancestrale devozione per divinità femminili delle acque, della natura e della luce, come l'enigmatico Edificio Megalitico detto per tradizione Tempio di Diana.³³

Pertanto, si può ipotizzare che la fondazione della Diocesi di Cefalù, un evento di rilevanza non solo religiosa ma, per quanto si è detto riguardo alla proiezione occidentale di Costantinopoli, anche politica, sia collocabile appunto fra VII e VIII sec., in concomitanza con lo strutturarsi del *Thema* bizantino: il ritrovamento, poi, di un sigillo plumbeo del patrizio e diochete bizantino Antioco (dei primi decenni dell'VIII sec.) nei saggi di scavo del Duomo, può far pensare a presenze istituzionali in relazione ad un potere locale come quello vescovile.³⁴

³⁰ Cfr. Purpura, *Il relitto bizantino di Cefalù* cit., pp. 249-256. Il relitto è oggi esposto, con un ottimo allestimento, nell'*Antiquarium* di Himera.

³¹ R. Santoro, *La Sicilia dei castelli: la difesa dell'Isola dal VI al XVIII secolo. Storia e architettura*, Palermo 1985, pp. 4-13; F. Maurici, *Castelli medievali in Sicilia. Dai Bizantini ai Normanni*, Palermo 1992, pp. 13-47.

³² F. Maurici, *Sicilia Bizantina. Gli insediamenti del Palermitano*, «Archivio Storico Siciliano», 20 (1994), pp. 38-40. L'abitato sulla Rocca sarebbe un eccezionale, davvero unico sito archeologico, in grado di offrire preziose indicazioni, se oggi, purtroppo, non fosse occultato dalla pineta frutto di un dissennato rimboschimento della fine degli Anni '60.

³³ Franco, *Le radici e le pietre* cit., p. 84.

³⁴ R. M. Bonacasa Carra, *Testimonianze bizantine nella Sicilia occidentale: situazione*

Nel momento in cui si istituisce il *Thema* bizantino di Sicilia, come si è detto all'inizio, quasi certamente la seconda metà del VII sec., il centro fortificato di Cefalù dovrebbe essere stato un ganglio cruciale nel sistema difensivo costiero a protezione di Enna, caposaldo più importante della Sicilia interna e presidio dei collegamenti verso la capitale del *Thema*, Siracusa.³⁵

Inoltre, anche le altre due vicine città della costa tirrenica che mantengono un abitato ben popolato e una forte vitalità socio-economica, cioè Termini e Alesa, sono attestate come Diocesi a partire dal VII sec.³⁶ Come questi due centri, anche Cefalù risulta essere punto di riferimento e sbocco costiero di un ampio territorio agricolo montagnoso, le Madonie, ponendosi, fra il Tardo Antico e l'Alto Medioevo come l'unico abitato di rilievo in un panorama che, in età bizantina, era costituito da fortezze di montagna (Caltavuturo, Collesano, Geraci), insediamenti rurali (nella zona dell'antica Imera, in C.da Barbarà di Alia, a Calcarelli presso Castellana Sicula, a Gangi Vecchio) e addirittura da strutture insediative trogloditiche (cioè rupestri) tipiche dell'insicurezza sempre più diffusa in quel complesso periodo, come le Grotte della Gulfa presso Alia.³⁷ Un quadro territoriale, dunque, assai simile a quello di Termini (proiettato verso l'agrigentino) e Alesa (terminale di un comprensorio frumentario fino all'ennese); dovendosi, dunque, unire l'amministrazione religiosa a quella politico-militare nella nuova struttura del *Thema*, non mancavano validi motivi per innalzare a Diocesi Termini, Alesa e appunto Cefalù.

Non si hanno fonti storiche che documentino, però, con certezza, l'esistenza della Diocesi di Cefalù fino all'anno 869, quando è ricordato l'intervento del *Deo amicissimo* vescovo di Cefalù, Niceta, al IV Concilio Costantinopolitano, per denunciare persecuzioni dal

ne degli studi e prospettive di ricerca, in *Geographie historique du monde méditerranéen*, Parigi 1988, p. 62.

³⁵ Maurici, *Sicilia Bizantina* cit., p. 39.

³⁶ D. J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Parigi - Lipsia 1901, X 867, 1167; XI 303, 704.

³⁷ Maurici, *Sicilia Bizantina* cit., pp. 53-54, 62-69.

patriarca antipapale Fozio:³⁸ probabile che Niceta fosse vescovo di semplice titolo, poiché Cefalù (forse ormai ristretta al sito fortificato della Rocca) era stata conquistata e distrutta dagli Arabi nell'857/8,³⁹ ma il fatto stesso che egli ne mantenesse il titolo attesta che essa, in precedenza, come avviene di norma, era stata sede episcopale residenziale. La Diocesi di Cefalù è ricordata, poi, senza alcun dubbio quale sede residenziale, 17 anni dopo, nel marzo 886, nella cosiddetta *Diatýposis*, l'elenco delle diocesi sotto la giurisdizione dell'Impero, fatto compilare dal sovrano Leone VI il Filosofo: stavolta è una fra quelle sottratte al Papa, anche stavolta insieme a Termini e Alesa, e attribuite come suffraganee del metropolita di Siracusa.⁴⁰

Significativo che, in entrambi i casi, la diocesi di Cefalù sia annoverata tra quelle di rito greco orientale, a testimonianza di una profonda influenza che definire bizantina risulterebbe limitativo, perché non renderebbe ragione delle peculiarità maturate nella Sicilia tardo-latina e saldatesi con le remote ma sempre vive radici della Sicilia greca.

³⁸ P. B. Gams, *Series episcoporum ecclesiae catholicae*, Ratisbona 1873, p. 945; G. Lancia di Brolo, *Storia della Chiesa in Sicilia*, Palermo 1884, II p. 246; G. Misuraca, *Serie dei vescovi di Cefalù*, Roma 1960, pp. 12-13.

³⁹ Sulla conquista araba di Cefalù, cfr. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia* cit., I pp. 145-146, 155.

⁴⁰ J. S. Assemanus, *Italicarum historiarum scriptores*, Roma 1752, III p. 490; Lancia di Brolo, *Storia della Chiesa in Sicilia* cit., II p. 282; Misuraca, *Serie dei vescovi di Cefalù* cit., pp. 13-15.

SUSANA CALVO CAPILLA

Mezquitas, iglesias y sinagogas: coexistencia y
reutilización de los espacios religiosos en la sociedad
medieval hispana

En esta contribución vamos a hacer un breve recorrido por dos importantes fenómenos que hoy pueden resultar llamativos pero que fueron habituales en las tierras peninsulares entre los siglos VIII y XVI: la coexistencia y la reutilización de los espacios para la oración de las tres principales confesiones monoteístas.

Con la llegada de los musulmanes en el siglo VIII, la península vivió un largo periodo de cohabitación de los tres grandes monoteísmos abrahámicos. En el primer siglo, en tanto que los musulmanes fueron minoría en las ciudades conquistadas, prefirieron construir sus mezquitas al margen de las iglesias, las cuales permanecieron abiertas hasta que la conversión al islam las vaciaba de fieles, momento en que se amortizaba su solar reutilizando sus materiales de construcción; solo excepcionalmente se levantaba después una mezquita en el mismo lugar¹. Con el apogeo del poder omeya y al menos hasta finales del siglo XI, los cristianos de las grandes ciudades andalusíes, llamados mozárabes por ser cristianos arabizados, mantuvieron abiertos al culto muchos de sus templos (iglesias y monasterios) en los arrabales o en los alrededores del perímetro urbano. Lo mismo sucedió con los judíos y con sus sinagogas.

Al contrario, cuando los reyes cristianos conquistaban un territorio andalusí lo habitual era apropiarse de todas las mezquitas,

¹ Susana Calvo Capilla, *Early religious architecture in al-Andalus and its Islamic context: some reflections*, «Religiographies», 1 (2022), pp. 34-47.

cerrándolas al culto islámico y cediéndolas a la Iglesia para su transformación en iglesias. En las ciudades de cierto tamaño (Toledo, Córdoba, Sevilla o Murcia), dado el elevado número de mezquitas urbanas que había, algunos edificios podían pasar a usos no sagrados. Excepcional y temporalmente, los musulmanes que quedaban en la ciudad (como en Toledo en el siglo XI) conservaban alguna de ellas². Una circunstancia particular se dio en Sevilla, donde tras la conquista castellana (s. XIII) se cedieron mezquitas a la comunidad judía llegada a la ciudad con los cristianos.

Caso añadido fue el de las ciudades castellanas y aragonesas bajomedievales donde la presencia de comunidades (aljamas) de musulmanes, a menudo llegados en condición de esclavos o emigrados desde el sur, dio lugar a la construcción de nuevos oratorios. Los llamados mudéjares, término derivado del árabe clásico *mudağğan*, “domado”, es decir, musulmanes que vivían en minoría en tierras cristianas, así como los judíos tenían permitido practicar su religión en las ciudades castellanas y aragonesas con similares restricciones a las que afectaban a los “tributarios” o “gentes del Libro” en al-Andalus.

Comenzaremos este recorrido por la presencia de iglesias y sinagogas en al-Andalus y el estatuto de cristianos y judíos en la sociedad musulmana. Pasaremos después, sin detenernos demasiado por ser un fenómeno mejor conocido, por las mezquitas convertidas en iglesias, para acabar analizando algunos ejemplos de mezquitas mudéjares, un capítulo aún bastante desconocido que requerirá de análisis más en profundidad en el futuro.

Los templos de los dimmies en al-Andalus

Los musulmanes acordaban a judíos y cristianos el estatuto legal de gentes protegidas, *ahl al-dimma* o *dimmies*, por su condición de *ahl al-Kitab*, «gentes del Libro»³. Las comunidades de ambas religio-

² S. Calvo Capilla, *La mezquita de Bab al-Mardum y el proceso de consagración de pequeñas mezquitas en Toledo (s. XI-XIII)*, «Al-Qantara», 20 (1999), pp. 299-330.

³ Véase para referencias bibliográficas de este apartado: S. Calvo Capilla, *Apuntes*

nes quedaban bajo el amparo de un pacto que les daba una cobertura legal y les permitía conservar su religión. No obstante, que estuvieran protegidos no implica que se les diera un estatuto de igualdad porque sus religiones se consideraban imperfectas e inferiores al islam (aunque no “falsas religiones”, como era el islam para los cristianos). Esta condición les permitía practicar su fe a cambio de pagar un impuesto especial, la *ğizya*, y de estar sometidos a una serie de restricciones sociales. La permisividad hacia los “tributarios” cambiaba con frecuencia y a veces, en situaciones de conflicto, fue sólo teórica o directamente se negaba (como en época almohade). No obstante, David Wasserstein recordaba en 2012 que, pese a la discriminación que dictaba el estatuto de la *dimma* y a las tensiones, la vida de los judíos mejoró con la llegada del islam desde el punto de vista social y religioso, dado que por primera vez tuvieron unas garantías legales y unos derechos de los que habían carecido en las sociedades de mayoría cristiana hasta ese momento en la región. Al-Andalus les permitió, asimismo, aprovecharse de la expansión y el florecimiento cultural del Islam y entrar en contacto con otras comunidades hebreas gracias a la existencia de una lengua común, el judeoárabe⁴.

En al-Andalus, aunque la islamización (es decir, la conversión al islam) parece que fue mayor entre los cristianos que entre los judíos, estos últimos, en cambio, se arabizaron más rápidamente. Las elites cristianas y judías arabizadas de los medios urbanos pudieron incluso colaborar con el poder musulmán en los siglos X y XI desempeñando algunos cargos y tareas diplomáticas, así como actividades científicas y comerciales.

Las disposiciones sobre la condición de los templos de las “gentes del Libro” (*ahl al-Kitāb*) fueron reguladas en cada conquista. Algunos de los pactos que se firmaron al principio de la expansión islámica, como el llamado “pacto de ‘Umar”, fueron tomados como

sobre los templos de los dimmies en al-Andalus, in *Memoria de Sefarad* (Catálogo de la exposición), cur. I. G. Bango Torviso, Madrid, 2002, pp. 241-44.

⁴ David J. Wasserstein, *So, What did the Muslims do for the Jews*, «The Jewish Chronicle Online», <https://www.thejc.com/comment/comment/so-what-did-the-muslims-do-for-the-jews-1.33597> created 24/05/2012 [consultado el 26/04/23].

ejemplo. Este pacto es atribuido al califa ‘Umar (634-644), pero solo se conocen menciones relativamente tardías⁵. Las condiciones recogidas en él contemplan el respeto a las gentes del Libro y sus templos, que no podían ser destruidos si los no musulmanes pagaban el impuesto o *ġizya*. Por su parte, los *ḍimmīes* se comprometían, entre otras cosas, a no construir más iglesias ni conventos (o sinagogas), ni eremitorios en las ciudades o en sus alrededores; a no reparar en nada, “ni de día ni de noche”, aquellos edificios que se arruinen y estén situados en barrios musulmanes; y a no manifestar públicamente su culto en forma de campanas o procesiones, ni divulgarlo ni hacer proselitismo, unas restricciones idénticas a las establecidas más tarde por los cristianos respecto a los musulmanes y judíos.

Las tradiciones o *ḥadices*, los textos jurídicos o los tratados de *ḥisba* recogen también las limitaciones impuestas a los tributarios e incluso añaden otras nuevas, de manera que, aunque en teoría se respetaban los compromisos adquiridos con la *ḍimma*, se aplicaban a menudo de forma muy restrictiva. En las ciudades, las comunidades judías y cristianas tenían sus propios baños, templos, carnicerías, así como cementerios, y estaban bajo la jurisdicción del *muḥtasib*, el funcionario encargado de la *ḥisba*, entre cuyas competencias estaban la vigilancia y el mantenimiento del orden en el zoco y en las calles, y otras de carácter moral que le convertían en un censor de costumbres de la vida urbana⁶.

Kanīsa es la denominación más común entre los musulmanes para referirse a los templos cristianos, judíos y de otras religiones monoteístas. Literalmente significa lugar de reunión y de culto (*mu-ta‘abbad*). En al-Andalus y el norte de África *kanīsa* designa tanto sinagogas como iglesias o el conjunto de edificios que componen un cenobio o monasterio, aunque en las fuentes árabes también aparece *ṣanūga*, sinagoga propiamente dicha. Otros términos aparecen en

⁵ A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*, Beyrouth 1958, pp. 60-66. Véase también A. García Sanjuán, *La formación de la doctrina legal mālikī sobre lugares de culto de los ḍimmīes*, in *The legal status of Ḍimmī-s in the islamic West*, cur. John Tolan - M. Fierro, Turnhout 2013, pp. 131-155.

⁶ Calvo Capilla, *Apuntes sobre los templos* cit.

Corán 22:40, un versículo en que se mencionan los templos de las tres confesiones descendientes de Abraham: *ṣawāmi*‘ o monasterios, *biya*‘ o iglesias, *ṣalawāt* o sinagogas y *masāğid* o mezquitas.

Judíos y cristianos podían conservar algunos templos en la ciudad e incluso restaurarlos, pero no ampliarlos ni construir otros nuevos. No faltan noticias en las fuentes escritas sobre la orden de derribar un templo *ḍimmi* de nueva planta en ciudades de todo el mundo islámico. En los repertorios de dictámenes jurídicos o fetuas (*fatwā*, en árabe) dictados en al-Andalus y el norte de África aparecen casos de épocas diversas. En la Córdoba omeya, el consejo de juristas (*šūrā*) y el soberano se encargaban de conceder los permisos para la construcción de iglesias y sinagogas, ordenaban su demolición si ya se habían levantado sin permiso y supervisaban los bienes de habices instituidos por los tributarios en favor de sus templos. Una fetua de finales del siglo IX o comienzos del X señala la aprobación del citado consejo para demoler una sinagoga (*šanūga*) “recientemente edificada” en Córdoba⁷. En la misma época, quizá aprovechando las relaciones distendidas de las minorías con el estado califal gracias a personajes tan influyentes como el judío Hasday ibn Saprut o el obispo Recemundo (Rabi‘ ibn Zaid), los mozárabes también presentaron al consejo una petición para construir una nueva iglesia en la ciudad⁸. Mientras tanto los juristas exponían sus opiniones contrarias a la posibilidad de que los tributarios tuviesen templos junto a sus mezquitas salvo que así se hubiese establecido en un pacto previo⁹.

⁷ V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīšī*, Madrid 1995, p. 54.

⁸ Fetua recogida por Ibn Sahl (m. 1093), *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, cit. por E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xème siècle. Institutions et vie sociale*, Paris 1932, pp. 80-81.

⁹ Ibn Sahl recoge la opinión de ocho sabios juristas sobre si los tributarios que viven con los musulmanes pueden o no reparar o ampliar (sea de forma visible u oculta) sus iglesias. Solo podrán tener sus templos, concuerdan, en el caso en que se haya establecido así en un pacto previo: analizado por J.-P. Molénat, *La fatwā sur la construction des églises à Cordoue au IVe/Xe siècle*, in *The legal status of Ḍimmi-s in the islamic West*, cur. J. Tolan, M. Fierro, Turnhout 2013, pp. 157-165.

A pesar de que esta prohibición se fue imponiendo con el tiempo, los *dimmiés* debieron construir o reconstruir templos en las ciudades musulmanas, al menos en áreas periféricas. ‘Abd al-Rahman I (756-788) respetó el pacto de conquista y permitió a los cristianos conservar e incluso reconstruir las iglesias situadas fuera de la ciudad¹⁰. Un texto de San Eulogio señala que con la persecución de los cristianos en época de Muḥammad I (852-886) se destruyeron tanto iglesias «recién construidas» como las antiguas de «más de trescientos años»¹¹. Los nombres de muchas iglesias y cenobios de los arrabales y de los alrededores de la ciudad son citados por el famoso *Calendario de Córdoba*, escrito por orden del califa al-Ḥakam II hacia 961¹². En ese momento también los judíos tenían al menos una sinagoga en la capital de al-Andalus llamada Casa o Bet Midrash. En ella había un viejo púlpito, seguramente de madera, que se rompió el día de la Fiesta de los Tabernáculos, según relata Ibn Daud (Córdoba, 1110 - Toledo, 1180). Los judíos cordobeses instituyeron por entonces una casa en habiz para su sinagoga¹³, lo que también demuestra que los tributarios fundaban habices para sus templos.

Con la llegada al poder de los almohades se retiró la protección a los judíos y los cristianos. Según al-Marrākuṣī, los almohades no dieron protección a estas comunidades y «no existían ni sinagogas ni

¹⁰ Ibn ‘Idari, *Bayan II*, vd. M. Jesús Rubiera Mata, *La arquitectura en la literatura árabe*, Madrid 1988, p. 111. Algunas podían estar incluso en el centro de la medina, como en Toledo, donde había una iglesia contigua al alminar de la mezquita aljama en el siglo IX (E. Lévi-Provençal, *España musulmana. Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031)*, *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal*, vol. V, Madrid, 1957, p. 125, n. 115), y en Écija, donde se situaba cerca de su aljama (Al-Himyari, *Kitab al-Rawd al-miṭar fi jabar al-aqtar*, *La Péninsule Ibérique au Moyen Âge*, ed. y trad. de E. Lévi-Provençal, Leiden 1938, p. 21).

¹¹ San Eulogio, *Memorialis Santorum*, II, cap. III, apud A. Arjona Castro, *Anales de Córdoba musulmana*, Córdoba 1982, p. 47.

¹² ‘Arib b. Sa’id y Rabi’ b. Zaid, *Calendario de Córdoba*, en trad. de Arjona Castro, *Anales cit.*, pp. 126-138.

¹³ Abraham ben David Ibn Daud, *Sefer Ha-Kabbalah o Libro de la Tradición (c. 1161)*, Valencia 1972, p. 55. Fetua de Ibn Sahl citada por Lévi-Provençal, *España musulmana cit.*, p. 128.

iglesias en todo el territorio del Magreb». Los judíos, dice la fuente, se veían obligados a profesar el islam exteriormente, a orar en las mezquitas y a enseñar el Corán a sus hijos, aunque «sólo Dios sabe lo que esconden en sus corazones y encierran en sus casas»¹⁴. En 1252, a la entrada de los cristianos en Sevilla, capital almohade de al-Andalus, el reducido número de judíos recibió del rey tres mezquitas para convertirlas en sinagogas¹⁵.

Es preciso señalar que no hay evidencias en las fuentes árabes y hebreas contemporáneas que confirmen la existencia de barrios cerrados donde se obligase a vivir a los judíos o a los cristianos de manera separada o aislada del resto de la población, algo que sí sucedió en las ciudades cristianas bajomedievales con juderías y morerías. La mayor parte de las ciudades andalusíes carecían de barrios segregados en el momento de la conquista cristiana, siendo los reyes castellanos los encargados de crearlos.

Entre las restricciones que se añadieron a las condiciones generales aludidas más arriba, una muy extendida en el Levante y en el Magreb fue la prohibición de que los templos de los tributarios fuesen más altos o más suntuosos que las mezquitas. Iglesias y sinagogas no podían estar en promontorios y debían quedar por debajo o a la misma altura que las mezquitas¹⁶. Según el estudio de Hirschberg sobre el norte de África, las sinagogas se escondían entre el caserío, sin fachadas destacadas, como una vivienda más, y se escogían los lugares más bajos del barrio¹⁷.

¹⁴ Citados por P. Sebag, *Histoire des Juifs de Tunisie, des origines à nos jours*, Paris 1991, pp. 66-67. Vd. M. García Arenal, *Rapports entre les groupes dans la péninsule Ibérique. La conversion des juifs à l'Islam (XII-XIII siècles)*, «Revue du Monde Musulman et Méditerranéen», 63-64 (1991), pp. 91-102.

¹⁵ Heather L. Ecker, *The Conversion of Mosques to Synagogues in Seville: the case of the Mezquita de la Judería*, «Gesta», 36/2 (1997), pp. 190-207: 204, n. 7.

¹⁶ S. D. Goitein, cita un ejemplo de El Cairo: *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the Documents of Cairo Geniza*, vol. II «The Community», Berkeley - Los Angeles-London 1971, p. 144.

¹⁷ H. Z. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, 2 vols., Leiden 1974, vol. I, p. 463. Es el caso de las sinagogas de Fez, Tetuán o Marrakech.

Sobre estos edificios desaparecidos tenemos escasos detalles. Según se dice en un dictamen recogido por Muḥamad ibn ‘Iyād (Ceuta, m. 1179), «es lo más conveniente convertir las iglesias y casas en mezquita o en mezquita aljama dada la semejanza de sus edificios con los de nuestras mezquitas»¹⁸. Por otra parte, una fatwa emitida en Granada en el siglo XII se ocupa de los habices fundados por los cristianos en favor de sus ídolos (*ḡibī*) y templos de ídolos (*tāḡūṭ*)¹⁹.

Conversión de mezquitas en iglesias

La cristianización y transformación de las mezquitas de al-Andalus después de la conquista cristiana es un proceso bastante bien conocido y muy estudiado en lugares como Toledo, Córdoba, Sevilla, Murcia y Granada. Algunas de aquellas iglesias que aprovecharon el edificio islámico se han conservado hasta hoy, lo que resulta ser un documento excepcional de aquel proceso, a pesar de los cambios sufridos. La historia de los sucesivos episodios de cristianización aparece recogida en las crónicas históricas y en los documentos de archivo: donaciones reales, dotaciones eclesiásticas y compraventas entre particulares, entre otros. Además, son de particular interés los llamados “Libros de repartimiento”, que contienen datos (lindes, antiguos propietarios, características físicas) de los bienes inmuebles urbanos en los momentos inmediatamente posteriores a la conquista. Aunque debió existir algo parecido ya en las conquistas más tempranas, como Toledo (1085) y Zaragoza (1118), los primeros libros de repartimiento conservados datan del siglo XIII, correspondientes a las ciudades conquistadas en las campañas de Fernando III y Alfonso X: Córdoba en 1236, Sevilla en 1248, Valencia en 1238 y Murcia entre 1257 y 1272²⁰. En todos estos

¹⁸ M. Ibn ‘Iyād, *Madahib al-hukkam fi nawazil al-ahkam*, *La actuación de los jueces en los procesos judiciales*, trad. y estudio de Delfina Serrano, Madrid 1998, pp. 360-361.

¹⁹ Lagardère, *Histoire et société* cit., pp. 274-275.

²⁰ S. Calvo Capilla, *De mezquita a iglesia: el proceso de cristianización de los lugares de culto de al-Andalus*, in *Transformació, destrucció i restauració dels espais medievals*, Barcelona 2016, pp. 129-148.

documentos encontramos valiosa información sobre el destino de las llamadas “mezquitas de moros”, tanto urbanas como rurales.

En lo que se refiere al rito de consagración, las crónicas castellanas y aragonesas lo describen con cierto detalle²¹. Tolan llama la atención sobre el componente ideológico de estas ceremonias, dado que los conquistadores a menudo consideraban la conversión de las mezquitas como un acto de recuperación o restauración de la fe cristiana en ese lugar de culto, como si todos ellos hubieran sido usurpados por los musulmanes²². La cristianización de la mezquita mayor solía suceder al poco tiempo de la conquista, fruto del pacto con los musulmanes o de la violación de éste, como dicen las crónicas que sucedió en Toledo y en Valencia, ambos a finales del siglo XI. En todos los casos el proceso de conversión seguía unas mismas pautas, según leemos en la *Historia de los Hechos de España* de Rodrigo Jiménez de Rada, el arzobispo de Toledo (1208-1247) y en la *Estoria de España*, obra realizada por orden de Alfonso X el Sabio (1252-1284)²³.

La conversión de la Mezquita de Córdoba en 1236 revistió un mayor peso simbólico, pues había sido la capital omeya de al-Andalus. Jiménez de Rada relata la conquista de la ciudad en los mismos términos de purificación “de las abominaciones de Mahoma”. Tomada la mezquita aljama, que según el arzobispo toledano “aventaja en lujo y tamaño a todas las mezquitas de los árabes”, “el rey ordenó que se hiciera exaltación de la cruz redentora en la

²¹ Sobre los ritos de consagración de las iglesias tanto en el caso de ser de nueva construcción como antigua mezquita, vease: P. Henriët, *L'espace et le temps hispaniques vus et construits par les clercs (IX^e-XIII^e siècle)*, «Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales», 15 (2003), pp. 81-127: 116-119.

²² J. V. Tolan, *Sarracenos: el islam en la imaginación medieval europea*, Valencia 2007, p. 207-227.

²³ Véase el análisis de ambos en J. Dodds, *Rodrigo, Alfonso y la conversión de edificios, algunas observaciones*, in *Alfonso X El Sabio*, Catálogo de la Exposición, cur. I. G. Bango Torviso, Murcia 2009, pp. 740-749. Alfonso X, *Primera Crónica General De España*, cur. R. Menéndez Pidal, con estudio de D. Catalán, Madrid 1977, vol. II, pp. 540-542.

torre mayor, desde donde se acostumbraba a invocar el nombre del maldito [...] y acto seguido plantaron el estandarte del rey junto a la cruz del Señor...”²⁴

En este caso, el relato de Jiménez de Rada y de la *Primera Crónica General* incluye asimismo palabras de admiración hacia el edificio islámico, sobre su belleza y grandeza, relegando aquella idea recurrente (aun hoy) de “reparación” o “restitución” del cristianismo en un edificio antaño arrebatado.

El rito de cristianización era muy similar en todos los casos. El 2 de febrero de 1266, sofocada la rebelión mudéjar y tomado el alcázar de Murcia, el rey Jaume I de Aragón impuso a los alcaides de la ciudad la entrega de la mezquita aljama para su conversión en iglesia mayor de Santa María²⁵. Según la “Crónica” o *Llibre dels Feits*, al segundo día tras la conquista se colocó un altar vestido con paños de su capilla y se colocaron cruces y una imagen de la Virgen²⁶. Las imágenes marianas, los crucifijos y las campanas introducidas en las mezquitas constituían una acción de gran simbolismo. Con las imágenes y las cruces los cristianos reivindicaban sus principales dogmas: la Trinidad, la Encarnación y la Crucifixión, rechazados por el Islam.²⁷

El sonido de las campanas, por su parte, identificaba a las ciudades cristianas, frente al *adān*, que, en palabras de los mártires de Córdoba, Eulogio y Pablo Álvaro, era la expresión de la “herejía de los sectarios

²⁴ R. Jiménez de Rada, *Historia de los Hechos de España*, ed. y trad. de J. Fernández Valverde. Madrid 1989, pp. 249-252.

²⁵ J. A. Sánchez Pravia, *De mezquita aljama a iglesia de Santa María la Mayor. Transformaciones arquitectónicas en el ámbito de la catedral de Murcia*, «Tudmir», 3 (2013), pp. 74-89.

²⁶ Jaime I, *Crónica o Llibre dels Feits*, ed. F. Soldevila, Barcelona, 1982, capítulo 450. Torres Fontes 1987, p. 154. S. Calvo Capilla, *Et las mezquitas que habien deben seer del rey. La cristianización de Murcia tras la conquista de Alfonso X*, in *Alfonso X El Sabio*, Catálogo de la Exposición, cur. I. G. Bango Torviso, Murcia 2009, pp. 688-694.

²⁷ Sobre el papel de las imágenes en la conversión de la población musulmana: F. Pereda, *Las imágenes de la discordia: política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Madrid 2007, p. 249-374.

de Mahoma”²⁸. Una vez conquistado el territorio, los tañidos de las campanas acallaban la voz de los almuédanos. La llamada a la oración (*adān*) aparece como uno de los inconvenientes que Jaime I esgrime para no dejar la mezquita aljama de Murcia en manos de los musulmanes. Dice el *Llibre dels Feits* que el rey no quería tener a su cabecera, cuando durmiera en el alcázar, los gritos del *çabaçala*²⁹. Otro documento recoge que Alfonso X prohibió la llamada a la oración en el arrabal donde vivían los musulmanes, al igual que la prohibió en toda Castilla: [los habitantes] *de la morería de la Arrixaca que non canten nin fagan cantar la çala en sus mezquitas*³⁰. La instalación automática de campanas en las iglesias y aquellas palabras atribuidas al monarca aragonés son reflejo de la enorme importancia que se daba también al paisaje sonoro de la ciudad. Si en Murcia, y seguramente en las ciudades conquistadas con anterioridad, el canto de los almuédanos se erradicó casi de inmediato, en otros lugares probablemente existió un paisaje sonoro compartido durante algún tiempo. En las capitulaciones de Granada se garantizó a los musulmanes el respeto a sus bienes y posesiones, ser juzgados por sus leyes y sus jueces, y conservar sus mezquitas con sus torres, sus almuédanos y sus habices y rentas³¹. Los granadinos pudieron seguir llamando a la oración, lo que no dejaba de asombrar a Jerónimo Münzer durante su visita de 1494-95: “Aquella noche, antes de la aurora, fue tanto el griterío en las torres de las mezquitas, que resulta difícil de creer. Qué significa este griterío lo diré después”. En la mezquita mayor, el viernes al mediodía, “vimos muchos ‘sacerdotes’ gritar en la torre”. Se detiene después en desvelar

²⁸ J. Tolan, *Affreux vacarme: sons de cloches et voix de muezzins dans la polémique interconfessionnelle en péninsule ibérique*, in *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, vol. 4, Turnhout 2005, pp. 51-64: 54-55. Calvo Capilla, *Et las mezquitas* cit., p. 688-89.

²⁹ *Crónica o Llibre dels Feits* cit., cap. 445.

³⁰ J. Torres Fontes, *Repartimiento y Repoblación de Murcia en el siglo XIII*, Murcia 1990, p. 275.

³¹ M. González Jiménez, *La guerra final de Granada*, in *Historia del Reino de Granada*, vol. I: *De los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)*, cur. R. G. Peinado Santaella, Granada 2000, pp. 453-476 (p. 472). L. del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, Málaga 1600, fol. 22r.

el contenido de la llamada, donde “proclaman glorioso a Dios, a su manera, y tienen naturalmente tan maravillosa entonación y pausas, que nadie puede aprendérselas por artificio. Más bien, como dije antes, parece gemido que canto”³². Las elocuentes palabras de Münzer permiten hacerse una idea del impacto que producía en los cristianos del norte aquel cántico desde los alminares. Para contrarrestar el dominio de las voces de los almuédanos, dice el mismo autor, “envió el rey más de cien campanas, fundidas a sus expensas, algunas de las cuales nosotros vimos en el jardín del monasterio de San Jerónimo, y que han sido distribuidas por toda Granada”³³.

El caso excepcional, aunque efímero, de mezquitas abiertas en Granada no fue, sin embargo, la regla habitual en las conquistas anteriores en que el rey ya disponía de las mezquitas de un territorio en los momentos previos a la conquista, edificios que solía entregar a la Iglesia. Así se decía en la séptima de las “Siete Partidas” de Alfonso X el Sabio:

Et decimos que deben vevir los moros entre los cristianos en aquella misma manera que diximio en el título ante deste que lo deben facer los judios, guardando su ley et non denostando la nuestra. Pero en las villas de los cristianos non deben haber los moros mezquita, nin facer sacrificios públicamente ante los homes: et las mezquitas que habien antiguamente deben seer del rey, et puédelas él dar à quien quisiere³⁴.

Aquí los legisladores alfonsíes recogen en cierta medida el mismo estatuto concedido a los *dimmíes* o “gentes del libro” en al-Andalus y las medidas discriminatorias a las que estaban sometidos. Alfonso X lo aplicó a judíos y “moros” o mudéjares, un estatuto que, en todo caso, variaba en cada lugar conquistado dependiendo de las condiciones establecidas en el pacto de rendición. El texto habla de

³² J. Münzer, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, Madrid 2002, pp. 91, 103 y 127, respectivamente.

³³ *Ibid.*, p. 111. Véase el interesante estudio de J. Ruiz Jiménez, *La transformación del paisaje sonoro urbano en la Granada conquistada (1492-1570)*, in *Paisajes sonoros medievales*, Mar del Plata 2019, pp. 139-186.

³⁴ *Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio*, Madrid (Imprenta Real) 1807 (3 vols.), Partida VII, Ley 25, título 1.

los “sacrificios” públicos, una prohibición que englobaba todas las expresiones públicas de su fe en la ciudad cristiana. En lo referente a los judíos y sus sinagogas, según la misma “Partida VII”, *puedenlas reparar et facer en aquel mismo suelo, asi como enante estaban, non las alargando mas, nin las alzando, nin las faciendo pintar*³⁵. La prohibición referente a las mezquitas no fue respetada dado que los mudéjares las tuvieron en las ciudades castellanas y aragonesas.

*Las mezquitas “de moros”*³⁶

La cuestión de las prácticas religiosas de los musulmanes, llamados mudéjares y, ya en el siglo XVI, de los moriscos (musulmanes bautizados) ha sido estudiada, principalmente, a través de la documentación de archivo y de la literatura religiosa conservada³⁷. Obras como *Los Siete Alhaicales*³⁸, el llamado *Breviario Çunni* escrito por el alfaquí de Segovia Iça de Gebir³⁹ hacia 1462, que recoge un

³⁵ *Las Siete Partidas* cit., Partida VII, ley 4, título 24.

³⁶ *Moros* es el término más usado para referirse a los musulmanes de los reinos cristianos hasta el siglo XV en que se introdujo el término árabe “mudéjar” (sometido, domesticado). Tras la conversión forzosa al cristianismo se usó el término “morisco”.

³⁷ K. Ingram, *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, 4 vols.: V. 1. Departures and change; v. 2. The Morisco issue; v. 3. Displaced persons; V. 4. Resistance and reform, Brill: Leiden, 2009. L. F. Bernabé Pons, *Religión y cultura de mudéjares y moriscos. ¿Desheredados de al-Andalus?*, in *1300 Años de la conquista de Al-Andalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, cur. D. M. Carrasco, F. Vidal Castro, Coquimbo-Chile, 2012, pp. 495-521. Dolors Bramon Planas, *La sociedad, la religiosidad y la cultura morisca*, in *1300 Años de la conquista de Al-Andalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, cur. D. M. Carrasco, F. Vidal Castro, Coquimbo-Chile 2012, pp. 523-540.

³⁸ X. Casassas Canals, *Los Siete Alhaicales y otras plegarias aljamiadas de mudéjares y moriscos*, Córdoba 2007. Los “Siete Alhaicales” es una plegaria cuya finalidad era pedir a Dios protección y refugio contra todas las manifestaciones del mal; en ella se mencionan una y otra vez los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios y, además, contiene el llamado “Nombre Supremo de Dios”.

³⁹ ‘Îsâ de âbir hizo una traducción del Corán al castellano en 1456 que llevaba prólogo latino de Juan de Segovia.

resumen de la Ley y Sunna, o la *Taḥṣira* del Mançebo de Arévalo, compuesta en el primer tercio del siglo XVI⁴⁰, entre otras muchas, son fuentes esenciales para conocer el islam resiliente en las tierras de los reinos cristianos. Las dos últimas obras fueron escritas en castellano y en escritura latina, copiándose más tarde en grafía árabe para convertirlos en textos aljamiados. La Biblioteca Nacional de España acogió en 2010 una magnífica exposición donde se mostraron al gran público juntos por primera vez casi un centenar de manuscritos aljamiados de los poco más de doscientos que han sobrevivido. Con el título “*Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*”, la muestra ponía en valor un fenómeno hispano original que constituye un capítulo esencial de nuestra historia y que muestra la complejidad cultural de la península en la Edad Media, una riqueza multiconfesional y lingüística perdida con la expulsión de judíos (1492) y moriscos (1609-1613)⁴¹. El aljamiado surgió por la necesidad de aquellas comunidades de “musulmanes”, primero mudéjares y luego moriscos, de preservar su identidad y que, tras las conversiones forzosas de 1500 (Granada), 1502 (Castilla) y 1526 (Aragón), parece convertirse en un símbolo de resistencia. El aljamiado era indicio del desuso progresivo de la lengua árabe entre aquellos musulmanes, que, no obstante, adoptaron su grafía para escribir en castellano⁴². La excepción fueron los mudéjares valencianos que pudieron mantener el árabe como lengua principal al amparo de la autoridad real⁴³. Otros signos de resistencia fueron el mantenimiento de sus espacios religiosos y sus ritos, como se evidencia en sus

⁴⁰ M. de Arévalo, *Tratado [Taḥṣira]*, edición, introducción y notas de M. T. Narváez Cordova, Madrid 2003. En palabras de esta autora “es un texto misceláneo que recoge el saber preservado por los criptomusulmanes moriscos” sobre ritos, doctrinas y prácticas de la vida de los musulmanes.

⁴¹ A. Mateos Paramio, J. C. Villaverde Amieva (cur.), *Memoria de los moriscos: escritos y relatos de una diáspora cultural*, (Biblioteca Nacional de España, del 17 de junio al 26 de septiembre de 2010), Madrid 2010.

⁴² Véase el amplio compendio bibliográfico recogido por C. López Morillas, *Los manuscritos aljamiados*, «Al-Qantara», 19, 2 (1998), pp. 425-444.

⁴³ Luis F. Bernabé Pons, *Mudéjares valencianos viajan a Granada*, «Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos», 9 (1992), pp. 151-155.

mezquitas y en los viajes de peregrinación. De aquellos peregrinajes han quedado testimonios valiosos en forma de relatos o *rihlas*, como el protagonizado por dos mudéjares, Omar Patún y Muḥammad del Corral, que partieron de Ávila hacia la Meca en 1491⁴⁴.

Tras la conquista cristiana los musulmanes debían, según recomendaban algunos alfaquíes, abandonar el territorio dado que un musulmán no debía vivir en tierra de infieles. Otros religiosos se mostraron más comprensivos y dieron por buena su permanencia entre cristianos en ciertas circunstancias. El estatuto de los “musulmanes” (mudéjares) varió mucho a lo largo de la Edad Media y dependía en gran medida de las condiciones de las capitulaciones o la conquista. A pesar de las leyes discriminatorias y de estar sujetos a gravosos impuestos, las aljamas de musulmanes libres de Castilla y Aragón (de origen esclavo a menudo) podían conservar parte de sus leyes y sus magistrados así como sus mezquitas bajo ciertas restricciones como se vio en el epígrafe anterior. Lo mismo se aplicaba a las aljamas judías.

La difícil relación entre las minorías religiosas (musulmanes, judíos) y los cristianos desde el siglo XIII se manifiesta en las distintas normativas que se van sucediendo en Castilla y Aragón, mostrando que sus prácticas religiosas en el ámbito público despertaron primero recelo y después animadversión. A pesar de gozar de la supuesta protección del rey, la situación socioeconómica y política de los mudéjares no dejó de empeorar a lo largo del siglo XV hasta desembocar en su conversión forzosa y expulsión. Su aislamiento social culminó con las leyes que les obligaban a vivir en barrios cerrados (*morerías*)⁴⁵. Estas leyes y normas religiosas esconden el drama personal de aquellos

⁴⁴ X. Casassas Canals, et al., *De Ávila a La Meca. El relato del viaje de Omar Patún (1491-1495)*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2017. X. Casassas Canals, *Tres rihas mudéjares: el viaje de peregrinación a La Meca de los musulmanes castellano-aragoneses durante los siglos XIV-XV*, en *Circulaciones mudéjares y moriscos: Redes de contacto y representaciones*, Madrid 2018.

⁴⁵ O. Villanueva Zubizarreta, *Regulación de la convivencia con los mudéjares en las ciudades de la cuenca del Duero*, in *La convivencia en las ciudades medievales*, Logroño 2008, pp. 351-367. La reina Catalina de Lancaster dictó las ordenanzas de reclusión de judíos y moros en barrios cerrados en 1412.

musulmanes que habían echado raíces y no querían abandonar su hogar. Así lo expresaba el propietario de un manuscrito de azoras del Corán que escribió en sus guardas:

en el año de mil quinientos y treinta y tres y medio el rey Don Calrros (sic) mandó que se hiciesen los moros del reino de Valançia y de Aragón cristianos o se fuesen de la tierra. Los fueros no otorgaron deberse de hacer cristianos, sino aberse de ir, dándoles buen paso por Valançia y paso franco [...] Nosotros no partiremos, antes morremos, que por ese paso no vamos [...] Esto escribió Muḥammad Dobecar, fijo de Muḥammad Dobecar el onrado y el virtuoso⁴⁶.

La investigación de los espacios de oración de los mudéjares era hasta no hace mucho un trabajo pendiente. En las últimas décadas se han estudiado en profundidad las mezquitas andalusíes, tanto desde el punto de vista arquitectónico como desde su contexto social, religioso y político, pero queda todavía trabajo por hacer en la identificación y análisis de las mezquitas usadas por los mudéjares, lo que permitirá completar la visión de conjunto de las mezquitas peninsulares. Es necesario recordar que, en el terreno de la historia del arte, la invención del llamado “estilo mudéjar” en el siglo XIX, definido como un arte cristiano que adoptaba ciertos rasgos epidérmicos del arte andalusí, constituyó un verdadero obstáculo para avanzar en el correcto estudio y comprensión del arte islámico en la península, así como de las expresiones artísticas de las aljamas musulmanas. El arte mudéjar, que suponía la cristianización y el sometimiento del arte andalusí, terminó por convertirse en el estilo nacional y los mudéjares pasaban a ser considerados en su papel de mera mano de obra al servicio de los promotores cristianos⁴⁷. La visión decimonónica y orientalista del arte

⁴⁶ L. F. Bernabé Pons, *Un testimonio contra la partida*, en *Memoria de los moriscos: escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid 2010, pp. 226-228. La fecha del decreto real es errónea, debería decir 1525.

⁴⁷ J. C. Ruiz Souza, *Los estilos nacionales y sus discursos identitarios: el denominado estilo mudéjar*, in *La Historia del Arte en España: devenir, discursos y propuestas*, cur. A. Molina Martín, Madrid 2016, pp. 197-216. Las consecuencias patrimoniales del discurso historiográfico del mudéjar han sido analizadas en profundidad

y la cultura islámicos, especialmente marcada por la noción de raza, comenzó a superarse a lo largo de la segunda mitad del siglo XX⁴⁸. Un buen ejemplo de los avances de las últimas décadas son los trabajos publicados sobre los lugares para la práctica religiosa y la vida cotidiana de las minorías musulmanas de Castilla⁴⁹, en tierras valencianas⁵⁰ y aragonesas⁵¹ en los siglos XIII a XVI.

Todo ello contribuye a subsanar una omisión frecuente en nuestra historiografía: la cultura material de los musulmanes libres que vivieron en los reinos cristianos. A través de la búsqueda casi detectivesca de los restos de las morerías con sus mezquitas (*almagíes*) y cementerios (*almocabyr*) en las provincias de Valladolid, Ávila, Burgos, Zaragoza o Valencia empezamos a tener más información sobre un capítulo prácticamente (;deliberadamente, deberíamos decir?) olvidado de nuestro patrimonio: la verdadera arquitectura de

por Ruiz Souza en diversas publicaciones: *Paradigmas historiográficos en conflicto. Al-Andalus en el arte español. Relatos de inclusión y Exclusión. Víctimas historiográficas*, in *La formación artística: creadores, historiadores, espectadores*, cur. Fernando Villaseñor et al., Santander 2018, vol. 2, pp. 1433-1446.

⁴⁸ S. Calvo Capilla, *Los modelos clásicos y su papel en las estrategias políticas: Del arte omeya al orientalismo en Al-Andalus y Egipto*, in *Repensando el canon: Modelos, categorías y prestigio en el arte medieval hispano*, Madrid 2022, pp. 11-42.

⁴⁹ Hay que resaltar el trabajo del equipo de investigadores que integran el Proyecto I+D, *Estudio de los espacios rituales mudéjares en la Castilla medieval: Mezquitas y cementerios islámicos en una sociedad cristiana*, (MINECO HAR2017-83004-P), cur. O. Villanueva Zubizarreta, *Mezquitas y cementerios islámicos en la Castilla medieval del Duero*, Jaén 2021.

⁵⁰ J. Torró, *Las aljamas musulmanas del territorio valenciano en el siglo XIII: una reconsideración*, in *Poder y comunidades campesinas en el Islam occidental (siglos XII-XV)*, cur. A. García Porras, A. Fábregas, Granada 2021, pp. 247-300. C. Barceló Torres, A. M. Labarta Gómez, *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana 1401-1608*, Valencia 2009. A. Serra Desfilis, *Convivencia, asimilación y rechazo: el arte islámico en el Reino de Valencia desde la conquista cristiana hasta las Germanías (circa 1230-circa 1520)*, in *Memoria y significado: uso y recepción de los vestigios del pasado*, cur. L. Arciniega García, Valencia 2013, pp. 33-60.

⁵¹ M. Teresa Ferrer i Mallol, *Francos, pero excluidos de la mezquita y del cementerio: los Bellito y los Galip de la morería de Zaragoza*, in *Estudios en memoria del Profesor Dr. Carlos Sáez. Homenaje*, cur. M. del Val González de la Peña, Alcalá de Henares 2007, pp. 341-352.

los mudéjares. La identificación de las posibles ubicaciones y restos a día de hoy, partiendo de su mención en la documentación y en la literatura de la época, contribuye, además, a un mejor conocimiento de la vida y la práctica religiosas de aquellos musulmanes en minoría. Sumamos así información a la ya extraída de los textos y documentos a propósito de temas como el uso de la onomástica árabe, de la aplicación de una justicia acorde a la escuela jurídica malikí, de las condiciones económicas, o del mantenimiento de costumbres en bodas, nacimientos y enterramientos⁵².

De las castellanas, las mezquitas de Valladolid⁵³ y Ávila son quizá las que más rastro han dejado y las mejor conocidas. Los trabajos de Villanueva Zubizarreta y un amplio equipo de investigación sobre los mudéjares castellanos han sacado a la luz las características y los datos históricos de esos edificios de culto.

Hasta 1502, en que la pragmática del bautismo les obligó a abandonar la fe islámica, los mudéjares de Valladolid constituían una de las mayores comunidades de la Corona de Castilla. Desde 1414, los mudéjares vivían reclusos en la morería, un barrio situado al sur de la villa. En su interior disponían, además de las viviendas, de un conjunto de edificios comunales entre los que se hallaba la mezquita. Según la documentación, la mezquita o *almají* se hallaba en un patio con un pozo y árboles, en torno al cual también había una “casa de bodas”, una cocina, unos edificios llamados “casillas para los pobres”, la casa del alfaquí y, cerca de estos, pero fuera del complejo, una carnicería. También disponían de un cementerio (*almocabyr*) propio. Además de la oración, cumplían con el resto de los pilares de la fe islámica, como la práctica de la limosna, la celebración de las principales festividades del calendario musulmán y el viaje de peregrinación a La Meca. Tras el decreto de bautismo obligatorio fueron los Reyes Católicos quienes se

⁵² S. Calvo Capilla, *La religiosidad nazarí en época de Yusuf I (1332-54), según un texto traducido por José Antonio Conde, después llamado “Código de Yusuf, «Alhadra», 2 (2016), pp. 201-232.*

⁵³ O. Villanueva Zubizarreta, *Nacer mudéjar y morir morisco en Valladolid. Contratiempos al cumplimiento del decreto de 1502*, «Medievalismo», 29 (2019), pp. 411-430.

hicieron cargo de los bienes colectivos de las comunidades mudéjares para repartirlos a su voluntad. Es en los documentos de donación y toma de posesión de 1503 donde encontramos el inventario de aquellos edificios comunales⁵⁴. Una excavación arqueológica llevada a cabo entre 2019 y 2020 en la calle Claudio Moyano 5, junto a la muralla medieval de la ciudad, ha permitido documentar la planta completa del oratorio, de unos 250 m² de superficie.

Ávila fue conocida como la ciudad de las tres aljamas. Las tres mezquitas se usaron simultáneamente desde finales del siglo XIV hasta entrado el siglo XV⁵⁵. La comunidad musulmana está documentada en la ciudad desde el siglo XII y procedería en un principio del desaparecido reino taifa de Toledo. De acuerdo a los estudios publicados por Jiménez Gadea, Tapia Sánchez y Villanueva Zubizarreta, se conocen el *almagí* mayor o de la Villa, el *almagí* de la alquibla o de San Nicolás, y el *almagí* de la Solana, cuyos nombres aparecen con ligeras variantes en las fuentes escritas. Los mudéjares contaban, asimismo, con varios cementerios. Cuando a finales del siglo XV los musulmanes fueron apartados a una morería con límites marcados abandonaron las mezquitas que quedaron fuera de ella, la mayor y de la Solana, y se les permitió abrir un *almagí* nuevo que se sumó a la “mezquita de la alquibla”. Un inmueble de la Calle Pocillo, 2 de Ávila ha sido identificado como el *almagí* de la Villa. Se trata de un edificio pequeño, provisto de un corral o patio trasero y rodeado de otros edificios. Un pozo situado en la calle, cerca de la casa, debió servir para uso público y para hacer las abluciones. Las casas adyacentes pudieron tener asimismo un uso comunitario y, al igual que las mezquitas, serían ‘espacios de sociabilidad’. Proponen los autores del estudio que la sala de oración de este *almagí* con su mihrab esta-

⁵⁴ Véase para todo ello: O. Villanueva Zubizarreta, *Nacer mudéjar y morir morisco en Valladolid. contratiempos al cumplimiento del decreto de 1502*, «Medievalismo», 29 (2019), pp. 411-430.

⁵⁵ J. Jiménez Gadea - S. de Tapia Sánchez, *El Almagí mayor (s. XIII-XV), primera mezquita de la aljama de moros abulenses. Una propuesta de ubicación*, in *Mezquitas y cementerios islámicos en la Castilla medieval del Duero*, cur. O. Villanueva Zubizarreta, Jaén 2021, pp. 45-72.

ba en el segundo piso, algo que pudo no ser excepcional en contextos como el de la minoría mudéjar, cuando resultaba conveniente que las mezquitas pasaran desapercibidas. El paralelo más conocido de este tipo de mezquitas está en Toledo, la llamada de Tornerías o del Solarejo, que también se mantuvo abierta al culto de los mudéjares como “mezquita de moros” hasta finales del siglo XV.

El llamado *almagí* “de la alquibla” de Ávila estuvo abierto, al menos, desde el siglo XIV hasta 1502⁵⁶. Su nombre de “alquibla” pudo responder al hecho de que estaba orientada a La Meca con mayor exactitud que el resto de las mezquitas abulenses, cuya orientación era similar a la de las mezquitas toledanas. Dicho “cambio de criterio”, según Jiménez Gadea, estaría vinculado al conocimiento de la orientación de las *qiblas* nazaríes, trazadas mediante cálculos matemáticos exactos⁵⁷. Este oratorio debió convertirse en algún momento del siglo XV en la mezquita principal de la ciudad, dado que los documentos mencionan reuniones de alfaquíes convocados por un almuédano (sin duda por medios diferentes a los usados en una ciudad musulmana) para resolver diferentes asuntos de la comunidad como la realización de reparaciones en el edificio de oración o el debate de cuestiones relacionadas con “la observancia de la religión”. Los textos dejan entrever que la mezquita seguía siendo un espacio fundamental para la reunión y la discusión de los vecinos del barrio. Un inmueble situado en el número 33 de la calle Empedrada de Ávila con orientación sureste, del que apenas quedan los muros perimetrales, ha sido identificado con esta mezquita.

En Burgos los documentos mencionan dos mezquitas: la cercana a la iglesia de Santa Gadea, y la “mezquita nueva” situada en la morería a la que fueron desplazados los mudéjares a finales del siglo XV.

⁵⁶ D. Muñoz Herrera - J. Jiménez Gadea - O. Villanueva Zubizarreta, *Análisis material y lectura histórica de la mezquita de la Alquibla de Ávila*, in *Mezquitas y cementerios islámicos en la Castilla medieval del Duero*, cur. O. Villanueva Zubizarreta, Jaén 2021, pp. 73-105.

⁵⁷ J. Jiménez Gadea, *La qibla en la Castilla medieval*, «Studia Historica - Historia Medieval», 38, 1 (2020), pp. 59-80, especialmente p. 76-77.

Gracias a una excepcional descripción que hizo un cronista flamenco anónimo en 1502 se sabe que la segunda tenía un hueco junto al mihrab para guardar el almimbar, un elemento visible en alguna de las mezquitas mudéjares aragonesas preservadas⁵⁸. En la morería se hallaban otras casas que eran “comunes de los moros”, y al igual que en Valladolid había una “casa de la boda”. Resulta un dato precioso para conocer las costumbres de los mudéjares, puesto que debía tratarse de un espacio común donde celebrar el banquete nupcial o *walima*, de ahí la existencia de una cocina en la vallisoletana⁵⁹.

De las mezquitas de la Corona de Aragón tenemos asimismo numerosos datos documentales y varios edificios conservados parcialmente. Aunque se trataba de construcciones modestas, a menudo camufladas entre las viviendas, estaban dotadas de los elementos indispensables para la oración, como el mihrab y el *minbar* o púlpito, y contaban con decoración e inscripciones de contenido religioso. Las dos mezquitas mejor conocidas por ahora son las de la Xara, en el término de Simat de Valldigna (Valencia), y la de Tórtoles, junto a Tarazona (Zaragoza). En ambos casos la lectura del conjunto de epígrafes conservados en el alero y la techumbre puede aportar interesantes cuestiones a propósito de la religiosidad de los mudéjares y de sus prácticas religiosas. En ambos casos fueron leídas y publicadas por Ana Labarta y Carmen Barceló en 1986 y 2019 respectivamente⁶⁰.

⁵⁸ L. Araus Ballesteros, *Mezquitas y cementerios mudéjares en Burgos*, in *Mezquitas y cementerios islámicos en la Castilla medieval del Duero*, cur. O. Villanueva Zubizarreta, Jaén 2021, pp. 107-127.

⁵⁹ Dichos banquetes eran públicos y en ellos participaban los cónyuges.

⁶⁰ A. Labarta - C. Barceló, *Socarrats valencianos con escritura árabe. Inventario provisional*, «Al-Qantara», 7 (1986), pp. 441-469. A. Labarta- C. Barceló, *Escritos árabes en la techumbre de la mezquita de Tórtoles (Tarazona, Zaragoza)*, «Turiaso», 24 (2019), pp. 23-41. En el tiempo de edición de este artículo, entregado en mayo de 2023, ha visto la luz el trabajo donde interpretamos los programas e identificamos el poema de Tórtoles: S. Calvo Capilla - X. Casassas, *Un poema sufi, un hadiz y otros mensajes en los programas epigráficos de las mezquitas de Tórtoles y La Xara (siglo XV): testimonios de la religiosidad y la vida de los musulmanes de la Corona de Aragón*, «LEXICON: Storie e Architettura in Sicilia», 38, 2024, pp. 7-20.

La mezquita de la Xara o Ermita de Santa Ana, en el término de Simat de Valldigna (Valencia), era un edificio exento de planta rectangular (12,30 por 9,42/10,31m) que estaba dividida en tres naves aunque las arquerías han desaparecido. El mihrab está flanqueado por dos vanos más estrechos que daban entrada a sendos espacios rectangulares, probablemente de la misma profundidad que el mihrab. El situado al oeste serviría para guardar el almimbar móvil. En el exterior, junto a la esquina oriental del muro de *qibla*, había un pozo. La mezquita debió construirse antes de la conquista cristiana, que tuvo lugar hacia 1242-1244, pero estuvo abierta al culto hasta el siglo XVI, hasta el bautizo forzoso de los mudéjares, razón por la que es muy probable que sufriera reformas como lo indican los *socarrats* hallados y como propuso Torró⁶¹. (Fig. 1)

En el alero de la techumbre se encontró a finales del siglo XIX un valioso conjunto de ladrillos o tejas pintadas con motivos decorativos e inscripciones árabes, escritas con pincel y bermellón sobre una base de cal⁶². Estas piezas cerámicas, llamadas *socarrats*, contienen una serie de versículos coránicos muy interesantes por cuanto la elección debe reflejar el contexto religioso mudéjar. El análisis conjunto de la epigrafía de las mezquitas mudéjares está pendiente, pero podemos avanzar aquí alguna hipótesis. En la Xara, por ejemplo, encontramos, además de la habitual doxología no coránica, versículos coránicos frecuentes en las mezquitas andalusíes como la sura 112 (*al-Ihlās*) o el 24:36: «Así se construyen / las mezquitas y / se levantan, para rezar / y mencionar (a Dios)». Junto a ellos, sin embargo, hay otros cuyo contenido parecería aludir directamente a la

⁶¹ S. Calvo Capilla, *Las mezquitas de al-Andalus*, Almería 2014, pp. 696-698. J. Torró, *El urbanismo mudéjar como forma de resistencia. Alquerías y morerías en el reino de Valencia (XII-XVI)*, in *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo* (Teruel, 16-18 septiembre de 1993), Teruel 1995, pp. 535-598.

⁶² Fueron descubiertos por Julián Ribera y D. Roque Chabas en 1889. En total había unas 170 inscripciones. R. Chabas, *Valldigna. Excursión arqueológica*, «El Archivo», 3 (1889), pp. 289-296. R. Chabas, *Las inscripciones arabigas de Simat*, «El Archivo», 4 (1890), pp. 49-51. J. Ribera y Tarragó, *Los ladrillos moros de Xara*, «Boletín de la Real Academia de la Historia», 15 (1889), pp. 542-549.

situación de aquellos musulmanes en minoría. Un ejemplo de ello es el 2:114:

¿Hay alguien que sea más impío que quien impide que se mencione Su nombre en las mezquitas de Dios y se empeña en arruinarlas? Hombres así no deben entrar en ellas sino con temor. ¡Que sufran ignominia en la vida de acá y terrible castigo en la otra!

y el elegiaco versículo final de la sura 31 (34): «[...] Nadie sabe lo que el mañana le deparará, nadie sabe en qué tierra morirá. Dios es omnisciente, está bien informado»⁶³. Sin duda estas apesadumbradas palabras parecen una premonición de lo que les sucedería poco después. (fig. 2)

En la provincia de Zaragoza, en Calatorao, en Torrellas y en Tórtoles, Tarazona, se conocen sendos edificios que fueron mezquitas hasta el bautismo forzoso de los musulmanes en 1526, momento en que se convirtieron en parroquias. La mezquita de Torrellas, antes de las transformaciones para convertirla en iglesia de San Martín, era un edificio construido en tapial de una sola nave con arcos diafragma de triple vano y una cubierta a dos aguas. El edificio, datado hacia la segunda mitad del siglo XIV o inicios del siglo XV, ha sido muy transformado y no conserva apenas ornamentación original. Los escasos restos de la aljama de Calatorao dejan suponer un edificio modesto con una nave diáfana y un pilar para sustentar la techumbre (fig. 3) se halla el mihrab y hallan restos del arco del de la habitación para guardar el alminbar.⁶⁴

La mezquita de Tórtoles, después parroquia de la Anunciación, ha sobrevivido en mejor estado. Se trata de un edificio de planta

⁶³ De acuerdo a la lectura de Labarta y Barceló, *Socarrats valencianos* cit., p. 454 (*socarrats* nº 1, 2, 3 y 4); Id, *Archivos moriscos* cit., pp. 169-172. Aquí figura la traducción y numeración de J. Cortés, *El Corán*, Barcelona 1995. Sobre el significado de 2:114, vd. C. A. Segovia, *Sourate 2. Al-Baqara*, in *Le Coran des Historiens*, Paris 2019, vol. II-1, pp. 84-85.

⁶⁴ B. Cabañero Subiza, *Elementos arquitectónicos y decorativos nazaríes en el arte mudéjar aragonés: I*, «Artigrama (Universidad de Zaragoza)», 19 (2004), pp. 243-302.

trapezoidal, con una nave dividida en tres tramos mediante arcos diafragma ligeramente apuntados que apoyan en el muro de qibla y en el norte. En el muro de *qibla* se conserva un profundo nicho de mihrab y un pequeño habitáculo para guardar el alminbar móvil. Ambos fueron tapiados al tiempo que se cambiaba la orientación para convertirla en iglesia. Posiblemente su construcción data del siglo XV y un documento certifica su existencia en 1450; después se hicieron algunas obras puesto que un epígrafe árabe de la techumbre fecha unos trabajos de decoración en 1454: “Decoró esta muy venerable mezquita aljama Muḥammad b. Aḥmad Abū-l-Walīd [...]”. El conjunto de inscripciones que decoraban su techumbre salió a la luz con motivo de la restauración del edificio y fueron publicados en 2020 por Labarta y Barceló⁶⁵. Junto a los pasajes coránicos, un hadiz⁶⁶ y dos epígrafes fundacionales, se inscribe un poema, un género bastante excepcional en un espacio de oración. Las autoras lo identificaron como profano, de tema “nostálgico”, aunque no han podido identificar exactamente el origen ni el autor⁶⁷:

¡Eh! casa del amor y morada de paz, tu vegetación está perfumada
por el soplo de los vientos.

Son ruinas mi noche y mi felicidad junto a los compañeros, cuando
os escanciaban las manos de las lluvias, en vela.

Moradas que yo amaba y frecuentaba cuando era vencedor sobre
los días.

¡Qué buena una época que pasó! cuando la noche era serena, el
amor puro para mí y el corazón feliz. Estábamos en la gloria más
completa, en tertulia, afable, amado, gozoso.

Estaban y estábamos juntos y la unión [...]

En mi opinión estos versos y el vocabulario presente en ellos evo-

⁶⁵ J. Ibargüen Soler, *Restauración de la mezquita (s. XV) e iglesia de la Anunciación (s. XVI) en el barrio de Tórtoles de Tarazona*, «Papeles del Patal. Revista de Restauración Monumental», 9 (2017), pp. 119-131. Labarta y Barceló, *Escritos árabes* cit.

⁶⁶ Según las citadas autoras: «Cada uno de vosotros es pastor, y cada uno de vosotros es [respon]sable de su rebaño», Labarta - Barceló, *Escritos árabes* cit., p. 34.

⁶⁷ *Ivi* p. 32.

can más bien metáforas de la literatura mística islámica, tan presente en los textos mudéjares y moriscos hasta finales del siglo XVI⁶⁸. Figuras poéticas como ‘moradas’ (*manāzil*), noche serena, amor puro, ‘ruinas’ (*aṭlāl*) o casa del amor (*dār al-hāwā*) pasaron a la poesía mística castellana de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, como han demostrado varios especialistas a partir de las pioneras publicaciones de Miguel Asín Palacios⁶⁹. (fig. 4)

Lo acontecido con dichas mezquitas tras la conversión forzosa de principios del siglo XVI, cuando se abandonan, se confiscan, se transforman o derriban, revela hasta qué punto la práctica de la fe musulmana se había ido convirtiendo al final de la Edad Media en algo exógeno, amenazante e intolerable en una ciudad cristiana de 1500. El proceso de acoso se evidencia igualmente en los traslados de población dentro de la ciudad, la desaparición y aparición de nuevos lugares de oración, las dificultades por mantener en buen estado los edificios y los servicios religiosos comunitarios, la necesidad de discreción en las prácticas religiosas (carencia de alminar) o los peligros que suponía el aislamiento de los grupos para la correcta práctica de los preceptos del islam dentro de la escuela malikí, situaciones

⁶⁸ X. Casassas Canals, *La religiosidad de los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca a partir del estudio de su legado manuscrito*, Tesis doctoral, Madrid, UNED, 2021. Véase el artículo de Calvo y Cassasas, 2024, citado en nota 60.

⁶⁹ M. Asín Palacios, *El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en santa teresa*, «Al-Andalus», 11-2 (1946), pp. 263-74. L. López Baralt, *Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús*, «Nueva Revista de Filología Hispánica», 30-1 (1981), pp. 21-91; M. M. Carrión, *Alborada de las ruinas: Teresa de Jesús y la memoria histórica de al-Andalus*, «eHumanista: Journal of Iberian Studies», 33 (2016), pp. 178-190. Véase la interconexión del pensamiento sufi andalusí, muy presente en la Granada nazarí, y las corrientes místicas castellanas y su relación con ciertos espacios para prácticas religiosas (como el retiro y el *ribat*) en J. C. Ruiz Souza, *De la Alhambra de Granada al Monasterio de El Escorial: ribat y castillo interior. Arquitectura y mística ante el desafío historiográfico de 1500*, «Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional», 195 (2013), pp. 4-27. En este importante artículo ponía de manifiesto la posible fuente mística de lugares como las torres palatinas de la Alhambra y ciertos espacios del monasterio de El Escorial.

de dificultad curiosamente equiparables a las vividas en las fronteras del reino nazarí⁷⁰. Posiblemente los casos aragoneses suponen una excepción a algunas de estas limitaciones.

El conjunto de estudios publicados en los últimos años sobre las mezquitas mudéjares es de alto interés para los historiadores de los mudéjares y moriscos castellanos, así como para el análisis de las manifestaciones artísticas y materiales de los musulmanes de la península. Se abren diversas vías de estudio en cuestiones relacionadas con los edificios religiosos mudéjares: su distribución urbana, su forma arquitectónica, sus usos y prácticas devocionales, su mobiliario y, como acabamos de ver, su programa decorativo y epigráfico.

⁷⁰ Calvo Capilla, *La religiosidad nazarí* cit.



Fig. 1. Mezquita de la Xara, Simat de la Vallidigna (Valencia). Muro de *qibla*.



Fig. 2. Mezquita de la Xara, Ermita de Santa Ana en Simat de la Vallidigna (Valencia). *Socarrats* de alero con inscripciones árabes.



Fig. 3. Mezquita de Calatorao, Zaragoza. Muro de qibla.



Fig. 4. Mezquita de Tórtoles, Tarazona (Zaragoza).Fotos de la autora.

Molteplicità etnica e religiosa negli ultimi cronisti
di età normanna

Dal titolo del mio intervento, come pure dall'impostazione del nostro convegno, emerge l'idea che nel Medioevo vi fosse consapevolezza delle differenze etniche, religiose, latamente culturali, e su questa base fosse possibile elaborare progetti politici che si confrontavano con una realtà complessa e miravano a governarla. Ed è superfluo stare qui a spiegare perché proprio lo studio di questi fenomeni abbia oggi largo successo.

In verità la riflessione storiografica ormai da qualche decennio ha messo in guardia da letture attualizzanti in relazione al Medioevo, e in particolare alla situazione del Mezzogiorno medievale. Ad esempio Hubert Houben e Hiroshi Takayama hanno posto giustamente in dubbio la liceità dell'utilizzo del concetto di tolleranza per il XII secolo¹, e su questo solco si sono mossi anche numerosi studi sulle due principali "minoranze" nel regno, quella ebraica e quella musulmana². Recentemente Fulvio delle Donne ha indagato su modalità e

¹ H. Houben, *Possibilità e limiti della tolleranza religiosa nel Mezzogiorno normanno-svevo*, in Id., *Mezzogiorno normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli, 1996, pp. 213-242 (pubblicato dapprima in tedesco: «Möglichkeiten und Grenzen religiöser Toleranz im normannisch-staufischen Königreich Sizilien», in "Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 50, 1994, pp. 159-198); H. Takayama, *Religious Tolerance in Norman Sicily? The case of Muslims*, in E. Cuozzo, V. Déroche, A. Peters-Custot, V. Prigent (coord.), "Puer Apuliae". *Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, II, Paris, 2008, pp. 623-636.

² C. Colafemmina, *La cultura delle giudecche e nelle sinagoghe*, in G. Musca (dir.), *Centri di produzione della cultura nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Bari, 1997, pp.

significato delle caratterizzazioni etniche e religiose all'interno delle narrazioni coeve e relative sempre al Regno di Sicilia tra XII e XIII secolo³. Nella sua analisi vi sono esempi tratti essenzialmente dal *Liber ad Honorem Augusti* di Pietro da Eboli, da Romualdo Salernitano e i suoi continuatori, per andare alle descrizioni di Federico II nelle cronache di Salimbene e Matteo Paris, e poi soprattutto alla presentazione nelle fonti del celebre episodio dell'accusa di infanticidio rivolta con violenza contro la comunità ebraica di Fulda. L'indagine sui testi si intreccia con una analisi più propriamente storica, per concludere che

è più che lecito supporre che le differenze e le diversità fossero percepite e notate: sarebbe indubbiamente strano il contrario; ma sembra che esse non siano state recepite se non come il riflesso di una molteplicità, per dir così, connaturata, che non era necessario stigmatizzare⁴.

Conclusioni con le quali, lo anticipo, sostanzialmente concordo.

Restando nel campo delle fonti narrative, qui vorrei provare a variare il punto di osservazione, partendo da un caso particolare, ma neppure troppo, nella cronachistica medievale, cioè quello di opere anonime e in cerca di attribuzione. Il caso di opere prive di indicazioni certe sull'autore non è infatti inusuale nella tradizione

89-118; H. Bresc - A. Nef, *Les Mozarabes de Sicile (1100-1300)*, dir. E. Cuozzo, J.-M. Martin, *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Leon-Robert Menager*, Roma - Bari, 1998, pp. 134-156; H. Houben, *Federico II e gli Ebrei*, «Nuova rivista storica», 85, 2 (2001), pp. 325-346; J. Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily: the Royal Diwan*, Cambridge 2002; A. Metcalfe, *The Muslims of Sicily under Christian Rule*, dir. G. A. Loud, A. Metcalfe, *The Society of Norman Italy*, Leiden 2002, pp. 289-317; Id., *Muslims and Christians in Norman Sicily. Arabic Speakers and the End of Islam*, London - New York, 2003; Id., *I musulmani dell'Italia medievale*, Palermo 2021 (ed. or. London 2009).

³ F. Delle Donne, *La percezione della differenza etnica e religiosa in alcune cronache del XII e XIII secolo, soprattutto relative all'Italia meridionale*, eds. J. Albuquerque Carreiras, G. Rossi Vairo, K. Toomaspoeg, *Através do olhar do Outro. Reflexões acerca da sociedade medieval europeia (séculos XII-XV)*, Tomar 2018, pp. 79-111.

⁴ Delle Donne, *Percezione etnica* cit., p. 81.

medievale, dove proprio il concetto stesso di autore, inteso come scrivente intenzionale, consapevole delle regole di scrittura e del genere letterario, riconosciuto come tale da un gruppo più o meno vasto di lettori, si definisce gradualmente⁵. Le tecniche di scrittura, specie quelle latamente annalistiche, prevedono senza problemi la riproposizione di passi più o meno numerosi, riportati più o meno fedelmente, nella propria compilazione. Il gioco delle identificazioni delle citazioni, insieme all'interpretazione delle modalità di montaggio e intervento sulle citazioni nelle opere che ci sono state tramandate, costituisce ormai uno degli esercizi più praticati nelle indagini sulla letteratura medievale, specie quella di genere storico. Nel caso che vorrei qui analizzare la situazione è in parte differente, in quanto ci troviamo di fronte a due testi che hanno una notevole consapevolezza autoriale, con una raffinatezza stilistica ed interpretativa rilevata unanimemente negli studi. Certamente non si tratta del risultato di giochi ad incastro di altre fonti o lacerti di testi, ma ciononostante abbiamo di fronte opere che mantengono direi ostinatamente il carattere anonimo. Si tratta di due opere datate alla seconda metà del XII secolo, con notevoli affinità, tali da essere quasi sempre attribuite ad un medesimo autore.

