



I TEMPLI E LE FORME / 19

STORIA

Direttore: Pierluigi Barrotta

Comitato editoriale: Sonia Maffei, Giuseppe Petralia,
Giovanni Salmeri, Cinzia Maria Sicca



Il comitato scientifico è composto da membri interni del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa e da membri esterni provenienti da altre università delle seguenti aree di ricerca:

Area antichistica. MEMBRI INTERNI: Marilina Betrò; Domitilla Campanile; Bruno Centrone; Fulvia Donati. MEMBRI ESTERNI: Riccardo Chiaradonna (Università Roma Tre); Riccardo Di Cesare (Università di Foggia); Juan-Carlos Moreno Garcia (CNRS); Roberto Sammartano (Università di Palermo).

Area medievale. MEMBRI INTERNI: Federico Cantini; Marco Collareta; Cristina D'Ancona; Mauro Ronzani. MEMBRI ESTERNI: Michel Lauwers (Université de Nice); Manuel Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona); Andrea Augenti (Università di Bologna); Rémi Brague (Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne).

Area moderna. MEMBRI INTERNI: Simonetta Bassi; Roberto Bizzocchi; Vincenzo Farinella; Maurizio Iacono. MEMBRI ESTERNI: Jean-François Chauvard (Université Paris 1-Sorbonne); Sabrina Ebbesmeyer (University of Copenhagen); Elisa Novi Chavarría (Università del Molise); Sheryl Reiss (Newberry Library, Chicago).

Area contemporanea. MEMBRI INTERNI: Alberto Mario Banti; Fabio Dei; Sandra Lischì; Enrico Moriconi. MEMBRI ESTERNI: Cesare Cozzo (Sapienza Università di Roma); Catherine Brice (Université Paris-Est Créteil); Antonio Somaini (Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, CAV); Carlotta Sorba (Università di Padova).

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Viale di Villa Massimo, 47
00161 Roma
telefono 06 / 42 81 84 17

Siamo su:
www.carocci.it
www.facebook.com/caroccieditore
www.instagram.com/caroccieditore

Italia e islam

Culture, persone e merci dal Medioevo all'età contemporanea

A cura di
Daniele Mascitelli e Renata Pepicelli

Carocci  editore

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere
dell'Università di Pisa, che ha avuto il riconoscimento di Eccellenza del MIUR per la qualità
dei progetti di ricerca

1ª edizione, gennaio 2023
© copyright 2023 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Studio Agostini, Roma

Finito di stampare nel gennaio 2023
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-1879-6

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

L'Italia e l'islam: 12 secoli di storie in movimento. Un'introduzione e un bilancio di <i>Daniele Mascitelli e Renata Pepicelli</i>	II
Ringraziamenti	15
Programma dettagliato del convegno	16
1. Pisa e il mondo islamico (1000-1200 ca.) di <i>Alberto Cotza</i>	19
1.1. Introduzione	19
1.2. Considerazioni sul carattere delle prime guerre	20
1.3. Verso il cambiamento	23
1.4. La guerra di al-Mahdia: una svolta	25
1.5. Le guerre e la memoria della città	27
1.6. L'età dei trattati	30
Riferimenti bibliografici	34
2. «In quo loco pauci utuntur cristiani nisi solummodo pisani». I pisani e la lana del Nord Africa nei decenni a cavallo tra XIII e XIV secolo di <i>Alma Poloni</i>	39
2.1. L'industria laniera delle città italiane e la lana africana nel XIII secolo	40
2.2. I pisani e la lana africana	43
2.3. Lana e mobilità sociale a Pisa tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento	45
2.4. La fine della stagione della lana africana	50
Riferimenti bibliografici	53

3.	Trame mediterranee. Prestiti e contaminazioni nella cultura e nella poesia siciliana di <i>Francesca Maria Corrao</i> Riferimenti bibliografici	57 67
4.	Arabo e pisano nei trattati fra Pisa e il mondo arabo (secoli XII-XIV) di <i>Fabrizio Franceschini e Issam Marjani*</i>	71
4.1.	I trattati fra Pisa e gli Stati islamici nord-africani: aspetti storico-istituzionali	71
	4.1.1. Amari e bonaini / 4.1.2. Contatti, guerre, trattati / 4.1.3. Aspetti commerciali dei trattati fra Pisa e gli Stati islamici nord-africani / 4.1.4. I confini dei pisani e il valore istituzionale dei trattati	
4.2.	Aspetti lessicali e fonomorfológicos dei documenti in volgare pisano	84
	4.2.1. Gli arabismi del trattato del 1264 / 4.2.2. Il trattato del 1264, un documento duecentesco e uno trecentesco: aspetti fonomorfológicos	
4.3.	Un diploma pisano in caratteri arabi: aspetti fonomorfológicos	95
4.4.	I documenti in lingua araba	100
	4.4.1. Aspetti stilistici / 4.4.2. Caratteristiche ortografiche e morfosintattiche / 4.4.3. Dialettismi / 4.4.4. Prestiti dal pisano e/o dall'italo-romanzo / 4.4.5. Turcimanni, sensali / 4.4.6. Toponimi	
4.5.	Il testo pisano in caratteri arabi: caratteristiche dell'arabo e individuazione dello scrivente	113
4.6.	Le parole chiave e la funzione del documento Riferimenti bibliografici Risorse digitali	117 121 127
5.	L'Italia e l'Impero ottomano (secc. XV-XVIII). Scambi diplomatici e arte di donare di <i>Maria Pia Pedani</i>	129
5.1.	Gli ambasciatori	129
5.2.	La diplomazia e i suoi simboli	131
5.3.	I doni: Venezia	133
5.4.	I doni: Genova e Firenze e altri Stati italiani	134
5.5.	Gli animali come dono diplomatico	138
5.6.	Conclusione	141
	Abbreviazioni	143
	Riferimenti bibliografici	143

6.	Prospettive culturali sulla Guerra italo-ottomana del 1911 e il ruolo dell'opinione pubblica sui due fronti domestici* di <i>Çiğdem Oğuz</i>	149
6.1.	Introduzione	149
6.2.	Il contesto della Guerra	150
6.3.	La "missione civilizzatrice" italiana e la risposta ottomana	152
6.4.	Le ragioni socio-politiche della mobilitazione e della difesa nei due paesi	154
6.5.	«Il jihad contro la crociata»	156
6.6.	La Guerra di Tripoli nel suo contesto più ampio	159
6.7.	La Libia oggi: l'uso della storia nei conflitti recenti	160
6.8.	Conclusione	161
	Riferimenti bibliografici	162
7.	Il fascismo e l'islam: un rapporto sbilanciato? di <i>Arturo Marzano</i>	165
7.1.	La politica estera fascista verso i paesi del Mashreq e del Maghreb	167
7.2.	La propaganda fascista	171
7.3.	Un bilancio	175
7.4.	Conclusione	178
	Riferimenti bibliografici	178
8.	Gli sciiti in Italia: il profilo storico e le organizzazioni di <i>Mino Mirshahvalad</i>	181
8.1.	Il profilo storico e geografico della popolazione sciita	181
8.2.	La formazione delle organizzazioni	185
8.3.	Le associazioni studentesche	188
8.4.	Conclusione	191
	Riferimenti bibliografici	192
9.	Molto più di un luogo di culto. Storia della Grande Moschea di Roma di <i>Renata Pepicelli</i>	197
9.1.	Introduzione	197
9.2.	Le moschee e l'espansione dell'islam	199
9.3.	Alle radici dell'idea di un tempio islamico per Roma	201

INDICE

9.4.	Il 1973: tra dinamiche locali e internazionali	203
9.5.	La costruzione della Grande Moschea	207
9.6.	Conclusioni	210
	Riferimenti bibliografici	211
10.	I rapporti istituzionali fra Stato e islam italiano dalla fine del Novecento a oggi di <i>Pierluigi Consorti</i>	215
10.1.	Premessa	215
10.2.	L'islam italiano come fenomeno migratorio	215
10.3.	L'eccezione islamica. Fra "libertà religiosa" e "pubblica sicurezza"	218
10.4.	Il Patto nazionale per un islam italiano: fra libertà religiosa e integrazione degli stranieri	222
10.5.	Appendice: gli effetti della pandemia sui rapporti Stato-islam e intraislamici	225
	Riferimenti bibliografici	227
	Gli autori	231

L'Italia e l'islam: 12 secoli di storie in movimento Un'introduzione e un bilancio

di *Daniele Mascitelli e Renata Pepicelli*

Pisa con la sua torre pendente,
il suo Duomo che somiglia a quello di Santa Sofia,
mi dà l'idea d'una città orientale

G. G. Byron

Venezia mi ricorda istintivamente Istanbul

F. Battiato

“Italia” e “islam” sono due grandezze non omogenee. La prima può essere definita in vari modi: un’ “espressione geografica” (di fatto è una penisola del continente europeo); uno Stato che esiste da circa 160 anni (metà dei quali come monarchia, il resto come repubblica); o ancora la terra natia di una sessantina di milioni di italofoni che la abitano condividendo una cultura stratificatasi in qualche millennio (nonché di svariati milioni di emigrati che ancora mantengono con essa un legame di qualche tipo).

La seconda grandezza – l’islam – invece è una religione monoteistica rivelata 15 secoli or sono, durante i quali ha dato vita a multiformi dottrine e culture in almeno tre continenti, e che oggi è professata, nelle sue molteplici declinazioni, da oltre un miliardo di persone in tutto il mondo.

Questa asimmetria ha rappresentato un primo ostacolo, per lo meno di ordine metodologico, al momento della concezione di questo volume, e prima ancora dell’ideazione del convegno di cui questo libro riproduce gli atti¹. In che misura infatti si possono affrontare i tanti aspetti storici, culturali, politici, religiosi, giuridici, economici sui quali nel corso della storia queste due entità si sono confrontate? Avendo avuto nel tempo l’una dell’altra una percezione per lo più distorta dal prisma della propria sog-

1. Il presente volume è composto da una serie di contributi presentati al convegno *L'Italia e l'islam: 12 secoli di storie, merci e persone in movimento*, tenutosi a Pisa il 6-7 dicembre 2018 (cfr. *infra*, *Programma dettagliato del convegno*), a cui è stato aggiunto un capitolo scritto successivamente per questa pubblicazione da Mino Mirshahvalad. Si raccomanda di tenere conto della distanza cronologica tra la data di svolgimento del convegno e quella della pubblicazione di questo volume.

gettività, le tracce e i documenti che raccontano di questo confronto non possono essere semplicemente raccolti e descritti, ma richiedono un'indagine e una riflessione più profonda per poter capire appieno le qualità di questa relazione.

La sfida del presente testo e del convegno che ne è alla base è proprio anche questa: riproporre a studiosi ed esperti islamologi, come anche a non specialisti di cose islamiche, di cimentarsi con questa relazione dal punto di vista del loro specifico campo di studio. E in questo senso, dai contributi presentati al convegno è frequentemente emersa la soggettività della prospettiva dei vari autori. Espressione dei diversi e singoli ambiti scientifici a partire dai quali hanno scelto di rispondere al tema proposto (la relazione fra Italia e islam, per l'appunto).

Da oltre un secolo l'argomento è stato discusso, in Italia, da studiosi di ogni campo: dalla prima monumentale *Biblioteca Arabo-Sicula* di Michele Amari sugli Arabi di Sicilia (1880-89), al corposo volume collettaneo *Gli Arabi in Italia*, curato da Francesco Gabrieli e Umberto Scerrato del 1985, la presenza e il retaggio arabo-musulmano in Italia sono stati ampiamente indagati sotto il profilo storico e culturale in una gran mole di monografie, articoli e convegni. Così come a partire dagli anni Novanta si moltiplicano anche le indagini di tipo sociologico sulla presenza dei musulmani in Italia in seguito alla più recente immigrazione, a partire dal primo grande studio sull'argomento realizzato Stefano Allievi e Felice Dassetto dal titolo *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia* nel 1993, a cui hanno poi fatto seguito tanti lavori sull'argomento come il volume a cura di Chantal Saint-Blancat (1999), *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, e il lavoro di Allievi del 2003, *Islam italiano: viaggio nella seconda religione del paese*, fino ad arrivare a quello di Fabrizio Ciocca, *L'Islam italiano. Un'indagine tra religione, identità e islamofobia* (2019).

Ma l'obiettivo di questo convegno era anche un altro, ed effettivamente ha, seppur in maniera non esplicita, messo in evidenza alcuni aspetti particolari della relazione fra le due grandezze.

Innanzitutto si segnalano i contesti geografico-areali dei rapporti che l'Italia ha avuto col mondo islamico nel corso dei secoli: prima dell'età contemporanea erano principalmente centrati sull'area mediterranea e vicino-orientale. E se dalla seconda metà dell'Ottocento gli interessi coloniali hanno spinto gli italiani verso l'Africa Orientale (e lo Yemen), è solo di recente che si sono avute relazioni più intense con l'islam africano, ad esempio, o con quello del subcontinente indiano – e attraverso direttrici totalmente inverse rispetto al passato.

Ma, andando più a fondo, è emerso quanto complesse siano state e siano ancora le dinamiche dei rapporti fra Italia e islam e quali e quanto diversi i meccanismi che il confronto stesso innesca nelle diverse situazioni, soprattutto a livello sociale e comunicativo.

Nel Medioevo, ad esempio, alcune differenze fra Sicilia e Alto Tirreno si sono evidenziate in maniera piuttosto chiara. In Sicilia la fase in cui il ceto dominante arabo-musulmano si appropria di strutture locali inglobandole anche dal punto di vista culturale – più o meno come era accaduto un secolo prima in Levante fra i conquistatori arabi e i ceti burocratici bizantini e persiani – si alterna con la fase in cui i Normanni, pur rivendicando la propria supremazia, non possono far a meno di utilizzare le competenze arabo-musulmane presenti sull'isola assorbendone in qualche modo alcuni paradigmi o espressioni (ad es. nell'arte o nella cultura popolare)². Speculari a queste due fasi sono quelle in cui il dominato (in un caso la locale popolazione siciliana, nell'altro la burocrazia musulmana) rinuncia al primato e cerca di integrarsi con le strutture portate dal nuovo arrivato. Entrambi, dominato e dominante, cercano cioè di trarre vantaggio dalla situazione e non potranno far a meno di essere influenzate a vicenda nel loro divenire.

Invece nell'Alto Tirreno delle città marittime di Pisa e Genova, che in quel periodo emergono come potenze commerciali, il contatto con il mondo islamico avviene più “a distanza”, vale a dire principalmente via mare. In questi casi il momento di “scontro” – per quanto statisticamente più raro, rispetto al momento dello “scambio” – viene rappresentato in maniera più netta e a volte altisonante, arrivando a costituire elemento ideologico e finanche identitario, rispetto alla continuità e alla quasi quotidianità della relazione reciproca (commerciale, diplomatica e addirittura linguistica)³.

Attraverso i contributi riguardanti l'età contemporanea infatti si evince che il discorso sull'incontro-scontro fra Italia e islam è di fatto spesso “sbilanciato” (riprendendo una definizione che A. Marzano dà nel suo intervento, pur riferita a uno specifico periodo del secolo scorso) perché costantemente rivolto propagandisticamente a un uditorio interno o a in-

2. Cfr. in particolare l'intervento di F. M. Corrao (CAP. 3).

3. Cfr. gli interventi di A. Cotza, A. Poloni, F. Franceschini e I. Marjani (CAPP. 1, 2 e 4). Su questa tematica è stata importante, nel contesto del convegno, la lezione-visita guidata dal prof. M. Ronzani sulle vestigia pisane che testimoniano la relazione della città con il mondo arabo-islamico in epoca medievale. Aspetti simili si riscontrano anche nella costruzione dell'identità della Livorno dell'età moderna, come messo in luce in alcuni passi dell'intervento di A. Addobbati (non incluso in questo volume).

terlocutori politici esteri, prevalentemente europei, in chiave puramente strategica.