Parliamo di due testi tra i più intriganti e per certi versi misteriosi nella cronachistica del Mezzogiorno normanno, cioè la narrazione storica che per secoli è stata attribuita ad un altrimenti sconosciuto Ugo Falcando e che comprende appunto due testi distinti: il *De rebus circa regni Siciliae curiam gestis* o – come comunemente più noto – *Liber de Regno Siciliae* (= LRS) e l'*Epistola ad Petrum* (= EpP). Si tratta di testi di fattura letteraria elevatissima, ricchi di informazioni multiformi sulla società regnicola della seconda metà del XII secolo, da sempre terreno di caccia per gli storici del Regno normanno di Sicilia. Dei due testi abbiamo ora una pregevole edizione critica ad opera di Edoardo D'Angelo⁶ e una notevole messe di studi che si è

⁵ F. Delle Donne, *Perché tanti anonimi nel medioevo? Note e provocazioni sul concetto di autore e opera nella storiografia mediolatina*, «Rivista di cultura classica e medioevale», 58 (2016), pp. 145-166.

⁶ Pseudo Ugo Falcando *De rebus circa regni Siciliae curiam gestis. Epistola ad Pe-*

venuta arricchendo di proposte interpretative sempre più articolate e spesso difforni tra loro. In un mio recente contributo, che qui in parte riprenderò, ho cercato di fare qualche osservazione sul peso della tradizione editoriale e interpretativa che comunque grava su questi testi⁷. È d'obbligo però partire con una breve premessa sul LRS, a cui l'EpP è inevitabilmente congiunta in posizione subordinata.

La struttura del LRS si presenta nettamente bipartita. La prima parte copre con molta precisione gli anni immediatamente successivi alla morte di Ruggero II sino al 1162, con al centro l'ascesa di Maione di Bari e di Gualtieri di Palermo, la congiura di Matteo Bonello contro lo stesso Maione e la crisi della monarchia, sino alla creazione del nuovo consiglio di reggenza a tre. Tra il 1162 e il 1166 l'Autore non narra nulla. La seconda parte dell'opera passa infatti quasi direttamente agli anni 1166-1169, cioè il periodo immediatamente successivo alla morte di Guglielmo I, caratterizzato dalla reggenza da parte della madre, Margherita, del minore Guglielmo II. Costretto alla fuga il gaito Pietro, Margherita si appoggiò inizialmente al fratellastro Roderico/Enrico, ma ben presto ripiegò sul cugino, Stefano di Perche, che si era fermato in Sicilia interrompendo il suo viaggio

trum de desolatione Siciliae, ed. E. D'Angelo, in *Fonti per la Storia dell'Italia Medievale, Rerum Italicarum Scriptores*, II, Roma 2014; le citazioni in traduzione italiana provengono da questa edizione. Indubbiamente si tratta di un lavoro che supera la pur meritoria edizione precedente *La Historia o Liber de regno Siciliae e la Epistola ad Petrum Panormitanae ecclesiae thesaurarium di Ugo Falcando*, (Fonti per la Storia d'Italia, 22) ed. G.B. Siragusa, Roma 1897 e anche l'edizione con traduzione inglese G. Loud, *The History of the Tyrants of Sicily by "Hugo Falcandus"*, Manchester 1998 e quella francese con traduzione francese curata da E. Türk, Hugues Falcand, *Le Livre Du Royaume De Sicile: Intrigues Et Complots a La Cour Normande De Palerme (1154-1169)*, Brepols 2012. Per una messa a punto recente sulla cronachistica relativa al Mezzogiorno normanno rimando qui solo al contributo di J. Kujawinski, *La venuta dei normanni come tema della storiografia meridionale*, in *La conquista e l'insediamento dei Normanni e le città del Mezzogiorno Italiano*, Amalfi 2019, pp. 35-111.

⁷ F. Panarelli, *Ancora sullo pseudo Falcando e l'Epistola ad Petrum*, in *Il Regno di Sicilia in età normanna e sveva. Forme e organizzazioni della cultura e della politica*, cur. P. Colletta, T. De Angelis, F. Delle Donne, Potenza 2021, pp. 243-259.

per la Terrasanta. Stefano diventa cancelliere e anche arcivescovo eletto di Palermo; riesce a liberarsi di Roderigo, nel marzo del 1168, quando scoppia però una rivolta a Messina contro Oddone di Quarrel (canonico di Chartres e amico di Stefano), che si propaga a tutta la Sicilia e costringe Stefano di fatto a riprendere il suo viaggio verso la Terra Santa. La narrazione si chiude con il ritorno nelle stanze del potere di Gualtieri, eletto arcivescovo di Palermo, e di Matteo di Salerno, la descrizione del terremoto di Catania del 1169 e la notizia della morte dello stesso Stefano di Perche.

Al 1550 risale l'*editio princeps* del testo curata da Gervasio di Tournay.⁸ L'editore utilizzò un testimone che è poi andato perduto e di cui vorremmo invece tanto essere in possesso. Il titolo che fu scelto per la pubblicazione includeva infatti un chiarissimo riferimento all'autore del testo edito: *Historia Hugonis Falcandi Siculi de rebus gestis in Siciliae regno*. Nell'attribuzione va sottolineato che ci sono due elementi non sempre poi tenuti nella necessaria considerazione: per un verso si parla di Ugo Falcando, per l'altro si precisa che era *Siculus*, quindi un regnicolo.

Sulla scorta dell'*editio princeps* per oltre tre secoli si è accettata l'idea che l'autore fosse questo altrimenti sconosciuto Ugo Falcando. Sintetizzo drasticamente tutta l'intricata questione delle successive identificazioni.

Nella seconda metà del XIX secolo e definitivamente con l'edizione critica curata da Siragusa ci si è resi conto che l'intera tradizione manoscritta ignorava il nome dell'autore e quindi l'attribuzione a Ugo Falcando è stata letta come un arbitrio dell'editore cinquecentesco. L'aver superato l'attribuzione a Ugo Falcando ha spalancato il campo alle più disparate ipotesi, che restano pur sempre tutte ipotesi. Le ricordo molto rapidamente, concentrandomi per ora sull'attribuzione del LRS e lasciando da parte l'EpP. La prima ipotesi ri-

⁸ *Historia Hugonis Falcandi Siculi de rebus gestis in Siciliae regno, quam primum typis excusa, studio et beneficio Reverendi D. Domini Matthaei Longoei Suessionum pontificis et Regni Galliae ab interiore ac penitioris consilio. Huc accessit in librum praefatio, et historicae lectionis encomium per Gervasium Tornacaeum Suessionensem, Parisiis, apud Mathurinum Dupuis, 1550.*

guarda Hugo Foucaud, abate di Saint-Denis, affiancato ben presto da un *Falcus*, canonico della Cappella Palatina, ipotesi sostenuta nel XIX secolo⁹. Altro candidato è il regnicolo Roberto di San Giovanni, notaio e funzionario di corte, che però muore nel 1185 e quindi non poteva essere autore anche dell'EpP¹⁰. A metà del XX secolo Evelyn Jamison sostenne, con poca fortuna, l'identificazione con il greco Ammiraglio Eugenio (†1203)¹¹. Più recentemente Glauco Cantarella ha suggerito una identificazione con Riccardo Palmer, o altro personaggio del suo entourage con una datazione al 1183-4¹². Non mancano ipotesi più generiche di identificazione con un regnicolo¹³. Le ultime in ordine cronologico sono quelle relative ai fratelli

⁹ Si tratta di una identificazione basata sul nome *Falcus* presente in alcuni documenti a partire dal 1167: O. Hartwig, *Re Guglielmo I e il suo Grande Ammiraglio Maione di Bari*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», 8 (1883), p. 397-485; pp. 411-419; B. Schmeidler, *Italienische Geschichtsschreiber des XII. und XIII. Jahrhunderts*, Leipzig 1909. Si tratta di una ipotesi considerata molto debole.

¹⁰ L'ipotesi fu avanzata da Umberto Santini nella sua versione italiana *Ugo Falcando? Il libro del Regno di Sicilia*, cur. di U. Santini, Cuneo 1931 e poi ripresa da C. A. Garufi, *Roberto di San Giovanni, maestro notaio e il "Liber de regno Siciliae"*, «Archivio Storico per la Sicilia», 8 (1942), pp. 33-128. Non caso si tratta di due studiosi che separavano l'autore dell'EpP da quello del LRS.

¹¹ E. Jamison, *Admiral Eugenius of Sicily. His life and Work and the Authorship of the Epistola ad Petrum and the Historia Hugonis Falcandi Siculi*, 1957. Su questa e sulle più antiche attribuzioni del *Liber* si possono vedere le critiche in H. Hoffmann, *Hugo Falcandus und Romuald of Salerno*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 23 (1967), pp. 116-170, e A. De Lellis, *Il «Liber de regno Siciliae» e la «Epistola ad Petrum» del cosiddetto Ugo Falcando*, «Atti dell'Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo», 33 (1974), p. 491-572.

¹² G.M. Cantarella, *Principi e corti. L'Europa del XII secolo*, Torino 1997, pp. 269-273, dove sono ripresi anche studi precedenti. Partendo dal punto di vista del destinatario/committente dell'opera, Cantarella ipotizza che l'autore possa essere appunto il vescovo inglese e francofono Riccardo Palmer, tra i pochi ad attraversare senza crisi gli anni descritti nel LRS e a restare attivo proprio sino al 1184, quando si realizza l'unione di Costanza con Enrico VI che sembra quasi vaticinata nel LRS quando si parla di un nefasto piano matrimoniale tra Costanza e il fratello di Stefano di Perche (Goffredo), ordito da Oddone di Quarrel.

¹³ Questa è anche l'idea di E. Besta, *Il «Liber de regno Siciliae» e la storia del diritto*

transalpini Pietro e Guglielmo di Blois, avanzate rispettivamente da Alexander Fränke e da Edoardo D'Angelo¹⁴.

Mancano elementi certi anche per datare la stesura del LRS. Gran parte della critica ritiene che l'opera sia interrotta al 1169, o incompiuta, forse in conseguenza di una fuga precipitosa dalla Sicilia o dalla corte regia da parte dell'autore. Forzando alcuni elementi interni si è poi ipotizzata una stesura definitiva al 1170 o anche al 1184¹⁵, ma devo dire che l'assenza pressoché totale di riferimenti a quanto successo dopo il 1169 lascia dubbi su una stesura tanto distante dagli eventi narrati.

Non mi interessa prendere qui posizione rispetto all'una o l'altra ipotesi, ma credo che proprio la varietà delle opzioni che sono state messe in campo riveli per un verso la fragilità complessiva delle ipotesi e per l'altro la debolezza della lettura "etnica" dell'opera: abbiamo, come possibili autori, regnicoli (di Sicilia o di terraferma), transmontani (di Francia e di Inghilterra), laici, chierici, latini, greci. Manca l'ipotesi di un intellettuale o ufficiale musulmano e la paletta delle presenze etniche sarebbe quasi esaurita!

siculo, in *Miscellanea Antonio Salinas*, Palermo 1907, p. 283-306 e E. Cuozzo, *Normanni. Nobiltà e cavalleria*, Salerno 1995, p. 152. Ma è anche la tesi su cui ripiega G. Loud, *Le problème du Pseudo-Hugo: qui a écrit l'Histoire de Hugues Falcandus?*, in «*abularia, Mémoires normandes d'Italie et d'Orient*», 2015, pp. 39-55.

¹⁴ A. Fränke, *Zur Identität des 'Hugo Falcandus'*, «*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*», 64 (2008), pp. 1-13; E. D'Angelo, *Intellettuali tra Normandia e Sicilia (per un identikit letterario del cosiddetto Ugo Falcando)*, in *Cultura cittadina e documentazione. Formazione e circolazione di modelli*, cur. A.L. Trombetti Budriesi, Bologna 2009, pp. 325-349.

¹⁵ Hoffmann, che ritiene l'opera conclusa, ha superato il riferimento alla morte di Alessandro III (a. 1181) come data post quem e proposto una datazione finale da porre fra il 1170 e il 1175 (Hoffmann, *Hugo Falcandus* cit., pp. 135-138). Cantarella ha colto una possibile allusione al fidanzamento tra Costanza ed Enrico VI e quindi ha proposto di datare la redazione finale a dopo il 1184 (Cantarella, *Principi e corti*, pp. 274-276). Al contrario D'Angelo individua quale possibile data ante quem il 1173, anno in cui re Guglielmo II decretò la liberazione di Matteo Bonello, disposizione che è ignota all'Autore del LRS (D'Angelo, *Intellettuali tra Normandia e Sicilia* cit., p. 328 n. 13).

Proprio partendo da questo dato di fatto mi è venuta la curiosità di provare a costruire un percorso inverso e valutare i riferimenti etnici, religiosi, regionali, nel testo. E questo non con l'obiettivo di dare l'una o l'altra patente di appartenenza all'anonimo autore, quanto piuttosto di verificare, senza avere dei solidi paletti per orientarsi, quanto l'elemento delle appartenenze etniche emerga in un raffinato testo storico per il quale non abbiamo altri riferimenti.

Anche in questo caso non mi muovo certo in territorio vergine, proprio perché le spie delle simpatie/antipatie etnico-religiose sono state tra le più utilizzate per individuare l'anonimo autore. Ricordo per tutti le schematizzazioni approntate al riguardo da Edoardo D'Angelo nella sua edizione del testo dello Pseudo Falcando, sicuramente utili per entrare nel mondo del LRS.

Cominciamo con i riferimenti alle differenze etniche, o meglio religioso-culturali più evidenti, che riguardano due gruppi che è riduttivo definire minoranze: i musulmani e i greci.

Per quanto riguarda i greci, sotto la cui etichetta dovremmo riconoscere la parte di popolazione ancora di lingua e rito greco, concentrata soprattutto a Messina e nel Val di Mazara, non si va molto oltre il luogo comune della *perfidia grecorum* e la loro scarsa affidabilità: «Ma invero l'esito della cosa dimostrò quanto la loro fedeltà fosse traballante, sia per la perfidia tipica dei Greci che per la loro volubilità tipica dei pirati»¹⁶. Quando poi si passa a un maggiore dettaglio, come nei fatti di Messina la presentazione è abbastanza equidistante. Anzi diventa interessante per la precisa distinzione che l'Autore opera all'interno della città tra Greci e Latini, che però sono uniti solidarmente nell'odio verso Oddone di Quarrel; si tratta di un carattere della popolazione di Messina che si rinviene anche nell'EpP.

Più marcato è inevitabilmente il limite di separazione e diversità con i saraceni, anche se con non pochi distinguo. La prima impressione dalla lettura del testo è infatti quella di una ostilità nei confronti di questa rilevante componente della popolazione siciliana. In realtà, ad una valutazione più attenta, i riferimenti espliciti alla

¹⁶ LRS 44.9.

popolazione saracena nel suo insieme sono molto esigui e si limitano spesso ad una menzione delle violenze di cui furono oggetto dopo la morte di Ruggero II¹⁷. Poco dopo violenze simili scoppiarono all'interno dell'esercito regio e a farne le spese furono essenzialmente i saraceni, nonostante espliciti interventi del re in loro difesa:

In quella circostanza, siccome era scoppiata nell'esercito una lite tra Cristiani e Saraceni, e i Cristiani si gettavano all'attacco con grande violenza, molti Saraceni restarono uccisi, senza che i Cristiani si fermassero per la paura o per gli ordini del re, e nonostante il fatto che il re in persona avesse intimato duramente di non uccidere i Saraceni, mandando in loro soccorso i connestabili¹⁸.

Diventano per la prima volta essi stessi attori di violenze sotto la guida di Roberto di Calatabiano; questi

forte di questo potere, condannò in diversi luoghi della Sicilia molti uomini innocenti, la cui unica colpa era di possedere ciò che poteva saziare la rapacità insaziabile degli eunuchi¹⁹.

Anche qui sono però i cristiani ad accusare molti saraceni di essersi solo formalmente convertiti al cristianesimo e di apostatizzare sotto la protezione dei potenti eunuchi: contro Roberto di Calatabiano

i Palermitani, vedendo che il cancelliere (Stefano) non si faceva allontanare dal suo proposito di giustizia né con preghiere, né con regali, né per amicizia verso qualcuno, accusarono al suo cospetto molti apostati che da cristiani erano diventati saraceni, nascondendosi a lungo sotto la protezione degli eunuchi; e lui non lasciò impunito nessuno di quelli che risultarono rei di un simile delitto²⁰.

Anche l'altra accusa lascia trasparire una connivenza tra tavernieri, evidentemente cristiani, che affittano da Roberto locali nei quali

¹⁷ LRS 21,2.

¹⁸ LRS 26,2.

¹⁹ LRS 29.20.

²⁰ LRS 38.1.

poi permettono ai Saraceni di compiere violenze nei confronti di donne e adolescenti; accuse alle quali lo stesso scrittore sembra non prestare troppa fede:

Oltre a tutto questo si denunciò il fatto che molti venditori di vino avevano preso da lui in affitto una casa a un prezzo enorme, e lì, sotto la sua protezione i Saraceni violentavano senza avere problemi con la legge donne anche cristiane e abusavano di ragazzi impunemente, e perpetravano altri crimini; e che tutti i guadagni disonesti che ne derivavano ai tavernieri, venivano divisi col padrone di casa²¹.

In realtà nell'ordito narrativo hanno un ben più ampio spazio i funzionari di origine saracena, cioè i gaiti. È intorno alle loro persone, direttamente coinvolte nei giochi di potere che si consumano nella corte palermitana, che si concentra maggiormente la narrazione. E tra di loro vi sono i buoni e i cattivi.

Qui siamo di fronte al moltiplicarsi di tratti distintivi rispetto ai cattolici dominanti: i gaiti sono ex musulmani, convertiti al cristianesimo, dei quali l'Autore riporta con frequenza la superficialità della conversione, spia inequivocabile della loro scarsa affidabilità. Inoltre essi sono anche degli eunuchi, una condizione sulla quale, ad onor del vero, né l'Autore, né i diversi protagonisti (non sempre teneri nei confronti degli antagonisti musulmani) insistono²². Si trattava in entrambi i casi di una scelta necessaria per i giovani musulmani se volevano avere accesso ai ranghi più alti della amministrazione: la conversione e l'evirazione dovevano garantire al sovrano la rottura con il gruppo di provenienza e al tempo stesso garantire che non si costruissero legami di discendenza e aspettative ereditarie. Sembra,

²¹ LRS 38, 5.

²² Il ruolo degli eunuchi e il rango che potevano occupare nella amministrazione sono stati oggetto di studio specifico: P. Corsi, *L'eunuco*, in *Condizione umana e ruoli sociali nel Mezzogiorno normanno-svevo*. Atti delle nonne giornate normanno-sveve, cur. G. Musca, Bari 1989, pp. 251-277; per il mondo musulmano A. Ayalon, *Eunuchs, Caliphs and Sultans: a Study in Power Relationships*, Jerusalem 1999; per il tema generale dell'eunuco il recente M. Barbagli, *Uomini senza. Storia degli eunuchi e del declino della violenza*, Bologna 2023.

però, che per l'Autore l'evirazione rappresenti una condizione poco rilevante, che diviene meno significativa rispetto a quella di schiavi o liberti, che invece inquieta molto una parte della nobiltà. Le critiche in questa direzione si catalizzano nella figura del conte Gilberto di Gravina, che si fa portavoce di una presunta maggioranza che si lamenta del gaito Pietro, membro del consiglio di reggenza per volontà del defunto Ruggero II, e del ruolo dei gaiti in generale. Così l'anonimo, attraverso Gilberto, riporta i malumori della nobiltà.

Ormai tutti i nobili erano indignati dal fatto che, mettendo da parte i conti e gli altri uomini saggi, che erano invece le persone idonee a governare la corte, aveva messo a capo di tutto il regno uno schiavo effeminato! E che il re non aveva avuto una buona idea, e che non andava eseguito l'ordine di uno che aveva pensato potessero bastare a governare un regno degli uomini spregevoli, anzi dei castrati²³.

Questo è l'unico caso nel quale si allude con decisione alla condizione fisica dei gaiti per squalificarli, ma, sottolineo, non direttamente da parte dell'Autore, bensì per bocca di un personaggio per il quale lo stesso Autore non manifesta simpatia. Ed ancora Gilberto insiste subito dopo la fuga del gaito Pietro, a sua volta intimorito dalle manovre contro di lui, sostenendo che «era stata infatti una decisione pazzesca quella di elevare a una carica così importante uno schiavo saraceno, che in passato aveva tradito anche la flotta»²⁴. Le accuse a corte, riportate da Gilberto, tornano a concentrarsi esclusivamente sulla condizione di schiavo o liberto di Pietro.

Il gioco delle critiche e delle accuse è abbastanza sottile, perché non vengono direttamente dal pensiero dell'Autore, ma sono riportati attraverso la mediazione del conte di Gravina, che a sua volta si propone come portavoce di una mugugnante maggioranza. Non può essere questa l'opinione dell'Autore, che anzi non dissimula la sua simpatia per alcuni dei saraceni convertiti, in particolare proprio per il chiacchierato e controverso gaito Pietro. Per lui ha parole lu-

²³ LRS 20, 20-21.

²⁴ LRS 33, 12.

singhiere, la cui unica manchevolezza sta proprio nella incapacità di superare i limiti della propria origine religiosa:

E se il difetto di essere musulmano non avesse ostacolato la sua innata bontà e non avesse permesso che egli abbandonasse completamente l'odio per la Cristianità, sotto il suo governo il regno di Sicilia avrebbe vissuto un periodo di grande tranquillità²⁵.

Il limite sembra essere quello della incompleta conversione, mentre, almeno apparentemente, non lo sarebbe stata la condizione di eunuco. Il che ovviamente non può essere così semplicisticamente risolto e superato.

Anche verso i transalpini non vi è un giudizio netto e pregiudizievole. Se è vero che in apertura, parlando di Ruggero II, l'Autore riconosce che

siccome (re Ruggero II) era di origini normanne, e sapeva bene che il popolo dei Franchi è da considerare superiore a tutti gli altri nella gloria militare, preferiva soprattutto i Transalpini, ed era più incline ad onorarli²⁶.

Ma questa non doveva essere l'opinione più diffusa, se il partito avversario a Stefano di Perche aveva buon gioco nel sostenere che bisognava tenere fuori dalla corte la «superbia del popolo transalpino»²⁷, o peggio ancora è lo stesso anonimo, nell'introdurre i fatti della rivolta di Messina, ad ammettere che erano arrivati dalla Francia e dalla Normandia presso il Cancelliere un gran numero di piccoli faccendieri i quali, come è loro costume, sempre pronti ad offendere e abusando a sproposito della protezione della corte, chiamavano traditori i Greci e i Longobardi e li coprivano di ingiurie²⁸.

Insomma la lode per i transalpini sembra più derivare dal rispetto verso la dinastia Altavilla e i conquistatori normanni, insieme all'apprezzamento per la persona di Stefano di Perche, mentre nel giudizio

²⁵ LRS 30,22.

²⁶ LRS 2.12.

²⁷ LRS 31.12.

²⁸ LRS 45.6.

sui contemporanei l'anonimo non manca di rilevare tutte le possibili debolezze dei transalpini, perché si tratta di gruppi tenuti insieme da una origine geografica comune, piuttosto che da virtù congenite. Anzi la scarsa moralità e lungimiranza dei nuovi arrivati condanna al fallimento l'operazione tentata da Stefano di Perche.

Nel testo compaiono anche i longobardi; termine ambiguo, che ha perso del tutto la sua valenza etnica originaria e indica sostanzialmente la componente latina tanto in Sicilia quanto nel Regno. Non mi pare che possa intendersi neppure come un riferimento ai lombardi provenienti dall'area padana. Per certi versi longobardo si interseca con Pugliese, gruppo con il quale condivide la caratteristica della volubilità e scarsa lealtà. Questo aspetto negativo dei pugliesi viene ribadito più volte, senza che costituisca un vero tratto distintivo rispetto all'ultimo gruppo da prendere in esame, quello dei Siculi (preferisco questa traduzione). Anche per loro si afferma la volubilità: «cambiando repentinamente idea - cosa che è tipica dei Siculi»²⁹; e ancora

Infatti, sebbene si tratti di due popoli entrambi infedeli, volubili e pronti a commettere ogni sorta di misfatto, i Siculi sono più cauti nel dissimulare e nel nascondere il proprio intento, e blandiscono con lusinghe quelli che odiano per colpirli improvvisamente in maniera più feroce³⁰.

Più complesso è invece il giudizio sulla terra di Sicilia, nel quale si sommano e sovrappongono le memorie letterarie e quelle stilistiche, con le note evocazioni dell'Etna e della terra genitrice di tiranni e di crudeltà.

Non a caso il giudizio si trova nell'avvio dell'opera, dove le atrocità e tragedie proprie della Sicilia intesa come Isola, non come Regno, diventano la chiave tragica con cui leggere la narrazione successiva. A questa geografia infausta e moltitudine di infelici, si contrappone un ristretto drappello di fedeli meritevoli di ricordo e questo giustifica lo sforzo letterario dell'Autore. È una partenza fulminante contro la

²⁹ LRS 25.22.

³⁰ LRS 13.2.

Sicilia, terra di tiranni, ma in realtà emerge poi una sensibilità, se non affetto verso la terra sicula e i suoi abitanti. Ma chi sono i Siculi in questo testo? A rigore potrebbero essere tutti gli abitanti dell'intero regno di Sicilia, ma così non sono certo intesi. Si può leggere una definizione per contrapposizione tra la continentalità pugliese e l'insularità di Sicilia. Una definizione quindi di matrice primariamente territoriale, che ricomprende al suo interno i gruppi di latini, greci e musulmani; quando però questo insieme viene colto, agisce in maniera sconsiderata, come rimarca l'Autore nel caso della mancata liberazione di Matteo Bonello. Resta insomma una definizione debole, fondata solo su una delimitazione geografica, priva di efficace coesione.

Le distinzioni funzionano certamente meglio dal punto di vista religioso e su questo si basa la separazione tra cristiani (greci e latini) e musulmani, al cui interno esiste il sottogruppo di intersezione rappresentato dai gaiti, eunuchi convertiti, spesso solo in apparenza, al cristianesimo, che condividono soprattutto il pericoloso spazio del gioco del potere a corte. Greci, longobardi, pugliesi, siculi sono definiti blandamente per *clichées*; anzi pressoché tutti sono definiti poco affidabili e incostanti. Eppure anche questi luoghi comuni non dovevano apparire del tutto innocui ai lettori. Sappiamo da tempo infatti che in un ramo della tradizione manoscritta si ritenne di dover intervenire sul testo per sovvertire il giudizio negativo sui pugliesi, volgendolo in positivo. Se il codice V (BAV, Vat. lat. 10690) riporta

tunc Apulorum *inconstantissima* gens, libertatem adipisci frustra desiderans, quam *nec adeptam* quidem retinere sufficeret, ut quae *nec* bello multum ualeat nec in pace possit esse tranquilla,

il codice A (Paris, BNF, Par. lat. 6262) corregge, ribaltando il senso

tunc Apulorum *constantissima* gens, libertatem adipisci non frustra desiderans, quam *in adepta* quidem retinere sufficeret, ut que *cum* bello multum ualeat nec in pace possit esse tranquilla³¹.

³¹ Per una presentazione della trasmissione e dei codici, nonché di queste importanti modifiche apportate al testo cf. Pseudo Ugo Falcando *De rebus circa regni* cit., pp. 16-17.

Poche parole mutate, e il senso prende una direzione opposta, che diviene di lode della coerenza e della fermezza dei Pugliesi. Mi pare interessante questa operazione per due ragioni opposte tra loro: per un verso c'è un orgoglio continentale che non sopporta l'accusa verso i Pugliesi e corregge il testo, ma per l'altro vi è invece una accettazione accomodante che non induce il trascrittore e i lettori di Sicilia a operare nella stessa direzione.

Continuiamo questo esercizio di lettura con l'*Epistola ad Petrum*.

L'EpP presenta una struttura letteraria composita³². Sotto la veste di un'unica epistola sono rappresentati infatti diversi generi letterari, e si mescolano caratteri propri della *lamentatio* e delle *laudes civitatum*³³. Il testo ha una struttura tripartita: la prima parte (1-27)³⁴ è di carattere generale e allude in maniera molto chiara alla minaccia incombente sul Regno a causa del matrimonio di Costanza con Enrico VI, foriero dell'arrivo dei Teutonici/barbari; la seconda parte (28-48) passa in rassegna le principali città siciliane, in particolare Messina, Catania e Siracusa, soffermandosi sulla loro tradizione storico-mitologica, intrecciata con il lamento per la triste sorte che si prospetta; infine la terza e ultima parte (49-88) rappresenta una vera *laus civitatis* rivolta a Palermo, certo prevalente rispetto a quanto precede.

³² La bibliografia sull'EpP si fonde in genere con quella relativa al LRS, proprio in ragione della attribuzione al medesimo autore dei due testi. Una rara eccezione al riguardo è rappresentata dal bel libro di S. Tramontana, *Lettera a un tesoriere di Palermo*, Palermo 1988, che contiene anche una traduzione italiana del testo basata ovviamente sulla edizione Siragusa; si possono aggiungere A. Bisanti, *L'Epistola ad Petrum dello pseudo-Falcando tra pubblicistica politica ed ars dictandi*, «Bollettino del Centro di Studi filologici e linguistici siciliani», 16 (1990), p. 227-236, e V. C. Dreger de Araujo, *Fortuna Tancredi: Tancredo de Lecce e a oposição siciliana ao processo da unio Regni ad Imperium nas crônicas coetâneas*, «Revista Diálogos Mediterrânicos», 6 (2014), pp. 133-150, che propone un confronto tra l'EpP e il *Liber* di Pietro da Eboli.

³³ Su questi aspetti compositi ha insistito giustamente D'Angelo, *Intellettuali tra Normandia e Sicilia* cit., p. 329; Pseudo Ugo Falcando, *De rebus circa regni* cit., p. 29

³⁴ Utilizzo per comodità la numerazione dei paragrafi presenti nella edizione D'Angelo, Pseudo Ugo Falcando, *De rebus circa regni* cit.

Nella citata *editio princeps* di Gervasio di Tournay l'EpP precede il LRS, e viene anzi presentata come una lettera prefatoria premessa dall'anonimo autore (che per l'Editore era sicuramente Ugo Falcando) al testo del LRS immediatamente successivo: *Hugonis Falcandi in suam de Regno Sicilie historiam praefatio ad Petrum panhormitane ecclesie thesaurarium de calamitate Sicilie*. Si trattava di una evidente forzatura, ma che trovava una sua giustificazione nella collocazione dei due testi nei pochi codici giunti sino a noi. Ricordo soltanto che l'identificazione del destinatario con *Petrum panormitanae ecclesiae thesaurarium* si trova solo nella *editio princeps* del 1550, ma manca completamente in tutta la tradizione manoscritta. Nel testo dell'EpP si parla solo di Pietro come destinatario della missiva. Per queste ragioni è preferibile parlare semplicemente di un Pietro come destinatario dell'EpP.

Poche parole ancora sulla collocazione dell'EpP nei codici che ci hanno tramesso le due opere. Un ramo, quello verosimilmente più antico e che fa capo a **V**, premette il testo dell'EpP al LRS, mentre un secondo ramo, che fa capo ad **A**, mantiene la più logica successione, che vuole l'EpP seguire anche cronologicamente il LRS. Curiosamente nelle edizioni a stampa di età moderna, comprese quelle di Muratori e di Del Re, però l'EpP ha mantenuto l'improbabile ruolo di lettera dedicatoria³⁵. Anche in questo caso, dalla fine del XIX secolo, oltre ad aver sgombrato il campo rispetto ad Ugo Falcando, la critica ha anche restituito autonomia alla EpP.

Nulla ci vieta di pensare che i due testi siano stati assemblati dal copista per ragioni di contenuto; peraltro proprio la natura di epistola di uno dei due testi doveva rendere accettabile il suo improprio utilizzo a premessa del LRS. La facilità con cui singole epistole potevano essere utilizzate anche in contesti differenti da quelli originari e fatte confluire in contenitori più ampi ed anche riferiti ad autori diversi rispetto a quello di partenza è riscontrabile anche con il solo

³⁵ L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, VII vol., coll. 251-258 e G. Del Re, *Cronisti e scrittori sincroni*, vol. 1, Napoli 1845, pp. 393-400. Per una rassegna attenta delle edizioni a stampa delle opere dello pseudo Falcando rimando a Tramontana, *Lettera cit.*, pp. 69-70.

rimando alla complicata gestazione e composizione del *corpus* dell'epistolario attribuito a Pier della Vigna³⁶. Non si può quindi escludere che EpP e LRS siano stati appaiati da un soggetto terzo rispetto all'autore o agli autori delle due opere.

Esistono elementi per porre in discussione la coincidenza dell'autore dell'EpP con quello del LRS, ma aggiro qui la questione, molto complessa e priva comunque di risposte definitive in senso affermativo o negativo³⁷.

La datazione dello scritto deve collocarsi almeno nella primavera del 1190, perché si fa riferimento all'addolcirsi dei rigori invernali; si parla subito della morte prematura e senza eredi di Guglielmo II (18 novembre 1189), mentre l'Autore sembra essere all'oscuro dell'incoronazione di Tancredi d'Altavilla avvenuta già il 18 gennaio del 1190. Questa apparente ignoranza degli avvenimenti viene spiegata ipotizzando che uno scrittore residente a nord delle Alpi venisse raggiunto in ritardo dalle notizie: nella primavera del 1190 egli sa della morte di Guglielmo II, ma non sa ancora dell'incoronazione di Tancredi avvenuta esattamente due mesi dopo. Anche questa presunta ed esibita ignoranza pare (e non solo a me) un abile artificio retorico, con il quale l'Autore nasconde la sua conoscenza della situazione della prima metà del 1190 e quindi si lascia andare a considerazioni relative alla ricerca di un sovrano interno al Regno e alla imminente invasione (che di fatto si realizza) da parte di Costanza ed Enrico VI. Insomma, come già ironizzava Siragusa, sembra un autore dotato di spirito profetico³⁸. Si è sottovalutato dunque quanto questo *escamotage* retorico permetta di costruire con relativa libertà un manifesto

³⁶ Sulla questione cfr. H. M. Schaller, *Zur Entstehung der sogenannten Briefsammlung des Petrus de Vineia*, «DA», 12 (1956), pp. 114-59, e, da ultimo, F. Delle Donne, *Alle origini della organizzazione in summa delle epistole di Pier della Vigna*, in *Der mittelalterliche Brief zwischen Norm und Praxis*, cur. F. Hartmann, B. Grévin, Wien - Köln - Weimar 2020, pp. 69-85, da cui si può recuperare ulteriore bibliografia precedente.

³⁷ Rimando a quanto detto in Panarelli, *Ancora sullo pseudo Falcando e l'Epistola ad Petrum* cit.

³⁸ Dello stesso avviso è anche Tramontana, *Lettera* cit., p. 21: «la *Epistola* è infatti una profezia *post eventum*».

politico nel quale si sostiene apertamente la soluzione tancredina, senza però alludere direttamente al nuovo re. È un modo di presentarsi come al di fuori e al di sopra della mischia politica, pur essendoci verosimilmente dentro. E ancor più questa sensazione doveva alimentarsi nel lettore con quel preambolo sulla primavera e sulla distanza anche geografica che dovrebbe segnare il rapporto lontano con il destinatario dell'epistola.

Proviamo anche in questo caso a dare una lettura "etnica" del testo. Rispetto a quanto evidenziato nel LRS in primo luogo mancano riferimenti ai transalpini, quasi che la componente normanna o francese fosse a questa altezza temporale completamente sostituita da una nuova realtà che emerge invece con prepotenza nel testo. Difatti ci troviamo di fronte ad una costruzione sostanzialmente binaria, in cui la Sicilia, intesa come isola, si deve contrapporre ad un elemento nuovo ed imprevisto: il *furor teutonicus* divenuto concreta minaccia nelle persone di Enrico VI e di Costanza di Altavilla. A quest'ultima viene rinfacciato il mancato senso di gratitudine per la terra che l'ha vista crescere. Di fronte al pericolo concreto di un'invasione disastrosa l'Autore ricorre alle sue armi retoriche per invitare alla resistenza. Il primo passaggio è il ritorno all'originaria divisione del Regno tra la Sicilia, con la Calabria, e il resto della terraferma: se la furia teutonica incrudelisse solo sulla Puglia, sarebbe un crimine "tristo e orrendo", ma un prezzo adeguato da pagare per la salvezza della Sicilia. Una Sicilia dipinta con i colori dell'Eden, dove regnano pace, sicurezza e ricchezza, che sarebbero orribilmente violate dai tedeschi. Anche per la Sicilia l'Autore è in fondo disponibile ad una ulteriore distinzione, perché sarebbe per lui comunque ancora accettabile che l'avanzata teutonica si fermasse a Messina, al Val di Noto, sino all'Etna. E quindi per bloccare una prospettiva ancora peggiore bisogna che i "Siculi" adottino decisioni coraggiose, in primo luogo quella di darsi un nuovo re.

Ma qui, ancora una volta, bisogna interrogarsi su chi siano questi Siculi.³⁹

³⁹ Per un tema di grande complessità rimando solo all'efficace G. M. Cantarella, *La Sicilia e i Normanni. Le fonti del mito*, Bologna 1989.

L'accettazione di un nuovo re si gioca tutta sulla fiducia che questi dovrebbe essere in grado di conquistarsi tra i saraceni e i cristiani, inducendoli a superare le discordie esistenti tra di loro. I greci, con la eccezione di un unico riferimento per Messina, si ritrovano espunti come sottogruppo autonomo, ma vengono ricompresi nel gruppo dei cristiani; è evidente un volontario processo di semplificazione del quadro etnico politico dell'isola siciliana, per sottolineare i punti di coesione, piuttosto che le divisioni. L'Autore delinea un preciso programma politico e strategico per l'ipotetico sovrano, che prevede l'abbandono al suo destino del continente:

Non penso che si possano riporre speranza e fiducia nei Pugliesi: essendo sempre amanti delle novità si fanno trascinare dalla passione per le cose nuove; quelli, se li raccogli in un esercito e li mandi in battaglia, cominceranno a fuggire prima ancora che venga dato il segnale della lotta; e se li metti a guardia delle fortezze, si tradiscono gli uni con gli altri e fanno entrare i nemici all'insaputa dei loro stessi compagni che ancora combattono.

Il sovrano si dovrebbe invece concentrare sulla fortificazione di castelli e città costiere, ma soprattutto un lavoro di propaganda e consenso:

Oh, voglia il cielo che *i desideri del popolo e dei magnati cristiani e saraceni* coincidano, in modo che, scegliendosi un re di comune accordo, si diano da fare per cacciare i barbari invasori con tutte le loro forze, i loro sforzi, i loro desideri!.

Il timore più grande per l'Autore è che i figli nutriti dalla Sicilia non siano in grado di superare le loro divisioni e possano causare lo strazio della madre che li ha nutriti. Diventa drammatica priorità evitare che i cristiani opprimano i saraceni, e che i saraceni, stanchi delle molte offese ricevute, comincino a ribellarsi, occupando i castelli sul mare e le fortezze di montagna, facendo così in modo che si debba da una parte lottare strenuamente contro i tedeschi, dall'altra far fronte ai loro frequenti attacchi. Nella lotta ipotetica tra cristiani e saraceni il pensiero va a cosa faranno i siculi, schiacciati da questi

problemi e situati con grande pericolo proprio come tra incudine e martello. Il problema è che i siculi in questo caso non possono essere un soggetto terzo, ma si presentano come l'insieme degli abitanti dell'isola di Sicilia; cristiani o saraceni, ma anche gli implicitamente citati greci, devono tutti solidariamente concorrere alla difesa dell'isola. Si direbbe quasi che il principio dell'appartenenza geografica diventi disperatamente quello prevalente su qualsiasi altra considerazione di carattere religioso o culturale.

Le divisioni esistono, sono sfruttate nel gioco letterario, senza divenire mai la chiave di lettura per le intricate vicende del Regno. Anzi, alla prova dei fatti, nel momento in cui bisogna pensare ad un progetto politico, come avviene in maniera plateale per il re evocato ed invocato nell'EpP, queste passano assolutamente in secondo piano rispetto alla necessità di difendere il territorio e le sue ricchezze da una presenza, quella tedesca, ritenuta, a torto o ragione, destabilizzante.

Un territorio fuori schema? Etnogenesi, minoranze
e coesistenza nel Mezzogiorno medievale

Una delle domande che lo storico del Mezzogiorno prima o poi si porrà è, come mai nel corso dei secoli non si sia formata un'autocoscienza collettiva del Sud, mentre nei paesi con una base etnica ben più complessa, come la Francia, si è elaborato presto un sentimento di appartenenza comune e di condivisione di valori¹. È da questo quesito che parte il mio testo che vorrei proporre come un tributo alle ricerche condotte e realizzate dai colleghi siciliani sulle tematiche inerenti all'identità e all'alterità nel Mezzogiorno medievale².

La mia intenzione è di seguire due percorsi del pensiero, ovvero, da una parte, la questione dell'etnogenesi - o della mancata etnogenesi - nel Sud italiano e, dall'altra, quella della complessa ed annosa problematica delle identità collettive. Tuttavia, vorrei cominciare con una riflessione più generica sui concetti di base della storia del Mezzogiorno, il continente e l'isola compresi. Si potrebbe dibattere

¹ Così ad esempio B. Croce, *Storia del regno di Napoli*, cur. S. Palmieri, Napoli 2022, p. 25; H. Houben, *Politische Integration und regiale Identitäten im normannisch-staufischen Königreich Sizilien*, in *Fragen der politischen Integration im mittelalterlichen Europa*, cur. W. Maleczek, Ostfildern 2005, pp. 171-184, partic. p. 172.

² A presente citerò solo, tra molti lavori, F. P. Tocco, *Dalla Sicilia delle identità all'identità della Sicilia: divagazioni sul processo storiografico di costruzione dell'identità siciliana*, in *Memoria, storia e identità. Scritti per Laura Sciascia*, cur. M. Pacifico, M. A. Russo, D. Santoro, P. Sardina, Palermo 2011, II, pp. 845-860; Id., *Riflessioni sull'acculturazione siculo-catalana del XV secolo*, in *Medioevo e Mediterraneo: incontri, scambi e confronti. Studi per Salvatore Fodale*, cur. M. Pacifico, M. A. Russo, D. Santoro, P. Sardina, Palermo 2020, pp. 917-928; M. Montesano, *Ai margini del Medioevo: storia culturale dell'alterità*, Roma 2021.

sull'utilità dei concetti che hanno la tendenza a trasformarsi facilmente in preconcetti o in una specie di paraocchi che impediscono di cogliere la complessità della storia. Ma, allo stesso tempo, è vero che servono delle linee guida per programmare la ricerca e, ancora di più, per divulgare i suoi risultati.

Lo stesso nostro modo di rappresentare, delineare e segmentare la storia medievale del Sud deriva da presupposti molto antichi che hanno le loro radici nel pensiero di Giovanni Villani, nel Trecento³, e che prendono la loro forma quasi definitiva nel Quattrocento napoletano e siciliano. Quando dividiamo la storia del Mezzogiorno secondo le dinastie regnanti e quando giudichiamo i diversi sovrani secondo la nostra scuola storiografica di appartenenza, non facciamo altro che ripetere quello che è stato scritto dagli autori come Pandolfo Collenuccio o Tommaso Fazzello⁴. Questo modo di rappresentare la storia, che ci sembra ovvio e logico, non sempre lo è. Così, ad esempio, parlare del Mezzogiorno “normanno” o dei “re normanni” è inesatto⁵, così come lo è il considerare gli Angioini come dei “Francesi”, e il fatto di iniziare una nuova era ad ogni cambio dinastico porta a trascurare il fattore della continuità storica mai interrotta tra il XII e il XV secolo e a dimenticare le similitudini tra la storia della Sicilia e quella del continente.

³ Si veda ad esempio la descrizione di Carlo I in Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, ed. G. Porta, Parma 1991, pp. 329-330.

⁴ Pandolfo Collenuccio, *Compendio delle historie del Regno di Napoli, composto da messer Pandolfo Collenutius iurisconsulto in Pesaro*, Venezia 1539; Tommaso Fazzello, *Rerum Sicularum scriptores ex recentioribus praecipui*, Frankfurt am Main 1579. Su questa tematica si veda K. Toomaspoeg, *Normanni, Svevi e Angioini nella storiografia europea del Seicento e del Settecento*, «Arte Medievale», IV serie, 8 (2018) (= *Medioevo ritrovato. Le Moyen Âge retrouvé. Il patrimonio artistico della Puglia e dell'Italia meridionale prima e dopo Aubin-Louis Millin (1759-1818). Le patrimoine artistique des Pouilles et de l'Italie méridionale avant et après Aubin-Louis Millin (1759-1818)*, cur. A. M. D'Achille, A. Iacobini), pp. 61-72.

⁵ H. Houben, *Le royaume normand de Sicile était-il vraiment “normand”?*, in 911-2011. *Penser les mondes normands médiévaux*. Actes du colloque international de Caen et Cerisy (29 septembre-2 octobre 2011), cur. D. R. Bates, P. Bauduin, Caen 2016, pp. 325-340, partic. p. 339.

Risulta più facile liberarsi da due altri correnti di pensiero che hanno dominato la scena storiografica per molto tempo. Per primo, alcuni dei pensatori meridionalisti dell'epoca postunitaria, partendo dalla constatazione che il Mezzogiorno si trovasse allora in cattive acque, hanno cercato l'origine dei suoi mali - latifondismo, banditismo, criminalità organizzata, familismo "tossico" e così via - nel regno dei Borboni, nel Seicento spagnolo, in epoca di Carlo V, nel Medioevo, nel governo di Augusto imperatore, nella seconda guerra punica e chi più ne ha più ne metta⁶. Alcuni, come Giustino Fortunato, sottolineavano invece le particolarità geografiche del Sud, un territorio diviso in scomparti e a tratti infertile e infelice, dimenticando, come notava Giuseppe Galasso, gli elogi fatti a questo territorio dagli autori medievali e il fatto che la popolazione di allora arrivava a malapena 10 % di quella odierna, cosicché le risorse dovevano bastare a tutti⁷. Poi, come scrisse Costantino Caldo, questi terreni, se coltivati con cura, producono bene⁸. Nell'estero, tradizionalmente, alcuni pensavano esattamente il contrario, cosicché alla fine si rappresentava il Sud o come un "paradiso abitato da diavoli", per citare Benedetto Croce⁹, o come un "inferno abitato dagli angeli".

Questi punti di vista "col senno di poi" sono stati superati, grazie ai lavori degli storici come il Galasso o Mario Del Treppo o Illuminato Peri¹⁰, per non citare che pochi nomi, ma poi, nel 1977, la nave si è di nuovo arenata sullo scoglio della teoria delle "due Italie" di

⁶ G. Galasso, *Mezzogiorno medievale e moderno*, Torino 1965, (saggio I, *Considerazioni intorno alla storia del Mezzogiorno d'Italia*, pp. 13-59), p. 21; Id., *L'autre Europe*, Roma 1992, pp. 13-14.

⁷ G. Galasso, *Il Regno di Napoli. Il Mezzogiorno angioino e aragonese (1266-1494)*, Torino 1992 (= *Storia d'Italia*, cur. G. Galasso, XV,1), pp. 788-789.

⁸ C. Caldo, *Il territorio- Strutture urbane e rurali*, in *Storia della Sicilia*, VII, cur. R. Romeo, Napoli 1981, pp. 1-20, partic. p. 15.

⁹ B. Croce, *Un paradiso abitato da diavoli*, cur. G. Galasso, Milano 2006, pp. 11-27.

¹⁰ M. Del Treppo, *Medioevo e Mezzogiorno: appunti per un bilancio storiografico, proposte per un'interpretazione*, in *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, cur. G. Rossetti, Bologna 1977, pp. 249-283; I. Peri, *Uomini, città e campagne in Sicilia dall'XI al XIII secolo*, Roma - Bari 1978.

David Abulafia, ovvero il Nord delle finanze e dei prodotti manufatti e il Sud semplice esportatore del grano¹¹. Molti si sono piegati a questa teoria che contiene un fondo di verità, ma è opinabile da diversi punti di vista. Per primo, essa si basa su una selezione di fonti, nel Nord, e non sull'insieme della documentazione disponibile. Per secondo, anche se il Sud non avesse prodotto che il grano, questo non sarebbe affatto un segno di debolezza: anche l'Inghilterra di Abulafia non era all'origine nient'altro che produttore di lana grezza per l'industria tessile delle Fiandre¹². Infine, l'economia e l'agricoltura del Mezzogiorno medievale erano decisamente più complesse e polivalenti di questo semplice schema: basta pensare, oltre ai lavori di Del Treppo¹³, a quelli di Raffaele Licinio e Francesco Violante sulle masserie reali¹⁴ o a quelli di Henri Bresc e Stephan Epstein sull'economia rurale siciliana¹⁵.

¹¹ D. Abulafia, *Le due Italie. Relazioni economiche fra il regno normanno di Sicilia e i comuni settentrionali*, Napoli 1991 (ed. or. Cambridge 1977), si vedano anche Id., *Southern Italy and the Florentine Economy, 1265-1370*, «Economic History Review», 34 (1981), pp. 377-388 e Id., *Venice and the Kingdom of Naples in the Last Years of Robert the Wise 1332-1343*, «Papers of the British School at Rome», 48 (1980), pp. 186-204. La teoria iniziale di Abulafia venne poi relativizzata in una certa misura, come ci si può accorgere leggendo il volume *Alle origini del dualismo italiano. Regno di Sicilia e Italia centro-settentrionale dagli Altavilla agli Angiò (1100-1350)*, cur. G. Galasso, Soveria Mannelli 2014.

¹² Si vedano S. Rose, *The wealth of England: the medieval wool trade and its political importance 1100-1600*, Oxford 2017 e P. Slavin, *Mites and merchants: the crisis of English wool and textile trade revisited, c. 1275-1330*, «Economic history review», 73 (2020), pp. 885-913.

¹³ M. Del Treppo, *Prospettive mediterranee della politica economica di Federico II*, in *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom in Gedenkjahr 1994*, cur. A. Esch, N. Kamp, Tübingen 1996, pp. 316-338.

¹⁴ R. Licinio, *Masserie medievali. Masserie, massari e carestie da Federico II alla dogana delle pecore* (Bari 1998; F. Violante), *La conduzione delle terre demaniali, in Eclisse di un regno. L'ultima età sveva*. Atti delle diciannovesime giornate normanno-sveve, Bari, 12-15 ottobre 2010, cur. P. Cordasco, M. A. Siciliano, Bari 2012, pp. 163-196.

¹⁵ H. Bresc, *Un monde méditerranéen. Économie et société en Sicile. 1300-1450*, Palermo - Roma 1986; S. R. Epstein, *An island for itself. Economic development and social change in late medieval Sicily*, Cambridge etc. 1992.

In Italia, il concetto meridionalista e quello dualista hanno dominato la scena per molto tempo, mentre all'estero si continua ancora ad assistere a delle divisioni tra le storiografie nazionali, con quella francese che dal Seicento in poi si interessa dei Normanni e parteggia per gli Angiò¹⁶ e quella tedesca ovviamente più filo-sveva, senza dimenticare l'importanza della scuola storica aragonese. Allo stesso tempo, ci sono due altre separazioni a mio avviso dannose, sul piano geografico e su quello cronologico. Ossia, per primo, solo rari studiosi siciliani si interessano del continente e pochi specialisti della terraferma si lanciano ad esaminare le vicende dell'isola. Talvolta, leggendo dei libri anche molto recenti, ci si stupisce quando gli autori vanno alla ricerca dei paragoni con il contesto siciliano in Aragona e non a Napoli. Per secondo, i cosiddetti quattrocentisti formano spesso un gruppo a parte, con propri riferimenti bibliografici e approcci metodologici, ammiccando al Cinquecento e poco inclini a rintracciare le origini dei fenomeni che studiano, spesso, per non dire di solito, rilevabili nelle epoche angioina e normanno-sveva.

L'assenza di un unico concetto o principio storico-filosofico è stato notato da alcuni come un problema, ma bisognava aspettare fino al 2004 e al libro di Giovanni Vitolo e Aurelio Musi, *Il Mezzogiorno prima della questione meridionale*, per trovare delle proposte nuove e per mettere i punti sugli "i". Nella prima parte del libro, il Vitolo elenca una serie di principi, come il fatto che l'Italia meridionale fosse stata "pienamente inserita nel moto complessivo della società europea"¹⁷ - il che vuol dire che bisogna osservare la storia del Mezzogiorno da una

¹⁶ Si vedano ad esempio J.-B. L'Hermite de Soliers, *Naples françoise, ou les éloges généalogiques et historiques des princes du royaume de Naples, affectionnez à la couronne de France*, Paris 1663 o C. Buffier, *Histoire de l'origine du Royaume de Sicile et de Naples, contenant les aventures et les conquestes des Princes Normands, qui l'ont établi*, Paris 1701. Dalla storiografia francese odierna possiamo prendere M. Ballard, *Carlo I d'Angiò e lo spazio mediterraneo*, in *Le eredità normanno-sveve nell'età angioina. Persistenze e mutamenti nel Mezzogiorno*, Atti delle quindicesime giornate normanno-sveve (Bari, 22-25 ottobre 2002), cur. G. Musca, Bari 2004, pp. 85-100.

¹⁷ G. Vitolo - A. Musi, *Il Mezzogiorno prima della questione meridionale*, Firenze 2004, p. IX.

prospettiva europea -, o la capacità del Sud di recepire e metabolizzare le influenze esterne e il suo ruolo di “mediatore culturale”¹⁸. Sarebbe proprio quest’ultima la nuova tendenza storiografica e il moderno concetto di base per lo studio del Mezzogiorno e, a questo punto, sono finalmente arrivato alla tematica precisa del saggio.

Nel suo libro sulla storia della dinastia sveva in Sicilia, edito nel 1925, lo storico tedesco di origine ebraica Willy Cohn descrisse “un Paese dove Saraceni, Ebrei, Greci, Normanni e Tedeschi vissero uni accanto agli altri e scambiarono il frutto del loro intelletto”¹⁹. Percepire la storia del Sud dal punto di vista della sua multiculturalità, come si usa dire oggi, è una strada molto promettente sebbene non priva di pericoli e difficoltà. Prima di tutto, le diverse comunità che non solo facevano parte della popolazione del Mezzogiorno medievale, ma la componevano, sono state studiate in modi diversi e in contesti storici e geografici isolati. La luce è stata messa prima di tutto sulle comunità arabo-musulmane, ebraiche e greche, poi sugli Albanesi e sugli Slavi, ma sono molto rari i tentativi di rintracciare la loro storia complessiva, in tutto il Sud e per tutto il Medioevo. Poi, si riscontra un problema nel definire queste comunità. Ad esempio, come nota Annick Peters-Custot, quando si parla di Greci, si pensa di solito ai preti e ai monaci, ma si tratta di un gruppo che si distingue, oltre che per la religione, anche per altri aspetti come la lingua, il diritto, l’ideologia, le tradizioni folcloriche e l’aspetto esteriore²⁰.

Vi era poi un’evoluzione sul piano cronologico: dopo la conquista musulmana della Sicilia molti Greci si spostarono sul continente²¹, le loro comunità si ridussero nel Trecento²² ma poi con l’avanzata

¹⁸ *Ibid.*, p. 3.

¹⁹ W. Cohn, *Das Zeitalter der Hohenstaufen in Sizilien*, Breslau 1925 (trad. it. *L’età degli Hohenstaufen in Sicilia*, Catania 1932), p. 294.

²⁰ A. Peters-Custot, *Qu’est-ce qu’être “grec” dans l’Italie méridionale médiévale? À propos d’une “identité” polysémique et en perpétuel mouvement*, in *Identité religieuse et minorités: de l’Antiquité au XVIII^e siècle*, cur. F. Brizay, Rennes 2018, pp. 215-234, partic. pp. 215-219.

²¹ J.-M. Martin, *À propos des Grecs de Sicile au Moyen Âge*, in *Medioevo e Mediterraneo*, pp. 789-798, partic. pp. 793-794.

²² J.-M. Martin, *Il monastero di San Filippo di Fragalà. Il contesto storico*, in *San*

ottomana arrivarono nuove ondate di rifugiati dalla Grecia stessa. I Musulmani sparirono nel corso del Duecento, sino alla liquidazione di Lucera nel 1300²³, mentre l'arrivo degli Albanesi e degli Slavi era un fenomeno più tardivo²⁴. Le comunità ebraiche della Sicilia si distinguevano dalle altre del Mezzogiorno, ad esempio per il fatto di perpetuare le tradizioni arabe, e le sorti di queste comunità in tutto il Sud dipesero molto dall'atteggiamento non sempre lineare delle autorità politiche²⁵.

L'argomento chiave per chiunque volesse portare la storia del Sud su questa direttrice è naturalmente quello della coesistenza e della tolleranza. Come è stato affermato da Hubert Houben nel suo saggio sulla tolleranza nel Mezzogiorno continentale in epoca normanno-sveva, ma che è utile anche per capire le vicende siciliane e quelle angioine ed aragonesi, si tratta di un concetto pragmatico. L'altro viene tollerato per utilità o perché non si può procedere altrimenti²⁶. Questo spiega la persistenza in epoca normanna degli Arabi, sebbene per lo più convertiti al cristianesimo, nell'amministrazione reale e i favori concessi alle comunità religiose greche. Allo stesso tempo, la protezione accordata alle comunità ebraiche non era disinteressata, ma serviva ad aumentare i redditi fiscali della corona²⁷.

Filippo di Fragalà. Monastero greco della Sicilia normanna: storia, architettura e decorazione pittorica / San Filippo de Fragalà. Monastère grec de la Sicile normande: Histoire, architecture et décor peint, cur. S. Brodbeck, M. De Giorgi, M. Falla Castelfranchi, C. Jolivet-Lévy, M.-P. Raynaud, Roma 2018, pp. 15-27, partic. p. 26.

²³ H. Houben, *Religious toleration in the South Italian peninsula during the Norman and Staufen periods*, in *The society of Norman Italy*, cur. G. A. Loud, A. Metcalfe, Leiden etc. 2002, pp. 319-339, qui p. 333.

²⁴ Si veda ad esempio A. Vaccaro, *Italo-greci e Italo-albanesi: differenze etniche ed ecclesiologiche nei loro vari stabilimenti nel Mezzogiorno d'Italia dal medioevo all'età moderna*, in *Storia, religione e società tra Oriente e Occidente (secoli IX-XIX)*, cur. A. Vaccaro, Lecce 2014, pp. 285-342.

²⁵ H. Bresc, *Arabi per lingua, ebrei per religione. L'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, Messina 2001, si veda anche S. Simonsohn, *Tra Scilla e Cariddi. Storia degli ebrei in Sicilia*, Roma 2011 (ed. or. Leiden etc. 2011).

²⁶ Houben, *Religious toleration* cit., p. 320.

²⁷ E. Maschke, *Die Wirtschaftspolitik Kaiser Friedrichs II. im Königreich Sizilien*,

Vi era, anche su questo punto, un'evoluzione nel tempo, con una serie di tentativi di conversione degli Ebrei nel XIII secolo e poi un periodo di intolleranza sotto Carlo II, con la ben nota liquidazione della colonia saracena di Lucera e una serie di misure contro gli Ebrei del Regno che si voleva costringere a convertirsi in massa. Questo rispecchia anche il mutamento dei sentimenti "popolari" verso "gli altri", i diversi. Già nel 1161 si aggredirono i Musulmani di Palermo e sembra che all'inizio del secolo successivo non vi fossero praticamente più "Saraceni" nella città²⁸, mentre nel corso del Duecento e soprattutto nel secolo successivo, gli Ebrei venivano periodicamente presi di mira dalla popolazione²⁹. Questo non impedisce, tuttavia, che la Sicilia e il Mezzogiorno continentale ospitassero sino alla fine del XV secolo numerosissime comunità ebraiche, non solo nelle grandi città come Trani o Palermo, ma anche in località più piccole come Francavilla o Polizzi Generosa³⁰.

Dunque, non possiamo certo rappresentare il Mezzogiorno come un paradiso delle diversità e la situazione non è idilliaca: i Musulmani scompaiono, gli Ebrei vengono talvolta perseguitati e repressi e le diocesi greche si latinizzano, ma rimane il fatto dell'imponente presenza di gruppi minoritari.

«Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte», 53 (1966) pp. 289-328, partic. p. 298. Si veda anche *Decimae. Il sostegno economico dei sovrani alla Chiesa del Mezzogiorno nel XIII secolo. Dai lasciti di Eduard Sthamer e Norbert Kamp*, cur. K. Toomaspoeg, Roma 2009, con molti esempi di diritti fiscali riguardanti le comunità ebraiche.

²⁸ Houben, *Religious toleration* cit., pp. 328 e 332.

²⁹ Bresc, *Arabi per lingua* cit., pp. 85-93.

³⁰ La bibliografia sulle comunità ebraiche del Mezzogiorno è molto estesa, ma manca un riassunto per il Sud continentale, a parte un tentativo in *L'Ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541: Società, economia, cultura*, IX Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo studio del iudaismo, Atti del Convegno internazionale di studio organizzato dall'Università degli Studi della Basilicata in occasione del Decennale della sua istituzione (Potenza - Venosa, 20-24 settembre 1992), Galatina 1996. Di recente, Stefano Palmieri ha colmato questa lacuna per il periodo altomedievale: S. Palmieri, *Cristiani ed ebrei nell'Italia meridionale tra Antichità e Medioevo*, Napoli 2021.

Le comunità minoritarie non sono poi sempre così ben distinte dalla religione o dalla lingua e spesso si tratta di gruppi che si sono formati nell'ambito di migrazioni al livello locale o italiano. Se prendiamo il caso di Palermo per il periodo che va dal 1250 in poi, alla luce degli studi esistenti, vediamo che la società cittadina si compone di una lunga serie di nuclei di origini diverse: gli oriundi delle altre parti della Sicilia, i cosiddetti Lombardi, i Pisani, i Fiorentini, i Genovesi, i Catalani e altri, ai quali si aggiunge una comunità ebraica che in alcuni momenti arriva a formare ben il 10% della popolazione cittadina³¹. Dunque, il concetto di multiculturalità potrebbe essere completato prendendo in osservazione tutte le comunità che si distinguono per proprie tradizioni. Infatti, la chiave della distinzione dovrebbe essere non solo la lingua o la religione, ma quello che la tradizione marxista-leninista definiva come "esperienza storica comune," o la famosa "memoria collettiva" di Maurice Halbwachs e di Juri Lotman³². Procedendo in tal modo, ci troveremo in una società molto particolare, quella delle "identità frammentate" o "dell'unità nella divisione", tipica del Mediterraneo centrale ed orientale³³.

Ma siamo sicuri che in questa società sia assente una specie di "memoria collettiva" che accomuni tutte le persone che la popolano? A questo punto dobbiamo portare il discorso sul fenomeno dell'et-

³¹ *Palermo 1070-1492. Mosaïque de peuples, nation rebelle: la naissance violente de l'identité sicilienne* (Mémoires 21), cur. H. Bresc, G. Bresc-Bautier, Paris 1993; P. Corrao, *La popolazione fluttuante a Palermo fra '300 e '400: mercanti, marinai, salariati*, in *Strutture familiari, epidemie, migrazioni nell'Italia medievale*, cur. R. Comba, G. Piccinni, G. Pinto, Napoli 1984, pp. 435-450; K. Toomaspoeg, *Palermo in the late Middle Ages: territory and population (13th-15th century)*, in *Urban Dynamics and Transcultural Communications in Medieval Sicily*, cur. T. Jäckh, M. Kirsch, Paderborn 2017, pp. 207-226.

³² M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925; J. Lotman, B. Uspenski, *Sul meccanismo semiotico della cultura*, in J. Lotman, B. Uspenski, *Tipologia della cultura*, cur. R. Faccani, M. Marzaduri, Milano 1975, pp. 39-68.

³³ G. Christ, *Diasporas and Diasporic Communities in the Eastern Mediterranean. An Analytical Framework*, in *Union in separation. Diasporic groups and identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)*, cur. G. Christ, F. J. Morche, Roma 2015, pp. 19-36.

nogenesi, così come esso viene percepito oggi. Come è noto, gli studi sull'etnogenesi nacquero con Reinhard Wenskus e vennero poi proseguiti da Herwig Wolfram, Walter Pohl e da altri studiosi, con una focalizzazione sull'alto medioevo e in particolare sulle invasioni barbariche³⁴. Detto con poche parole, l'idea di base della corrente dominante di studi è quella di un carattere artificiale delle etnie che non si formano su basi biologiche (del "sangue comune") ma come un'elaborazione ideologica. Questi concetti sono stati poi allargati su altri territori ed epoche da una serie di medievisti tra i quali spiccano Flocel Sabaté Curull (con un interesse particolare per il mondo iberico ma non solo)³⁵ e Florin Curta (Europa centrale ed orientale)³⁶, con una serie di considerazioni più "sottili", dal momento che questi storici distinguono diversi livelli di identità individuali e collettive.

Attualmente sono molto seguiti i lavori dello studioso statunitense Patrick Geary che esce dal quadro stretto del Medioevo, elaborando una teoria di etnogenesi che vale per tutti i possibili contesti, dalla Bulgaria altomedievale sino all'Uzbekistan del XX secolo³⁷. Dunque, l'etnogenesi è anche per lui un processo artificiale, un laboratorio di costruzione dell'identità nazionale a servizio di un potere politico e, di più, si tratterebbe di un fenomeno in gran parte inventato in epoca moderna e contemporanea. A questa teoria si possono fare due obiezioni principali. Per primo, tutto questo è già stato affermato all'inizio degli anni 1970 da Juri Lotman, nella sua opera appena menzionata: ogni gruppo crea la propria memoria collettiva, una memoria che seleziona, aggiunge e cancella dei ricordi. Allo stesso

³⁴ Un recente riassunto in italiano mi permette di evitare di inoltrarmi nella bibliografia esistente sull'argomento, piuttosto estesa: F. Filotico, *Reinhard Wenskus e il concetto di etnicità nell'età delle invasioni barbariche*, «Nuova rivista storica», 95/3 (2011), pp. 787-826. Menzionerei solo R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Köln etc. 1977 e W. Pohl, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e medioevo*, Roma 2000.

³⁵ F. Sabaté Curull, *La nació a l'Edat Mitjana*, in *La nació a l'Edat Mitjana*, cur. Id., Lleida 2021, pp. 11-27.

³⁶ F. Curta, *The Long Sixth Century in Eastern Europe*, Leiden etc. 2021.

³⁷ P. Geary, *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, Roma 2009 (ed. or. Princeton 2003).

modo, le correnti mnemostoriche attuali, rappresentate da Jan Assmann e da altri³⁸, considerano il passato come una costruzione del presente. Però, né i semiologi, né i mnemostorici sono stati citati o ricordati da Geary. Per secondo, la teoria di Geary è accattivante, ma sostanzialmente astorica e non tiene conto della differenza tra concetti come “nazione”, “popolo”, “patriottismo”, “nazionalismo” e “sciovinismo”: la nazione è per lui una “bestia nera” per definizione.

Dopo questa digressione, torniamo al concetto dell’etnogenesi medievale che dunque ormai tutti o quasi considerano un processo ideologico innescato dai poteri politici. La teoria è molto convincente, ma come tutte le teorie dominanti potrebbe essere per alcuni versi, per citare Lucien Febvre, una semplificazione eccessiva³⁹. Soprattutto, essa si addice molto poco al mondo mediterraneo e ad una realtà come quella del Mezzogiorno medievale.

Nel Sud continentale si parte da un’identità certamente locale ma ben radicata che è quella longobarda. “L’orgoglio longobardo” non si basa solo sulle tradizioni e sul passato comune, ma anche sul diritto proprio, sulla toponomastica e sicuramente almeno in parte anche sulla lingua, senza dimenticare la cultura materiale⁴⁰. Per Benedetto Croce si sarebbe potuto unificare il Sud basandosi sulla tradizione longobarda⁴¹, un’opinione giustamente confutata da Giuseppe Galasso che diede onore ai Normanni e che pensò che solo

³⁸ J. Assmann, *Mosè l’egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano 2000 (ed. orig. Cambridge, Massachusetts etc. 1997). Si vedano *Afterlife of Events: Perspectives on Mnemohistory*, cur. M. Tamm, London 2015; M. Tamm, *Lotman and Cultural History*, in *The Companion to Juri Lotman. A Semiotic Theory of Culture*, cur. M. Tamm, P. Torop, London 2022, pp. 334-349.

³⁹ «Le tableau qu’on trace ainsi, ne rend-il pas l’esprit paresseux? ne l’incite-t-il point à ne vouloir des faits trouver qu’une seule explication, et qui concorde parfaitement avec l’hypothèse formulée?»: L. Febvre, *La Frontière: le mot et la notion*, «Bulletin du Centre International de Synthèse. Section de synthèse historique», 5 (1928), pp. 31-44, qui p. 37. Questo interrogativo riguardava un altro argomento, quello della formazione della frontiera nel Medioevo, ma si addice anche al nostro.

⁴⁰ B. Visentin, *Identità etniche e identità locali nel Mezzogiorno Medievale. La nuova Capua*, «Schede Medievali», 48 (2010), pp. 1-7, partic. pp. 2-3.

⁴¹ Croce, *Storia* cit., pp. 30-33.

grazie alla fondazione del Regno nel 1130 il Mezzogiorno avesse fatto la sua entrata nella storia europea e si fosse guadagnato un quadro naturale laddove sviluppare una propria realtà civile nazionale⁴². La “memoria collettiva” dei Longobardi ha perdurato anche in seguito e si tratta di un’identità forte, sebbene i suoi portatori fossero in minima parte effettivamente di “sangue longobardo”. Ora, in contemporanea, abbiamo a che fare con una forte presenza dei Greci e dell’ideologia imperiale bizantina, senza dimenticare le vicende della Sicilia islamica, laddove un’identità locale, insulare, arabo-musulmana è stata poco trattata dagli storici, ma traspare dagli scritti dei poeti e dei pensatori. Infine, il Mezzogiorno è una delle culle della cultura ebraica medievale⁴³. Poi, ci troviamo in un contesto definito dal Galasso come quello della “molteplicità di livelli culturali” tra religioni, strati sociali e gruppi etnici diversi⁴⁴.

I Normanni costituiscono un problema proprio perché essi non si definirono come tali. Nel 1093, uno di loro, Ugo Malmozeta, disse di essere *ex natione Francorum*⁴⁵ e in realtà, tra le fonti narrative, solo le cronache di Amato di Montecassino e di Goffredo Malaterra insistono sui Normanni come popolo, con proprie origini specifiche. Si tratta, soprattutto nel caso di Malaterra, di descrizioni simili a quelle che hanno avuto un ruolo nell’etnogenesi in Francia, in Inghilterra ed altrove, con degli aspetti anche mitologici e una giustificazione del successo avuto dai Normanni con un misto di favore divino e di propria bravura⁴⁶.

Eppure queste opere, scritte con buone probabilità da un Longobardo e da un Normanno, non diventeranno una storiografia “ufficiale” dopo la fondazione del Regno. Infatti, una delle poche nar-

⁴² Galasso, *Mezzogiorno medievale e moderno* cit., pp. 16-17, 42-45.

⁴³ Si vedano gli esempi portati in Palmieri, *Cristiani ed ebrei* cit., in particolare pp. 41-105.

⁴⁴ Galasso, *L'autre Europe* cit., p. 15.

⁴⁵ *Alexandri Monachi Chronicorum liber monasterii Sancti Bartholomei de Carpine-to*, ed. B. Pio, Roma 2001, p. 253, cit. fra altri in R. Canosa, *Etnogenesi normanne e identità variabili. Il retroterra culturale dei Normanni d'Italia fra Scandinavia e Normandia*, Torino 2009, p. 143.

⁴⁶ Canosa, *Etnogenesi* cit., pp. 76-77.

razioni direttamente commissionate dalla corte reale, la cronaca di Alessandro di Telese, usa solo due volte la parola “Normanni”⁴⁷. La sua preoccupazione principale è quella di legittimare la fondazione del Regno da parte di Ruggero II e per fare ciò, Alessandro di Telese si pone nella continuità storica del Mezzogiorno, non nelle vicende della sua conquista⁴⁸. Come è stato notato, gli Scandinavi, ovvero i Vichinghi, Normanni o Variaghi, ovunque essi si siano insediati, hanno fatto presto a dimenticare le proprie origini⁴⁹. I “Normanni” che hanno raggiunto il Mezzogiorno non erano tutti originari della Normandia e nella Normandia stessa gli abitanti di origine vichinga popolavano solo una stretta fascia costiera del ducato⁵⁰. Poi, anche se di origine scandinava, i Normanni dell’XI secolo erano da tempo e del tutto integrati nella società cavalleresca francofona. Prendere il mito dei Normanni come elemento fondatore dell’identità sarebbe stato peraltro controproducente per la brutta fama goduta dai Normanni all’estero, dove venivano talvolta percepiti come dei “Nullimanni” selvaggi e vestiti di stracci⁵¹. Dunque, i Normanni del Sud,

⁴⁷ Alessandro di Telese, *Ruggero II re di Sicilia*, ed. V. Lo Curto, Cassino 2003, p. 221.

⁴⁸ Houben, *Le royaume normand* cit., p. 325.

⁴⁹ Canosa, *Etnogenesi* cit., p. 39.

⁵⁰ L.-R. Ménager, *Inventaire des familles normandes et franques émigrées en Italie méridionale et en Sicile (XI^e-XII^e siècles)*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo. Relazioni e comunicazioni nelle Prime Giornate normanno-sveve* (Bari, maggio 1973), Roma 1975, pp. 259-390.

⁵¹ C. D. Fonseca, *Dal Mediterraneo all'Europa: un regno nell'Impero*, in *Un regno nell'impero. I caratteri originari del regno normanno nell'età sveva: persistente e differenze (1194-1250)*. Atti delle diciottesime giornate normanno-sveve (Bari - Barletta - Dubrovnik, 14-17 ottobre 2008), cur. P. Cordasco, F. Violante, Bari 2010, pp. 17-30, partic. p. 19; M. Gallina, *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto da Bisanzio*, in *Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa e dal mondo mediterraneo*. Atti delle tredicesime giornate normanno-sveve (Bari, 21-24 ottobre 1997), cur. G. Musca, Bari 1999, pp. 197-223, partic. p. 215; G. Andenna, *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Italia settentrionale*, in *Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa*, pp. 29-52, qui p. 52; T. Reuter, *Vom Parvenü zum Bündnispartner: das Königreich Sizilien in der abendländischen Politik des 12. Jahrhunderts*, in *Die Staufer im Süden. Sizilien und das Reich*, cur. T. Kölzer, Sigmaringen 1996, pp. 43-56, partic. p. 51.

come i Bulgari della Bulgaria (all'origine dei Turchi seminomadi) o i Rus scandinavi della Russia, descritti dalla cronaca di Nestore⁵², finirono per acculturarsi nella società di accoglienza - il che era peraltro il loro intento - a differenza di quello che succedette ad esempio con i Longobardi.

Come è noto, il XII secolo era nel Mezzogiorno un'epoca di grandi fusioni culturali, all'origine tra elementi arabi, greco-bizantini e longobardi, ma si assistette anche ad un massiccio influsso di influenze dal mondo cosiddetto "latino", dal Piemonte, dalla Francia, dall'Inghilterra⁵³. La società era allora ancora in corso di formazione, ma si raggiunse un equilibrio basato sulla figura del re. La presenza di un sovrano può essere una delle condizioni per avviare il processo di etnogenesi ed è dunque lì che dobbiamo cercare un punto di partenza per la formazione di una memoria collettiva⁵⁴. Poi, dobbiamo distinguere tra i territori dove si è formata presto una sorta d'identità comune, come l'Inghilterra, e altri dove erano necessari tempi più lunghi.

La tematica dell'etnogenesi si collega strettamente a quella della formazione degli Stati territoriali nel Medioevo. Non è necessario sottolineare che l'evoluzione dello Stato era un fenomeno complesso e non sempre lineare. La storiografia esistente non è priva di confusioni su questo punto: alcuni autori persistono nell'affermare che i re medievali non avessero governato su un territorio ma su un popolo, nella veste di un *rex Francorum* o *rex Anglorum*⁵⁵. In un modo più sottile, la teoria elaborata a suo tempo da Theodor Mayer descrive una territorializzazione progressiva, laddove gli Stati territoriali nac-

⁵² Nestore l'Annalista, *Cronaca degli anni passati*, ed. A. Giambelluca Kossova, Cinisello Balsamo 2005.

⁵³ S. Tramontana, *Il Mezzogiorno medievale. Normanni, svevi, angioini, aragonesi nei secoli XI-XV*, Roma 2000, p. 38.

⁵⁴ Per Glauco Maria Cantarella e Rosa Canosa, la monarchia normanna non ha elaborato una ideologia del regno, ma dei modelli del re: G. M. Cantarella, *La Sicilia e i Normanni. Le fonti del mito*, Bologna 1989, p. 189; Canosa, *Etnogenesi* cit., pp. 99-100.

⁵⁵ G. Constable, *Frontiers in the Middle Ages*, in *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings of the Third European Congress of Medieval Studies* (Jyväskylä, 10-14 June 2003), cur. O. Merisalo, Louvain-la-Neuve 2006, pp. 3-28, partic. p. 9.

quero sulla base di antiche terre “tribali”⁵⁶. Più di recente, Claudius Sieber-Lehmann fa notare che esistono dei casi di Stati territoriali molto precoci e che, dall'altra parte, il *Personalitätsprinzip* non scomparve dappertutto alla fine del Medioevo⁵⁷. In realtà, non è sempre facile fare la distinzione tra i due fenomeni.

L'elemento chiave per individuare e definire uno Stato “territoriale” è il principio della territorialità della legge che possiamo datare, nel caso del Mezzogiorno, con le cosiddette Assise di Ariano del 1140 che però, accanto ad una legislazione che vale per tutti, mantengono in vita anche le usanze e normative locali⁵⁸. In ogni caso, il Regno di Sicilia era uno Stato territoriale e, per evidenti ragioni, non vi fu un “re dei Siciliani” ma un “re di Sicilia, del Ducato di Puglia e del Principato di Capua.” All'interno di questo Stato, si formarono delle identità regionali visibilmente piuttosto sentite.

Così, l'anonimo autore della *Lettera a un tesoriere di Palermo*, - un testo della fine del XII secolo che potrebbe essere considerato come una rara fonte sul “patriottismo” nel Mezzogiorno -, insiste sull'orgoglio dei *Siculi* ed è piuttosto sprezzante al riguardo degli *Apuli*⁵⁹, il che conferma l'esistenza di due grandi territori, cioè da una parte la Sicilia e la Calabria e dall'altra il resto del continente, con delle

⁵⁶ T. Mayer, *Die Ausbildung der Grundlagen des modernen deutschen Staates im Hohen Mittelalter*, «Historische Zeitschrift», 159 (1939), pp. 457-487.

⁵⁷ C. Sieber-Lehmann, «*Regna colore rubeo circumscripta*». Überlegungen zur Geschichte weltlicher Herrschaftsgrenzen im Mittelalter, in *Grenzen und Raumvorstellung (11.-20. Jh.) - Frontières et conceptions de l'espace (11^e-20^e siècles)*, cur. G. P. Marchal, Zürich 1996, pp. 79-91, partic. pp. 80-81.

⁵⁸ Houben, *Politische Integration* cit., pp. 176-177.

⁵⁹ “Non penso che si possano riporre speranza e fiducia nei Pugliesi ... quelli, se li raccogli in un esercito e li mandi in battaglia, cominceranno a fuggire prima ancora che venga dato il segnale della lotta ... e se li metti a guardia delle fortezze, si tradiscono gli uni con gli altri e fanno entrare i nemici all'insaputa dei loro stessi compagni che ancora combattono”: traduzione di Edoardo D'Angelo in Pseudo Ugo Falcando, *De rebus circa regni Siciliae curiam gestis - Epistola ad Petrum de desolatione Siciliae*, ed. di E. D'Angelo, Firenze 2014, p. 335. Sul disprezzo verso i Pugliesi si vedano anche gli altri esempi, forniti in Croce, *Storia* cit., pp. 28-29.

caratteristiche e delle tradizioni particolari⁶⁰. Non è da escludere che l'autore di questo testo sia stato uno "straniero"⁶¹, il che darebbe alla sua testimonianza un significato particolare. Notiamo anche come nel XIII secolo, sotto Federico II, nel mondo germanico si indichi spesso il Mezzogiorno nel suo insieme con il toponimo di *Pullen*, la Puglia⁶².

Facendo ricorso all'antropologia storica vediamo che si formavano delle tradizioni identitarie locali anche negli spazi ancora più ristretti di ognuna delle province che formavano il Regno e nelle città, cosicché le identità comunitarie si mescolavano a quelle territoriali in un modo talvolta indistinguibile: le identità sono sempre molteplici. Il fenomeno delle identità locali è stato esaminato con particolare attenzione nell'ambito della Sicilia tardomedievale, aragonese, e meno nel caso del Mezzogiorno continentale e dell'epoca normanno-sveva. Nell'isola si osserva un legame interessante tra la tradizione locale, urbana - quella che si definiva una volta come "municipalistica" - e l'ideologia della corte reale⁶³.

Tornando indietro nel tempo, per governare e tenere unito il loro Stato, sia i re normanni che Federico II si appoggiarono sulla tradizione imperiale romana e sul concetto del cittadino. Il *cives Regni* è un concetto giuridico molto preciso e indica tutti i sudditi del re, mentre non viene acquisito automaticamente dagli stranieri che si insediano nel Regno, talvolta neanche dopo essersi sposati con delle donne del Mezzogiorno. Questo concetto si allarga anche alle comunità minoritarie, sebbene il loro status giuridico possa essere diverso, come nel caso degli Ebrei. Infatti, gli Ebrei erano cittadini, ma al contempo sottoposti alla servitù della regia Camera⁶⁴.

⁶⁰ Houben, *Politische Integration* cit., p. 182.

⁶¹ Pseudo Ugo Falcando, *De rebus* cit., Introduzione, pp. 27-31.

⁶² L. Lozzi Gallo, *La Puglia nel Medioevo germanico: Da Apulia a Pülle/Pül*, Ravenna 2012.

⁶³ Tocco, *Dalla Sicilia delle identità* cit., p. 850.

⁶⁴ G. Costantino, *L'identità giuridica degli ebrei di Sicilia nel basso medioevo: servi e cittadini*, «Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea», 10 (2013), pp. 465-486, partic. pp. 471-477.

Le Costituzioni melfitane di Federico II contengono molti riferimenti sulla distinzione tra i cittadini e i non cittadini, sino ad arrivare, con la costituzione *De matrimonio non contrahendo inter concives regni et extraneos* sino ad un'apparente discriminazione dei non regnicoli. In questo testo si afferma che la mescolanza degli uomini del Regno con figlie di stranieri abbia corrotto la purezza dei suoi uomini e contaminato le loro menti e si dice che la diversità delle nazioni coabitanti nel Regno può causare discriminazioni e pregiudizi. La distinzione è in questo caso molto chiara e non riguarda le minoranze locali, ma gli "alienigeni", i non cittadini. Come è stato affermato in un'altra sede, si trattava in realtà solo di una mossa politica che prendeva la sua forma dalla costituzione 68 del Concilio Lateranense - quella che impone i segni distintivi agli Ebrei - e la sua sostanza dalla legislazione anglonormanna ed era destinata a impedire agli abitanti dello Stato della Chiesa di acquisire feudi e beni nel Regno⁶⁵. Comunque sia, una distinzione tra "noi" e "altri" esisteva ed era basata sulla cittadinanza.

Su questo punto bisogna notare che nonostante fosse detentore di un "potere universale" come imperatore del Sacro Romano Impero, Federico II considerava il *Regnum* come un'entità a sé stante e non possiamo ipotizzare che il suo ruolo d'imperatore avesse causato una "mancata etnogenesi" del Mezzogiorno. Se prendiamo in considerazione le cronache dell'epoca federiciana, come quella di Santa Maria della Ferraria, quella di Riccardo di San Germano o il (leggermente più tardivo) *Breve chronicon de rebus Siculis*, ci troviamo di fronte a testi che sono privi di qualsiasi carattere "nazionale" mitologizzante, e consistono in storie dei re e del Regno⁶⁶. Quindi,

⁶⁵ *Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien*, ed. Wolfgang Stürner, Hannover 1996, pp. 388-390, si veda K. Toomaspoeg, *L'image de l'Autre: la notion, la perception, l'image et la réalité quotidienne de l'altérité dans le monde médiéval*, in *Através do olhar do Outro. Reflexões acerca da sociedade medieval europeia (séculos XII-XV) - À travers le regard de l'Autre Réflexions sur la société médiévale européenne (XII-XV^e siècles)*, cur. J. Albuquerque Carreiras, G. Rossi Vairo, K. Toomaspoeg, Tomar 2018, pp. 257-275, partic. pp. 261-262.

⁶⁶ Riccardo da San Germano, *Cronaca*, ed. G. Sperduti, Cassino 1995; *Cronaca*

la memoria collettiva del Regno si basa sulla storia dei suoi sovrani e non abbiamo a che fare con un popolo alla ricerca di proprie radici nella discendenza di Noè o nell'antica Troia, come accade invece in Francia, sebbene anch'essa fosse stata abitata da una popolazione molto disomogenea⁶⁷.

La teoria dell'etnogenesi non si addice decisamente al nostro caso. Evidentemente, non è un'etnia che dobbiamo cercare ma una nazione, partendo dal principio di Benedetto Croce di prevalenza della storia etica o morale su quella giuridico-sociale⁶⁸, ossia, individuandola come Giuseppe Galasso in una

...comunità caratterizzata da una chiara e definita fisionomia etico-politica, nella cui affermazione convenga la parte maggiore e migliore del paese sulla base di valori comuni, del comune ordine istituzionale e di una unità di obiettivi...⁶⁹.

Il fattore unificatore del Mezzogiorno era il suo apparato amministrativo e le persone che ne fecero parte. Soprattutto a partire dalla fondazione dello *Studium* di Napoli che formava dei giuristi attivi in tutto il Regno si distingue una specie di classe media dei giuristi ed intellettuali, individuata dal Croce⁷⁰, che costituisce l'ossatura dell'amministrazione civile e che è direttamente collegata alle élites cittadine locali. A questo punto è doveroso un riferimento alla monografia di Enrico Pispisa su Messina, definita come una "cit-

Santa Maria della Ferraria, ed. Massimo Oldoni, U. Caperna, Cassino 2008; *Breve chronicon de rebus Siculis*, ed. F. Delle Donne, Firenze 2017.

⁶⁷ Gli stessi Normanni del ducato di Normandia utilizzarono il topos dei Troiani nella loro narrativa storica: G. Paradisi, *Etnogenesi e leggenda troiana nei primi storiografi normanni*, in *L'antichità nella cultura europea del Medioevo - L'antiquité dans la culture européenne du Moyen Âge*, cur. A. Berthelot, D. Buschinger, Greifswald 1998, pp. 59-68.

⁶⁸ Croce, *Storia* cit., p. 41.

⁶⁹ Galasso, *Mezzogiorno medievale e moderno* cit., p. 39.

⁷⁰ La formazione (non del tutto riuscita) di questo preciso strato sociale è uno dei temi portanti della *Storia del Regno di Napoli*.

tà di funzionari”⁷¹. Queste persone, indicate nelle fonti locali come “dottori” (*doctores*), talvolta alleatisi con i nobili, talvolta con i popolani⁷², ebbero un ruolo importante e, visto che spesso esercitavano degli incarichi al di fuori dei loro luoghi di residenza, fino ad un certo punto anche unificatore. Infatti, dai tempi di Federico II ma forse già prima, un funzionario reale di livello medio-alto non poteva prestare servizio nella regione dove era nato⁷³. Questo principio non è sempre stato rispettato, ma vi fu una grande mobilità di funzionari. Pensiamo al caso degli appaltatori fiscali amalfitani e baresi o ai cavalieri salentini inviati a custodire i castelli nell’Abruzzo⁷⁴: gli esempi non mancano.

Questa rotazione dei funzionari da una zona all’altra è ben documentata anche in epoca angioina⁷⁵. Effettivamente, Carlo I e i suoi successori non cambiarono nulla nelle basi della società meridionale e si limitarono a portare avanti e a perfezionare il sistema già esistente, come lo fecero più tardi gli Aragonesi. È vero che Carlo portò nel Mezzogiorno un discreto numero di Provenzali e di originari del regno francese ma questi, dopo gli inizi talvolta conflittuali, finirono per adattarsi alla società locale e per esserne assorbiti. Tutto sommato, si trattava di un’immigrazione tra tante. Su questo punto, il concetto delle “dominazioni straniere” deve essere ripensato. L’idea dei re stranieri che si impongono sulla popolazione è ancora molto ben

⁷¹ E. Pispisa, *Messina nel Trecento. Politica, economia, società*, Messina 1980.

⁷² Così ad esempio in *Gli Statuti dei secoli XV e XVI intorno al governo municipale della città di Molfetta*, ed. L. Volpicella, Napoli 1875, pp. 3-4; *Statuto municipale della città di Atri*, ed. G. Cherubini, Atri 1889, p. IV.

⁷³ Si vedano i documenti del 15 dicembre 1239, *Il registro della cancelleria di Federico II del 1239-1240*, ed. C. Carbonetti Venditelli, Roma 2002, n. 249, pp. 238-244, e del 1240 février 29, *Ibidem*, n. 629, pp. 599-603.

⁷⁴ Si veda il documento del 29 febbraio 1240, citato nella nota precedente.

⁷⁵ K. Toomaspoeg, *Ut die noctuque sic diligenter et fideliter ipsa debeant custodire. Quelques réflexions sur la carrière des officiers frontaliers du Royaume de Sicile sous Charles I^{er} et Charles II d’Anjou (1266-1309)*, in *Les officiers et la chose publique dans les territoires angevins (XIII^e-XV^e siècle): vers une culture politique ? - Gli ufficiali e la cosa pubblica nei territori angioini (XIII-XV secolo): verso una cultura politica*, cur. T. Pécout, Roma 2020, pp. 119-149.

radicata, possiamo ricondurla al lavoro di Tommaso Costo del 1613, *La apologia istorica del regno di Napoli contra la Falsa opinione di coloro, che biasimarono i regnicoli d'incostanza e d'infedeltà*⁷⁶. In realtà, come ho affermato prima, vi era una forte ed ininterrotta continuità.

I Vespri del 1282 cambiarono molte cose. Per molti autori, a cominciare da Benedetto Croce, il Vespro era una immane tragedia⁷⁷, ma, come nota Giovanni Vitolo, la separazione tra il continente e l'isola esisteva già di fatto⁷⁸: l'abbiamo visto nel caso della *Lettera a un tesoriere di Palermo*. La “*nascita violenta dell'identità siciliana*”, per citare un volume edito da Henri Bresc e Geneviève Bresc-Bautier⁷⁹, aveva delle radici profonde che l'intrigo internazionale ai danni degli Angiò non fece che svelare⁸⁰. La Sicilia, staccata dal Regno, era un territorio molto più omogeneo, con dei percorsi storici propri, e una costruzione identitaria vi era molto più semplice. A questo punto faccio riferimento al saggio di Francesco Paolo Tocco, *Dalla Sicilia delle identità all'identità della Sicilia*, in particolare per quanto riguarda la cronachistica del XIV secolo, tendente ad esaltare il Vespro e la nascita del nuovo regno, unito dietro la figura del suo sovrano. Però, questa costruzione di una memoria collettiva dinastica subisce un arresto durante i deboli regni dei successori di Federico III e il XV secolo sarà caratterizzato dal fenomeno della formazione delle identità locali che non sono legate tanto al re o allo Stato ma all'isola stessa⁸¹. Quindi, anche in questo caso, non possiamo parlare di una vera e propria etnogenesi ma, questo sì, di un processo identitario.

⁷⁶ T. Costo, *La apologia istorica del regno di Napoli contra la Falsa opinione di coloro, che biasimarono i regnicoli d'incostanza e d'infedeltà. Divisa in quattro Libri con molti avvedimenti politici. Dove con non minor chiarezza, che brevità, si contengono tutte l'istorie d'esso Regno da Ruggiero Primo Re Normanno, infino a tempi nostri, Napoli 1613.*

⁷⁷ Croce, *Storia* cit., pp. 53-54.

⁷⁸ Vitolo - Musi, *Il Mezzogiorno* cit., p. 50.

⁷⁹ *Palermo 1070-1492.*

⁸⁰ Si veda H. Bresc, *1282: classes sociales et révolution nationale*, in *La società mediterranea all'epoca del Vespro*. XI Congresso di storia della corona d'Aragona (Palermo - Trapani - Erice, 25-30 aprile 1982), Palermo 1983-1984, II, pp. 241-258.

⁸¹ Tocco, *Dalla Sicilia delle identità* cit., p. 850.

Nel continente succedette qualcosa di molto diverso quando Alfonso il Magnanimo scelse Napoli come capitale dei suoi regni e sia Alfonso che Ferrante invitarono nella propria corte una serie di esponenti dell'umanesimo come Lorenzo Valla, ai quali talvolta venivano commissionate delle opere sulla storia del Regno e dei suoi sovrani⁸². Si tratta di un processo lungo e complesso e mi limiterò ad accennare a quello che è in qualche modo il suo risultato finale, ovvero il *Compendio delle istorie del regno di Napoli* di Pandolfo Collenuccio, anche se si tratta di un'opera non scritta a Napoli e che ha suscitato non poche proteste del Mezzogiorno, da parte di Angelo di Costanzo, Tommaso Costo e altri. Tuttavia, il libro di Collenuccio divenne un best-seller internazionale, tradotto in cinque lingue e che dominava la scena sino al XVIII secolo⁸³.

L'umanesimo napoletano fece quello che non era stato realizzato durante le epoche precedenti, ovvero procedette ad una scrittura ufficiale della storia del Mezzogiorno - ormai di solo quello continentale - come un laboratorio ideologico a servizio della corte reale. Questo è il fenomeno più vicino all'etnogenesi che possiamo individuare nel Mezzogiorno medievale. Tuttavia, notiamo che in questo caso non si scelse la strada di una mitologizzazione e non si cercarono delle origini comuni - che non esistono - e la storia rimase quella dei re. Quindi, ancora una volta, abbiamo a che fare, per usare dei concetti moderni, più con una nazione che con un *ethnos*.

Tirando le somme, la Sicilia e il Mezzogiorno continentale ci offrono la prova dell'assoluta inapplicabilità delle teorie vigenti di etnogenesi in certi contesti territoriali. La ragione di ciò non risiede nella composizione etnica della popolazione o nelle divisioni del ter-

⁸² Si vedano L. M. G. Livraghi, *Il Rinascimento nel Regno di Napoli: definizione e caratteri di un'identità geoculturale*, «Humanistica», 6/2 (2011), pp. 117-128 e il testo di Fulvio Delle Donne nel presente volume.

⁸³ Collenuccio, *Compendio* cit. Si vedano T. Pedio, *Storia della storiografia del Regno di Napoli*, Chiaravalle Centrale 1973; G. Masi, *Dal Collenuccio a Tommaso Costo: vicende della storiografia napoletana fra Cinque e Seicento*, Napoli 1999 e Toomaspoeg, *Normanni, Svevi e Angioini* cit.

ritorio imposte dalla geografia. Si tratta più che altro di una questione ideologica e politica, ovvero, ci troviamo nelle terre di tradizione imperiale romana e bizantina, con uno Stato delimitato dai suoi confini e il concetto di cittadini soggetti al sovrano. Se il Sud fosse stato unificato dai Longobardi, con la loro forte identità di stirpe, la situazione sarebbe stata certamente diversa.

La domanda da porci è, se oltre le identità locali e regionali, vi fosse stato anche una specie di orgoglio di essere cittadini del Regno. Troviamo questo fenomeno nella *lettera a un tesoriere* che è una fonte atipica, probabilmente prodotta da uno straniero che ha vissuto in Sicilia e sono sempre gli altri “stranieri”, come Dante (Paradiso, VIII, 61-63 e 67-69), a descrivere il Mezzogiorno con enfasi, mentre le fonti locali focalizzano la loro attenzione sui sovrani, i veri garanti dell’unità e della coesione. Dobbiamo prendere in conto i cambiamenti della società del Sud dopo il Vespro, con una progressiva formazione di un sistema di governo non più autoritario ed unidirezionale, ma basato su un “potere negoziato”⁸⁴, con una proliferazione di forti identità locali e regionali e, anche, la formazione di una coscienza collettiva siciliana nel XIV e napoletana-regnicola nel XV secolo.

Come abbiamo visto, la storia del Mezzogiorno viene spesso percepita nella luce di alcuni concetti antichi che sono spesso imprecisi, fondati sui pregiudizi e influenzati dalle circostanze politiche. Tuttavia, le più recenti proposte di linee direttrici sembrano molto interessanti. Collocare la storia del Mezzogiorno nell’ambito europeo è più che doveroso, anche se così facendo tornassimo a quello che il Galasso definiva come “una vecchia tradizione municipalistica” che vide la storia del Regno come un capitolo della storia civile d’Euro-

⁸⁴ Si veda K. Toomaspoeg, *Continuità, resilienza, innovazione. La politica fiscale e doganale nel Regno di Sicilia citeriore (Napoli) durante i regni di Carlo II, Roberto e Giovanna I (1285-1381)*, in *Beharrung und Innovation in Süditalien unter den frühen angiovinischen Herrschern im 13. und 14. Jahrhundert - Persistenza e innovazione nell’Italia meridionale sotto le dinastie angioine del Duecento e del Trecento*, Treviri 2023, p. 137-150.

pa⁸⁵. Non dobbiamo dimenticare che fino al Vespro il *Regnum Sicilie* era una superpotenza non solo mediterranea ma occidentale, e, per molti versi, se abbandoniamo la prospettiva franco-tedesca della storiografia, persino uno dei centri del mondo⁸⁶.

L'altra direttrice promettente è quella della coesistenza e della multiculturalità nel Mezzogiorno, una tematica molto attuale e un campo di ricerca intensamente coltivato. Anche su questo punto bisogna essere prudenti ed evitare delle semplificazioni eccessive, prendendo in conto non solo la presenza di comunità di religione o di lingua diversa, ma anche quella dei gruppi di immigrati dall'entroterra, dal resto dell'Italia o dall'Occidente in generale. Poi, è doveroso esaminare bene le dinamiche interne di questi gruppi di persone, le loro modalità di relazionarsi con gli altri e il loro ruolo nella società, in diverse epoche e in diversi contesti territoriali.

Per concludere, il Mezzogiorno medievale era un territorio decisamente "fuori schema", ma solo se applichiamo certi schemi e concetti affascinanti ma molto stretti che non ammettono delle eccezioni dalla regola. Dobbiamo abbandonare l'idea di un confronto sull'asse Nord-Sud e quella di una "arretratezza" delle regioni meridionali, mentre è da prendere in considerazione il fatto che l'etnogenesi medievale seguiva delle strade molto diverse e, talvolta, non assistiamo alla nascita di un popolo più o meno omogeneo, ma di una nazione cosmopolita, pluriconfessionale e priva di una maggioranza dominante.

⁸⁵ Galasso, *Mezzogiorno medievale e moderno* cit., p. 20.

⁸⁶ Su questo punto, mi allineo su quanto affermato da Benedetto Croce, in *Storia* cit., pp. 13-14.

GIULIA ROSSI VAIRO

Modelli e programmi iconografici tra due sponde
del Mediterraneo: le tombe di Ruggero II di Sicilia
e di Dinis di Portogallo

Pensando al Portogallo normalmente viene in mente un paese atlantico per via del suo affacciarsi sull'oceano che ne costituisce la frontiera a occidente. Tuttavia, guardando al periodo immediatamente precedente alle grandi scoperte geografiche che hanno visto la Corona lusitana tra i suoi principali promotori, il regno del Portogallo può e deve essere considerato come perfettamente rientrante nell'orbita di influenza mediterranea.

Situato alla periferia occidentale del mondo medievale allora conosciuto, solidamente ancorato alla terra per il suo inserimento nella Penisola Iberica, ma allo stesso tempo aperto sull'oceano Atlantico, il regno del Portogallo del re Dionigi I, uno dei protagonisti di questo articolo che passerò a chiamare con il nome portoghese Dinis (1261-1325), fu culturalmente, economicamente e politicamente legato al mondo mediterraneo. Infatti, durante il governo di Dinis i rapporti con le grandi potenze mediterranee furono intensissimi, soprattutto da un punto di vista diplomatico e culturale, senza dimenticare i contatti e gli scambi commerciali con i regni e le popolazioni del Nord Africa. Basti pensare alle alleanze matrimoniali che coinvolsero i regni iberici di Castiglia e León e d'Aragona; alle relazioni non sempre pacifiche con la Sede Apostolica, prima a Roma, poi ad Avignone; e alla continua circolazione di uomini provenienti da tutta l'area mediterranea (ambasciatori, emissari, spie, mercanti, artisti, ecclesiastici, monaci, religiosi, pellegrini in viaggio verso Compostela etc.).

A ideale suggello di questa breve premessa è la fugace menzione che Dante Alighieri fa di Dinis nella *Comedia* appellandolo «quel di

Portogallo» al verso 139 del XIX canto del *Paradiso* e annoverandolo fra i molti principi cristiani corrotti dediti allo smodato accumulo di ricchezze. Nonostante il giudizio severo del Sommo Poeta, si deduce però che, evidentemente, la fama di Dinis, buona o cattiva che fosse, era giunta fino alla Penisola Italiana.

La “mediterraneità” del Portogallo introduce un’altra riflessione relativa stavolta alle analogie e alle similitudini esistenti in epoca medievale tra il regno di Sicilia e il regno del Portogallo, «monarchie fondate ai limiti dell’Occidente cristiano e vassalle del papa»¹, tema a oggi assai poco esplorato e che meriterebbe di essere opportunamente approfondito. Infatti i due regni nascono quasi in contemporanea – nel 1130, quello di Sicilia, nel 1144, quello del Portogallo – ed entrambi per iniziativa di un conte, il conte di Sicilia, principe di Salerno e duca di Puglia Ruggero (1095-1154), figlio e successore del gran conte Ruggero I d’Altavilla, e il conte di *Portucale* Afonso Henriques (1109-1185), titolo ereditato dal padre Enrico di Borgogna, figlio cadetto del re di Francia, che egli effettivamente detenne dal 1112 al 1139 sebbene non compaia nella documentazione ufficiale. Parenti alla lontana per via del matrimonio di Ruggero con Elvira di Castiglia, la prima moglie, zia di Afonso perché sorella della madre, grazie al beneplacito del Papato Ruggero II d’Altavilla e Alfonso I divennero sovrani di un territorio composito che progressivamente si andò configurando come uno stato centrale forte e con frontiere definite. Al di là del differente processo geo-politico che diede origine alle due monarchie, negli anni successivi alla fase costituente, per ovvi motivi conflittuale e turbolenta, sia in una come nell’altra realtà si constata una sostanziale pacifica coesistenza di gruppi etnici e religiosi diversi, sottomessi a leggi, soggetti a regole e limitazioni ma, allo stesso tempo, liberi di professare il proprio credo, di riunirsi in comunità, di dialogare e intrattenere rapporti di natura commerciale, culturale e artistica con la società cristiana dominante, contri-

¹ J.-M. Martin, *Ruggero II: un sovrano polisemico?*, in *Sotto lo sguardo di Ruggero. Un sovrano, un regno, una città del Mediterraneo medievale*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Cefalù, 29 febbraio – 1 marzo 2020), cur. F. P. Tocco, Cefalù 2022, pp. 65-81, partic. p. 66.

buendo attivamente allo sviluppo e all'affermazione del regno che li accolse e di cui divennero parte integrante².

La tomba: textum, monumentum e medium

Il presente articolo verterà esclusivamente sull'analisi dei programmi iconografici dei gruppi plastici utilizzati come supporti per gli straordinari monumenti funebri di Ruggero II di Sicilia e di Dinis di Portogallo.

A titolo di premessa, è necessario ricordare che una tomba è sostanzialmente il “contenitore” di un corpo, essendo essa stessa un “corpo”, ovvero un oggetto tridimensionale più o meno lavorato e articolato in termini spaziali e architettonici, talvolta impreziosito da una decorazione scultorea o pittorica o anche solo dall'uso di materie prime pregiate (marmi, metalli, smalti etc.), ma sempre e comunque concepito e poi realizzato per custodire le spoglie del defunto e celebrarne il ricordo a futura memoria. In tale prospettiva, è plausibile considerare un monumento funebre, qualsiasi forma e dimensione assuma, come un “testo” più o meno illustrato che non deve essere semplicemente visto, bensì letto, decodificato, interpretato e compreso per essere pienamente apprezzato esteticamente e per svolgere la sua funzione di memoriale³. Così, sulla scia di questo

² Sul processo di formazione del regno di Sicilia, v. *Ruggero il gran conte e l'inizio dello stato normanno. Relazioni e comunicazioni nelle seconde giornate normanno-sveve*, Roma 1977; I. Peri, *Uomini, città e campagne in Sicilia dall'XI al XIII secolo*, Roma - Bari 1978; *Società, potere e popolo nell'età di Ruggero II*, Atti delle terze giornate normanno-sveve (Bari, 23-25 maggio 1977), Bari 1979; *I caratteri originari della conquista normanna. Diversità e identità nel mezzogiorno (1030-1130)*, Atti delle sedicesime giornate normanno-sveve (Bari, 5-8 ottobre 2004), cur. R. Licinio e F. Violante, Bari 2006. Sul processo di formazione del regno del Portogallo, v. *História de Portugal. Vol. II - A monarquia feudal (1096-1480)*, cur. J. Mattoso, Lisboa 1997, pp. 13-259.

³ Si veda C. Di Fabio, *Monumenti funerari italiani del primo Trecento: ricostruzione e musealizzazione. Problemi di metodo e casi di studio*, in *Almas de Pedra. Escultura tumular: da Criação à Musealização* (Instituto de Estudos Medievais - Estudos 20), cur. J. Ramôa Melo, G. Rossi Vairo, M. J. Vilhena de Carvalho, Lisboa 2019, pp.

ragionamento, esso, d'accordo con l'etimologia latina della parola *monumentum*, è però anche un «documento», una testimonianza, ovvero il prodotto di un determinato momento storico e di un determinato contesto culturale e spirituale; riflesso della religiosità, della devozione e dell'individualità del defunto e del committente dell'opera, figure che non sempre coincidono; ma anche strumento di propaganda, spesso foriero di un messaggio didattico, pedagogico, politico, oltre ad essere uno straordinario viatico per l'Eternità.

Il fatto che una tomba sia nel contempo un "corpo", un "testo" e un "documento", induce a riflettere sul rapporto, l'interazione e l'impatto esistenti tra le caratteristiche formali ed estetiche di un monumento funebre, inteso come *medium*, ovvero come oggetto performativo e mezzo di comunicazione, il messaggio di cui è portatore e i destinatari di questo stesso messaggio.

È partendo da questa premessa metodologica che sarà analizzata l'iconografia dei supporti delle due tombe: infatti, essi non saranno considerati meri sostegni per le arche dei re, dal momento che furono rivestiti di un valore simbolico e allegorico, canalizzando e veicolando messaggi precisi indirizzati a tutti coloro che avrebbero fruito della loro visione.

Il programma iconografico dei supporti della tomba di Ruggero II di Sicilia

Quando nel 1154 il re Ruggero II morì improvvisamente di febbre a Palermo⁴, il suo corpo venne deposto in un sepolcro provvisorio di cui a tutt'oggi si ignorano le caratteristiche e forse collocato nella cappella di Santa Maria Maddalena, necropoli normanna che sorgeva nel recinto della cattedrale della città. Nel 1172 è documen-

11-24, partic. p. 11-13 e nota 1, p. 12.

⁴ Della vasta bibliografia su Ruggero II re di Sicilia mi limiterò a citare le due monografie di riferimento: E. Caspar, *Ruggero II e la fondazione della monarchia normanna di Sicilia*, Bari 1999 e H. Houben, *Ruggero II di Sicilia: un sovrano tra Oriente e Occidente*, Bari 1999. Si veda anche il volume miscelaneo recentemente dato alle stampe: *Sotto lo sguardo di Ruggero* cit.

tata la sua presenza nella chiesa cattedrale⁵, sebbene non sia noto il luogo preciso, e lì rimase sino alla seconda decade del XIII secolo, quando il re e imperatore Federico II di Hohenstaufen, nipote da lato materno di Ruggero, provvide alla sua definitiva sistemazione all'interno del nuovo pantheon familiare, reale e dinastico allestito nella cappella del Santissimo Sacramento, ubicata sulla destra del transetto e chiusa da una cancellata di ferro⁶. Non sappiamo se il sepolcro provvisorio originario corrispondesse in tutto o in parte alla tomba attualmente posizionata al di sotto di un baldacchino marmoreo sostenuto da sei colonne in marmo bianco, abbellite da mosaici colorati e dotate di capitelli corinzi, oggi visibile nella seconda campata della navata meridionale della cattedrale dove fu trasferita alla fine del XVIII secolo.

La tomba di Ruggero si compone di una imponente arca parallelepipeda in porfido, totalmente liscia, priva di qualsiasi elemento decorativo o incisione, risultato dall'accostamento e montaggio di più lastre rettangolari, simili ma non identiche per dimensioni, e sormontata da un coperchio a doppio spiovente anch'esso composto da diverse lastre (Fig. 1). Le basi invece sono scolpite in quel che la storiografia ha identificato come marmo bianco non altrimenti specificato e curiosamente non sono mai state oggetto di un'analisi approfondita, non essendo stati indagati adeguatamente la loro peculiare iconografia e il possibile significato del loro posizionamento al di sotto della cassa del re. A tale proposito, l'unico dibattito esistente ruota intorno alla loro datazione, dividendosi la critica tra chi sostiene che i supporti siano stati realizzati poco dopo la morte di Ruggero, attribuendogli valore di "incunabolo" dell'arte romanica

⁵ C. Valenziano - M. Valenziano, *La basilica cattedrale di Cefalù nel periodo normanno*, Palermo 1979, p. 60.

⁶ V. Sola, *Le tombe reali e la cattedrale normanna di Palermo*, in *Il sarcofago dell'imperatore. Studi, ricerche e indagini sulla tomba di Federico II nella Cattedrale di Palermo. 1994-1999*, cur. M. Andaloro, R. Varoli-Piazza, Palermo 2002, pp. 151-153.

siciliana (Salvini, 1956a e 1956b⁷; Deer, 1959⁸; Cochetti-Pratesi, 1968⁹); chi sostiene che risalgano all'epoca della ristrutturazione della cattedrale palermitana degli anni 70 e 80 del XII secolo, dunque al tempo di Guglielmo II, nipote di Ruggero, assegnando a Gualtiero arcivescovo di Palermo la committenza (Valenziano, 1979¹⁰; Gandolfo, 1982, 1985, 1993, 1994¹¹; Bassan, 1995¹²; Gandolfo, 2001¹³); e chi propende per una esecuzione più tarda di epoca sveva (Schwarz, 1942-1944)¹⁴. Uno degli ultimi contributi sulla tomba di Ruggero II (Poeschke, 2011) indica il primo quarto del XIII secolo per la realizzazione delle basi, fornendo argomenti di natura stilistica a favore di tale proposta cronologica, ritenendo i supporti prodotto

⁷ R. Salvini, *Un capolavoro inedito di scultura romanica*, in *Kunstgeschichtliche Studien für Hans J. Kauffmann*, Berlino 1956, pp. 66-70 e Id., *La scultura romanica in Europa*, Milano 1956, pp. 78-79.

⁸ J. Deér, *The dynastic porphyry tombs of the Norman period of Sicily*, Cambridge 1959, pp. 85-88.

⁹ L. Cochetti Pratesi, *A margine ad alcuni recenti studi sulla scultura medievale dell'Italia meridionale. 2. Sui rapporti tra la scultura campana e quella siciliana*, «Commentari. Rivista di critica e storia dell'arte», 18 (1968), pp. 127-136.

¹⁰ Valenziano - Valenziano, *La Basilica cattedrale di Cefalù*, cit., p. 60.

¹¹ F. Gandolfo, *Sculture e lapicidi nell'architettura normanno sveva*, in *Mostra di documenti e testimonianze figurative della Basilica Ruggeriana di Cefalù. Materiali per la conoscenza storica e il restauro di una cattedrale*, cur. O. Ferrari, Palermo 1982, pp. 73-89, partic. p. 85 e nota 2, p. 89; Id., *La scultura medievale*, in *La Basilica cattedrale di Cefalù. Materiali per la conoscenza e il restauro. 7. Contributi di storia e di storia dell'arte*, Palermo 1985, pp. 31-60, partic. pp. 54-55; Id., *Le tombe e gli arredi liturgici medievali*, in *La Cattedrale di Palermo. Studi per l'ottavo centenario della fondazione*, cur. L. Urbani, Palermo 1993, cit. pp. 248-253; Id., *Il chiostro di Monreale*, in *I Normanni popolo d'Europa 1030-1200*, cur. M. D'Onofrio, Venezia 1994, pp. 237-243, partic. p. 243.

¹² E. Bassan, *Il sarcofago di Ruggero II*, in *Federico e la Sicilia. Dalla terra alla corona: arti figurative e arti suntuarie*, cur. C. Di Stefano, A. Cadei, M. Andaloro, Palermo 1995, pp. 44-45.

¹³ F. Gandolfo, *La Sicilia*, in *La scultura d'età normanna tra Inghilterra e Terrasanta. Questioni storiografiche*, cur. M. D'Onofrio, Roma - Bari 2001, pp. 208-212.

¹⁴ H. Schwarz, *Die Baukunst Kalabriens und Siziliens im Zeitalter der Normannen*, «Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte», 6 (1942-44), pp. 3-112, partic. pp. 86-87, nota 200.

di un'arte già pienamente gotica¹⁵. In ogni caso, tutti gli autori hanno sottolineato l'alta qualità della loro esecuzione e l'energia plastica che essi sprigionano. Proprio per le caratteristiche evidenziate unanimemente dalla critica ed inoltre considerando il naturalismo degli atteggiamenti assunti dalle figure, le diverse espressioni del viso, la volumetria dei corpi, il sostanziale rispetto delle proporzioni, la resa delle vesti e il disegno del panneggio, nonché gli elementi architettonici attorno al quale si sviluppano le composizioni, personalmente propendo per una datazione tarda, ascrivibile agli anni in cui Federico II concepì il pantheon reale e imperiale corrispondente al suo progetto di mausoleo familiare e dinastico che contemplava la presenza delle tombe dei genitori, l'imperatore Enrico VI di Hohenstaufen e Costanza d'Altavilla, del nonno Ruggero II e della sua.

A fronte della geometrica semplicità dell'arca porfrea, le due basi, opera di per lo meno due maestri distinti, si trovano al di sotto di uno zoccolo marmoreo bianco decorato con un fregio vegetale continuo e alto una decina di centimetri. Inserite all'interno di una modanatura architettonica, anch'esse sono realizzate in marmo bianco, materiale più facilmente reperibile *in loco* rispetto al porfido, ma forse utilizzato di proposito al fine di esaltare visivamente e simbolicamente il contrasto cromatico rispetto alla cassa sovrastante. Ciascuna base mostra quattro atlanti inginocchiati nell'atto di sostenere il sepolcro (Figg. 2-5). Essi sono disposti a due a due di spalle, ma uniti da un motivo vegetale che riempie tutto lo spazio centrale simile, ma non identico, sulle diverse facce esterne, rivelando tecniche di esecuzione differenti. Sui lati brevi le due coppie di telamoni di ogni mensola sono separate da sottili colonnine, alcune con fusto liscio, altre elicoidale, ma tutte con capitelli a crochet che ricordano quelli che completano le colonne in porfido della struttura a baldacchino che protegge il sarcofago di Federico II. Le figure maschili vestono tutti una tunica che lascia scoperte le gambe nude, stretta in vita in un caso da un nodo, in un altro da

¹⁵ J. Poeschke, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II. und die Grabmäler der normannisch-staufischen Könige von Sizilien in Dom von Palermo*, München 2011, pp. 141-152.

una fascia arricciata, essendo però nella maggior parte dei casi la cintura nascosta delle pieghe abbondanti del tessuto. A tale proposito, il fitto panneggio del gonnellino risulta più o meno corsivo a seconda della mano che lo ha scolpito. La tunica corta, di semplice fattura e apparentemente priva di qualsiasi elemento decorativo, denuncia la condizione umile di chi la indossa, testimoniata anche dai piedi scalzi. Tutti gli atlanti presentano maniche lunghe arrotondate al di sopra del gomito, nell'atteggiamento tipico di chi sta compiendo uno sforzo fisico: in almeno due figure, presenti sulla stessa base, la veste scivola lungo la spalla, lasciando scoperta parte della schiena nuda, mentre in un altro caso sembra che il personaggio abbia appoggiato sul dorso qualcosa che possa ammortizzare il peso della cassa. Nonostante lo stato di conservazione non ottimale e in parte frammentario¹⁶, i telamoni hanno fisionomie definite e distinte: uno possiede inequivocabilmente tratti africani, riconoscibili nella capigliatura riccia e crespa e negli zigomi alti e marcati, tipici indizi di prognatismo; altri due indossano copricapi simili a turbanti e mentre l'uno ostenta un volto raggrinzito e solcato da rughe, l'altro presenta un viso pieno e disteso; altri ancora mostrano tratti caucasici, capelli lisci o lievemente ondulati con la riga in mezzo. I volti, differenti per fisionomie, capigliature e forse anche per età, sfoggiano una varietà di espressioni che rivelano fatica, rassegnazione, gravità, ma anche compostezza e serenità.

Alla luce dei diversi aspetti evidenziati, nei gruppi plastici della tomba ruggeriana è possibile riconoscere il motivo cosiddetto delle "quattro razze" allusivo ai quattro gruppi etnici che popolavano il regno di Sicilia all'epoca di Ruggero II¹⁷, qui allegoricamente rappresentate nelle fattezze del "saraceno", del "moro", del "latino" e del "greco". Si tratta di un tema ricorrente nella scultura di epoca federiciana, basti pensare agli straordinari capitelli del Museo diocesano

¹⁶ In almeno un caso, il volto del telamone è illeggibile perché mancante, in altre figure gli arti sono seriamente danneggiati.

¹⁷ V. von Falkenhausen, *I gruppi etnici nel regno di Ruggero II e la loro partecipazione al potere*, in *Società, potere e popolo nell'età di Ruggero II*, Atti delle terze Giornate normanno-sveve (Bari, 23-25 maggio 1977), Bari 1979, pp. 133-156.

di Troia (Foggia) e a quello del Metropolitan Museum di New York (Fig. 6)¹⁸.

Gli atlanti, immortalati nell'atto di sostenere il sarcofago del re, in certo modo piegati, sottomessi, ma senza catene che li trattengano e li imprigionino, al contrario, accomunati e uniti tra di loro da un rigoglioso motivo vegetale, dovevano avere la funzione di celebrare la memoria di Ruggero II che riuscì a estendere il suo dominio da Occidente a Oriente, giungendo fino alle coste nordafricane. Essi avevano la funzione di glorificare il monarca che aspirava a costituire un impero mediterraneo¹⁹, ma soprattutto riuscì a creare le condizioni politiche, economiche, sociali e culturali per una coesistenza pacifica, all'insegna del pragmatismo, di tutti i gruppi etnici presenti nel suo regno²⁰. Nell'osservare la composizione sembra di potervi "leggere" le parole dell'ignoto monaco cistercense, autore della *Cronaca di Santa Maria de Ferraria*, risalente alla prima metà del XIII secolo, con le quali descrive la posizione del regno di Ruggero, ma dalle quali si evince anche la sua estensione e perciò le terre e le genti che ne facevano parte:

Et factum unum regnum ex omnibus provinciis, que continentur infra tria maria: scilicet ab oriente est mare magnum, quod est ultra Siciliam: a meridie est mare Tirrenum quod est inter ipsum regnum et Africam et Mauritaniam: a septentrione est mare Adriaticum

¹⁸ M. S. Calò Mariani, *Il capitello con teste angolari del Museo diocesano di Troia*, in *Federico II immagine e potere*, cur. M. S. Calò Mariani, R. Cassano, Venezia 1995, pp. 392-393; Ead., *Capitello erratico con teste angolari*, in *Exempla. La Rinascita dell'Antico nell'Arte italiana da Federico II ad Andrea Pisano*, cur. M. Bona Castellotti, A. Giuliano, Rimini, 2008, pp. 136-137. Si è voluto ricordare anche il capitello di New York sebbene sulla sua autenticità siano stati sollevati dubbi da parte di alcuni studiosi.

¹⁹ F. P. Tocco, *Apus et Calaber, Siculus mihi servit et afer: l'aspirazione di Ruggero a un impero mediterraneo*, in *Ut sementem feceris, ita metes. Studi in onore di Biagio Saitta*, *Analecta humanitatis*, cur. P. Dalena, C. Urso, Acireale - Roma, 2016, pp. 107-203.

²⁰ H. Houben, *Religious toleration in the South Italian peninsula during the Norman and Staufen periods*, in *The society of Norman Italy*, cur. G. A. Loud, A. Metcalfe, Leiden 2002, pp. 319-339.

quod est inter ipsum regnum et Greciam et Sclavoniam et Ungaria(m); ab occasu habet confines provinciam Campaniae, ducatum Spoleti et marchiam Ancone.²¹

Vale la pena sottolineare che nel programma iconografico del monumento funebre ruggeriano è del tutto assente l'elemento religioso: le immagini scolpite hanno il solo scopo di esaltare la memoria laica del re, ovvero l'universalità del potere temporale e dell'autorità del sovrano che diede vita a un regno «attraverso il sostegno operativo delle diverse componenti etniche»²². In generale l'iconografia della tomba, concentrata nelle sue basi, non rivela nessuna devozione particolare del monarca, a differenza di quel che accade per esempio nel sarcofago del nipote Federico II, il che è quanto meno curioso considerando lo spazio che l'accoglie oggi e soprattutto che l'accoglieva in passato (la cappella del Santissimo Sacramento). D'altra parte anche il "ritratto" di Ruggero incoronato direttamente da Cristo nel celebre pannello musivo conservato nella chiesa di Santa Maria dell'Ammiraglio di Palermo mostra un sovrano in posizione eretta e con i piedi ben piantati per terra, simbolicamente rappresentata dalla modanatura del mosaico, di fronte al Re dei re, sovradimensionato e sospeso nell'aere divino dorato. Davanti a Lui Ruggero inclina leggermente il capo, in atto di devota reverenza, ma anche per ricevere la corona dalle Sue mani, non prostrandosi, ma rivolgendo lo sguardo verso un potenziale osservatore esterno.

A fronte del fatto che la documentazione nota non offre indicazioni sufficienti per risolvere la questione della cronologia dei supporti e che, anche sul piano propriamente storico-artistico, esistono diverse letture ed altre strade, come per esempio l'analisi della mate-

²¹ *Chronica Ignoti monachi Cisterciensis S. Mariae de Ferraria*, ed. Gaudenzi, *Monumenti Storici*, Società di Storia Patria, s. I (Cronache), Napoli 1888, p. 26.

²² S. Tramontana, *Nascita di un regno. Discorso di apertura*, in *Nascita di un regno. Poteri signorili, istituzioni feudali e strutture sociali nel Mezzogiorno normanno (1130-1194)*, Atti delle diciassettesime Giornate normanno-sveve (Bari, 10-13 ottobre 2006), cur. R. Licinio, F. Violante, Bari 2008, pp. 15-30, partic. p. 31.

ria-prima utilizzata, sino ad oggi non sono state percorse²³, propendo per attribuire a Federico II la committenza dei supporti della tomba di Ruggero II, partendo proprio dal messaggio veicolato dalla loro iconografia. Infatti Federico, nel commissionare la realizzazione dei gruppi plastici per il completamento del monumento funebre del nonno, fondatore del regno da lui ereditato, si proponeva di onorare la memoria di Ruggero nel quale intravede un modello di riferimento per la sua stessa azione di governo, facendola rientrare nella sua ideologia di dominio imperiale. L'iniziativa rientrava nel più vasto programma federiciano di allestimento del nuovo pantheon familiare, reale, imperiale e dinastico nella cattedrale palermitana. Questa proposta interpretativa potrebbe forse trovare conferma anche nella decorazione dell'architrave in granito grigio del baldacchino di Federico II, che richiama l'iconografia degli atlanti di Ruggero. In essa infatti sono presenti protomi umane alternate a protomi animali, peraltro già osservate nella plastica pugliese della prima metà del XIII secolo (es. architrave della cattedrale di Ruvo di Puglia, navata centrale della cattedrale di Altamura). Tra i volti oggi leggibili, sono riconoscibili ancora una volta il "saraceno" assimilabile all'uomo col turbante, il "moro", che si distingue per la capigliatura riccia e gli zigomi pronunciati, il "latino" privo di caratteristiche fisiognomiche specifiche²⁴. Una certa analogia con il tema in analisi la si potrebbe ravvedere anche nelle pitture murali della torre abbaziale di San

²³ A tale proposito, sarebbe interessante sapere non solo di che tipo di marmo si tratta al fine di potersi pronunciare sulla sua eventuale provenienza, ovvero se sia marmo di reimpiego o estratto da una cava locale, ma anche verificare se esistano tracce impercettibili a occhio nudo di policromia o, in loro assenza, di strati di preparazione della superficie preliminare alla stesura del colore, tutte informazioni ricavabili soltanto attraverso esami diagnostici specifici.

²⁴ Peraltro, anche da un punto di vista tecnico-stilistico, fa pensare che le due basi del sarcofago di Federico II siano anch'esse opera di due o più maestri distinti: cf. G. Rossi Vairo, *L'immagine dell'Altro nella scultura medievale funeraria europea: la tomba di Ruggero II di Sicilia e il monumento funebre di Dinis di Portogallo*, in *Através do Olhar do Outro. Reflexões acerca da sociedade medieval europeia (séculos XII-XV)*, cur. J. Albuquerque Carreiras, G. Rossi Vairo, K. Toomaspoeg, Tomar 2018, pp. 157-202, partic. pp. 170-171; v. *infra*.

Zeno a Verona, da taluni studiosi interpretato come l'omaggio prestato dai diversi dei popoli della terra al re e imperatore Federico II. All'interno del corteo di dignitari alcune figure, dalle fisionomie, abiti e copricapi differenti, sono stati ritenute allusive ai tre continenti Europa, Asia e Africa.²⁵

Al di là dell'individuazione del committente dei supporti della tomba ruggeriana, resta il fatto che il motivo iconografico rappresentato aveva la funzione di mostrare i diversi gruppi etnici che componevano la popolazione del regno di Sicilia, non nemici, non schiavi, bensì base e sostegno del potere del re. Attraverso questo espediente, chiunque commissionò l'esecuzione delle mensole volle sintetizzare in modo immediato ed efficace, se non addirittura materializzare, dandogli un corpo e un volto, il programma politico e universalistico di Ruggero II, modello e ispirazione per i suoi successori, ma anche la sua eredità, affinché fosse chiaro e comprensibile a tutti coloro che avrebbero beneficiato della sua visione.

Il programma iconografico dei supporti della tomba di Dinis di Portogallo

Il monumento funebre di Dinis di Portogallo, asceso al trono nel 1279 e al potere fino alla morte sopraggiunta nel 1325²⁶, si trova oggi nella cappella del Vangelo della chiesa dell'antico monastero di monache cistercensi di San Dinis e San Bernardo di Odivelas. Fondato nel 1295 dal monarca di comune accordo con la regina consorte nei dintorni di Lisbona, anni dopo il monastero divenne il pantheon familiare e reale, il primo istituito *ex nihilo* nel regno del Portogallo medievale (1318)²⁷.

²⁵ H. Wolter-von dem Knesebek, *The murals of the Torre Abbaziale of San Zeno Maggiore in Verona. A representation of Frederick II in a Monastic context*, in *Federico II e l'architettura sacra tra regno e impero*, Studi della Bibliotheca Hertziana 14, cur. F. Gangemi, T. Michalsky, Cinisello Balsamo 2021, pp. 131-145, partic. pp. 135-139.

²⁶ J. A. de Sottomayor Pizarro, *D. Dinis*, Lisboa 2008.

²⁷ G. Rossi Vairo, *Il progetto monumentale dei re Dinis e Isabel per il monastero di San Dinis e San Bernardo di Odivelas, primo pantheon reale nel Portogallo medievale*, in *Domus sapienter staurata. Scritti di storia dell'arte per Marina Righetti*, cur.

La tomba (292 x 137 x 98 cm) che qui si mostra in una foto del 1948-9 quando si trovava al centro dell'edificio poiché l'attuale ubicazione nell'absidiola ne pregiudica gravemente la visione, è composta da un'arca decorata sui quattro lati, attualmente sorretta da sei supporti, e presenta la statua del re sul coperchio (Fig. 7)²⁸. In base alla documentazione d'archivio, deduciamo che essa fu scolpita tra l'ottobre 1318, dal momento che in un diploma Dinis fa riferimento alla volontà di collocare il suo *moimento* («monumento») nella chiesa di San Dinis e San Bernardo²⁹, e il novembre 1324, quando in una donazione reale alla badessa e al convento di Odivelas veniamo a sapere che il sarcofago già si incontrava *in situ*³⁰. Tuttavia è assai probabile che il mausoleo fosse già pronto nel giugno 1322, data a cui risale il secondo testamento del monarca in cui egli menziona i riti che dovranno essere compiuti e le preghiere e gli uffici che dovranno essere recitati attorno alla sua tomba dalle religiose e dalla piccola comunità di monaci cappellani istituita nel monastero con questo scopo³¹.

Il giacente del re Dinis è stato in parte grossolanamente ricostruito nel corso di restauri ottocenteschi, ma è certo che il sovrano presentasse gli occhi chiusi, ritratto “addormentato” in attesa della resurrezione. Nei fronti lunghi della cassa, all'interno di edicole, figurano membri dell'ordine cistercense, ovvero quattro coppie di monaci da una parte e quattro coppie di monache dall'altra, specchio della doppia comunità presente a Odivelas e a cui Dinis aveva affidato il compito di pregare per la salvezza dell'anima sua, del padre e di tutti i familiari che sarebbero stati tumulati nella chiesa³². I

A.M. D'Achille, A. Iacobini, P. Pistilli, Cinisello Balsamo 2021, pp. 135-145.

²⁸ G. Rossi Vairo, *Un caso emblematico (e dimenticato) della scultura funeraria trecentesca europea: il monumento funebre del re Dinis di Portogallo (1279-1325)*, «Arte Medievale», (2017), pp. 167-192.

²⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Chancelaria de D. Dinis*, Libro 3, f. 125r-125v.

³⁰ ANTT, *Mosteiro de S. Dinis de Odivelas*, Libro 1, doc. 57.

³¹ A. C. de Sousa, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Coimbra 1947, vol. I, pp. 125-132.

³² G. Rossi Vairo, *Seeing double in Odivelas - Nuns and Monks in the Monastery of*

lati brevi accolgono ognuno due scene: in particolare sotto la testa della statua troviamo lo stesso sovrano in ginocchio in prossimità di un presbitero davanti a un leggio. In questo modo nel monumento funebre che il re Dinis commissionò, vide scolpire ed allestire in vita, il monarca si mostrava allo stesso tempo morto nella statua giacente e vivo nella decorazione dell'arca.

Nonostante ciò l'aspetto forse più sorprendente della tomba portoghese sono proprio i supporti che per la loro complessità iconografica e lo schema compositivo ricordano in qualche modo le mensole in porfido del sarcofago dell'imperatore Federico II, conservato a Palermo accanto al sepolcro di Ruggero II. Esse sono costituite da due coppie di leoni, scolpite da due o più mani, che tra le zampe trattengono diverse figure, ovvero un ariete, un uomo soggiogato dalla fiera, un volto umano con gli occhi chiusi e un uomo accovacciato con le mani sulle ginocchia ritratto capovolto a testa giù³³.

St Dinis, a royal pantheon in late Medieval Portugal, «Convivium - Exchanges and Interaction in the Arts of Medieval Europe, Byzantium and the Mediterranean. Supplementum», (2022), pp. 76-91.

³³ Le mensole porferee del sarcofago di Federico II sono state oggetto di varie letture e interpretazioni dividendosi la critica tra coloro che le ritengono appartenenti alla prima tomba di Ruggero II e in seguito spostate sotto il sepolcro del nipote, dunque risalenti alla seconda metà del XII secolo (R. Salvini, *Un capolavoro inedito di scultura romanica*, in *Kunstgeschichtliche Studien für Hans Kauffmann*, Berlino 1956, pp. 66-70; Id., *La Scultura romanica in Europa*, Milano 1956, pp. 78-79; Deer, *The dynastic porphyry tombs of Norman period in Sicily*, cit., pp. 46-69), e coloro che propongono una cronologia federiciana (Bottari, *La tomba di Federico II*, «Commentari. Rivista di critica e storia dell'arte», 2 (1951), pp. 162-168, partic. pp. 167-168; G. A. di Ramata, *I sarcofagi donati da Ruggero II alla chiesa di Cefalù e trasportati a Palermo per ordine di Federico II*, «Archivio Storico Siciliano», serie 3, vol. 7 (1955), pp. 257-276, partic. pp. 270-271; L. Cochetti Pratesi, *In margine ad alcuni recenti studi sulla scultura medievale dell'Italia meridionale. 1. La cronologia del sarcofago di Federico II*, «Commentari. Rivista di critica e storia dell'arte», 16 (1965), pp. 185-203; M. T. Barolo, *Federico II "morto e vivente": i significati della tomba nel Duomo di Palermo*, «Labyrinthos», 21, nn. 41-42 (2002), pp. 3-24; Poesche, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II.*, cit. pp. 152-178). Sull'analisi dell'iconografia delle mensole si veda anche Rossi Vairo, *L'immagine dell'Altro nella scultura medievale funeraria europea* cit., pp. 170-171, e nota 32. Sulle similitudini riscontrate con i supporti del re Dinis, si veda *ibid.*, pp. 189-190 e nota 68.

Malgrado lo stato di conservazione frammentario, le basi della tomba dionisina sono prodotte di un raffinato lavoro plastico e di una formulazione erudita, essendo stati molto probabilmente ideati da un religioso cistercense proveniente dall'abbazia di Santa Maria di Alcobaça, casa madre dell'ordine nel regno di cui il monastero di Odivelas era una filiazione diretta. Si tratta di sei gruppi plastici composti da due elementi, per lo più uno umano e uno animale (Fig. 8). Su un lato troviamo un leone che sovrasta un uomo supino di cui spuntano le gambe e le braccia nude, ma che in testa indossa un berretto su capelli pettinati secondo la moda maschile del tempo; un animale la cui testa è stata montata in modo errato poiché non gli apparteneva in origine³⁴, identificabile, per le caratteristiche anatomiche, con un cane; e un secondo leone che, a una osservazione molto ravvicinata, sotto le zampe stringe, quasi fosse una preda, una porzione di avanbraccio. Sull'altro lato incontriamo un orso trafitto dalla daga di un soldato abbigliato "all'antica" con elmo e corazza; un grifone, di cui si distinguono chiaramente il corpo felino e le ali piumate, i cui artigli trattengono gli arti inferiori – dal ginocchio in giù – coperti da un ampio panneggio e da cui spuntano piedi calzati di una figura femminile, molto probabilmente una monaca vista l'analogia con le pieghe dell'abito delle religiose presenti su uno dei fronti dell'arca; e infine un cammello accucciato tenuto per la corda da un uomo scalzo, con indosso una lunga tunica e un turbante. Nei tratti fisiognomici marcati – il naso camuso, gli zigomi alti e prominenti – è possibile riconoscere un rappresentante delle popolazioni nordafricane, un cammelliere berbero, ritratto nell'esercizio delle sue funzioni. Il cammelliere conduce l'animale che docilmente si lascia domare e guidare: si tratta di un'immagine originale ed esotica, testimonianza di una conoscenza del soggetto filtrata da codici miniati, mappe geografiche, ma anche diretta grazie ai rapporti, prima commer-

³⁴ Si tratta di una testa di leone che in realtà appartiene al primo supporto che attualmente si presenta acefalo; per la ricostruzione del supporto, v. Rossi Vairo, *Un caso emblematico (e dimenticato) della scultura funeraria trecentesca europea* cit., pp. 176-178.

ciali poi culturali, tra il regno portoghese dell'Algarve e i regni e le popolazioni del Nord Africa.

I motivi raffigurati nelle sei mensole sono delle allegorie delle virtù del re Dinis, coincidenti alcune di esse con le Virtù Cardinali, cardini e "pilastri" della vita del buon principe cristiano. Così la Giustizia è rappresentata dal leone, simbolo della regalità, della forza e del coraggio, che domina l'uomo nudo supino; allude alla Fortezza il leone che blocca un braccio (forse in origine armato?); alla Temperanza fa riferimento l'orso feroce, simbolo della lussuria, della collera e dell'ira, sconfitto dal cavaliere; alla Prudenza si riferisce il gruppo dell'uomo con il cammello, per Sant'Agostino simbolo di umiltà e obbedienza, dal momento che docile si lascia guidare dal suo padrone. Inoltre troviamo la fedeltà e la lealtà del re verso il suo popolo, rappresentata dall'immagine positiva del cane, e l'azione di custodia e vigilanza esercitata dal monarca su tutti coloro che si pongono sotto la sua protezione cui si riferisce il grifone, animale fantastico, che con questo stesso significato spesso compare negli stemmi araldici³⁵. Dunque le basi del sarcofago dionisino avevano la funzione di celebrare la memoria del re giusto, coraggioso, lento all'ira, saggio, fedele e leale verso il suo popolo, custode e protettore di tutti coloro che in lui confidano e a lui si affidano.

Nonostante ciò, anticamente sotto l'arca del monarca portoghese si trovavano anche i due supporti acefali e mutili che oggi sono posizionati sotto la tomba dell'infante Dinis, nipote omonimo del re e destinato ad ereditare la Corona, allestita nella cappella dell'Epistola della medesima chiesa di Odivelas. Infatti, la pietra utilizzata, le dimensioni, le caratteristiche stilistiche e tecniche dei due manufatti sono del tutto simili a quelle degli altri sei, presentando problemi analoghi in termini di stato di conservazione. Anche dal punto di vista iconografico si può affermare senza alcun dubbio che questi due sostegni non appartenevano originariamente alla tomba del piccolo

³⁵ Sulla simbologia dei diversi animali rappresentati nei bestiari medievali, si veda: L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris 1955, 3 voll.; *Bestiari medievali*, cur. L. Morini, Torino 1996; L. Charbonneau-Lassay, *Il Bestiario di Cristo*, Roma 2004; M. Pastoureau, *Un histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Parigi 2004.

Dinis, morto in tenerissima età, dal momento che manca qualsiasi legame con l'effigie del defunto e con la decorazione del sepolcro (dove dominano gli scudi araldici avvolti in una fitta decorazione vegetale allusivi alla genealogia del principe)³⁶. Tutte queste circostanze mi hanno permesso di riassegnare le due basi al monumento del re Dinis e di proporre la ricollocazione al di sotto del sarcofago del monarca. Peraltro, recenti esami diagnostici eseguiti durante un intervento conservativo di cui ha beneficiato la tomba dell'infante hanno confermato la validità della proposta ricostitutiva³⁷.

In uno dei due supporti si può riconoscere l'immagine di una persona genuflessa che indossa dei sandali ed una tunica con cappuccio, lunga fino ai piedi e stretta in vita (Fig. 9). Si tratta probabilmente di un frate a cui manca tutta la parte aggettante del corpo, ovvero la testa e le mani, per cui non sappiamo come si presentasse in volto, se originariamente trattenesse qualcosa o se mostrasse un qualche attributo che ne consentisse una interpretazione più precisa. Nell'altra mensola (Fig. 10) ci troviamo di fronte ancora una volta ad un gruppo nel quale si distingue una figura dominante e imponente che, per le caratteristiche dell'abito, la presenza di una lunga spada, il cui fodero pende lateralmente dal cinturone, e i calzari che indossa, è identificabile con un cavaliere; e una figura dominata, di minori dimensioni, soggiogata, ritratta nell'atto di ricevere il colpo mortale da parte di colui che le sta fisicamente addosso. La scena di per sé è alquanto violenta non solo per i gesti riprodotti, ma anche per l'espressione contratta e sofferente della presunta vittima il cui viso reca impressa la smorfia di dolore che precede l'ultimo respiro. Incapace di opporre resistenza e apparentemente disarmato, il personaggio indossa una tunica leggera, ripresa su una spalla da una sorta di fermaglio e lunga fino al ginocchio, lasciando perciò scoperte le

³⁶ G. Rossi Vairo, *Monumentum and Memento: The tomb of Infant Dinis in the Monastery of St Dinis and St Bernardo at Odivelas (Portugal)*, «Church Monuments. Journal of the Church Monuments Society», 37 (2023), pp. 9-44.

³⁷ 4K – S. Wilton Trindade, *Relatório da intervenção dos túmulos de D. Dinis e do Infante na Igreja do Mosteiro de São Dinis e São Bernardo em Odivelas*, Lisboa (2017).

gambe nude e i piedi scalzi. In testa ostenta una fascia, chiusa con un nodo all'altezza della nuca, da cui fuoriescono ciocche di capelli lunghi e ondulati, afferrate dal cavaliere sovrastante.

Lo studio iconografico comparativo mi ha permesso di riconoscere nell'individuo sottomesso l'"infedele", il "saraceno", quello che in portoghese è genericamente definito *mouro*. Infatti, l'iconografia del personaggio coincide fin nei minimi dettagli con l'immaginario trasmesso da codici miniati e sculture coeve relativo al soggetto (Fig. 11). In proposito, è sufficiente concentrarsi sui tratti fisiognomici dell'uomo – il naso schiacciato, gli zigomi alti e pronunciati –, sulla fascia (*tortil*) e sulla tunica corta e leggera e sul suo stare a piedi nudi, come si diceva che gli "infedeli" talvolta combattessero³⁸. Pertanto il gruppo ritrae una scena di lotta corpo a corpo tra un cavaliere Cristiano e un soldato Musulmano, evocativa dello scontro tra i difensori della Cristianità e coloro che allora erano considerati i suoi nemici.

I due supporti avevano dunque la funzione di completare la rassegna delle virtù del re Dinis. Se nel primo lo stato di conservazione e la mancanza di attributi specifici non permette di andare oltre la mera descrizione, nel secondo è possibile formulare una interpretazione del gruppo plastico all'interno del programma iconografico che include le altre sei mensole. Esso infatti doveva alludere a Dinis, principe cattolico «devotissimo ... e zelante nella fede ortodossa», come è appellato nella documentazione apostolica coeva³⁹, e difensore dei fedeli cristiani. Tale lettura sembra essere suffragata dal contesto storico all'interno del quale maturò la committenza e fu scolpito il monumento funebre, tra il 1318 e il 1322. Infatti, in quegli stessi anni il monarca portoghese, su invito di papa Giovanni XXII⁴⁰, si era impegnato a combattere i nemici della Cristianità

³⁸ D. Higgs Strickland, *Saracens, Demons and Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton 2003, pp. 157-192.

³⁹ Archivio Apostolico Vaticano, *Regesta Vaticana*, 113, epistola 318, f. 39r.

⁴⁰ Risale al 23 maggio 1320 la lettera di papa Giovanni XXII indirizzata al re Dinis con la quale gli concede la decima delle rendite ecclesiastiche del regno da impiegare nell'armamento di galere per difendere il territorio e il popolo lusitani dalle incursioni dei «nemici della fede», provenienti da Oltremare e dal regno di

mediante il progetto di crociata contro musulmani, pirati e saraceni che infestavano le acque del Mediterraneo e contro la popolazione dell'Al-Andalus che minacciava le frontiere del regno. Per fare ciò Dinis si era dotato di una nuova marina di guerra, a capo della quale aveva nominato l'ammiraglio genovese Emanuele Pessagno⁴¹, potendo contare sul valido aiuto dell'Ordine di Cristo, la nuova *militia Christi*, erede dell'Ordine del Tempio in Portogallo, ufficialmente istituito nel 1319 al termine di annose e complicate negoziazioni con la Sede Apostolica⁴².

Conclusioni

Le tombe di Ruggero II di Sicilia e di Dinis di Portogallo, seppure concepite e realizzate in tempi, con modalità e in contesti differenti, si rivelano particolarmente originali a livello dei supporti costituiti in entrambi i casi da gruppi plastici istoriati. Le basi, che avevano la funzione di sostenere materialmente e allegoricamente il sepolcro celebrativo della figura del monarca a futura memoria, furono investite di una speciale carica simbolica, esaltata dalla potenza delle immagini e dal naturalismo delle composizioni. Inoltre esse veicolarono messaggi immediatamente comprensibili per tutti coloro che attorno ai monumenti funebri si sarebbero riuniti per contemplarli e per pregare per l'anima degli illustri defunti.