Per fare solo qualche esempio portato dai relatori del convegno, si possono citare: la retorica medievale da “pre crociata” utilizzata nella città di Pisa per accreditarsi presso il papato o l’impero, a cui fa da contraltare il tono con cui i media ottomani reagirono all’aggressione italiana in Libia e nel Dodecaneso nel 1912; l’atteggiamento del fascismo che tentò di muovere la leva araba in funzione principalmente antibritannica; la presunta “eccezionalità” dell’islam posta come ostacolo politico alla sottoscrizione di un accordo o concordato religioso fra Stato italiano e comunità islamiche⁴.

Sono tutti elementi che vanno a comporre una “ideologia della differenza” che mira fondamentalmente al consenso interno piuttosto che alla dialettica verso un interlocutore reale (nemico o amico), di cui forse si conosce poco. Ma di sicuro non si ignorano le potenzialità che un accorto sfruttamento della relazione con lo stesso “nemico” può portare sia in chiave economica che politica. Anche la pluridecennale vicenda della costruzione della Grande Moschea di Roma, con tutto l’addentellato di polemiche che si è portata dietro, ammantato del più classico schematismo di contrapposizione fra religioni, si inserisce in un discorso di più prosaiche contrattazioni economico-politiche (e strategiche)⁵.

Tanto è vero che guardando ai contributi che trattano di temi più strettamente economici, diplomatici, culturali, si arriva a tastare una realtà più concreta in cui sono gli oggetti fisici (le merci di qualsiasi tipo: animale e vegetale, materiale, tecnico-scientifica e finanche umana) ad essere scambiati e condivisi, a viaggiare e passare di mano in mano, lasciando in ciascuna realtà la propria – spesso duratura – impronta⁶.

Se in passato questa relazione può aver avuto alti e bassi, negli ultimi cinquanta anni ha visto una inarrestabile ed enorme crescita sia in termini di quantità che di qualità. E in questo senso andrebbe messo l’accento non soltanto sui fenomeni migratori – che pure incidono fortemente sulla demografia, il mercato del lavoro ecc. – quanto sui flussi a doppio binario di investimenti, attività edilizie, modelli culturali, sistemi legali e quant’altro ha o può avere un impatto ancor più marcato direttamente sui territori e le aree definiti dalle due grandezze in oggetto – l’Italia e l’islam.

4. Cfr. su questi temi gli interventi di C. Ogüz, A. Marzano, P. Consorti (CAPP. 6, 7, 10).

5. Cfr. il contributo di R. Pepicelli (CAP. 9).

6. Significativi in questo senso sono i contributi di A. Poloni, F. M. Corrao, F. Franceschini e I. Marjani, M. P. Pedani (CAPP. 2, 3, 4 e 5).

Un ultimo elemento che caratterizza la continuità dei rapporti fra italiani e mondo musulmano, si può riscontrare nella *curiositas* da cui furono affetti diplomatici, mercanti e viaggiatori sulle varie sponde. Gli italiani che si recavano nei paesi musulmani per vari scopi, infatti, subivano spesso il fascino dell'esotico e, per fortuna o disgrazia, decidevano a volte di riportare in patria un pezzetto (simbolico o materiale) del mondo che avevano visitato, fosse solo un racconto o un manoscritto. Dietro il velo della mera curiosità, queste esperienze contribuirono comunque a far nascere scuole di studiosi e appassionati di "cose orientali", a volte etichettati come "orientalisti", che, mossi dalle più varie motivazioni e attraverso percorsi diversi, si diedero allo studio della "controparte". A volte, come si è detto, con secondi fini tutt'altro che scientifici (commerciali, militari, religiosi ecc.), a volte no⁷.

Perché, e forse questa è la più auspicabile conclusione, se è vero che lo "sbilanciamento" della relazione fra Italia e islam è dato fundamentalmente dalla ignoranza dell'altro (o dal non interesse a conoscerlo) e dal non cogliere la dimensione transculturale che forgia le civiltà del Mediterraneo, è allora vero che solo la conoscenza può contribuire al riequilibrio di questa relazione.

Ringraziamenti

I curatori del presente volume ringraziano tutti coloro che hanno contribuito, di persona o come istituzioni, alla sua realizzazione e alla realizzazione del convegno che ne è stato ispirazione: l'ateneo di Pisa, il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, il CISP (Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace).

Una menzione particolare va a Maria Pia Pedani, docente di Storia del Vicino Oriente, Islamistica e della Storia dell'Impero Ottomano presso l'Università Ca' Foscari che, pochi mesi dopo la sua partecipazione al convegno, è prematuramente scomparsa. Ottomanista di fama internazionale, con passione e accuratezza analitica, aveva presentato un contributo sulle relazioni tra l'Italia e l'Impero ottomano tra XV e XVIII secolo basato su uno studio dell'arte del dono come elemento essenziale dei rapporti diplo-

7. La cosa è emersa ad esempio dagli interventi di P. G. Borbone e di L. Declich e D. Mascitelli, non inclusi nel presente volume.

matici del tempo, che possiamo presentare ora in questo volume grazie al contributo del marito, Antonio Fabris.

Programma dettagliato del convegno

6 dicembre 2018. *Età medievale e moderna*

- Alberto Cotza (UniPi): *Pisa e l'islam nell'XI e nel XII secolo: scambi, scontri, identità.*
- Alma Poloni (UniPi): *I mercanti pisani e la lana africana tra la fine del Duecento e i primi decenni del Trecento.*
- Fabrizio Franceschini (UniPi) e Issam Marjani (UniPi): *Arabo e pisano nei trattati tra Pisa e il mondo arabo (secoli XII-XIV).*
- Enrica Salvatori (UniPi): *Pisa e l'islam. Un percorso audiovisivo e un esempio di public history.*
- Francesca Corrao (LUISS): *Trame mediterranee. Prestiti e contaminazioni nella Sicilia tra il X e il XIII secolo.*
- Antonino Pellitteri (UniPa): *“Notizie Storiche dei Saraceni Siciliani” (1832): una nota sull'opera di Carmelo Martorana e l'islam nella Sicilia del medioevo con riguardo ai Fatimidi⁸.*
- Andrea Addobbati (UniPi): *Il “Turco” a Livorno: schiavi, mercanti e marinai tra XVI-XVIII secolo.*
- Pier Giorgio Borbone (UniPi): *Riccoldo da Montecroce e il suo “Contra legem Saracenorum”.*
- Maria Pia Pedani (Università Ca' Foscari): *L'Italia e l'Impero ottomano (XV-XVIII sec.). Scambi diplomatici e arte di donare.*

7 dicembre 2018. *Età contemporanea*

- Francesco Tamburini (UniPi): *“Estirpare il turpe commercio”: islam, schiavitù e Regno d'Italia nell'Impero sceriffiano agli inizi del XX secolo.*
- Çiğdem Oğuz (Sapienza – Università di Roma): *I dibattiti sulla religione e cultura nella propaganda e contro propaganda di Guerra italo-ottomana del 1911.*
- Lorenzo Declich e Daniele Mascitelli (UniPi): *Prima di Pasolini: 100 anni di italiani in Yemen.*
- Arturo Marzano (UniPi-CISP): *Il fascismo e l'islam: un rapporto sbilanciato?*
- Renata Pepicelli (UniPi-CISP): *Il ritorno dell'islam. Musulmani e musulmane in Italia dal 1970 a oggi.*
- Pierluigi Consorti (UniPi-CISP): *I rapporti istituzionali fra Stato e islam italiano dalla fine del Novecento a oggi.*

8. Tale intervento alla fine non è stato presentato per assenza del relatore.

Il convegno vero è proprio è stato integrato con i seguenti eventi ed iniziative collaterali:

- La mostra *Strutture kufiche* di Delio Gennai.
- La lezione spettacolo *Andare per l'Italia araba* di Alessandro Vanoli (6 dicembre 2018, cinema Arsenale).
- La visita guidata lungo le tracce arabo-islamiche a Pisa a cura di Mauro Ronzani (7 dicembre 2018).

Tutti gli interventi al convegno sono stati registrati e sono disponibili al seguente indirizzo internet: <http://mediaeventi.unipi.it/category/1039italia-e-1039islam/180> (consultato il 10 novembre 2022).

Nota redazionale

Data la grande eterogeneità fra i campi di studio e le competenze dei relatori del convegno e gli estensori dei contributi di questo volume, si è deciso di lasciare la massima libertà nei sistemi di traslitterazione delle lingue come arabo, turco, persiano, per cui alcuni autori hanno optato per un sistema di traslitterazione semplificato, altri per un sistema di traslitterazione scientifico.

Pisa e il mondo islamico (1000-1200 ca.)

di *Alberto Cotza*

I.1

Introduzione

Il tema dei rapporti tra Pisa e l'islam nei secoli XI-XII è un passaggio obbligato per comprendere la lunga storia dei rapporti tra l'Italia e l'islam fino al presente e molti altri studiosi prima di me se ne sono occupati. Mentre fino a poco tempo le relazioni tra Pisa e il mondo islamico, attestate con continuità a partire dall'inizio dell'XI secolo dalle guerre raccontate nel *Chronicon Pisanum*, erano viste sotto la lente della costruzione di un impero commerciale (Tangheroni, 1982; su questa scia Bruce, 2006; 2013; Salvatori, 2013), giunto a piena maturazione solo nel Duecento, prevale oggi una visione volta ad attribuire a quelle guerre il valore che era loro proprio, cioè quello di azioni di razzia, una pratica politica tipica delle aristocrazie militari europee pienomedievali (Petràlia, 2000). A consentire questa rivalutazione è stato lo spostamento di fuoco da una visione teleologica dello sviluppo cittadino italiano allo studio delle percezioni degli attori, dalle cui parole emerge con chiarezza l'interesse a combattere, e non quello a commerciare. Gli studi che hanno fatto seguito a questa svolta sono stati in realtà pochi, anche se coerenti. Da un punto di vista "fattuale", la centralità della guerra è stata via via rimarcata, anche grazie a proficui affondi documentari che hanno consentito di constatare, ad esempio, una relativa debolezza fondiaria delle élite pisane rispetto alla ricchezza accertabile delle aristocrazie medie di altri centri toscani (Cortese, 2016; Wickham, 2017). Tale debolezza sarebbe stata compensata proprio dalla possibilità dei Pisani di accedere a fonti di ricchezza garantite dal rapporto col mare, a cui altre città della Tuscia non avevano possibilità di accesso. Meno si è insistito, invece, sulla percezione che i contemporanei avevano di quelle guerre, un aspetto per il quale le fonti sono più generose. Mentre nel corso del secolo XI e del XII crebbe costantemente l'importanza delle relazioni con il mondo musulmano, si pose per i contemporanei anzitutto il problema della ge-

stione delle risorse simboliche e materiali che derivavano da questo rapporto, del loro “disciplinamento” e inquadramento politico. Come vi si fece fronte? Le soluzioni adottate furono diverse a seconda dei diversi periodi, da parte di soggetti politici, istituzionali e sociali diversi – non tutti sempre concordi su quale strada seguire. Nella tensione tra spinte istituzionali all’inquadramento e reazioni sociali vedremo un elemento di pluralismo che fino ad ora è stato sottovalutato – anche perché nascosto dal pesante filtro “ideologico” che le fonti cittadine impongono su questo tema. Questa trattazione non potrà risolvere i numerosi problemi sollevati dalla questione, ai quali tuttavia speriamo di poter offrire nuove risposte e coi quali speriamo di poter aprire qualche innovativa pista di ricerca.

1.2

Considerazioni sul carattere delle prime guerre

Come noto, la fonte principale per indagare il primo periodo di rapporti tra Pisa e il mondo islamico è il cosiddetto *Chronicon Pisanum*, uno scarso elenco di eventi redatto all’inizio del XII secolo (Lupo Gentile, 1937, pp. 97-103; von der Höh, 2006, pp. 42-79; Cotza, 2018, pp. 32-50). La fonte menziona, prima della guerra contro al-Mahdia del 1087 che segnò un punto di svolta, l’attacco dei «Saraceni» a Pisa nel 1004, la guerra di Reggio Calabria dell’anno successivo, lo «*stolus de Hispania*» a Pisa nel 1011, la guerra di Sardegna del 1015-16 contro Mugeto, l’attacco a Bona del 1034. Ognuno di questi eventi è incardinato in una serie continua di guerre contro i «Saraceni» e figura come una tappa della guerra cristiana condotta dai Pisani contro i musulmani di cui ci parlano le cronache redatte tra la fine del secolo XI e i primi decenni del successivo. Il “filtro” applicato da queste fonti agli eventi di un secolo prima è da valutare con attenzione. Le guerre, infatti, assunsero una dimensione politico-religiosa solo dalla fine del secolo XI, mentre per il periodo precedente i pochi indizi disponibili lasciano trasparire un significato diverso.

Come già osservato, alcuni di questi eventi ebbero il carattere di azioni di saccheggio e, perciò, non ne va sopravvalutato il valore politico. Tuttavia, è lo stesso *Chronicon* a dare la possibilità di interpretare alcune guerre in senso diverso dalle altre e di introdurre qualche sfumatura. Anzitutto, l’oscillazione riscontrabile nella nostra fonte tra «*bellum*» e «*stolus*» potrebbe essere spia di due diverse forme di organizzazione degli eserciti cittadini. Infatti, osservando che con il termine «*bellum*» so-

no definiti la guerra di Reggio Calabria/Messina del 1005 e quella contro Mugeto del 1015-16, entrambe avvenute poco dopo due momenti politico-istituzionali centrali per l'affermazione di Enrico II sul suolo italiano, l'incoronazione regia e l'incoronazione imperiale, si potrebbe pensare a quelle guerre come iniziative cittadine più significative e politicamente rilevanti rispetto a quelle definite con «*stolus*» – come l'attacco a Bona del 1034. In particolare, non sarebbe inopportuno ritenere che le due guerre dell'inizio del secolo XI fossero volte a capitalizzare presso il nuovo sovrano, affermatosi in via definitiva dopo il 1014, la forza militare del gruppo di «*cives*» attivi militarmente. Non mancano indizi in questo senso. Un noto passo del *Liber Maiorichinus* (Scalia, 2017, pp. 252-7), il poema epico scritto verso gli anni Venti del XII secolo per celebrare la vittoria dei Pisani contro il regno balearico (1113-15), tramanda la storia familiare di Pietro di Albizzo, membro dell'importante casata che sarà detta, a partire dal XIII secolo, dei Casapieri (Ticciati, 1991). Sembra che Pietro, a differenza degli altri Pisani presenti alle Baleari, fosse il destinatario di personali richieste di trattative da parte del re Nazaredeolo. Nel tentativo di spiegare la ragione per cui ciò accadesse, l'autore del *Liber*, su richiesta dello stesso Pietro e di Nazaredeolo, narra l'antica origine del rapporto amicale tra i Casapieri e i sovrani delle Baleari, spiegandola in questo modo: nel contesto della guerra di Sardegna nel 1015-16, il capostipite della casata, Albizzo, catturò uno dei figli di Mugeto, consegnandolo in dono a Enrico II. Quest'ultimo, su richiesta dello stesso Albizzo, lo restituì al Pisano, il quale poi riconsegnò il figlio al padre in dono. A partire da allora, il rapporto amicale tra Albizzo e Mugeto, cementato da questa catena di doni, fu "ereditato" dai suoi figli e dai suoi nipoti, fino ad arrivare a Pietro. Subito dopo il 1016 Albizzo si era quindi recato alla corte imperiale per riscuotere i meriti della guerra contro Mugeto o era andato incontro all'imperatore nei giorni della sua ultima discesa italiana. Alla memoria di Enrico, poi, Albizzo dedicò la fondazione del monastero di San Matteo, su terre che aveva avuto in concessione dal potere pubblico – forse dai «*comites*» che lo stesso Enrico II aveva esautorato dopo la sua affermazione perché avevano parteggiato per il suo nemico Arduino (Ronzani, 2000, pp. 34-6).