Le mensole della tomba di Ruggero II hanno le forme e le sembianze di individui intenti nell'umanissimo sforzo di sorreggere ed innalzare l'imponente arca porfirea che custodisce il corpo del re e alludono alle diverse componenti etniche su cui il sovrano aveva

Granada: cfr. *Monumenta Henricina*, Coimbra 1960, vol. I, doc. 70, pp. 133-135.

⁴¹ G. Rossi Vairo, *Manuel Pessanha et l'organisation de la flotte portugaise au XIV^e siècle*, in *The Sea in History – The Medieval World. II*, cur. M. Balard, Paris 2017, pp. 321-330.

⁴² G. Rossi Vairo, *La nascita dell'Ordine di Cristo nel regno del Portogallo (1307-1319): antefatti, protagonisti e contesto. Alcune riflessioni per una revisione del tema*, in *Gli Ordini di Terrasanta. Questioni aperte nuove acquisizioni (XII-XVI secolo)*, Atti del Convegno internazionale di Studi (Perugia 14-15 novembre 2019), cur. M. Santanicchia, S. Merli, Perugia 2021, pp. 73-85.

fondato il suo governo. Così in quelle figure che si distribuiscono equamente il peso del sepolcro sulle spalle conservandolo in equilibrio, abbigliate tutte allo stesso modo, ma con tratti fisiognomici distinti, ritroviamo l'“arabo”, il “moro”, il “latino”, il “greco”, ognuno “pilastro” di un regno multietnico e multiculturale che del dialogo e della convivenza collaborativa tra minoranze fece per ragioni di convenienza e di necessità la sua forza e la sua identità. Allo stesso tempo, i gruppi plastici riflettono le aspirazioni universalistiche della dinastia inaugurata da Ruggero II che avviò in Sicilia un nuovo corso politico e culturale, portato avanti e consolidatosi grazie ai suoi successori e, in seguito, opportunisticamente ripreso e rilanciato dal re e imperatore Federico II.

I supporti del monumento funebre di Dinis di Portogallo si presentano come una versione ridimensionata e compatta delle cariatidi dei monumenti napoletani angioini coevi, ma non per questo meno esteticamente intriganti. Infatti nella loro peculiarità ed erudizione, essi sono unici nel panorama dell'arte funeraria europea degli inizi del Trecento, attestandosi anche in suolo portoghese come un episodio isolato che non troverà epigoni se non diversi anni più tardi nello straordinario sarcofago di Inês de Castro († 1354), sposa del re Pedro I (1357-1367) coronata regina dopo la morte, conservato, non a caso, nella chiesa di Santa Maria di Alcobaça, e ugualmente sostenuto da mensole istoriate ancora in attesa di essere decodificate e interpretate.

A differenza di quel che accade nella tomba di Ruggero II, le mensole del sarcofago del re Dinis non incarnano i fondamenti del potere del sovrano, bensì i valori fondanti, ovvero le virtù che deve possedere un re per esercitare il suo magistero, riflettendo e testimoniando il cambiamento sostanziale avvenuto, col passare del tempo, nel modo di concepire il diritto a regnare e, in generale, di intendere la regalità. Così le basi della tomba dionisina celebrano Dinis principe giusto, forte, saggio, prudente, fedele e leale verso il suo popolo, protettore dei suoi sudditi e strenuo difensore della Cristianità. In particolare la mensola del cammelliere berbero che guida un docile e mansueto cammello e, all'opposto, il gruppo che mostra la lotta corpo a corpo tra un cavaliere cristiano e un soldato saraceno sin-

tetizzano in modo mirabile l'ambigua relazione che, nel corso dei secoli, il regno del Portogallo e in particolare il re Dinis intrattenne con talune popolazioni: una relazione contraddistinta, da una parte, dall'apertura, l'accoglienza, lo scambio, ma dall'altra, ogni qual volta una causa di forza maggiore lo esigesse, dalla negazione, il rifiuto, il conflitto.



Fig. 1 – Tomba di Ruggero II. Palermo, cattedrale. Da: Poesche, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II.*, p. 94, ill. 1.



Fig. 2 – Mensola della tomba di Ruggero II. Palermo, cattedrale. Da: Poesche, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II.*, p. 149, ill. 159.



Fig. 3 – Mensola della tomba di Ruggero II. Palermo, cattedrale. Da: Poesche, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II.*, p. 149, ill. 160.



Fig. 4 – Mensola della tomba di Ruggero II. Palermo, cattedrale. Da: Poesche, *Regum Monumenta: Kaiser Friedrich II.*, p. 150, ill. 161.



Fig. 5 – Mensola della tomba di Ruggero II. Palermo, cattedrale. Da: Poesche, *Regum Monumenta: Kaiser Friedrich II.*, p. 150, ill. 162.



Fig. 6 – Capitello del Museo diocesano di Troia. Da: Calò Mariani, *Il capitello con teste angolari nel Museo diocesano di Troia*, pp. 392-393.

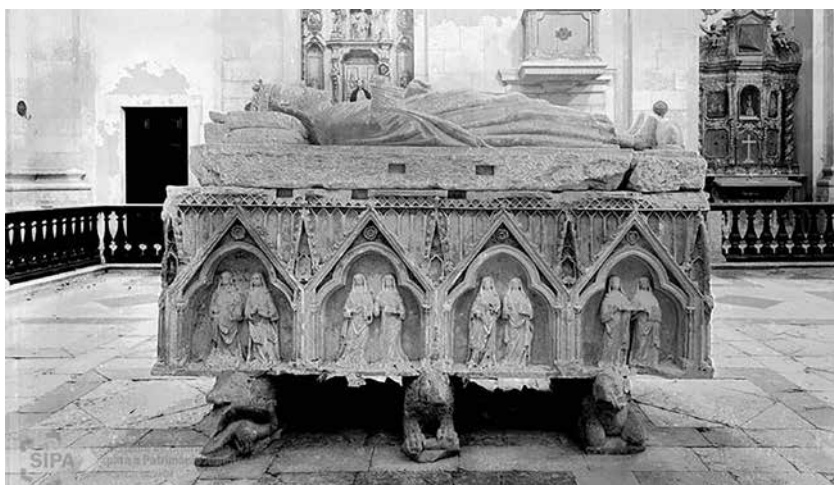


Fig. 7 – Tomba del re Dinis di Portogallo. Odivelas, chiesa di San Dinis. Foto IHRU – SIPA 00507390, 1949.



Fig. 8 – Supporti della tomba del re Dinis di Portogallo. Odivelas, chiesa di San Dinis, cappella del Vangelo © G. Rossi Vairo.



Fig. 9 – Supporti attualmente sotto la tomba dell'infante Dinis. Odivelas, chiesa di San Dinis, cappella dell'Epistola © G. Rossi Vairo.



Fig. 10 – Guglielmo di Tiro, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, ms. 24209, f. 119 (sec. XIII-XIV). Parigi, Biblioteque National de France. Da: J. Devisse, M. Mollat, *L'image du noir dans l'art occidental. II. Des premiers siècles chrétiens aux "Grandes Découvertes"*. Paris, Bibliothèque des Arts, 1979, ill. 74, p. 68.

FRANCESCO PAOLO TOCCO

Imparare dagli errori:
gli Angioini e il governo del regno di Sicilia

Il 22 settembre 1266, a poco più di mezzo anno da quel 26 febbraio in cui Manfredi di Svevia aveva perduto vita e regno nella battaglia di Benevento, papa Clemente IV inviava da Viterbo al nuovo re di Sicilia, Carlo d'Angiò, una lettera¹, ben nota agli studiosi, con la quale lo accusava di gravi mancanze nella gestione del regno, elencando dettagliatamente una serie di errori ai quali ancora oggi ci si chiede se l'angioino abbia saputo dare una più o meno parziale correzione prima che la catastrofe del Vespro, nel 1282, confermasse la fondatezza delle critiche papali². Si può dire, in generale, che una

¹ In G. Del Giudice, *Codice diplomatico del regno di Carlo I e Carlo II d'Angiò*, Napoli 1863, I, pp. 179-186: «Haec est sane nostri summa propositi, ut tuum studium excitemus ad tui stabilimentum honoris, et statum pacificum nationum tuo regimini subiectarum, cuius rei principium esse credimus et fixum ac solidum fundamentum, si te, tuos et tua, tam prudenter quam provide duxeris ordinanda.»

² Per correttezza, però, va ricordato che per gran parte della storiografia francese le critiche di Clemente IV erano motivate quasi unicamente dal disappunto del pontefice nel constatare l'impossibilità di manovrare a proprio piacimento Carlo I. A tale proposito ricordiamo É. G. Léonard, *Gli Angioini di Napoli*, Milano 1967, p. 66: «Clemente IV, sempre propenso a dare consigli e desideroso di reggere effettivamente il regno tramite un re docilissimo». Su questa epistola e, più in generale sul rapporto tra i pontefici, tra cui ovviamente Clemente IV, e Carlo I d'Angiò cfr. E. Pasztor, *Per la storia degli Angioini ed il papato*, in *Unità politica e differenze regionali nel Regno di Sicilia*, Atti del Convegno Internazionale di Studio in occasione dell'VIII centenario della morte di Guglielmo II, Re di Sicilia (Lecce – Potenza, 19-22 aprile 1989), cur. C. D. Fonseca, H. Houben, B. Vetere, Galatina 1992, pp. 205-245. In particolare, per quello che ci interessa, alle pp. 218-220.

parte di questi errori fosse in qualche modo legata a una mancata comprensione della dimensione multiculturale del Regno, da non intendersi, però, come si vedrà, in senso strettamente o prevalentemente etnico.

Clemente IV, al secolo Guy Le Gros Foulquois, era nato in Linguadoca, ed era stato soldato, giurista, marito e padre. Solo verso i cinquant'anni, morta la moglie, avrebbe abbracciato la vita sacerdotale, intraprendendo una fulminea carriera che lo portò al soglio pontificio nel 1265³. Apparteneva, dunque, a un contesto culturale prossimo a quello di Carlo d'Angiò, ma non identico. Alla metà del XIII secolo, infatti, il sud della Francia, stava ancora attraversando una fase di assimilazione da parte del regno capetingio che ne aveva da poco conseguito il controllo⁴. Clemente poteva inoltre vantare un solido rapporto d'amicizia con Luigi IX, il re santo di Francia, fratello maggiore del conquistatore del regno di Sicilia. Sapeva quindi perfettamente a chi scriveva e di cosa stava scrivendo⁵.

³ Per una sintetica ma esaustiva biografia del personaggio cfr. la voce *Clemente IV, papa*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, da ora *DBI*, 1982, on line all'indirizzo web: https://www.treccani.it/enciclopedia/papa-clemente-iv_%28Dizionario-Biografico%29/ (ultimo accesso a questo e ai siti citati in seguito 19 ottobre 2024).

⁴ A questo proposito cfr. M. Aurell, *Conclusions, in Le temps de la bataille de Muret (12 septembre 1213)*, 61^e Congrès de la Fédération historique de Midi-Pyrénées Muret (Haute - Garonne, 13-15 septembre 2013), cur. J. Le Pottier, J. Poumarède, Ch. Marquez, R. Souriac, Muret 2014, p. 617-631. Si veda anche Id., *Foi et perfidie à la croisade albigeoise selon les troubadours, in Confiance, bonne foi, fidélité: la notion de Fides dans la vie des sociétés médiévales (VIe-XVe s.)*, Actes du colloque de l'ICES (La Roche-sur-Yon, 16-17 octobre 2012), cur. W. Falkowski et Y. Sassier, Paris 2018, pp. 239-256.

⁵ Né questa epistola costituiva un caso isolato. A tale proposito cfr. Paolo Borsa, *La letteratura antiangioina tra Provenza, Italia e Catalogna. La figura di Carlo I*, in *Gli Angiò nell'Italia nord-occidentale (1259-1382)*, cur. R. Comba, Milano 2006, pp. 376-432, p. 380: «Numerose accuse vengono indirizzate a Carlo anche dal mondo ecclesiastico. Particolarmente aspre sono quelle mosse da papa Clemente IV nelle lettere del biennio 1266-'67, tra la vigilia della battaglia di Benevento e l'annuncio della discesa di Corradino in Italia; esse testimoniano di un periodo di tensione tra la Chiesa e il suo campione, il quale, dopo la conquista del regno, non si era probabilmente mostrato all'altezza delle aspettative del pontefice e, soprattutto, aveva intrapreso una politica troppo indipendente e spregiudicata ...»

Questa – affermava il pontefice - è certamente la più importante delle nostre intenzioni: spingerti a curarti del consolidamento del tuo onore e dello stato pacifico delle nazioni soggette al tuo dominio, cosa della quale crediamo che sia principio e solidissimo fondamento se ti impegnerai a regolare te, i tuoi e le tue cose tanto prudentemente quanto accortamente⁶.

Clemente iniziava il suo elenco di critiche partendo dall'illiceità delle gabelle sul sale, introdotte da Carlo in Provenza, di cui ribadiva la «vitiosam originem»⁷, sottolineando che erano state «introdotte a danno di molti.»⁸ Il riferimento a queste gabelle costituiva un implicito monito a Carlo perché evitasse di proseguire le direttrici della politica fiscale fridericiana, in cui tanto peso aveva avuto, in negativo, proprio il monopolio delle gabelle del sale. Fatta questa premessa, tutt'altro che casualmente di carattere economico se si considera che l'accresciuta e più organizzata esazione fiscale era stato uno dei fattori che avevano maggiormente esacerbato il regno svevo di Sicilia, provocando rivolte già sotto Federico II⁹, il papa convergeva su condotta e personalità di Carlo:

si dice che sei disumano, e non concedi a nessuno l'amicizia, e questo lo pensano in molti per il fatto che i tuoi Provenzali li hai acquistati come servi costretti a sforzi superiori alle loro energie, e quelli che ti hanno seguito fedelmente derubi degli stipendi, motivo per

⁶ Del Giudice, *Codice* cit., p. 180.

⁷ *Ivi*, p. 181. Sul problema delle gabelle del sale in Provenza cfr. Borsa, *Letteratura antiangioina* cit., pp. 389-91 e R. Comba, *Le premesse economiche e politiche della prima espansione angioina nel Piemonte meridionale (1250-1259)*, in *Gli Angioi nell'Italia* cit., pp. 15-28, alle pp. 25 e 27.

⁸ Del Giudice, *Codice* cit., p. 181.

⁹ Sulla politica fiscale di Federico II di Svevia cfr. I. Peri, *Uomini, città campagne in Sicilia dal secolo XI al secolo XIII*, Bari 1978, pp. 153-161; S. Tramontana, *La monarchia normanna e sveva*, Torino 1986, pp. 251-255. Per una visione meno critica, anche se non incentrata unicamente sulla fiscalità, e corredata da ricca bibliografia cfr. M. Del Treppo, *Prospettive mediterranee della politica economica di Federico II*, in *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, cur. A. Esch, N. Kamp, Tübingen 1996, pp. 316-338.

cui molti sono morti di fame, molti a detrimento della loro nobiltà non meno che della tua sono finiti negli ospizi dei poveri, e molti ti hanno seguito appiedati. [...] e molti altri che ti hanno servito in Italia, sono tornati a casa nudi e poveri¹⁰.

Queste accuse sferzanti impongono una digressione sul rapporto tra Carlo e la Contea di Provenza, della quale l'angioino si era insignorito nel 1246 sposando Beatrice, figlia ed erede del conte Raimondo Berengario V. Come ha opportunamente scritto Romolo Caggese, Carlo, «diventato conte di Provenza e del Forcalquier, ristabili con mano ferrea l'autorità comitale, limitando dappertutto le autonomie comunali. [...] e] ribellatasi nel 1262 Marsiglia, [...] domò rudemente i Provenzali.»¹¹ Questa strategia ostile a significative autonomie ebbe successo e sempre più ne avrebbe avuto col passare del tempo, tanto da indurre a chiedersi se Carlo non intendesse fondare il suo rapporto con il *Regnum* replicando il medesimo duro approccio col quale aveva domato la Provenza. Un approccio alla fine efficace, ma in un contesto solo parzialmente equiparabile, politicamente e culturalmente, a quello del nuovo regno, e comunque caratterizzato da dimensioni e varietà socioculturali sicuramente minori. Infatti, come ha opportunamente scritto Giuseppe Galasso,

Il paese che Carlo d'Angiò aveva conquistato era una monarchia feudale di caratteristica impronta italiana e mediterranea, e quindi più distante da modelli franco-germanici e più vicina alle tradizioni

¹⁰ Del Giudice, *Codice* cit., p. 181 s.: «inhumanus diceris, et ad nullum afficeris, prout dicitur, amicitiam, quod ex eo a multis praesumitur, quod tuos Provinciales tamquam eos in servos emeris ad onera supra vires adstrictos, et tibi fideliter obsecutos suis fraudas stipendiis, quorum multi perierunt inedia, multi contra suae nobilitatis et non minus tuae honorem in hospitalibus pauperum iacuerunt, multi te pedites sunt secuti. [...] multique alii qui tibi in Italia servierunt, nudi et pauperes ad propria sunt reversi.»

¹¹ R. Caggese, voce *Carlo d'Angiò*, in *Enciclopedia italiana Treccani*, on line all'indirizzo web: https://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-i-d-angio-re-di-sicilia_%28Enciclopedia-Italiana%29/ Ma si veda anche E. G. Léonard, *Gli Angioini di Napoli* cit., pp. 51-55.

bizantine e musulmane, cittadine, signorili, culturali di uno spazio rimasto a lungo di frontiera tra Oriente e Occidente¹².

Ma torniamo all'epistola di Clemente IV e alle sue pesanti e circostanziate accuse:

in base a quanto tutti dicono provi addirittura fastidio a vedere gli uomini del tuo regno, e rinvii il fare loro giustizia, anche se qualche volta riescono ad accostarsi a te, cosa che avviene raramente, a quanto si dice, e se con loro non sarai né visibile, né disponibile, né affabile, né amabile, e tuttavia vorrai regnare su di loro, converrà che tu abbia sempre in mano la spada e addosso la corazza, e che abbia sempre pronto al tuo fianco un esercito. E che razza di vita sarà questa se non l'immagine di una misera morte, sospettare sempre dei sudditi, ed essere sempre in sospetto ad essi?¹³

Il pontefice prendeva poi in considerazione alcuni esempi concreti in cui erano coinvolti i *familiars* del sovrano:

Ora passiamo ai tuoi, a quelli cioè che o ti assistono al tuo fianco o sono destinati al comando delle tue terre, e di questi comunemente si dice che ti derubano e che tolgono ai tuoi tutto quello che posso-no, e tuttavia ciascuno dice: sarà inquisito chi fa ciò? [...]¹⁴

¹² G. Galasso, *Il regno di Napoli. Il Mezzogiorno angioino e aragonese (1266-1494)*, (Storia d'Italia, diretta da Id., XV, t. I) Torino 1992, p. 58.

¹³ Del Giudice, *Codice* cit., p. 182 s.: «iuxta famam communem homines regni tui etiam videre contemnis, et iustitiam eorum procrastinas, et si quando a te, prout dicitur, quod raro accidit, possint intrare, quibus si nec visibilis fueris, nec adibilis, si nec affabilis, nec amabilis, et eisdem volueris principari, profecto in manu gladium et in dorso loricam, et a latere praeparatum exercitum habere te iugiter oportebit. Et quae erit haec vitae species, nisi mortis imago miserae suspectos semper habere subditos, et suspectum semper esse subiectis?»

¹⁴ *Ivi*, p. 183 s.: «Nunc ad tuos discredimur, illos scilicet, qui vel tuo assistant lateri, vel ad terrarum tuarum regimen destinantur, et de istis communiter dicitur, quod tibi subtrahunt et tuis auferunt quidquid possunt, et tamen dicunt singuli: inquiratur quisnam hoc facit?»

Clemente, poi, biasimava la totale indisponibilità di Carlo a prestare ascolto ai consiglieri più qualificati, nonostante la loro autorevolezza e competenza, dei quali derideva valutazioni e suggerimenti, imponendo con arroganza le proprie opinioni¹⁵. E aggiungeva: «Queste cose le abbiamo già viste fare in Provenza, e non riteniamo impossibile che possano avvenire anche in Apulia.»¹⁶ Il pontefice, infine, ricordava al novello sovrano come invece lui stesso avesse l'abitudine di tenere in debita considerazione i suggerimenti dei suoi consiglieri, perché «riteneva temerario anteporre il giudizio della propria testa a quello di tante persone prudenti»¹⁷, ed esortava l'angiino a «non sospettare di nessuno per ogni lieve ragione, secondo un difetto proprio, a comune giudizio, della nazione francese.»¹⁸

Soffermiamoci su quest'ultima affermazione. Clemente, come si è già sottolineato, sebbene molto vicino alla cultura della famiglia reale capetingia, non vi si identificava totalmente, riuscendo a cogliere un elemento espresso in termini psicologici ma dalla necessaria ricaduta politica che, al di là dei luoghi comuni sulle caratteristiche culturali dei popoli e degli individui, sottintendeva la necessità per Carlo di riuscire a destreggiarsi, con accortezza ma senza pregiudizi, in contesti particolarmente complessi, come quello provenzale e, in misura decisamente maggiore, quello regnicolo. Un contesto, quest'ultimo, in cui una nobiltà spaesata e dalla fedeltà insicura, molte famiglie della quale erano lacerate tra fautori dei vecchi signori e sostenitori dei nuovi, si attendeva esplicita e coerente disponibilità per legarsi definitivamente alla nuova dinastia, mentre un ceto medio in crescita tumultuosa e disordinata, soprattutto in Sicilia, aspirava ad adeguati spazi di rappresentanza e di realizzazione delle proprie esigenze, incoraggiato in questo, sebbene in maniera poco organica e per un periodo troppo breve, già da Manfredi, come è stato sottolineato, tra gli altri, da Enrico Pispisa¹⁹.

¹⁵ *Ivi*, p. 185.

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ E. Pispisa, *Il regno di Manfredi. Proposte di interpretazione*, Messina 1991, pp.

Carlo per un verso sembrò seguire alcune indicazioni del pontefice, ma per altro verso, e in misura sicuramente più rilevante dal punto di vista dell'immagine, compì atti che favorirono la nascita e il consolidamento della cosiddetta leggenda nera, tanto diffusa da Dante²⁰, che ancora oggi lo accompagna. Se, infatti, è possibile dare un senso, o comunque contestualizzare, l'efferata violenza con la quale tra il 1267 e il 1270 il sovrano fece soffocare nel sangue la rivolta di parecchie città siciliane²¹ e di alcune della penisola, rimane invece ancora oggi sulla sua coscienza la condanna a morte di Corradino di Svevia che, per aver tentato di conquistare il regno che riteneva spettargli, in quanto discendente di Federico II di Svevia, fu considerato colpevole di lesa maestà da una commissione di giuristi appositamente istituita dal sovrano e perciò decapitato alla fine di ottobre del 1268. Si trattò di una condanna difficilmente concepibile a quei tempi, soprattutto nei confronti di un reo di così alto rango, che Carlo cercò di giustificare formalmente sostenendo che il tentativo di riappropriazione del regno alla casa di Svevia del giovanissimo Hohenstaufen costituiva soprattutto un attentato nei confronti della suprema autorità della Chiesa, motivazione alla quale Clemente IV non riconobbe, almeno esplicitamente, alcuna validità²².

29-158, 211-224; Id., *I Lancia, gli Agliano e il sistema di potere nell'Italia meridionale ai tempi di Manfredi*, in Id., *Medioevo meridionale. Studi e ricerche*, Messina 1994, pp. 121-144.

²⁰ Per il giudizio dantesco su Carlo cfr. R. Manselli, voce *Carlo I d'Angiò, re di Sicilia*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma 1970, on line all'indirizzo web: https://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-i-d-angio-re-di-sicilia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/. Ma si veda anche P. Borsa, *Letteratura antiangioina tra Provenza, Italia e Catalogna. la figura di Carlo I*, in *Gli Angiò nell'Italia nord-occidentale (1259-1382)*, cur. R. Comba, Milano 2006, pp. 377-432.

²¹ Sebbene non le principali.

²² A tale proposito si ricordi P. Herde, voce *Corradino di Svevia*, *DBI*, vol. 29, Roma 1983, on line all'indirizzo web: https://www.treccani.it/enciclopedia/corradino-di-svevia-re-di-gerusalemme-e-di-sicilia_%28Dizionario-Biografico%29/: «Non pare che sia stato celebrato un processo formale ed è probabilmente soltanto con l'intenzione di fare dichiarare la notorietà del crimine nonché per avere il consiglio di competenti, che Carlo convocò a Napoli i rappresentanti dei Comuni di Terra di Lavoro e Principato e numerosi altri giuristi. I consiglieri e giuristi nella

Negli ultimi decenni il pendolo del giudizio storico si è spostato verso una certa rivalutazione, quando non un deciso apprezzamento, nei confronti della politica di Carlo I d'Angiò, tanto estera, soprattutto relativamente all'espansionismo mediterraneo²³, quanto interna, dando nuovo vigore a uno dei due estremi rappresentativi di una figura polarizzante in senso del tutto negativo o positivo, già a partire dal giudizio dei suoi contemporanei²⁴. Tra gli studiosi che recentemente hanno cercato di leggere in maniera meno dicotomizzante la politica di Carlo I spicca Serena Morelli che nei suoi studi sui giustizieri del regno in età angioina ha in qualche misura mitigato l'accusa rivolta all'angioino dalla storiografia a lui ostile di avere impiegato quasi esclusivamente francesi e provenzali per governare il regno. La studiosa napoletana, dopo avere ricordato che

si è più volte insistito sulla progressiva francesizzazione dell'impianto burocratico perseguita da Carlo I dopo i primi due anni di regno: francesizzazione che culminò nel 1277, anno in cui gli apparati amministrativi di alto livello furono costituiti esclusivamente da personale di provenienza ultramontana²⁵.

loro maggioranza sostennero Carlo nella sua decisione di fare giustiziare Corradino, Federico di Baden e il conte pisano Gherardo di Donoratico. Qualche opposizione, da parte forse del conte Roberto di Fiandra che era presente, fu ignorata. Poi il re pronunciò la sentenza di morte. Restano comunque aperti molti problemi dato che mancano fonti documentarie e che i cronisti danno indicazioni spesso contrastanti. La situazione giuridica era - come si è detto - incerta, e finalmente la condanna a morte fu una decisione politica. Resta anche dubbio il ruolo sostenuto da Clemente IV nella condanna di Corradino. L'unica cosa certa è che il papa non impedì l'esecuzione, anche se prima di essa sciolse Corradino dalla scomunica.»

²³ Si ricordi soprattutto G. L. Borghese, *Carlo I d'Angiò e il Mediterraneo. Politica, diplomazia e commercio internazionale prima dei Vespri*, Roma 2008.

²⁴ Su questa polarità originaria cfr. A. Barbero, *La multiforme immagine di Carlo d'Angiò*, «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 79 (1981), pp. 107-220, nonché Id., *Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Duecento e Trecento*, Torino 1983 (Biblioteca Storica Subalpina, 201), pp. 9-119.

²⁵ S. Morelli, *I Giustizieri nel Regno di Napoli al tempo di Carlo I d'Angiò: primi risultati di un'analisi prosopografica*, in *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII et XIV siècle*, Actes du colloque international organisé par l'American

Aggiungeva, però:

si osserva che Carlo I si avvale di regnicoli e di ultramontani secondo un andamento oscillante: nei primi due anni di governo il re utilizza numerosi esponenti dei ceti eminenti locali [...] la loro presenza nell'amministrazione periferica decresce sensibilmente nei 10 anni centrali del regno di Carlo (1269/70 – 1280/81) a vantaggio degli ultramontani, per riprendere consistenza negli ultimi quattro anni tra il 1280 e il 1284, quando [...] i regnicoli svolgeranno una funzione di primo piano nell'organizzazione e nella difesa del territorio. Questa maggiore presenza di ufficiali indigeni è solo l'inizio di una tendenza che si svilupperà abbondantemente sotto Carlo II d'Angiò: durante il suo regno gli esponenti di un ceto eminente autoctono saranno di gran lunga la maggioranza.²⁶

Notiamo, per ora di sfuggita, il ruolo svolto da Carlo II nel determinare una fondamentale apertura ai regnicoli. Precedentemente, invece, tra i regnicoli assurti al giustizierato e ad altre cariche di rilievo figuravano quasi esclusivamente membri di un numero circoscritto di famiglie sicuramente ostili agli Svevi, tra cui Ruffo, Cantelmo e Sanseverino, circostanza evidenziata dalla stessa Morelli²⁷. Se poi ci spostiamo dal giustizierato alle cariche dell'amministrazione finanziaria, ancora una volta si trovano membri di poche famiglie del regno, in particolare Siginulfo e de Riso, il cui legame con il sovrano era da tempo consolidato. Tra questi, una componente significativa era quella costituita dagli amalfitani che, con il cambio di dinastia, avevano enfatizzato la loro trasformazione da mercanti in gestori delle finanze, proseguendo una metamorfosi iniziata già in età fridericiana²⁸.

Academy in Rome, l'École française de Rome, l'Istituto storico italiano per il Medio Evo, l'U. M. R. Telemme et l'Université de Provence, l'Università degli studi di Napoli "Federico II" (Rome - Naples, 7-11 novembre 1995), Roma 1998, pp. 491-517, p. 491.

²⁶ *Ivi*, p. 496 s.

²⁷ *Ivi*, pp. 503-516.

²⁸ H. Bresc, *La mala signoria ou l'hypothèque sicilienne*, in *L'État angevin* cit., p. 577-599, p. 587: «Les Amalfitains semblent donc avoir rassemblé sous leur hégé-

Come si può desumere dalle indagini della Morelli, risultano evidenti due elementi che fanno riflettere su quanto e, soprattutto, in che modo, Carlo avesse recepito i suggerimenti di Clemente IV. Nella selezione del personale che aveva ricoperto altre cariche oltre a quella di giustiziere, cioè tra coloro i quali avevano avuto maggior peso nella gestione del regno, sono riscontrabili alcuni elementi comuni, tra cui «l'assenza di una propedeuticità di percorso tra un ufficio e l'altro»²⁹ - di un *cursus honorum*, in poche parole - come pure «la frequente commistione con i gangli dell'amministrazione militare.»³⁰ La Morelli sottolinea inoltre che «sono tutti milites, familiari e, in alcuni casi, consiglieri del re». E aggiunge: «Appare evidente che si trattò di personaggi debitori della propria fortuna più al rapporto fiduciario e personale con il re che non alla preparazione professionale.»³¹ Ora, a parte le obiezioni già sollevate sulla fisionomia dei regnicoli assurti al giustizierato, ciò che risulta difficilmente contestabile è che il regno sembrava caratterizzato per un verso da una gestione personalistica e per altro verso da uno stato di allarmata diffidenza:

les Franco-Provençaux assument les tâches de surveillance centrales, militaires et politiques: les comtes sont majoritairement français et provençaux, de même que les trois quarts des justiciers (96 sur 119, pour 23 «Latins» seulement) et les châtelains (tous ceux de Sicile en particulier), ainsi que les gardes des pas des Abruzzes et ceux des routes de Terre de Labour, Principat et Capitanate; dans un premier temps, la surveillance a été minutieuse...³²

Nonostante il pur meritorio sforzo “assolutorio” di Serena Morelli, continua ad essere piuttosto difficile negare che, riprendendo le parole di Clemente IV, Carlo scelse di regnare con l'armatura e la

monie les patriciens et les chevaliers des villes majeures. Et même intégré à leur politique la noblesse baronniale de Terre de Labour, de Molise et d'Abruzzi.»

²⁹ Morelli, *I giustizieri* cit., p. 504.

³⁰ *Ibidem*

³¹ *Ivi*, p. 512.

³² Bresc, *La mala signoria* cit., p. 584.

spada in mano, e che lo fece ininterrottamente. A giustificare questa scelta non ritengo siano sufficienti né la politica espansionistica verso Oriente, né l'impegno antighibellino nella penisola. Si consideri inoltre che il sovrano angioino, quando dovette nominare propri vicari, non concesse loro pieni poteri, ma solo la gestione dell'ordinaria amministrazione, mantenendo per sé le materie più importanti. E ciò nonostante i vicari fossero membri fidati della massima aristocrazia transalpina che lo avevano accompagnato sin dalle sue esperienze provenzali, tra i quali dobbiamo annoverare, e questo è quello che più ci preme, come vedremo meglio tra breve, il figlio omonimo.

Ritengo, a questo punto, di avere velocemente ma adeguatamente mostrato come la recezione degli ammonimenti pontifici degli albori del regno fosse rimasta all'interno di una psicologia sospettosa, distaccata e bellicosa caratterizzante la personalità di un sovrano determinato a perpetuare e consolidare con maggiore accuratezza e sistematicità lo sfruttamento economico iniziato già da Federico II di Svevia con il continuo accrescimento, in termini quantitativi e di frequenza, di collette straordinarie che avrebbero appunto dovuto essere occasionali³³, ma tali non erano, cui andrebbero aggiunte le più che probabili malversazioni degli amministratori³⁴ e, soprat-

³³ A questo proposito, restano attualissime le considerazioni contenute in Peri, *Uomini, città* cit., p. 274 s: «Per far fronte alle scadenze finanziarie, per le iniziative e gli interventi urgenti e di prestigio, Carlo fu indotto a misure fiscali e a imporre restrizioni che non avevano riscontro nemmeno negli anni più pesanti di governo degli Svevi. Si aggravarono il controllo e il monopolio dei commerci lucrosi di generi di prima necessità (cereali o sale) da parte della curia; le tassazioni furono aumentate (si ricordi l'enorme lievitazione dello *ius exiture*); la esazione delle collette ritornò periodica con motivazioni varie e ricorrenti, e si aggiunsero le continue imposizioni alle università di mutui al fisco. Tutto con sordidezza e semmai con la discutibile strana equità di non indulgere a eccezioni cui non corrispondeva, però, neppure un certo modo austero di gestire la cosa pubblica. Che, se verso i sudditi recalcitranti le punizioni erano immediate ed erano pesanti, per gli alti ufficiali la corte angioina ricorse al richiamo, alla minaccia, predilesse semmai la sanzione pecuniaria ...»

³⁴ Si noti quanto viene sottolineato in J.-M. Martin, *Fiscalité et économie étatique dans le royaume angevin de Sicile a la fin du XIIIe siècle*, in *L'Etat angevin* cit., pp. 601-648, p. 647: «le roi le plus puissant règne sur un pays qui, sans être sous-dé-

tutto, l'arrogante comportamento dei nuovi arrivati, esplicitamente stigmatizzato da un cronista come Saba Malaspina, vicino alla causa guelfa, ma non di rado critico nei confronti di Carlo I:

Nunc autem solam regnorum exterorum cupido, per quam oportebat subditos necessario te gravare, necnon desidiosa negligentie lentitudo, qua gentis tue non advertebas excessus aut, si advertebas, dissimulabas te non videre vel sine conscientia tua fieri, quod videre debebas, tui iudicii acumen obfuscant³⁵.

Carlo I continuava a comportarsi, dunque, o perlomeno a essere percepito, come uno sfruttatore straniero. Un francese che sembra non perdesse occasione per ribadire la superiorità del proprio mondo d'origine, fino alla fine dei suoi giorni, o quasi, come quando, avviandosi nel 1284 a Bordeaux per il duello-farsa con Pietro III d'Aragona ai guelfi fiorentini, dunque a suoi sicuri sostenitori della penisola, che lo acclamavano gridando «Viva il re!», dopo aver imposto il silenzio ordinò di gridare in francese «viva il vincitore!», almeno stando a quanto sostenuto dal cronista Paolino Pieri, testimone oculare di questa emblematica vicenda³⁶.

veloppé, ne connaît toutefois pas au XIII^e siècle l'essor qui caractérise certaines régions proches. À l'époque angevine, plus clairement que sous le règne de Frédéric II, on voit que la modernité, la puissance énorme de l'État, contribue fortement, à travers les prélèvements fiscaux, à appauvrir, voire à déstructurer un pays qui commence à être surpeuplé.»

³⁵ Saba Malaspina, *Die Chronik*, cur. W. Koller, A. Nitschke, Hannover 1999, VIII, II.

³⁶ Paolino Pieri, *Croniche della città di Firenze*, cur. C. Coluccia, Lecce - Brescia 2013, p. 53: «(Et) p(er) ciò in q(ue)sto te(n)po, del mese d'aprile, ve(n)ne lo re Carlo p(re)detto in Fire(n)çe e fuli da' fiore(n)tini fatto grande honore, (et) vollero ch'elli recasse palio sopra capo, ma e' no(n) volle; (et) no(n) volea che ssi gridasse: "Viva i rre Carlo!"; ançi coma(n)dò (et) pregò che no(n) dicessero così, ma dicessero: "Viva, viva chi vince!..." E io che 'l vidi (et) udi' ne porto la testimoniança di veduta, ch'essendo io fuor de la Porta di Sa(n) Niccolò, a la fonte al porto, i ch(avalie)ri recaro il palio ina(n)çi, (et) nol volle sopra capo. (Et) ristando la gente p(er) la calcha, che no(n) poteano tuttavia li cavalieri (et) la gente cavalcare, (et) gridando: "Viva i rre Carlo!", ch'elli amattò chola mano ch'elli stessero cheti; la

Al di là del semplice aneddoto, comunque, basta ricordare, come ha sostenuto molto chiaramente Patrick Gilli una trentina di anni fa, che

la monarchie angevine donne l'impression de naviguer entre deux eaux, cherchant tout à la fois à consolider son pouvoir territorial dans le Méridion et donc à se concilier les élites locales, en particulier culturelles, et, en même temps, à ne pas rompre les liens avec les Capétiens et la France. La maison angevine n'a pas tranché entre ses deux avenir possibles. Sous Charles Ier, l'impression prévaut que la fierté d'être non seulement Capétien et descendant de Charlemagne était primordiale, mais encore que l'exaltation de la francité était à l'ordre du jour³⁷.

Poco doveva essere cambiato rispetto ai primi tempi del regno, quando Carlo era dovuto intervenire con eloquenti disposizioni che vietavano a Transalpini e Regnicoli di continuare a «dirsi ingiurie a vicenda e trascendere l'un contro l'altro in qualsiasi modo a contumelie»³⁸, e proibivano agli uomini del suo seguito di sequestrare vettovaglie, bestiame minuto e utensili vari nei luoghi in cui la corte spostandosi era ospitata, offendendone con ingiurie gli abitanti³⁹. Comportamenti del genere permanevano ancora all'inizio del 1282, al deflagrare del Vespro, e non solo in Sicilia. Insomma, le variegate culture di quel composito regno che sin dalla sua intitolazione era nato tripartito, e le culture transalpine, rimanevano ostili e distanti, e se pure erano in corso dei processi di integrazione – fenomeno che

gente inco(n)tane(n)te ristette di gridare, (et) allora l'udi' io in sua lingua che pregò che ssi gridasse: "Viva chi vince!"».

³⁷ P. Gilli, *L'intégration manquée des Angevins en Italie: le témoignage des historiens*, in *L'Etat angevin* cit., pp. 11-33, p. 17.

³⁸ R. Trifone, *La legislazione angioina*, Napoli 1921, doc. CLII, p. 8: «Interdicimus ne aliquis ultramontanus seu citramontanus iniurias sibi invicem dicere, vel unus contra alium ad contumeliosa verba prorumpere quoquo modo presumat. Quicumque vero huiusmodi edicti nostri temerarius violator extiterit, per officiales nostros capiatur et graviter puniatur.»

³⁹ *Ivi*, p. 13.

non c'è motivo di contestare - di sicuro erano ancora flebili, e non solo per colpa di Carlo I. Come ha infatti opportunamente scritto Jean-Marie Martin,

l'État le mieux structuré de l'Occident, artificiellement bâti par Roger II sur une mosaïque de peuples, a si mal unifié le pays en un siècle et demi d'homogénéisation forcée que celui-ci se divise, quasi-définitivement, en 1282⁴⁰.

Ecco allora deflagrare il Vespro con la sua spietata e sistematica violenza contro i "Galli", tutti, prima in Sicilia occidentale e poi, dopo un mese di incertezze, pure a Messina, la cui ritardata adesione alla rivolta è motivabile principalmente con le spaccature in seno al ceto dirigente di una città che, a differenza di Palermo, era stata sostanzialmente gratificata dalla politica del sovrano angioino, ma in cui i più convinti sostenitori di Carlo I avevano marginalizzato in maniera vessatoria altri membri dell'élite cittadina, come ci ricorda Bartolomeo di Neocastro in un noto passo⁴¹. In sostanza, come ha scritto Francesco Giunta:

L'ampiezza e la crudezza della strage può trovare una giustificazione soltanto nel profondo odio che da tempo covava nell'animo dei Siciliani contro la dominazione angioina: essa era il frutto di una politica fondata sulla violenza materiale e morale e non sul perdono e sulla comprensione. La distinzione volutamente mantenuta tra vincitori e vinti si era alla fine risolta in una rivalsa dei secondi contro i primi⁴².

Credo, quindi, si debba ancora riconoscere che, come ha esplicitato, tra gli altri, Illuminato Peri:

⁴⁰ J.-M. Martin, *Fiscalité et économie* cit., p. 647.

⁴¹ *Bartholomaei de Neocastro Historia Sicula*, cur. G. Paladino, Bologna, 1921-1922 (RIS² XXVI), Cap. XXXVIII.

⁴² F. Giunta, *Il Vespro e l'esperienza della «Communitas Siciliae»*, in *Storia della Sicilia*, cur. R. Romeo, III, Napoli 1980, pp. 305-325, p. 312 s.

Fu solo il Vespro a rivelare all'Angioino la fragilità di una dominazione che non si immedesimava nel paese e non rappresentava neppure una classe o ne riceveva l'adesione e l'appoggio. Gracile la feudalità di nuova importazione, divisa e contrastata da quella preesistente all'occupazione mentre gli esuli e i danneggiati dalla instaurazione della dinastia francese cercavano di non perdere contatti e di rinnovare occasioni; debole o ostile la classe media ai diversi livelli e nelle varie connotazioni, disilluso il clero che aveva concepito attese che andavano oltre la più larga restaurazione dopo le umiliazioni e le confische lamentate ad opera degli Svevi e ora riceveva solo promesse e inquisitiones, offese e aggredite nelle varie gamme le classi subalterne - la dinastia era isolata⁴³.

La risposta alla rivoluzione siciliana di Carlo I, pedissequamente sostenuto dal pontefice del tempo, il francese della Champagne Martino IV, collocato sul soglio pontificio praticamente dal sovrano stesso⁴⁴, si mantenne nel segno di una sostanziale mancanza di intelligenza dell'alterità. Il rifiuto pontificio di accettare la dedizione dei Siciliani sotto la bandiera della *Communitas Sicilie*, che avrebbe consentito di temporeggiare, tentando di recuperare la fedeltà se non altro degli indecisi, in particolare tra i messinesi, e la durezza sprezzante di Carlo, che assicurava che avrebbe vendicato la strage col sangue, rifiutando qualunque compromesso, spinsero i siciliani, anche i meno convinti, a chiedere il soccorso di Pietro III d'Aragona, marito di Costanza di Svevia, la figlia di Manfredi. In questo modo si compiva l'errore definitivo, perché Pietro non sarebbe venuto per recuperare la sola Sicilia, ma tutto il Regno. Infatti, come ha osservato Giuseppe Galasso

l'adesione alla lotta agli Angiò andava oltre i confini calabresi e coinvolgeva altri continentali. [...] Appare ancora di più sulla scorta di tale constatazione, quanto l'indubbia e radicale sicilianità del Vespro non abbia per nulla precluso una saldatura decisiva con quel-

⁴³ Peri, *Uomini, città* cit., p. 266.

⁴⁴ Cfr. Galasso, *Il regno di Napoli* cit., p. 77: «Carlo ... concorse in maniera determinante alla sua elezione.»

la “vera e propria mobilitazione dell’ambiente svevo o ghibellino italiano sulla sua legittima ipoteca sul trono siciliano” di cui parla Francesco Giunta⁴⁵.

Il 10 giugno 1282, finalmente, ma troppo tardivamente, Carlo I emanava un editto contenente delle *Constitutiones* con le quali, ricorda ancora Galasso,

addossava ai suoi funzionari gli aspetti negativi del governo e dell’amministrazione angioina e, nello stesso tempo, adottava una serie di misure intese a riportare correttezza e moderazione negli uffici e nel loro esercizio e a rendere più gradito il regime⁴⁶.

Un tardo palliativo, che offriva ambigui segnali di dialogo ai ribelli e che non garantiva più di tanto i regnicoli del Mezzogiorno, rischiando anzi di apparire come una mera manovra strumentale, tale da suscitare ulteriore diffidenza. La dinastia, dunque, continuava ad essere isolata, e forse sarebbe più corretto dire che Carlo I continuava a mantenersi nell’iniziale isolamento contestatogli nel 1266 da Clemente IV.

La partenza di Carlo per il duello di Bordeaux contro Pietro III, che avrebbe dovuto cavallerescamente e molto propagandisticamente risolvere la questione dinastica riportata alla luce dal Vespro, consentì però all’omonimo erede al trono di gestire con maggiore autonomia le vicende del regno. Il padre lo aveva nominato vicario, come già era avvenuto in passato, ma questa volta conferendogli la pienezza dei poteri. Il Principe di Salerno riuscì così, assente il padre, ad imprimere in pochissimo tempo una svolta decisiva per le sorti della dinastia angioina nel Mezzogiorno, nel chiaro segno dell’apertura verso le realtà sociali e culturali del regno. Molti storici sottolineano che quasi certamente non prese le sue decisioni in solitudine, come vedremo tra breve, ma ciò, a ben riflettere, non rende meno significativo il suo apporto alla tematica che stiamo trattando in questa sede⁴⁷.

⁴⁵ *Ivi*, p. 87, n. 1.

⁴⁶ *Ivi*, p. 86.

⁴⁷ Su questo complesso personaggio che meriterebbe maggiore attenzione è fon-

Prima di considerare come Carlo II, o chi per lui, seppe rimediare agli errori del primo re angioino di Sicilia, ponendo finalmente le basi per una compiuta evoluzione in senso “mediterraneo” della dinastia e conseguentemente dando l’avvio a una migliore integrazione tra le componenti francesi, provenzali e regnicole, sarà bene accennare alla posizione prevalente della storiografia nei confronti del “Ciotto di Gerusalemme”, come lo definì con disprezzo Dante. Carlo II, infatti, per molti studiosi fu un uomo debole e contraddittorio, un epigono del padre, come sosteneva Michele Amari impiegando motivazioni discutibili, ma comprensibili, relative all’accondiscendenza nei confronti degli Aragonesi, alla quale però faremo solo questo cenno perché ininfluyente relativamente al tema che stiamo trattando⁴⁸.

Come ci ricorda Andreas Kiesewetter, anche chi ha rivalutato il Ciotto di Gerusalemme lo ha fatto solo parzialmente:

I panegiristi di Carlo II danno [...] tutti quanti un ritratto ambivalente: lodano il senso del diritto e l’amore della pace del sovrano, ma nello stesso tempo è chiaro che queste qualità nascono dalla sua personalità piuttosto debole, che si allontana dal duro agire dell’*homo bellicosus*, come appunto era suo padre⁴⁹.

Aggiungeva, però, lo storico tedesco, una notazione che reputo tutt’altro che accessoria: «Carlo II passò i suoi primi sedici anni in Provenza, tanto che può essere definito come l’angioino provenza-

damentale A. Kiesewetter, *Die Anfänge der Regierung König Karls II. Von Anjou (1278-1295)*, Husum 1999, cui si rimanda anche per la bibliografia.

⁴⁸ Per una ricca e dettagliata ricapitolazione sulla personalità del successore di Carlo I e delle spietate critiche contemporanee e della successiva storiografia nei suoi confronti, cfr. Ivi, pp. 526-535, nel paragrafo significativamente intitolato *Karl II. Von Anjou. Ein Homo incognitus? Versucher einer charakteristik*.

⁴⁹ Ivi, p. 529: «Die Lobredner Karls II. Fühlen daher allesamt ein ambivalentes Urteil über den König: sie loben den gerechtigkeitssin und die Friendsliebe des Herrschers, doch wird zugleich deutlich, dass diese Vorzüge seiner eher schwachen Persönlichkeit entspringen, welcher das harte Zugreifen des *homo bellicosus* – wie es eben sein Vater war – abgeht.»

le»⁵⁰. Ebbene, ritengo che, assieme ad altri elementi, proprio questa formazione occitanica abbia affinato in Carlo II la capacità di accostarsi alle multiformi realtà culturali del regno paterno, consentendogli di valutarne, rispettarne e apprezzarne finalmente in maniera adeguata le specificità. Potremmo dunque sostenere, molto sinteticamente, che tra Carlo I e Carlo II si è svolto uno scontro di personalità che è stato anche, e soprattutto, scontro di culture, seppure all'interno di due individui di una stessa famiglia. Nell'adottare questa chiave di lettura, che ad alcuni potrebbe sembrare vano psicologismo, mi sento incoraggiato da quanto ha scritto Peter Herde: «Se dopo un secolo e mezzo di ricerche critiche volessimo riassumere il significato di Carlo I d'Angiò senza opinioni preconcepite, dovremmo incominciare, per una volta, dalla sua personalità»⁵¹.

Ma veniamo alla decisiva svolta impressa dal Ciotto di Gerusalemme alle vicende pericolanti del regno. Come ci ricorda August Nietschke,

Carlo I il 12 gennaio 1283 nominò Carlo di nuovo vicario generale del Regno, questa volta delegando tutti i poteri al figlio, che d'ora in poi tenne anche i registri. Già il 28 gennaio il Principe di Salerno [*scil.* Carlo] convocava tutti i prelati, conti, baroni e altri feudatari a un Parlamento generale e, con una lettera, invitava contemporaneamente anche le città a mandare quattro rappresentanti ognuna⁵².

Siamo così di fronte al primo vero parlamento generale nella storia del Regno, come è stato ampiamente dimostrato da Andreas Kiesewetter, che non esita a definirlo rivoluzionario.⁵³ Fu un'apertura

⁵⁰ Ivi, p. 28: «Karl II. Verlebte seine ersten sechszehn Jahre in der Provence, weshalb man ihn getrost als den "provenzalischen Angiowinen" bezeichnet kann.»

⁵¹ P. Herde, *Carlo I d'Angiò nella storia del Mezzogiorno*, in *Unità politica e differenze regionali* cit., pp. 181-204, p. 190, saggio al quale si rimanda anche per ulteriori indicazioni bibliografiche e soprattutto di contenuto su quanto sostenuto sinora.

⁵² A. Nietschke, voce *Carlo II, re di Sicilia*, in *DBI*, Roma 1977, on line all'indirizzo web: [https://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-ii-d-angio-re-di-sicilia_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-ii-d-angio-re-di-sicilia_(Dizionario-Biografico)/)

⁵³ Kiesewetter, *Die Anfänge* cit., pp. 101-122, p. 122: «Allein die tatsache der

dall'eloquente significato di piena considerazione delle componenti sociali regnicole. Non per caso Nietzsche, sottolinea che

Solo a partire dal Parlamento di San Martino – svoltosi il 25 marzo 1283, dopo la convocazione del 28 gennaio - il re cominciò a trattare abitualmente con i rappresentanti del clero, della nobiltà e delle città del Regno il quale, governato in modo centralizzato dagli Svevi e da Carlo I d'Angiò, ricevette ora una specie di costituzione corporativa⁵⁴.

La storiografia critica nei confronti di Carlo II, sostiene che l'iniziativa sarebbe stata presa su indicazioni, se non direttive precise, del cardinale legato, Gerardo di Sabina, e del consiglio ristretto dei maggiori nobili vicini all'erede al trono, Pietro conte di Alençon, suo cugino, Ottone conte di Borgogna, Giovanni di Montfort conte di Squillace, Adenolfo d'Aquino conte di Acerra. Anche se fosse così, Carlo II avrebbe comunque perlomeno mostrato, a differenza del padre, di saper ascoltare il parere delle persone competenti, come una quindicina di anni prima Clemente IV aveva suggerito al recentissimo conquistatore del *Regnum*. Né, come alcuni hanno insinuato, si trattava di un gioco delle parti, con un padre che non avrebbe voluto umiliarsi assumendo in prima persona l'onere di una sorta di capitolazione. Carlo II stesso, infatti, pochi anni dopo, avrebbe dichiarato di avere «promulgato i capitoli per amore dei sudditi e per sollievo delle loro sofferenze e della loro oppressione, “ultra paternam nobis traditam potestatem”, dunque andando oltre le disposizioni dategli dal padre.»⁵⁵

einberufung einer versammlung der Stände mit der absicht innere reformen zur festigung der angiovinische herrschaft im festländischen teil des königreichs durchzuführen, bedeutete eine revolutionäre neurung.»

⁵⁴ Nietzsche, *Carlo II* cit.

⁵⁵ *Ibidem*, dove inoltre si sottolinea che «Nella storiografia è stata sostenuta a lungo la tesi che Carlo II avesse concordato queste misure con il padre e che egli non fosse stato altro che un esecutore fedele dei desideri di Carlo I. Ma visto che alcune leggi andavano ben oltre le precedenti disposizioni che erano state emanate dal sovrano, il quale del resto neanche più tardi fu disposto a collaborare con i rappre-

Per quanto mi riguarda, dunque, come credo si possa poi desumere dalle sue scelte successive, il giovane principe era invece in grado di avere una propria visione autonoma, sicuramente più caratterizzata dalla capacità di governare su realtà multiculturali.

Intanto, come annota puntualmente Nietschke:

Con l'emanazione dei capitoli i regnicoli furono tenuti a pagare la decima alle chiese, mentre il clero non era sottoposto alla giurisdizione temporale, tranne che nelle questioni feudali: Veniva riconfermato il diritto di asilo delle chiese, mentre ai funzionari fu proibito di insediarsi nelle case degli ecclesiastici senza il loro consenso; l'esenzione fiscale del clero e gli antichi privilegi della Chiesa furono riconfermati. In materia fiscale fu stabilito che si dovesse tornare ai criteri validi al tempo di Guglielmo II, molto meno vessatori di quelli fridericiani e di Carlo I, anche se nessuno sapeva bene quali fossero. Alla nobiltà e ai feudatari fu permesso di contrarre matrimonio senza consenso del re, tranne nei casi in cui venivano dati in dote dei feudi; alla nobiltà fu riconfermato, inoltre, il diritto di essere giudicata dai suoi pari. Anche ai cittadini furono concessi il diritto di poter liberamente contrarre matrimonio e garanzie contro gli abusi dei funzionari. Fu inoltre stabilito a quali condizioni i regnicoli dovessero contribuire alla costruzione delle navi e alla riparazione dei castelli. I mercati furono tutelati⁵⁶.

Come si può notare, alcune delle principali disposizioni vanno incontro alle aspettative che una feudalità diffidente, spaesata e intimorita dall'operato di Carlo I, attendeva già dal 1266. Il giovane principe e futuro sovrano aveva impostato una direttiva legislativa chiara che sarebbe poi stata definitivamente confermata e ampliata dal pontefice Onorio IV con la *Constitutio super ordinatione Regni Sicilie*, emanata il 17 settembre 1285, mentre Carlo, morto il padre pochi mesi prima, era prigioniero degli Aragonesi, essendo stato catturato da Ruggero di Lauria nella battaglia del Golfo di Napoli del 5

sentanti del Regno, si è stati poi invece indotti a pensare che Carlo II per la prima volta abbia agito in modo autonomo.

⁵⁶ *Ibidem*

giugno 1284. Tornato libero e incoronato a Rieti il 29 maggio 1289, Carlo II, immediatamente dopo il suo arrivo a Napoli, si premurò di indire un Parlamento generale nel corso del quale, il 5 settembre, riconfermò le norme promulgate nella piana di San Martino e i relativi ampliamenti decretati in sua assenza dal pontefice⁵⁷.

Era così ormai finalmente tracciata la strada per la determinazione di una chiara fisionomia feudale di un regno in cui, inoltre, le componenti locali potevano svolgere un ruolo istituzionalmente riconosciuto in maniera definitiva, senza ambiguità o marginalizzazioni⁵⁸, come invece era avvenuto sotto il regno di Carlo I. Non per niente, infatti, nel corso dei festeggiamenti indetti per lo svolgimento del parlamento, il principe primogenito Carlo Martello ricevette l'investitura di cavaliere assieme ad altri trecento giovani nobili, rinsaldando definitivamente il legame tra l'aristocrazia militare e il sovrano e coinvolgendo anche il popolo⁵⁹.

Passiamo, per concludere, ad alcune sintetiche considerazioni sulle modalità di gestione del regno da parte di Carlo II, i cui principali collaboratori furono la moglie, la regina Maria d'Ungheria, donna dalle notevoli capacità alla quale Carlo II spesso delegò la pienezza dei poteri⁶⁰, e il loro figlio terzogenito, Roberto, duca di

⁵⁷ Cfr. Galasso, *La monarchia angioina* cit., p. 95 s.

⁵⁸ Su tutto ciò cfr. *Ivi*, pp. 357-363; 411-421.

⁵⁹ I. Walter, voce *Carlo Martello d'Angiò, re d'Ungheria*, in *DBI* 20, Roma 1977, online all'indirizzo web: https://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-martello-d-angio-re-d-ungheria_%28Dizionario-Biografico%29/: «Dopo l'ascesa al trono di Carlo II cominciò anche per C. il periodo della vera e propria responsabilità politica. Armato cavaliere dal padre nel corso di una solenne cerimonia svoltasi l'8 sett. 1289 a Napoli, venne investito lo stesso giorno del principato di Salerno e dell'onore di Monte Sant'Angelo. Quattro giorni più tardi, il 12 settembre, Carlo II, che era in procinto di recarsi in Francia per continuarvi le trattative con gli Aragonesi, lo nominò vicario generale del Regno con al fianco Roberto di Artois come capitano generale.»

⁶⁰ Su questa sovrana dotata di grandi capacità politiche si può dire che non esista un'adeguata bibliografia in italiano. Si rimanda, pertanto, a quella menzionata in M. J. Clear, *Maria of Hungary as Queen, Patron and Exemplar, in The Church of Santa Maria Donnaregina. Art, Iconography and Patronage in Fourteenth Century*

Calabria dal 1296, principe di Salerno dal 1304 e capitano generale della lega guelfa nel 1305⁶¹. Mentre Carlo II curava di persona la politica orientale e balcanica con l'aiuto della moglie, nonché le questioni riguardanti le contee di Provenza e di Piemonte⁶², Roberto, coadiuvato dalla madre, si occupava degli affari interni del regno e della politica nell'Italia centrale⁶³. Questa suddivisione di compiti non era casuale, ma rispondeva a una ben precisa logica, legata appunto alle culture dei territori soggetti al sovrano. Mentre Carlo II restava saldamente legato alla sua Provenza natale, Maria fungeva da competente elemento di raccordo con Roberto, l'erede al trono, che sarebbe stato il primo vero re "italiano" della dinastia angioina di Napoli, e si sarebbe dovuto dunque dedicare precipuamente alla realtà peninsulare⁶⁴.

Naples, cur. J. Elliot, C. Warr, Aldershot 2004, pp. 45-60. Ma si veda anche A. Kiesewetter, voce *Maria d'Ungheria, regina di Sicilia*, *DBI* 70, Roma 2008, on line all'indirizzo web: [https://www.treccani.it/enciclopedia/maria-d-ungheria-regina-di-sicilia_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/maria-d-ungheria-regina-di-sicilia_(Dizionario-Biografico)/)

⁶¹ J.-P. Boyer, voce *Roberto d'Angiò, re di Sicilia-Napoli*, *DBI* 87, Roma 2017, al quale cui si rimanda anche per l'aggiornata e ricca bibliografia), on line all'indirizzo web: https://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-d-angio-re-di-sicilia-napoli_%28Dizionario-Biografico%29/: «Il 24 giugno 1299 Carlo II nominò Roberto vicario in Sicilia per recuperare quella provincia, ed egli condusse la guerra - con fortune alterne - fino al 1302. Con Carlo di Valois, che lo aveva raggiunto, Roberto negoziò il trattato di Caltabellotta con Federico III, che promise la restituzione dell'isola alla sua morte (31 agosto 1302). L'accordo non fu poi rispettato, ma nell'immediato liberò le province continentali dalle minacce e facilitò un ritorno degli Angiò nell'Italia centro-settentrionale. Roberto fu dunque promosso nel 1304 «capitano generale» della lega guelfa capeggiata da Firenze, e combatté valorosamente in Toscana nel 1305. Nel 1305-06 svolse l'incarico di vicario generale in Provenza con impegni di grande importanza per la monarchia; si trattò di un significativo tirocinio in vista della prospettiva di regnare da solo. Poi, tra luglio 1306 e maggio 1308, Roberto si sostituì del tutto per quasi due anni a Carlo II, assente, nel governo del Meridione.»

⁶² Kiesewetter, *Maria d'Ungheria* cit.

⁶³ *Ibidem*

⁶⁴ Sul re italiano cfr. Kiesewetter, *Die Anfänge* cit., p. 28: «... Robert hingegen war bereits im Königreich Neapel assimiliert.»

E con Napoli veniamo all'ultimo, ma forse più significativo simbolo della visione politica di Carlo II. Come ha opportunamente rimarcato Kiesewetter, durante il regno di Carlo I non si può ancora parlare di "Napoli capitale". La città partenopea iniziò invece a trasformarsi in sede regia a pieno titolo solo con Carlo II che vi risiedette per buona parte dei suoi anni di regno e che divenne la sede permanente della cancelleria i cui atti, a differenza di quanto avveniva sotto Carlo I, non furono più redatti in francese⁶⁵.

Fortemente emblematica, a tale proposito, una delle ultime scelte del sovrano: mentre si trovava a Marsiglia, il 6 marzo del 1308, essendosi gravemente ammalato, nel dettare le ultime volontà, confermava il suo particolare attaccamento alla contea di Provenza, stabilendo che se il suo successore non vi avesse traslato le spoglie paterne entro due anni dal decesso, avrebbe perso le contee di Provenza, di Forcalquier e di Piemonte che sarebbero passate all'erede successivo nella catena dinastica. La Provenza era chiaramente la terra del cuore dell'angioino che, però, sentendo imminente la morte, volle rientrare a Napoli, facendosi trasportare nella residenza di campagna di Casanova fuori le mura, dove morì all'alba del 5 maggio del 1309.

⁶⁵ Come viene opportunamente sottolineato da A. Kiesewetter, *La cancelleria angioina*, in *L'état angevin* cit., p. 397 s: «Il Durrieu e il De Boüard hanno già dimostrato in studi ed edizioni fondamentali, come il francese avesse assunto un'importanza quasi equivalente al latino come lingua cancelleresca negli ultimi anni di Carlo I. Soprattutto i mandati del re diretti ai tesorieri furono redatti in langue d'oïl, verosimilmente come conseguenza di un dettato personale del sovrano. Questo sviluppo fu bruscamente interrotto con l'avvento di Carlo II.» Si consideri anche quanto riportato in Nietschke, *Carlo II d'Angiò* cit.: «Tra tutte le città del Regno la più importante era Napoli, e alla sua capitale Carlo II dedicò cure particolari. Il porto fu ampliato; i lavori cominciarono nel 1302 sotto la direzione del *protomagister* Riccardo Primario da Napoli; erano controllati da una commissione di nobili e cittadini ragguardevoli e, nonostante la grande tempesta del 1305, erano quasi terminati al momento della morte del sovrano. Per finanziarli questi aveva dovuto imporre un'imposta speciale, contro la quale la cittadinanza di Napoli protestò nel 1306. Nella capitale furono anche creati nuovi quartieri vicini al mare e alla residenza regia, nei quali andavano ad abitare soprattutto i forestieri, fiorentini, pisani, marsigliesi, genovesi ed amalfitani.»

Roberto, diventato re, avrebbe esaudito la disposizione testamentaria paterna.

Il regno del sud era definitivamente fondato nel segno della dinastia angioina. Carlo lo Zoppo poteva finalmente riposare nella sua Provenza, affidando il Mezzogiorno d'Italia e la Provenza a un sovrano che, ricalcando le orme paterne, ne avrebbe amministrato i rispettivi territori con equilibrio, nello scenario complessivamente unitario di un mosaico di culture: il re saggio, Roberto⁶⁶.

⁶⁶ Sull'italianizzazione, almeno temporanea, della dinastia sotto Roberto d'Angiò, c'è piena concordanza anche in un saggio che ne mette in dubbio l'effettiva realizzazione, ovvero Gilli, *L'intégration manquée* cit., pp. 11-33, a p. 33: «Seule l'époque du roi Robert semble faire exception et c'est précisément là que l'on trouve les jugements les plus intéressants sur la virtuelle intégration italienne de la dynastie, sans que l'on puisse clairement dire d'ailleurs s'il s'agit d'une volonté délibérée du souverain d'italianiser la perception de la dynastie.»

PIETRO COLLETTA

Corona d'Aragona e Regno di Sicilia
nelle cronache del XIV secolo:
strategie politiche e culturali a confronto

A dispetto dello spazio marginale che gli è riservato ancora in gran parte dei manuali scolastici italiani, è stato già da tempo riconosciuto dalla storiografia il ruolo fondamentale che il Regno di Sicilia ebbe, tra XI e XV secolo, nella continua ridefinizione degli equilibri politici euromediterranei, nonché la sua importanza come area di convergenza di interessi mercantili e luogo d'incontro di civiltà diverse. Gli aspetti multiculturali del regno, tuttavia, hanno riscosso notevole interesse soprattutto in relazione al periodo normanno e svevo, mentre assai minore attenzione ha ricevuto, sotto questo punto di vista, il periodo angioino e aragonese, per il quale essi spesso vengono dati per scontati. Il rischio che ne consegue è di suggerire implicitamente due prospettive opposte e contraddittorie, ovvero quella di una sostanziale, seppure parziale, continuità fra XI e XV secolo e quella, al contrario, di una cesura netta rappresentata dalla rivolta del Vespro del 1282, dopo la quale gli elementi più rilevanti di multiculturalità sembrerebbero improvvisamente scomparire o divenire del tutto marginali. In entrambi i casi siamo in presenza di rappresentazioni della realtà socio-economica, politica e culturale del regno isolano che appaiono semplicistiche e potenzialmente fuorvianti, se non accompagnate dalle precisazioni e dalle contestualizzazioni necessarie a restituire un quadro più complesso e problematico, in grado di mettere in luce sia gli elementi di continuità che quelli di discontinuità.

Non sarà pertanto inutile rilevare che la Sicilia (e così pure il Meridione d'Italia, ma è sull'isola che concentreremo la nostra at-

tenzione) rimane, anche dopo il Vespro, crocevia di popoli, di lingue e di culture. Lo rimane, ed è inevitabile, per via della sua posizione geografica, al centro delle principali rotte commerciali mediterranee, e ciò comporta necessariamente la presenza di elementi di multiculturalità. Al contempo, però, va detto che si tratta di una multiculturalità assai diversa da quella del periodo normanno e svevo, perché il 1282 segna certamente, se non una cesura, una svolta e uno snodo fondamentale nella storia dell'isola, che sancisce in modo irreversibile processi iniziati già parecchi decenni prima e ne avvia di nuovi, che avranno conseguenze rilevanti e durature. Una delle differenze più vistose, sul piano sociale e demografico, è l'avvenuta scomparsa della componente musulmana della popolazione. Ancora significativa nel regno normanno, tale componente aveva subito il primo contraccolpo a causa degli scontri con gli immigrati 'lombardi' provenienti dall'Italia settentrionale, per lo più dall'area compresa tra Savona e il Monferrato, i quali avevano occupato soprattutto le aree interne della Sicilia centrale. Nel 1160-61 i Lombardi avevano fatto strage di 'infedeli', distruggendone i villaggi della Sicilia orientale. Il processo di cancellazione della presenza islamica nell'isola era stato poi portato a compimento da Federico II con le campagne militari e le deportazioni a Lucera operate a più riprese, nel 1221-1225, nel 1229-30 e nel 1243-46¹. Quella ebraica rimaneva invece una presenza ampia, costante e qualificata nell'isola anche dopo il 1282, per tutto il XIV e XV secolo, fino all'editto di Granada del 1492, col quale Ferdinando il Cattolico decretava l'espulsione degli Ebrei da tutti i suoi possedimenti e dunque anche dal regno di Sicilia, allora ormai governato da viceré. Era tuttavia una componente sociale non omogenea ma stratificata, al cui interno non mancavano conflittualità anche aspre tra comunità di più antico e di più recente insediamento, fra gruppi di diverso rango, fra clan e nuclei familiari².

¹ D. Abulafia, *Federico II. Un imperatore medievale*, Torino 1993, pp. 120-123; W. Stürner, *Federico II e l'apogeo dell'Impero*, Roma 2009, pp. 428-437.

² Sugli Ebrei di Sicilia, si vedano almeno H. Bresc, *Arabi per lingua, ebrei per religione. L'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, Messina 2001; S. Simonsohn, *Tra Scilla e Cariddi. Storia degli ebrei in Sicilia*, Roma 2011; e

La progressiva e inesorabile latinizzazione dell'isola, che col Vespro sembra giungere a compimento, aveva avuto naturalmente degli effetti anche sulla componente greca di rito orientale, riducendone le dimensioni e la vitalità. Quanto alla popolazione cristiana latina, che godeva ormai da tempo di una posizione dominante, essa si era costituita a partire dal XII secolo con apporti di diversa provenienza, francese, anglo-normanna, longobarda del meridione peninsulare e lombarda dell'Italia settentrionale, ai quali si erano aggiunte inizialmente le prime stabili presenze mercantili pisane e amalfitane, in seguito arricchitesi anche di innesti liguri e veneziani. Tali componenti di più antico radicamento dovevano avere raggiunto una certa omogeneità nel 1282, quando la guerra del Vespro produsse una massiccia immigrazione di cavalieri iberici al seguito di Pietro III d'Aragona, che continuò anche in seguito, durante il regno dei suoi successori. Ad essi si accompagnavano ben presto anche mercanti e uomini d'affari: il variegato ceto mercantile radicato e operante in Sicilia fra XIV e XV secolo risulta così composto da toscani, liguri, veneziani, maiorchini, valenzani e catalani.

Una lunga tradizione storiografica siciliana che va da Rosario Gregorio a Michele Amari e poi, nel Novecento, annovera studiosi del calibro di Antonino De Stefano, Francesco Giunta e Henri Bresc, ha interpretato il Vespro come l'affermazione violenta della 'nazione' siciliana, che proprio allora, nello scontro con l'asse angioino-papale, per la prima volta si sarebbe affacciata sulla scena della storia con una sua identità politico-culturale³. Il Vespro, dunque, come mo-

il recente volume di G. Mandalà - A. Scandaliato, *Palermo ebraica. Spazio urbano, cultura e società nel medioevo*, Roma 2024, partic. pp. 19-35 e 153-159.

³ R. Gregorio, *Considerazioni sopra la storia di Sicilia dai tempi normanni sino ai presenti*, Palermo 1805-1816, rist. cur. B. Saitta, 3 voll., Palermo 1973 (partic. vol. II); M. Amari, *La guerra del Vespro siciliano*, cur. F. Giunta, 2 voll. in 3 tomi, Palermo 1969; A. De Stefano, *Federico III d'Aragona re di Sicilia (1296-1337)*, Bologna 1956 (1937¹); F. Giunta, *Il Vespro e l'esperienza della "Communitas Siciliae"*, in *Storia della Sicilia*, cur. R. Romeo, Napoli 1980, III, pp. 307-325; Id., *Aragonesi e Catalani nel Mediterraneo*, I, *Dal regno al vicereame in Sicilia*, Palermo 1953; H. Bresc, *1282: Classes sociales et révolution nazionale*, in *La società mediterranea all'epoca del Vespro*, XI Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Palermo - Trapani

mento decisivo nella storia di Sicilia che, portando a compimento una lunga gestazione e riconducendo a unità le diverse componenti etniche di cui si è detto, segnerebbe la nascita di una presunta nazione siciliana, che avrebbe poi mantenuto un suo non meglio precisato carattere identitario anche nei secoli seguenti.

Sul fronte opposto la storiografia franco-napoletana, da Léon Cadier fino a Benedetto Croce e Giuseppe Galasso, preferiva la tesi della congiura baronale, piuttosto che della rivolta popolare, come spiegazione della genesi del Vespro e, soprattutto capovolgeva il giudizio sugli effetti dell'insurrezione⁴, considerandolo, nella nota definizione di Croce, «principio d'ogni sventura e di nessuna grandezza»⁵. La valutazione politica della rivolta come tradimento ordito da

- Erice 25-30 aprile 1982), Palermo 1983, II, pp. 241-258, rist. in Bresc, *Politique et société en Sicile (XII^e-XV^e siècles)*, Aldershot 1991 (Variorum Collected Studies Series, 329), IV, pp. 241-258. Epigono della tradizione storiografica sicilianista è stato Corrado Mirto, attivo fino agli anni Novanta del Novecento, quando già da qualche decennio un'altra storiografia, anch'essa siciliana, batteva nuove piste e apriva diverse prospettive interpretative: cfr. C. Mirto, *Il regno dell'isola di Sicilia e delle isole adiacenti dalla sua nascita alla peste del 1347-1348*, Messina 1986; Id., *La guerra del Vespro e la pace di Caltabellotta*, «Archivio Storico Siciliano», s. IV, 28 (2002), pp. 53-72; Id., *Federico III di Sicilia*, «Archivio Storico Siciliano», s. IV, 29 (2003), pp. 237-259.

⁴ L. Cadier, *Essai sur l'administration du royaume de Sicile sous Charles I^{er} et Charles II d'Anjou*, Paris 1891; B. Croce, *Storia del regno di Napoli*, Bari 1953⁴; G. Galasso, *Considerazioni intorno alla storia del Mezzogiorno in Italia*, in Id., *Mezzogiorno medievale e moderno*, Torino 1965, pp. 13-59: 46-54; Id., *Il Regno di Napoli. Il Mezzogiorno angioino e aragonese (1266-1494)*, Torino 1992 (Storia d'Italia, dir. da G. Galasso, XV,1), pp. 107-109.

⁵ B. Croce, *Storia del regno di Napoli* cit., p. 11. Per la querelle storiografica sul Vespro, cfr. F. Giunta, *La questione del Vespro dopo Amari*, in Amari, *La guerra del Vespro* cit., II/2, pp. 543-560, rist. in Giunta, *Medioevo e medievisti*, Caltanissetta - Roma 1971, pp. 270-297, che distingueva quattro correnti storiografiche: la siciliana, la franco-napoletana, la bizantina e la catalana; sull'argomento sono intervenuti in seguito anche E. Pispisa, *Il problema storico del Vespro*, «Archivio Storico Messinese», 38 (1980), pp. 57-82, rist. in Pispisa, *Medioevo meridionale. Studi e ricerche*, Messina 1994, pp. 219-241; S. Tramontana, *Gli anni del Vespro. L'immaginario, la cronaca, la storia*, Bari 1989, partic. pp. 9-58 e 87-141; D. Abulafia, *I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500. La lotta per il dominio*,

baroni infedeli con l'appoggio di Pietro III d'Aragona e di Michele VIII Paleologo spostava la prospettiva sullo scenario internazionale e, pertanto, suggeriva l'idea del Vespro come guerra tra poteri monarchici, piuttosto che come scontro tra nazioni.

Voci più recenti e non meno autorevoli della storiografia siciliana, facendo proprio in buona parte il giudizio negativo di tradizione franco-napoletana, ma con ulteriori aperture filo-catalane e più ampie prospettive mediterranee, sottoponevano in seguito le posizioni per così dire 'sicilianiste' a una critica serrata che, tra gli altri bersagli, andava a colpire proprio il concetto di 'nazione siciliana', scardinandolo dalle fondamenta. Salvatore Tramontana, per esempio, riprendendo e portando alle estreme conseguenze una proposta interpretativa di Gina Fasoli⁶, si spingeva fino a negare ogni autonomia al regno di Sicilia, che secondo lui sarebbe sempre stato di fatto, dopo il 1282, in rapporto di subalternità nei confronti della corte di Barcellona, tanto da potere affermare che «la monarchia di Pietro III, di Giacomo II, di Federico III non è una monarchia di Sicilia [...] la cui corona era tenuta da sovrani stranieri, ma una monarchia catalana nel cui ambito era inserita anche la Sicilia»⁷.

trad. it. Roma - Bari 1999, pp. 58-81; S. Bottari, *Fuori e dentro la storia. Percorsi storiografici sulla Sicilia moderna prima e dopo Romeo*, in Rosario Romeo e il «Risorgimento in Sicilia». *Bilancio storiografico e prospettive di ricerca*. Atti del Convegno internazionale di studi di Messina (6-7 ottobre 2000), cur. S. Bottari, Soveria Mannelli 2002, pp. 25-115 (partic. pp. 47-53 e 72-84).

⁶ G. Fasoli, *L'unione della Sicilia all'Aragona*, in Ead., *Scritti di storia medievale*, Bologna, 1974, pp. 413-442.

⁷ S. Tramontana, *Il Vespro fra storia e immaginario collettivo*, in *Federico III d'Aragona re di Sicilia (1296-1337)*, Convegno di studi, Palermo 27-30 novembre 1996 = «Archivio Storico Siciliano», s. IV, 23 (1997), pp. 9-19 (cfr. p. 13); riflessioni analoghe in Id., *Gli anni del Vespro* cit., pp. 14-36, 40-46 e *passim*; Pispisa, *Il problema storico del Vespro* cit.; a questi studiosi siciliani si può aggiungere anche la voce dell'americano C. Backman, *Declino e caduta della Sicilia medievale. Politica, religione ed economia nel regno di Federico III d'Aragona Rex Siciliae (1296-1337)*, cur. A. Musco, I. Turco, P. Colletta, Palermo 2007 (ed. or., *The decline and fall of medieval Sicily. Politics, religion, and economy in the reign of Frederick III, 1296-1337*, Cambridge 1995), pp. 3-4 e 37-38.

L'affermazione di Tramontana, senz'altro provocatoria, ha il merito di guardare agli effetti di lunga durata, restituendo alla guerra del Vespro il valore di un evento epocale, che segnò la decisiva affermazione dell'espansionismo catalano-aragonese nel Mediterraneo occidentale nel corso del XIV secolo e pose le basi perché il regno isolano, dall'inizio del XV secolo non più governato da una propria dinastia regnante ma da viceré, divenisse prima uno dei diversi domini della Corona d'Aragona e poi, circa un secolo dopo, della monarchia spagnola. Al contempo, però, appare eccessiva e non del tutto condivisibile la svalutazione di un'esperienza politica, quella del regno indipendente di Sicilia, che durò all'incirca un secolo, dall'incoronazione di Federico III nel 1296 alla campagna di riconquista di Martino il Vecchio e Martino il Giovane nel 1392-98.

Non è nostra intenzione entrare più specificamente nel merito di queste tradizioni storiografiche, peraltro già da altri ampiamente discusse⁸, ma era necessario farvi riferimento per impostare il quadro concettuale di riferimento, così da potere risalire poi allo scontro delle interpretazioni già presente nelle narrazioni coeve agli eventi. Ciascuna delle diverse tesi della storiografia moderna è suggerita e giustificata, infatti, almeno in certa misura, da una o più fonti cronachistiche del tempo. Ed è attraverso la lente di questa cronachistica che cercheremo, in questo contributo, di leggere gli aspetti di multiculturalità presenti nel regno di Sicilia nel XIV secolo e le strategie adottate per la loro gestione.

Tralasciando qui le cronache di parte guelfa e quelle bizantine, vale la pena di soffermarsi sulla cronachistica siciliana e su quella catalana, perché è già in esse che si può ritrovare, *in nuce*, la duplice opposizione Corona d'Aragona / Regno di Sicilia e monarchia catalana / nazione siciliana, di cui si è detto sopra. La cronachistica del Regno di Sicilia dell'età del Vespro presenta, infatti, elementi comuni con quella catalana, ma anche differenze di un certo peso da tenere nella dovuta considerazione. È evidente, per esempio, che un'analogha posizione antipapale e antiangioina accomuna le narrazioni di Bernat

⁸ Cfr. la bibliografia indicata *supra*, in nota 5.

Desclot e Ramon Muntaner, da una parte, a quelle di Bartolomeo di Neocastro, di Nicolò Speciale e dell'Anonimo palermitano, dall'altra, ma è opportuno precisare che, sebbene esse rappresentino voci del medesimo schieramento politico, non mancano, fra le opere catalane e quelle siciliane, discrepanze nella lettura degli avvenimenti e nella loro narrazione. Tali discrepanze, riconducibili a un diverso orientamento ideologico dei cronisti, si possono rilevare già nel racconto delle vicende salienti del Vespro, e ancor di più a partire dal trattato di Anagni e dall'incoronazione di Federico III, che segnano un momento di svolta decisivo. La cronachistica siciliana, in particolare con Nicolò Speciale e con l'Anonimo palermitano della *Cronica Sicilie*, racconta diffusamente le vicende successive al 1295 nella prospettiva dell'indipendenza del regno isolano⁹. La rivendicazione di tale indipendenza sul piano internazionale si coniuga ovviamente anche con la fedeltà a una dinastia regnante, quella di Federico III e dei suoi successori, che secondo i cronisti siciliani mantiene per lo più buoni rapporti con la Corona d'Aragona, ma che certamente non si identifica con essa né le è subordinata, pur avendo tratto origine dal medesimo ceppo. Diversamente le cronache catalane, in modo più o meno esplicito, guardano agli accadimenti siciliani in quanto parte della storia e dei successi mediterranei della monarchia catalano-aragonesa.

Va detto inoltre che solo in piccola parte le cronache (in questo caso sia le siciliane che le catalane) rendono conto degli aspetti di multiculturalità presenti nel regno o forniscono informazioni utili

⁹ Per leggere l'opera di Nicolò Speciale bisogna ancora ricorrere all'edizione di R. Gregorio, *Bibliotheca scriptorum qui res sub imperio Aragonum gestas retulere*, I, Panormi 1791, pp. 293-508. Si avverte qui che il titolo con cui l'opera fu ivi pubblicata, *Historia Sicula*, non è attestato dalla tradizione manoscritta e va sostituito con quello trådito di *De gestis Siculorum*: cfr. P. Colletta, *Il De gestis Siculorum di Nicolò Speciale: prime ricognizioni sulla tradizione manoscritta*, «Filologia medio-latina», 27 (2020), pp. 283-313. Per la *Cronica Sicilie*, cfr. *Cronaca della Sicilia di Anonimo del Trecento*, ed. P. Colletta, Leonforte 2013 e, per un volume di commento e di interpretazione complessiva, P. Colletta, *Storia, cultura e propaganda nel regno di Sicilia nella prima metà del XIV secolo: la Cronica Sicilie*, Roma 2011 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Subsidia, 10).

a ricostruire il modo in cui diverse componenti etniche e culturali venivano gestite e governate dalla monarchia e dalle autorità locali. Questa scarsa attenzione dipende certamente dall'impostazione politica filo-monarchica, che orientava l'interesse dei cronisti nella selezione delle notizie e nella costruzione della narrazione, ma anche da una scarsa sensibilità per tali argomenti che si può considerare propria dei tempi. Ciononostante, affiorano qua e là anche nelle cronache, sebbene in modo frammentario, alcuni riferimenti più o meno consapevoli sui quali vale la pena di soffermarsi, perché ci forniscono indizi e spunti di riflessione sulle strategie adottate, dopo il 1282, per governare la multiculturalità del regno.

Interessante appare, per esempio, il modo in cui le cronache rendono conto della decisione di Pietro III di tenere separata la corona del regno di Sicilia da quella aragonese. Frutto di una lucida strategia che mirava a mantenere e consolidare la fedeltà del popolo siciliano, la scelta politica è ricordata sia da Ramon Muntaner, sia da Bartolomeo di Neocastro e, soprattutto, in più luoghi della sua opera, da Nicolò Speciale, in relazione al nodo problematico del trattato di Anagni del 1295 e della conseguente incoronazione regia, in Sicilia, di Federico III¹⁰. I tre cronisti, sebbene incorrano nell'imprecisione di attribuire l'esplicitazione di tale volontà a un presunto secondo testamento di Pietro III verosimilmente mai esistito, mostrano comunque di conoscere bene questa precisa linea di indirizzo politico dettata dal re d'Aragona ai suoi successori, ma poi disattesa dall'astuto Giacomo II¹¹. Riassumiamo brevemente i

¹⁰ Cfr. *Bartholomaei de Neocastro Historia Sicula*, ed. G. Paladino, Bologna 1921-1922 (R.I.S.², 13/3), 124, p. 139; Ramon Muntaner, *Crònica*, ed. M. Gustà, 2 voll., Barcelona 1979 (1998⁵), capp. 145 e 185; Nicolò Speciale, *Historia Sicula* cit., II, 7, p. 335; II, 21-25, pp. 349-353; VII, 13, pp. 477-480. Sulla questione, cfr. anche *Cronaca della Sicilia* cit., 46, 1, p. 107 e commento *ad locum*.

¹¹ L'unico testamento autentico di Pietro III che si conosca fu redatto a Portfanges il 3 giugno 1282 e, in quanto anteriore all'assunzione della corona siciliana, non contiene ovviamente riferimenti all'isola: fu edito per la prima volta da G. S. Cozzo, in una lunga recensione, apparsa in «Archivio Storico Siciliano», 7 (1882), pp. 415-443 (cfr. 437-440), a S.V. Bozzo, *Note storiche siciliane del secolo XIV. Avvenimenti e guerre che seguirono il Vespro dalla pace di Caltabellotta alla morte*

fatti: prima di morire, Pietro III aveva richiesto dal suo primogenito Alfonso, suo erede come re d'Aragona, un formale atto di rinuncia alla corona del regno di Sicilia, che sarebbe così passata al secondogenito Giacomo¹². Questa 'separazione familiare' tra i due regni fu ribadita qualche anno dopo da Alfonso nel suo testamento, secondo il quale Giacomo, se fosse stato chiamato a succedergli sul trono d'Aragona, come poi accadde per la morte prematura dello stesso Alfonso, avrebbe dovuto a sua volta rinunciare alla Sicilia, cedendola al fratello minore, il terzogenito Federico¹³. Alla morte di Alfonso, però, le cose andarono diversamente, perché Giacomo intavolò trattative per la cessione della Sicilia alla sede papale e per suo tramite agli Angioini di Napoli. In modo spregiudicato egli trasgrediva la volontà del padre e ignorava le clausole del testamento del fratello, che gli avrebbero impedito, se rispettate, di disporre come merce di scambio di una corona e di un regno, quelli siciliani, su cui non aveva più alcun diritto. Giacomo, insomma, coi suoi avversari aveva

di re Federico II l'Aragonese (1302-1357), Palermo 1882; poi più correttamente da P. Knoch, *Die letztwilligen Verfügungen König Peters III. von Aragon und die Sizilien-Frage*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 24 (1968), pp. 79-117 (partic. 110-115); e ancora, ma con qualche imprecisione, da J. Arnall i Juan - I. J. Baiges i Jordi, *El Testament de Pere II el Gran: Estudi diplomatic*, in *La società mediterranea all'epoca del Vespro* cit., II, pp. 23-34 (partic. 29-33).

¹² Cfr. G. La Mantia, *Codice diplomatico dei re aragonesi di Sicilia. Pietro I, Giacomo, Federico II, Pietro II e Ludovico dalla rivoluzione siciliana sino al 1355*, I (1282-1290), Palermo 1917, rist. anast. Palermo 1990 (Documenti per servire alla storia di Sicilia, I, Diplomatica, 23), I, docc. LXX (8 maggio 1285), pp. 150-153, e CXI (2 novembre 1285), pp. 210-215, già in Id., *Documenti su le relazioni del re Alfonso III di Aragona con la Sicilia, 1285-1291*, «Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», 2 (1908), pp. 337-363 (cfr. docc. I-II, pp. 346-347): l'atto di cessione da parte di Alfonso confermava un precedente atto di donazione di Pietro III e Costanza, secondo La Mantia emanato nel parlamento di Messina dell'aprile 1283. Sull'intento che Pietro III si prefiggeva con questi atti si è soffermato anche Tramontana, *Gli anni del Vespro* cit., pp. 205-206.

¹³ Cfr. F. Testa, *De vita et rebus gestis Federici II Siciliae Regis*, Panormi 1775, doc. 3, pp. 232-235 (pp. 231-234 nella traduzione italiana dell'opera a cura di E. Spinato, dal titolo *Vita e opere di Federico II re di Sicilia*, introd. S. Fodale, Palermo 2006); La Mantia, *Codice diplomatico* cit., I, doc. CLXIV, pp. 367-370.

giocato abilmente le sue carte, ma utilizzando, oltre alla sua, anche la posta del fratello Federico, che per il momento restava escluso dal tavolo da gioco. Le trattative con Bonifacio VIII si conclusero con successo nel 1295: con soddisfazione, almeno all'inizio, di entrambe le parti, Giacomo si impegnavo a cedere la Sicilia alla sede pontificia, che l'avrebbe poi messa in potere di Carlo II d'Angiò, re di Sicilia / Napoli. Il re d'Aragona otteneva in cambio il ritiro della scomunica, scagliata a suo tempo contro Pietro III e i suoi discendenti, e l'infeudazione da parte del papa per la Sardegna e la Corsica, ancora da conquistare, che rappresentavano posizioni non meno importanti per i suoi progetti espansionistici.

Dal rilievo dato a queste notizie sembrerebbe trasparire nelle cronache, tanto sul fronte catalano quanto su quello siciliano, la consapevolezza che la concessione di larghi spazi di autonomia, e perfino di una formale indipendenza, era l'unica via possibile per il governo pacifico della Sicilia col consenso dei Siciliani, irriducibili altrimenti all'accettazione di una dominazione sentita come straniera. Ne risulterebbe avvalorata implicitamente, per conseguenza, anche la tesi, già ricordata sopra, del Vespro come momento di epifania della nazione siciliana. Una tesi accolta fra gli altri, per esempio, da Francesco Giunta, che così la sintetizzava in modo efficace: «Il Vespro [...] dimostra chiaramente la confluenza in un comune ideale degli interessi delle varie classi siciliane e la formazione di una coscienza nazionale». A questa affermazione fin troppo decisa lo studioso aggiungeva subito dopo, però, anche una postilla chiarificatrice, che ne ridimensionava di molto la portata: «Ma l'epoca immediatamente successiva apporta un importante elemento di corrosione: l'introduzione di una feudalità catalano-aragonese nella società siciliana»¹⁴. Appena nata, la presunta coscienza nazionale siciliana, in cui le varie classi sociali si sarebbero riconosciute con unità di intenti, sarebbe dunque già entrata in crisi a causa degli innesti stranieri, di provenienza iberica, avvenuti al seguito di quella monarchia che pure era garante della stessa indipendenza siciliana.

¹⁴ Giunta, *Aragonesi e Catalani* cit., p. 23.

All'interpretazione 'nazionalistica' si può muovere, peraltro, più di un'obiezione. Innanzitutto è ben noto che il Vespro, dopo il primo momento della rivolta palermitana, nella gestione e conduzione immediatamente successiva, ossia nelle azioni di governo dell'isola, nelle trattative diplomatiche con la sede papale, col re di Napoli e con quello d'Aragona, nonché nella prosecuzione delle ostilità, non fu affatto la realizzazione di un progetto condiviso in modo unitario e compatto, ma fece emergere, al contrario, posizioni e intenti diversi, corrispondenti a interessi contrastanti. Basta ricordare qui, senza scendere nei dettagli, la tardiva adesione alla rivolta da parte delle classi dirigenti di Messina, che tentarono in un primo tempo di sfruttare la situazione a proprio vantaggio, avviando trattative autonome ma infruttuose con Carlo d'Angiò e col legato papale¹⁵. Analogamente va ricordato che la soluzione aragonese, con l'offerta della corona del regno a Pietro III, arrivò solo dopo il fallimento degli iniziali tentativi di costituire una *Communitas Siciliae* con l'approvazione e sotto gli auspici della sede papale. Per non parlare, poi, della rapida caduta in disgrazia di alcuni fra i principali protagonisti della rivolta, come Gualtierio Caltagirone e poi Alaimo da Lentini, che nel giro di pochi anni furono eliminati dalla monarchia aragonese, o dei sospetti di tradimento che coinvolsero altri, come Palmiero Abbate, che solo grazie a una militanza fedele e valorosa al servizio di Pietro III in terra iberica riuscì infine a riscattare la sua posizione e ad evitare la condanna¹⁶. O ancora della parabola spregiudicata e opportunistica di un Enrico Rosso, che nel 1294 fece esperienza della ribellione all'autorità monarchica e della conseguente condanna e infine, a distanza di qualche anno, del successivo perdono regio, che gli restituì posizione e fortuna in precedenza guadagnate proprio

¹⁵ F. Martino, *Una ignota pagina del Vespro: la compilazione dei falsi privilegi messinesi*, «Archivio Storico Messinese», 57 (1991), pp. 19-76; Id., *Messana Nobilis Siciliae Caput. Istituzioni municipali e gestione del potere in un emporio del Mediterraneo*, Roma 1994.

¹⁶ Su episodi e personaggi della vicenda del Vespro soccorre ancora, al di là dell'impostazione ideologica risorgimentale, la grande ricostruzione di Amari, *La guerra del Vespro siciliano* cit.

grazie al Vespro¹⁷. Insomma, le vicende che seguirono la rivolta del 1282 sono tutt'altro che lineari e lasciano trasparire egoismi, interessi personali e familiari, rivalità, tradimenti, divisioni e scontri tra individui, famiglie e fazioni già all'interno della feudalità siciliana, prima ancora che vi si aggiunga e abbia il tempo di radicarvisi quella catalano-aragonese.

Di converso, meno di un quindicennio dopo, al momento dell'incoronazione di Federico III, alcuni cavalieri catalani, capostipiti di lignaggi che avranno ruoli da protagonisti nella successiva storia di Sicilia, sono già così radicati nell'isola da schierarsi senza esitazione a fianco dell'infante per l'indipendenza del regno, disattendendo le disposizioni ufficiali di Giacomo II, fino a quel momento loro re, che in previsione delle prossime ostilità aveva ordinato loro di rientrare in patria. Particolarmente interessante è il discorso pronunciato in quell'occasione, secondo la testimonianza di Nicolò Speciale, da Blasco Alagona per giustificare questa disobbedienza. In primo luogo egli invoca la condizione di uomini liberi di cui, secondo il diritto e le loro consuetudini, i Catalani godono. In secondo luogo fa riferimento al solito motivo giuridico, già sopra ricordato, della volontà testamentaria di Pietro III, secondo la quale l'ascesa al trono d'Aragona da parte di Giacomo comportava *ipso facto* la rinuncia alla corona siciliana in favore di Federico. A corollario di questo secondo argomento egli aggiunge pure che la cessione della Sicilia alla sede apostolica avvenuta col trattato di Anagni rappresentava di fatto, in ogni caso, una rinuncia di Giacomo alla rivendicazione di qualunque eventuale diritto. Il terzo argomento, infine, non è di carattere giuridico, ma riguarda l'interpretazione da dare al comando di Giacomo, che secondo Blasco Alagona va inteso come un atto ufficiale necessario per motivi diplomatici, ma in realtà non rispecchia la volontà segreta del re d'Aragona, al contrario ben lieto che i suoi cavalieri rimangano a dare man forte al fratello Federico:

¹⁷ L. Sciascia, *Nascita di una famiglia: i Rosso di Messina (sec. XIV)*, «Clio», 20 (1984), pp. 389-418; Backman, *Declino e caduta* cit., pp. 129-133.

Quod si voluerimus etiam altius hoc contemplari et quecumque latent argumento colligere fraterne affectus ad animum revocare, tunc unusquisque nostrum evidenter intelliget, tunc luce clarius apparebit, residentiam nostram regi Iacobo placituram. Quod autem nos publice revocat, hoc actum est, ne videretur coronationi fratris operam tacite prebuisse. Quis unquam sane mentis hoc crederet, ut dilectum fratrem pro exteris et hostibus exhereditare curaret? Bonum est igitur nos hic esse, bonum est ut testatoris domini voluntatem ultimam exequentes ob fidem patri debitam dilectum filium tueamur¹⁸.

E se volessimo poi guardare la situazione più a fondo e raccogliere in un'argomentazione le motivazioni che restano nascoste e ricordarci dell'affetto fraterno [di Giacomo per Federico], allora ognuno di noi comprenderà con chiarezza, allora si manifesterà in tutta evidenza, che a re Giacomo sarà gradito che noi restiamo qua. L'atto con cui egli ufficialmente invece ci richiama ha lo scopo di non manifestare che dà il suo appoggio all'incoronazione del fratello. Quale uomo sano di mente potrebbe credere che egli si impegni per diseredare il fratello diletto in favore di stranieri e nemici? È bene pertanto che noi rimaniamo qui, è bene che, dando esecuzione all'ultima volontà espressa nel suo testamento dal nostro signore, per la fedeltà dovuta al padre difendiamo il figlio diletto.

Dopo avere attribuito a Blasco Alagona queste riflessioni, Nicolò Speciale aggiunge che esse trovano il consenso di Ugone de Empuries e di tutti i presenti alla discussione. Si è voluta riportare qua testualmente l'ultima argomentazione, perché il cronista siciliano sembra voler presentare questa lettura dei fatti come il sentimento comune della maggior parte dei Catalani presenti nell'isola, divenuti ormai una componente sociale fondamentale del regno. Egli, tuttavia, non insiste oltre su questa interpretazione, perché gli sta a cuore rilevare soprattutto la legittimità dell'elezione e incoronazione di Federico III, piuttosto che la strategia occulta di Giacomo II. Del resto,

¹⁸ Nicolò Speciale, *Historia Sicula* cit., II, 25, pp. 352-353, ma il testo latino qui proposto è stato da me ricontrollato sui manoscritti ed è stata aggiunta la traduzione italiana.

nelle pagine successive sarà costretto a riferire anche degli scontri militari degli anni successivi, che fino al 1299 (battaglia navale di Capo d'Orlando) vedranno la flotta del re d'Aragona, sotto la guida del grande ammiraglio Ruggero Lauria, combattere al fianco degli Angioini contro le forze siciliane.

Il discorso di Blasco Alagona nella cronaca di Nicolò Speciale, però, è un indizio significativo che aiuta a ricostruire il quadro sociale degli interessi, delle relazioni e delle ostilità all'interno della feudalità: un quadro che era già nel 1295-96 e che rimase per tutto il secolo XIV assai complesso, costituito di intrecci molteplici e quanto mai mutevoli, nei quali la provenienza etnica rivestiva un ruolo secondario. Sarebbe fuorviante, per esempio, intendere come frutto dell'odio razziale gli scontri tra fazioni che, nella seconda metà del XIV sec., videro fronteggiarsi nell'isola gruppi armati indicati dalle fonti come Latini e Catalani. L'analisi della composizione dei due schieramenti rivela infatti chiaramente che, a dispetto delle due esibite denominazioni etniche, in realtà da entrambe le parti erano presenti sia Latini che Catalani, che si aggregavano all'uno o all'altro fronte sulla base di interessi di carattere particolare e contingente.

Quanto al ruolo attribuito a Giacomo II dalle cronache siciliane, può essere interessante anche il confronto con la *Cronica Sicilie*, perché in uno dei suoi inserti documentari si trova un riferimento velato alla strategia del re d'Aragona. L'anonimo cronista, che aveva accesso alla documentazione di cancelleria, ci ha conservato infatti la testimonianza di una lettera in cui l'infante Federico, qualche mese prima di essere incoronato re di Sicilia, dice dell'esito di un'ambasceria inviata a Giacomo II: da questo documento sappiamo che gli ambasciatori siciliani avevano raggiunto il re d'Aragona a Vila-bertran verso la fine di ottobre del 1295 e gli avevano dichiarato pubblicamente di essere a conoscenza degli accordi di Anagni con i quali Giacomo li aveva 'abbandonati', rinunciando per conseguenza a ogni suo diritto sull'isola. Essendo questa la loro interpretazione di quegli accordi, ovviamente i Siciliani non si consideravano tenuti a rispettarli, ma al contrario si ritenevano sciolti da ogni vincolo di obbedienza e di fedeltà nei suoi confronti e liberi di eleggersi un nuovo re a loro piacimento (il futuro Federico III). Il re d'Aragona, da parte

sua, aveva accettato pubblicamente la dichiarazione degli ambasciatori siciliani, giudicandola legittima, e per di più nel congedarli aveva dato loro un messaggio per Federico decisamente illuminante sulla sua volontà: dopo avere raccomandato alle cure dei Siciliani la madre Costanza e la sorella Violante, che erano rimaste nell'isola, Giacomo II aveva aggiunto infatti che, in relazione a Federico, non aveva nulla invece da chiedere o da raccomandare loro, perché il fratello era un cavaliere, e in quanto tale sapeva bene come doveva agire¹⁹. Il messaggio in codice era chiaro: Federico aveva la tacita approvazione di Giacomo, anche se questi ufficialmente doveva appoggiare i suoi avversari. È particolarmente significativo, però, che il cronista non lo espliciti in alcun modo e non faccia alcun commento in proposito. Nelle successive parti narrative egli non ritorna sul significato di questo messaggio, al quale non dà alcun risalto, mentre preferisce riprendere testualmente dal documento la dichiarazione sul diritto dei Siciliani ad eleggersi un nuovo re. In questo modo, a differenza di Nicolò Speciale, che si concentra di più sull'argomento giuridico del testamento di Pietro III, l'anonimo autore della *Cronica Sicilie* sembra cogliere il carattere più peculiare e innovativo di questa successione al trono, grazie alla quale si costituivano un regno e una dinastia indipendenti. Ne risulta valorizzato, infatti, l'argomento più rivoluzionario per la mentalità del tempo, quello dell'elezione popolare o, per dirla con parole di oggi, del diritto all'autodeterminazione dei popoli²⁰. I due cronisti siciliani, tuttavia, appaiono concordemente reticenti in relazione alle trame di Giacomo II e visibilmente riluttanti a riconoscergli il ruolo di stratega, che invece gli attribuisce esplicitamente la storiografia catalana.

È utile, a tal proposito, il confronto dei due passi appena esaminati con quello in cui Ramon Muntaner, nella sua cronaca, informa delle istruzioni date dal re d'Aragona ai suoi ufficiali nell'isola in esecuzione del trattato di Anagni. Lasciamo la parola al cronista catalano:

¹⁹ *Cronaca della Sicilia* cit., capitoli 52 e 54, pp. 116-117 e 128-134.

²⁰ Colletta, *Storia cultura e propaganda* cit., pp. 180-182.

E lo senyor rei d'Aragon tramès missatges en Sicília, a En Ramon Alemany, qui era maestre justicier de tot lo regne, e a En Villargut, qui era maestre portolà, e puis a tots altres, que desemparassen castells e ciutats e viles que fossen en Sicília, e en Calàbria e per les altres parts del regne, e que es guardassen que a persona neguna no lliurassen castell n'gun, mas, lo castell haurien desemparat, que cridassen a la porta del castell ab les claus en la man:

- ¿Ha-hi null hom de part del sant pare apostoli que vulla reebre aquest castell per part d'ell e de la santa Esgleia?

E que ho cridassen tres vegades, e si dins aquelles tre vegades no hi apareia negun qui prendre ne reebre lo's volgués, que lleixàs les portes obertes, e les claus als forrellats, e anassense'n.

Il risultato, ovviamente nullo, di questa apparente cessione è il seguente:

E així se complí e es feu, que anc null hom del pare sant ne de la santa romana Esgleia no hi comparec. E així anarense'n, e con se n'eren anats, les gentes del lloc emparaven-se'n, de part de l'infant En Frederic de cascun castell o lloc²¹.

L'isola rimaneva così all'infante Federico, fino ad allora luogotenente di Giacomo, che i Siciliani non tardarono a incoronare col titolo di Federico III re di Sicilia (e con questo titolo egli sottolineava la continuità con Federico II di Svevia, suo trisavolo, e dunque l'ostilità al papato e agli Angiò). Il regno di Sicilia proclamava la sua indipendenza ed eleggeva il suo nuovo re, mentre il papa e gli Angiò non riuscivano ad ottenere quanto pattuito ad Anagni, ma ufficialmente Giacomo II aveva tenuto fede agli accordi. Non senza malcelato compiacimento per l'astuzia di Giacomo, Muntaner commenta: «E així lo senyor rei d'Aragó hac complides totes ses covinences de la pau, que en res no hi hac fallit; de què la santa Esgleia e lo papa se'n tengren per pagats e per alegres»²². Il cronista catalano suggerisce

²¹ Muntaner, *Crònica* cit., cap. 181; sulle istruzioni di Giacomo, cfr. anche M. de Bofarull (e R. Starabba), *Documenti riguardanti l'abdicazione di Giacomo II di Aragona al trono di Sicilia (1295)*, «Archivio Storico Siciliano», n. ser., 7 (1883), pp. 275-293.

²² *Ibid.*

insomma, neanche troppo velatamente, che Giacomo abbia beffato il papato e il re di Napoli, fingendo di cedere il regno di Sicilia, ma in verità lasciandolo al fratello Federico, in modo tale che rimanesse 'in famiglia', indipendente sì, ma pur sempre legato alla dinastia catalana.

Del tutto diversa è invece la lettura degli avvenimenti proposta nelle cronache siciliane che, come si è visto, legittimano l'incoronazione di Federico III con argomenti giuridici: Nicolò Speciale con la volontà testamentaria di Pietro III d'Aragona di tenere separata la corona di Sicilia da quella d'Aragona, la *Cronica Sicilie* con l'argomento, più rivoluzionario per l'epoca, del diritto dei Siciliani a scegliersi un nuovo re nella persona di Federico III, giacché il trattato di Anagni era da intendere (e così fu inteso nell'isola) come una formale rinuncia di Giacomo ai suoi diritti²³. Entrambi i cronisti, quindi, seppure con argomenti diversi, concordano nel rilevare che il re d'Aragona non poteva accampare diritti sulla Sicilia. Giacomo II, che nella ricostruzione di Muntaner può prendersi tutta la scena come abile stratega e spregiudicato burattinaio, nelle cronache siciliane non può avere un ruolo da protagonista, che spetta invece a Federico: legittimare quest'ultimo significa infatti legittimare, di fatto, la reale e non fittizia indipendenza del regno. Anche per questo, probabilmente, Nicolò Speciale, quando ha l'occasione di riferire una lettura dei fatti analoga a quella di Muntaner, sceglie di non presentarla come sua, ma preferisce attribuirla, come si è visto, a Blasco Alagona. E allo stesso modo l'anonimo della *Cronica Sicilie*, non dà alcun risalto al messaggio velato di Giacomo a Federico presente nell'inserito documentario. Mentre Muntaner, dalla prospettiva catalana, può narrare e commentare con ironia in prima persona l'episodio, lodando implicitamente l'astuzia del re d'Aragona, Speciale e l'Anonimo, in un'ottica siciliana, non possono e non vogliono indugiare su un'interpretazione del genere, che finirebbe per sminuire

²³ Cfr. *Cronica Sicilie*, 51,1, dove si chiarisce che «regnum et dominium dicti regni et insule Sicilie, quod tenebat, et ipsam insulam dimisit et cessit Romane ecclesie ac eidem principi Karolo, renunciando omni iuri quod in dicta insula Sicilie habebat».

inevitabilmente l'autonomia decisionale e il peso politico di Federico III, e per conseguenza il valore stesso della monarchia isolana.

Per ragioni di spazio non è possibile, qui, soffermarsi su altri passi delle cronache per offrire ulteriori esemplificazioni. Avviandoci alle conclusioni, però, vale la pena di sottolineare che le diverse interpretazioni fornite, o implicitamente suggerite, dalle cronache del tempo appaiono ancora più rilevanti se si considera che questi testi storiografici non sono solo fonti di notizie, ossia specchi, più o meno fedeli, più o meno deformati, degli avvenimenti, ma sono anche strumenti di comunicazione, di legittimazione, di celebrazione, e in quanto tali sono utilizzati consapevolmente, oltre che per scopi memorialistici, anche a fini politici e per la creazione del consenso. Tanto le cronache catalane quanto le siciliane presentano infatti caratteri di ufficialità, sebbene nelle prime tali caratteri siano più marcati, in quanto il rapporto con la monarchia è dichiarato dagli autori (Desclot, Muntaner), o perché gli autori sono gli stessi sovrani (Giacomo I, Pietro IV), mentre nelle seconde, anche laddove è più significativo, vale a dire nelle opere di Speciale e dell'Anonimo, rimane comunque sotteso, tanto più che, diversamente dagli autori catalani, i due cronisti siciliani non forniscono al lettore nessuna informazione esplicita su se stessi, né sulle motivazioni che li hanno indotti a scrivere²⁴. Ufficiali o ufficiose che siano, tutte queste cronache, anche quando non ne sono diretta emanazione, esprimono comunque posizioni vicine a una delle due corti, di Barcellona o di Palermo, cui fanno riferimento. In altre parole ognuna di queste cronache, anche quelle non direttamente scritte o controllate dai sovrani (come accade solo nel caso di Giacomo I e di Pietro IV d'Aragona), è in qualche misura portavoce della monarchia e strumento di una strategia di comunicazione ad essa risalente, che si esprime anche nell'uso politico della memoria storica. Tale strategia, peraltro, poteva realizzarsi non solo attraverso la scrittura diretta o la committenza di testi storiografici, ma anche, *a posteriori*, con l'appropriazione e l'uso di testi

²⁴ Sul carattere ufficiale delle cronache catalane e, in diversa misura, anche della *Cronica Sicilie* e del *De gestis Siculorum* di Nicolò Speciale, mi sia consentito rinviare a Colletta, *Storia, cultura e propaganda* cit., pp. 54-57 e *passim*.

scritti in precedenza e altrove. A tal proposito è opportuno ricordare, per esempio, che numerose sono le testimonianze a noi pervenute sull'interesse di Pietro IV il Cerimonioso e di Martino il Vecchio nei confronti delle cronache siciliane. Di Pietro IV è documentata la continua ricerca di scritture storiche, le più disparate, negli anni in cui attendeva alla revisione della *Crònica de Sant Joan de la Penya* e alla redazione del suo *Llibre* autobiografico, compimento ideale di un corpus storiografico che, a partire dalla cronaca di Giacomo I il Conquistatore, aveva raccontato le conquiste e i successi della dinastia aragonese nel Mediterraneo²⁵. Ma è documentata soprattutto, in relazione all'argomento che qui ci interessa, ossia i rapporti con la Sicilia e con la sua tradizione storiografica, la circolazione alla sua corte della *Cronica Sicilie*: l'interesse specifico del sovrano per questo testo è attestato dal fatto che ne commissionò a Guillem Nicolau, traduttore anche delle *Heroides* di Ovidio²⁶, un volgarizzamento catalano²⁷.

²⁵ Cfr. A. Rubió i Lluch, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval*, Barcelona 1908-1921, edició facsímil Barcelona 2000, II, pp. XXXIII-XXXVI (partic. a p. XXXV nota 1, si veda l'elenco delle opere storiche richieste o acquistate da Pietro IV). Sull'attività storiografica di Pietro IV, nella prospettiva più ampia dei diversi strumenti di propaganda e di celebrazione della casa d'Aragona, vd. P. Corrao, *Celebrazione dinastica e costruzione del consenso nella Corona d'Aragona*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, cur. P. Cammarosano, Rome 1994 (Collection de l'École Française de Rome, 201), pp. 133-156: 146-149 (distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"). Sui diversi aspetti di una vera e propria "ossessione" di Pietro IV per la scrittura, che va ben al di là del suo uso come strumento di governo e di propaganda, vd. F. M. Gimeno Blay, *Escribir, reinar. La experiencia gráficotextual de Pedro IV el Ceremonioso (1336-1387)*, Madrid 2006, volume che riprende, ampliandolo, quanto già trattato dallo studioso nell'articolo *Escribir, leer y reinar: la experiencia gráfico-textual de Pedro IV el Ceremonioso (1336-1387)*, «Scrittura e Civiltà», 22 (1998), pp. 119-233.

²⁶ Rubió i Lluch, *Documents per l'història* cit., I, doc. CCCCXV, pp. 361 s.

²⁷ Rubió i Lluch, *Documents per l'història* cit., I, doc. CCLXXXII, p. 263: Lleida, 23 maggio 1375, Pietro IV richiede indietro da Bernat Descoll «un libre nostre de croniques dels reys de Sicilia», che si trovava in possesso di Jaume Conesa (per quest'ultimo, volgarizzatore tra l'altro della *Historia destructionis Troiae* di Guido delle Colonne, vd. anche doc. CCLXXVI); doc. CCCXIII, p. 288: Saragozza, 3 gennaio 1381, Pietro IV incarica Pere Desvalls di pagare a Guillem Nicolau i 100 fiorini dovutigli per la traduzione delle «cròniques de Aragon e de Sicilia». Per

Non minore fu in seguito l'interesse di Martino il Vecchio per la storiografia in generale e per i fatti siciliani in particolare. Sappiamo che si curò di raccogliere tutto il materiale storiografico e documentario disponibile, riguardante la sua spedizione in Sicilia e quanto qui avvenuto anche dopo il suo ritorno in Aragona, per utilizzarlo nella stesura di una sua cronaca²⁸. Inoltre già dal 1392 aveva manifestato attenzione alla storia precedente dell'isola, alla quale doveva necessariamente ricollegarsi per presentare suo figlio, Martino il Giovane, e anche se stesso, come eredi legittimi della tradizione dinastica siciliana²⁹. Nell'inventario stilato dopo la sua morte sono registrate, tra i

il volgarizzamento catalano, tradito da quattro manoscritti, cfr. J.-D. Garrido i Valls, *La Crònica de Sicília (Chronique de Sicile), traduction catalane médiévale du Chronicon Siculum*, «Scriptorium», 55 (2001), pp. 93-106: 95-96; Id., *El Llibre de la Crònica de Sicília: edició i estudi*, Tesi doctoral, Univ. Autònoma de Barcelona 1997 (edizione purtroppo disponibile solo in microfiche).

²⁸ Per l'interesse di Martino nei confronti della storiografia in generale, cfr. Rubió i Lluch, *Documents per l'història* cit., II, pp. L-LII; M. Coll i Alentorn, *El rei Martí, historiador*, «Estudis Romànics», 10 (1962), pp. 217-226, rist. in Coll i Alentorn, *Historiografia*, Barcelona 1991, pp. 304-313; sulla celebrazione della dinastia, vd. anche A. Serra Desfilis, *La història de la dinastia en imàgenes: Martín el Humano y el rollo genealógico de la Corona de Aragón*, «Locus Amoenus», 6 (2002-2003), pp. 57-74. Per l'attenzione alla Sicilia, cfr. Rubió i Lluch, *Documents per l'història* cit., I, docc. CCCCLXIX e CCCCL, pp. 399-400, entrambi datati Saragozza, 29 giugno 1398: nel primo Martino, rivolgendosi a Pere Serra, cardinale di Catania, gli chiede di trasmettergli «tot quant vos tenets e haiats fet e encare us recort dels fets que nos havem fets en Sicília, com pus estesament porets, per manera que pugam continuar nostres croniques» e anche «tot ço qui si es seguit despuys que nos ne partim, digne d'escriure, e d'aquí avant se seguira, per continuar ho axi mateix en les croniques demunt dites». Nella seconda lettera, Martino allo stesso fine comanda al suo scrivano (Johanni Aulesia scriptori porcionis regis Sicilie) di fargli avere «totes e qualsevol letres e altres scriptures que vos haiats e tingats dels fets que nos havem stants en Sicília ... e no res menys de tot ço qui si es seguit despuys que nos ne partim, e se seguira d'aquí avant fets com pus larchs e esteses memorials porets, e aquells nos trametats».

²⁹ Cfr. la lettera del 20 dicembre 1392 con cui Martino il Vecchio, allora in Sicilia perché non ancora succeduto al fratello Giovanni il Cacciatore sul trono aragonese, chiede all'arcivescovo di Palermo di fargli avere il «translat del libre de la Coronacio del Rey de Sicília», dallo stesso arcivescovo preparato (Palermo, Archivio

volumi della sua biblioteca, la cronaca di Bartolomeo di Neocastro³⁰ e un'altra cronaca siciliana, di cui è stata proposta l'identificazione con la *Cronica Sicilie*, ma che più probabilmente era invece quella di Nicolò Speciale³¹. Sebbene non compaia nell'inventario, peraltro, non vi è dubbio che anche la cronaca dell'Anonimo palermitano fosse nota nella cerchia di collaboratori di Martino il Vecchio, durante la sua permanenza in Sicilia, se è dietro sua ispirazione che fu redatta la *Cronica brevis* che, per tutta la prima parte, dipende con ogni evidenza dalla *Cronica Sicilie*³². Non mi pare azzardato affermare, pertanto, che quello concepito e attuato da Pietro IV prima e da Martino il Vecchio poi sia stato un progetto di acquisizione della memoria storica siciliana. Impadronirsi della memoria storica di un

di Stato, Protonotaro, 1392, c. 53, citato da Giunta, *Aragonesi e Catalani*, I cit., p. 252 nota 163).

³⁰ Cfr. J. Massó Torrents, *Inventari del béns mobles del rey Martí d'Aragó*, «Revue Hispanique», 12 (1905), pp. 413-590: 421, item 46, dove è descritto brevemente un «libre appellat De la discordia dels Sicilians contra als francesos en lati scrit». Riguardo a questo manoscritto, M. Coll i Alentorn, *El rei Martí, historiador* cit., p. 305 nota 21, parlava genericamente di una relazione sui Vespri Siciliani; l'identificazione con la cronaca di Bartolomeo di Neocastro è stata proposta da me per la prima volta in *Storia, cultura e propaganda* cit., p. 56, nota 99, sulla base della corrispondenza dell'*incipit* («Incommutabilis gracia») e dell'*explicit* («Sicilie separabit») indicati nell'inventario.

³¹ Cfr. Massó Torrents, *Inventari del béns mobles* cit., p. 423, item 60, dove si dà notizia di un «libre appellat Canoniques [sic, per Coroniques = Croniques] de Sicilia», il quale, dopo il titolo in rosso «Incipiunt Canonice», presentava l'*incipit* «Postea quam» e terminava con l'*explicit* «ad Rubertum Regem». L'identificazione con la *Cronica Sicilie* proposta da Coll i Alentorn, *El rei Martí, historiador* cit., p. 305 nota 25, non pare convincente a causa della mancata corrispondenza sia dell'*incipit* che dell'*explicit*, che invece trovano qualche riscontro nella cronaca di Speciale: cfr. Colletta, *Storia, cultura e propaganda* cit., p. 56, nota 100.

³² Su Martino il Vecchio come ispiratore della *Cronica brevis*, della *Brevis cronica* e di una genealogia regia, vd. Giunta, *Aragonesi e Catalani*, I cit., p. 252; Id., *Cronache siciliane inedite della fine del Medioevo*, Palermo 1955 (Documenti per servire alla storia di Sicilia, IV, 14), pp. 17-20; G. Ferraù, *La storiografia del '300 e '400*, in *Storia della Sicilia*, IV, Napoli 1980, pp. 663-665. Per il rapporto di dipendenza della *Cronica brevis* dalla *Cronica Sicilie*, vd. Colletta, *Storia, cultura e propaganda* cit., pp. 257-258.

popolo è un mezzo per governarlo e i sovrani d'Aragona, dovendo regnare su una compagine di territori e di popolazioni variegati per lingua, cultura, religioni e tradizioni, utilizzarono con consapevolezza anche questo strumento per confrontarsi con la complessa e a volte problematica multiculturalità dei loro domini. E del resto non è un caso che delle cronache siciliane, e in particolare della *Cronica Sicilie*, abbia fatto largo uso in seguito anche il notaio valenciano Pau Rossell per scrivere la sua *Descendencia dominorum regum Sicilie*, ossia il libello giuridico-dinastico commissionatogli da Alfonso il Magnanimo nel 1437, al fine di rivendicare i suoi diritti ereditari al trono di Napoli³³.

Sebbene non disponiamo di una documentazione analoga per i re della dinastia cadetta siciliana, è assai verosimile che anch'essi avessero una sensibilità analoga nei confronti degli usi della scrittura storiografica. Del resto lo confermano le cronache di Nicolò Speciale e dell'Anonimo palermitano, la cui concezione e impostazione ideologica è da ricondurre agli ambienti di cancelleria e di corte³⁴.

È opportuno ricordare però, a questo punto, che un'altra differenza rilevante tra la cronachistica catalana e la coeva produzione siciliana è rappresentata dalla scelta della lingua di comunicazione. Mentre in Catalogna è compiuto già da tempo il passo dal latino al volgare, prima con la traduzione dei *Gesta comitum Barcinonensium*, poi con la redazione direttamente in catalano delle quattro grandi cronache (di Giacomo I, Desclot, Muntaner e Pietro il Cerimonioso)³⁵, in Sicilia invece la lingua della storiografia rimane il latino almeno fino alla metà del Trecento, e anche in seguito il siciliano è usato quasi esclusivamente per volgarizzamenti e non per opere storiografiche originali³⁶. Quella catalana è dunque un'attività storiografica

³³ Pau Rossell, *Descendencia dominorum regum Sicilie*, ed. P. Colletta, Palermo 2020 (Supplementi al Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani. Serie mediolatina e umanistica, 8).

³⁴ Colletta, *Storia, cultura e propaganda* cit., pp. 28-41 e 85-130.

³⁵ S. M. Cingolani, *La memòria dels reis. Les quatre grans cròniques*, Barcelona 2007, partic. pp. 17-30.

³⁶ F. Bruni, *La cultura e la prosa volgare nel '300 e nel '400*, in *Storia della Sicilia*

grafica che a un forte carattere di ufficialità e agli intenti celebrativi nei confronti della monarchia associa la volontà di raggiungere un pubblico ampio, coincidente idealmente con la totalità dei sudditi del casato d'Aragona e dei parlanti catalano, tanto che a buon diritto le quattro cronache sono state e sono considerate glorie della 'nazione catalana'.

Sul fronte siciliano, l'uso della lingua latina nella cronachistica del Vespro definisce inevitabilmente un pubblico del tutto diverso: se infatti il latino, per il suo carattere di lingua internazionale e veicolare, può consentire una diffusione più agevole delle opere anche al di fuori dei confini del regno, per altro verso, in un'epoca in cui l'alfabetizzazione è scarsa anche nei gradini alti della scala sociale, non può che selezionare sul piano socio-culturale e delimitare drasticamente il numero di potenziali lettori, anche all'interno dell'isola, escludendo peraltro un canale di diffusione importante, altrove ben attestato, come quello delle letture e recitazioni pubbliche. Se ne può dedurre che in Sicilia, diversamente che in Catalogna o anche in Francia e nel mondo comunale dell'Italia settentrionale, mancava una fruizione ampia e 'popolare' delle cronache come prodotti di letteratura, e mancava, più in generale, un pubblico letterario³⁷. Ne consegue che la produzione storiografica che fiorì in Sicilia a seguito del Vespro sotto gli auspici della monarchia, pur prestandosi *a posteriori* a una lettura ideologica di carattere nazionale, in verità non ha avuto, diversamente che in Catalogna, la capacità di contribuire a un processo di definizione dell'identità nazionale. Tale incapacità, preme rilevarlo, non è dovuta solo alla breve durata del regno indipendente di Sicilia, che già alla fine del XIV sec. viene riassorbito

cit., IV, pp. 179-279 (partic. pp. 188-190 e 202-212), rist. in Id. *Tra popolo e patrizi. L'italiano nel presente e nella storia*, cur. R. Casapullo et al., Firenze 2017, pp. 267-378; N. De Blasi - A. Varvaro, *Il regno angioino. La Sicilia indipendente*, in *Letteratura italiana: Storia e geografia*, cur. A. Asor Rosa, Torino 1987, I, pp. 457-488; *Testi d'archivio del Trecento*, ed. G. M. Rinaldi, Palermo, 2005, I, pp. XI-XV.

³⁷ Colletta, *Storia, cultura e propaganda* cit., pp. 42-45 e 115-123; Id., *Episodi della guerra del Vespro in Ramon Muntaner e nelle cronache latine di Sicilia*, «Bollettino del Centro studi filologici e linguistici siciliani», 30 (2019), pp. 125-149 (partic. pp. 126-128).

all'interno della confederazione catalano-aragonese, né al fallimento, in seguito, di ogni altra aspirazione indipendentista, ma ha origine anche dalla formazione e dagli intenti dei cronisti siciliani, dalle condizioni socio-politiche e culturali in cui operarono, e infine da ragioni intrinseche alla scrittura storiografica, quali la scelta della lingua latina, che ne limitò la possibilità di penetrazione nei vari strati del tessuto sociale. Relegate poi per lungo tempo negli ambiti ristretti di una cultura erudita, solo a distanza di secoli le cronache siciliane, come si è già accennato, avrebbero avuto un'efficace consacrazione della loro prospettiva nazionale, non tanto nella vasta opera di Rosario Gregorio, che pure ne fece largo uso, quanto in quella mirabile di Michele Amari, che in piena epoca risorgimentale su di esse poté costruire il mito storiografico e nazionalistico del Vespro siciliano.

DAVID IGUAL LUIS

Ante la extranjería. Dinámicas políticas y sociales
en los territorios ibéricos de la Corona de Aragón
(Valencia, siglos XIV-XV)¹

Introducción

Mi objetivo en este texto es sintetizar los resultados de una de mis líneas tradicionales de investigación sobre la Baja Edad Media: la que tiene que ver con la presencia de personas recién llegadas desde fuera tanto a la ciudad de Valencia como a otros lugares, sobre todo septentrionales, del propio reino de Valencia. Obviamente, entre esas personas estaban las que pueden ser calificadas como *extranjeras*.

Normalmente, mis análisis al respecto los he desarrollado bajo tres perfiles de estudio: las migraciones y los canales de movilidad territorial y social; las circunstancias de los avecindamientos, esto es, los actos jurídicos que permitían acceder a la vecindad oficial en las poblaciones valencianas; y la situación de los mercaderes y, en particular, los procedentes de la Italia peninsular del centro-norte (ligures, toscanos, vénetos y lombardos), insistiendo en las motivaciones económicas de sus desplazamientos y en su incardinación

¹ Este estudio se ha realizado en el curso de tres proyectos de investigación: SBPLY/19/180501/000187, financiado por la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha y dirigido desde la Universidad de Castilla-La Mancha (2020-2023); CIAICO/2021/348, financiado por la Generalitat Valenciana y dirigido desde la Universidad de Alicante (2022-2024); 2023-GRIN-34539, financiado por la Universidad de Castilla-La Mancha y dirigido también desde esta misma universidad (2023-2025).

con las dinámicas de las relaciones comerciales internacionales². Sobre estas bases previas, pretendo aquí incorporar también las aportaciones sobre Valencia de diversos autores, añadir algunas notas comparativas desde otros territorios ibéricos de la Corona de Aragón y, fundamentalmente, ofrecer un balance que adopte la perspectiva del concepto que enmarca este encuentro científico: *gobernar la multiculturalidad*. De hecho, para ese *gobierno* de la multiculturalidad provocada por la confluencia en la realidad valenciana de varios tipos de extranjeros y de extranjeros y autóctonos³, creo esencial fijarse en los paralelismos o los contrastes que pudieron darse entre las dinámicas políticas y las dinámicas sociales.

Sin duda, todo lo que atañe a la extranjería es importante para ayudar a la caracterización, en especial, de los mundos urbanos europeos y mediterráneos del final del Medievo. Lo viene demos-

² Seleccione solo tres ejemplos destacados de mis trabajos sobre la problemática que estoy resaltando: D. Igual Luis, *Valencia e Italia en el siglo XV. Rutas, mercados y hombres de negocios en el espacio económico del Mediterráneo occidental*, Castellón 1998, especialmente pp. 189-302; G. Navarro Espinach - D. Igual Luis - J. Aparici Martí, *Los inmigrantes y sus formas de inserción social en el sistema urbano del reino de Valencia (siglos XIV-XVI)*, «Revista d'Història Medieval», 10 (1999), pp. 161-197; D. Igual Luis, *¿Los mercaderes son igualadores del món? Autóctonos y extranjeros en el comercio bajomedieval de Valencia*, «Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval», 18 (2012-2014), pp. 119-152.

³ A los efectos de este texto, entiendo por *multiculturalidad* la situación caracterizada por incluir o poner en relación culturas diversas, según la definición de «multiculturale» en *Vocabolario Treccani*, Roma, en línea: <<https://www.treccani.it/vocabolario/multiculturale>>. No incorporo las connotaciones sobre la convivencia o la coexistencia de esas culturas que sí conciben por ejemplo los diccionarios normativos del español (*Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, en línea: <<https://dle.rae.es/multicultural?m=form>>) y el francés (*Dictionnaire de l'Académie française*, París, en línea: <<https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9M3135>>), ni otras consideraciones más profundas de carácter teórico e interpretativo, para las que remito al análisis clásico de G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid 2001. La última consulta de las páginas web reseñadas en esta nota ha sido el 22 de mayo de 2023.

trando desde hace años una historiografía en la que continúan surgiendo novedades bibliográficas que, por ejemplo, se centran concretamente en la cuestión⁴ o, más en general, en los fenómenos migratorios⁵. En esa línea, me parece asimismo indiscutible que el tema de los extranjeros plantea circunstancias que son claramente interpretables en el seno de algunas tendencias más o menos consolidadas desde hace tiempo en las investigaciones histórico-sociales: entre otras, la atención por las identidades individuales y colectivas⁶ o la propuesta de unos «mobility studies» interdisciplinares, que se vinculan al llamado «mobilities turn»⁷. Además, el permanente interés por los múltiples aspectos que implicaban las *fronteras* medievales, ya sea en su vertiente europea⁸, ya sea en la óptica tan significativa de las *fronteras* hispánicas⁹, hace que lo con-

⁴ M. Rubin, *Cities of Strangers. Making Lives in Medieval Europe*, Cambridge 2020; *Strangers at the Gate! Multidisciplinary Explorations of Communities, Borders, and Othering in Medieval Western Europe*, ed. S. C. Thomson, Leiden - Boston 2022.

⁵ *Minorités, migrations, mondialisation en Méditerranée. XIV^e-XVI^e siècle*, dirs. F. Bistagne, J. Ferrer-Bartomeu, R. Mouren, París 2022; E. Orlando, *Medioevo migratorio. Mobilità, contatti e interazioni in Italia nei secoli V-XV*, Bolonia 2022.

⁶ Por su énfasis particular en los ámbitos históricos de la Corona de Aragón, conviene resaltar la serie «Identities / Identités / Identidades» de la editorial Peter Lang, cuyo responsable científico es F. Sabaté. Véase <<https://www.peterlang.com/series/id>> (última consulta: 8 de mayo de 2023). En el momento de cerrar este artículo, la página web que acabo de mencionar incluía doce volúmenes publicados, entre 2014 y 2022.

⁷ *The Routledge Handbook of Mobilities*, eds. P. Adey y otros, Londres - Nueva York 2014; «Challenging borders. A research and learning community on mobility and movement», en línea: <<https://challengingborders.wooster.edu/blog/tag/mobility-studies/>> (última consulta: 8 de mayo de 2023).

⁸ *Frontières spatiales, frontières sociales au Moyen Âge*, LIe Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Perpignan, 21-22 mai 2020), París 2021.

⁹ *Las fronteras en la Edad Media hispánica, siglos XIII-XVI*, eds. M. García Fernández, Á. Galán Sánchez, R. G. Peinado Santaella, Granada 2019; *Fronteras de la Península Ibérica en la Edad Media. Nuevos horizontes conceptuales*, coords. J. Villaverde-Moreno, E. Jiménez Rayado, Madrid 2022; S. Schieweck, *Iberian*

cerniente a la extranjería adquiriera relieve también en este terreno de estudio.

El mantenimiento de los análisis, y su actualización en clave teórica, heurística y argumental, no evitan varios rasgos de complejidad en la observación de la problemática: la incómoda relación entre el pasado y el presente y, por tanto, el peligro del anacronismo, es decir, trasladar a la época medieval formulaciones y percepciones de nuestros días; las diferencias ocasionales que pudieron verificarse entre las definiciones institucionales y legales de lo extranjero y el despliegue cotidiano de las realidades materiales y sociales; o la dificultad de conjugar la posible deducción de pautas generales de comportamiento entre (o ante) los extranjeros con la enorme diversidad de las trayectorias individuales. Estos son factores que yo mismo he comprobado a lo largo de mis investigaciones sobre Valencia, pero que se aprecian también desde un caso coetáneo como el de Barcelona¹⁰. En último extremo, por descontado, el gran inconveniente es responder al interrogante sobre quién es el *extranjero* en la Edad Media o, en paralelo, si cabe singularizar en aquellos siglos al *extranjero* del *forastero*. Justo para la experien-

Frontiers Revisited. Research Traditions and New Approaches, en *Ibero-Mediävistik. Grundlagen, Potentiale und Perspektiven eines internationalen Forschungsfeldes*, ed. N. Jaspert, Munich 2022, pp. 239-272.

¹⁰ Valga la muestra de los trabajos de C. Obradors Suazo, como *La integració de forasters a Barcelona: una aproximació a través dels informes de ciutadania, 1380-1420*, en *La ciutat en xarxa*, XI Congrés d'Història de Barcelona (Barcelona, 1-3 de desembre de 2009), en línea: <<https://ajuntament.barcelona.cat/arxiu-municipal/arxiuhistoric/ca/xi-congres-la-ciutat-en-xarxa>> (última consulta: 8 de mayo de 2023); *Council, City and Citizens. Citizenship between legal and daily experiences in 15th century Barcelona*, «Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea», 10 (2013), pp. 371-418; y, sobre todo, *Immigration and Integration in a Mediterranean City: The Making of the Citizen in Fifteenth-Century Barcelona*, tesis doctoral, 2 vols., European University Institute, Florencia 2015. Sobre Barcelona, véase también en general C. Cuadrada Majó, *Barcelona (ss. XIV-XV): migracions, demografia i economia*, en *El món urbà a la Corona d'Aragó del 1137 als decrets de Nova Planta*, XVII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó (Barcelona-Lleida, 7-12 de setembre del 2000), coord. S. Claramunt, I, Barcelona 2003, pp. 323-332.

cia barcelonesa bajomedieval, Carolina Obradors Suazo entiende por *extranjero* a quien proviene de otro país, mientras que *forastero* es simplemente quien es foráneo en relación con una localidad concreta¹¹. La distinción se orienta en un sentido similar al de la historiografía general, cuando ha sugerido separar ambas nociones (*extranjero* / *forastero*) según la cercanía territorial o humana y cultural de un sujeto dado respecto al grupo o la comunidad al que accedía (o pretendía acceder)¹².

Foráneos everywhere: en grandes ciudades y localidades de menor magnitud

La diferenciación anterior no es la única señalada por quienes han examinado el fenómeno. Los colectivos de extranjeros o forasteros pueden ser desglosados también según la estabilidad o la temporalidad de cada presencia, o según que esas presencias externas fueran o no atractivas y hasta deseables para los núcleos de acogida¹³. La situación social y económica de los recién llegados permite ulteriormente distinguir a quienes se movían en busca de supervivencia, trabajo o riqueza de quienes lo hacían a modo incluso de élites, aprovechando y sacando ventaja de sus condiciones de especialización laboral y de prestigio público¹⁴.

Para todas las variables indicadas, la ciudad y el reino de Valencia, junto a Barcelona y Cataluña, son buenos escenarios de indagación de los siglos XIV y XV. Siempre dentro del ámbito ibérico de la Corona aragonesa, lo son asimismo entonces Zaragoza y el reino de Aragón¹⁵. En este contexto, la alusión a los territorios

¹¹ Obradors Suazo, *La integració de forasters* cit., p. 2.

¹² Igual Luis, *¿Los mercaderes son igualadors del món?* cit., pp. 128-129.

¹³ Rubin, *Cities of Strangers* cit., pp. 35-45.

¹⁴ Navarro Espinach - Igual Luis - Aparici Martí, *Los inmigrantes* cit., pp. 179-197.

¹⁵ G. Navarro Espinach, *La presencia de grupos extranjeros en la Corona de Aragón (siglos XIII-XV)*, en *La Corona de Aragón en el centro de su historia, 1208-1458. Aspectos económicos y sociales*, coord. J. Á. Sesma Muñoz, Zaragoza 2010, pp. 173-190; Id., *Italianos, franceses y alemanes en la Zaragoza de los Reyes Católicos (1479-1516)*, en *Identidades urbanas Corona de Aragón-Italia. Redes económicas*,

asociados a las tres capitales peninsulares no es casual. Más allá del protagonismo de estas tres grandes ciudades, se sabe ya que otros centros de menor calibre demográfico y económico en los espacios valenciano, catalán y aragonés actuaron simultáneamente como focos de convergencia poblacional, en diversos grados y por motivaciones también diversas. Algunos ejemplos son Huesca en Aragón¹⁶, Tortosa en Cataluña¹⁷ y Castellón en el norte del reino de Valencia.

Este último caso se trata de una villa ubicada en la llanura costera, que contó con un número máximo de habitantes documentado en torno a los cuatro mil o cinco mil entre 1350 y 1419¹⁸. En Castellón, como en muchas partes, la movilidad y el reemplazo de la población y la existencia de flujos de entrada y salida de gentes han sido elementos juzgados como básicos a la hora de explicar la evolución de la demografía. Dos datos por lo menos avalan esta afirmación: el hecho de que, en el Castellón de mediados del siglo XV, el nivel de inmigración pudo ascender al 50 % del total de vecinos¹⁹; o que los nuevos apellidos y las nuevas familias detectados en la villa testimonian índices entre el 30 y el 50 %, según la comparación de ciertas

estructuras institucionales, funciones políticas (siglos XIV-XV), eds. P. Iradiel y otros, Zaragoza 2016, pp. 245-262.

¹⁶ J. Á. Sesma Muñoz, *Huesca, ciudad mercado de ámbito internacional en la Baja Edad Media según los registros de su aduana*, Zaragoza 2005, pp. 28-33.

¹⁷ M. T. Sauco Álvarez - S. Lozano Gracia, *El puerto de Tortosa: lugar de convergencia de mercaderes mediterráneos según los protocolos notariales tortosinos (siglo XV)*, en *La Mediterrània de la Corona d'Aragó, segles XIII-XVI & VII Centenari de la Sentència Arbitral de Torrellas, 1304-2004*, XVIII Congrés Internacional d'Història de la Corona d'Aragó (València, 9-14 setembre 2004), ed. R. Narbona Vizcaíno, II, Valencia 2005, pp. 1249-1268; J. Vidal Franquet, *Les obres de la ciutat. L'activitat constructiva i urbanística de la universitat de Tortosa a la baixa edat mitjana*, Barcelona 2008, p. 63.

¹⁸ P. Iradiel y otros, *Oficios artesanales y comercio en Castelló de la Plana (1371-1527)*, Castellón 1995, pp. 41-51; C. Rabassa Vaquer, *El Castelló rural: de la expansión a la crisis*, en *La ciudad de Castellón de la Plana*, Castellón 1999, pp. 166-168.

¹⁹ Iradiel y otros, *Oficios artesanales* cit., p. 49.

fuentes locales en 1398, 1468 y 1510²⁰. Las corrientes humanas que arribaban a Castellón se concretaron a través de una pluralidad de canales, formales e informales, que en realidad son visibles por doquier.

El avecindamiento brindaba una vía claramente institucionalizada. Como era habitual en la época, ser vecino de la villa exigía disponer en ella del domicilio y «cap major», así como estar acompañado de la esposa si se tenía o de la mayoría de bienes muebles que no fueran mercancías («ab muller si n'han o ab la major e gran part de lurs bens mobles que no sien mercaderies»). Los nuevos vecinos debían jurar que lo eran de forma voluntaria y sin fraude ni ficción («per intentió e per cor de ésser vertader vehí [...] sens tota frau e fictió»). Como el acto les daba derecho a disfrutar de las franquicias de la villa, tenían también que jurar, tras recibir esas franquicias, que mantendrían la domiciliación al menos durante siete años continuos²¹. Los libros de vecinos nuevos («vehins novells») que han llegado hasta nosotros permitieron en su día cifrar en 505 los avecindados en Castellón en 1439-1502. Entre ellos había personas de las zonas centrales y meridionales del reino de Valencia y de Cataluña, Aragón, Navarra y Francia, siendo en algunos casos (como los pobladores procedentes de la ciudad de Valencia) artesanos que acudirían atraídos por la demanda de sus productos. Pero la inmensa mayoría (76,37 %) provenía de áreas más cercanas, inmediatas o limítrofes con la villa, dentro de lo que constituye en la actualidad la propia provincia de Castellón²².

²⁰ J. Sánchez Adell, *Onomástica y movilidad de población en la villa de Castellón de la Plana (siglos XIV-XVIII)*, «Saitabi», 28 (1978), p. 34.

²¹ *Libre de Ordinacions de la Vila de Castelló de la Plana*, ed. L. Revest y Corzo, Castellón 2011 (ed. facsímil del original, Castellón 1957), pp. 120-123. Las frases entrecomilladas proceden de los capítulos CXXXIV (p. 120) y CXXXVI (pp. 122-123) de estas «ordinacions». Pese a la mención de los siete años continuos («set anys continus») de este documento, los juramentos de avecindamiento se hacían por un periodo habitual de cinco o diez años (Iradiel y otros, *Oficios artesanales* cit., p. 27).

²² J. Sánchez Adell, *Castellón de la Plana en la Baja Edad Media*, Castellón 1982, pp. 63-71.

Frente a la imagen de permanencia *oficializada* que ofrece el avendamiento, incluso un ámbito de las dimensiones del castellonense se nutría en paralelo de foráneos menos estabilizados o que no se insertaban en el lugar por medio de la vecindad. En particular, las funciones económicas y de mercado que desempeñaba el Castellón bajomedieval favorecieron la afluencia de individuos y familias que, en bastantes ocasiones, solo se fijaban en la villa como foco de estancias breves y actividades puntuales. Lo expresa de modo palpable en 1459 un documento generado en el curso de un pleito entre Castellón y el señor de Borriol, localidad situada hacia el interior, en un límite de 8 km alrededor de la villa. El texto alude a otros emplazamientos ubicados hacia el norte (Morella y «el Maestrat» o Maestrazgo), aún dentro del reino de Valencia, que abarcan una distancia máxima de hasta unos 100 km²³. La fuente dice así:

la dita vila de Castelló de la Plana és tenguda per una bona vila [...], per la qual rahó venen, convenen e conflueixen moltes gents de Morella, del Maestrat e de altres parts per comprar salses, mercaderies, gingibre, pebre, çafrà, clavells, calces, çabates, capells, correges e altres mercaderies e tendes, e senyaladament hi venen moltes gents de Borriol axí christians com moros e mores ab lurs fills, e quasi tenen a la dita vila com a maestra e manera de una ciutat²⁴.

En consecuencia, diferentes dinámicas consintieron las presencias más o menos esporádicas o prolongadas en Castellón de forasteros del entorno comarcal y regnícola²⁵ y tanto de gentes del resto de la Corona de Aragón, como de extranjeros oriundos de

²³ Para los espacios de relación de Castellón según sus distancias kilométricas, véase P. Viciano, *La projecció d'una vila en l'espai rural*, en Id., *Senyors, camperols i mercaders. El món rural valencià al segle XV*, Catarroja - Barcelona 2007, pp. 94-95.

²⁴ La noticia del documento y la transcripción proceden de Sánchez Adell, *Castellón de la Plana* cit., p. 127.

²⁵ Viciano, *La projecció d'una vila* cit., pp. 81-117; D. Igual Luis, *Almassora a la Baixa Edat Mitjana: Comunitat rural, espai agrari i dinamisme social*, «Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura», 75 (1999), pp. 534-560.

otros reinos²⁶. Por lo que atañe a estos extranjeros en concreto, es fácil pensar que la relación con ellos de la población local pudiera generar circunstancias culturales especiales. Lo ilustra una noticia que, aunque no es de Castellón, se refiere a un núcleo muy próximo, también en el límite de los 8 km de distancia: Villarreal. Aquí, de cara a las predicaciones de la Cuaresma de 1477, el consejo municipal comenzó a buscar un buen fraile («un bon frare») que hablara la lengua autóctona («que sia de nostra lengua»), con el fin de despedir al que había llegado entonces porque era navarro y no se le entendía bien («sia donat comiat al qui huy és vengut, que és de Navarra e no.l entenen be»)²⁷.

La acumulación de distintos cursos de atracción poblacional es asimismo una evidencia en una ciudad mayor como Valencia, cuyo máximo demográfico ha podido calcularse alrededor de los 70.000 habitantes a finales del siglo XV, en la estimación más elevada para ese momento²⁸. En cualquier caso, las menciones a la multitud de personas que llenaban la ciudad no faltan en la documentación local. De hecho, ya en 1382, una fuente municipal cita este fenómeno al describir parte del ambiente urbano que rodeaba a la lonja de los mercaderes de Valencia:

[...] una de les maiors e pus belles coses que la dita ciutat ha e per les quals aquella en part lunyanades ha gran fama, specialment de gran e molt poble, ço es lo gran e molt espés passatge de gents del carrer de la porta nova de la dita ciutat tro e en vista de la lotja dels

²⁶ J. Aparici Martí, *Naturales de otros reinos en tierras de la Plana de Castelló (fines del siglo XIV a inicios del XVI)*, en *Identidades urbanas Corona de Aragón-Italia* cit., pp. 263-278; Id., *Obra en piedra. Maestros vizcaínos en la Plana de Castelló (siglos XV-XVI)*, «Millars. Espai i Història», 29 (2006), pp. 133-150; Id., *Migraciones entre territorios limítrofes: Teruel y la Plana de Castelló (siglo XV)*, «Aragón en la Edad Media», 21 (2009), pp. 37-58.