L'episodio è interessante sotto diversi punti di vista: non solo conferma l'impressione che la guerra di Sardegna, definita nel *Chronicon* «*bellum*», abbia avuto un rilievo politico peculiare l'anno dopo l'incoronazione imperiale di Enrico II (ragione per cui, se si ritiene che la scelta delle parole non sia casuale, ci si può spingere ad attribuire un simile valore all'altra

guerra definita in questi termini, quella di Reggio/Messina del 1005, all'indomani dell'incoronazione regia dell'ultimo ottoniano); ma consente anche di registrare il particolare ruolo assunto dalla guerra contro i musulmani per individui e famiglie in cerca di un raccordo con il sovrano negli anni della sua affermazione, dopo lo scossone rappresentato dalla tormentata successione al trono dell'ultimo membro della dinastia ottoniana.

Indizi più labili di una capitalizzazione simbolica da parte di famiglie militarmente attive sono quelle di natura onomastica (Garzella, 2009). Proprio in questi anni fanno capolino nella documentazione le prime designazioni soprannominali – «Saracino», «Saracinello» ma anche «Moro» – che rimandano al mondo musulmano. Ciò è, a nostro avviso, non solo un indizio del progressivo intrecciarsi di rapporti tra Pisa e il mondo islamico nella prima metà del secolo XI, ma indica con chiarezza il fatto che la capacità di muoversi sul mare per combattere fosse percepita nella società locale come un elemento distintivo. Il soprannome, inoltre, era oggetto di trasmissione di padre in figlio, a dimostrazione che il riconoscimento sociale veicolato dalla designazione fosse considerato parte del patrimonio simbolico della famiglia. Questo è, ad esempio, il caso documentato da una carta di livello del 24 marzo 1031 (Ghignoli, 2006, pp. 243-50) con la quale il vescovo Azzo (attestato dal 1015 al 1031: Ceccarelli Lemut, Sodi, 2004, p. 9) concesse a Ildebrando detto «Saracinello» e a suo fratello Enrico, figli del fu Rodolfo detto «Moro», una serie di proprietà ubicate dentro e fuori la città. Dal momento che, nell'elencare le proprietà già ricevute in passato dall'episcopio pisano, il nostro documento non tralascia di menzionare anche gli ascendenti di Rodolfo, Ildebrando e Opizzo, vissuti con tutta probabilità, rispettivamente, nella seconda metà del X secolo e nei primi anni del successivo, siamo anche in grado di affermare che il soprannome riferito alle attività sul mare fosse entrato nello stock onomastico della famiglia con Rodolfo, in coincidenza con le prime imprese belliche testimoniate dal *Chronicon*.

Potremmo aggiungere nel gruppo di famiglie il cui nome rimanda al mondo musulmano il capostipite dei Casalei, i discendenti del Leone «di Babilonia» morto prima del 1089, da identificare probabilmente col Leone di Cunizzo, che nella prima metà del secolo XI risulta proprietario dell'isola di Pianosa insieme al vescovo Azzo, prima in regime di condominio e poi come proprietario di una delle due metà in cui fu divisa l'isola tra i due (Rege Cambrin, 1990, pp. 2-10). Come noto, Babilonia era il nome antico del Cairo, città che con ogni probabilità Leone, ma anche i suoi figli, dovevano aver frequentato.

I.3

Verso il cambiamento

Pur esigue, le testimonianze di natura onomastica indicano una capitalizzazione simbolica da parte delle famiglie che si rendevano protagoniste del rapporto con il mondo islamico, una capitalizzazione che poteva essere reinvestita nell'agone politico, come nel caso dei Casapieri, o che figurava comunque come elemento di distinzione sociale nella «civitas». A questo punto la nostra trattazione dovrebbe interrompersi per riprendere il filo con la guerra di al-Mahdia del 1087. Dopo lo «stolus» contro Bona, in Nordafrica, nel 1034, non sono documentate guerre o incursioni contro i «Saraceni» per più di cinquant'anni. Così facendo, tuttavia, tralascieremmo di spiegare le ragioni per cui, quando i Pisani si imbarcarono nuovamente contro le coste africane, furono – diversamente dal passato – guidati dal vescovo, in una guerra che aveva come motivazione pia la liberazione dei cristiani e che aveva assunto le forme di una guerra sacra. Occorre attendere, appunto, il carne sull'impresa contro i Saraceni del 1087 per le prime fonti nelle quali viene esaltato in maniera particolare il significato religioso delle guerre. Nel cinquantennio che precedette gli eventi di al-Mahdia maturarono tuttavia alcuni elementi che consentono di spiegare questo importante salto di qualità.

Che già poco dopo la metà del secolo le cose stessero cambiando su questo piano, ovvero che le guerre contro i musulmani stessero acquisendo una rilevanza che fino ad allora non avevano avuto, è indicato con chiarezza dalla crescente rappresentazione nelle fonti del problema della gestione dei proventi del saccheggio che emerge a partire dagli anni del vescovo Guido di Pavia (1061-1076) e che tornerà nel carne sull'impresa contro al-Mahdia del 1087. Di Guido, le ricerche hanno già evidenziato lo stretto rapporto di collaborazione con gli aristocratici detentori di castelli, protagonisti della prima politica di espansione del vescovato condotta d'accordo con i marchesi Goffredo il Barbutto e Beatrice (Ronzani, 1998, pp. 123-9). Questo elemento di collaborazione è visibile con chiarezza anche nella capacità di Guido di far confluire i beni delle razze in donazione al principale centro culturale della città, l'episcopio, una pratica – come vedremo – innovativa rispetto al periodo precedente e rispetto alla quale non mancarono resistenze. Non ci riferiamo solamente alla fondazione del Duomo, edificato, secondo l'epigrafe scritta probabilmente poco dopo la morte dello stesso Guido, dai «suoi cittadini», con i proventi dell'impresa di Palermo contro i Normanni del 1063 (Ammannati, 2019). Più esplicito dal nostro

punto di vista è un già noto episodio riportato dalla cronaca di Montecassino nella parte redatta da Leone Marsicano (Hoffmann, 1980, pp. 387-9), pure questo non strettamente riferito al rapporto dei Pisani con i musulmani ma nondimeno significativo per analizzare il modo in cui la gestione dei proventi delle guerre causasse tensioni sociali e politiche, che ritroveremo – in una nuova forma – nel carne sull’impresa di al-Mahdia del 1087.

La cronaca racconta che nel 1063 alcuni pirati pisani assaltarono una nave gaetana che trasportava alcuni monaci cassinesi chiamati in Sardegna dal giudice Barisone per popolare i monasteri della regione. I beni derubati ai cassinesi furono portati a Pisa e divisi tra gli anonimi protagonisti, che strinsero un giuramento a tutela dei loro interessi. Il più importante del gruppo, cioè colui che nell’azione piratesca si era dimostrato più valoroso («qui maior facinoris illius extiterat»), si era aggiudicato la parte migliore del bottino: le reliquie. Lo stesso personaggio, qualche tempo dopo, volendo approfittare del suo bottino, andò a recuperare le reliquie, forse per venderle o per scambiarle. Non fece in tempo ad avvicinarvisi, che morì. I suoi compagni d’avventura, allarmati da quanto accaduto, prelevarono le reliquie e le portarono in processione all’episcopio, che in quegli anni era appunto presieduto dal vescovo Guido. Se ciò fu sufficiente a non causare la morte degli altri protagonisti dell’impresa, non bastò invece a riconciliare i Pisani con i monaci cassinesi: perché il rapporto tra i Pisani e Desiderio – abate di Montecassino, il futuro Vittore III – tornasse pacifico fu necessario l’intervento del marchese Goffredo, l’unica autorità politica in grado di sciogliere il giuramento al quale i Pisani si erano l’un l’altro vincolati e quindi in grado di rendere possibile la restituzione dei beni saccheggiati.

Pur sbilanciato a mettere in scena la riconciliazione dei Pisani con i Cassinesi, il passo ci informa anzitutto della pratica sociale della spartizione del bottino tra gli aristocratici: ricchezze e reliquie che entravano poi in un circuito di scambio per essere valorizzati. Con Guido, noto per le iniziative di rinnovamento ecclesiastico avviate negli anni del suo episcopato, tale pratica fu sottoposta a una prima regolamentazione, che non tutti accettarono senza metterla in discussione. Come una forma di resistenza a questo processo può essere interpretata l’iniziativa del gruppo di Pisani che si spartirono il bottino, pur essendo consapevoli che gli onori che era necessario riservare a quella preziosa preda di guerra erano di altro tipo, come sembra di poter dire dal fatto che, una volta morto il loro compagno di avventure, gli altri pirati si affrettarono a riparare al danno portando le

reliquie nel luogo in cui sapevano che una dovuta reverenza avrebbe imposto di portarle («debita tractandas reverentia»).

Come noto, alla morte del vescovo Guido (8 aprile 1076), Gregorio VII riservò particolare attenzione alla sede vescovile pisana, facendovi eleggere un monaco nonantolano a lui vicino, Landolfo (Ronzani, 1996, pp. 175-90). Il privilegio con cui, contestualmente all'elezione del nuovo vescovo, Matilde di Canossa (Goez, Goez, 1998, pp. 87-92) concesse importanti beni fondiari ai vescovi e canonici di Pisa, contiene qualche novità anche dal nostro punto di vista. La marchesa, infatti, riconobbe esplicitamente al presule l'esercizio di prerogative che, secondo la nostra ricostruzione, per il suo predecessore erano state oggetto di negoziazione. Gli scopi per i quali il vescovo si sarebbe dovuto servire di quelle risorse – pena l'intervento "suppletivo" dei «cives» – erano «l'acquisizione di tesori» ad onore della rifondata sede episcopale, un'attività che prevedeva il finanziamento delle onerose attività militari ma, in termini generali, l'assicurazione che le risorse guadagnate dalle azioni di saccheggio confluissero alla sede episcopale. In secondo luogo, il vescovo avrebbe potuto servirsi di quelle risorse per la liberazione dei prigionieri, un'attività assegnata ai presuli dalla legislazione tardoantica, ma che, nella carta matildina, ha il sapore della riattribuzione di antiche funzioni non più esercitate da tempo: a quanto risulta dalle fonti, i vescovi di Pisa avevano avuto, fino ad allora, un ruolo marginale nel coordinamento delle guerre sul mare e nell'esercizio di funzioni ad esso collegate, tra le quali, appunto, la liberazione dei prigionieri.

I.4

La guerra di al-Mahdia: una svolta

Per vedere nel concreto il modello di collaborazione tra chiesa e società cittadina così come prefigurato nella «cartula» matildica, occorre attendere la guerra di al-Mahdia del 1087 (Scalia, 1971; Cotza 2017). Nel poema dedicatole, il primo di una serie di opere destinate alla celebrazione delle imprese contro i musulmani, la guerra, condotta da Pisani, Genovesi e Amalfitani – questi ultimi due lasciati però in secondo piano nella narrazione – e "patrocinata" dalla Sede apostolica presieduta da Vittore III, viene presentata non come un'operazione militare destinata al saccheggio ma come un'impresa cristiana volta alla liberazione dei cristiani imprigionati dai musulmani e, più in generale, alla liberazione della «Romània» (così viene definito l'insieme dei territori cristiani) dal giogo del re di al-

Mahdia, Timino. Quest'ultimo viene definito «simillimus antichristo», perché imprigionava cristiani da una parte all'altra del Mediterraneo. La guerra contro i «Saraceni» assume, nella narrazione del carne, la dimensione di una guerra sacra – un tema caro per un pontefice, Urbano II, che di lì a poco avrebbe chiamato la crociata. E coerentemente con quanto stabilito nella donazione matildica, a incaricarsi del compito della liberazione dei prigionieri ponendosi a capo della spedizione fu il vescovo – non un pisano, ch  la sede vescovile era in quel momento vacante ma il “matildico” Benedetto di Modena – il quale esercitava sui «cives» anche un fondamentale compito di indirizzo politico. Il carne, infatti, non manca di notare che senza la figura del vescovo i Pisani avrebbero abdicato al compito per il quale era stato allestito l'esercito a favore di un rapido guadagno: Timino aveva promesso loro ricchi doni se avessero deciso di non proseguire la guerra. Dopo il lungo discorso pieno di paralleli biblici col quale Benedetto svent  questa possibilit , l'impresa giunse a conclusione con la liberazione dei cristiani, il ritorno in patria e la spartizione del bottino.

A quest'ultimo momento sono riservate le righe di chiusura del poema, a dimostrazione di quanto fosse considerato uno snodo centrale, materialmente e simbolicamente. Dopo la consacrazione della chiesa a San Sisto, giorno della vittoria, i «milites» avviarono la spartizione del bottino: tennero per s  una parte di ci  che erano riusciti a guadagnare col saccheggio di al-Mahdia; l'altra parte, quella pi  preziosa, fu destinata alle due istituzioni contitolari della chiesa cittadina, l'episcopio e i canonici della cattedrale. Colpisce il modo con cui vengono designati i canonici destinatari della donazione: solo «coloro che erano rimasti al tuo [della chiesa] servizio». Con tono velatamente polemico, l'autore afferma che a godere di quei beni sarebbero stati solo coloro che, dal suo punto di vista, nel passato si erano comportati canonicamente. Siamo negli anni degli scontri pi  accesi tra i sostenitori del papato e quelli dell'impero. E dal momento che i riferimenti politici del carne erano Matilde di Canossa e la Sede apostolica, non si fa fatica a riconoscere nell'autore uno tra i sostenitori della riforma “gregoriana”, capeggiati a Pisa da colui che aveva avuto anche un ruolo speciale nella battaglia di al-Mahdia, il visconte matildico Ugo, contro coloro che invece avevano sposato i progetti politici di Enrico IV. Uscendo dal ristretto confine della canonica cattedrale, anche i laici nominati nel carne, oltre a Ugo (cio  Pietro, Sismondo, Lamberto e Glandolfo), sono stati riconosciuti come parte del gruppo dei sostenitori di Gregorio VII in citt , contro coloro che avevano aderito alle istanze politiche dell'imperatore, chiamati nelle fonti «Longubardi» (Ronzani, 1996, pp. 208-9 e nota 130).

Questa guerra “sacralizzata” non fu dunque la guerra di tutta la «civitas» ma solo di coloro che vollero mettere in scena la loro disponibilità nei confronti della riforma della chiesa. Sulla spinta di questa motivazione, può essere giustificata anche la redazione di un’opera così impegnativa. Tuttavia, non per molto tempo i “gregoriani” poterono rivendicare come loro merito esclusivo la vittoria contro i «Saraceni». Come noto, all’inizio degli anni Novanta, l’elezione di Daiberto portò a una pacificazione cittadina grazie alla quale furono messe da parte le ostilità tra “enriciani” e “gregoriani”. Questa pacificazione fu il presupposto fondamentale del grande privilegio con cui Urbano II concesse all’arcivescovo di Pisa la sottomissione delle diocesi corse. Ebbene, il pontefice, nel ricordare le ragioni per le quali la città aveva meritato un tale onore, menzionò anche le guerre contro i «Saraceni», concedendo poi l’uso del pallio metropolitico, oltretutto nelle feste canoniche, anche nel giorno di San Sisto, a indicare che quel giorno era diventato di festa per tutta la «civitas» e non solo di una sua parte (Migne, 1841-64, col. 344-346). Urbano, che forse aveva letto il carme o lo aveva sentito recitare, volle sì riconoscere i meriti della città nella guerra contro i musulmani, a patto che venissero riconosciuti come meriti di tutti. A ricordo di al-Mahdia a Pisa non rimase il carme, che sembra che abbia avuto scarsa circolazione e poca capacità di presa nella città pacificata, ma altre spoglie materiali: tra i numerosi prigionieri catturati, il figlio di Timino visse a Pisa come trofeo, tanto che ancora nel 1126, in occasione di un accordo tra Pisa e Amalfi, i Pisani lo esposero pubblicamente facendogli acclamare gli accordi di pace, a lui figlio di re e dimostrazione della forza militare della città che lo aveva imprigionato (Bonaini, 1868; von der Höh, 2006, pp. 414-6).

I.5

Le guerre e la memoria della città

L’esperienza di al-Mahdia – la guerra e la sua rivendicazione – ebbe conseguenze strutturali dal punto di vista dell’elaborazione della memoria cittadina e della costruzione del consenso. Negli anni successivi all’impresa, nella cerchia degli autori del carme, nacque il bisogno di fissare per iscritto la storia delle guerre. Fu così steso il *Chronicon Pisanum*, un’opera che ebbe scarsa diffusione, redatta probabilmente per scopi pratici, sostenuta però dall’idea che le radici delle guerre dei «Pisani» contro i «Saraceni» andassero ricercate in quelle ormai lontane imprese dell’inizio del secolo,

il cui ricordo era stato preservato fino ad allora dalla memoria familiare dei suoi protagonisti e non dalla memoria istituzionale all'interno della quale la narrazione era ora inquadrata. Il trasferimento di conoscenze storiche dal serbatoio familiare a quello istituzionale (che ben si coglie anche in alcuni passi del *Liber Maiorichinus*) fu un tassello del più ampio processo di inquadramento delle guerre della «civitas», un progetto al quale, come vedremo fra poco, non tutti aderirono. Per coloro – la maggioranza dei «cives» – che vi presero parte, il privilegio conseguito dalla chiesa pisana grazie alla rivendicazione delle vittorie contro i musulmani, della liberazione dei cristiani e del Mediterraneo dalle mani degli infedeli, finì per costituire un modello rispetto al quale non era più possibile tornare indietro, un esperimento di comunicazione politica vincente e, per questa ragione, adatto a essere riproposto.

L'occasione perché ciò accadesse si presentò quasi subito: pressato dai Genovesi, che si opposero al nuovo assetto ecclesiastico, Urbano II annullò i privilegi che aveva concesso ai Pisani, ripristinando in questo modo la situazione precedente (Anzoise, 2015, pp. 60-1). Alla morte di Daiberto (1105), mai più tornato in città dopo il suo allontanamento seguito all'elezione a patriarca latino di Gerusalemme, il suo successore Pietro tornò alla carica e si pose nuovamente alla guida della città in armi nella spedizione contro le isole Baleari (1113-1115). Si trattava ancora di liberare i cristiani imprigionati, questa volta nel regno di Nazaredeolo. L'organizzazione della «civitas», così come emerge dal *Liber Maiorichinus*, con a capo il vescovo, il visconte Ugo, figlio dell'Ugo distintosi ad al-Mahdia, e i «cives» capeggiati dai loro consoli, rimanda con chiarezza al quadro politico-istituzionale entro il quale si era svolta la guerra di al-Mahdia. I Pisani tentarono di capitalizzare il ruolo della guerra delle Baleari, terminata vittoriosamente con la liberazione dei cristiani, prima presso Enrico V negli anni della sua seconda discesa (pressoché coincidenti con il ritorno dei Pisani in città), come testimoniato dall'epigrafe detta di "Porta Aurea", e poi presso Pasquale II e i suoi successori per convincerli dell'opportunità di rinnovare il privilegio urbaniano. Questi ultimi – Gelasio II e Callisto II – concessero e revocarono il privilegio, che fu definitivamente confermato solo da Onorio II nel 1126 (Ceccarelli Lemut, 1995, pp. 143-6).

Nelle opere scritte per raccontare la guerra contro Nazaredeolo e il suo successore Burabé (salito al trono maiorchino negli anni della guerra) l'importanza della guerra balearica viene via via accresciuta: dopo i pochi versi dedicatele nell'epigrafe di Porta Aurea, nei *Gesta Triumphalia* scritti poco dopo i fatti la guerra maiorchina figura appunto come una delle «gesta

trionfali» della storia di Pisa – insieme alla partecipazione alla prima crociata e alle guerre contro i Genovesi del 1119-20. Tutt'altro spazio le viene riservato nel già citato *Liber Maiorichinus*, un'opera epica di taglio monografico (come il carne), divisa in otto libri dedicati alla minuziosa descrizione della guerra. Il "soggetto ristretto" di quest'opera, rispetto al taglio "annalistico" dei *Gesta*, potrebbe rispondere all'esigenza di offrire una risposta chiara e inequivocabile alle accuse circolanti in curia dagli anni di Callisto II sul fatto che la recrudescenza della presenza saracena nel Mediterraneo fosse dovuta alla guerra tra Pisa e Genova, non più in grado di difendere la cristianità. Il *Liber Maiorichinus* dimostrava, invece, che i Pisani avevano offerto un contributo fondamentale alla difesa contro i musulmani, al contrario di quanto avevano fatto i Genovesi che avevano rifiutato di partecipare alla guerra (Cotza, 2018, pp. 109-22; 173-297).

La guerra delle Baleari divenne uno spettacolo col suo pubblico. I Pisani e i «Saraceni» gli attori principali: i difensori della cristianità da un lato e i loro nemici dall'altro. Pur nella molteplicità dei personaggi rappresentati, ognuno di essi recita un ruolo fisso: il risultato è una generale monotonia e, per gli storici (in apparenza) poco materiale su cui lavorare. Vengono portate alle estreme conseguenze le caratteristiche positive degli uni – concordia interna, fedeltà al Papato, volontà di liberare i cristiani e distruggere le roccaforti saracene, coraggio, virilità e temerarietà – e le caratteristiche negative degli altri: codardia, inaffidabilità, empietà. Nazaredeolo non è più «simillimus Antichristo», come era Timino nel carne, ma il re di un regno dipendente direttamente da Satana, come viene detto nella suggestiva scena infernale del settimo libro. Non mancano scene molto cruente: capi e arti amputati, fiotti di sangue, urla strazianti.

Se questa forma di rappresentazione dei musulmani, grottesca e estremizzata, serviva a chiarire quale pericolo i Pisani avessero contribuito a scacciare con la guerra balearica, il significato dell'insistenza sulla «concordia» interna dei Pisani è mostrato con chiarezza dallo scarto che produce rispetto al carne: il gruppo di laici che non parteciparono alla guerra di al-Mahdia – la famiglia dei «vicecomites» enriciani, ad esempio, o anche altri «Longubardi» come gli esponenti di spicco e in età da guerra dei Matti (Pescaglioli Monti, 2012, p. 199), degli Orlandi (Rosellini, 1970-71), dei Verchionesi (Ceccarelli Lemut, 2007) – figurano ora nel ruolo di protagonisti dell'impresa. Come già osservato, il presupposto della concessione urbaniana era stato l'uguale godimento dei suoi benefici a tutta la «civitas»: sotto questo aspetto, il *Liber Maiorichinus* può essere considerato una dimostrazione della persistenza di quell'assetto politico rivelato dalla

comunità d'intenti con cui i Pisani muovevano guerra contro i nemici dei cristiani.

A ben vedere, tuttavia, il quadro è più sfumato di così. Il filtro "ideologico" applicato al *Liber Maiorichinus* può essere valutato nella sua reale portata solo se si nota che alcune importanti famiglie cittadine scelsero di non partecipare alla guerra delle Baleari: sia osservato, a titolo d'esempio, che, tra i numerosi «milites» citati nell'opera, non si trovano esponenti dei «da Ripafratta» (Delfino, 1972) – un membro dei quali, nella generazione precedente, Lamberto del fu Specioso, aveva forse partecipato all'impresa di al-Mahdia – o di una delle famiglie di «Longubardi», i da Caprona (Lugliè, 1979). Queste due famiglie, schierate su fronti opposti negli anni della "guerra civile", erano accomunate dall'essere proprietarie di castelli per quote o per intero e a capo dei rispettivi dominati signorili; dal momento che entrambe, negli anni prima della guerra balearica, avevano accettato di sottoporre i loro castelli all'autorità della «civitas» perché venissero usati per l'esazione del ripatico (Ronzani, 2012, pp. 20-2) – i da Caprona la loro quota del castello di Vecchiano, mentre i da Ripafratta il castello da cui prese il nome la famiglia –, intesero ora non assecondare ulteriormente il progetto di acquisizione dei castelli da parte del vescovo di Pisa, preservando il loro spazio di azione e limitando la loro partecipazione alla vita politica della città di cui pure erano «cives».

1.6

L'età dei trattati

Dopo il biennio 1113-15, non abbiamo più notizie di guerre contro i musulmani della stessa portata e risonanza di quella maiorchina. Chiusasi la stagione della rivendicazione della lotta antislamica presso il papato, venne meno l'esigenza di raccontarle nelle ricche opere storiografiche di cui abbiamo trattato nelle pagine precedenti. Con gli anni Trenta del XII secolo si aprì, invece, una nuova fase nel rapporto tra Pisa e i musulmani, caratterizzata dalla convivenza di due elementi solo in apparenza contrastanti: accanto alle azioni di saccheggio, molto frequente fu l'instaurazione di pacifiche relazioni politiche e di scambi commerciali, testimoniati dalle lettere conservate in originale – perlopiù, per questo periodo nella versione latina o in doppia redazione arabo-latina – nell'Archivio di Stato di Pisa o in copia tarda nel manoscritto riccardiano 786 (Amari, 1863). Queste ultime costituiscono la principale novità nel panorama documentario pisano della

seconda metà del XII secolo, ancora se ancora poco studiate (con qualche eccezione, con particolare riferimento alla storia della diplomazia: Buresi, 2008; Ouerfelli, 2009; 2012; Buresi, 2010; 2013; Ouerfelli, 2018).

Le lettere indirizzate a Pisa dal regno almohade (la cui serie comincia all'inizio degli anni Cinquanta), dal califfato fatimide e, a partire dagli anni Settanta, dal Saladino sono sempre rivolte all'arcivescovo e ai consoli, tranne negli anni in cui l'arcivescovo Villano visse lontano dalla città perché cacciato dai consoli, che sostenevano il papa "federiciano" Pasquale III (Ceccarelli Lemut, 2010, pp. 68-70). L'arcivescovo, costantemente nominato per primo nella formula di indirizzo, rimase il titolare in questo periodo, oltre che del generale incarico di rappresentanza della «civitas» all'esterno, soprattutto della tradizionale prerogativa di liberare i prigionieri; furono i consoli, invece, a gestire la "politica estera" della città, attraverso la nomina di ambasciatori, sempre membri della «militia» cittadina, come Maimonide figlio di Guglielmo, console nel 1152, ambasciatore nel 1157, poi «previsor», carica giuridica di nomina consolare, nel 1175 (Ceccarelli, 2016, *ad vocem*). Questo compito fu assunto dai consoli soprattutto dopo il 1153, quando la sentenza consolare che esclude i Visconti Maggiori e i loro consorti dall'attività politica in città comportò il trasferimento delle loro tradizionali funzioni pubbliche al comune: tra queste, anche quella di tenere le redini dei rapporti con altre città e regni, secondo lo schema istituzionale che abbiamo visto in funzione ad al-Mahdia e poi ancora a Maiorca. I Visconti Maggiori – i loro consorti erano via via rientrati in città nei decenni successivi al bando del 1153 – non ebbero dunque relazioni col mondo islamico nella seconda metà del XII secolo tramite il comune di Pisa. Questa situazione mutò agli inizi del Duecento, quando rientrarono in città, questa volta, però, dalla porta del Comune – perlomeno nelle intenzioni, rivelate dal fatto che cominciarono a entrare nelle cariche comunali – e non più come famiglia titolare di speciali e antiche prerogative (Ronzani, 2007).

Se abbiamo ritenuto necessario specificare il contesto politico-istituzionale entro il quale furono siglati accordi e trattati nella seconda metà del XII secolo fino ai primi anni del Duecento, è perché fu nel quadro delle garanzie che il comune consolare e l'arcivescovo erano in grado di offrire che si svilupparono i traffici e le relazioni con i paesi musulmani, e non al di fuori di esso come libera iniziativa di privati. A chi si metteva in mare era garantita la restituzione in termini monetari delle merci perdute in caso di naufragio o di attacco da parte di pirati ed era assicurata la giustizia in patria e non nei paesi confederati. Entrambi questi elementi sono dimostrati

“in negativo” dal caso di Magiolino del fu Pietro, personaggio noto solo dalla vicenda giudiziaria che lo riguardò (Amari, 1863, p. 271). Magiolino, in violazione del trattato fra Pisa e Tunisi siglato nel 1166, assaltò prima del 9 febbraio 1184, giorno della sentenza (probabilmente nell'estate precedente), una nave tunisina carica di beni, vendendola poi al più noto Alberto “Bolso”, definito «civis karissimus nostrus», personaggio dell'influente famiglia consolare dei Casapieri. Lamentatosi dell'accaduto il «rector» di Tunisi, il comune provvide immediatamente alla restituzione della nave e al risarcimento di Alberto tramite i beni di Magiolino. Alberto figura qui come vittima di Magiolino, come se non avesse conosciuto l'origine dei beni che aveva acquistato. Per questo, la giustizia comunale si scatenò sullo stesso Magiolino a tutela del trattato (e di Alberto). Ma come reagì Magiolino di fronte a questa risoluzione? E, più in generale, come reagirono in analoghe situazioni personaggi dal suo stesso profilo sociale?

A ben vedere, i vincoli scritti nei trattati, imposti dalla «militia», non furono recepiti allo stesso modo da tutti i soggetti della «civitas». Quale fu l'atteggiamento di coloro che non facevano parte della media élite che governava da tempo la città? Per ribadire il problema con cui abbiamo aperto il saggio: in quale modo coloro che non rientravano nel circuito politico dei «milites» percepirono l'inquadramento dei traffici entro un nuovo sistema di regole? La vicenda di Magiolino, oltre a mostrare che il comune, in presenza di un trattato, si facesse carico di ripagare i misfatti dei suoi «cives» più importanti (come Alberto), rivela anche l'intraprendenza di alcuni altri cittadini dal profilo sociale più modesto, esterni al circuito politico della «militia», di ignote origini, ma sicuramente in possesso di basi materiali sufficienti a garantire l'organizzazione di una nave. Questi personaggi, pur esistendo un circuito commerciale, continuavano a ricercare guadagno e prestigio con azioni di saccheggio, quelle che costituivano l'orizzonte culturale di riferimento degli uomini che vedevano al potere, dei quali forse speravano di prendere la posizione. Pensavano, insomma, di avere una possibilità di ascesa sociale facendo le stesse cose con le quali i «milites» giustificavano il loro ruolo. Nel XII secolo, il commercio internazionale non era e non era percepito come un'occasione per diventare ricchi e potenti (Poloni, 2018).

Tra i personaggi che provavano a sfuggire alle nuove regole, perché non le trovavano convenienti e perché esclusi dal vantaggioso sistema di redistribuzione della «militia» che abbiamo visto in funzione con Alberto Bolso, e con un profilo analogo a Magiolino, potremmo menzionare il già noto corsaro Trapelicino (Salvatori, 2007); ma ancor più significati-

vo appare ai nostri occhi il caso di Pace del fu Corso resosi protagonista nell'estate del 1200 di un misfatto nel porto di Tunisi (il relativo dossier documentario in Amari, 1863, pp. 23-65; 276-8). Quell'anno due navi pisane – l'Orgogliosa e l'Incoronata – accompagnate da altre più piccole navi assalirono alcune navi almohadi, ne rubarono il contenuto (uomini compresi) e tornarono poi a Pisa: una vera e propria azione di preda, nonostante gli accordi che i Pisani avevano con gli Almohadi. I Pisani che si trovavano *in loco* furono poi costretti a tornare di fretta e furia a Pisa, lasciando momentaneamente Tunisi per il timore di ripercussioni. La maggior parte dei documenti sulle relazioni tra Pisa e l'Islam attorno al 1200 è compresa nel dossier dedicato proprio a questa vicenda, alla quale seguì un continuo scambio di lettere tra Tunisi e i mercanti pisani, soprattutto perché questi ultimi avevano contratto qualche debito con mercanti musulmani che sarebbe stato necessario ripagare.