²⁷ J. Aparici Martí, *Producció manufacturera i comerç a Vila-real (1360-1529)*, Villarreal 1996, p. 106.

²⁸ D. Igual Luis, *Valencia: opportunities of a secondary node*, en *The Routledge Handbook of Maritime Trade Around Europe 1300-1600*, eds. W. Blockmans, M. Krom, J. Wubs-Mrozewicz, Londres - Nueva York 2017, p. 213.

mercaders d'aquell, no sen gran maravella dels mercaders estrangers e altres qui allí estan en tant que·l dit passatge és loat en totes parts de gran multitud de gents més que tot altre passatge de gents de ciutat o loch que hom sapia²⁹.

Entre los «mercaders estrangers» que reseña el pasaje, la historiografía ha destacado la presencia a veces desde el propio siglo XIV, en ocasiones más tardíamente, de italianos, franceses, alemanes, flamencos o castellanos³⁰. Mientras, entre el «gran e molt poble» y las «gents» que también figuran en el documento, cabría incluir a los sujetos que, como en Castellón, se avecindaron legalmente en la capital. En el siglo XIII, tras la conquista cristiana y la creación del reino de Valencia, el vecino de Valencia se define jurídicamente como quien «jurarà estatge o habitació de la ciutat o aquí haurà sa muller o tendrà aquí son major cap»³¹. En el XIV y el XV, la adquisición de la

²⁹ La información del documento y la transcripción se deben a J. V. García Marsilla, *Valorar el precio de las viviendas. Poder municipal y mercado inmobiliario en la Valencia medieval*, en *Expertise et valeur des choses au Moyen Âge. I. Le besoin d'expertise*, dirs. C. Denjean, L. Feller, Madrid 2013, pp. 142-143, nota 14. Con leves variaciones en la transcripción, véase también A. Rubio Vela, *El patriciat i la nació. Sobre el particularisme dels valencians en els segles XIV i XV*, I, Castellón - Barcelona 2012, p. 28.

³⁰ Para la tradición de investigaciones al respecto, remito a mis estudios de la nota 2 y a su bibliografía. Algunas aportaciones más recientes son: J. Aparici Martí, *Albertus de Colunya. Alemanes en la ciudad de Valencia a mediados del siglo XV*, «Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna», 52 (2018), pp. 179-199; Id., *De Flandes a Valencia a mediados del siglo XV*, «Revista Chilena de Estudios Medievales», 19 (2021), pp. 8-19; E. Cruselles Gómez, *Tras las estelas de Europa: colonias mercantiles extranjeras y cambio social (Valencia, siglo XV)*, «E-Spania. Revue électronique d'études hispaniques médiévales», 22 (2015), en línea: <<http://journals.openedition.org/e-spania/24979>> (última consulta: 11 de mayo de 2023); J. Hinojosa Montalvo, *Familias lombardas en la Valencia bajomedieval: Los Prato*, «Estudios de Historia de España», 20 (2018), pp. 153-192.

³¹ P. López Elum, *Los orígenes de los Furs de València y de las Cortes en el siglo XIII*, Valencia 1998, p. 293. También M. D. Cabanes Pecourt, *Avecindados en la ciudad de Valencia en la época medieval. Avehinaments (1308-1478)*, Valencia 2008, p. 13, nota 18.

vecindad implicaba entre otras condiciones el compromiso de mantener el domicilio oficial en Valencia durante un mínimo de años estipulado, de forma variable según periodos, entre cinco y diez³². Con estas bases, los libros municipales de avecindamientos conservados registran números relevantes. Si Germán Navarro Espinach ha cifrado en 6.248 los avecindados que constan en los volúmenes correspondientes entre 1308 y 1526³³, Enrique Cruselles Gómez ha examinado los detalles sobre el origen y la actividad profesional de 1.588 nuevos vecinos en 1371-1400 y 661 en 1421-1449³⁴. Fijándonos solo en lo que este último autor indica acerca de la procedencia, los avecindados que la declaran provenían del reino valenciano en más del 60 % de los casos en ambas etapas. El porcentaje restante estaba formado por gentes de la Corona de Aragón, Castilla y otros europeos³⁵.

Perspectivas institucionales, lógicas de enfrentamiento y conflictividad

En Valencia, la delimitación legal desde el siglo XIII de las características de la vecindad corrió paralela a la precisión, también a partir de entonces, de quiénes eran *extraños* al territorio. En 1239, en un privilegio real por el que los pobladores de la capital y su término quedaban exentos de pagar varios impuestos, algunos de ellos sobre el comercio, el «extraneus» viene definido como «qui non erit de regno Valencie». Esta referencia se especifica poco después al aludir en concreto al «homo vel mercator extraneus»³⁶. Hacia 1271

³² Igual Luis, *¿Los mercaderes son igualadors del món?* cit., p. 134.

³³ G. Navarro Espinach, *Política municipal y avecindamientos. Análisis de la emigración aragonesa a Valencia (1308-1526)*, en *Demografía y sociedad en la España bajomedieval*, Zaragoza 2002, p. 109.

³⁴ E. Cruselles Gómez, *Dinámica demográfica, red urbana e inmigración ciudadana en la Valencia bajomedieval*, «Saitabi», 53 (2003), pp. 46-47 y 55-56. El autor se basa en los documentos y los datos editados por M. D. Cabanes Pecourt (véase ahora *Avecindados en la ciudad de Valencia* cit.) y L. Piles Ros, *La población de Valencia a través de los «Llibres de avehinament»*, Valencia 1978.

³⁵ Cruselles Gómez, *Dinámica demográfica* cit., p. 56.

³⁶ *Liber privilegiorum civitatis et regni Valencie. I. Jaume I (1236-1276)*, ed. J. Cor-

probablemente, un fuero del reino reflejaba en catalán estas palabras y hablaba tanto del «mercader estrayn» como del «hom estrayn, ço és a saber, aquell qui no serà del regne de València»³⁷. Saltamos en la cronología y trasladémonos a inicios del siglo XV. Estudiando el posicionamiento del patriciado de la ciudad de Valencia ante la designación de oficiales foráneos para ocupar determinados cargos, Agustín Rubio Vela analiza documentos de 1417, 1418 y 1446 donde los extranjeros y forasteros del reino («estrangers del dit regne», «persones strangers del dit regne», «foraster del dit regne») se contraponen a los nativos y habitantes del reino («nadius o habitants e heretats sens frau dins lo dit regne»), a quienes se les añade en alguna oportunidad un criterio temporal: «habitadors e heretats sens frau [que] hajen habitat en lo dit regne almenys per X anys». El objetivo era reservar para los valencianos el disfrute de tales cargos puesto que, como indicaba un fuero de 1403, estos no podían otorgarse a «persones que no sien naturals del dit regne», salvo que se tratara de una «persona strangera» natural de otras tierras de la Corona de Aragón donde los valencianos sí eran admitidos a gozar de un oficio similar³⁸.

Estas informaciones dejan claro que el «extraneus», el «estrayn» o el «estranger» era el no valenciano. De ahí que, en el contexto de las posturas acerca del nombramiento de oficiales en el reino, el consejo municipal de la ciudad de Valencia llegara por ejemplo a manifestar en 1442 que tenía «per stranger de aquesta ciutat e regne» a un catalán³⁹. Sin embargo, salvo error mío de interpretación, otras fuentes de la monarquía relativas a Valencia en los siglos XIV y XV limitaban la consideración de «extranei» a quienes no pertenecían a la Corona de Aragón⁴⁰. Más allá de los posibles contrastes en la documentación y su alcance, lo que me interesa a partir de las menciones que acabo de reproducir es subrayar tres elementos. El primero,

tés, Valencia 2001, pp. 99-100.

³⁷ López Elum, *Los orígenes* cit., p. 288.

³⁸ Rubio Vela, *El patriciat i la nació* cit., I, pp. 250-251 y 254, y II, p. 192.

³⁹ *Ibid.*, I, p. 254.

⁴⁰ Igual Luis, *¿Los mercaderes son egualadors del món?* cit., p. 127.

que en Valencia había sin duda en la época nociones de *extrañeza* o *extranjería*⁴¹. El segundo, que no es casual que estas se ilustren en medio de cuestiones concernientes a la fiscalidad y el comercio o a la atribución de funciones institucionales. Siempre en Valencia, la dualidad entre nativos y foráneos, entre autóctonos y extranjeros, fue en los dos ámbitos (fiscalidad-comercio⁴², cargos oficiales⁴³) un factor generador de múltiples circunstancias, incluyendo tensiones y disputas. El tercero, que el significado de los hechos en torno a esa dualidad y, por tanto, en torno a cómo había que abordar el tratamiento de los extranjeros no fue ni inmutable ni permanentemente homogéneo a lo largo de la Baja Edad Media.

Del siglo XIII al XV, en general, las variaciones al respecto dependieron de la evolución política, social y económica valenciana y de la sucesión de coyunturas favorables o desfavorables para el desarrollo del reino. También la evolución de la percepción identitaria propia debió influir en las orientaciones adoptadas por la sociedad y las instituciones locales en relación con los extranjeros. Téngase en cuenta que, a raíz de la conquista cristiana y de la afluencia inicial de pobladores venidos mayoritariamente de Cataluña y Aragón, el espacio valenciano estaba constituido todavía en el XIII por «una població heterogènia d'immigrants», que «només podien sentir-se catalans i aragonesos, o fills de catalans i aragonesos», y que «formaven part d'un regne amb entitat pròpia, però no podien tenir consciència nacional». Así vuelve

⁴¹ Para una visión general a distintos niveles (en Valencia y fuera de Valencia) de esta cuestión, puede seguir resultando útil la consulta de algunas aportaciones antiguas: V. L. Simó Santonja, *Estatuto de los extranjeros en el antiguo derecho valenciano*, Sagunto 1973; J. Lalinde Abadía, *L'inserimento dello straniero nelle comunità politiche della Spagna: un profilo giuridico*, en *Dentro la città. Stranieri e realtà urbane nell'Europa dei secoli XII-XVI*, cur. G. Rossetti, Nápoles 1989, pp. 47-60; *L'étranger au Moyen Âge*, XXXe Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Göttingen, juin 1999), París 2000; o B. d'Alte-roche, *L'évolution de la notion et du statut juridique de l'étranger à la fin Moyen Âge (XI^e-XV^e siècle)*, «Revue du Nord», 84/345-346 (2002), pp. 227-245.

⁴² Igual Luis, *¿Los mercaderes son egualadors del món?* cit., pp. 119-152.

⁴³ Rubio Vela, *El patriciat i la nació* cit., I, pp. 247-256.

a expresarse Agustín Rubio Vela⁴⁴. Este mismo autor y Vicent Baydal demuestran, aunque desde perspectivas distintas, que fue durante el siglo XIV cuando emergió «una consciència col·lectiva lligada al territori valencià»⁴⁵. Fue fundamental para ello el papel de las élites políticas, sobre todo las de la capital del reino, «principal nucli d'irradiació» de esa conciencia colectiva⁴⁶. Justo desde la ciudad de Valencia, la consolidación de tales ideas hasta el siglo XV exigió que confluyeran «una certa elaboració intel·lectual», «una voluntat política» y «uns interessos»⁴⁷, puesto que los dirigentes urbanos fueron capaces de envolver «l'estratègia política amb vestidura patriòtica» y de utilizar «l'arma ideològica de l'afirmació identitària en la seua dimensió diferenciadora, amb l'argument últim de la defensa dels interessos del país i de les seues gents»⁴⁸.

Para el caso particular de los mercaderes extranjeros, el panorama bajomedieval del comportamiento frente a ellos de los autóctonos traza una serie de oscilaciones vinculadas, de entrada, a la enorme diversidad de los perfiles que los foráneos acabaron englobando (en cuanto a orígenes territoriales y a potencial organizativo y económico), a las también diversas consecuencias de sus actuaciones en el reino y las opiniones variadas que tanto los competidores valencianos como las autoridades locales podían tener acerca de tales efectos, y a las posturas no siempre coincidentes entre por ejemplo la monarquía aragonesa y el municipio de la

⁴⁴ *Ibid.*, II, p. 146.

⁴⁵ V. Baydal, *Els valencians, des de quan són valencians?*, Catarroja - Barcelona 2016, p. 132. Para Rubio Vela, véase la nota anterior.

⁴⁶ Baydal, *Els valencians* cit., p. 168.

⁴⁷ Rubio Vela, *El patriciat i la nació* cit., II, p. 146.

⁴⁸ *Ibid.*, II, pp. 147-148. A pesar de todo, la posible extensión de una cierta *identidad valenciana* desde la ciudad de Valencia al resto del reino pudo tener sus límites incluso durante el siglo XV, como se subraya en J. Fajardo Paños, *El estudio de las identidades nacionales premodernas en la Corona de Aragón: recorrido historiográfico y retos de futuro, en Poder y poderes en la Edad Media*, coords. R. Martínez Peñín y G. Caverio Domínguez, Murcia 2021, pp. 112-114.

ciudad de Valencia⁴⁹. Esto no impide que, nuevamente del XIII al XV, quepa deducir la existencia de lo que yo mismo he denominado «lógicas de enfrentamiento» entre los agentes e instituciones locales y los extranjeros. Dichas «lógicas» se evidencian entonces de manera muy reiterada y son agrupables en tres grandes puntos, que se concretaron en muchas ocasiones combinadamente entre sí. Sintetizo esos puntos a partir de lo que he expuesto con mayor amplitud en otra publicación⁵⁰. El primer punto atañe a la apertura de conflictos políticos y/o militares entre territorios y poderes, que podían venir desencadenados incluso por causas económicas y que solían utilizar al comercio y a los mercaderes de los países en guerra como marco de represalias, expulsiones, imposición fiscal o salvoconductos. El segundo punto tiene que ver con la fiscalidad. Esta fue una herramienta preferente a la hora de adoptar orientaciones político-mercantiles de libre competencia o proteccionismo, lo que se acentuaba desde el instante en que la procedencia de los individuos y su ciudadanía o vecindad legales fueron asuntos importantes en la construcción del sistema tarifario valenciano que recaía sobre el comercio⁵¹. El tercer punto se planteaba cuando los grupos mercantiles autóctonos adquirían una cierta conciencia de inferioridad técnica y comercial en comparación con otros colectivos de tratantes y, por tanto, consideraban que la concurrencia de estos les perjudicaba en gran medida. Este era un elemento más estrictamente económico, que llegaba a enlazar con las condiciones de complementariedad o no de los intercambios entre diferentes áreas y con la posición de superioridad o subordinación que unos mundos mercantiles podían mantener con respecto a otros.

La plasmación material en determinados momentos de uno o varios de estos puntos ha permitido distinguir periodos en los que

⁴⁹ Igual Luis, *¿Los mercaderes son igualadores del món?* cit., pp. 122-152.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 140-147.

⁵¹ Como he analizado recientemente mejor en D. Igual Luis, *Territorios e identidades en la fiscalidad. Consideraciones a partir de la Valencia bajomedieval*, en *Sistemas fiscales y cultura política (siglos XIII-XVII)*, eds. Á. Galán Sánchez, P. Ortego Rico, Madrid, en prensa.

el *gobierno* de la presencia de mercaderes extranjeros en Valencia vino marcado por la conflictividad. Algunos de esos periodos fueron compartidos con más ámbitos de la Corona de Aragón. Muy conocidos son los antagonismos desarrollados alrededor de los italianos, ya desde fechas tempranas, como en 1326 y 1332 sobre todo frente a lombardos y toscanos. Volvieron a ser los toscanos los principales afectados por problemas de diverso signo acaecidos en 1391-1403 y 1447-1455. Para finalizar, los ligures se vieron perturbados por motivos esencialmente fiscales desde la década de 1470 hasta 1486⁵². La actividad de los castellanos también sufrió alteraciones. En especial, estas parecen acumularse entre mediados del siglo XIV e inicios del siglo XV, comenzando por los efectos sobre los intercambios y los mercaderes de la guerra castellano-aragonesa «de los dos Pedros» entre 1356 y 1366⁵³. La cronología posterior que ofrece Carlos Crespo Amat hasta 1430, sobre el comercio Castilla-Valencia, identifica una fase de «difícil apertura» de los contactos en 1369-1389, una etapa de «frío diplomático» pero de «auge económico» en 1390-1402, un tercer instante de «ruptura» y «cierre» de los tráficos en 1403-1409 (con sus consiguientes repercusiones sobre los operadores comerciales) y un último periodo en 1410-1430 que fue de nuevo ambivalente, al concentrar «crisis políticas» y «expansión de los circuitos mercantiles» e incluir asimismo las derivaciones de la guerra castellano-aragonesa de 1429-1430⁵⁴. Por comparación con los italianos y los castellanos, los desencuentros con otros extranjeros fueron más puntuales. Así

⁵² Igual Luis, *Valencia e Italia en el siglo XV* cit., pp. 35-36, 41-43, 59-60 y 164-170; Id., *Política y economía durante la Baja Edad Media. El papel de la monarquía en el comercio exterior valenciano*, en *Los cimientos del Estado en la Edad Media. Cancillerías, notariado y privilegios reales en la construcción del Estado en la Edad Media*, ed. J. A. Barrio Barrio, Alcoy 2004, pp. 265-266.

⁵³ M. Diago Hernando, *Relaciones comerciales de la Corona de Aragón con la Andalucía atlántica durante el siglo XIV y primera mitad del XV*, «Historia. Instituciones. Documentos», 27 (2000), pp. 37-40.

⁵⁴ C. Crespo Amat, *Entre Castilla, la Corona de Aragón y el Mediterráneo: la formación de un mercado transnacional en el reino de Valencia durante la Baja Edad Media*, tesis doctoral, 2 vols., Universitat d'Alacant, Alicante 2021, parte II, caps. 6-9.

ocurrió con los alemanes en el decenio de 1480 y su labor de venta al detalle en la ciudad de Valencia⁵⁵.

Complejidad y permeabilidad en los comportamientos sociales

Definición de concepciones de extranjería, consolidación de una identidad valenciana, existencia de dinámicas de enfrentamiento entre autóctonos y extranjeros, concreción de periodos de particular conflictividad al respecto... El apartado anterior expone una visión sobre todo legal e institucional de lo foráneo en clave antagónica y de contraposición. Pero los propios contextos políticos de la época ilustran circunstancias diferentes, siempre en el terreno mercantil.

El caso de los hombres de negocios y mercaderes toscanos de Barcelona en la primera mitad del siglo XV, por ejemplo, consintió en su día a Maria Elisa Soldani investigar los nexos de algunos de estos extranjeros con el municipio y la monarquía. En una situación que no es difícil pensar que pudo reproducirse en Valencia, la cercanía a las instancias del poder amparó de represalias a determinados toscanos y les garantizó el acceso a los privilegios y la justicia del rey. Esa proximidad solía pasar por proporcionar a la corte servicios profesionales y por entablar con ella negocios a veces poco o nada rentables. Todo constituía el pago de un coste de protección ideal, aunque imprescindible para procurar la salvaguarda de las actividades toscanas⁵⁶.

Aparte, y volviendo a las realidades valencianas, la perspectiva global de los siglos XIV y XV sugiere el balance de que, como tendencia, la estrategia institucional y la práctica administrativa frente a los agentes llegados de fuera fueron proclives a la concesión de exenciones y facilidades de tránsito, a la apertura de los espacios y a

⁵⁵ Igual Luis, *Valencia e Italia en el siglo XV* cit., pp. 66-68; Id., *Política y economía* cit., pp. 266-267.

⁵⁶ M. E. Soldani, *Uomini d'affari e mercanti toscani nella Barcellona del Quattrocento*, Barcelona 2010, en particular pp. 569-570; Ead., *Mercanti «facitori di faccende grosse»: fiorentini, pisani e lucchesi a Barcellona nel tardo Medioevo*, en «*Mercatura è arte*». *Uomini d'affari toscani in Europa e nel Mediterraneo tardomedievale*, eds. L. Tanzini, S. Tognetti, Roma 2012, p. 140.

la reducción de los costes. Se buscaría de este modo favorecer la proyección hacia el mercado de los excedentes disponibles y el aumento de los beneficios del capital comercial⁵⁷. En esa línea, dos muestras documentadas serían los salvoconductos que se sabe que fueron otorgados a lo largo del siglo XV en Valencia a numerosos mercaderes y embarcaciones del centro-norte de Italia⁵⁸, o los acuerdos establecidos en 1487-1497 entre mercaderes castellanos y responsables de algunos impuestos que gravaban los intercambios Castilla-Valencia por los que, entre otras ventajas, los primeros obtuvieron ciertas franquicias fiscales⁵⁹. Incluso podría interpretarse en un sentido similar el hecho de que, en los aranceles sobre el comercio desarrollado con determinados territorios o por operadores de determinados orígenes, la monarquía llegara a *jugar* con la aplicación diferencial en Valencia de los criterios del «*ius sanguinis*» (el nacimiento) o el «*ius domicilii*» (la residencia, la domiciliación) de los operadores económicos, en función de múltiples intereses y/o coyunturas⁶⁰.

No obstante, por debajo de las orientaciones de la política y las instituciones, la sociedad bajomedieval valenciana parece manifestar signos de una elevada permeabilidad en relación con los foráneos. La contrastación de los centenares o miles de avecindamientos detectables en el reino con los datos y los comportamientos atestiguables en diversas fuentes aporta elementos significativos al respecto. Mis estudios sobre Castellón y Valencia, y los llevados a cabo por Enrique Cruselles Gómez sobre Valencia y también sobre los grupos mercantiles afincados en la capital⁶¹, han plasmado las siguientes dinámicas,

⁵⁷ P. Iradiel, *El siglo de oro del comercio valenciano*, en Id., *El Mediterráneo medieval y Valencia. Economía, sociedad, historia*, Valencia 2017, pp. 361-362.

⁵⁸ Igual Luis, *Valencia e Italia en el siglo XV* cit., pp. 77-80 y 403-418.

⁵⁹ Id., *Mercaderes castellanos y fiscalidad en Valencia (1487-1512)*, en *Entre el Mediterráneo y el Atlántico. José Hinojosa Montalvo y el mundo medieval. Libro homenaje al profesor Hinojosa Montalvo*, eds. J. V. Cabezuelo, J. A. Barrio, J. L. Soler, Alicante 2021, pp. 297-321.

⁶⁰ Id., *Territorios e identidades* cit. En esta referencia, tomo la contraposición «*ius sanguinis*» / «*ius domicilii*» de Lalinde Abadía, *L'inserimento dello straniero* cit., especialmente p. 54.

⁶¹ Cruselles Gómez, *Dinámica demográfica* cit., pp. 35-56; Id., *Los mercaderes de*

entre otras: la limitada importancia cuantitativa que, dentro de una corriente inmigratoria dada, podían suponer los actos de avecindamiento por comparación con el número de personas que componían dicha corriente; las distintas lógicas o estrategias que subyacían detrás de los avecindamientos, puesto que hubo nuevos vecinos que se convirtieron en tales al inicio de su presencia en las localidades de acogida, mientras que otros solo lo hicieron después de mucho tiempo en ellas, tal vez como culminación de su itinerario vital y social; el hecho de que, incluso a pesar de haberse producido el avecindamiento, un mismo individuo podía recibir diferentes atribuciones de origen o domiciliación, lo que es interpretable simplemente como errores de la documentación o por causas más profundas como, por ejemplo, la oscilación de calificaciones según cronologías o según la conveniencia del afectado; por último, la existencia de gentes que no legalizaron jamás su vecindad donde residían, aunque habitaran allí durante años y aunque las propias fuentes les abrieran las puertas para reputarlos a todos los efectos como integrantes de la comunidad de inserción⁶². Añado la mención de varias trayectorias personales del siglo XV con el fin de que se observen, materialmente, algunas de las dinámicas que acabo de señalar.

En referencia a Castellón, la villa estableció fuertes conexiones con otra localidad muy cercana, dentro del radio de los 8 km de distancia: Almazora. Entre los factores que vertebraron los vínculos estuvieron los avecindamientos de almazorenses en Castellón. Dos de ellos fueron Joan Montsó en 1474 y el pelaire Pere Llombard en 1476. Ambos fueron individuos social e institucionalmente destacados en Almazora y, para los dos, ser vecinos de Castellón debió implicar una vía de promoción o prestigio con la que culminar su trayectoria previa, que es conocida desde 1447 en el caso de Llombard y desde 1453 en hipótesis, desde 1464 con mayor seguridad, en el de Montsó. Sin embargo, el avecindamiento en Castellón no supuso

Valencia en la edad media (1380-1450), Lérida 2001; Id., *Los comerciantes valencianos del siglo XV y sus libros de cuentas*, Castellón 2007.

⁶² Las dinámicas reseñadas están sintetizadas, nuevamente, a partir de Igual Luis, *¿Los mercaderes son igualadors del món?* cit., pp. 133-140.

que se desentendieran de su población de origen. Llombard todavía desempeñó en 1477 trabajos de representación por Almazora, mientras un hijo suyo continuó manteniendo la ubicación almazorenses, por lo menos también hasta 1477. En cuanto a Montsó, la aparición documentada de un sujeto homónimo que aún es calificado como vecino de Almazora después de 1474 ha permitido pensar que, o bien son dos personas diferentes, o bien es el mismo Joan Montsó que no hizo efectivo el cambio oficial de domicilio o que este no desembocó en una modificación real e inmediata de su residencia. Esta situación no fue extraña en la comarca, lo que corroboraría que, en ocasiones, el avecindamiento se empleaba como mero mecanismo de obtención de ventajas y privilegios o de una mayor fama social⁶³.

Con respecto a Valencia, los protocolos del notario Jaume Salvador entre 1475 y 1500 testimonian la presencia en la ciudad de 557 ligures, toscanos, vénetos y lombardos, en estancias y con actividades más o menos prolongadas o esporádicas. De estos, únicamente 17 (un 3 %) gestionaron el avecindamiento en ese periodo o antes y después de esas fechas⁶⁴. Uno de los clientes del notario Salvador que llegó a ser nuevo vecino fue el mercader pisano Giovanni dell'Agnello. Giovanni habitó seguro en Valencia desde 1477. En todas las fuentes donde ha sido registrado hasta el entorno justamente de 1500, su nombre suele constar catalanizado («Joan de l'Anyell») y en muy pocas oportunidades se alude a su origen italiano. De hecho, casi siempre se le caracteriza desde el inicio como «mercator civis Valencie» o «mercator Valencie». La verdad es, no obstante, que su avecindamiento se produjo de manera tardía (el 13 de abril de 1499, por diez años)⁶⁵. El trámite fue, así, una especie de colofón a un recorrido vital

⁶³ Id., *Almassora a la Baixa Edat Mitjana* cit., pp. 552-555.

⁶⁴ Id., *Valencia e Italia en el siglo XV* cit., pp. 73 y 219-220.

⁶⁵ Id., *Familia y escalas económicas en el comercio medieval: el caso de Giovanni dell'Agnello, mercader pisano de Valencia (1472-1501)*, en *La Corona catalanoaragonesa, l'Islam i el món mediterrani. Estudis d'història medieval en homenatge a la doctora Maria Teresa Ferrer i Mallol*, eds. J. Mutgé i Vives, R. Salicrú i Lluch, C. Vela Aulesa, Barcelona 2013, pp. 387-395, sobre todo pp. 389 y 395.

«arraigado ya de antiguo en la realidad valenciana y, desde ella, a través de [...] múltiples combinaciones [...] de lazos familiares y de escalas de actividad, bien integrado asimismo con otros espacios económicos importantes de Europa y el Mediterráneo en las postrimerías de la Edad Media»⁶⁶.

Una última trayectoria en la que voy a detenerme es la del mercader florentino Amoreto di Donino (o Moretto del Donnino⁶⁷). Este actuó en Valencia en las décadas 1420-1470 y, al igual que de ll'Agnello, legalizó su vecindad en la capital por diez años en 1427. Las informaciones conocidas de este comerciante⁶⁸ no parecen dejar dudas ni de su ascendencia toscana, ni de su enraizamiento en el territorio, porque dispersó sus negocios por el reino y se casó incluso con Damiata, hija del caballero valenciano Galceran de Vic. Tales circunstancias no le impidieron autoidentificarse como lombardo ante las autoridades en 1447 para intentar eludir, todo sugiere que con éxito y contando quizá con el apoyo de las clases dirigentes locales, la expulsión de los florentinos de la Corona de Aragón decretada entonces por la monarquía. Tampoco le impidieron reafirmar su origen precisamente florentino en 1475, cuando elaboró su testamento ante notario. En este quedó definido como «mercader de nació florentina, però de molts anys ençà ciutadà de València».

Rasgos de apertura frente a los foráneos e identidades múltiples: ¿algunas de las posibles claves explicativas de las realidades acreditadas?

Por contraste con los antagonismos que revelaba una parte de las imágenes institucionales de la extranjería en Valencia, las dinámicas y trayectorias del punto precedente dibujan unas situaciones más complejas que insisten en la porosidad de la sociedad autócto-

⁶⁶ *Ibid.*, p. 395.

⁶⁷ Soldani, *Uomini d'affari* cit., p. 395.

⁶⁸ Recopilé en su día esas informaciones otra vez en Igual Luis, *¿Los mercaderes son igualadores del món?* cit., pp. 136-137. De aquí procede el resumen a continuación de la nota.

na y en su capacidad de asimilación de los foráneos en las ciudades y villas. Siempre con la base de mis estudios y de los de Enrique Cruselles Gómez, y sin descartar que la evidencia de dicha porosidad pueda depender de fallos de investigación o interpretación o de errores y vacíos en los documentos, todo ello ha conducido a pensar en la posibilidad de que, en la Valencia bajomedieval, sobre todo en el siglo XV, se concretara una realidad tendencialmente *abierta* en relación con los extranjeros. Hipotéticamente, por ejemplo, en medio de esa realidad cabrían fenómenos de confusión de domicilios o de doble ciudadanía y existirían vías de inserción alternativas a la que proporcionaba la adquisición oficial de la vecindad; incluso, las propias calificaciones nacionales o de origen serían «nociones *negociables* en cronologías y circunstancias determinadas»⁶⁹.

Hechos similares o que, por lo menos, irían en una línea parecida a la de la *apertura* que acabo de indicar se han comprobado, también, en Zaragoza y Barcelona. En Zaragoza, desde mediados o finales del siglo XIV, la renovación humana de los grupos comerciales o burgueses fue favorecida, entre otros canales de acceso, por la fluidez con la que alcanzaban la capital tanto gentes del mundo rural o semiurbano aragonés como mercaderes foráneos (catalanes, en especial) que, gozando a veces de mayor potencia económica que los autóctonos, ayudaron a estimular la actuación profesional de los comerciantes locales⁷⁰. Entre los nuevos residentes en Zaragoza, hubo quienes participaron con intensidad en las dinámicas sociopolíticas urbanas, intervinieron en las redes económicas generadas desde las instituciones, se vincularon a las élites de la ciudad y hasta terminaron integrándose en ellas⁷¹. A través de caminos como estos, opera-

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 135 y 137-138. La cita entrecomillada consta en la p. 137; introduzco ahora la cursiva en «negociables» para subrayar que empleo esta palabra en un sentido figurado.

⁷⁰ J. Á. Sesma Muñoz, *Transformación social y revolución comercial en Aragón durante la Baja Edad Media*, en Id., *Revolución comercial y cambio social. Aragón y el mundo mediterráneo (siglos XIV-XV)*, Zaragoza 2013, pp. 54-55.

⁷¹ E. Mainé Burguete, *Ciudadanos honrados de Zaragoza. La oligarquía zaragozana*

dores, familias y empresas de los Donsancho (oriundos del propio reino de Aragón) o los Casaldáguila y Coscó (catalanes) lograron progresar e instalarse entre las mayores fortunas mercantiles de Zaragoza de la etapa 1380-1430⁷².

En Barcelona, los trabajos de Carolina Obradors Suazo que he citado al principio de mi texto han diseñado la «integració de forasters» en la Baja Edad Media como un proceso (un «procés»)⁷³. Lo han hecho fundamentándose en particular en una documentación específica: las denominadas «informacions de la ciutadania» entre 1375 y 1457. Dicho proceso se dividiría en cuatro fases: 1) la llegada, marcada por los contactos previos con parientes o amigos que ya vivían en la capital catalana; 2) el acogimiento, gracias a la puesta en marcha y el desarrollo de redes de solidaridad familiar, vecinal o profesional; 3) la integración, que comenzaba por la búsqueda de un oficio y una morada como mecanismos esenciales, pero que podía contemplar elementos como el matrimonio con alguien de Barcelona, el pago de impuestos y la participación en eventos como las fiestas urbanas; y 4) la obtención legal de la ciudadanía. En el itinerario descrito, esa ciudadanía ratificaba la integración real que ya se había producido, aunque también se dio la situación inversa: aquella en la que la prerrogativa se solicitaba nada más llegar a la ciudad para «assegurar una posició incontestable abans d'emprendre la difícil tasca d'integrar-se en un entorn socioeconòmic»⁷⁴. En paralelo, la autora traza la importancia de la reputación y la fama pública a la hora de conseguir la condición de ciudadano de la capital⁷⁵ y, asimismo, concluye que emergió desde fines del siglo XIV una «open and fluid citizenry» que no alteró el orden social jerárquico, pero sí contribuyó a hacer frente a las

en la Baja Edad Media (1370-1410), Zaragoza 2006, pp. 99-107.

⁷² S. de la Torre Gonzalo, *Grandes mercaderes de la Corona de Aragón en la Baja Edad Media. Zaragoza y sus mayores fortunas mercantiles, 1380-1430*, Madrid 2018.

⁷³ Obradors Suazo, *La integració de forasters a Barcelona* cit., pp. 1 y 8.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 8-12; las últimas palabras entrecomilladas están en la p. 11.

⁷⁵ Obradors Suazo, *Council, City and Citizens* cit., pp. 390-391, 406 y 412.

secuelas de las crisis demográficas y económicas sufridas entonces por Barcelona y a preservar la recuperación y el dinamismo de la ciudad⁷⁶.

Salvando las distancias, la ciudadanía *abierta* y *fluida* que argumenta Carolina Obradors Suazo para Barcelona, completada por ella misma hablando de una «citizen identity that was flexible [and] diverse»⁷⁷, me recuerda a los rasgos de permeabilidad y apertura que antes he testimoniado en Valencia. De paso, los estudios de Obradors nos recuerdan que los asuntos de extranjería, de aceptación o exclusión de los extraños y de categorización de la ciudadanía incorporan también factores de mentalidad y que, a la dimensión institucional y legal de la problemática, hay que sumar una indiscutible dimensión cultural⁷⁸. Si enfatizamos precisamente este significado cultural, por vía de sus derivaciones identitarias, es posible que algunos de los fenómenos detectados en Valencia (o en la vertiente ibérica de la Corona de Aragón), sobre todo los relativos a la porosidad ante los foráneos y a la diversidad u oscilación de atribuciones de origen o domiciliación, se expliquen total o parcialmente en el contexto de las identidades híbridas⁷⁹ o variables, plurales, múltiples y complejas⁸⁰ que ha resaltado la historiografía. Lo que ocurre hoy en el sentido de que «casi nadie tiene una sola identidad»⁸¹ equivale probablemente a lo que sucedía en la Baja Edad Media, con la particularidad añadida de que, en este periodo y por lo menos en el terreno de las identidades urbanas y cívicas, pudo estar extendida una «pluriidentidad» que se vio «superada —y en parte anulada— por la génesis del estado moderno»⁸². Además, la compatibilidad de distintos «sentiments identitaris» ya ha sido

⁷⁶ *Ibid.*, p. 414.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 373; Ead., *La integració de forasters a Barcelona* cit., p. 1.

⁷⁹ *Hybrid identities*, ed. F. Sabaté, Berna 2014.

⁸⁰ P. Iradiel, *Al final de mucho. Conclusiones sobre identidades urbanas e historia medieval*, en *Identidades urbanas Corona de Aragón-Italia* cit., pp. 331-335.

⁸¹ Y. N. Harari, *21 lecciones para el siglo XXI*, Barcelona 2019, p. 318.

⁸² Iradiel, *Al final de mucho* cit., p. 332.

señalada en general para la Valencia de aquel tiempo⁸³. Por tanto, esta es una perspectiva que también habría que tener en cuenta para interpretar las realidades que he venido desgranando en las páginas previas.

⁸³ Baydal, *Els valencians* cit., p. 170, basándose especialmente en Rubio Vela, *El patriciat i la nació* cit., I, pp. 72-90.

All'incrocio tra due culture lungo la *trayectoria mediterránea*: innovazioni e tradizioni alla corte di Alfonso il Magnanimo

Lungo e difficile è il tragitto che porta dalle coste della Catalogna alle coste settentrionali dell'Africa, passando per la Sardegna, Napoli e la Sicilia. Lo è anche ora, se lo si fa via mare e con imbarcazioni inadeguate: basta seguire le notizie quotidiane sugli sbarchi o, purtroppo, sui naufragi dei migranti. Lo era molto di più in passato, quando anche le grandi flotte militari e mercantili dovevano fare i conti con tempeste impreviste, con rifornimenti di viveri e acqua potabile, con l'avvistamento di navi nemiche. Era importante contare su porti sicuri lungo il percorso: se non c'erano, bisognava procurarseli. Una volta trovati, quei porti divenivano poi non solo punti di appoggio per ulteriori espansioni economiche e territoriali, ma anche poli di diffusione – di disseminazione, si direbbe oggi – della cultura: una cultura letteraria e artistica, ma anche ideologica e politica.

In questa prospettiva, comune a tante epoche storiche, quelle passate e quella attuale, parto proprio da una vicenda di circa 600 anni fa. Era il novembre 1420, quando alcuni ambasciatori della regina Giovanna di Napoli giunsero ad Alghero, dove si trovava il re Alfonso di Trastámara, che sarebbe passato alla storia con l'appellativo di Magnanimo (1396-1458). Gli erano venuti a chiedere aiuto per sostenere il trono traballante della regina napoletana, stretta d'assedio dalle truppe di Luigi d'Angiò (1403-1434), che rivendicava con le armi la successione al trono: per garantirsi l'appoggio del suo potente esercito lo avrebbe adottato come figlio, promettendogli (con decisione poi contestata) il possesso del Regno. E Alfonso, che in quel periodo stava cercando di sottomettere (senza riuscirci) la Corsica,

non si fece pregare troppo: la conquista di Napoli avrebbe rappresentato il compimento di quella *trayectoria mediterranea* iniziata dai suoi antenati, dai sovrani aragonesi sin dal secolo precedente.

Il Panormita, nell'opera che più di ogni altra riassume i principi ideologici dell'Umanesimo monarchico alfonsino, il *De dictis et factis Alfonsi regis*, prende l'avvio proprio dalla richiesta di aiuto di Giovanna: è quello il punto di partenza di ogni ulteriore percorso¹. E lo fa in questo modo:

Gli ambasciatori della regina di Napoli Giovanna pregavano Alfonso, e assai umilmente, di portare aiuto alla regina misera e abbandonata. A queste richieste si opponevano quasi tutti i consiglieri del re, i quali andavano ripetendo che sarebbe stata una guerra difficile e assolutamente incerta, combattuta con una stirpe di uomini addestrata alle armi, vigorosa e potente per ingegno e per mezzi, e soprattutto in favore di una donna volubile e incostante. Allora il re disse: «Sappiamo che Ercole fu solito accorrere in aiuto, anche non richiesto, di coloro che erano in difficoltà. E noi, se piace agli dei, esiteremo a portare aiuto alla regina, alla donna, a colei che è afflitta, a colei che ce lo chiede tanto accuratamente? Certamente ammetto che dovremo intraprendere una guerra difficile, ma proprio per questo sarà tanto più illustre: senza fatica e pericolo, nessuno finora ha mai conseguito la gloria².

¹ Per un quadro complessivo sull'opera si consenta il rimando a F. Delle Donne, *Primo sondaggio sulla tradizione del De dictis et factis Alfonsi regis del Panormita*, «Rivista di cultura classica e medioevale», 64 (2022), pp. 443-467, da cui si può recuperare ulteriore bibliografia. Per il quadro ideologico e culturale complessivo nel quale si inseriscono queste pagine pure si consenta, per brevità, di rimandare a F. Delle Donne, *From Kingdom to Empire. Political Legitimacy Building Strategies at the Court of Alfonso the Magnanimous*, «Imago Temporis: Medium Aevum», 16 (2022), pp. 287-303 (disponibile al sito: <https://raco.cat/index.php/Imago-Temporis/article/view/407799>; la versione italiana, *Tra Regno e Impero. Strategie di legittimazione politica alla corte di Alfonso il Magnanimo*, è alle pp. 603-617); e a F. Delle Donne - G. Cappelli, *Nel Regno delle lettere. Umanesimo e politica nel Mezzogiorno*, Roma 2021.

² *De dictis et factis Alfonsi regis*, I 1: «Orabant et quidem suppliciter Ioannae Neapolitanorum reginae oratores Alfonso ut destitutae miseraeque reginae auxilium ferret. His refragabantur pene omnes regis consilarii, durum et perquam anceps

Alfonso risponde a una richiesta accorata: da notare è l'insistenza sull'umiltà della preghiera che gli viene rivolta, nonché sulla situazione di desolazione in cui versa la regina, che è misera e abbandonata da tutti, dunque ha bisogno estremo di aiuto. Un aiuto che tutti gli altri sconsigliano, perché l'impresa è estremamente pericolosa: anche qui Panormita caratterizza la scena in maniera mirabile, in quanto non solo i nemici vengono caratterizzati come temibili (e in questo modo non solo celebra il valore dei futuri sudditi, ma anche i propri, perché riuscirà a sottometterli), ma anche la regina ha caratteri di incostante volubilità. A questo punto, non può non colpire la risposta di Alfonso, e non solo per la sua parte più appariscente, ovvero per l'equiparazione con Ercole e per la dichiarazione finale sulla conquista della gloria eterna, che si può acquisire con l'aiuto offerto ai deboli, con la fatica e col pericolo: una risposta, il cui significato si estrinseca su diversi livelli.

In verità, in questo primo detto memorabile di Alfonso è racchiusa tutta l'ideologia monarchica che è alla base della riflessione del Panormita. Ovviamente, come capiremo subito, è egli stesso e non Alfonso a parlare. E in queste parole cela il suo sogno umanistico: il sogno di uno stato governato da un re, da un monarca, assoluto sì, ma illuminato come un filosofo, come un *alter Socrates* secondo quanto si legge nel proemio immediatamente precedente.

fore bellum dictitantes apud genus hominum armis exercitatum, industria atque opibus pollens potensque, et presertim apud mulierem ingenio mobili et inconstanti. Tum rex: "Accepimus, inquit, Herculem etiam non rogatum laborantibus subvenire consuesse. Nos reginae, nos feminae, nos prope afflictæ, nos demum tantopere roganti, si diis placet, opem ferre addubitabimus? Grave quidem bellum suscepturos nos esse confiteor, verum eo preclarius futurum: sine labore et periculo nemo adhuc gloriam consecutus est"». Il testo offerto è basato sulla trascrizione del ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 1185, vergato da Pietro Ursuleo († 1483), uno dei più importanti copisti della Biblioteca dei re aragonesi di Napoli, per il duca di Urbino Federico da Montefeltro. L'edizione critica, basata su tutti i mss. noti dell'opera, è nel frattempo stata pubblicata: Antonio Panormita, *Alfonsi regis dicta aut facta memoratu digna*, ed. F. Delle Donne, Firenze 2024 (Edizione Nazionale dei Testi della Storiografia Umanistica, 16), con ampia introduzione di contestualizzazione letteraria e ideologica.

Un re-filosofo ancora più grande rispetto a Socrate, perché assume su di sé l'onere del governo e perché si fa guidare, oltre che dalla *sapientia*, anche dalla *religio* cristiana, che è *vera sapientia*, come dice esplicitamente più avanti (proem. libro IV) e come vedremo. Infatti, nella menzione di Ercole è racchiuso un ideale, non solo letterario o banalmente cortigiano, come si è spesso ritenuto in maniera superficiale finora, ma altamente ideologico e politico: un ideale di governo che si contrappone a quello repubblicano o “civile”, per usare una formula inventata da Hans Baron e forse poco perspicua³. Ovviamente, va chiarito che il modello politico monarchico e quello repubblicano non hanno niente a che fare col significato che assumono nella contemporaneità.

La menzione di Ercole richiama direttamente l'apologo di Ercole al bivio, che era assai diffuso e sfruttato nella letteratura e nell'arte, soprattutto in età umanistica e rinascimentale. Ma qui discende direttamente dai *Memorabilia* di Senofonte (che sono esplicitamente citati anche nel prologo), II 1, 21-34: in particolare, nell'affermazione che la gloria non si ottiene senza fatica e onore sembra riecheggiare esplicitamente il par. 28. Una traduzione di questa parte, prima che dal cardinal Bessarione (1444), era stata approntata anche da Sassolo Pratese intorno al 1440⁴. La caratterizzazione di ascendenza senofontea, nel mostrare il modo in cui debba essere intesa la forza – ovvero come una declinazione della *sapientia* delineata come virtù regina nel proemio precedente – rende evidente, sin da subito, la linea che Panormita intende seguire nella sua opera: la proposta di un governo di un ideale sovrano assoluto (come nella *Ciropedia*), ma dotato di sapienza filosofica: in sostanza un'applicazione del modello

³ Su tali aspetti si rimanda a F. Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo e l'invenzione dell'Umanesimo monarchico. Ideologia e strategie di legittimazione alla corte aragonese di Napoli*, Roma 2015, pp. XI-XII; G. Cappelli, *Conceptos transversales. República y monarquía en el Humanismo político*, «Res publica», 21 (2009), pp. 51-69, in relazione a H. Baron, *La crisi del primo Rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, Firenze 1970 (ed. or. Princeton 1966) e alla connessa storiografia anglosassone.

⁴ Cfr. D. Marsh, *Xenophon*, in *Catalogus Translationum et Commentariorum*, VII, Washington 1992, pp. 164-168.

teorico platonico. L'opera, infatti, si apre con un rimando a Senofonte e ai suoi *Memorabilia Socratis*: così come Socrate un tempo era stato «oraculo Apollinis sapientissimus iudicatus», «giudicato dall'oracolo di Apollo il più sapiente», Alfonso, «sine controversia, regum principumque omnium, quos nostra aetas tulerit, et sapientissimus et fortissimus habe[tur]», «senza dubbio è ritenuto il più sapiente e il più forte di tutti i re e principi che la nostra età abbia prodotto». Dal proemio del primo libro emerge che Alfonso è degno di essere ricordato come un antico filosofo perché, proprio come Socrate, possiede la virtù della sapienza. Secondo quanto dice Panormita, Alfonso, però, è superiore a tutti gli uomini dotti e sapienti di ogni tempo poiché è anche re: e la sapienza del sovrano si traduce nella forza morale, che consiste nella capacità di resistere alle tentazioni degli adulatori, e dei piaceri terreni.

La riflessione proposta dal Panormita non scaturisce dal nulla, ma è lo sviluppo di alcune linee di tendenza, che partono dalla penisola iberica (la regione catalano-aragonesa, ma anche quella castigliana, da dove venivano i Trastàmara), dalla tradizione umanistica italiana (in quel momento era quella la linea culturale prevalente in Europa), dalla classicità sia latina che greca (da una Costantinopoli che aveva ripreso a diffondere la sua cultura attraverso gli uomini dotti che giunsero in Italia). Tutte queste linee trovarono a Napoli il loro punto di convergenza ideale.

A influenzare maggiormente gli esiti letterari e ideologici che più chiaramente definirono l'Umanesimo "monarchico" aragonese fu in particolare la storiografia. Nella penisola iberica era attiva una fiorente tradizione storiografica. Sia in Castiglia – terra di provenienza della dinastia dei Trastàmara – che in Catalogna – loro terra di adozione – era assai abbondante la letteratura dedicata a illustrare le imprese dei sovrani, i quali spesso vi si dedicavano direttamente, ma ancora più spesso costituivano l'oggetto della narrazione di storiografi esperti.

Tuttavia, gli esiti a cui si giunse in Italia meridionale intorno alla metà del Quattrocento furono decisamente innovativi, dal momento che ogni precedente possibile esperienza subì le trasformazioni apportate da quegli illustri letterati italiani attivi alla corte del Ma-

gnanimo, come il Panormita e Bartolomeo Facio, che si erano formati sulla lettura e sulla meditazione dei classici antichi. Presso la corte alfonsina, fu prodotta una “rivoluzione copernicana” nell’ambito della storiografia, nel senso che quella forma di scrittura perse i tratti di generica indistinzione che le impedivano di assurgere a livelli di definitezza specifici, e divenne finalmente un genere letterario minutamente codificato e pienamente riconoscibile. Il passaggio al nuovo modello, caratterizzato da una più certa regolamentazione, fu graduale: si verificò soprattutto a partire dal trionfale ingresso in Napoli del 1443⁵.

In questo contesto un particolare rilievo assume la *Historia Alphonsi primi regis* del protomedico regio Gaspar Pelegrí, che ora possiamo dire con certezza catalano⁶. Completata intorno al 1443, si pone come significativo punto snodo nello sviluppo della nuova stagione storiografica alfonsina, che procede lungo una ben marcata linea encomiastica di tipo “propagandistico”. Pelegrí proveniva da Montblanc, nella regione di Tarragona, dove, probabilmente, nacque nell’ultimo decennio del XIV secolo. Questa acquisizione ci permette di caratterizzare la sua *Historia*, scritta in latino, come il perfetto anello di congiunzione tra due tradizioni: quella più specificamente dinastico-celebrativa, di matrice iberica, generalmente in idioma nazionale, e quella più umanisticamente ricercata, di matrice italica, in latino, forgiata con la lettura e la meditazione dei modelli offerti dalla classicità.

Pelegrí aprì la strada, ma fu ben presto messo in ombra dalla dirompente avanguardia rappresentata da quegli intellettuali di alto e

⁵ Su tali questioni si consenta il rimando, per brevità, a F. Delle Donne, *Il re e i suoi cronisti. Reinterpretazioni della storiografia alla corte aragonese di Napoli*, «Humanistica», 11 (2016), pp. 17-34.

⁶ Cfr. F. Delle Donne, *Gaspar Pelegrí e le origini catalane della storiografia umanistica alfonsina*, «Arxiu de Textos Catalans Antics», 30 (2011-2013), pp. 563-608; nonché alle edizioni: Gaspare Pellegrino, *Historia Alphonsi primi regis*, ed. F. Delle Donne, Firenze 2007 (Edizione Nazionale dei Testi della Storiografia Umanistica, 2); Gaspar Pelegrí, *Historiarum Alphonsi regis libri X. I dieci libri delle Storie del re Alfonso*, ed. F. Delle Donne, Roma 2012 (Quaderni della Scuola nazionale di studi medievali, 3).

scaltro profilo che Alfonso aveva richiamato alla sua corte. Fu il Panormita il principale regista della politica culturale di Alfonso: dopo il trionfo del 1443 e in particolare dagli inizi degli anni Cinquanta e fino alla morte del Magnanimo, ovvero negli anni in cui si estrinsecò maggiormente la politica “imperiale” di Alfonso, si affermò senza dubbio come il punto di riferimento ineludibile per tutta la corte. Soprattutto elaborò la linea politica che trasformò Alfonso in un imperatore di tipo romano: superiore sia agli imperatori ancora esistenti (Sigismondo e Federico III) di tipo medievale, ma superiore persino a quelli antichi. Una linea di discendenza basata non sulla contingenza della successione dinastica, per sangue, ma sorretta dalla “spina dorsale” delle virtù personali, che sole potevano dimostrare la concessione di uno speciale e mirato favore divino.

Espressione sintetica e alta di queste rappresentazioni legittimanti, allo stesso tempo saldamente ideologiche e astrattamente evocative, fu il trionfo, celebrato – come si è detto – a Napoli, il 26 febbraio 1243. La sua organizzazione fu precisa, studiata in ogni particolare da un’attenta regia, che vide la collaborazione sia di importanti umanisti, come il Panormita e Lorenzo Valla, sia delle colonie di mercanti fiorentini e catalani⁷. E dimostra la commistione di elementi iberici innestati in un *corpus* classico: ovvero, i festeggiamenti popolari celebrati in territorio aragonese soprattutto per il *Corpus Domini* assunsero la nuova veste classica del trionfo all’antica. Inoltre, l’Alfonso assimilato al Galaad della tradizione arturiana, cioè a colui che avrebbe trovato il Santo Graal (per inciso, Alfonso trovò e donò alla cattedrale di Valencia il Santo Graal, ed esso divenne l’emblema privilegiato di Alfonso, sotto forma di sedia pericolosa, la sedia avvolta dalle fiamme su cui solo Galaad poteva sedersi incolume), si unì e si confuse con l’Alfonso assimilato al grande Giulio Cesare dell’antichità (non tiranno, come veniva rappresentato a Firenze, ma primo imperatore virtuoso). Insomma, nel trionfo del 1443 le virtù

⁷ Per la descrizione del Trionfo, si consenta il rimando, per brevità, a F. Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo e l'invenzione dell'Umanesimo monarchico. Ideologia e strategie di legittimazione alla corte aragonese di Napoli*, Roma 2015, pp. 116-144, con ulteriore bibliografia e con l’indicazione precisa delle fonti.

mistiche di Galahad si mescolano a quelle classiche degli *imperatores* romani: le 4 virtù cardinali e le tre virtù teologali, guidate dalla Fortuna furono rappresentate da “quadri viventi” che vennero offerti durante il percorso del Trionfo, dotati di grande impatto scenografico e di forte significato ideologico. Erano loro, le virtù, a offrire ad Alfonso il trono dell’impero (non quello reale, “medievale”, ma quello ideale, “antico”). Il messaggio icastico fu esplicitato, sempre in quel Trionfo, da Giulio Cesare in persona: una sua raffigurazione in carne e ossa glielo spiegava a chiare lettere con un sonetto in cui Alfonso era presentato e invocato come «Cesare novello»⁸.

Nella prefazione al quarto e ultimo libro del *De dictis et factis* il Panormita faceva riferimento al destino imperiale del re aragonese, là dove stilava una *laus Hispanie*⁹, con l’elenco di alcuni importanti imperatori romani di origine iberica, come Traiano, Adriano, Teodosio, Arcadio, Onorio, Teodosio II, al quale andava aggiunto Alfonso:

postremo Alfonsum, virtutum omnium vivam imaginem, qui cum superioribus his nullo laudationis genere inferior extet, tum maxime religione, id est vera illa sapientia, qua potissimum a brutis animalibus distinguimur, longe superior est atque celebrior¹⁰.

Qui, l’accento esplicito ai diritti – se non anche alle aspirazioni – imperiali di Alfonso fa leva esclusivamente sulle virtù: egli è superiore agli antichi imperatori perché, oltre a possedere tutte le

⁸ Il sonetto caudato declamato da Cesare fu composto da Piero de’ Ricci, poeta della colonia fiorentina di Napoli. Può essere letto nell’edizione offerta da B. Croce, *I teatri di Napoli*, cur. G. Galasso, Milano 1992, p. 18.

⁹ Sull’evoluzione di questo motivo si rimanda a F. Delle Donne, *Cultura e ideologia alfonsina tra tradizione catalana e innovazione umanistica*, in *L’immagine di Alfonso il Magnanimo tra letteratura e storia, tra Corona d’Aragona e Italia – La imatge d’Alfons el Magnànim en la literatura i la historiografia entre la Corona d’Aragó i Itàlia*, cur. F. Delle Donne, J. Torró Torrent, Firenze 2016, pp. 33-54.

¹⁰ «E per ultimo Alfonso, viva immagine di tutte le virtù, che non solo non può essere considerato inferiore in nessun genere di lode a quegli antichi, ma è anche di gran lunga superiore e più lodevole soprattutto per la religione, ossia per quella vera sapienza per la quale ci distinguiamo in misura maggiore dagli animali bruti».

virtù dei precedenti, ha anche la *religio*, che è vera *sapientia*¹¹. La derivazione diretta del titolo dal merito rimanda, senz'altro, a un contesto teorico tipicamente umanistico, ma è anche funzionale a una contingenza più specifica. Infatti, il gioco propagandistico del Panormita mira a mettere in secondo piano l'ascendenza familiare del celebrato, quella dinastica dei castigliani (poi divenuti aragonesi) Trastàmara, per sostituirla con quella ideale, romana: cioè, sottace l'origine 'gotica' e, quindi, barbara, di Alfonso, per rilanciare quella italica, più adeguata a giustificare e avallare ideologicamente l'ascesa al trono di Napoli, avvenuta, in realtà, per conquista bellica, soppiantando la precedente e legittima dinastia angioina.

Insomma, il principio dell'ascendenza di tipo dinastico-ufficiale (innestato sulla linea imperiale romana) risulta più adatto di quello dinastico-familiare (che rimanda alla Castiglia e all'Aragona). Ovvero, se la mancanza di idonei requisiti di sangue spinge a conferire un peso maggiore alle virtù personali, allora si cerca di dimostrare che il titolo regio e quello imperiale spettano per le virtù possedute e non per trasmissione ereditaria. La situazione del regno di Alfonso, del resto, non era molto dissimile da quella degli altri coevi maggiori stati italiani di tipo signorile: nessuno degli altri era retto da una dinastia antica. La maggior parte dei signori dell'epoca erano, da un punto di vista giuridico, "tiranni" *ex defectu tituli*, in cerca di legittimità *ex parte exercitii*¹². E proprio in questo contesto fu possibile la più spinta sperimentazione teorica, per legittimare la pratica di governo.

In altri termini, si perseguì in maniera assai proficua la strada impiantata sulla linea di derivazione imperiale, che, nel panorama

¹¹ Si rimanda a F. Delle Donne, *Virtù cristiane, pratiche devozionali e organizzazione del consenso nell'età di Alfonso d'Aragona*, in "Monasticum regnum". *Religione e politica nelle pratiche di governo tra Medioevo ed Età moderna*, cur. G. Andenna, L. Gaffuri, E. Filippini, Münster 2015, pp. 181-197.

¹² Tra i saggi dedicati all'argomento da Guido Cappelli, cfr. almeno *Sapere e potere. L'umanista e il principe nell'Italia del Quattrocento*, «Cuadernos de Filología Italiana», 15 (2008), pp. 73-91, e *La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el humanismo político*, in *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, cur. G. Cappelli, A. Gómez Ramos, Madrid 2008, pp. 97-120.

umanistico italiano, permetteva di ricollegare Alfonso direttamente ai suoi antichi predecessori romani. E, se il sovrano non poteva che essere tale per continuità dinastica, mostrava altresì degno di esserlo grazie al possesso delle virtù.

Alfonso apparteneva a una dinastia regia, ma era, allo stesso tempo, un usurpatore, che doveva giustificare il suo diritto di conquista col possesso delle virtù e col favore di Dio, che lo aveva reso degno di sedere con successo su quel seggio pericoloso che era il trono di un impero mediterraneo. Fu questa la matrice dell'“Umanesimo monarchico” che si sviluppò alla corte degli Aragonesi di Napoli: un Umanesimo che presenta aspetti assolutamente propri ma nient'affatto inferiori o secondari rispetto a quelli del cosiddetto “Umanesimo civile” sviluppatosi in altri centri¹³. La speculazione politica che sorreggeva le strutture del potere alfonsino, sia nella fase della elaborazione concettuale sia in quella della sua applicazione, doveva necessariamente cercare strategie complesse di legittimazione, che facessero dimenticare le devastazioni di una guerra di conquista ventennale; l'imposizione di una nuova linea dinastica (che aveva soppiantato quella che aveva retto l'Italia meridionale per circa due secoli); l'origine barbara, cioè non italica, della nuova stirpe, che agli occhi degli umanisti dell'epoca appariva come una macchia infamante. E, per tornare alla questione iniziale, ovvero a quella centrale di questo convegno, per fare ciò, alla corte di Alfonso si fusero diverse linee, che misero in connessione tutte le sponde di un Mediterraneo che era diventato in quegli anni un lago catalano. Non solo le sponde della penisola Iberica o quelle dell'Italia meridionale continentale e insulare, ma anche quelle dell'Africa settentrionale, tappa finale delle carovane provenienti dall'Oriente, e quelle di Bisanzio. Ostentazione di potenza economica (con spese che portarono quasi alla bancarotta il nuovo stato), amministrazione politica organica, innovazione letteraria capace di fondere diverse tradizioni (iberica, italiana, latina e greca) si fusero per dare consistenza a una costruzione ideologica imponente. Quella rappresentò il vero sogno

¹³ Sul concetto si veda ora F. Delle Donne - G. Cappelli, *Editoriale. Ancora un'altra rivista?*, «CESURA - Rivista», 1 (2022), pp. 3-8.

dell'Umanesimo e del Rinascimento italiano, un sogno che si riteneva davvero realizzabile: uno stato retto da filosofo di tipo platonico e più specificamente senofonteo, capace di governare sé stesso e gli altri uomini grazie al possesso delle virtù.

GEMMA COLESANTI

Alfonso il Magnanimo e l'integrazione degli albanesi nei territori italiani della Corona d'Aragona

Prima di presentare i risultati e le considerazioni delle ricerche che ho condotto in merito al mio intervento è necessario da parte mia chiarirne gli intenti e i limiti.

Operazione preliminare ma doverosa se, come in questo caso, le riflessioni che propongo si discostano un pochino dalla linea degli interventi ascoltati in questo convegno.

Non presenterò un'analisi centrata solo sul tema di una multiculturalità specifica, ma le mie riflessioni invece inizieranno con una premessa che si riferisce prima alla politica di Alfonso il Magnanimo rispetto alle aree Balcaniche e poi alla presenza degli albanesi nei territori del Mezzogiorno peninsulare per arrivare ad analizzare la "probabile politica" di integrazione e di accoglienza del sovrano aragonese.

Le ragioni che stanno alla base di questa scaletta sono in sé semplici poiché presento un primo risultato di una ricerca legato tanto allo *status quaestionis* storiografico quanto alla consistenza e alla natura della documentazione disponibile sparsa in diversi archivi europei che meriterebbe un ulteriore approfondimento.

Difatti, da un lato nella storia e nella storiografia "alfonsiana" la strategie politiche del re aragonese verso le aree balcaniche sono state studiate soprattutto in relazione a tre punti: alla crociata contro i turchi auspicata prima da Eugenio IV, poi da Nicola V e poi da Callisto III¹; alla politica anti-veneziana; ed infine in relazione

¹ A tale proposito cfr. M. Navarro Sorni, *Papa Calisto III. Alfonso Borgia e Alfonso*

al suo attivismo diplomatico, in cui si chiariscono le reti che seppe intrecciare con i rappresentanti dei popoli più lontani, che come ha ben evidenziato il prof. Bruno Figliuolo «resero il sovrano un punto di riferimento politico imprescindibile nel quadro dei rapporti tra Europa, Nordafrica e Oriente, capo naturale di qualsiasi ipotetica crociata si immaginasse»².

All'interno di questi studi poche sono le pagine e gli approfondimenti dedicati alle strategie politiche del re aragonese verso l'Albania e peraltro sono limitatissimi i saggi in cui si fa riferimento a fonti documentarie realmente consultate e analizzate³.

il Magnanimo, Roma 2006.

² B. Figliuolo, *La Terrasanta nel quadro della politica orientale di Alfonso V d'Aragona*, «Nuova Rivista Storica», vol. C, 2 (2016), pp. 483-515, partic. 483.

³ P. P. Rodotà, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia osservato dai Greci, monaci basiliani e Albanesi, libri tre scritti da Pietro Pompilio Rodotà professore di lingua greca nella biblioteca vaticana*, Roma 1758-1763; G. Schirò, *Memorie storiche sugli Albanesi*, Palermo 1834-1836; M. Scutari, *Notizie istoriche sull'origine e stabilimento degli albanesi nel Regno delle Due Sicilie, sulla loro indole, linguaggio e rito*, Napoli 1842; T. Morelli, *Cenni storici sulla venuta degli Albanesi nel Regno delle Due Sicilie*, Napoli 1842; A. Masci, *Discorso sull'origine, i costumi e lo stato attuale degli Albanesi del Regno di Napoli*, Napoli 1847; C. Cantù, *Storia degli Italiani – Albanesi d'Italia*, Torino 1876; G. De Rada, *Sulle vicende degli Albanesi in Italia*, Catanzaro, 1893; G. M. Monti, *La spedizione in Puglia di Giorgio Castriota*, «IAPIGIA», fasc. 3, 10 (1939), pp. 275-320; D. Zangari, *Le colonie italo-albanesi della Calabria. Storia e demografia. Secoli XV-XIX*, Napoli 1940; A. Serra, *I profughi d'Albania verso l'Italia ospitale. Ricerche storiche sulle migrazioni albanesi in Italia nei secoli XIV-XVIII*, Castrovillari 1947; P. Bartl, *Fasi e modi dell'immigrazione albanese in Italia*, «Rivista storica del Mezzogiorno», 14 (1979), pp. 197-211; V. Giura, *Storie di minoranze: Ebrei, Greci, Albanesi nel Regno di Napoli*, Napoli 1984; *La diaspora nella diaspora. Viaggio alla ricerca degli Arbëreshë*, cur. M. Bolognari, Pisa 1989; M. Spremić, *I vassalli balcanici di re Alfonso d'Aragona*, in *Mediterraneo medievale. Scritti in onore di Francesco Giunta*, Soveria Mannelli 1989, vol. III, pp. 1243-1258; I. Mazziotti, *Immigrazioni albanesi in Calabria nel XV secolo e la colonia di San Demetrio Corone (1471-1815)*, Roma 2002.

Tra i primi lavori vi è sicuramente quello di Francesco Cerone, *La politica orientale di Alfonso di Aragona*⁴, che agli inizi del '900, come ha già evidenziato in un suo illuminante saggio Figliuolo

tracciò un preciso quadro della politica orientale del sovrano aragonese, servendosi, oltre che di un'ampissima bibliografia specifica, dei numerosi documenti dell'epoca custoditi nell'Archivio di Stato di Napoli, non ancora distrutti nell'incendio del Belsito, e per la prima volta di quelli conservati a Barcellona attraverso trascrizioni fatte a sua volta fare da Lajos de Thalloczy e poi da questi donate alla Società Napoletana di Storia Patria. Un lavoro di raccolta di seconda mano, quindi, nel quale non solo erano fatalmente sfuggite alcune testimonianze e qualche svista nella copia, ma talvolta anche erronee segnalazioni archivistiche, che rendono oggi problematico il ritrovamento del documento. Ciò senza nulla dire circa l'approccio storiografico, preciso ma puramente descrittivo e appesantito da lunghe e inutili digressioni e da un forte e pervasivo approccio nazionalistico; e soprattutto circa la tesi di fondo, secondo la quale tutta la politica orientale del sovrano era tesa al solo scopo di contrastare l'espansione ottomana⁵.

Nel lavoro di Cerone i primi riferimenti alla realtà albanese si trovano nella parte finale del saggio, quella pubblicata nel 1902 e sono purtroppo gli stessi che verranno poi ripresi in maniera più approfondita, ma senza nessuna novità documentaria nelle circa 30 pagine edite nel 1903 in cui si illustrano gli accordi firmati prima con Giorgio Scanderbeg (1451) e poi con il suocero di questi, il conte di Albania, Giorgio Arianite Comneno. Entrambi promettevano di convertirsi in vassalli del Re nel momento in cui con l'aiuto aragonese i turchi sarebbero stati scacciati dai loro territori⁶. In seguito alla firma di questi accordi subito dopo una guarnigione aragonese prese

⁴ F. Cerone, *La politica orientale di Alfonso di Aragona*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», 27 (1902), pp. 3-93, 380-456, 555-634, 774-852; 28 (1903), pp. 154-212.

⁵ Figliuolo, *La Terrasanta* cit., p. 484.

⁶ Cerone, *La politica orientale* cit., 27 (1902), pp. 582 e ss.; 28 (1903), pp. 154-212.

possesto della cittadina di Croia, una delle principali città albanesi. Gli altri riferimenti presenti nel saggio di Cerone riportano alcune cedole della tesoreria andate poi distrutte, che permettono di capire quale fu in parte il reale impegno del re rispetto agli aiuti che furono spediti in Albania nel 1456 per contribuire alla resistenza albanese nei confronti dei turchi.

Al lavoro di Cerone si ispira per una piccola parte anche il saggio di Monti dedicato alla *Spedizione in Puglia di Giorgio Castriota* ma che riguarda principalmente gli aiuti militari portati dall'albanese a Ferrante tra gli ultimi anni cinquanta e gli anni sessanta del XV secolo⁷.

Solo con i due saggi redatti dallo sventurato studioso rumeno Constantin Marinescu, dotato di uno spessore superiore rispetto al Cerone, quanto a dimensione storica e padronanza della documentazione eccezionale custodita nell'Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona, credo che vengano affrontate in maniera corretta le strategie messe in atto dal Re Aragonese nei confronti dell'Albania. Mi riferisco innanzitutto al saggio *Alfonso V, roi d'Aragon et de Naples, et l'Albanie de Scanderbeg* e poi al lavoro *La politique orientale d'Alfonse V d'Aragon, roi de Naples (1416-1458)*, scritto dopo il ritrovamento fortuito di una parte del suo studio interrotto bruscamente con la morte dell'autore e con la perdita delle pagine dedicate agli anni '50 del regno del Magnanimo⁸.

Altri riferimenti sono presenti nelle due importanti biografie dedicate all'Aragonese, quella di Ernesto Pontieri del 1975, e di Alan Ryder del 1976 in cui si trova una parte dedicata alla politica orientale del Magnanimo con precisi riferimenti allo Scanderbeg e all'Albania⁹.

⁷ Monti, *La spedizione in Puglia* cit.

⁸ C. Marinescu, *Alfonso V, roi d'Aragon et de Naples, et l'Albanie de Scanderbeg*, «Mélange de l'école roumaine en France», 1 (1923), pp. 1-35; Id., *La politique orientale d'Alfonse V d'Aragon, roi de Naples (1416-1458)*, Barcellona 1994.

⁹ E. Pontieri, *Alfonso il Magnanimo, re di Napoli. 1435-1458*, Napoli 1975; Riporto le notizie tratte dall'edizione spagnola A. Ryder, *Alfonso the Magnanimous. King of Aragon, Naples, and Sicily. 1396-1458*, Oxford 1990, partic. p 317.

Le altre ricerche effettuate su questi temi negli ultimi 50 anni non hanno fatto altro che reinterpretare e spesso in maniera erronea gli studi precedenti, sia italiani che albanesi senza nessun nuovo approfondimento documentario¹⁰.

Finalmente un lavoro del 1983 di Giancarlo Vallone intitolato *Aspetti giuridici e sociali nell'età aragonese: il Castriota in terra d'Otranto*, chiarisce un punto fondamentale ossia che la vicenda dei Castriota in Terra d'Otranto, e la loro stessa venuta dall'Albania va interpretata all'interno del complesso quadro di movimenti mediterranei ed europei orientali da cui bisogna partire per una corretta valutazione storiografica della stessa presa di Otranto nel 1480¹¹. Cito:

in un ambito così vasto lo spostamento dei Castriota, il loro inserimento in strutture sociali e giuridiche indubbiamente diverse dalle albanesi e certo molto più evolute nel senso di uno stato quasi moderno acquista una serie di significati proprio all'interno di quelle migrazioni dalle isole greche, dall'Albania e in generale dalle aree cristiane d'Oriente anche, o forse soprattutto, a prescindere dalla carica romantica che certi episodi e certi nomi sanno evocare¹².

Vallone sintetizza affermando giustamente che l'avvicinamento dello Scanderbeg al Regno di Napoli ed il suo conseguente allontanamento dall'orbita veneziana, cui facevano in qualche modo capo tutti i nuclei cristiani dai Balcani all'Egeo, era stato certo facilitato dalla politica decisa di re Alfonso verso i bacini orientali, in cui egli voleva conquistarsi quegli essenziali possedimenti diretti che Venezia aveva già da tempo. I Castriota avevano una lunga tradizione di stretti rapporti con Venezia, il padre di Giorgio già nel 1413 aveva la cittadinanza veneziana, che ebbero poi alcuni dei suoi figli nel febbraio del

¹⁰ Non sto qui a nominarli ma purtroppo ho dovuto comunque leggerli per onestà intellettuale.

¹¹ G. Vallone, *Aspetti giuridici e sociali nell'età aragonese: i Castriota in Terra d'Otranto, in Otranto 1480*, Atti del convegno internazionale di studio promosso in occasione del V centenario della caduta di Otranto ad opera dei turchi (Otranto, 19-23 maggio 1980), cur. C. D. Fonseca, vol. II, Galatina 1986, pp. 211-264.

¹² Vallone, *Aspetti giuridici* cit., p. 212.