La maggior parte delle lettere sono indirizzate a Pace di Corso, che aveva guidato l'azione di saccheggio, personaggio di primo rilievo anche se in tutta la documentazione pisana della seconda metà del XII secolo, quando nacque e visse, emerge una sola volta come proprietario di un terreno¹. Da Tunisi si chiedeva a Pace di intercedere anche presso altri mercanti perché tornassero a Tunisi a chiudere i conti e perché i Pisani resisi responsabili di quell'atto fossero puniti, in ottemperanza agli accordi vigenti tra le due città. Le dinamiche che avevano scatenato l'assalto non sono chiarissime; e tuttavia proprio tra l'estate del 1200 e l'estate del 1201 (dopo la morte del podestà Tedice dei Gherardesca nel 1199) Pisa era priva di governo (Ceccarelli, 2017, p. 16): non c'era né un collegio consolare né un podestà, le due istituzioni che in quegli anni di "sperimentazioni istituzionali" si alternavano alla guida della città, e proprio in coincidenza con questo vuoto alcuni pisani si sentirono svincolati dagli accordi e maturarono l'idea dell'assalto. Nella lettera scritta da Abd-er-Rahman-ibn-Abi-Tahir, ispettore delle dogane d'Africa, subito dopo i fatti, indirizzata all'arcivescovo, si legge in effetti che da Tunisi minacciarono di ricorrere «all'autorità vostra e di provocare il castigo che meritereste secondo questo misfatto, essendo noi informati del fatto che, prima della loro partenza, li avevate fatti giurare di non molestare alcun musulmano né di recargli offesa e ingiuria». Dal nostro punto di vista, è interessante notare che la soluzione fu trovata solo nell'estate del 1201, quando troviamo insediato sul trono podestarile Gherardo dei Visconti Maggiori, fatto che segnò il ritorno di questa fami-

1. Archivio di Stato di Pisa, Diplomatico San Michele in Borgo, 1186, agosto, 18.

glia nella politica pisana. In una lettera a lui indirizzata da Tunisi nel marzo 1202 non si fa più menzione dell'«evento», come era stato chiamato l'assalto al porto nelle lettere scambiate tra 1200 e 1201, a indicare quanto avesse rappresentato una rottura di un equilibrio che si era stabilizzato. Le vicende di Tunisi sono, peraltro, gli unici espliciti segnali della crisi politica che causò il vuoto di potere a Pisa dopo la morte di Tedice. A tal punto il ritorno di Gherardo appare legato all'immediata risoluzione della crisi tunisina, da lasciar pensare che la fiducia politica in lui risposta a Pisa e a Tunisi a questo scopo sia legata ai rapporti politici che lo stesso Gherardo e la sua famiglia avevano con i protagonisti delle vicende, cioè con Pace di Corso e le altre persone che gravitavano attorno a lui, ciò che poteva consentirgli di arrivare a una rapida soluzione. Non siamo sicuri che ciò possa significare che l'assalto a Tunisi fosse stato programmato «dietro le quinte» dagli stessi Visconti per tornare al potere a Pisa; certo è che in quegli anni il «mercante» Pace – personaggio non di rilievo dal punto di vista politico ma nondimeno ricco e intraprendente – e i Visconti si trovarono legati nella soluzione della crisi l'uno agli altri. Vale a dire che si compì una saldatura inedita tra due soggetti che erano fuori dal circuito di benefici apportati dagli scambi così come regolamentati dai trattati siglati su iniziativa dei «milites» al governo della città.

Riferimenti bibliografici

- AMARI M. (1863), *I diplomi arabi del Regio Archivio Fiorentino. Testo originale con la traduzione letterale e illustrazioni*, Le Monnier, Firenze.
- AMMANNATI G. (2019), *Menia mira vides: il Duomo di Pisa, le epigrafi, il programma, la facciata*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma.
- ANZOISE S. (2015), *Pisa, la Sede Apostolica e i cardinali di origine pisana da Gregorio VII ad Alessandro III. Potere della rappresentanza e rappresentanza del potere*, tesi di Dottorato, Università di Pisa.
- BONAINI F. (1868), *Due carte pisano-amalfitane dei secoli XII e XIV*, in «Archivio Storico Italiano», 8, pp. 3-8.
- BRUCE T. (2006), *The Politics of Violence and Trade: Denia and Pisa in the Eleventh Century*, in «Journal of Medieval History», 32, pp. 127-42.
- ID. (2013), *La taïfa de Denia et la Méditerranée au XI^e siècle*, Méridiennes, Toulouse.
- BURESI P. (2008), *Traduttore, traditore. À propos d'une correspondance arabe-latine entre l'Empire almohade et la cité de Pise (début XIII^e siècle)*, in «Oriente Moderno», 2, pp. 297-309.

- ID. (2010), *Les plaintes de l'archevêque : chronique des premiers échanges épistolaires entre Pise et le gouverneur almohade de Tunis (1182)*, in N. Martínez de Castilla Muñoz (ed.), *Documentos y manuscritos árabes del occidente musulmán medieval*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 87-120.
- ID. (2013), *Les documents arabes et latins échangés entre Pise et l'Empire almohade en 596-598/1200-1202: la chancellerie au cœur des relations diplomatiques*, in A. Regourd (éd.), *Documents et histoire: Islam, VII^e-XVI^e siècle*, Actes des premières journées d'étude internationales, Paris, 16 et 17 mai 2008, s.e., Genève, pp. 13-88.
- CECCARELLI LEMUT M. L. (1995), *La sede metropolitana e primaziale di Pisa nei rapporti con i pontefici da Onorio II a Innocenzo II*, in M. L. Ceccarelli Lemut, S. Sodi (a cura di), *Nel IX centenario della metropoli ecclesiastica di Pisa. Atti del convegno di studi (7-8 maggio 1992)*, Pacini, Pisa, pp. 143-56.
- ID. (2007), *Tra Pisa, la Sardegna e l'Oriente: i da Parlascio, o Ebriaci o Verchionesi (secoli XI-XIV)*, in F. Cardini, M. Lui (a cura di), *Quel mar che la terra inghirlanda. In ricordo di Marco Tangheroni*, Pacini, Pisa, pp. 241-66.
- ID. (2010), *Un presule tra politica comunale e fedeltà pontificia. Villano, arcivescovo di Pisa (1146-1175)*, in J. Gießauf, R. Murauer, M. P. Schennach (Hrsg.), *Päpste, Privilegien, Provinzen: Beiträge zur Kirchen-, Rechts- und Landesgeschichte. Festschrift für Werner Maleczek zum 65. Geburtstag*, Böhlau Oldenbourg, Wien-München, pp. 62-75.
- ID. (2016), *I consoli e i magistrati del comune di Pisa dalla comparsa del consolato (1080/1085) al 1189*, in "Bollettino Storico Pisano", 85, pp. 63-108.
- ID. (2017), *I reggitori del Comune di Pisa dalla comparsa del podestariato all'affermazione del Popolo (1190-1254)*, in "Bollettino Storico Pisano", 86, pp. 9-30.
- CECCARELLI LEMUT M. L., SODI S. (2004), *I vescovi di Pisa dall'età carolingia all'inizio del XIII secolo*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", 58, pp. 3-28.
- CORTESE M. E. (2016), *L'aristocrazia toscana. Sette secoli (VI-XII)*, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto.
- COTZA A. (2017), *Storia, memoria, politica alla fine del secolo XI. Il carne pisano sull'impresa contro i Saraceni del 1087*, in "Archivio Storico Italiano", 175, pp. 37-72.
- ID. (2018), *Storiografia e politica. Origini e sviluppi, forme e usi della storiografia in Toscana dagli anni della Riforma della Chiesa all'età di Innocenzo III*, tesi di Dottorato, Università di Pisa.
- DELFINO A. (1972), *Per la storia della classe dirigente del Comune di Pisa: i Da Ripafratta*, tesi di Laurea, Università di Pisa.
- GARZELLA G. (2009), *Dall'onomastica alla circolazione dei culti e delle reliquie: itinerari per nuove prospettive di ricerca*, in L. Battaglia Ricci, R. Cella (a cura di), *Pisa crocevia di uomini, lingue e culture. L'età medievale*, Atti del convegno, Pisa, 25-27 ottobre 2007, Aracne, Roma, pp. 25-40.
- GHIGNOLI A. (a cura di) (2006), *Carte dell'Archivio Arcivescovile di Pisa: fondo arcivescovile*, Pacini, Pisa.

- GOEZ E., GOEZ W. (Hrsg.) (1998), *Die Urkunden und Briefe der Markgräfin Mathilde von Tuszien*, Hanhsche Buchhandlung, Hannover.
- HOFFMANN H. (Hrsg.) (1980), *Die Chronik von Montecassino*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover.
- LUGLIÈ G. (1979), *I da Caprona*, in G. Rossetti (a cura di), *Pisa nei secoli XI e XII. Formazione e caratteri di una classe di governo*, Pacini, Pisa, pp. 169-221.
- LUPO GENTILE M. (a cura di) (1937), *Gli Annales Pisani di Bernardo Maragone*, Zanichelli, Bologna.
- MAIRE VIGUEUR J.-C. (2010), *Cavaliere e cittadini. Guerra, conflitti e società nell'Italia comunale*, il Mulino, Bologna.
- MIGNE J.-P. (ed.) (1841-64), *Beati Urbani II Papae epistolae et privilegia*, in Id., *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris.
- OUERFELLI M. (2009), *Les traités de paix et de commerce entre Pise et l'Égypte au Moyen Âge*, in *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident)*, XXXIX^e Congrès de la SHMESP (Le Caire, 30 avril-5 mai 2008), Éditions de la Sorbonne, Paris, pp. 45-58.
- ID. (2012), *Le document diplomatique comme marqueur des échanges : Pise et les États du Maghreb (XII^e-XIV^e siècle)*, in E. Malamut, M. Ouerfelli (éds.), *Les échanges en Méditerranée médiévale: marqueurs, réseaux, circulations, contacts*, Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence, pp. 69-86.
- ID. (2018), *La corrispondance entre les marchands ifriquiens et pisans au début du XIII^e siècle*, in C. Mantegna, O. Poncet (éds.), *Les documents du commerce et des marchands entre Moyen Âge et époque moderne (XII^e-XVII^e siècle)*, École française de Rome, Rome, pp. 55-72.
- PESCAGLINI MONTI R. (2012), *Un inedito documento lucchese della marchesa Beatrice e alcune notizie sulla famiglia dei "domini di Colle" tra X e XI secolo*, in L. Carratori Scolaro, G. Garzella (a cura di), *Toscana Medievale. Pievi, signori, castelli, monasteri (secoli X-XIV)*, ETS, Pisa, 2012, pp. 187-221.
- PETRALIA G. (2000), *Le "navi" e i "cavalli". Per una rilettura del Mediterraneo pienomedievale*, in "Quaderni Storici", 35, 1, pp. 201-22.
- POLONI A. (2018), *Italian Communal Cities and the Thirteenth-Century Commercial Revolution: Economic Change, Social Mobility and Cultural Models*, in S. Carocci, I. Lazzarini (eds.), *Social Mobility in Medieval Italy (1100-1500)*, Viella, Roma, pp. 353-72.
- REGE CAMBRIN L. (1990), *La famiglia dei Casalei dalle origini alla metà del XIII secolo*, tesi di Laurea, Università di Pisa.
- RONZANI M. (1996), *Chiesa e «civitas» di Pisa nella seconda metà del secolo XI. Dall'avvento del vescovo Guido all'elevazione di Daiberto a metropolita di Corsica (1060-1092)*, GISEM-ETS, Pisa.
- ID. (1998), *Vescovo e città a Pisa nei secoli X e XI*, in G. Francesconi (a cura di), *Vescovo e città nell'alto medioevo. Quadri generali e realtà toscane*, Convegno internazionale di studi, Pistoia, 16-17 maggio 1998, Biblioteca storica pistoiese, Pistoia, pp. 93-132.

- ID. (2000), *Il monachesimo toscano del secolo XI. Note storiografiche e proposte di ricerca*, in A. Rusconi (a cura di), *Guido d'Arezzo monaco pomposiano*, Atti dei convegni di studio (Codigoro, Ferrara, Abbazia di Pomposa, 3 ottobre 1997; Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo, 29-30 maggio 1998), Olschki, Firenze, pp. 21-53.
- ID. (2007), *Le tre famiglie dei Visconti nella Pisa dei secoli XI-XIII. Origini e genealogie alla luce di un documento del 1245 relativo al patronato del monastero di S. Zeno*, in G. Garzella, E. Salvatori (a cura di), *Un "filo rosso". Studi antichi e nuove ricerche sulle orme di Gabriella Rossetti in occasione dei suoi settant'anni*, Pacini, Pisa, pp. 45-70.
- ID. (2016), *Ranieri, Benincasa e il Barbarossa: peripezie di un culto nella Pisa dei secoli XII-XIV*, ETS, Pisa.
- ROSELLINI M. (1970-71), *Ricerche sulla consorteria degli Orlandi-Pellai (secoli XI-XII)*, tesi di Laurea, Università di Pisa.
- SALVATORI E. (2007), *Il corsaro pisano Trapelicino: un'avventura mediterranea del XII secolo*, in "Bollettino Storico Pisano", 76, pp. 31-56.
- ID. (2013), *Lo spazio economico di Pisa nel Mediterraneo: dall'XI alla metà del XII secolo*, in "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo", 115, pp. 119-52.
- SCALIA G. (1971), *Il carme pisano sull'impresa contro i Saraceni del 1087*, in *Studi di filologia romanza offerti a Silvio Pellegrini*, Liviana, Padova, pp. 565-627.
- ID. (a cura di) (2017), *Liber Maiorichinus de gestis Pisanorum illustribus*, Edizioni del Galluzzo, Firenze.
- TANGHERONI M. (1982), *Pisa, l'Islam, il Mediterraneo, la prima crociata: alcune considerazioni*, in F. Cardini (a cura di), *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, Alinea, Firenze, pp. 31-55.
- TICCIATI L. (1991), *Strategie familiari della progenie di Ildeberto Albizo – i Casapieri – nelle vicende e nella realtà pisana fino alla fine del XIII secolo*, in G. Rossetti (a cura di), *Pisa e la Toscana occidentale nel Medioevo. A Cinzio Violante nei suoi 70 anni*, GISEM, Pisa, pp. 49-150.
- VON DER HÖH M. (2006), *Erinnerungskultur und frühe Kommune. Formen und Funktionen des Umgangs mit der Vergangenheit im hochmittelalterlichen Pisa (1050-1150)*, Akademie Verlag, Berlin.
- WICKHAM C. (2017), *Sonnambuli verso un mondo nuovo. L'affermazione dei comuni italiani nel XII secolo*, Viella, Roma (ed. or. *Sleepwalking into a New World: The Emergence of Italian City Communes in the Twelfth Century*, Princeton University Press, Princeton 2015).

«In quo loco pauci utuntur cristiani nisi
solummodo pisani». I pisani e la lana
del Nord Africa nei decenni
a cavallo tra XIII e XIV secolo

di *Alma Poloni*

Più che in altri casi, lo studio dell'economia di Pisa nel Medioevo è in qualche modo intralciato da una "narrazione" di particolare successo, e molto difficile da scalfire¹. Pisa, al pari delle altre gloriose Repubbliche marinare, avrebbe assunto un ruolo egemonico nel commercio mediterraneo a partire dall'XI secolo, avrebbe conosciuto la sua epoca d'oro nel XII e nella prima metà del XIII secolo, per poi vivere, a differenza di Genova e Venezia, un inarrestabile declino in seguito alla disastrosa sconfitta subita nella battaglia navale della Meloria, nel 1284, ad opera dei genovesi. Un fondamentale articolo pubblicato ormai vent'anni fa da Giuseppe Petralia ha assestato un duro colpo alla tenuta di questa narrazione (Petralia, 2000). Attraverso un'acuta rilettura delle fonti, in particolare narrative, e della storiografia, Petralia ha dimostrato che le spedizioni mediterranee delle cosiddette repubbliche marinare nell'XI e ancora per gran parte del XII secolo non avevano una prevalente finalità commerciale, e non erano espressione di élite politiche che fondavano la propria ricchezza e la propria identità sociale sul commercio, come sarebbe accaduto nella "rivoluzione commerciale" duecentesca. I gruppi dirigenti di Pisa e di Genova, in particolare, erano composti da *milites*, erano cioè declinazioni dell'aristocrazia cavalleresca che nei secoli centrali del Medioevo dominava città e campagne e, come mostra in un bel libro Robert Bartlett (1994), fu protagonista della prima grande espansione europea. In linea con i "valori" dei *milites*, lo scopo dei raid, organizzati in alleanza con il papato o l'impero, era prima di tutto il saccheggio delle ricchissime città musulmane, e l'esibizione della propria potenza militare, tanto più orgogliosamente esibita perché esercitata con-

1. Questa narrazione caratterizza ancora, nelle sue linee essenziali, il recente Mittrauer, Morissey (2015).

tro gli infedeli. Solo dal pieno XII secolo e soprattutto nel XIII l'elemento commerciale divenne in effetti prevalente, in coincidenza anche con un progressivo ricambio delle élite in seguito all'immissione di nuove famiglie che dovevano la propria fortuna alla mercatura e si riconoscevano sempre meno negli ideali aristocratico-cavallereschi (Poloni, 2018).

Questo contributo prenderà in considerazione più specificamente i rapporti commerciali tra Pisa e il Maghreb. Non intendo mettere in dubbio che esistessero relazioni economiche abbastanza continue tra la città toscana e l'Africa mediterranea almeno dalla fine dell'XI secolo, come del resto confermano le ricerche archeologiche (Meo, 2018). Vorrei tuttavia dimostrare che il periodo nel quale tali relazioni furono più intense e significative, tanto da determinare importanti correnti di mobilità sociale, è molto più tardo, e coincide in particolare con quei decenni a cavallo tra Due e Trecento che la storiografia ha letto all'insegna della decadenza. Fu infatti solo a partire dagli anni Trenta-Quaranta del XIII secolo, e fino più o meno alla metà del XIV, che il Maghreb fornì una materia prima fondamentale per l'economia dell'Italia centro-settentrionale: la lana. La documentazione è frammentaria e dispersa, ma il quadro che ne deriva è comunque piuttosto coerente: in questa fase furono importate in Italia notevoli quantità di lana proveniente dal Nord Africa. Se all'inizio anche i genovesi sembrano interessati a sfruttare una domanda in continua crescita, dagli ultimi decenni del Duecento i principali importatori di lana africana furono i pisani. È chiaro dunque che questo commercio rivestì una notevole importanza per l'economia pisana prima e soprattutto dopo la Meloria.

2.1

L'industria laniera delle città italiane e la lana africana nel XIII secolo

Nel Duecento le Fiandre e il Nord della Francia rappresentavano la più ricca e dinamica area industriale d'Europa. Vi si producevano panni di lana che facevano la fortuna delle fiere della Champagne, e alimentavano i circuiti del commercio a lunga distanza. Gli studi di Hilmar C. Krueger e Patrick Chorley hanno dimostrato con grande chiarezza che una percentuale rilevante delle esportazioni non era rappresentata da panni di lusso, come sosteneva una consolidata tradizione storiografica, ma da panni di qualità media o medio-bassa, molto apprezzati sui mercati europei e mediterranei in piena espansione grazie all'impetuosa crescita demografica (Krueger,

1987; Chorley, 1987). I cosiddetti “panni franceschi”, come li chiamano le fonti toscane, rappresentano in effetti la prima merce “di massa” del Medioevo. I più pregiati tra questi panni utilizzavano esclusivamente la migliore lana inglese, le produzioni di qualità medio-bassa ripiegavano su lana inglese di qualità inferiore, lana irlandese, scozzese o fiamminga.

Nelle città italiane, fino più o meno alla metà del Duecento, non esisteva un'industria laniera capace di competere con quella fiamminga (Poloni, 2014a). Nella seconda metà del XII e nei primi decenni del XIII secolo le manifatture cittadine sembrano manifestare una preferenza per i tessuti misti, di lana e cotone, ma soprattutto di cotone e lino. Il caso più celebre è quello dei fustagni lombardi – tessuti misti con trama in cotone e ordito di lino – che, esportati dai genovesi, trovavano un proprio spazio nel mercato mediterraneo (Fennell Mazzaoui, 1981; Krueger, 1987, p. 746). Stoffe simili, sempre in cotone e lino, si producevano in molte altre città, come la stessa Pisa, dove prendevano il nome di barracani, venduti a prezzi molto bassi e destinati a un consumo prevalentemente locale e a una circolazione al massimo subregionale (Poloni, 2014b). Le produzioni laniere si limitavano a panni di qualità andante, anch'essi destinati al consumo interno, che utilizzavano soprattutto lane locali o, nel caso di Pisa, anche lana sarda (*ibid.*).

Un importante cambiamento avvenne intorno alla metà del Duecento. La produzione di panni misti fu quasi completamente abbandonata, tranne che in alcune città lombarde, in particolare Milano e Cremona, dove rimase una specializzazione importante per tutto il tardo Medioevo (Frangioni, 1994, vol. I, pp. 181-218). In molte città dell'Italia centro-settentrionale si cominciarono a produrre panni di lana di qualità migliorata destinati principalmente all'esportazione a media e anche a lunga distanza. In diverse città questi panni erano spesso indicati con le denominazioni di “stanforti” o “stametti”². Gli stanforti erano una particolare tipologia di panni, di qualità e prezzo medio-bassi, prodotti sia nelle Fiandre che in Inghilterra, e abbondantemente attestati per esempio sulla piazza genovese a partire dalla fine del XII secolo (Krueger, 1987; Chorley, 1987). È dunque plausibile che, come sempre accadeva nel Medioevo, il miglioramento qualitativo delle produzioni italiane si sia fondato su un processo di imitazione dei panni del Nord Europa. Stanforte deriva da *stamen forte*, e anche il termine “stametto” fa riferimento allo stame, cioè al filato utilizzato per l'ordito. Ciò farebbe ritenere che questi panni avessero già le caratteristiche dei tessuti di qualità media e medio-bassa prodotti per l'esportazione

2. Racine (1974); Hoshino (1980, pp. 78, 100); Bianchi (1993); Poloni (2014a).

nella seconda metà del Trecento, che erano, nella quasi totalità dei casi, dei semipettinati: per l'ordito si utilizzava cioè lana pettinata, mentre le fibre corte che si ottenevano dallo scarto della pettinatura – le cosiddette «palmelle» – venivano cardate e utilizzate per la trama (Melis, 1960, pp. 552-3; Cardon, 1999, pp. 168-84). Ciò che dava consistenza e resistenza al tessuto era dunque il filato pettinato dell'ordito, lo stame appunto³. Gli stanforti e gli stametti lavorati nelle città italiane dai decenni centrali del Duecento erano presumibilmente panni di qualità abbastanza buona ma di prezzo contenuto, simili alle più economiche produzioni fiamminghe. Il grande successo di queste ultime aveva creato una domanda in continua espansione, di cui ora gli italiani tentavano di approfittare.

Questo miglioramento qualitativo, che segna il reale salto di qualità delle industrie lanierie italiane – come si è detto, molte manifatture cittadine continuarono a produrre questo tipo di panni fino alla fine del Medioevo e oltre –, coincide con l'introduzione della lana africana. Per una ragione di disponibilità documentaria, gran parte degli studi sull'industria laniera medievale si concentra sul pieno Trecento. Questo spiega perché la lana africana sia stata per lo più descritta come una materia prima di qualità mediocre (Melis, 1974; Cardon, 1999, pp. 71-3). Nei tariffari della fine del XIV secolo, in effetti, il suo prezzo non è nemmeno paragonabile a quello dell'ottima lana inglese, ma è significativamente più basso anche rispetto ai prezzi di tutte le altre lane mediterranee, a partire dalla lana spagnola detta di San Matteo, particolarmente richiesta. Eppure le fonti della seconda metà del Duecento e dei primi anni del secolo successivo, per quanto meno abbondanti e assai più frammentarie, lasciano pochi dubbi sull'utilizzo della lana africana per la maggior parte dei panni di qualità migliorata⁴. Si trattava probabilmente di una lana non particolarmente fine ma a fibra lunga, adatta per la pettinatura e la produzione dello stame robusto e resistente che era alla base della realizzazione degli stanforti e stametti che uscivano dalle manifatture di tutta l'Italia centro-settentrionale (Cardon, 1999, p. 72). Nelle fonti duecentesche, in particolare quelle statutarie, la lana maghrebina è considerata di buona qualità, e i pochi documenti che consentano di determinarne il prezzo mostrano che esso era relativamente elevato, anche se inferiore a quello delle migliori lane europee (inglesi,

3. Bisogna ricordare infatti che fino alla fine del Medioevo la pettinatura dava risultati migliori dal punto di vista qualitativo rispetto alla cardatura: Cardon (1999, pp. 194-200).

4. Lopez (1936, pp. 33-4, 97-100, 157-75); Racine (1974); Hoshino (1980, pp. 121-6, 147-8); Bianchi (1993); Lopez Perez, Padilla Lapuente (2013); Poloni (2019b).

fiamminghe e borgognone: Lopez, 1936, pp. 157-75; Racine, 1974; Poloni, 2014b). Il suo deprezzamento fu dunque probabilmente in buona parte la conseguenza del crollo della domanda, dovuto al trionfo, alla fine del Medioevo, della lana iberica, sul quale si tornerà più avanti.

2.2

I pisani e la lana africana

Negli ultimi decenni del Duecento e all'inizio del Trecento i pisani importavano consistenti quantità di lana dal Maghreb, destinata alle manifatture toscane e a quelle dell'Italia settentrionale⁵. La stessa industria laniera pisana utilizzava lana africana, e in questa fase anche quella fiorentina, che produceva già notevoli quantità di panni, esportati soprattutto nell'Italia meridionale grazie ai rapporti privilegiati delle compagnie fiorentine con gli Angiò (Hoshino, 1980; Poloni, 2014b). Fu solo con la conversione alla produzione di panni di alta qualità o addirittura di lusso, a partire dagli anni Venti-Trenta del Trecento e in maniera più consistente nella seconda metà del secolo, che l'industria fiorentina indirizzò il suo interesse verso la lana inglese, mentre, come altrove, la lana spagnola sostituiva quella africana per le produzioni di qualità media e medio-bassa (Hoshino, 1980, pp. 115-32).

Un documento genovese del 1285 testimonia il quasi monopolio esercitato dai pisani nell'importazione della lana africana alla fine del Duecento⁶. I genovesi cercavano di giustificare di fronte alle autorità veneziane il trattamento riservato a un mercante veneziano, Marino Sanudo, la cui nave, partita da Genova diretta a Bugia o a Zizari (nell'attuale Algeria) «in quo loco pauci utuntur cristiani nisi solummodo pisani», al ritorno, carica di lana e boldroni, era stata fermata al largo della Corsica da alcune galee genovesi al comando dell'*admiragus* Benedetto Zaccaria, e condotta a Genova. Era apparso chiaro che Sanudo in realtà voleva attraccare a Porto Pisano, ma si era tenuto in mare aperto proprio per evitare le galee genovesi che presidiavano il porto. Il contesto, infatti, era quello della guerra tra Genova e Pisa, e del blocco che Genova aveva posto alle attività

5. Per un'analisi dettagliata delle testimonianze documentarie, frammentarie ma eloquenti, relative all'importazione di lana da parte delle compagnie pisane, rimando a Poloni (2019b).

6. Il documento è edito in Lopez (1933, pp. 257-67); per una sua analisi cfr. Poloni (2019b).

marittime dei pisani all'indomani della battaglia della Meloria (Musarra, 2018). Il sospetto di Zaccaria era che la lana caricata sulla nave del mercante veneziano fosse in realtà di proprietà di mercanti pisani. Ciò, scrivevano i genovesi, «erat verissimile [...] tum quia Pisani in partibus Zizari exercent inter ceteros precipue mercaciones lane et bodronum et in ipso loco super facto lane et bodronorum ceteris preminenciam noscuntur habere». Bugia e Zizari, e in misura minore Tunisi, erano a questa altezza cronologica le principali piazze di acquisto della lana del Maghreb. Peraltro i sospetti dei genovesi erano probabilmente fondati. In un atto rogato a Tunisi «in fundaco pisanorum» nel dicembre del 1287 Tommaso Sanudo, veneziano parente di Marino, prometteva a Netto dell'Agnello di consegnare a Cagliari entro tre mesi alcune merci da lui vendute al pisano⁷. Non è specificato di che merci si trattasse, ma è interessante notare che in seguito i dell'Agnello furono molto attivi nel commercio della lana nordafricana. In ogni caso il documento attesta i rapporti tra mercanti veneziani e pisani nell'Africa settentrionale, e che negli anni immediatamente successivi alla Meloria i pisani si servivano di intermediari veneziani per i collegamenti marittimi tra quest'area, la Sardegna e Pisa.

Nel 1285 l'egemonia dei pisani nel commercio della lana africana doveva essere piuttosto recente. Per gli anni Quaranta e Cinquanta del Duecento sono attestate a Genova numerose vendite di lana di Bugia e di Tunisi, acquistata da imprenditori locali e da mercanti provenienti da diverse città lombarde – in particolare Cremona, Bergamo, Monza, Lodi, Piacenza – dove la manifattura laniera stava conoscendo una rapida crescita (Lopez, 1936, pp. 33-4, 97-100, 157-75). Ancora alla fine degli anni Sessanta sulla piazza genovese furono vendute grosse quantità di lana di Bugia, e in misura minore di Tunisi, acquistate quasi interamente da operatori fiorentini, a ulteriore conferma che il primo *boom* dell'industria fiorentina, nella seconda metà del Duecento, fu alimentato in gran parte dalla lana africana⁸. Fu dunque a partire dagli anni Settanta che i genovesi abbandonarono l'affare dell'importazione della lana. I dati rielaborati da Steven A. Epstein sulla base dei registri notarili, del resto, lasciano pochi dubbi: nel 1252-53 Bugia attirava più del 10 % dei capitali investiti dai genovesi nel commercio marittimo, e Tunisi un altro 15%: in totale ben un quarto degli investimenti

7. Archivio di Stato di Pisa, *Dipl. Cappelli*, 1287 dicembre 30. Il documento è stato pubblicato da Artizzu (1962, pp. 26-7, nota 20) con un grave errore di trascrizione: il mercante pisano non è Benetto detto Betto figlio di Iacopo Magnelli, ma «Benectus dictus Nectus filius Iacobi Amgnelli».

8. Cfr. i documenti editi in Ferretto (1901, pp. 132, 164, 167, 174-6).

commerciali dei genovesi si concentrava nelle due principali piazze di redistribuzione della lana maghrebina (Epstein, 1996, p. 142). Nel 1313 questa percentuale era crollata ad appena il 4% per Bugia e addirittura allo 0% per Tunisi. Una delle cause di questo massiccio processo di disinvestimento fu probabilmente la concentrazione degli interessi dei genovesi, dopo che nel 1261 il trattato di Ninfedo aveva posto le basi del loro assoluto predominio commerciale nel mondo bizantino, nell'area del mar Nero, che in seguito alla *pax mongolica* stava diventando uno dei punti nevralgici del sistema economico mondiale (Basso, 2008, pp. 46-53). La *Romania*, che nel 1252-53 era del tutto assente dagli orizzonti commerciali dei genovesi, nel 1270 attirò il 24,5% dei loro investimenti, e il 22,2% ancora nel 1313 (Epstein, 1996, p. 142). Qualunque ne fosse la causa, in ogni caso, il disinteresse dei genovesi per i mercati della lana africana lasciò campo libero ai pisani.

2.3

Lana e mobilità sociale a Pisa tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento

Un aspetto di particolare interesse è che a Pisa il lucroso affare dell'importazione della lana africana era nelle mani di una nuova generazione di uomini d'affari che possono essere considerati dei veri e propri "uomini nuovi". Si tratta in particolare di Banduccio Bonconti, Guiscardo Cinquina, i fratelli Gherardo e Bonaccorso Gambacorta, Betto Alliata con i fratelli Lippo e Gaddo, Boninsegna dell'Agnello con i nipoti *ex fratre* Netto e Cello, Mosca da San Gimignano⁹. Essi rappresentano ovviamente solo i nodi più importanti di un tessuto mercantile assai fitto, e molto vitale, composto da mercanti piccoli e medi attivi su diverse piazze mediterranee. Tuttavia la forza e l'evidenza con le quali questi dinamici personaggi emergono all'interno di una documentazione pure piuttosto scarsa ed estremamente frammentaria rappresentano un fenomeno sostanzialmente inedito nel panorama pisano.