1445, tuttavia, anche Vallone passa poi direttamente a sottolineare che di fronte all'intraprendenza del Re aragonese Scanderbeg non esitò ad offrirgli con il noto trattato feudale del 26 marzo 1451 la città di Croia, stabilendo così una supremazia feudale esterna in quei territori esposti al turco¹³. È noto che questo trattato fu solo il primo di una lunga serie che permise ad Alfonso di firmare negli anni successivi altri trattati richiesti dagli ambasciatori ed emissari di molti signori dei Balcani e delle Grecia tra cui: Tommaso Paleologo di Morea e Leonardo Tocco di Arta nel 1452, alcuni signori della Tessaglia nel 1453 e Paolo Ducazin del nord dell'Albania nel 1453, mentre persino il re di Serbia Giorgio Brancovich si presentò a Napoli nel 1453¹⁴.

In breve, finora tutti gli studi editi offrono un'immagine in parte falsata, sembra che quasi all'improvviso Giorgio Castriota si offra come vassallo del re, manca un tassello che coniughi questo cambio nelle relazioni tra l'albanese - che fino a un certo punto della sua vita è filo veneziano - e l'aragonese. Ma rileggendo appunto Marinescu e tenendo conto di un documento aragonese inedito fino al 2018 riusciamo a capire e cogliere le ragioni ed il momento in cui c'è questo passaggio e la velocità con cui Alfonso si inserisce in queste dinamiche. Marinescu e Ryder raccontano il deterioramento delle relazioni tra Venezia e i signori dei Balcani già a partire dagli anni 1444 e 1445 e come dopo le titubanze della Serenissima nei confronti dei continui attacchi e usurpazioni dei turchi – anche perché impegnata nella guerra con la Lombardia – una coalizione serba albanese si posiziona contro Venezia alla fine del 1447. Ed è proprio in questi mesi che Alfonso si inserisce con astuzia in queste dinamica come

¹³ Ivi, pp. 215-216.

¹⁴ Ryder, *Alfonso the Magnanimous* cit., pp. 375-376; Spremić, *I vassalli balcanici* cit., pp. 1245. Già nel 1444 Alfonso aveva firmato un trattato con Stefano Vukcic, voivoda della Bosnia, dove il bosniaco si convertì in vassallo del re, ed in nome di una protezione dei suoi territori, e di una promessa di accoglienza e di rifugio per sé e la sua famiglia in caso di fuga, avrebbe pagato al re il tributo che finora era costretto a pagare ai turchi, cfr. F. Pall, *I rapporti italo-albanesi intorno alla metà del secolo XV*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», 83 (1966), pp. 123-226, partic. 141.

dimostra un documento, regestato dalla sottoscritta, contenuto nel volume 2912 dei Registri *Privilegiorum* di Alfonso il Magnanimo conservati nella serie Neapolis dell'Archivio della Corona d'Aragona e pubblicato nel volume edito dall'Accademia Pontaniana nel 2018¹⁵. Si tratta in realtà di un privilegio emanato il 13 dicembre del 1447 nell'accampamento regio presso il porto di Baratti (Toscana). Nell'atto, Alfonso I comunica al figlio Ferrante d'Aragona duca di Calabria e luogotenente generale, agli ufficiali maggiori e minori, ai vassalli e alle Università del Regno, e più specificamente di Calabria Ultra, Capitanata, Terra di Bari e Terra d'Otranto, oltre ai consiglieri collaterali e ai familiari regi, di aver concesso l'ospitalità regia all'illustre Giorgio Castriota Scanderbeg, che aveva combattuto contro i turchi per recuperare alcune sue province e per amore della Cristianità, consentendogli di venire nel Regno insieme con la moglie, i figli e la sua famiglia, portando i suoi beni, e ordina di accoglierlo non solo da amico, ma da consanguineo e fratello del re.

Quello che credo si possa evincere in sostanza da questo atto è innanzitutto l'ospitalità gratuita offerta al Castriota, alla sua famiglia intesa nel senso più ampio del termine in cambio delle sue azioni contro i Turchi, e lo status di rifugiato amico ma soprattutto di *familares* e fratello del re.

Con questo privilegio Alfonso lega a sé e alla causa aragonese per sempre la famiglia Scanderbeg e apre la strada affinché altri signori dei Balcani e dell'Epiro possano chiedere e ricevere la stessa accoglienza e sapere che del re si potevano fidare al contrario della Repubblica Veneziana che non era disposta a compromettere le proprie relazioni commerciali a causa di altre rivendicazioni.

Non è per giunta casuale la data dell'atto - dicembre 1447 - ossia lo stesso periodo in cui Venezia è in guerra con gli albanesi e nel

¹⁵ AA. VV., *I registri privilegiorum di Alfonso il Magnanimo della serie Neapolis dell'archivio della corona d'Aragona*, Napoli - Barcellona 2018, Reg. 10 doc. 149, ff. 146v-147r. Credo che forse il documento regestato dalla sottoscritta nel volume 2912 dei Registri *Privilegiorum* di Alfonso il Magnanimo conservati nella serie *Neapolis* dell'Archivio della Corona d'Aragona e pubblicato nel volume edito dall'Accademia Pontaniana nel 2018 possa rappresentare una parte di questo tassello.

1448 è noto che la Repubblica aveva ordito un complotto per assassinare lo stesso Scanderbeg¹⁶. Finalmente nel 1449 le truppe aragonesi iniziarono un'importante azione militare in Albania per aiutare Scanderbeg a bloccare l'esercito turco. Nel 1451 si arrivò così ai due trattati in cui sia Scanderbeg che Giorgio Araniti si dichiaravano vassalli del Re aragonese.

Un'ultima precisazione che riguarda l'atto sono le zone prese in considerazione per diffondere la notizia: Calabria Ultra, Capitanata, Terra di Bari e Terra d'Otranto: perché solo queste e non tutto il Regno? È una precisazione che andrà approfondita e credo possa confermare un'ipotesi ancora in fieri, ossia che la circolazione della notizia era innanzitutto indirizzata a quei territori in cui vi era già una presenza di profughi albanesi.

Vorrei adesso lasciare la parte dedicata agli altri aiuti militari forniti agli albanesi fino alla morte del re Alfonso, che è ben nota e trattata in vari studi con dovizia di particolari non solo dal Ryder¹⁷, e passare brevemente all'altro punto premesso all'inizio: la presenza degli albanesi nei territori del Mezzogiorno insulare e peninsulare per arrivare alla loro integrazione.

Per questa parte dopo aver letto la numerosa bibliografia esistente, devo esprimere riconoscenza soprattutto al prof. Dalena e al prof. Di Muro per le loro ricerche. I due studiosi con un loro saggio sulla Calabria medievale hanno finalmente sfatato una serie di leggende e ricomposto in un chiaro quadro ben articolato le linee della penetrazione e stanziamento delle comunità albanesi nel Mezzogiorno nel XV secolo¹⁸. Difatti la tradizione storiografica sugli Albanesi d'Italia ha individuato due grandi movimenti migratori dall'Albania al Mezzogiorno nel XV secolo. La prima consistente migrazione sarebbe avvenuta intorno agli anni Quaranta del secolo in seguito alle imprese militari di un famigerato e leggendario Demetrio Reres, un rappresentante della nobile famiglia Castriota, che sarebbe stato as-

¹⁶ Ryder, *Alfonso the Magnanimous* cit., p. 374.

¹⁷ Ivi, p. 375.

¹⁸ P. Dalena - A. Di Muro, *Dalle origini al Medioevo*, in *La Calabria albanese. Storia Cultura Economia*, cur. F. Mazza, Soveria Mannelli 2013, pp. 31-56.

soldato da Alfonso il Magnanimo per sottomettere la Calabria Citra governata dal marchese ribelle Antonio Centelles¹⁹. Apro subito una parentesi per riprendere gli studi di Mandalà che ha dimostrato la falsità di tutta la documentazione esistente in merito a Demetrios Reres e la sua storia. Come evidenziato anche da Paolo Petta questo episodio non è altro che un mero calco retrodatato dell'impresa di Scanderbeg in Puglia del 1461²⁰.

Stando a Dalena e Di Muro

una seconda più consistente migrazione si sarebbe verificata ai tempi dell'intervento militare di Giorgio Castriota Scanderbeg tra il 1455- 1466. Numerose famiglie di combattenti albanesi che lo avevano affiancato nell'impresa italiana avrebbero deciso di fermarsi nel Mezzogiorno e negli anni immediatamente successivi alla sua morte, quando altri gruppi sarebbero stati spinti dall'occupazione turca a lasciare l'Albania²¹.

Per nostra fortuna questi due studiosi hanno analizzato le vicende con maggiore attenzione e cautela, considerando che spesso ci si trova di fronte ad una documentazione apocrifa, di cui anche i diplomi attribuiti alle cancellerie dei sovrani risultano fortemente sospetti se non falsi.

Già durante gli ultimi decenni del dominio angioino nel Mezzogiorno

si ha notizia di gruppi di Albanesi profughi *per partes Apuliae* per la repressione attuata da Topia dopo aver assunto il potere, da un *liber focorum* del 1443 si sa di un *Johannes Albanensis* detentore di un feudo nel principato Citra. Tale circostanza induce a sospettare una presenza stabile di albanesi nel Regno di Napoli prima delle migrazioni dall'Epiro della seconda metà del XV secolo²².

¹⁹ Ivi, p. 36.

²⁰ M. Mandalà, *Mundus vult decipi. I miti della storiografia arbëreshe*, Palermo 2007.

²¹ Dalena - Di Muro, *Dalle origini al Medioevo* cit., p. 36.

²² *Ibid.*

Tuttavia è attraverso le azioni di Giorgio Castriota Scanderbeg che gli insediamenti albanesi si ampliano e si consolidano così come si esplicita in una lettera citata dagli studiosi di Alfonso il Magnanimo del 1458 al principe di Taranto Giovanni Antonio del Balzo Orsini, nella quale il sovrano considerava probabile un prossimo sbarco di Albanesi sulle coste basso-adriatiche del regno.

Crediamo site informato como li turchi fano continuamente guerra ali populi e christiani de Albania li quali nui e per opera de la carità per la fede che tenemo per la quale sostenemo la dicta guerra e perché molti deli baroni dellà so' venuti qua e raccomandatosi e datosi a nui e per molti altri boni respecti li havimo molto cari e tenimoli homini tucti nostri e però che li turchi sono molto più possenti che loro, vi pregamo, incarricamo e comandamo che se caso fosse che li prefati christiani de Albania o alcuni de loro cachyati dali turchi recorressero a Leche o Brindisi o altre terre vestre, quelli faczati benignamente receptare. E fatili providere per loro denari a competente preczo de tucte quelle cose che haverano bisogno e de questo ne farite servizio molto accepto ²³.

La lettera testimonia, dunque, secondo gli studiosi una probabile assenza di insediamenti albanesi nel Salento prima di quella data, ma allo stesso tempo evidenzia, a mio parere, un aspetto della politica di accoglienza auspicata dal sovrano e chiesta direttamente al Principe. Tra il 1443 e il 1458 per ora non ci sono altre testimonianze documentarie inedite che possano ampliare le informazioni sugli albanesi nel Mezzogiorno, ma questo non esclude l'esistenza di contatti anche frequenti con l'Albania da parte di uomini e donne del Mezzogiorno aragonese, la mobilità, soprattutto degli uomini, è testimoniata in diversi documenti presi in esame da Dalena e Di Muro, e a dimostrazione che è possibile rintracciare altre fonti mi piace chiudere citando un atto riportato nell'unico registro superstite della serie *Justitiae* della Cancelleria aragonese (1453-1454): Si tratta di registro conservato presso l'Archivio di Stato di Napoli, nel

²³ *Ibid.* p. 37

fondo Diversi della Camera della Sommaria, segnalato da Ernesto Pontieri nel 1963²⁴, come gli altri registri calabresi, è giunto fino a noi, secondo gli archivisti napoletani perché non fu depositato nell'archivio della cancelleria regia in Castelnuovo, devastato dagli svizzeri di Ferrandino alla fine del Quattrocento, ma finì nell'Archivio della Camera della Sommaria dopo la revisione contabile di questa corte che ha permesso attraverso l'analisi delle denunce contenute — reati contro l'amministrazione, contro la persona, reati di natura sessuale e contro lo Stato — di ricostruire uno spaccato della società calabrese²⁵ ed anche i rapporti affaristici e matrimoniali con aree geografiche vicine, come l'Albania. L'atto in questione si riferisce ad un certo Crissio de Desio, di Pedace, colpevole di adulterio: questi secondo la denuncia effettuata a Cosenza il 29 ottobre del 1453 aveva contratto matrimonio in Albania con Caterina e consumate le nozze, tornato in patria sposava *animo leto* l'ignara Brigida.²⁶

Crissius de Desio de Pedace denunciatus per Stephanum notarii Stephani de eo videlicet quod dictus Crissius committit adulterium quia in partibus Albanie matrimonium contraxit cum Catherina de Albania in anno XV indicionis proxime decursis et ipsam disposavit contrahendo et confirmando matrimonium cum ea per carnis copulam et demum eo reverso de mense maii anni nuper elapsis prime indicionis contraxit matrimonium cum quadam alia muliere de Pedacio in baiulacione Petraficte nomine Bricita animo leto et ipsam ad presens ad eius domum tenuit et tenet in penam a iure statutam scienter et themere incidendo.

Testes presentibus: Nicolao de Amico de Cusencia, Narciso Sabbatino de Cusencia, Franciscus Lancha de Cusencia, Urbanus de Pedacio, Achilles de Addam de Scaleratis, Neapolitanus filius Thomasii Russi, Nicolaus malandrinus de Pedacio, Antonio de Bono de Apri-

²⁴ E. Pontieri, *La Calabria a metà del secolo XV e le rivolte di Antonio Centelles*, Napoli, 1963, p. 45.

²⁵ G. Colesanti- D. Santoro, *Omicidi, ingiurie, contenziosi: Violenza verbale e fisica nella Calabria del XV secolo*, «Anuario de estudios medievales» (AEM) 38/2, luglio-diciembre(2008) pp. 1009-1022.

²⁶ ASN, *Dipendenza*, vol. 631, c. 6.

liano, Thomeo de lo hante dicto, Barro de Speciano parvo, Pernuczo filius Nicolai de Ianua de eodem loco, Angilo Criscillano habitatore de Pedacio, Iohanne Cochiaro de Corziano, mastro Nicola de Nuczano, Rozata uxor magistri Nicolai de Ruczani presbitero Nicolao de Cureczano.

Quest'atto isolato, ma al tempo stesso esplicito nel proporci un'istantanea di un adulterio che vede protagonista un uomo albanese, la sua prima moglie albanese e la seconda sposa calabrese ci suggerisce tuttavia un ulteriore dato, ossia quello della circolazione di informazioni che arrivavano nelle due aree geografiche non limitrofe, ma in contatto a tal punto da far partire una denuncia per adulterio in Calabria.

Di fatto fin quando non si farà uno spoglio sistematico di tutta la documentazione disponibile per l'epoca aragonese, in particolare quella della Camera della Sommaria conservata all'Archivio di Stato di Napoli, ma anche di quella notarile e della numerosa serie di lettere conservate presso l'Archivio della Corona, possiamo parlare di veri insediamenti albanesi nel Regno aragonese solo a partire dagli anni '60 del XV secolo quando Scandenberg ottiene i feudi del Gargano e quando contemporaneamente c'è l'espandersi dell'impero ottomano nei Balcani che offre l'opportunità di insediarsi soprattutto in quelle aree del Mezzogiorno che risentivano di una crisi demografica come la Capitanata, parte della Calabria e della Sicilia così come hanno dimostrato sulla base di dati sicuri il Dalena e di Muro. La stessa osservazione è valida anche per una lettura del processo di integrazione e accettazione di questi gruppi di arberesche che arrivarono nel Mezzogiorno e che probabilmente avevano già in misura minore sperimentato quello spirito di accoglienza strumentale percepita come una opportunità non solo per la nobiltà feudale ma anche per il clero. Al loro arrivo a questi profughi venivano concesse case e terreni affinché andassero a ripopolare intere zone abbandonate ma allo stesso tempo erano poi obbligati a pagare i tributi così come è chiaramente esemplato in un documento del 1471 edito da Dalena e Di Muro: durante una seduta del capitolo abbaziale nella chiesa di Sant'Adriano l'archimandrita Paolo di Terranova concesse a un gruppo di profughi albanesi di alloggiare nel casale di San Demetrio,

attuale San Demetrio Corone. Gli esuli, infatti, avevano domandato asilo dopo essersi dichiarati in rovina a seguito della disfatta subita dai Turchi; la loro richiesta fu accolta con l'obbligo di versare dei tributi annui al cenobio sotto la cui giurisdizione rientrava il casale²⁷.

²⁷ Dalena - Di Muro, *Dalle origini al Medioevo* cit., p. 46.

ALESSANDRO RIZZO

Il ‘*thaghr*’ come spazio di incontro
nelle relazioni tra il sultanato mamelucco
e i poteri cristiani

Modelli teorici e testimonianze documentarie

La descrizione dei rapporti tra poteri musulmani e poteri cristiani in epoca medievale ha risentito spesso dell’influenza di paradigmi storiografici che ne hanno semplificato e talora distorto la natura. Uno degli effetti di tali narrazioni è il modo in cui ancora oggi alcune opere divulgative e molti mezzi di comunicazione banalizzano la rappresentazione delle relazioni tra società musulmane e società non-musulmane. Contrastando tale tendenza piuttosto diffusa alla generalizzazione, il presente contributo si concentra su un caso storico specifico, vale a dire i rapporti tra il sultanato mamelucco (Siria ed Egitto, 1250-1517) e i poteri cristiani del Mediterraneo con cui intrattenne scambi commerciali e diplomatici. Più precisamente, il lavoro esaminerà come le condizioni e lo spazio dell’incontro tra le parti – in particolare il *thaghr* – furono concepiti e descritti da parte del regime del Cairo nel periodo successivo alla caduta di San Giovanni d’Acrida (1291). In seguito a questa data, la relazione tra i Mamelucchi e gli stati cristiani cessò di essere caratterizzata, tranne in rari casi, dal conflitto armato.

Per analizzare tale questione, chi scrive ha preso in esame, insieme ad altre fonti, i documenti diplomatici emessi dalla cancelleria del Cairo, il *diwān al-inshā’*.

La storiografia ha a lungo rappresentato i rapporti tra Islam e mondo cristiano ricorrendo al modello delle due “dimore” contrapposte (*diyār* in arabo), cioè la *dār al-islām*, il territorio dell’Islam e

la *dār al-ḥarb*, il territorio della guerra. Secondo tale schema teorico anche la pace, che determina l'esistenza di una "dimora dell'armistizio" (*dār al-ṣulḥ*), è spesso intesa come una condizione temporanea ed eccezionale¹. Storicamente, l'idea della divisione del mondo in diverse *diyār* nacque nell'ambito della giurisprudenza islamica nel corso del secondo secolo dell'Egira, epoca in cui la società musulmana stava costruendo il proprio spazio culturale, politico e territoriale e quindi anche le relative frontiere rispetto al mondo esterno². La riflessione dei giuristi musulmani sulla questione delle *diyār* è testimoniata da numerose opere, le cui sfumature concettuali non sono riducibili a un unico schema binario che oppone due dimore in costante conflitto. Tale semplificazione, quando si è verificata, è stata principalmente causata dalla mancata percezione della differenza fondamentale che esiste nell'Islam tra la legge divina, la *shar'ah*, e la giurisprudenza, il *fiqh*. Mentre la *shar'ah* consiste nell'insieme dei principi sacri basati sul Corano e sugli atti e i detti del Profeta, il *fiqh* deriva dall'interpretazione della legge, che, in quanto attività umana, conduce "legittimamente" a conclusioni diverse. La gestione dei rapporti internazionali, *siyar* in arabo, è materia della giurisprudenza³. A seconda delle scuole giuridiche di appartenenza, i giuristi hanno formulato interpretazioni differenti sulla natura stessa delle diverse *diyār* e sul tipo di relazioni che vigono tra le stesse⁴.

¹ B. Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago 1988, p. 73; P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004, pp. 359, 363.

² P. Heck, *Jihād revisited*, « Journal of Religious Ethics », s. 32, 1 (2004), pp. 95-128, partic. 112-113; M. Dekkiche, *Mamluk Diplomacy: the Present State of Research*, in *Mamlūk Cairo, a Crossroads for Embassies*, cur. F. Bauden, M. Dekkiche, Malika, Leiden - Boston 2019, pp. 105-182, partic. pp. 115.

³ A. Al-Dawoody, *The Islamic Law of War: Justifications and Regulations*, New York 2011, pp. 71-73.

⁴ A proposito delle molteplici riflessioni dei giuristi sulla questione delle *diyār* e sulla fortuna successiva di tali interpretazioni si vedano, tra gli altri: A. Al-Dawoody, *The Islamic Law of War* cit.; cur. G. Calasso, G. Lancioni, (*Dār al-islām / dār al-ḥarb. Territories, People, Identities*, Leiden 2017; S. Albrecht, *Dār al Islām Revisited*, Leiden 2018; J. Bork, *Zum Konstrukt von dār al-islām und dār al-ḥarb. Die zeitgenössische Rezeption eines Konzepts des klassischen islamischen Rechts*, Berlin 2020.

Un'altra divergenza da sottolineare rispetto alle frequenti semplificazioni sul tema in questione è il fatto che le riflessioni teoriche dei giurisperiti musulmani non trovano sempre una corrispondenza esatta nelle testimonianze relative alla gestione pratica dei rapporti. Infatti, quando si analizzano gli strumenti scritti impiegati dalla diplomazia mamelucca si constata che espressioni che associano il termine *dār* a attributi quali *islām*, *ḥarb*, o altri concetti, non compaiono. Evidentemente, rilevare tale assenza in un tipo specifico di documenti non significa negare l'esistenza del paradigma giuridico delle dimore all'epoca del sultanato mamelucco. Al contrario, questo modello veniva impiegato in altri tipi di testi, come gli scritti propagandistici. Tuttavia, il fatto che formule come *dār al-islām*, *dār al-ḥarb* o *dār al-ṣulḥ* non compaiano significa piuttosto che i Mamelucchi, nella gestione dei rapporti con i propri interlocutori cristiani, non rappresentarono mai gli spazi di competenza sulla base di tale schema. Anche gli autori di manuali di cancelleria come Shihāb al-Dīn b. Faḍl Allāh al-'Umarī (1301-1349), Aḥmad al-Qalqashandī (1355-1418) e Taqī al-Dīn Aḥmad al-Maqrīzī (1364-1442) – pur evocando in altri luoghi l'idea delle dimore – nei capitoli che descrivono i poteri cristiani, analizzandone le caratteristiche geografiche, politiche e culturali, non ricorrono mai alle espressioni in questione⁵.

⁵ I. F. Al-'Umarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, ed. K. Salmān al-Ġubūrī, Beirut 2010, pp. 153-155; ed. M. Amari, *Condizioni degli Stati cristiani dell'Occidente secondo una relazione di Domenichino Doria da Genova*, «Atti della R. Accademia dei Lincei. Memorie della Classe di scienze morali», storiche e filologiche, s. III, 11 (1882-1883), pp. 3-23; A. Musarra, *Alcune note sulla descrizione dell'Italia politica nel Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār di al-'Umarī (1340 ca.)*, «Archivio Storico Italiano», 3/673, pp. 477-503; A. Al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-āshā fī šinā'at al-inshā'*, ed. M. 'Abd al-Rasūl Ibrāhīm, 14 voll., Il Cairo 1913-1919, ²1963, vol. 8, pp. 30-53; A. al-Maqrīzī, *Al-Khabar 'an al-bashar*, ed. M. Penelas, Leiden 2021; A. Rizzo, *Beyond the Dār al-Islām/Dār al-ḥarb Paradigm: Reconsidering the Dialogue between the Mamluks and Christian Powers in the Light of Chancery Instruments*, «Eurasian Studies», 20/2 (2023), pp. 175-194. A. Rizzo, *The Representation of the Space of the Parties by Mamluk Chancery Secretaries in Documents and Works Concerning Relations between the Sultanate and Christian Powers*, «Der Islam», 101/1 (2024), pp. 223-239.

Nei documenti di cancelleria, i territori delle parti sono piuttosto designati da termini quali *mamlakah* (pl. *mamālik*) e *balad* (pl. *bilād*)⁶. Il primo, derivante dalla radice *malaka*, che in arabo significa “esercitare potere su cose ed esseri umani” si riferisce sia al potere in sé sia allo spazio in cui questo è esercitato. *Balad*, la cui radice significa “stabilirsi in un luogo” evoca il concetto di territorio. Entrambi i termini hanno un’accezione prevalentemente geografica o politica e si distinguono da *dār* che ha invece una sfumatura più teorica. Inoltre, *mamlakah* e *balad*, anche nei rari casi in cui nei documenti diplomatici sono impiegati in associazione alla religione dei loro abitanti, non designano mai categorie legali, come invece è il caso di *dār* nei trattati giuridici. Si può concludere che mentre l’impiego di *dār* negli scritti composti dai giuristi ha una funzione prescrittiva, l’utilizzo di parole come *mamlakah* e *balad* nelle fonti diplomatiche ha un valore piuttosto descrittivo.

Luoghi di divisione e di condivisione

Studiare la rappresentazione dei territori su cui gli interlocutori diplomatici esercitavano il potere significa interrogarsi anche sulle caratteristiche dei confini che separavano e univano questi spazi. Questo lavoro si concentra precisamente su come i luoghi in cui avveniva l’incontro tra i musulmani e i cristiani in territorio mame-lucco furono intesi da parte della cancelleria del Cairo.

In lingua araba, il concetto di confine tra stati è oggi espresso dalla parola *ḥadd* che etimologicamente designa una lama o la cresta di montagne, indicando quindi una separazione piuttosto netta⁷. Il

⁶ Id., *The Significance of the Written Word in European–Mamlūk Diplomatic Missions*, «Al-Masāq: Journal of the Medieval Mediterranean», 34/1 (2022), pp. 1-18, partic. pp. 15-16.

⁷ A. Miquel, *La perception de la frontière aux approches de l’an mil de notre ère*, «Revue de l’Occident musulman et de la Méditerranée», 48-49 (1988), pp. 22-25, partic. 23; R. Brauer, *Boundaries and Frontiers in Medieval Muslim Geography*, «Transactions of the American Philosophical Society», New Series 85/ 6 (1995), pp. 1-73, partic. 12-13; M. P. Pedani, *Dalla frontiera al confine*, Venezia 2002, pp. 12-13.

termine *ḥadd* compare anche nei documenti della cancelleria mamelucca, specialmente negli armistizi risalenti al secolo XIII⁸. Nei decenni del conflitto tra stati latini ed esercito mamelucco, infatti, fu necessario definire con una certa precisione gli spazi che rientravano sotto la giurisdizione delle parti. In questo periodo di battaglie frequenti i confini variavano spesso e i trattati di volta in volta avevano, tra altri scopi, la funzione di descriverli. Al di là della loro importanza giurisdizionale, tuttavia, queste frontiere non costituivano criteri per definire l'identità dei loro abitanti. Infatti, i poteri medievali e quindi anche i loro sudditi, si identificavano non tanto mediante un territorio delimitato da precise linee di confine, ma tramite il legame con un'autorità centrale⁹. Questa, nel caso del sultanato, si esercitava da un centro, il Cairo, mediante una rete di rappresentanti del sovrano nelle diverse province e città più o meno periferiche.

Nei documenti emessi dalla cancelleria del Cairo, le città costiere come Alessandria e Beirut, dove il commercio tra le diverse comunità di mercanti era praticato, sono definite con il termine *thaghr* (pl. *thughūr*). Questi luoghi erano i principali spazi di incontro tra gli attori del commercio provenienti dalle regioni a nord del Mediterraneo e gli attori locali. Nell'ambito della ricerca storica, il concetto di *thaghr* è stato oggetto di numerosi studi che hanno messo in evidenza la molteplicità delle accezioni legate a questa parola¹⁰.

⁸ P. Holt, *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290). Treaties of Baybars and Qalawūn with Christian Rulers*, Leiden - New York - Köln 1995.

⁹ R. Ellenblum, *Were There Borders and Borderlines in the Middle Ages? The Example of the Latin Kingdom of Jerusalem*, in *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*, cur. D. Abulafia, N. Berend, Aldershot 2002, pp. 105-119, partic. p. 108.

¹⁰ Si vedano, tra gli altri: J. Bosch Vilá, *Considerations with Respect to 'al-Ṭaḡhr in al-Andalus' and the Political-Administrative Division of Muslim Spain* (prima ed. 1962), in *The Formation of al-Andalus, Part 1: History and Society* cur. M. Marín, London 2016, pp. 377-387; M. Bonner, *The Naming of the Frontier: Awāṣim, Thughūr, and the Arab Geographers*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 57/1 (1994), pp. 17-24; A. Eger, *Ḥiṣn, Ribāṭ, Ṭaḡhr or Qaṣr? Semantics and Systems of Frontier Fortifications in the Early Islamic Period*, in A. Eger, *The Lineaments of Islam* (Leiden - Boston 2012), pp. 427-455; F. Clément, *Al-ṭaḡr: face à qui, face à quoi?*, in *Entre Islam et Chrétienté. La territorialisation*

Etimologicamente *thaghr* si riferisce in origine alla bocca e ai denti, evocando allo stesso tempo l'idea di apertura verso l'esterno e quella di chiusura e protezione¹¹. Il termine fu utilizzato già nella poesia preislamica, ma non compare nel Corano. Nel dizionario *Muḥkam* compilato da Ibn Sīdah, autore andaluso vissuto tra il 1007 circa (Murcia) e il 1066, il *thaghr* è designato come un interstizio, un punto vulnerabile, ma anche come ciò che è contiguo al *dār al ḥarb*. Nel *Lisān al 'Arab*, il noto dizionario enciclopedico la cui redazione fu terminata intorno al 1290 da parte di Ibn Manẓūr (1233-1311), il vocabolo in questione è definito come un limite che separa il territorio dei musulmani da quello dei miscredenti e come luogo della paura ai margini del Paese¹².

Storicamente il termine fu impiegato all'inizio della storia dell'espansione islamica per designare le fortezze situate lungo la frontiera del territorio controllato politicamente dai musulmani. Più specificamente i *thughūr* erano le fortificazioni che proteggevano il nord della Siria dalle truppe dell'impero bizantino, nella regione della Cilicia. Allo stesso tempo, queste costruzioni servivano da supporto ai soldati musulmani per gli attacchi contro i bizantini. Per estensione il termine *thughūr* fu anche utilizzato per denominare le aree di frontiera in cui tali fortezze sorgevano. Nel periodo tra la fine del secolo VIII e l'inizio del secolo IX un altro termine, *'awāṣim* (lett. "i protettori"), fu invece impiegato per designare i territori situati alle spalle dei *thughūr*. Questi costituivano una sorta di zona cuscinetto dove i soldati musulmani potevano trovare protezione¹³. È bene precisare che né i *thughūr* né gli *'awāṣim* svolgevano la funzione di distretti amministrativi del califfato.

In termini generali, l'interpretazione del ruolo del *thaghr* fu sempre legata al tipo di relazione che di volta in volta questo spazio

des frontières, Xe-XVe siècle, cur. S. Boissellier, I. C. Ferreira Fernandes, Rennes 2015, pp. 23-36.

¹¹ E. W. Lane, *Thaghara*, in *Arabic-English Lexicon*, Beirut 1968 (prima ed. 1863), p. 338.

¹² A proposito dell'origine e dell'impiego del termine *thaghr* si veda: Clément, *Al-ṭaḡr* cit.

¹³ Bonner, *The Naming of the Frontier* cit., p. 17.

instaurava tra musulmani e non-musulmani. È chiaro che a seconda della natura del rapporto tra le parti, che poteva essere più o meno conflittuale, mutava anche il ruolo attribuito al *thaghr*. Si pensi ad esempio ai diversi modi in cui la storiografia ha narrato la guerra tra i musulmani e i non-musulmani, rappresentandola in alcuni casi come un'azione di conquista per ottenere nuovi territori, in altri come mezzo per dimostrare la propria devozione a Dio, in altri ancora come forma di difesa, ecc.¹⁴. A seconda dei casi, anche la funzione dello spazio che separava le parti fu descritto in modi differenti.

L'impiego del termine *thaghr* cambiò quindi a seconda delle epoche e dei contesti geografici dell'Islam medievale. Uno dei casi più noti e studiati è quello della penisola iberica. Qui i *thughūr* designavano zone di frontiera tra i territori di al-Andalus e i regni cristiani. Come nel caso della Siria settentrionale nei primi secoli dell'Islam, il termine poteva indicare singoli castelli, città fortificate, o intere zone cuscinetto che proteggevano le vie di comunicazione e agivano come supporto per le truppe di frontiera. Sugli *thughūr* andalusi si è molto scritto e gli studi hanno condotto a teorie storiche anche molto divergenti¹⁵. Alcuni storici hanno sostenuto che vi fosse una sorta di "terra di nessuno" tra territorio musulmano e cristiano, che non dipendeva dalla giurisdizione di alcun potere. Altri studiosi ritengono invece che i punti di passaggio tra territorio musulmano e territorio cristiano fossero contigui e ben segnalati, ad esempio mediante cippi di confine¹⁶. In ogni caso, la gestione di questi territori di frontiera dipendeva da complessi equilibri di potere che non sono tuttavia oggetto del presente lavoro.

Il thaghr nei documenti emessi dalla cancelleria del Cairo

Relativamente all'impiego del termine *thaghr* nei documenti diplomatici mamelucchi, per questo lavoro sono stati presi in esame prevalentemente le lettere (*mukātabah*, pl. *mukātabāt*) e i decreti (*marṣūm*, pl. *marāsīm*) tramite i quali il sovrano del Cairo concedeva

¹⁴ Heck, *Jihād revisited* cit., p. 100-104.

¹⁵ Bosch Vilá, *Considerations with Respect to 'al-Thaghr in al-Andalus'* cit.

¹⁶ *Ibid.*, p. 378 e ss.

diritti commerciali ai mercanti occidentali. Dopo la fine degli stati crociati in Medio Oriente, questo tipo di documenti sostituì quasi interamente gli armistizi (*hudnah*, pl. *hudan*), strumenti diplomatici a cui erano invece ricorsi i Mamelucchi e i poteri cristiani per regolare le relazioni prima del 1291.

Le fonti studiate si conservano in alcuni casi nella loro forma originale, cioè come rotoli in lingua araba composti da fogli di carta incollati tra loro¹⁷; in altri, come traduzioni in lingue romanze realizzate all'epoca delle relazioni e conservate nei registri delle cancellerie degli stati che ebbero rapporti con il Cairo¹⁸; o infine, come trascrizioni che gli autori di manuali di cancelleria mamelucca inserirono nelle loro opere¹⁹. Le diverse clausole commerciali erano contenute sia in documenti indirizzati direttamente alle autorità degli stati cristiani sia in lettere o decreti che erano inviati ai rappresentanti dell'autorità del sovrano mamelucco nei principali centri di commercio del sultanato²⁰. Copie autenticate di questi ultimi potevano essere inviate alle cancellerie occidentali come garanzia dei diritti accordati. Per questo motivo in alcuni archivi europei si trovano lettere e decreti indirizzati, ad esempio, ai governatori di Alessandria o Damasco.

Come già menzionato, nei documenti in questione il termine *thaghr* è utilizzato per definire le città costiere siriane ed egiziane

¹⁷ Barcellona: Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Colecciones, Cartas árabas. Dubrovnik (Ragusa): Državni Arhiv u Dubrovniku. Venezia: Archivio di Stato di Venezia (ASV), Documenti Algeri, Egitto, Marocco; Libri Commemorativi. Firenze: Biblioteca Medicea Laurenziana, Orientali; Archivio di Stato di Firenze (ASF), Diplomatico, Varie IV.

¹⁸ ACA, Cancillería Real; ASV, Libri Commemorativi; ASF, Signori, Carteggio, missive, I cancelleria; ASF, Signori e Relazioni di Oratori Fiorentini; ASF, Diplomatico, cartaceo, Riformazioni Atti Pubblici.

¹⁹ M. Ibn al-Furāt, *Tā'rikh al-duwal wa'l-mulūk*, ed. Q. Zurayq, N. 'Izz al-Dīn, Beirut 1936-1942; M.a.-D. Ibn 'Abd al-Zāhir, *Tashrif al-ayyām wa'l-ūsūr fī sirat al-Malik al-Mansūr*, ed. M. Kamil, Il Cairo 1961; al-Qalqashandī, *Ṣubḥ* cit.

²⁰ A. Rizzo, *Travelling and Trading Through Mamluk Territory: Chancery Documents Guaranteeing Mobility to Christian Merchants*, in *History and Society during the Mamluk Period (1250–1517)*. *Mamluk Studies III*, cur. B. Walker, A. Al-Ghous, Göttingen 2021, pp. 487-510, partic. pp. 491-497.

dove la maggior parte degli scambi tra cristiani occidentali e musulmani erano praticati. La parola è spesso accompagnata dall'aggettivo *mahrūs* (protetto) che si riferisce sia all'idea di aiuto divino sia alla sicurezza garantita dalle autorità mamelucche²¹. A partire dal secolo XIV tale protezione fu sempre più intesa a favore dei mercanti latini piuttosto che come difesa contro di loro. Infatti, eccetto rari episodi, come l'attacco ad Alessandria da parte del re di Cipro e titolare di Gerusalemme, Pietro di Lusignano (r. 1358-1368), nel 1365, e alcuni significativi atti di pirateria, i rapporti tra Mamelucchi e cristiani occidentali non sfociarono quasi mai in conflitti armati²². La sicurezza garantita da parte del sultano e dei suoi ufficiali era quindi intesa soprattutto come una forma di tutela giuridica oltre che di protezione simbolica. Entrambe si estendevano sia ai mercanti musulmani sia a quelli praticanti altre religioni. Tale salvaguardia si applicava specificamente al contesto dei *thughūr*, dove le navi provenienti dal nord del Mediterraneo avevano il diritto di attraccare, scaricare e caricare mercanzie. In altri porti, invece, questo diritto solitamente non era accordato ai commercianti occidentali²³.

Proprio per la natura prevalentemente pacifica delle relazioni, le lettere e i decreti non rappresentano mai i mercanti cristiani come nemici (ad eccezione di quelli che praticavano anche la pirateria). Questi erano piuttosto considerati come individui che, al pari dei musulmani, avevano diritti e doveri garantiti e imposti dal sultano. Nei documenti emessi a fini commerciali prevale quindi l'idea di apertura legata al *thaghr*, che come si è detto rappresenta una delle due sfumature etimologiche del termine. Da questo punto di vista, studi recenti hanno messo in luce che la convivenza tra comunità di-

²¹ Il termine ricorre spesso, ad esempio, nei documenti editi in A. Rizzo, *Florence et le sultanat mamelouk: les documents de la diplomatie (début XV^e - début XVI^e siècle)*, Leiden 2024.

²² J. Van Steenberghe, *The Alexandrian Crusade (1365) and the Mamluk Sources: reassessment of the Kitāb al-Ilmām of an-Nuwayrī al-'Iskandarānī (d. 1372 AD)*, in *East and West in the Crusader States. Context - Contacts - Confrontations*, ed. K. Ciggaar, H. Teule, Leuven 2003, pp. 124-137.

²³ M. Sanuto, *I diarii*, ed. F. Stefani et al., 58 voll., Venezia 1879-1903, vol. 1, p. 135.

verse nei *thughūr* era resa possibile grazie a regole di natura eccezionale rispetto a quelle che vigevano in altri luoghi del sultanato²⁴. Ciò è valido, ad esempio, per le norme che regolavano la vita all'interno dei fondachi o le dispute tra cristiani e musulmani. È noto il fatto che nei fondachi i cristiani avevano, in alcuni casi, il diritto di allevare maiali e bere vino, possibilità che non era loro concessa in altri spazi²⁵. Inoltre, relativamente all'amministrazione della giustizia, gli storici hanno recentemente dimostrato che in città come Alessandria erano spesso applicate forme giuridiche che si possono definire "miste". Infatti, nei casi di conflitti tra mercanti musulmani e mercanti cristiani, nei secoli tra il XIV e il XVI, questi solitamente non ricorsero più alle corti presiedute da giudici religiosi che applicavano esclusivamente i principi della *sharʿah*. Le dispute miste erano piuttosto giudicate dai tribunali della *siyāsa*, una forma di giurisdizione per la quale la giustizia era amministrata da un ciambellano o altri ufficiali militari, come il governatore della città²⁶. Queste corti in cui anche i cristiani potevano essere giudicati seguivano in misura meno rigida i principi tradizionali della legge islamica (ad esempio il ricorso a testimoni oculari). Allo stesso tempo, è stato dimostrato che nei *thughūr* i musulmani talvolta ricorrevano al servizio di notai europei.

²⁴ F. Apellániz, *Judging the Franks: Proof, Justice, and Diversity in Late Medieval Alexandria and Damascus*, «Comparative Studies in Society and History», 58/2 (2016), pp. 350–378; Id., *Breaching the Bronze Wall: Franks at Mamluk and Ottoman Courts and Markets*, Leiden - Boston 2020; G. Christ, *The Venetian Consul and the Cosmopolitan Mercantile Community of Alexandria at the Beginning of the Ninth/Fifteenth Century*, «Al-Masāq: Journal of the Medieval Mediterranean», 26/1 (2014), pp. 62–77.

²⁵ O. R. Constable, *Housing the Stranger in the Mediterranean World. Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge 2004, pp. 275–278.

²⁶ Christ, *The Venetian Consul*, cit.; Apellániz, *Breaching the Bronze Wall* cit., pp. 143–205.

Centro e periferia

Se si considera ora il ruolo del *thaghr* nell'ambito del commercio "internazionale", si rileva che tale spazio, che originariamente identifica un luogo di frontiera, in epoca mamelucca è piuttosto concepito come il contesto centrale degli scambi. Se dal punto di vista geografico e politico, *thughūr* come quello di Alessandria risultavano spazi periferici rispetto alla capitale del sultanato, nelle lettere e nei decreti relativi al commercio essi sono percepiti e rappresentati come il baricentro dei traffici²⁷. A tale proposito si ricordi che, a differenza di altre civiltà, le capitali dei poteri musulmani medievali furono sempre lontane dal mare²⁸. Allo stesso tempo, la città del Cairo è il più delle volte percepita da parte dei commercianti occidentali come luogo "periferico". A differenza della capitale del sultanato, Alessandria era uno spazio in certo qual modo familiare per i mercanti occidentali. Era innanzitutto conosciuta per la sua storia e il ruolo che aveva svolto in epoca alessandrina ed ellenistica, come testimoniano i diari di viaggiatori, pellegrini e ambasciatori, che presentano spesso riferimenti alla storia antica della città²⁹. Per quanto riguarda più specificamente le attività dei mercanti cristiani, una certa familiarità con luoghi come Alessandria derivava sia dall'esperienza diretta nella città, sia dalle numerose informazioni che di questa fornivano i documenti mamelucchi. I decreti e le lettere infatti presentano una descrizione dettagliata di tutte le regole relative al commercio nei

²⁷ Si vedano i vari documenti contenuti in: *Diplomatarium Veneto-Levanticum sive Acta et Diplomata Res Venetas Graecas atque Levantis. a. 1351-1454* (vol. 2), ed. R. Predelli, G. M. Thomas, Venezia 1889 (ed. anast. New York 2012); R. Ruiz Orsatti, *Tratado de paz entre Alfonso V de Aragón y el sultan de Egipto, al-Mālik al-Aṣraf Barsbāy*, «Al-Andalus», 4 (1936-1939), pp. 333-389; Rizzo, *Florence et le sultanat mamelouk* cit.

²⁸ A. Udovitch, *An Eleventh Century Islamic Treatise on the Law of the Sea*, «Annales islamologiques», 27 (1993), pp. 37-54, partic. pp. 37-38.

²⁹ H. Bresc, *Les cendres et la rose: l'image de l'Alexandrie médiévale dans l'Occident latin*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», 96/1 (1984), pp. 441-458; O. Sennoune, *Alexandrie dans les récits de voyage: VI^e - XVIII^e siècles Documents pour l'histoire ou sources historiques?*, Paris 2015.

thughūr. Allo stesso tempo, in queste fonti i riferimenti alla capitale del sultanato sono spesso rari e le poche righe che si riferiscono alla possibilità per i rappresentanti delle comunità occidentali di recarsi al Cairo, presentano questo viaggio come un fatto eccezionale o per lo meno raro. I documenti, ad esempio, non contengono alcuna informazione sulle norme dell'etichetta che regolavano gli incontri con i rappresentanti del potere mamelucco. I diari di viaggio testimoniano come l'ignoranza di questo e altri aspetti relativi al viaggio e al soggiorno al Cairo potevano creare serie difficoltà agli emissari occidentali³⁰.

Nell'ambito del commercio, il *thaghr*, e in particolare quello di Alessandria, costituiva quindi il nodo centrale da cui partiva una fitta rete di relazioni sia con altri luoghi del sultanato sia con le principali piazze commerciali del Mediterraneo. Il fatto che i *thughūr* non rappresentassero una chiusura è illustrato, ad esempio, dalle regole che disciplinavano l'entrata degli stranieri in questi luoghi e quindi nel sultanato. Quando i mercanti arrivavano in territorio mamelucco, costoro dovevano recarsi al *diwān al-qabbān*, l'ufficio della bilancia, chiamato così perché in tale luogo le merci importate erano pesate per il calcolo delle tasse da pagare³¹. Tuttavia questo *diwān* non era concepito come una frontiera politica. Il passaggio attraverso il "garbano", come l'ufficio è chiamato nei documenti occidentali, era obbligatorio per le merci, ma non per le persone. Infatti gli ambasciatori cristiani, quando non trasportavano prodotti, non erano tenuti a presentarsi al *diwān al-qabbān*. Ciò che segnava l'entrata dei viaggiatori occidentali nelle terre del sultanato non era dunque l'attraversamento di una linea di confine, ma il riconoscimento della

³⁰ A. Rizzo, *Diplomatie sur le terrain: la première mission diplomatique florentine en territoire mamelouk*, in *Culture matérielle et contacts diplomatiques entre l'Occident latin, Byzance et l'Orient islamique (XIe-XVIIe siècle)*, cur. F. Bauden, Boston - Leiden 2021, pp. 81-100.

³¹ J. Wansbrough, *A Mamluk Commercial Treaty Concluded with the Republic of Florence 894/1489*, in *Documents from Islamic Chanceries*, cur. S. M. Stern, Cambridge MA 1965, pp. 39-79, partic. 74; A. Sopracasa, *Venezia e l'Egitto alla fine del Medioevo. Le tariffe di Alessandria*, Alessandria d'Egitto 2013, pp. 379-386.

loro presenza da parte del sultano e dei suoi rappresentanti. In città come Alessandria, l'autorità del sovrano era impersonata dal *nā'ib*, parola che significa appunto vicario. Questo ufficiale, che era un emiro e quindi ricopriva una carica militare, aveva il compito di amministrare il *thaghr*³². Quando emissari stranieri sbarcavano nel porto, si occupava di inviare dei messaggeri al Cairo per informare il sovrano del loro arrivo e per richiedere i salvacondotti che permettevano ai nuovi venuti di muoversi liberamente nel sultanato. Esistevano due tipi di salvacondotti, quelli specifici, come in questo caso, indirizzati a singole persone o piccoli gruppi, come le delegazioni diplomatiche, e quelli generali che proteggevano invece intere comunità³³. Questa è una chiara dimostrazione di come le società medievali fossero caratterizzate dalla connessione dei loro membri con il potere centrale, piuttosto che dall'appartenenza a un territorio delimitato da confini precisi.

Evidentemente, i *thughūr* costituivano spazi di cruciale importanza non solo per i commercianti cristiani, ma anche per quelli musulmani. Infatti, l'economia del sultanato dipendeva in larga misura dagli introiti derivanti dalla vendita di prodotti quali le spezie, che erano acquistate dai mercanti stranieri proprio in questi luoghi³⁴. La protezione offerta ai membri delle comunità cristiane occidentali favoriva quindi gli interessi di entrambe le parti, assicurando scambi regolari. Questa era certificata dai documenti diplomatici che svolgevano due funzioni principali. Da una parte valevano come salvacondotti generali, garantendo ai latini una certa libertà di movimento e di commercio nel sultanato. Dall'altra specificavano l'insieme dei diritti e dei doveri dei vari attori del commercio nello spazio del *thaghr*³⁵. Leggendo le varie clausole, si rileva l'evoluzione del concetto di *thaghr* rispetto ai secoli precedenti. Infatti, nel primo periodo

³² A. 'Abd Al-Rāziq, *Les gouverneurs d'Alexandrie au temps de Mamlūks*, «Annales Islamologiques», 18 (1982), pp. 123-169.

³³ Rizzo, *Travelling and Trading* cit., pp. 487-489.

³⁴ F. Apellániz, *Pouvoir et finance en Méditerranée pré-moderne: le deuxième État Mamelouk et le commerce de épices (1382-1517)*, Barcelona 2009, pp. 169-204.

³⁵ Rizzo, *Travelling and Trading* cit., pp. 493-497.

dell'Islam i *thughūr* erano concepiti come roccaforti difensive che venivano rappresentate in modo tale da apparire minacciose agli occhi degli stranieri. Invece, durante il periodo mamelucco il *thaghr* fu solitamente rappresentato come luogo sicuro, protetto dal sultano e dai suoi ufficiali, nel quale la convivenza era possibile, purché nel rispetto di precise norme specificate dai documenti.

Conclusione

A proposito della coesistenza tra musulmani e non-musulmani nel contesto dei *thughūr*, ricerche recenti hanno dimostrato che anche in fonti diverse rispetto ai documenti diplomatici –ad esempio gli atti rogati dai notai occidentali nel Levante– i confini tra le comunità non corrispondono a quelli tracciati da buona parte della storiografia del passato. Si è visto che contrariamente all'idea tradizionale di una distinzione netta tra i sistemi giuridici adottati rispettivamente dai musulmani e dai cristiani, erano spesso messe in atto forme “miste” di amministrazione della giustizia³⁶. Fonti di natura diversa dimostrano quindi che nella pratica del commercio i principi su cui le relazioni si basavano spesso non coincidevano con quelli formulati nei trattati giuridici, che tendono a presentare categorizzazioni teoriche più rigide. Dallo studio dei documenti si deduce che nello spazio del *thaghr* le relazioni erano rese possibili da norme che non si riferivano alla logica binaria della *dār al-islām* e della *dār al-ḥarb*. I sultani mamelucchi evidentemente non ignoravano il modello delle due dimore, ma per interessi di natura pratica non se ne servirono nella gestione e nella rappresentazione dei rapporti con le comunità dei cristiani occidentali. Le varie testimonianze relative al commercio mostrano che la convivenza in conglomerati multiculturali quali divennero i *thughūr* in epoca mamelucca si reggeva su forme di interscambio che avevano una natura più dinamica rispetto a rigide categorie dicotomiche. Le strategie adottate dall'amministrazione mamelucca per metterle in atto non furono semplici

³⁶ Apellániz, *Judging the Franks* cit.; Id., *Breaching the Bronze Wall* cit.; Christ, *The Venetian Consul* cit.

adattamenti di rigidi schemi teorici, ma furono anch'esse codificate in norme che trovano riscontro nelle lettere e nei decreti della cancelleria del Cairo. Questi documenti, ancora una volta, si rivelano strumento essenziale per comprendere i principi che permettevano gli scambi tra le parti.

VINCENZO TEDESCO

Inquisizione ed ebrei nel Trecento.
Una disamina delle principali fonti manualistiche*

Uno sguardo alla storiografia recente

La storiografia sui rapporti tra Inquisizione ed ebrei si è arricchita, negli ultimi decenni, di importanti ricerche che hanno contribuito a definire con maggior precisione alcune dinamiche d'importanza tutt'altro che secondaria per la storia delle complesse relazioni tra due grandi religioni abramitiche: il cristianesimo e, appunto, l'ebraismo.

Volendosi limitare ad alcune pubblicazioni italiane, per esempio, va ricordato il volume del 1994 intitolato *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, a cura di Michele Luzzati, che raccoglie gli atti di un convegno svoltosi due anni prima a Livorno e Pisa in occasione del cinquecentenario dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna. I saggi che vi sono contenuti, in realtà, non si limitano ad analizzare il contesto italiano, ma spaziano anche verso altre aree in cui operarono gli inquisitori, come la Francia (a cui però non è dedicato un intervento specifico), la Spagna, il Portogallo e i domini annessi, in un arco cronologico che va dal basso Medioevo alla prima età moderna¹.

Tra i lavori di spicco, poi, non può non essere menzionato almeno il primo dei due volumi sugli *Ebrei in Italia* a cura di Corrado Vivanti, stampato nel 1996 per la collana *Storia d'Italia. Annali*, che

* Si ringraziano i proff. Marina Caffiero, David Igual Luís e Adriano Prosperi per i preziosi suggerimenti.

¹ *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, cur. M. Luzzati, Roma - Bari 1994.

presenta contributi di rilievo sulla condizione giuridica ebraica sia in rapporto alla giustizia ecclesiastica che a quella secolare².

L'apertura agli studiosi degli archivi delle congregazioni romane del Sant'Uffizio e dell'Indice, nel 1998, ha prodotto un incremento degli studi, sfociato in una serie di convegni e pubblicazioni in cui la questione degli ebrei di fronte ai tribunali inquisitoriali è stata affrontata a più riprese: a questo proposito, è il caso di ricordare la tavola rotonda avvenuta a Roma nel 2001 sul tema *Le inquisizioni cristiane e gli ebrei*, i cui atti sono stati editi dall'Accademia Nazionale dei Lincei nel 2003³ e, ancora, il ciclo di seminari sullo stesso argomento che si è svolto tra il 2012 e il 2013 in Vaticano, presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, i cui atti sono disponibili dal 2020 all'interno del volume *L'Inquisizione e gli ebrei. Nuove ricerche*, a cura di Marina Caffiero⁴.

La stessa Caffiero, che è tra i maggiori studiosi italiani del rapporto tra Chiesa romana e comunità ebraiche, si è soffermata a più riprese sulle fonti inquisitoriali e dell'Indice, scrivendo numerosi saggi e monografie tra cui vale almeno la pena di citare *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria* (2012)⁵.

Un fondamentale tentativo di sintesi delle varie questioni legate ai tribunali della fede (inclusa quella ebraica), inoltre, è stato compiuto nel 2010 con i quattro volumi del *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, stampato per i tipi della Normale sotto la direzione di Adriano Prosperi⁶.

Come si può constatare da una disamina dei testi elencati, tuttavia, appare evidente come l'interesse dei ricercatori si sia concentrato

² *Storia d'Italia. Annali 11. Gli Ebrei in Italia, I. Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, cur. C. Vivanti, Torino 1996.

³ *Le inquisizioni cristiane e gli ebrei. Tavola rotonda nell'ambito della Conferenza annuale della ricerca, (Roma, 20-21 dicembre 2001)*, Roma 2003.

⁴ *L'Inquisizione e gli ebrei. Nuove ricerche*, cur. M. Caffiero, coll. G. Minchella, Roma 2020.

⁵ M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino 2012.

⁶ *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, dir. A. Prosperi, coll. V. Lavenia e J. Tedeschi, 4 voll., Pisa 2010.

prevalentemente sulle cosiddette “Inquisizioni moderne” spagnola, portoghese e romana, create rispettivamente nel 1478, nel 1536 e nel 1542, e abbia invece perlopiù trascurato, forse per la minor consistenza di fonti, i secoli precedenti, riguardanti quella che viene comunemente definita “Inquisizione medievale”. Negli atti di convegno summenzionati, infatti, i secoli XIII-XV sono rappresentati da circa uno o due contributi per volume, a fronte di un numero notevolmente maggiore a tema modernistico.

Eppure, di ricerche sul periodo medievale ne sono state effettuate diverse, talvolta inserite all'interno di studi specifici di storia economica, politica, sociale e culturale, o anche di storia del diritto, non necessariamente inquisitoriale. È il caso, ad esempio, dei lavori svolti da Vittore Colorni, Benjamin Kedar, Fausto Parente, Diego Quagliani, Ariel Toaff, Giacomo Todeschini, per citarne alcuni⁷. O ancora, per ciò che attiene al filone degli studi di storia dell'Inquisizione: Jeremy Cohen, Solomon Grayzel, Maurice Kriegel, Annette

⁷ V. Colorni, *Legge ebraica e leggi locali*, Milano 1945; Id., *Gli Ebrei nel sistema del diritto comune fino alla prima emancipazione*, Milano 1956; A. Toaff, *Gli ebrei a Perugia*, Perugia 1975; B. Z. Kedar, *Canon Law and the Burning of the Talmud*, «Bulletin of Medieval Canon Law», 9 (1979), pp. 79-82; F. Parente, *La Chiesa e il Talmud*, in *Storia d'Italia. Annali 11* cit., vol. I, pp. 524-643; V. Colorni, *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'Ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Milano 1983; D. Quagliani, *I giuristi medievali e gli ebrei. Due 'consultationes' di G. F. Pavini (1478)*, «Quaderni storici», 64 (1987), pp. 7-18; Id., «Inter Iudaeos et Christianos commertia sunt permissa». 'Questione ebraica' e usura in Baldo degli Ubaldi (c. 1327-1400), in Id., «Civilis sapientia». Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno, Rimini 1989, pp. 161-191; A. Toaff, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologna 1989; A. Esposito - D. Quagliani, *I processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, I [I processi del 1475], Padova 1990, II [I processi alle donne (1475-1476)], Padova 2008; D. Quagliani, *Fra tolleranza e persecuzione. Gli ebrei nella letteratura giuridica del tardo Medioevo*, in *Storia d'Italia. Annali 11* cit., vol. I, pp. 644-675; A. Toaff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna 2008 (I ediz.: 2007); G. Todeschini, *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma 2018; Id., *Gli ebrei nel discorso teologico/giuridico cristiano tra Rinascimento e inizi della Controriforma: alle origini della 'questione ebraica'*, in *L'Inquisizione e gli ebrei* cit., pp. 1-12.

Pales-Gobillard, Shlomo Simonsohn, Kenneth Stow, Paola Tartakoff, Yosef Hayim Yerushalmi⁸. Della produzione storiografica di questi e di altri storici si terrà conto più diffusamente in seguito.

Chiesa romana, inquisitori ed ebrei

Lo scopo del presente contributo è quello di individuare – senza alcuna pretesa di esaustività, trattandosi di un fenomeno particolarmente ampio e complesso – alcune linee evolutive del controllo esercitato dagli inquisitori sugli ebrei nel corso del XIV secolo. Per fare ciò, si è scelto di ricorrere a un'analisi comparata dei principali manuali inquisitoriali scritti nel corso del secolo in aree diverse dell'Europa occidentale caratterizzate da una presenza più o meno continuativa dei cosiddetti “giudici della fede”.

Prima di entrare nel merito della questione, tuttavia, è opportuno tratteggiare, seppure a grandi linee, in che misura la Chiesa romana abbia affrontato la questione delicata della competenza giuridica sugli ebrei agli albori dell'ufficio inquisitoriale (negli anni Trenta del Duecento) e durante il primo secolo della sua attività, così da comprendere maggiormente il contesto in cui si pongono i testi trecenteschi oggetto di questa indagine.

⁸ Y. H. Yerushalmi, *The Inquisition and the Jews of France in the Time of Bernard Gui*, «The Harvard Theological Review», 63/3 (1970), pp. 317-376; S. Grayzel, *Popes, Jews, and Inquisition from “Sicut” to “Turbato corde”*, in *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University*, Philadelphia 1977, pp. 3-45; A. Pales-Gobillard, *L'Inquisition et les juifs. Le case de Jacques Fournier. In Juifs et judaïsme de Languedoc*, «Cahiers de Fanjeaux», 12 (1977), pp. 97-114; M. Kriegel, *Premarranisme et Inquisition dans la Provence del XIII^e et XIV^e Siècles*, «Provence Historique», 29 (1978), pp. 313-323; J. Cohen, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca - London 1982; *The Apostolic See and the Jews*, cur. S. Simonsohn, Toronto 1988-1991, 8 voll.; S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth century. II. 1254-1314*, edd. K. R. Stow, New York - Detroit 1989; K. Stow, *Jewish Dogs. An Image and Its Interpreters Continuity in the Catholic-Jewish Encounter*, Stanford 2006; Id., *Popes, Church, and Jews in the Middle Ages: Confrontation and Response*, London 2007; P. Tartakoff, *Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250-1391*, Philadelphia 2012.

La liceità della presenza ebraica nella cristianità costituisce un elemento che, nel corso dei secoli, era stato comunemente accettato per ragioni principalmente teologiche, poiché l'esistenza stessa degli ebrei confermava la verità di quanto si leggeva nelle Scritture, nonostante potesse creare dei rischi sul piano sociale, politico, economico e religioso per via della propria alterità⁹. Documento chiave dell'atteggiamento della Chiesa romana nei confronti degli ebrei è la bolla *Sicut Iudaeis*, emanata da Gregorio Magno nel 598 e più volte ripresa dai suoi successori, che sanciva il principio secondo cui:

come non era consentito agli ebrei di andare al di là delle concessioni che avevano avuto, così non dovevano ricevere nessun pregiudizio o danno in ciò che era loro concesso¹⁰.

A partire dalla fine del XII secolo e, soprattutto, nel corso del XIII, il tema dell'esistenza degli ebrei nel mondo cristiano venne ulteriormente affrontato dai pontefici con esiti per certi aspetti ambivalenti, come mostrano ad esempio due bolle emanate durante il pontificato di Innocenzo III: la *Licet perfidia Iudaeorum* del 1199, che vietava i battesimi forzati e accordava protezione agli ebrei a patto che non tramassero contro la fede cristiana, e la *Etsi Iudaeos* del 1205, che definiva il concetto della loro «perpetua servitus» nei confronti dei cristiani. Il Concilio Lateranense IV, oltretutto, nel 1215 decretò che essi dovessero portare un segno per distinguersi dalle altre componenti sociali. Nei decenni seguenti la situazione andò deteriorandosi sempre più per le dispute francesi su alcuni testi ebraici, soprattutto il *Talmud*, di cui diverse copie vennero date alle fiamme dalle autorità secolari a Parigi nel 1242 e in altre sedi negli anni successivi, con l'approvazione piena del pontefice Innocenzo

⁹ Cfr. Todeschini, *Gli ebrei nel discorso teologico/giuridico cristiano tra Rinascimento e inizi della Controriforma* cit., p. 3. Più diffusamente, in particolare per ciò che attiene al periodo altomedievale, si veda: *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980.

¹⁰ A. Prosperi, *Incontri rituali: il papa e gli ebrei*, in *Storia d'Italia. Annali 11* cit., vol. I, p. 512. La bolla in questione è riportata in: *The Apostolic See and the Jews* cit., vol. I (*Documents 492-1404*, 1988), pp. 15-16.

IV che fomentò le distruzioni dei testi con la bolla *Impia Iudaeorum perfidia* del 1244.

Fu in questo contesto che entrarono in gioco anche le figure dei frati inquisitori.

Più o meno attivi negli anni dei grandi roghi del *Talmud*, essi furono incaricati da Clemente IV, con la bolla *Turbato corde* del 1267, di intervenire nei confronti dei cristiani che abbandonavano la propria fede per convertirsi all'ebraismo. Il documento pontificio, che venne riemanato più volte in seguito con ulteriori precisazioni (nel 1274 da Gregorio X e nel 1288 da Niccolò IV), servì a definire il principale "reato" di competenza inquisitoriale riguardante l'ebraismo: quello commesso dai "regiudaizzanti", ossia ebrei che si convertivano al cristianesimo per questioni di libera scelta, di opportunità o per imposizione forzata (nonostante il divieto innocenziano del 1199) e in seguito erano scoperti a praticare i riti della religione precedente¹¹, oppure dai "giudaizzanti", cioè individui nati cristiani (spesso da una famiglia di ebrei convertiti) che però decidevano di abbracciare la fede giudaica¹².

Gli studi di Jeremy Cohen negli anni '80 del secolo scorso, del resto, hanno dimostrato come gli ordini mendicanti, tra le cui fila

¹¹ Va specificato che il battesimo forzato di un ebreo era comunque ritenuto valido, a meno che costui non vi si fosse opposto esprimendo esplicito rifiuto (il che, in determinate condizioni, comportava un serio rischio per la propria incolumità). Lo mostra bene il processo subito da tale Baruch, il cui battesimo coatto era stato considerato valido nel 1320 dall'inquisitore Jacques Fournier (futuro papa Benedetto XII) poiché egli non aveva protestato esplicitamente durante il rito per timore di essere ucciso e, pertanto, secondo il giudice, il sacramento non era stato somministrato in un contesto di "coercizione assoluta", la quale avrebbe reso l'atto nullo. Per il caso in questione cfr. Yerushalmi, *The Inquisition and the Jews of France in the Time of Bernard Gui* cit., partic. pp. 328-333.

¹² Per una sintesi storica di queste vicende si rimanda a: K. Stow, *Ebrei e inquisitori. 1250-1350*, in *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia* cit., pp. 3-18; F. Parente, *La Chiesa e il Talmud*, in *Storia d'Italia. Annali 11* cit., vol. I, pp. 524-643; K. Stow, *Papi, Chiesa e ebrei fino alla Inquisizione romana*, in *Le inquisizioni cristiane e gli ebrei* cit., pp. 33-49; Id., *Popes, Church, and Jews in the Middle Ages: Confrontation and Response*, London 2007; M. Perani, *Censura, sequestri e roghi di libri ebraici*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, I, Pisa 2010, pp. 319-323; K. Stow, *Ebrei, età medievale*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, II, Pisa 2010, pp. 521-523.

venivano nominati i “giudici della fede”, ebbero un ruolo di primo piano nell’inasprimento dell’ostilità cattolica nei confronti delle comunità ebraiche. Costoro, infatti, sfruttando i propri continui contatti con la popolazione (principalmente nelle città), contribuirono in maniera determinante al superamento della concezione agostiniana, maggiormente tollerante, e all’affermazione di una più rigida intransigenza antiggiudaica. Questo processo, che condusse a importanti cambiamenti nella prassi rispetto al passato, secondo lo storico avvenne inizialmente per via di circostanze fortuite e solo più tardi, a partire dalla metà del XIV secolo, assunse i connotati dell’attacco pienamente cosciente e deliberato¹³.

L’aumento graduale dell’aggressività antiebraica, portata avanti in particolare dagli esponenti degli ordini mendicanti, ebbe ripercussioni sia sul piano processuale che su quello canonistico. Anche in quest’ultimo caso, infatti, è ravvisabile un aggravamento della condizione giuridica degli ebrei, come mostrano chiaramente, ad esempio, i *consilia* del commentatore lombardo Oldrado da Ponte, particolarmente attivo presso la Curia avignonese dal 1311 fino alla morte, occorsa nel 1335 o poco dopo¹⁴.

Come ha osservato Diego Quaglioni, tuttavia, questo mutamento non influì sulla civilistica, dove anzi si registrarono posizioni improntate a una maggiore tolleranza. L’esempio riportato dallo studioso è quello del celebre giurista Bartolo da Sassoferrato, il quale, in un *consilium*, si espresse in favore della possibilità che un ebreo potesse essere nominato – insieme a un cristiano – *arbitrator* di una controversia intercorsa tra cristiani¹⁵. Ferdinando Treggiari, ritornando sul tema, se da un lato ha constatato l’indubbia novità del

¹³ Cfr. J. Cohen, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca - London 1982.

¹⁴ N. P. Zacour, *Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte*, Toronto 1990. Per una biografia del personaggio, si rimanda a: C. Valsecchi, *Oldrado da Ponte*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXIX, Roma 2013, *ad vocem*.

¹⁵ Quaglioni, *Fra tolleranza e persecuzione* cit., partic. pp. 657-659; Id., «Both as villain and victim». L’ebreo in giudizio. Considerazioni, «Quaderni storici», n. s., 99/3 (1998), pp. 517-532, partic. pp. 523-524.

consilium bartoliano, dall'altro ha evidenziato i limiti della concessione, che non permetteva a un ebreo di essere *arbiter*, il cui ruolo era equiparato a quello di *iudex* e pertanto comportava l'elevazione a una *dignitas* ritenuta inammissibile per gli ebrei, bensì esclusivamente *arbitrator et amicus compositor*, con un ruolo extragiudiziale nella risoluzione delle controversie¹⁶. Treggiari, inoltre, ha osservato come Bartolo si sia espresso anche in altre due occasioni nei confronti degli ebrei, ossia riguardo alla possibilità per essi di conseguire il dottorato e quella di essere tutori di cristiani, entrambe risolte in maniera decisamente negativa¹⁷.

La manualistica inquisitoriale trecentesca: alcune osservazioni

In questo contesto polimorfo giunse a compimento il genere della manualistica inquisitoriale. Benché nel secolo precedente ci fossero stati alcuni tentativi di confezionare testi che potessero essere utili ai giudici della fede per l'espletamento delle proprie mansioni, infatti, essi erano tuttavia piuttosto semplici e perlopiù parziali¹⁸. Nel corso del XIV secolo, invece, si ebbero le prime produzioni complesse e organiche comprendenti ogni aspetto riguardante la procedura processuale e le competenze di foro. Lo si capisce bene scorrendo alcuni dei manuali più diffusi nel corso del secolo, ossia la *Practica inquisitionis haereticae pravitatis* del domenicano francese Bernard Gui (1261/2-1331), scritta negli anni '20 del secolo, il *De haereticis* del giurista italiano Zanchino Ugolini (fine XIII secolo-1340), redatto probabilmente negli anni '30, e il *Directorium inquisitorum* del do-

¹⁶ F. Treggiari, *Bartolo e gli ebrei*, in *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società*. Atti del I Convegno storico internazionale, (Todi - Perugia, 13-16 ottobre 2013), Spoleto 2014, pp. 403-462.

¹⁷ *Ivi*.

¹⁸ Per una sintesi dei primi tentativi di produzione manualistica dalle origini dell'*officium fidei* fino agli anni '30 del XIV secolo si vedano R. Parmeggiani, *La manualistica inquisitoriale (1230-1330): alcuni percorsi di lettura*, «I quaderni del M. Ae. S.», 6 (2003), pp. 7-25; Id., *Explicatio super officio inquisitionis. Origini e sviluppi della manualistica inquisitoriale tra Due e Trecento*, Roma 2012.

menicano spagnolo Nicolau Eymerich (1320-1399), completato nel 1376¹⁹.

L'opera di Gui costituì un primo punto di svolta per via della vastità e della ricchezza dei contenuti, sviluppati in cinque sezioni, che comprendono le formule di citazione degli imputati e dei testimoni, quelle per la grazia o la commutazione della pena, i vari tipi di sentenze, le fonti del diritto e, infine, un'esposizione delle dottrine delle principali sette da perseguire. Si tratta di un testo dalle finalità estremamente pratiche, destinato a erudire gli inquisitori nella gestione dei processi e nella stesura dei documenti ufficiali²⁰.

Anche il manuale di Ugolini, suddiviso in 41 capitoli, segnò un momento fondamentale nell'evoluzione della giurisprudenza inquisitoriale, poiché esso, concepito non da un frate, ma da un colto giurista che aveva probabilmente frequentato l'importante *Studium* bolognese, è basato su una profonda conoscenza dello *ius commune* e presenta continui rimandi al *Corpus iuris* (sia *civilis* che *canonici*) e ai commenti dei principali giurisperiti civilisti e canonisti, perlopiù tralasciando decretali e *consilia* che erano stati alla base dei trattati precedenti²¹.

Il culmine della manualistica trecentesca è il *Directorium inquisitorum* di Eymerich, che è stato definito, per ampiezza e sistematicità, «il più completo manuale per inquisitori scritto dopo la nascita dell'Inquisizione medievale», tanto da divenire nel corso dei secoli,

¹⁹ Le edizioni che verranno utilizzate nel presente contributo sono le seguenti: B. Gui, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, ed. C. Douais, Picard, Paris 1886; Z. Ugolini, *De haereticis. Cum locupletissimis additionibus et summariis R. P. F. Camilli Campegi*, Roma 1568; N. Eymerich, *Directorium inquisitorum. Cum commentariis Francisci Pegnae Sacrae Theologiae ac Iuris Utriusque Doctoris*, Venezia 1607.

²⁰ Per un approfondimento su Gui e sul suo trattato cfr.: Bernard Gui et son monde, «Cahiers de Fanjeaux», 16 (1981); L. Canetti, Gui, Bernard, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, II, Pisa 2010, pp. 745-746; K. Sullivan, *The Inner Lives of Medieval Inquisitors*, Chicago - London 2011, pp. 124-145.