Questi mercanti erano titolari di compagnie impegnate nel commercio internazionale che si presentano, nella struttura, in tutto simili alle coeve società fiorentine, senesi o lucchesi (Poloni, 2006; Poloni, 2019b). Tali

9. Mi sono occupata delle attività economiche e politiche e della fisionomia sociale di questi personaggi in diverse sedi, in particolare in Poloni (2004, *ad indicem*; 2006; e più recentemente in Poloni, 2019b).

compagnie avevano la loro base operativa a Pisa, e inviavano soci o fattori sulle piazze mediterranee. Nessuno di questi uomini d'affari aveva alle spalle una famiglia ampia e solidamente radicata in città, e fin dalle prime attestazioni le loro compagnie non erano a stretta base familiare, ma coinvolgevano operatori cittadini estranei alla parentela. Purtroppo non si è conservato alcun libro mercantile prodotto da queste aziende, e le poche pergamene che ne tramandano la memoria consentono di tracciare solo un quadro vago delle loro attività. Non è possibile nemmeno ricostruirne la storia interna, ma solo i nomi di qualche socio, spesso a diversi anni di distanza.

Il dato rilevante, tuttavia, è che si tratta di fatto delle prime compagnie commerciali di questo genere attestate a Pisa. In precedenza infatti la forma societaria più diffusa a Pisa, come a Genova, a Venezia e nelle altre città marittime, era la commenda, indicata nelle varie realtà con differenti denominazioni¹⁰. La commenda legava due parti, un *socius stans*, l'investitore, e un *tractator*, che effettuava il viaggio e si occupava di far fruttare il capitale. Nella commenda unilaterale il *socius stans* conferiva l'intero capitale, e si riservava i due terzi degli utili, e il *tractator* contribuiva solo con il suo impegno, trattenendo un terzo degli utili. Nella commenda bilaterale (che a Pisa si chiamava "società di mare") il *socius stans* apportava due terzi del capitale, il *tractator* oltre alla sua opera aggiungeva un terzo del capitale, e gli utili erano divisi a metà. Il capitale poteva anche essere costituito da merci invece che da denaro. In genere il *tractator*, cioè il mercante che si apprestava a partire per mare, raccoglieva denaro da diversi investitori. La commenda aveva di solito la durata di un solo viaggio; al ritorno del *tractator* si provvedeva alla ripartizione degli utili. La compagnia tipica delle città dell'interno aveva invece caratteristiche diverse¹¹. Essa univa un numero variabile di soci, ognuno dei quali apportava una quota del capitale e in genere, in questa fase cronologica, metteva anche la sua opera¹². La compagnia non era vincolata a un solo viaggio, ma aveva una durata predeterminata di un certo numero di anni, alla conclusione dei quali veniva spesso prorogata, magari con cambiamenti nell'assetto societario. Come è noto, molte compagnie fiorentine sopravvissero, pur con l'immissione di nuovi soci, per decenni,

10. Per Pisa cfr. Berti (1978). Su Venezia rimane fondamentale Luzzatto (1954), mentre sulla commenda in ambito genovese cfr. ora Van Doosselaere (2009).

11. Sulle differenze tra le forme associative delle città marittime e quelle delle città dell'interno ancora utile Renouard (1995[1949]).

12. Sulle compagnie commerciali toscane restano fondamentali gli studi di Armando Saporì (1955). Sulle caratteristiche organizzative e tecniche si veda anche Melis (1991).

e lo stesso vale per le compagnie pisane. La società Bonconti-Cinquina è attestata per circa una quarantina d'anni, tra la fine degli anni Sessanta e i primi del Trecento, la società dell'Agnello è documentata con certezza dal 1300 al 1332, la compagnia Gambacorta dagli anni Novanta del Duecento alla metà degli anni Venti del Trecento (Poloni, 2006).

La prima compagnia attestata a Pisa è proprio quella fondata da Banduccio Bonconti e Guiscardo Cinquina alla fine degli anni Sessanta del Duecento (Poloni, 2004, *ad indicem*). Le altre grandi compagnie furono fondate a quanto pare negli anni Novanta, ma nel frattempo questa forma societaria si era andata diffondendo a tutti i livelli del mondo mercantile pisano. L'affermazione decisa del modello associativo della compagnia a partire dalla fine del Duecento non significa che la commenda fosse abbandonata. Nei primi decenni del Trecento essa continuava a essere un valido strumento di investimento per i pisani di ogni appartenenza sociale, e a consentire anche a operatori del tutto privi di mezzi di accumulare piccole fortune (Berti, 1978). Tuttavia, per i mercanti impegnati nel commercio internazionale su larga scala la compagnia era ormai lo strumento privilegiato.

In un altro contributo ho proposto alcune ipotesi sulle ragioni che spinsero i mercanti sopra citati ad adottare la forma della compagnia (Poloni, 2019b). In questa sede è più importante sottolineare che questa innovazione organizzativa permise loro di accumulare ingenti fortune, che furono alla base di folgoranti ascese politiche. È interessante notare che a parte Mosca da San Gimignano, che fu il primo della sua famiglia a trasferirsi a Pisa, probabilmente negli anni Novanta del Duecento, tutti gli altri mercanti presi in considerazione, ad eccezione forse dei Gambacorta, erano quelli che oggi chiameremmo "immigrati di seconda generazione". I loro padri si erano inurbati tra gli anni Trenta e gli anni Settanta del XIII secolo. Guido Cinquina, il padre di Guiscardo, era originario di Arquata, una piccola località del Valdarno pisano, nel piviere di San Lorenzo alle Corti; Bonconte *bancherius*, padre di Banduccio Bonconti, di Poggibonsi; Galgano Alliata, padre di Betto e dei suoi fratelli, di Calcinaia. I dell'Agnello erano probabilmente originari di Volterra (Poloni, 2004, *ad indicem*; Poloni, 2019b).

Gli anziani del popolo rappresentavano l'organo di vertice del comune pisano (che dal 1254 era, appunto, un comune di popolo; Poloni, 2004). Mosca da San Gimignano non fu mai anziano, perché gli statuti consentivano l'accesso alla magistratura solo agli uomini nati da legittimo matrimonio a Pisa o nel suo distretto. Tuttavia i suoi figli furono anziani. Tutti

gli altri mercanti citati furono a quanto pare i primi esponenti delle loro famiglie a giungere all'anzianato. Banduccio Bonconti, Betto Alliata e i fratelli Gambacorta in particolare furono personalità politiche di primissimo piano, costantemente presenti nelle commissioni speciali nelle quali sempre più si stava concentrando il potere decisionale, negli incarichi politici di maggior rilievo, nelle missioni diplomatiche più delicate (*ibid.*). Essi erano gli uomini d'affari di maggior successo, e allo stesso tempo gli uomini politici più influenti della città. Fu con loro che si realizzò, per la prima volta a Pisa, quell'intreccio peculiare – ma sarebbe meglio parlare di vera e propria compenetrazione – tra politica ed economia che si riscontra, negli stessi anni, anche in altre realtà, come Firenze (Najemy, 2006, in particolare pp. 124-32). Tutti questi personaggi, provenienti da famiglie di recente immigrazione e scarso rilievo, diedero vita a gruppi familiari destinati a grandissimo successo sociale e politico, famiglie che costituirono lo strato superiore dell'élite economica e politica cittadina dalla fine del Duecento fino alla conquista fiorentina del 1406 (Poloni, 2004).

L'avarà documentazione pisana ci consente per questa fase di indagare – e comunque in maniera molto sommaria – soltanto lo strato superiore del vivace mondo mercantile cittadino, quegli uomini la cui rilevanza economica, sociale e politica era tale da aver lasciato traccia anche nelle poche fonti a disposizione. Alcuni indizi lasciano tuttavia pensare che le correnti di mobilità innescate dall'affare della lana attraversassero più in profondità la società pisana.

Nella seconda metà del Trecento Pisa svolgeva una funzione fondamentale come centro di redistribuzione della lana (in quella fase principalmente spagnola). Numerosi operatori dell'Italia centro-settentrionale vi acquistavano lana, direttamente o su commissione, dagli importatori pisani, dai mercanti catalani che frequentavano la piazza, o dalle tante compagnie principalmente fiorentine che vi erano rappresentate (Poloni, 2019a). Non è scontato, tuttavia, che questo modello fosse valido anche per i primi decenni del Trecento, quando, mentre l'importanza di Pisa come porto era già consolidata, il suo rilievo come piazza commerciale appare più modesto rispetto alla seconda metà del secolo¹³. È possibile che in quel momento i pisani svolgessero un ruolo di primo piano anche nella redistribuzione

13. Per questo tema rimando a Poloni (2019b). Almeno per quanto riguarda le maggiori società fiorentine, le cosiddette *super-companies*, sembra proprio che esse non svolgessero a Pisa una rilevante attività commerciale. La città tirrenica era più che altro un punto di raccolta delle merci spedite dalle varie filiali o in partenza verso altri mercati, e forse anche una piazza cambiaria di una certa rilevanza. Le agenzie pisane delle *super-companies* erano

nelle città toscane e del Nord Italia della lana importata dall'Africa dalle grandi compagnie cittadine.

Una conferma in questo senso sembra venire da due elenchi, uno per i mesi di giugno-ottobre 1321, l'altro per i mesi di novembre 1322-gennaio 1323, di mercanti pisani che ricevettero salvacondotti per le loro merci importate, esportate o semplicemente transitate da Firenze (Grunzweig, 1933-34 [1933], pp. 155-67). I pisani importarono quasi esclusivamente lana africana e vino, e la lana aveva un posto centrale – insieme, in questo caso, alla seta greggia – anche tra le merci in transito. Gli operatori più attivi, per quanto riguarda il commercio della lana, furono Lapo Aiutamicristo, gli *spetiarii* Bacciomeo e Benedetto *Vannis*, Nello Maccarini, il lanaiolo Bacciomeo da Montefoscoli, Cecco Piccinelli. Essi non avevano nulla a che fare con le maggiori compagnie pisane e, a parte Lapo Aiutamicristo, appartenente a una famiglia destinata a notevole fortuna ma in questa fase ancora poco affermata, si tratta di nomi estranei all'élite mercantile cittadina. Sembra quindi che la lana importata dalle grandi società fosse venduta all'ingrosso a intermediari che si occupavano della sua redistribuzione, a Firenze e probabilmente in altre città dell'Italia centrale e settentrionale. Questi stessi operatori acquistarono quantità notevoli di panni fiorentini e di Prato da importare a Pisa o vendere altrove. Si può quindi ipotizzare che una parte non irrilevante della lana importata dal Nord Africa fosse commercializzata da un attivo gruppo di mercanti pisani di medio livello che a Firenze la scambiavano soprattutto con panni di produzione locale. L'affare doveva essere piuttosto redditizio, perché questi operatori, benché poco noti agli storici, ebbero un certo successo sociale: quasi tutti compaiono più volte nell'anzianato. Questo piccolo scorcio suggerisce l'esistenza di un gruppo di medi operatori che rimangono ancora interamente da individuare e studiare, le cui attività e le cui fortune si innestano su quelle delle compagnie maggiori, e vi si intrecciano in modo complesso.

La fine del Duecento dunque, proprio il periodo che la storiografia tradizionale individuava come l'inizio della decadenza pisana, fu in realtà una fase di grande mobilità sociale, che vide l'affermazione di un gruppo di uomini d'affari "rampanti", di origini modeste, destinati a dominare la vita economica e politica della città per molti decenni, e anche di un più ampio "ceto medio" mercantile sul quale purtroppo sappiamo ancora molto poco. Sarebbe ovviamente semplicistico sostenere che la fortuna di questi

in genere affidate a fattori, non a soci, come invece quelle che rivestivano un'importanza centrale nelle loro strategie commerciali: Hunt (1994, pp. 86-7, 144).

operatori di diverso livello dipendesse esclusivamente dall'importazione della lana africana. Ritengo però che tale attività rappresentasse, insieme alla commercializzazione del grano sardo, il *core business* perlomeno delle maggiori compagnie pisane, il nucleo centrale dei loro affari, proprio come i mercanti internazionali fiorentini, pur diversificando i loro investimenti, erano in questa fase specializzati soprattutto nell'importazione, nella rifinitura e nella riesportazione dei panni franceschi. Del resto, l'ascesa economica di questi mercanti coincide proprio con il *boom* della lana africana, a partire soprattutto dagli anni Settanta e Ottanta del Duecento, quando il cambio di rotta dei genovesi lasciò il lucroso affare nelle mani dei pisani.

Il mito della decadenza pisana dopo la Meloria nasce anche dalla tendenza a confondere attività commerciale e attività armatoriale. Nel Trecento la maggior parte delle compagnie pisane attive nel commercio internazionale si serviva di naviglio non pisano, genovese e soprattutto catalano. Cercare di applicare alla Pisa trecentesca il modello genovese o veneziano è, del resto, un errore prospettico: è a Firenze e a Lucca che bisogna guardare. Ciò emerge in maniera molto chiara quando la documentazione diventa un po' più abbondante, nella seconda metà del secolo. Le tante vivaci aziende pisane che operavano in quella fase sulle principali piazze commerciali del Mediterraneo occidentale lo facevano attraverso strumenti tecnici e organizzativi del tutto identici a quelli dei fiorentini e dei lucchesi, ed erano perfettamente integrate all'interno di un fitto network di relazioni genericamente toscane di cui i fiorentini costituivano certo la componente numericamente più consistente, ma all'interno del quale è impossibile individuare chiare gerarchie o evidenti nessi di dipendenza (Poloni, 2017; 2019a).

2.4

La fine della stagione della lana africana

La frequentazione diretta dei porti africani da parte dei pisani sembra protrarsi fino alla fine degli anni Venti del Trecento. In seguito l'indebolimento dei legami commerciali con il Maghreb è evidente. La fine degli anni Venti e gli anni Trenta sono in effetti, per Pisa, una fase di notevole difficoltà, se non di vera e propria crisi (Poloni, 2019b). La perdita della Sardegna rappresentò certamente un duro colpo, ma conseguenze altrettanto negative ebbe il protratto stato di insicurezza dei mari. Nel 1317 i ghibellini genovesi, guidati da alcune delle più potenti famiglie dell'aristocrazia mer-

cantile, Doria, Spinola e de Mari, abbandonarono la città e posero la loro roccaforte a Savona (Petti Balbi, 2007). La secessione durò fino al 1331, e rese estremamente insicura la navigazione dalla Provenza fino all'Africa settentrionale. Gli estrinseci ghibellini si diedero a un'implacabile e indiscriminata attività di pirateria, della quale nelle fonti pisane si trovano numerosissime attestazioni (Poloni, 2019b). Gli intrinseci guelfi li imitarono per quanto fu loro possibile. Il commercio con il Nord Africa ne risentì pesantemente. Per fare solo un esempio, nell'ottobre del 1326 due galee di proprietà di Cecco Alliata, mentre erano all'ancora a pieno carico nel porto di Tunisi, furono attaccate e derubate da alcuni estrinseci genovesi¹⁴. Il carico era composto soprattutto da lana, 1929 cantari in 570 sacchi, e cuoia, 209 fasci, più quantità minori di altre merci. Parte della lana era di proprietà della compagnia fiorentina dei Peruzzi. Il resto era probabilmente di mercanti pisani e fiorentini.

Ma un'altra ragione, forse ancora più importante, dell'indebolimento dei legami diretti dei pisani con il Nord Africa fu l'ascesa di Maiorca come piazza d'intermediazione per il commercio con il Maghreb (Abulafia, 1994). Già tra il 1315 e il 1322 decine di mercanti pisani frequentavano regolarmente l'isola (Antoni, 1977). La lana era, insieme alle pelli, la merce principale che essi negoziavano. Nell'arco di tempo indicato essi trattarono 4.086 sacchi di lana e 4.583 boldroni, una quantità assai consistente: la sola lana, secondo i calcoli di Tito Antoni, era sufficiente per la produzione di ben 9.000 pezze (ivi, pp. 16-7). Gran parte di questa lana era certamente africana, poiché in questa fase la lana spagnola non godeva ancora di grande fortuna. Una parte della lana, non quantificabile perché nella sua analisi Antoni non distingue tra esportazione e commercio di transito, era in realtà stata acquistata dai pisani direttamente nelle piazze africane, e caricata su navi che facevano solo scalo a Maiorca.