²¹ Sul punto cfr. Parmeggiani, *La manualistica inquisitoriale (1230-1330)* cit., partic. p. 15. Per una biografia di Zanchino Ugolini: Id., *Zanchino di Ugolino (Zanchino Ugolini)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, C, Roma 2020, *ad vocem*.

non a caso, uno dei cardini della formazione dei giudici della fede²². L'opera è suddivisa in tre parti: nella prima vengono delineate l'ortodossia cattolica e la necessità della sua osservanza, nella seconda si affronta con dovizia di particolari il tema delle eresie (con le dovute proporzioni, una certa attenzione viene rivolta al lullismo, di cui Eymerich fu tenace oppositore) e, infine, nella terza – la più lunga – viene descritta la procedura inquisitoriale, prima sotto forma di trattato e poi attraverso ben 130 *quaestiones* sulle problematiche che avrebbe potuto riscontrare un giudice nello svolgimento dell'*officium inquisitionis*.

I tre scritti appena menzionati costituiscono un *corpus* estremamente utile per comprendere in che modo l'Inquisizione abbia sviluppato, nel corso del XIV secolo, la propria azione antiebraica a fronte dei limiti che a essa si ponevano sul doppio piano dottrinale e giuridico. Pertanto, è opportuno analizzare le fonti in maniera più approfondita, alla ricerca di alcune linee guida comuni e delle discrepanze che, inevitabilmente, derivano da autori e contesti differenti.

La *Practica inquisitionis haereticae pravitatis* di Bernard Gui è, come si è detto, un manuale dalla natura decisamente più “pratica” che “teorica”. Non sorprende, dunque, che contenga al suo interno documenti strettamente legati a fatti storici che videro spesso coinvolto lo stesso autore, come si nota, per esempio, dalle numerose formule riportate, che in alcuni punti sono redatte in maniera astratta, configurando un modello da applicare a situazioni concrete, ma in altri sono atti specifici trascritti integralmente senza omissione di particolari.

Lo si evince chiaramente nel caso di un gruppo di missive relative alla requisizione e al rogo del Talmud e di altri libri ebraici, che riportano eventi accaduti nella Francia meridionale, nella zona di Agen, Tolosa e Rodez nel gennaio del 1309, alcuni mesi dopo la nomina di Gui a inquisitore. Si tratta di sei lettere con cui il frate chiede ai siniscalchi della regione di applicare le decisioni del sovrano – Filippo IV il Bello – e di adoperarsi per rinvenire «omnes

²² A. Borromeo, *Eymerich, Nicolau*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, II, Pisa 2010, pp. 568-570: 569. Sulla figura di Eymerich si veda anche Sullivan, *The Inner Lives of Medieval Inquisitors* cit., pp. 169-198.

libros omniaque scripta Judeorum», confiscarli e consegnarli a lui stesso, affinché possa esaminarli, selezionare le copie del Talmud e di altri testi che contengono «errores pariter et horrores ac blasphemie in Dominum Jhesum Christum et ejus sanctissimam genitricem et ignominie nominis christiani, per poi radunarli e darli alle fiamme²³.

Come ha notato Yosef Hayim Yerushalmi, autore di un saggio approfondito sull'Inquisizione e gli ebrei in Francia tra il 1306 e il 1322, l'operato di Gui in questo frangente non va ricondotto allo zelo antiebraico di un singolo frate, ma si configura piuttosto come un'espressione di un'azione repressiva che si stava svolgendo in quegli anni nel Regno di Francia su scala decisamente più vasta e che vedeva i sovrani nel ruolo di protagonisti con il supporto della Chiesa romana. L'offensiva era iniziata, come si è accennato poc'anzi, già nel secolo precedente, con i grandi roghi di libri avvenuti a Parigi e in altre città francesi, tuttavia non poteva ancora dirsi conclusa. Nello stesso periodo delle lettere di Gui, infatti, ancora a Parigi vennero bruciati tre carri pieni di opere giudaiche e, negli anni successivi, il fenomeno non sembrò placarsi: nel 1315 il decreto di riammissione degli ebrei in Francia (erano stati espulsi formalmente nel 1306 e lo sarebbero stati ancora una volta nel 1322) non permetteva comunque che essi potessero possedere i libri proibiti e, nel 1319, altri volumi vennero arsi a Tolosa, e poi ancora nel 1321 sia a Pamiers dal vescovo Jacques Fournier che a Parigi. Anche il pontefice Giovanni XXII, nel 1320, intervenne con la bolla *Dudum felicitis recordationis*, che ratificava e incentivava le spoliazioni²⁴.

²³ Gui, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis* cit., pars II, 48, pp. 67-68. Altre lettere riguardanti la requisizione e la distruzione dei libri in questione sono: *ibidem*, pars II, 49-53, pp. 68-71. Inoltre, nella terza sezione vi è anche una più generica *Forma seu modus pronunciandi super libris Judeorum qui Talmuti vulgariter appellantur et super aliis in quibus continentur blasphemie, falsitates seu errores aut ignominie contra Dominum Jhesum Christum aut ejus sanctissimam genitricem in opprobrium fidei christiane* (*ibidem*, pars III, 47, pp. 170-171).

²⁴ Yerushalmi, *The Inquisition and the Jews of France in the Time of Bernard Gui* cit., partic. pp. 323-327.

A ben vedere, il tema del sequestro e del rogo dei libri ebraici appare predominante nella *Practica* rispetto agli altri argomenti riguardanti il giudaismo. Oltretutto, sebbene il Talmud fosse al centro delle mire degli inquisitori per via di alcuni passaggi in cui veniva descritta la figura del Cristo negando il suo ruolo messianico, esso non era tuttavia l'unico testo condannato dalle autorità ecclesiastiche. Nella quinta sezione della *Practica*, infatti, vengono descritte anche altre opere, perlopiù commentari, da proibire perché contenenti «verba et sententie et opiniones false et erronee et abusive». Di questi testi Gui ne menziona tre: una *Glosa super textum legis*, attribuita a Salomone, in cui si sarebbe affermato, tra le altre cose, che gli ebrei chiamavano i cristiani «hereticos et infideles»; una *Glosa Moysi de Egypto*, il cui titolo corretto era in realtà *Declarationem et reformationem legis*, in cui si sarebbe affermato che Gesù Cristo sarebbe da biasimare persino più di Maometto in quanto avrebbe convinto la maggior parte nel mondo a venerare un Dio diverso da quello vero e ad abrogare la Legge che egli stesso aveva concesso agli uomini; infine, una *Glosa David hyspani*, che avrebbe contenuto espressioni simili a quelle presenti negli altri scritti²⁵.

Questi testi sono stati identificati da Yerushalmi con le opere principali di alcuni tra i maggiori commentatori ebraici medievali, ossia il commentario talmudico di Rashi (1040-1105), che era appunto noto anche con il nome latino Salomon Isaacides, la *Mishne Torah* di Mosè Maimonide (1135-1204) e il commentario al Libro dei Salmi di David Kimhi (1160-1235)²⁶.

L'interesse particolareggiato di Bernard Gui per le questioni relative alla letteratura giudaica, che per certi aspetti ricorda il lavoro che i consultori della Congregazione del Sant'Uffizio andranno a svolgere dal tardo Cinquecento in poi,²⁷ non rappresenta la totalità

²⁵ Gui, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis* cit., pp. 291-292.

²⁶ Yerushalmi, *The Inquisition and the Jews of France in the Time of Bernard Gui* cit., pp. 352-353.

²⁷ Marina Caffiero ha constatato come fosse proprio la Congregazione del Sant'Uffizio a detenere il predominio in materia di libri ebraici in età moderna e non quella dell'Indice, che pure era stata creata da Pio V nel 1571 con lo scopo di occuparsi

di ciò che il frate domenicano ha scritto in materia di ebrei. Un altro aspetto di rilievo è certamente quello che ruota attorno ai regiudaizzanti e che configura l'intervento diretto degli inquisitori non solo contro la cultura giudaica, ma anche nei confronti degli ebrei in prima persona.

L'Inquisizione, come è noto, aveva il compito di reprimere tutte le devianze dall'ortodossia cattolica che rientravano sotto il concetto piuttosto ampio di eresia e non aveva competenza su quanto non fosse esplicitamente ereticale. Gli ebrei, non essendo cristiani, non potevano essere annoverati propriamente tra gli eretici, sebbene ci fossero già stati alcuni tentativi in tal senso, come quello del giurista bolognese Azzone all'inizio del XIII secolo, secondo cui l'ebraismo costituiva una realizzazione «sempierna» del culto divino e pertanto era da considerare come una lieve *species* ereticale²⁸. Tuttavia, quando un ebreo si convertiva al cattolicesimo, immediatamente rientrava sotto il controllo inquisitorio e, se avesse dato il sospetto di non aver abbandonato la religione d'origine, avrebbe potuto essere processato in quanto apostata. Tale situazione non coinvolgeva solamente il regiudaizzante, ma anche coloro che lo avevano indotto alla riconversione, i quali erano passibili di condanna in quanto fautori dell'apostasia. Attraverso questo espediente gli inquisitori iniziarono a estendere la propria giurisdizione anche sulle comunità ebraiche, i cui membri spesso mantenevano rapporti interpersonali con chi aveva ricevuto il battesimo e perciò diventavano *ipso facto* osservati speciali.

Nella *Practica* sono riportate delle formule che chiariscono alcune implicazioni derivate dalla possibilità di processare persone non cristiane. Nella seconda sezione, per esempio, si leggono due identiche *Formae relaxandi aliquem judeum de muro ad quem fuerat pro commissis contra fidem per sententiam deputatus*. La fattispecie è quella di un ebreo imprigionato per aver indotto con altri correligionari un convertito «ut rediret ad ritum dampnabilem Judeorum»; sulla base di un'istanza di scarcerazione approvata dall'inquisitore, l'ebreo

di censura libraria (cfr. Caffiero, *Legami pericolosi* cit., p. 47 e *passim*).

²⁸ Cfr. Quagliani, *Fra tolleranza e persecuzione* cit., p. 652.

in questione viene liberato a patto che prometta di non persuadere più alcun cristiano a convertirsi al giudaismo. L'elemento degno di nota, in questa sentenza, è che il giuramento viene prestato dall'inquisito non sui Vangeli, come prevedrebbe la procedura processuale ordinaria, bensì «super legem Moysi»²⁹. Questo aspetto deriva dalla constatazione che giurare su qualcosa in cui non si crede renderebbe l'atto privo di valore e quindi, in questo caso, si ammette in via eccezionale la necessità di utilizzare un altro testo che sia sacro per colui che si impegna solennemente a rispettare la decisione del giudice.

Sempre nella seconda sezione vi è anche una *Forma littere imponendum penitentiam arbitrariam extra sermonem alicui judeo pro hiis que commisit receptando aliquem vel aliquos baptizatos apostatas, vel alias favorem aliquem impendendo*, in cui viene affrontato il problema delle penitenze da imporre ai sentenziati, che solitamente comprendevano preghiere, digiuni, confessioni o pellegrinaggi; tutte cose non applicabili se in giudizio ci fosse stato un ebreo, per il quale invece veniva disposta una commutazione in denaro. Nel caso specifico, un fautore di un regiudaizzante è condannato al pagamento della lauta somma di 100 libbre da spendere in opere pie³⁰.

Per quanto riguarda i regiudaizzanti, invece, nella *Practica* non ci sono formule particolari, in quanto il caso è semplicemente da ricondursi al tradizionale processo per eresia. Tuttavia, vi è un'ampia trattazione a riguardo all'interno della quinta sezione dell'opera, intitolata *De perfidia Judeorum*, in cui si elencano le domande peculiari che l'inquisitore deve porre in situazioni del genere e viene descritto il rito con cui i convertiti ritornavano al giudaismo, che comprendeva abluzioni in acqua calda, sabbia da strofinare sulle parti del corpo che avevano ricevuto il crisma, taglio delle unghie e rinnegamento del battesimo. Tale narrazione, che verrà ripresa puntualmente alla fine del secolo da Eymerich e, attraverso il *Directorium inquisitorium*, entrerà definitivamente nel bagaglio culturale degli inquisitori (principalmente di area spagnola, ma non solo)³¹, ha sollevato la

²⁹ Gui, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis* cit., pp. 35-36, 39-40.

³⁰ *Ibidem*, pp. 49-50.

³¹ Eymerich, *Directorium inquisitorum* cit., pars II, quaestio XLIV, pp. 348-349.

questione di quanto Bernard Gui, e più in generale l'Inquisizione, conoscesse realmente le pratiche ebraiche. Secondo Yerushalmi, per esempio, sebbene una cerimonia di tal fatta non fosse necessaria, è possibile che in alcune aree essa venisse effettivamente effettuata, anche se non necessariamente in forme identiche a quelle descritte nella *Practica*³².

Resta comunque da precisare che, complessivamente, gli inquisitori trecenteschi avevano ormai maturato una certa cognizione di molti aspetti della dottrina e della cultura ebraiche, soprattutto mediante le informazioni acquisite durante i processi, nonché da coloro che si erano convertiti al cristianesimo e avevano deciso di collaborare con i frati, mettendo a disposizione tutto ciò che sapevano della loro fede precedente. Fu grazie a questo accumulo di dati che autori come Gui riuscirono a proporre ai propri confratelli dei *vademecum* particolareggiati per gestire gli interrogatori in maniera sufficientemente consapevole.

Molto diverso, per struttura, finalità e contenuti, è il *De Haereticis* di Zanchino Ugolini, in cui gli aspetti puramente utilitaristici e descrittivi tipici del manuale di Gui, solerte inquisitore che operava sul campo in un'area particolarmente delicata sul piano religioso come la Francia meridionale, cedono il passo, come si è accennato, alla disquisizione dotta di un giurista esperto di area italiana.

Ugolini affronta il tema dell'ebraismo sostanzialmente in due punti: prima nel secondo capitolo, in cui tenta di fornire una definizione generale del concetto di "eretico", e poi nel trentaseiesimo, che è dedicato specificamente agli ebrei.

Quanto al secondo capitolo, va osservato come la posizione di Ugolini in materia di eresia sia definibile in un certo senso come "inclusiva". Egli, infatti, ritiene che siano da inserire tra gli eretici anche coloro che sono distanti dalla fede cattolica in qualunque modo, come appunto «Iudaeos, Paganos, Gentiles, et similes quia ii tales deviant a ritu catholicae fidei, et non tenent id, quod tenet sancta mater Ecclesia». Per tale ragione – prosegue – «videtur quod Inquisi-

³² Yerushalmi, *The Inquisition and the Jews of France in the Time of Bernard Gui* cit., pp. 363-374.

tores possint se intromittere de ipsis reducendis», e tuttavia ciò non è attuabile, poiché il limite dei giudici della fede è quello di agire sui battezzati, mentre i non battezzati possono solo essere persuasi con parole a scegliere la via del cattolicesimo³³.

Ben più ricco di dettagli è il trentaseiesimo capitolo, di natura procedurale, che si apre con la constatazione che si sia spesso dubitato della possibilità che l'Inquisizione possa agire «contra Iudaeos», tanto più che essi non sono formalmente obbligati ad abbracciare il cristianesimo. Secondo Ugolini essa ha competenza in alcune occasioni, ossia: se un ebreo disprezza la fede cattolica bestemmiando o danneggiando luoghi sacri, oppure se causa impedimenti all'*officium Inquisitionis*, ad esempio non correggendo un peccatore per negligenza e comportandosi perciò da suo complice. In questi casi, così come agisce nei confronti dei cristiani, a maggior ragione – secondo l'autore – l'inquisitore deve punire gli ebrei, perché altrimenti questi ultimi risulterebbero in una condizione privilegiata rispetto ai primi. Quanto alle pene da infliggere, non avendo la facoltà – come si è detto – di imporre penitenze, è possibile comunque comminare non solo ammende, ma anche interdizioni nella comunicazione con i cristiani e punizioni corporali come il carcere e la fustigazione. Quasi a giustificare tali coercizioni, Ugolini chiosa come esse siano tuttavia più blande di quelle imposte dalle autorità secolari: «et scias tamen quod Iudaei in praemissis casibus [...] sunt per seculares potestates poenis gravioribus puniendi»³⁴.

Di fatto, si è di fronte a un tentativo di inasprimento del controllo inquisitoriale sulla componente ebraica mediante l'estensione di alcuni reati già in vigore per i cristiani. Inoltre, viene avallata l'idea della liceità della marginalizzazione, da attuare mediante l'isolamento e l'interdizione dei rapporti umani con la maggioranza cattolica.

Diverso è se un ebreo pecca per ciò che attiene alla propria fede non osservando a dovere la legge mosaica. In questo caso la Chiesa non si deve intromettere, a meno che tale azione non implichi qualcosa di riprovevole anche per il cristianesimo. A tal proposito,

³³ Ugolini, *De haereticis* cit., pp. 11-12.

³⁴ *Ibidem*, pp. 250-262.

l'autore si sofferma sul tema dell'usura nei confronti di un cristiano, ampiamente affrontato nel discorso civilistico e canonistico dell'epoca, del quale però non si occupa il foro inquisitoriale, che è straordinario e specialmente deputato alle questioni relative alla fede, ma può spettare a quello vescovile, che è invece ordinario per cause di più vasta natura. Tutte le altre tipologie di delitto, infine, se non attengono a questioni religiose, non rientrano nella giurisdizione della Chiesa³⁵.

La ricca e precisa riflessione di Ugolini in tema di competenze e limiti dell'azione inquisitoriale antiebraica verrà poi ripresa e ampliata, alcuni decenni più tardi, nel *Directorium inquisitorum* del catalano Nicolau Eymerich.

In quest'opera, fondamentale per la formazione degli inquisitori, le informazioni relative agli ebrei sono sparse in più punti, ma i dati più importanti si trovano principalmente nella seconda delle tre parti che la compongono. Dopo una brevissima *quaestio* introduttiva sugli "errori" dei giudei, in cui si sottolineano analogie e differenze con il cattolicesimo,³⁶ vi è un gruppo di tre *quaestiones* in cui vengono affrontate le problematiche riguardanti i rapporti tra gli inquisitori cattolici e i fedeli delle altre due grandi religioni che popolavano la penisola iberica dell'epoca: ebraismo e Islam.

Il primo elemento che è interessante considerare è proprio questo: nel discorso di Eymerich in queste pagine vi è un confronto costante tra le due fedi, rispetto alle quali – come è noto – la Chiesa romana assunse posizioni assai differenti. La scelta dell'autore si comprende chiaramente se si considera il contesto in cui si trovava a operare, caratterizzato da un'importante presenza in Catalogna non solo ebraica, ma anche islamica (i cosiddetti *mudéjares*). In una situazione del genere, così come i rapporti personali e commerciali potevano travalicare le barriere religiose, allo stesso modo si poneva il problema della sincerità delle conversioni. In questo senso, le considerazioni di Eymerich si rivelarono determinanti in quanto tracciarono direttive e quadri mentali che sarebbero poi stati seguiti

³⁵ *Ivi*.

³⁶ Eymerich, *Directorium inquisitorum* cit., pars II, quaestio XXII, pp. 307-308.

nei secoli successivi, in particolare dopo i massacri e le conversioni forzate del 1391, nonché dopo il fatidico anno 1492, in cui la caduta di Granada e l'espulsione degli ebrei sefarditi fecero balzare al primo posto tra gli interessi della giovane Inquisizione spagnola il controllo dei *moriscos* e dei *conversos*³⁷.

La *quaestio* 44, *De Christianis transeuntibus, vel redeuntibus ad ritum Iudaeorum*, riprende sostanzialmente ciò che era stato già scritto a suo tempo da Gui e da Ugolini in tema di conversioni e riconversioni e, per ulteriore conferma, vengono allegati la bolla *Turbato corde* emanata da Niccolò IV nel 1288 e la descrizione del rituale anticristiano dei regiusaizzanti tratta dalla *Practica* di Gui³⁸.

Nella *quaestio* successiva, dedicata ai saraceni, si ripetono gli stessi concetti ma riferiti a quest'ultima fede. Infatti, i battezzati che ritornavano all'Islam venivano trattati da apostati e coloro che li inducevano più o meno esplicitamente alla riconversione erano considerati alla stregua dei fautori di eretici. La differenza principale, però, stava nel fatto che, mentre l'ebraismo di per sé era tollerato nei territori cristiani, l'islamismo non godeva degli stessi privilegi, per cui non è un caso che il primo venga definito «ritus» e il secondo «secta». La bolla allegata per conferma della legittimità di procedere in via processuale è la *Admodum dolenter audivimus*, emanata da Gregorio XI nel 1372³⁹.

³⁷ Per la situazione degli ebrei catalani nel periodo antecedente ai fatti del 1391 cfr. P. Tartakoff, *Between Christian and Jew. Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250-1391*, Philadelphia 2012. Per le repressioni del 1391: J. Riera i Sans, *Los tumultos contra las juderías de la Corona de Aragón en 1391*, «Cuadernos de Historia: Anejos de la Revista Hispania», 8 (1977), pp. 213-225; B. R. Gampel, *Anti-Jewish Riots in the Crown of Aragon and the Royal Response, 1391-1392*, Cambridge 2016. Per l'espulsione decretata da Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona all'indomani della conquista di Granada: A. Prosperi, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Roma-Bari 2022 (I ed.: 2011). Per quanto riguarda, invece, la presenza musulmana in Catalogna all'epoca di Eymerich: M. T. Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona catalanoaragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona 1987.

³⁸ Eymerich, *Directorium inquisitorum* cit., pars II, *quaestio* XLIV, pp. 348-351.

³⁹ *Ibidem*, *quaestio* XLV, pp. 351-352.

La *quaestio* 46, infine, affronta i problemi giurisdizionali relativi a entrambe le religioni, anche se va rilevata una maggiore attenzione per la condizione ebraica. Qui il tema si arricchisce ulteriormente rispetto ai trattati precedenti, poiché Eymerich asserisce con decisione che sia i vescovi che gli inquisitori possono intervenire anche nei confronti di ebrei non battezzati qualora essi neghino in tutto o in parte le credenze comuni alle due religioni (ad esempio l'unicità di Dio e il suo essere creatore di tutte le cose); inoltre, viene affrontato per la prima volta il tema della demonolatria in un capitolo espressamente riferito agli ebrei, mentre in passato, con ogni probabilità, si rimandava semplicemente ai rispettivi capitoli trattati in forma generica. Eymerich afferma che gli ebrei spesso "peccano" non solo con le parole, ma anche nei fatti, adorando idoli, offrendo loro sacrifici e invocando demoni per conoscere cose occulte o per altri fini nefandi e, talvolta, trascinano in tali pratiche anche dei cristiani⁴⁰. Si tratta, a ben vedere, di un'accusa tutt'altro che nuova, e che anzi aveva già sortito effetti nefandi in passato: nel 1317, per esempio, un ebreo battezzato di nome Bernard Jourdain aveva fabbricato tre statuette di cera raffiguranti il pontefice Giovanni XXII e altri due cardinali per un maleficio contro di essi voluto da Hugues Géraud, vescovo di Cahors, che sarebbe poi stato scoperto e condannato a morte insieme ai complici⁴¹. Di fronte a tali pratiche, scrive l'autore, sia vescovi che inquisitori devono intervenire e punire i colpevoli ancor più energicamente («sunt [...] acrius puniendi»)⁴².

Il motivo per cui la Chiesa romana può estendere la propria *potes-tas* sugli ebrei e su altri gruppi definiti "infedeli", secondo Eymerich, deriva dallo stesso ruolo del pontefice, il quale, in quanto vicario di Cristo, come lui ha potere su tutte le genti⁴³. Perciò, dunque, i

⁴⁰ *Ibidem*, *quaestio* XLVI, pp. 352-359.

⁴¹ Cfr. E. Albe, *Autour de Jean XXII: Hugues Géraud, évêque de Cahors. L'affaire des poisons et envoûtements en 1317*, Cahors 1904, p. 58.

⁴² Eymerich, *Directorium inquisitorum* cit., pars II, *quaestio* XLVI, p. 353.

⁴³ *Ivi*: «bene tamen credimus, quam Papa, qui est Vicarius Iesu Christi potestatem habeat non tantum super Christianos, sed etiam super omnes infideles, cum enim Christus habuerit super omnes potestatem».

giudei possono essere giudicati dal papa e dai suoi delegati anche se agiscono contro la loro stessa legge, se non intervengono i propri prelati⁴⁴. Per tali ragioni, ricorda l'autore, i precedenti pontefici avevano potuto in passato mandare al rogo i libri talmudici e punire chi ne seguiva le dottrine. Il passo sembra richiamare quanto accaduto proprio in Catalogna un secolo prima, quando i domenicani avevano lanciato un'offensiva antitalmudica sostenendo che la letteratura postbiblica fosse una sorta di distorsione recente e diabolica del messaggio originale contenuto nell'Antico Testamento⁴⁵.

La restante parte della *quaestio* è pressoché interamente dedicata a rispondere a una lunga serie di obiezioni che spesso venivano poste agli inquisitori da coloro i quali ritenevano che la competenza su infedeli come ebrei e musulmani non spettasse al foro ecclesiastico, bensì a quello secolare. Lo sforzo profuso da Eymerich per ribattere a tali critiche è notevole: senza entrare nel merito dei singoli argomenti, basti rilevare come egli ribadisca con decisione che i reati contro la fede cattolica commessi da tali categorie di individui spettino di diritto esclusivamente ai giudici ecclesiastici, a meno che non si configurino anche aspetti pertinenti al diritto civile; in tal caso è ammessa la presenza anche del giudice secolare. Inoltre, quest'ultimo interviene anche nell'esecuzione della sentenza, qualora essa ammetta una «poena sanguinis», che la Chiesa, come del resto recita un celebre adagio, aborrisce⁴⁶.

Per corroborare quanto affermato, a conclusione della *quaestio* Eymerich riporta l'episodio – vissuto da lui in prima persona nel 1371 – di un ebreo di Barcellona chiamato Astruc de Piera, il quale, incriminato di demonolatria, aveva confessato durante il processo, ma era stato poi posto in stato di fermo a causa di alcune obiezioni giurisdizionali di persone non precisate, le quali avevano addotto che il caso in questione spettasse al signore temporale. La causa

⁴⁴ Già in precedenza Innocenzo IV aveva stabilito «il principio per cui il papa aveva il potere di giudicare gli ebrei in merito all'osservanza della loro legge» (Prosperi, *Incontri rituali* cit., p. 518).

⁴⁵ Cfr. Stow, *Ebrei e inquisitori* cit., pp. 7-8.

⁴⁶ Eymerich, *Directorium inquisitorum* cit., pars II, *quaestio* XLVI, pp. 354-358.

che ne derivò fu sottoposta alla Curia romana e lo stesso pontefice dell'epoca, Gregorio XI, decretò che l'imputato venisse riconsegnato all'inquisitore e al vescovo di Barcellona per l'emanazione della sentenza. Astruc venne infine condannato all'abiura pubblica e al carcere perpetuo⁴⁷.

Conclusioni

Da quanto esposto fin qui, si può evincere come la bilancia degli interessi repressivi inquisitoriali – espressa nei manuali trecenteschi – penda maggiormente verso determinati reati in base alle esigenze del contesto: per esempio, nella *Practica* di Bernard Gui l'argomento più trattato è quello dei libri e dei commentari talmudici, che rispecchia la vasta campagna censoria allora in atto nel Regno di Francia, mentre negli altri due manuali questo aspetto risulta descritto poco o per nulla. D'altro canto, nel *Directorium inquisitorum* è la questione dei regiudaizzanti ad attirare l'attenzione di Eymerich, mostrando chiaramente quali fossero le preoccupazioni principali nella multietnica e multireligiosa penisola iberica; allo stesso modo, l'interesse mostrato dall'autore per le questioni giurisdizionali in rapporto ai fori secolari risulta tutt'altro che astruso, poiché, oltre al caso poc'anzi menzionato dell'ebreo barcellonese, qualche decennio prima del concepimento dell'opera, nel 1354, a Barcellona, la stessa comunità ebraica aveva fatto richiesta formale al re Pietro IV d'Aragona affinché venissero precisati i reali diritti che l'Inquisizione poteva vantare su di essa⁴⁸.

Altro punto da rilevare è la graduale definizione delle competenze nel corso del XIV secolo, che si traduce in una espansione dell'ingerenza della Chiesa anche verso la componente ebraica non battezzata, che venne soggetta *de iure* ad alcune significative forme di marginalizzazione. In questo senso, la riflessione giuridica di Ugolini negli anni Trenta assume un ruolo fondamentale.

⁴⁷ *Ivi*.

⁴⁸ Stow, *Ebrei e inquisitori. 1250-1350* cit., p. 15; Id., *Papi, Chiesa e ebrei fino alla Inquisizione romana* cit., p. 43; Id., *Ebrei, età medievale* cit., p. 523.

Infine, occorre constatare come i tre manuali analizzati, sebbene avessero origini diverse, si diffusero tutti più o meno ampiamente tra gli inquisitori – che certamente li studiarono e ne applicarono i contenuti – concorrendo in questo modo alla formazione di un diritto inquisitoriale univoco in tutta l'area dell'Europa cristiana.

LORENZO TANZINI

Gli ebrei a Firenze nel Quattrocento tra politica, finanza e questioni religiose

Il caso che vorrei presentare ai lavori di questo convegno è abbastanza eccentrico rispetto al fuoco prevalente delle altre relazioni, che hanno comprensibilmente privilegiato i contesti del Mezzogiorno e del Mediterraneo. Nella riflessione comune sul 'governo della multiculturalità' e della diversità religiosa nel tardo medioevo credo comunque che il caso della Repubblica fiorentina nel XV secolo possa comunque offrire spunti significativi: in primo luogo per le potenzialità documentarie estremamente ricche, che in effetti hanno giustificato anche una importante attenzione storiografica verso il tema; in seconda battuta, Firenze può rappresentare un punto d'osservazione significativo proprio perché per gran parte della storia non è, a differenza delle grandi città dell'Italia meridionale, un centro di coesistenza storica tra gruppi religiosi differenti. La diversità religiosa si manifesta qui essenzialmente come presenza di una comunità ebraica, che a sua volta compare molto tardi, nel XIV secolo, e nella sua stagione più florida fu essenzialmente 'indotta' dalle politiche delle autorità pubbliche¹. È dunque sotto la categoria del governo, dell'iniziativa pilotata o quantomeno orientata dalla politica che va inteso questo importante episodio di coesistenza, che mette in luce quali obiettivi, quali tensioni e quali letture etiche

¹ Non si può riprendere in questa sede la vastissima bibliografia sull'ebraismo italiano nel tardo medioevo: per un quadro sintetico recente G. Todeschini, *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma 2018, qui pp. 87 sgg. Sui casi delle singole comunità sono particolarmente utili le schede per luoghi accessibili nel portale *Italia Judaica*: <http://www7.tau.ac.il/omeka/italjuda/>.

emergessero con la gestione di una comunità religiosa non cristiana in città.

La presenza ebraica a Firenze conosce nel periodo medievale una doppia scansione cronologica². Alcune famiglie di religione mosaica abitavano sicuramente in città fin dall'inizio del XIV secolo: si trattava di presenze sporadiche ed essenzialmente individuali, che, come abbiamo imparato dagli studi su realtà più ricche in questo senso, non si connotavano con una specifica collocazione socio-economica, sebbene le menzioni documentarie insistano soprattutto sul caso di ebrei dediti alla pratica professionale della medicina. Un maestro Dattilo medico è presente nel 1324 nei documenti del tribunale della Mercanzia, mentre recentemente nelle matricole dell'arte dei medici e speciali della seconda metà del secolo è stato individuato il caso singolare di madonna Antonia 'medicha', figlia di maestro Daniello ebreo³. Di nuovo al periodo del primo Trecento risalgono altre menzioni di prestatori ebrei attivi in città, forse di provenienza meridionale, perché legati alla presenza di Carlo di Calabria come signore di Firenze nel 1326-1328. Questa prima stagione di presenze tutto sommato assai labili conosce una svolta alla fine del XIV secolo. Nel 1396 infatti i consigli fiorentini approvarono un provvedimento con il quale si autorizzava il collegio dei Priori (la cosiddetta 'Signoria' della Repubblica) a stipulare condotte per l'insediamento di famiglie di prestatori ebrei nel territorio dello stato fiorentino. Si trattava di un insediamento espressamente diretto dalle autorità cittadine, con alcuni tratti ben

² Il riferimento classico sul tema è U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1965 (ristampa dell'ed. Firenze 1918); in particolare per il periodo quattrocentesco si può far riferimento alla lettura fondamentale di R. Fubini, *Prestito ebraico e Monte di Pietà a Firenze (1471-1473)*, in Id., *Quattrocento fiorentino: politica diplomazia cultura*, Pisa 1996.

³ N. Baldini, *Per la Pittura fiorentina fra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo. Il notaio Matteo di Biliotto, l'arte, l'Apprendistato e alcuni artisti del suo tempo*, in *La Firenze dell'età di Dante negli atti di un notaio: ser Matteo di Biliotto, 1294-1314*, cur. A. Barlucchi, F. Franceschi, F. Sznura, Firenze 2020, pp. 233-337: 317. Una lista dei medici attivi a Firenze tra 3 e '400 è anche in Cassuto, *Gli ebrei a Firenze* cit., p. 188.

riconoscibili. In primo luogo, l'accordo che sarebbe stato stipulato con i contraenti si configurava come un patto bilaterale in cui gli ebrei assumevano l'impegno di esercitare il credito al dettaglio nel territorio interessato, ricevendo in cambio una serie di privilegi volti a tutelarne l'integrità e le pratiche religiose: l'equiparazione ai cittadini cristiani di fronte ai tribunali, la facoltà di tenere propri luoghi di culto o sepoltura, di osservare le proprie festività e talvolta anche di muoversi liberamente senza i segni sull'abito previsti dalla legislazione canonica. Il secondo elemento caratterizzante le 'condotte ebraiche' dell'ultimo scorcio del Trecento è il riferimento preferenziale all'area del territorio soggetto piuttosto che alla città: le famiglie di prestatori di cui i consigli della Repubblica auspicavano l'arrivo si sarebbero insediate nei territori toscani sottoposti a Firenze, come in effetti possiamo riscontrare facilmente di lì a poco, con i primi esempi di banche ebraiche ad Arezzo, Prato, Pescia, Empoli, San Miniato, San Gimignano, San Giovanni Valdarno e altri centri minori dello Stato⁴. Questa dislocazione spaziale 'centrifuga' rispetto a Firenze aveva la sua ragion d'essere non tanto nel rifiuto di principio della presenza ebraica in città, quanto piuttosto in considerazioni di natura economica. La necessità di un servizio di prestito al dettaglio su pegno, a cui di norma non rispondevano le compagnie bancarie di alto livello assai numerose in Toscana, era particolarmente sentita nel territorio dello stato, che aveva subito con il tracollo demografico del 1348 un trauma talmente grave da provocare una vera e propria destrutturazione di molti centri minori, ridotti (in qualche caso definitivamente) a borgate depresse, e di conseguenza il prestito ebraico, per sua natura diretto dall'alto, fungeva da intervento dello Stato a sostegno delle necessità mate-

⁴ Una prima ricerca sul tema di A. Molho, *A note on jewish moneylenders in Tuscany in the late Trecento and early Quattrocento*, in Id., *Firenze nel Quattrocento. II. Famiglia e società*, Roma 2008 (ed. orig. 1970), pp. 209-225, è stata poi riccamente integrata negli ultimi anni coi lavori su singoli casi di A. Bruscino, *L'insediamento ebraico di San Miniato*, «Miscellanea storica della Valdelsa», 110, 3 (2004) pp. 27-52, e L. Tanzini, *Sulla presenza ebraica nel Valdarno medievale. I 'capitoli' trecenteschi con Castel San Giovanni*, «Memorie valdarnesi», s. IX, 12 (2022), pp. 67-78.

riali di queste comunità sconvolte dalle traversie del momento. Né del resto si deve postulare un carattere disinteressatamente caritatevole da parte di Firenze: i governanti della Repubblica temevano che una depressione economica eccessiva delle comunità soggette, peraltro afflitte anche dall'emigrazione dei ceti più attivi verso la città, potesse mettere in crisi le capacità contributive fiscali dello Stato/territorio, e quindi una qualche forma di sostegno era comunque nell'interesse delle finanze fiorentine.

Come accennato, già la legge del 1396 estendeva la possibilità di stipulare condotte anche alla città di Firenze, ma perché questa possibilità venisse tradotta in pratica si dovettero attendere vari decenni. Nel primo quarto del '400 si alternarono così momenti di esplicito contrasto alla presenza ebraica in città, marcato ad esempio da un divieto di esercitare l'usura del 1406, a fasi di relativa apertura. Una tra queste fu con ogni probabilità quella di residenza di Martino V in città nel 1419-1420. Il papa uscito dal Concilio di Costanza aveva già emanato nel 1419 una bolla a difesa delle comunità ebraiche dagli episodi di violenza e dalle conversioni forzate. A Firenze dovettero maturare contatti positivi con l'ambiente cittadino, se è vero che fu proprio la città dell'Arno ad ospitare nel 1428 un vero e proprio convegno delle comunità ebraiche di varie città italiane per discutere dei rischi di quella che si paventava come una possibile nuova ondata di persecuzioni. Il prestito ebraico fu di nuovo ufficialmente ammesso in città nel 1430, anche se nello stesso anno veniva revocato il privilegio, disposto qualche tempo prima, dell'esenzione dall'obbligo di indossare i segni distintivi dell'appartenenza giudaica sui vestiti. Un ulteriore punto di svolta, davvero decisivo per i nostri interessi, venne marcato dal 1437, quanto la stipula di appositi capitoli ufficializzò l'insediamento a Firenze di una società di prestatori ebrei, con tutte le clausole del caso. Questo punto di arrivo era con ogni evidenza figlio della quarantennale esperienza delle condotte 'territoriali': sia per i contenuti specifici degli accordi, che ricalcavano quelli già in essere nei centri minori ovviamente aggiornati alle dimensioni e al 'giro d'affari' del centro cittadino, sia nel coinvolgimento delle persone, dal momento che il rappresentante legale degli ebrei che stipularono i capitoli del 1437 era Abramo di

Dattilo, esponente di una famiglia ormai radicata da molti anni a San Miniato nel Valdarno inferiore soggetto a Firenze⁵.

Dal 1437 in poi, dunque, a Firenze visse stabilmente una piccola ma attiva comunità ebraica, per la quale l'esercizio 'sotto tutela' della pratica del credito su pegno rappresentava non solo una fonte di introiti ma anche una cornice legale di insediamento nel tessuto cittadino. I capitoli prevedevano che la società di Abramo di Dattilo si spostasse per tutto il periodo di vigenza dell'accordo, dieci anni, con famiglia e soci a Firenze, e potesse prestare su pegno all'interesse di 4 denari per lira al mese, cioè il 20% annuo. Le dimensioni delle attività prospettate erano abbastanza consistenti; si prevedeva l'apertura di tre botteghe con un investimento nei primi tre anni di ben 40mila fiorini. La condizione giuridica degli ebrei, come nei capitoli delle comunità soggette negli anni precedenti, era equiparata a quella dei cittadini per le cause giudiziarie, e veniva beneficiata anche dall'esenzione dalle imposte, con l'annessa facoltà di acquistare liberamente beni in città fino al valore di 500 fiorini. L'esenzione fiscale aveva il suo corrispettivo nell'obbligo del pagamento annuo di una somma forfettaria, quantificata in 6mila fiorini, ripartita negli atti connessi ai capitoli tra i vari prestatori Abramo di Dattilo, Dattero di Consiglio, Jacopo di Salomone e Vitale Isaac, Jacopo di Salomone e soci. Dal primo rinnovo dei capitoli allo scadere del termine decennale, nel 1448, sappiamo che i banchi di prestito aperti erano quattro, distribuiti in vari quartieri cittadini ma progressivamente concentrati nella zona presso il ponte S. Trinita e nell'area dell'Oltrarno: dove peraltro, in quello che oggi è il Chiasso de' Ramaglianti, sorse presumibilmente nello stesso periodo la Sinagoga che fungeva da luogo di culto per la piccola comunità fiorentina. Gli ebrei insediati in città

⁵ I capitoli sono editi in M. Ciardini, *I banchieri ebrei in Firenze nel secolo XV e il Monte di Pietà fondato da Girolamo Savonarola. Appunti di storia economica con appendice di documenti*, Borgo San Lorenzo 1907, pp. I-X, ma sui contenuti si veda ancora Cassuto, *Gli ebrei a Firenze*, pp. 119-152. Con il 1437 comincia il periodo oggetto dell'ottimo lavoro di E. Borgolotto, *Les juifs à Florence au temps de Cosme l'Ancien, 1437-1464: une histoire économique et sociale du judaïsme toscan*, tesi di dottorato, l'Université Paul Valéry -Montpellier III, 2009.

in questo periodo godevano quindi di un inserimento piuttosto favorevole, non vincolato da limitazioni al movimento o alla residenza, e facilitato anche dall'assenza di prescrizioni sull'abito, almeno prima della prima modifica dei patti nel 1446⁶.

Vi erano dunque le premesse per una attività economicamente di tutto rispetto: come ovvio il circuito dei prestatori ebrei non aveva nulla a che fare con quello dei livelli medio-alti dell'imprenditoria fiorentina, che si muoveva su livelli economici e su un raggio incomparabilmente più vasti, ma proprio per il suo collocarsi al livello del credito al dettaglio la presenza ebraica trovava reali spazi di affermazione⁷. Negli anni '60, malgrado una temporanea limitazione all'azione dei banchi ebraici, un provvedimento degli Otto di Guardia del 1468 allargò l'autorizzazione a vivere in città anche agli ebrei non prestatori. Non stupirà in questo senso, nel quadro di una relativa integrazione nel contesto sociale e culturale fiorentino, che siano fiorentini i più antichi esempi di libri contabili ebraici, quelli del cosiddetto 'presto dei Quattro pavoni' attivo presso la Sinagoga in Oltrarno negli anni '70 del secolo⁸, che aveva un giro d'affari di almeno 15mila fiorini l'anno ed evidentemente condivideva gli stessi strumenti tecnici e culturali del ceto mercantile cristiano. Anche da questo punto di vista la presenza in città di simili operatori rispondeva bene agli intendimenti di natura finanziaria e fiscale dei governanti della Repubblica, perché il circuito del prestito su pegno

⁶ Ciardini, *I banchieri ebrei* cit., nella sezione dei documenti, e Cassuto, *Gli ebrei a Firenze* cit., p. 40.

⁷ M. Luzzati, *Gli ebrei nella società e nell'economia fiorentina del secondo Quattrocento: osservazioni e ipotesi*, «Italia. Studi e ricerche sulla cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia», VIII, 1989, pp. 53-61, sottolinea in questo senso anche la distribuzione topografica dei quattro primi banchi in diversi quartieri della città (tranne che nei dintorni della chiesa francescana di S. Croce...), segno di un'attività socialmente trasversale, che pur nella dimensione ridotta dell'insediamento (nel corso del '400 nell'ordine di grandezza di circa 300 persone) integrava la componente ebraica nel complesso delle dinamiche economiche cittadine, fino a fare di Firenze «forse la capitale finanziaria dell'Ebraismo italiano».

⁸ Sul quale cfr. F. Careri, *Il «Presto ai Quattro Pavoni»: dal libro-giornale di Isacco da San Miniato (1473-75)*, «Archivio Storico Italiano», 159 (2001), pp. 395-421.

poteva mantenere al di sopra di una soglia minima di solvibilità una fascia abbastanza ampia di cittadini iscritti alle liste fiscali⁹.

Meno chiaro, nel quadro accennato finora, è il posto che possiamo attribuire alla presenza ebraica dal punto di vista della vita culturale della Firenze quattrocentesca. In questo senso è noto come vi fossero alcune figure intellettualmente notevoli, in particolare Moshé ben Joab, seguace del razionalismo filosofico di Maimonide, che già Umberto Cassuto nella sua classica monografia sul tema sottolineava tra le presenze più significative della cultura ebraica del suo tempo a Firenze. D'altro canto, è noto l'interesse di alcune figure dell'umanesimo fiorentino, come Leonardo Bruni e soprattutto Giannozzo Manetti, per lo studio dell'ebraico come chiave per una comprensione approfondita degli studi biblici e filosofici¹⁰. In ambito umanistico la figura più rilevante è Manetti, che ebbe maestri ebrei per la lingua ebraica. Una figura illustre fu Jochanan Alemanno, nato intorno al 1435 o poco dopo, che fu a lungo a Firenze ed ebbe un circolo di studi filosofici a cui attinse anche Pico¹¹. Tuttavia, questo tipo di interesse non sembra aver interferito molto nell'interazione tra la maggioranza cristiana e la comunità ebraica come minoranza religiosa, perché troppo strettamente circoscritto al circuito degli intellettuali e quindi non particolarmente radicato nel tessuto della società.

Ciò che conta per il discorso che vorrei sviluppare in questa sede è però soprattutto un elemento, strettamente connesso al tema del 'governo della multiculturalità'. A garanzia e controllo dell'osservanza dei capitoli con i prestatori era posta una specifica magistratura fiorentina, quella degli Otto di Guardia, che già dalla prima stipula-

⁹ È questa la conclusione fondamentale di R. Fubini, *Prestito ebraico e Monte di Pietà* cit., p. 174, in riferimento ai provvedimenti del 1471.

¹⁰ Su questo aspetto vedi R. Fubini, *L'ebraismo nei riflessi della cultura umanistica. Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, Annio da Viterbo*, «Medioevo e Rinascimento», 2 (1988), pp. 283-324 e *Umanesimo e cultura ebraica nel Rinascimento italiano*, cur. S. U. Baldassarri, F. Lelli, Firenze 2016, quest'ultimo però in prevalenza su figure del tardo '400 o '500.

¹¹ Cassuto, *Gli ebrei a Firenze* cit., pp. 301 sgg.

zione del 1437 sono incaricati quali «protectores et defensores dic-torum ebreorum». ¹² Gli Otto sono una delle magistrature più innovative del panorama istituzionale della Repubblica del periodo. Sorti nel 1378, essenzialmente con fini di giustizia politica e salvaguardia del regime, nel giro di pochi anni divennero il punto strategico di una vistosa evoluzione repressiva della giustizia criminale, come tribunale al di fuori delle consuetudini di origine comunale e molto libero dai condizionamenti delle prassi del diritto comune. Per questa peculiare natura gli Otto assunsero a principale strumento penale dei regimi politici in essere tra fine '300 e pieno '400: una centralità crescente che venne a culminare dopo la Congiura dei Pazzi del 1478 con la promulgazione, nello stesso anno, della legge detta Gismondina, che disegnava un controllo assai rigido dei tribunali penali da parte delle magistrature di governo ¹³. Il fatto che la giurisdizione sugli ebrei fosse affidata agli Otto ha innanzitutto convogliato presso la documentazione di questo ufficio, peraltro non molto generosa nella conservazione attuale, quasi tutti i provvedimenti su membri delle comunità mosaiche di tutto lo stato fiorentino. Dal punto di vista politico, il fatto di aver assunto la funzione di *defensores ebreorum* qualificava gli Otto come gli eredi delle tradizioni di lunghissima data che vedevano nella figura del vescovo il 'protettore' degli ebrei in città, e quindi attribuiva ad un simile collegio strumento della Signoria funzioni storicamente demandate all'autorità ecclesiastica. In altre parole, il modo in cui era nata l'iniziativa dell'insediamento ebraico, e la cornice istituzionale entro cui si era consolidata, appaiono strettamente connesse ad una accentuazione del carattere autoritario ed intrusivo delle magistrature di governo della Repubblica nel XV secolo. Nello stesso momento in cui altre magistrature cittadine altrettanto strategiche, come gli ufficiali del Monte, assumevano la responsabilità della gestione del debito pubblico, una sfera di potere

¹² Sul caso cfr. M. Toniazzi, *Gli ebrei e le magistrature loro deputate nelle città dell'Italia centro-settentrionale di pieno '400. Il caso fiorentino: gli Otto di Guardia e Balìa*, «Materia Giudaica», 26 (2021), pp. 271–79.

¹³ G. Russo, *Governare castigando. Le origini dello Stato territoriale fiorentino (1378-1478)*, Milano 2021.

che allo stesso modo configurava un conflitto di competenza con il diritto canonico intorno alla liceità del lucro finanziario. Già nel corso del XIV secolo l'erogazione di interessi sul debito pubblico aveva giustificato dubbi e controversie di natura teologica; in tempi più vicini al contesto di cui ci occupiamo, il tema dell'interesse continuava ad essere dibattuto in connessione con la questione dell'usura¹⁴, ma in un quadro nel quale l'autorità della Repubblica, in particolare proprio degli Ufficiali del Monte, gestiva quotidianamente un complesso mercato del credito. Se alla giurisdizione sugli ebrei e alla gestione pubblica del credito con i suoi risvolti etici si aggiunge la torsione 'morale' della politica giudiziaria delle autorità della Repubblica, che dal primo '400 aveva accentuato il proprio intervento in ambiti eticamente sensibili come la prostituzione o le pratiche omosessuali¹⁵, emerge nel pieno '400 il quadro di una possibile sovrapposizione su vasta scala di competenze e interessi tra poteri secolari ed ecclesiastici. Un quadro del genere sarà fondamentale per gli episodi che vedremo più avanti.

In ogni caso, la situazione di relativo favore in cui si trovavano gli ebrei fiorentini stava per essere messa gravemente a repentaglio nella temperie di metà secolo. Come si è accennato, la validità dei capitoli di condotta delle comunità ebraiche era marcata da una scadenza decennale. Tra il 1458 e il 1459, dunque, si sarebbe posta la necessità di ridiscutere della conferma di quelli stipulati nel 1448. Proprio nei primi mesi del 1458, tuttavia, esplose il caso a cui vorrei dedicare una lettura più ravvicinata sui documenti del tempo. Durante il periodo quaresimale (la Pasqua cadeva in quell'anno il 2 aprile) il convento francescano di Santa Croce ospitò come consueto un confratello per la predicazione. Questi, che le fonti chiamano prevalentemente fra Michele da Milano, dovette scagliarsi nei suoi sermoni contro la pratica feneratizia, e in particolare contro coloro che di quella pratica – almeno nella polemica fratesca – erano il vero e pro-

¹⁴ Si veda a questo proposito soprattutto L. D. Armstrong, *Usury and public debt in early Renaissance Florence. Lorenzo Ridolfi on the Monte Comune*, Toronto 2003.

¹⁵ Già ben messa in luce da A. Zorzi, *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica fiorentina. Aspetti e problemi*, Firenze 1988.

prio emblema, ovvero gli ebrei, e per questo a seguito delle parole del predicatore si verificarono episodi di saccheggi presso le case e i banchi di alcuni ebrei in città. Il fatto viene raccontato, come di nuovo Cassuto segnalò a suo tempo, dal cronista Giovanni Cambi, secondo il quale tra il 17 e il 18 di marzo il frate venne 'accompagnato' dalle guardie della Signoria fuori dalle porte della città con l'intimazione di allontanarsi dal territorio della Repubblica entro tre giorni¹⁶. La colpa del frate, che Cambi ricorda essere 'della casa de' Bisconti', era «che mostrava al popolo che poteva andare per la roba dove n'era come loro, perché li detti giudei non ce l'avevano arrecata». Lo stesso arcivescovo della città, il domenicano (poi santo) Antonino Pierozzi, avrebbe sconsigliato invano il frate dal pronunciare discorsi del genere: «l'avvertì ch'egli attendessi ad altra matera, per non fare levare il popolo a mettergli a sacco, perché quelle robe erano di poveri gentiluomini fiorentini»¹⁷. Le parole dell'arcivescovo coglievano nel segno: al di là dell'imprudenza di generare disordini in città, la 'roba' depositata presso i banchi ebraici, che una predicazione sconsiderata avrebbe esposto alle mire violente dei facinorosi, apparteneva a cittadini fiorentini, che ve l'avevano depositata seguendo le ordinarie pratiche del banco di pegno, e quindi in definitiva si era procurato un danno ai clienti non meno che ai gestori dei banchi. In effetti, da quanto è stato osservato a proposito del banco dei Quattro pavoni negli anni '70 del secolo, la clientela degli operatori ebraici del credito era composta prevalentemente da artigiani, piccoli commercianti, lavoratori della manifattura: persone cioè che vivevano dignitosa-

¹⁶ L'episodio è riportato anche dal cronista Petriboni, che ricorda come «questo si fé perché predicava che ss'andassi pella roba dove nn'era, et massimamente a casa i giudei, per modo che ssi moveva tutto 'l popol minuto», in Pagolo di Matteo Petriboni, Matteo di Borgo Rinaldi, *Priorista (1407-1459)*, with two appendices (1282-1406), a cura di G. Battista, J.A. Gutwirth, Roma 2001, p. 446.

¹⁷ Il brano è riportato, a confronto con una coeva testimonianza manoscritta, meno ricca di dettagli, tra i documenti di Cassuto, *Gli ebrei a Firenze* cit., pp. 370-371: a seguire lo studioso riporta anche un passo da uno scritto di Moshé Ben Joab, che pare far riferimento al rischio corso dalla comunità ebraica fiorentina in quello specifico frangente. Riprende sinteticamente l'episodio anche Borgolotto, *Les juifs à Florence* cit., pp. 359-360.

mente del proprio lavoro ma potevano trovarsi in temporanee situazioni di difficoltà, e comunque di norma erano in grado di restituire il prestito e rientrare in possesso dei beni impegnati¹⁸.

La vicenda del nostro frate Michele non è di per sé originale, anzi ricorda molto da vicino quanto accadde, ed è suffragata da più copiosa documentazione, esattamente trent'anni dopo, nel 1488, quando a seguito di un violento assalto al banco ebraico cosiddetto 'della Vacca', esploso dopo l'infiammata predicazione antiggiudaica di Bernardino da Feltre, il celebre predicatore venne in modo simile cacciato da Firenze con un provvedimento della Signoria che guardava soprattutto al mantenimento dell'ordine pubblico¹⁹. Nel caso del 1458 però disponiamo anche di una ulteriore voce, finora non considerata dagli studi.

Il 18 marzo, quindi nel pieno della controversia, un anonimo destinò una lunga lettera a Cosimo de' Medici²⁰, il patriarca della famiglia di banchieri che proprio in quel periodo si avviava a concludere un percorso di consolidamento di un regime di egemonia di fatto sulla politica cittadina. Nella sua lettera a Cosimo lo scrivente cerca di perorare la causa del frate, sollevandolo dalle accuse di irresponsabilità e suggerendo una lettura tutta 'politica' dell'episodio. La lettera è interessante per più rispetti. Innanzitutto, l'anonimo ricorda che il frate «è parente...della illustrissima madonna duchessa»; anni dopo un passaggio del genere veniva accennato anche da Giovanni Cambi che lo attribuiva alla famiglia Visconti. I due riferimenti, per quanto imprecisi, consentono di identificare il predicatore in questione con Michele Carcano, personaggio di un certo rilievo della produzione sermonale dell'ordine francescano di metà '400, autore di numerosi cicli di prediche quaresimali onorati più volte dalle stampa entro gli ultimi decenni del secolo, e soprattutto protagonista della prima

¹⁸ Careri, *Il "presto ai quattro pavoni"* cit., pp. 406-414.

¹⁹ M. G. Muzzarelli, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna 2005, pp. 234-235.

²⁰ Archivio di Stato di Firenze, *Mediceo avanti il Principato*, XII 254: da qui sono tratte le citazioni di brani che verranno riportati di seguito.

stagione delle fondazioni di Monti di Pietà²¹. Carcano, appartenente ad una illustre famiglia milanese, era in effetti parente, anche se acquisito, di Bianca Maria Visconti, moglie di Francesco Sforza e quindi duchessa di Milano, dal momento che suo fratello, Antonio Carcano, era marito di Elisabetta di Lancillotto del Maino, cugina prima di Bianca Maria²². Un uomo molto ben introdotto nella corte ducale, insomma, e non a caso si conservano tracce di questa stretta familiarità di frate Michele con la duchessa,²³ che non era ignota agli ambienti fiorentini, come la lettera dimostra pur riportando in maniera poco precisa la sua appartenenza familiare.

La controversia del 1458 coinvolgeva dunque un personaggio di primo piano della polemica antigiudaica dei mendicanti osservanti, tra l'altro molto noto in città, dove aveva già predicato nel 1455, tornando poi a più riprese nel 1461 e 1467²⁴, e per questo assumeva un tono problematico sicuramente più alto del consueto. L'interlo-

²¹ Ipotizzava l'identificazione del Carcano con il 'Michele da Milano' dell'episodio del 1458, offrendo dati e riflessioni importanti sul personaggio e il suo contesto, già R. M. Dessì, *Usura, Caritas e Monti di Pietà. Le prediche antiusuarie e antiebraiche di Marco da Bologna e Michele Carcano*, in *I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV*, Atti del XL Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani, Spoleto 2013, pp. 169-227.

²² Per la biografia del Carcano si veda la voce di R. Rusconi in *Dizionario biografico degli Italiani*, XIX, 1976, pp. 742-744, e soprattutto i saggi di P. Sevesi ofm, *Il Beato Michele Carcano da Milano fm*, «Archivum Franciscanum historicum», 3 (1910) pp. 448-463 e 633-663; IV (1911), pp. 24-49; XVI (1923), pp. 260-262; Id., *Beato Michele Carcano, ofm obs, 1427-1484. Documenti inediti*, «Archivum Franciscanum Historicum», XXXIII, 1940, pp. 366-408; XXXIV, 1941, pp. 95-114; Id., Id., *Il B. Michele Carcano e il Consorzio della Carità di Milano*, «Archivum franciscanum historicum», 46 (1953), pp. 251-278. Ringrazio Nadia Covini per le informazioni relative ai rapporti familiari del Carcano nel contesto milanese. La presenza a Firenze del frate nella quaresima del 1458 non è altrimenti documentata, ma è certo che a fine aprile si stava recando a Roma per il capitolo generale: cfr. Sevesi, *Beato Michele Carcano* cit., pp. 404-405 e 641-643.

²³ N. Covini, *Tra cure domestiche, sentimenti e politica. La corrispondenza di Bianca Maria Visconti duchessa di Milano (1450-1468)*, «Reti Medievali, Rivista», 10 (2009), pp. 315-349.

²⁴ Sevesi, *Il B. Michele Carcano* cit., p. 657.

cutore di Cosimo, tuttavia, non si limita a far notare l'opportunità di un trattamento di riguardo per il frate in considerazione dei suoi legami politici – legami milanesi verso cui Cosimo era notoriamente molto sensibile. La sua testimonianza mostra ad esempio quanto in contesti del genere le istituzioni cittadine si trovassero a disagio, e preferissero affidarsi agli Otto di Guardia, i custodi e 'difensori' della comunità ebraica:

multi ciptadini si sono levati et parlato alla Signoria e così ... la Signoria risponde questa esser materia delli Octo et che essi pocho ne sanno, et fra essi Priori v'è chi è mal contento ... et similiter delli Octo alchuno si stringe nelle spalle et infine la cosa si riduce che ogni homo la dà a B. Gherardi di che mi duole perché gli sono amico già molti anni ha tante bestemie e maladictioni che è un terrore...

La controversia era giunta a Bernardo di Bartolomeo Gherardi, presumibilmente perché membro del collegio degli Otto. Gherardi era una figura di spicco del reggimento medico: Gonfaloniere di Giustizia (la più alta carica della Repubblica) per ben quattro volte nel primo ventennio cosimiano - lo sarebbe stato di nuovo nel 1459 - ebbe incarichi di grande delicatezza politica nel corso degli anni '50²⁵, cioè nel periodo probabilmente più critico per la storia dell'egemonia di Cosimo in città, che nello stesso anno 1458 avrebbe messo a punto un'operazione decisiva con la riunione della balia e la creazione del Consiglio dei Cento. Eppure, anche per un politico esperto di lungo corso come il Gherardi la questione dell'espulsione del Carcano risultava piuttosto ostica. Era comunque una circostanza che si sarebbe presentata varie volte nella storia – non solo fiorentina – della seconda metà del '400: i grandi predicatori osservanti stavano sferrando una vera e propria offensiva per la creazione dei Monti di Pietà, nella quale la polemica antiusuraria si univa ad un attacco particolarmente veemente contro le

²⁵ N. Rubinstein, *Il governo di Firenze sotto i Medici (1434-1494)*, nuova edizione a cura di G. Ciappelli, Firenze 1999, p 170 e *ad indicem*.

condotte ebraiche stipulate dai governi cittadini o principeschi²⁶. Questo creava non di rado frizioni e conflitti aperti con le autorità pubbliche, con conseguenti espulsioni e strascichi diplomatici. Nel caso di Michele Carcano episodi del genere erano anche più frequenti a causa nell'atteggiamento intransigente e ruvido del predicatore, capace di grande aggressività verbale anche nei confronti dei poteri pubblici. In una delle sue prediche giunte alla stampa il Carcano dichiarava senza mezzi termini che «*usuras multiplicantes sunt reges et principes atque alii terrarum domini seu communitates usurarios manifestos et precipue iudeos in usuris faciendis defendentes*»²⁷, e noto è il suo confronto polemico con il giurista Angelo di Castro, nell'ambito del quale ebbe a sostenere che persino il Papa, «*qui dispensat judeis ut fenerent cristianis et similiter illi qui conducunt judeos faciunt malum et peccant consenciendo et prebendo licenciam judeis ut malefaciant...*»²⁸. D'altro canto di come il Carcano non esitasse ad assumere posizioni estreme è conferma anche il suo ruolo decisivo nella triste vicenda del processo agli ebrei di Trento e della nascita del culto di San Simonino²⁹.

La lettera a Cosimo consente però di dare una lettura ulteriore al vero oggetto della controversia del 1458. L'aspetto a cui l'amico di Cosimo riserva più spazio è infatti il giudizio sulle parole del Carca-

²⁶ Sul tema in generale si rinvia ancora a Dessì, *Usura, Caritas e Monti di Pietà* cit.

²⁷ Si tratta di un passo dei *Sermones quadragesimales de decem preceptis*, su cui Dessì, *Usura, Caritas e Monti di Pietà* cit., pp. 193-195. Bisogna dire tuttavia che nella copiosa produzione a stampa di opere omiletiche il Carcano tratta dell'usura in termini etici abbastanza generali, evitando di entrare nello specifico della polemica antiebraica che era probabilmente uno degli effetti delle sue performances predicatorie nelle piazze, come in effetti risulta anche dalla documentazione che vedremo più oltre sul suo soggiorno fiorentino.

²⁸ P. C. Boeren, *Les "Apostillae" de Michel Carcano de Milan, OFM, au "Consilium de usuris" d'Ange de Castro*, «Archivum Franciscanum Historicum», 63 (1970), pp. 174-180; cfr. ora anche B. Pieri, *Usurai, ebrei e poteri della Chiesa nei Consilia di Paolo da Castro. Le competenze canonistiche di un civilista*, Bologna 2016.

²⁹ Sevesi, *Beato Michele Carcano* cit., pp. 390-404, e *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478). I. I processi del 1475*, cur. A. Esposito e D. Quagliioni, Padova 1990, *ad indicem*.

no. Il quale, argomentava la lettera, non si può accusare di avversare gli ebrei in quanto tali:

a parlare il vero non ha predicata cosa che ogni anno non sia stata predicata per tutti: terribile riprensore de' vitii et exclamatore grandissimo, questa materia de' giudei cioè delle usure molto ha exclamato dicendo le usure non esser permesse per nessuna legge né di natura, di scriptura né di gratia, et che il tener giudei nelle città è cagione di molti inconvenienti, furti giuochi et dissolutioni et similia, et etiam dampno grandissimo delle provincie et terre che le consumano et portano via loro, et che almanco qui si facesse come in molti altri luoghi ançi undique che quando i pegni si vendono el soprapìù fusse restituito a chi gli à il pegno, et simili cose che molte fiate ho inteso predicare; chi vuol incharicharlo et fa male dice che ha detto che li giudei si vorrebbero saccheggiare et simili; tutto l'oposito, ha detto ma [che] sì vuol far loro bona compagnia et non far loro male perché sono nostri fratelli, ma che se non fussono loro concessi li capituli contro alla permissione et forma delle constitutioni ecclesiastiche non stariano in questo pechato né fariano pechare altri, alargando molto questa materia et provando per molte ragioni.

Era un'argomentazione piuttosto meditata. Oltre a ripetere il consueto giudizio di condanna per l'usura, il predicatore si premurava, forse in termini puramente tattici, di mettere al sicuro le sue parole da ogni intento apertamente antiebraico, collegandosi in questo ad una lunga tradizione del diritto canonico che escludeva l'uso della violenza ai danni delle comunità di fede mosaica. Se gli ebrei in quanto tali devono essere preservati come 'nostri fratelli', sono però i comportamenti che favoriscono l'usura a meritare la censura del predicatore. Anche in questo caso si trattava di temi poi ben presenti nella produzione scritta del Carcano, ma come osservato sopra in termini perlopiù strettamente morali³⁰.

³⁰ Lo scandalo delle pratiche dell'usura era inteso dal Carcano come motivo di corruzione della comunità cittadina, tanto più grave in quanto commesso con l'esplicito sostegno delle autorità e quindi cattivo esempio per tutti i fedeli: «Ita

Ciò che caratterizza la polemica di Carcano, al di là dei modi sicuramente irruenti con cui si manifestò nella predica a Santa Croce, non è tanto l'elemento confessionale antiebraico, che l'amico di Cosimo ha buon gioco nel derubricare ad errata interpretazione dei presenti. Il nucleo centrale di quella polemica era piuttosto l'ambizioso progetto osservante di un quadro etico-giuridico da calare sulle autorità del tempo: un quadro nel quale l'etica osservante si traduceva nell'organizzazione dei Monti di Pietà, e toglieva alle autorità secolari il controllo su dinamiche che abbiamo visto essere cruciali dal punto di vista fiscale e persino socio-politico. Se l'avvio della stagione delle condotte ebraiche aveva rappresentato per gli Stati una preziosa opportunità di estendere la propria giurisdizione su ambiti fino ad allora appannaggio del diritto canonico, come la presenza ebraica o la pratica dell'interesse, e quindi aveva fornito mezzi rilevanti di crescita dell'efficacia delle autorità secolari, gli interventi del Carcano e dei suoi confratelli, a Firenze come a Venezia o nelle altre città del tempo, imponevano una brusca inversione ad un simile progetto, qualificando invece proprio l'ordine francescano come arbitro delle pratiche etico-economiche, per la definizione di una nuova prospettiva sul lecito e il 'bene comune' della comunità. In altre parole, l'elemento antiebraico era senz'altro presente nella predicazione osservante, e tra l'altro prendeva forme particolarmente odiose proprio nel caso del Carcano, ma rappresentava comunque un livello relativamente superficiale della controversia, che aveva al suo cuore proprio la competizione per alcuni snodi cruciali dell'azione del potere sulla società.

In questo confronto l'equilibrio delle forze era assai instabile: da una parte il governo della Repubblica – come quello di altri stati del tempo – tendeva ad allontanare gli effetti più 'eversivi' della predicazione osservante, ma d'altro canto la fortuna straordinaria dei grandi

pravi et perversi suis malis exemplis multos scandalizant et ad malum inducunt. Quidam scandalizant avaritia, cuiusmodi sunt usurarii manifesti, scelerati et publici lusores...impiissimi raptores et consimiles», osservava nel suo *Quadragesimale seu Sermonarium duplicatum scilicet per adventum et quadragesima de penitentia et eius partibus*, Venetiis, Nicolaus Frankfort, 1487, sermone 82, p. 182r.

predicatori induceva le stesse autorità a confermarne nel corso degli anni l'invito, per rispondere alla sensibilità devozionale dei fedeli. Interpretava una sensibilità del genere proprio la lettera a Cosimo, il cui autore sapeva di trovare nel patriarca Medici un orecchio attento agli umori della cittadinanza come ai condizionamenti delle relazioni con l'esterno:

Il perché, magnifico Cosmo, per honor di Dio, della ciptà et etiam per respecto della illustrissima madonna duchessa ala quale frate Michele è parente, et etiam del fratello et parenti suoi che sono gentilhuomini milanesi come credo sappiate, et per respecto della bonità sua che è bonissimo et ardentissimo servo di Dio, et per la pietà di Dio vogliate far un versolino a B. Gherardi che non si voglia far cavaliere in questa impresa contra a' servi di Dio...Et che ad ogni modo torni a predichare et finire le prediche lui farà quanto gli sarà detto et consigliato in ogni cosa.

Nell'immediato Cosimo evitò a quanto pare di intervenire³¹. Probabilmente la contingenza politica prevalse sulle sollecitazioni dei frati, dal momento che proprio in quei mesi il 'parlamento', la convocazione plebiscitaria annunciata e poi celebrata in estate, e il rinnovo della prassi di rilevazione fiscale, il cosiddetto catasto, assorbirono l'attenzione dei dibattiti pubblici. Ma la forza degli argomenti, usati o accennati, nella lettera spiega come Carcano, allontanato

³¹ Nei giorni in cui si svolse la vicenda del Carcano le fonti pubbliche fiorentine non consentono ulteriori raffronti, anche per motivi strettamente documentari dal momento che sia le deliberazioni ordinarie della Signoria che i verbali delle Consulte e Pratiche, che registravano le discussioni convocate dal governo cittadino su materie di speciale rilevanza politica, hanno una lacuna proprio nei primi mesi del 1458: non sembra però che l'atteggiamento della Repubblica verso le comunità ebraiche abbia avuto nell'immediato contraccolpi particolarmente vistosi, per cui ad esempio nel maggio dello stesso anno vennero precisati i termini fiscali per la condotta del prestatore ebreo Salomone, insediato in una delle città del dominio fiorentino, Cortona: ASFi, Signori e Collegi, *Deliberazioni in forza di straordinaria autorità*, 31, c. 78v. Quanto al ruolo di Cosimo, probabilmente si può applicare anche a questo episodio l'impressione di un intervento nel complesso assai discreto, che Borgolotto, *Les juifs à Florence* cit., pp. 341-347 ha riconosciuto nella politica medicea sugli ebrei fino al 1464.

in maniera così decisa da Firenze nel 1458, vi facesse ritorno per le prediche dell'avvento già nel 1461, e poi più tardi, espressamente invitato, ancora nel 1467. A Firenze come altrove dunque, più che portare avanti una strategia di competizione e conflitto, le autorità politiche finirono per adottare il messaggio etico degli osservanti sulla sfera del credito, facendolo proprio³².

La condotta ebraica a Firenze venne rinnovata nel 1459, ma sempre con maggiori difficoltà: alla scadenza decennale nel 1469 il rinnovo tardò, forse anche per effetto della nuova predicazione del Carcano che come abbiamo visto fu in città nel 1467. Nonostante si fosse giunti nel 1471 ad una nuova stipula dei capitoli, seppure con una forte limitazione degli interessi ammessi, la Repubblica fiorentina non poté che avallare la fondazione del primo Monte di Pietà nel 1473, su impulso di Fortunato Coppoli da Perugia³³. Soltanto la perdurante opposizione dei domenicani rallentò l'efficacia del nuovo strumento, mentre la presenza degli ebrei era mantenuta sostanzialmente per la benevolenza di Lorenzo de' Medici, in deroga ad una limitazione sempre più drastica prevista dalle norme cittadine. La costituzione vera e propria del Monte si data come noto al 1495, nel periodo di egemonia savonaroliana, durante la quale giunse anche il primo statuto del Monte fiorentino³⁴.

Era questo, almeno nel contesto locale, il punto di svolta decisivo, che poneva fine ad un periodo storico nel quale la discussione sulla presenza ebraica aveva fatto da sfondo, e per certi versi da pretesto, di un confronto molto aspro sul profilo dei poteri pubblici e della loro azione in ambito fiscale. Il governo della multiculturalità

³² Una evoluzione più volte fatta oggetto di riflessioni di recente, ad esempio in G. Todeschini, *La banca e il ghetto. Una storia italiana*, Roma - Bari 2016, e P. Evangelisti, *Il pensiero economico medievale. Ricchezza, povertà, mercato e moneta*, Roma 2016, pp. 205-211.

³³ M. Ciardini, *Un consilium [di Fortunato Coppoli] per il monte di Pietà*, 1473, Firenze 1905.

³⁴ Sull'evoluzione dopo il 1458 rinvio di nuovo a Cassuto, *Gli ebrei a Firenze* cit., pp. 53-66 e Ciardini, *I banchieri ebrei in Firenze nel secolo XV* cit., nonché alle note sintetiche di M. Toniazzi, *La "compagnia de' prestì" di Firenze*, «I Quaderni del M.æ.S. - Journal of Mediævæ Etatis Sodalitium», 20 (2022), pp. 151-160.

si era rivelato un passaggio chiave nella definizione dei ruoli e della natura stessa del potere pubblico nell'Italia del Tardo Medioevo.

Finito di stampare nel mese di febbraio 2025
presso le Officine Tipografiche Aiello & Provenzano
Bagheria (Palermo)