Negli anni successivi, tuttavia, i mercanti maiorchini raggiunsero una posizione di sostanziale monopolio del commercio con il Maghreb, mettendo in atto strategie commerciali estremamente aggressive volte a emarginare i concorrenti. Nei porti africani i mercanti maiorchini operavano attraverso associazioni chiamate "leghe" (Lopez Perez, 1995; Lopez Perez, Padilla Lapuente, 2013). La più importante di essa era la lega di Honaine, costituita con il preciso obiettivo di esercitare un controllo sul commercio della lana del Nord Africa, che in questa fase aveva il suo centro di raccolta

14. Archivio di Stato di Pisa, *Dipl. Alliata*, 1327 marzo 14; il documento è analizzato in Poloni (2019b).

e redistribuzione nel porto di Honaine. I mercanti della lega organizzavano collettivamente non solo il trasporto della lana, contrattando con i patroni delle navi da una posizione di forza, ma soprattutto il suo acquisto. Era infatti l'associazione a negoziare direttamente con i produttori, mentre era proibita ai suoi aderenti qualsiasi contrattazione individuale. Essa rastrellava quindi enormi quantità di lana nei luoghi di produzione, strappando prezzi molto più bassi rispetto ai concorrenti. Ai mercanti che facevano parte della lega era inoltre proibito servirsi di navi che accettassero di trasportare anche lana di proprietà di operatori non maiorchini. Per questi ultimi diveniva quindi molto difficile trovare patroni disposti ad accogliere la loro merce, se non pagando noli molto più elevati. La lega di Honaine è attestata dal 1340, ma la sua creazione è sicuramente precedente. Dagli anni Trenta-Quaranta i maiorchini non avevano più rivali nelle piazze laniere africane. I pisani rimasero attivi nell'importazione di lana maghrebina in Italia almeno fino agli anni Cinquanta del Trecento; la lana, tuttavia, era ormai acquistata quasi interamente a Maiorca.

Alla metà del XIV secolo, in effetti, l'economia pisana era in netta ripresa (Poloni, 2017; Poloni, 2019b); la lunga stagione della lana africana, tuttavia, era al tramonto. Proprio la documentazione pisana consente anzi di datare questo tramonto, e l'affermazione impetuosa della lana spagnola, con una certa precisione. Dai bilanci dell'azienda laniera dei delle Brache emerge con chiarezza che essa utilizzò esclusivamente lana africana – in particolare lana di Tunisi e di Uni, cioè appunto Honaine – fino al 1351 (Antoni, 1967). Nel 1353 la lana africana continuava a essere presente, ma in quantità minori, e stava cedendo il posto ad altre lane, del Sud della Francia e soprattutto spagnole, di San Matteo e di Maiorca. Sempre dagli anni Cinquanta i mercanti catalani cominciarono a frequentare direttamente Pisa per vendere la lana di San Matteo (Bordes García, 2007; 2008). Nell'agosto del 1357 infatti una commissione speciale, nominata dagli anziani pisani, si riunì per discutere delle «pluries querimonia» avanzate dai mercanti catalani presenti a Pisa «de eo videlicet quod ipsi mercatores maximam quantitatem lane habent in civitate pisana quam nullo modo expedire vel vendere possunt»¹⁵. Essi chiedevano perciò di poter esportare la lana a Firenze, pagando le dovute gabelle. Il motivo per cui la lana dei catalani rimaneva invenduta è che Pisa era stata abbandonata dagli operatori fiorentini. Nel 1356 il governo pisano, sotto l'influenza della fazione antifiorentina dei raspanti, aveva imposto una nuova gabella sulle merci trasportate via

15. Archivio di Stato di Pisa, *Comune A 62*, c. 18; Poloni (2019b).

mare, e per la prima volta non aveva previsto alcuna esenzione per i fiorentini (Silva, 1908). Per ritorsione i fiorentini abbandonarono la città e il suo porto, e conclusero un accordo decennale con i senesi per l'uso del porto di Talamone. Il problema si risolse solo nel 1369, quando un nuovo vantaggiosissimo trattato, sotto l'egida del filoflorentino Pietro Gambacorta, riportò i mercanti della città del giglio a Pisa¹⁶.

Non c'è spazio, in questa sede, per analizzare le ragioni tecniche, economiche e politiche che determinarono l'ascesa della lana spagnola. Essa rappresentò comunque la chiusura di una stagione importante dei rapporti tra l'Italia e il Maghreb. I pisani, in ogni caso, riuscirono con un certo successo a infilarsi anche nell'affare dell'importazione e della redistribuzione della lana di San Matteo (Poloni, 2019a). Come si è accennato, Pisa divenne anzi il principale mercato laniero dell'Italia centro-settentrionale. Più in generale, nella seconda metà del Trecento, in particolare dagli anni Settanta, conobbe una nuova fase di vivace crescita, dopo la crisi degli anni Trenta-Quaranta e la lenta ripresa degli anni Cinquanta e Sessanta, appesantita dalle difficoltà politiche e dall'indubbio *shock* rappresentato dal crollo demografico determinato dalla peste (Poloni, 2017; 2019a; 2019b). Alla chiusura del Trecento i mercanti pisani erano ancora presenti sui principali mercati del Mediterraneo occidentale, e la lana, ora spagnola, rappresentava sempre una delle principali merci che essi trattavano (Poloni, 2019a). Solo la conquista della città da parte di Firenze, nel 1406, e l'atteggiamento duramente punitivo della dominante nei confronti del gruppo dirigente pisano, composto in gran parte da mercanti internazionali, determinarono davvero un drastico, radicale e definitivo cambiamento (Petràlia, 1989).

Riferimenti bibliografici

- ABULAFIA D. (1994), *A Mediterranean Emporium: The Catalan Kingdom of Maiorca*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ANTONI T. (1967), *Il libro dei bilanci di una azienda mercantile del Trecento: il Libro della ragione di Biagio e Guido Delle Brache, dal 1326 al 1356*, C. Corsi, Pisa.
- ID. (1977), *I "partitari" maiorchini del Lou dels Pisans relativi al commercio dei Pisani nelle Baleari (1304-1322 e 1353-1355)*, Pacini, Pisa.

16. L'edizione del trattato è in Silva (1908, pp. 678-702). Per un'analisi dell'accordo e delle sue conseguenze sull'economia pisana cfr. Poloni (2019b).

- ARTIZZU F. (1962), *Documenti inediti relativi ai rapporti economici tra la Sardegna e Pisa nel Medioevo*, 2 voll., CEDAM, Padova.
- BARTLETT R. (1994), *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350*, Princeton University Press, Princeton.
- BASSO E. (2008), *Insedimenti e commercio nel Mediterraneo bassomedievale. I mercanti genovesi dal Mar Nero all'Atlantico*, Valerio, Torino.
- BERTI M. (1978), *Commende e redditività di commende nella Pisa della prima metà del Trecento (da documenti inediti)*, in *Studi in memoria di Federigo Melis*, Giannini, Napoli, vol. II, pp. 53-145.
- BIANCHI S. A. (1993), *Il lanificio veronese fra XIII e XIV secolo: strutture organizzative, tecniche, prodotti*, in G. Ericani, P. Frattaroli (a cura di), *Tessuti nel Veneto. Venezia e la Terraferma*, Banca popolare di Verona, Verona, pp. 57-86.
- BORDES GARCÍA J. (2007), *Il commercio della lana di 'San Mateo' nella Toscana del Quattrocento: le dogane di Pisa*, in "Archivio Storico Italiano", 165, pp. 635-64.
- ID. (2008), *Mercaderes de la Corona de Aragón en Pisa (siglos XIV-XV)*, in J. J. Ferrer Maestro, P. Barceló (dir.), *Europa: Historia, imagen y mito*, Universitat Jaume I, Castellón de la Plana, pp. 233-52.
- CARDON D. (1999), *La draperie au Moyen Âge. Essor d'une grande industrie européenne*, CNRS, Paris.
- CHORLEY P. (1987), *The Cloth Exports of Flanders and Northern France during the Thirteenth Century: A Luxury Trade?*, in "The Economic History Review", 40, pp. 349-79.
- EPSTEIN S. A. (1996), *Genoa and the Genoese, 958-1528*, University of North Carolina Press, Chapel Hill-London.
- FENNELL MAZZAOUI M. (1981), *The Italian Cotton Industry in the Later Middle Ages, 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FERRETTO A. (1901), *Codice diplomatico delle relazioni fra la Liguria e la Lunigiana ai tempi di Dante (1265-1321)*, vol. I, Tip. Artigianelli di S. Giuseppe, Roma.
- FRANGIONI L. (1994), *Milano fine Trecento. Il carteggio milanese dell'Archivio Datini di Prato*, 2 voll., Opuslibri, Firenze.
- GRUNZWEIG A. (1932-34), *Le Fonds de la Mercanzia aux Archives d'Etat de Florence au point de vue de l'Histoire de Belgique*, in "Bulletin de l'Institut historique belge de Rome", 12 (1932), pp. 61-119, 13 (1933), pp. 5-184, 14 (1934), pp. 23-56.
- HOSHINO H. (1980), *L'arte della lana in Firenze bel basso medioevo. Il commercio della lana e il mercato dei panni fiorentini nei secoli XIII-XV*, Olschki, Firenze.
- HUNT E. S. (1994), *The Medieval Super-Companies: A Study of the Peruzzi Company of Florence*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KRUEGER H. C. (1987), *The Genoese Exportation of Northern Cloths to Mediterranean Ports*, in "Revue belge de philologie et d'histoire", 65, pp. 722-50.

- LOPEZ R. S. (1933), *Genova marinara nel Duecento: Benedetto Zaccaria ammiraglio e mercante*, Principato, Milano-Messina.
- ID. (1936), *Studi sull'economia genovese nel medio evo*, S. Lattes & C., Torino.
- LOPEZ PEREZ M. D. (1995), *La corona de Aragón y el Magreb en el siglo XIV (1331-1410)*, Consejo superior de investigaciones científicas, Barcelona.
- LOPEZ PEREZ M. D., PADILLA LAPUENTE J. I. (2013), *Mallorcan merchants in the Medieval Maghrib: mercantile strategies in the port of of Hunayn in the mid-fourteenth Century*, in "Mediterranean Historical Review", 28, 2, pp. 141-65.
- LUZZATTO G. (1954), *La commenda nella vita economica dei secoli XIII e XIV con particolare riguardo a Venezia*, in Id., *Studi di storia economica veneziana*, CEDAM, Padova, pp. 59-80.
- MELIS F. (1960), *Aspetti della vita economica medievale. Studi nell'Archivio datini di Prato*, Monte dei Paschi, Siena.
- ID. (1974), *La lana della Spagna mediterranea e della Barberia occidentale nei secoli XIV-XV*, in M. Spallanzani (a cura di), *La lana come materia prima: i fenomeni della sua produzione e circolazione nei secoli XIII-XVII*, Atti della prima settimana di studio (Prato, 18-24 aprile 1969), Olschki, Firenze, pp. 241-52.
- ID. (1991), *Le società commerciali a Firenze dalla seconda metà del XIV al XVI secolo*, in Id., *L'azienda nel Medioevo*, Le Monnier, Firenze, pp. 161-78.
- MEO A. (2018), *Anfore, uomini e reti di scambio sul "mare pisano" (VIII-XII secolo)*, in "Archeologia medievale", 45, pp. 219-38.
- MITTERAUER M., MORISSEY J. (2015), *Pisa nel Medioevo. Potenza sul mare e motore di cultura*, Viella, Roma.
- MUSARRA A. (2018), 1284. *La battaglia della Meloria*, Laterza, Roma-Bari.
- NAJEMY J. M. (2006), *A History of Florence, 1200-1575*, Blackwell, Oxford.
- PETRALIA G. (1989), *Banchieri e famiglie mercantili nel Mediterraneo aragonese: l'emigrazione dei pisani in Sicilia nel Quattrocento*, Pacini, Pisa.
- ID. (2000), *Le "navi" e i "cavalli": per una rilettura del Mediterraneo pienomedievale*, in "Quaderni Storici", 35, 1, pp. 201-22.
- PETTI BALBI G. (2007), *L'assedio di Genova degli anni 1317-1331: «maligna et durans discordia inter gibellinos et guelfos de Ianua»*, in "Reti Medievali. Rivista", 8, pp. 1-16, <http://www.rmoa.unina.it/id/eprint/1927> (consultato il 30 ottobre 2022).
- POLONI A. (2004), *Trasformazioni della società e mutamenti delle forme politiche in un Comune italiano: il popolo a Pisa (1220-1330)*, ETS, Pisa.
- ID. (2006), *Gli uomini d'affari pisani e la perdita della Sardegna. Qualche spunto di riflessione sul commercio pisano nel XIV secolo*, in C. Iannella (a cura di), *Per Marco Tangheroni. Studi su Pisa e sul Mediterraneo medievale offerti dai suoi ultimi allievi*, ETS, Pisa, pp. 157-84.
- ID. (2014a), *Qualche considerazione sull'industria laniera pisana nel Due e Trecento*, in M. Baldassarri, S. M. Collavini (a cura di), *Studi di storia e archeologia in onore di Maria Luisa Ceccarelli Lemut*, Pacini, Pisa pp. 189-200.

- ID. (2014b), «*Nec compelli possit effici civis pisanus*». *Sviluppo dell'industria laniera e immigrazione di maestranze forestiere a Pisa nel XIII e XIV secolo*, in B. Del Bo (a cura di), *Cittadinanza e mestieri. Radicamento urbano e integrazione nelle città bassomedievali (secc. XIII-XVI)*, Viella, Roma, pp. 235-62.
- ID. (2017), *Pisa negli ultimi decenni del Trecento: i mercanti banchieri e i ritagliatori*, in "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge", 129, 1, <http://journals.openedition.org/mefrm/3422>.
- ID. (2018), *Italian Communal Cities and the Thirteenth-Century Commercial Revolution: Economic Change, Social Mobility and Cultural Models*, in S. Carrocci, I. Lazzarini (eds.), *Social Mobility in Medieval Italy*, Viella, Roma, pp. 353-72.
- ID. (2019a), *L'economia di Pisa nella seconda metà del Trecento. Qualche riflessione a partire dal commercio della lana nella documentazione datiniana*, in M. Baldassarri (a cura di), *Massa di Maremma e la Toscana nel basso Medioevo: zecche, monete ed economia*, All'Insegna del Giglio, Firenze, pp. 121-8.
- ID. (2019b), *Un lungo Trecento. Economia e mobilità sociale a Pisa nel XIV secolo*, in S. M. Collavini, G. Petralia (a cura di), *La mobilità sociale nel Medioevo italiano. 4. Cambiamento economico e dinamiche sociali*, Viella, Roma, pp. 163-205.
- RACINE P. (1974), *A propos d'une matière première de l'industrie textile piacentine: la carzatura*, in M. Spallanzani (a cura di), *La lana come materia prima: i fenomeni della sua produzione e circolazione nei secoli XIII-XVII*, Atti della prima settimana di studio (Prato, 18-24 aprile 1969), Olschki, Firenze, pp. 177-84.
- RENOUARD Y. (1995), *Gli uomini d'affari italiani nel Medioevo* (1949), Rizzoli, Milano.
- SAPORI A. (1955), *Studi di storia economica: secoli XIII-XIV-XV*, 3 voll., Sansoni, Firenze.
- SILVA P. (1908), *L'ultimo trattato commerciale tra Pisa e Firenze*, in "Studi storici di A. Crivellucci", 17, pp. 627-702.
- VAN DOOSSELAERE Q. (2009), *Commercial Agreements and Social Dynamics in Medieval Genoa*, Cambridge University Press, New York.

Trame mediterranee

Prestiti e contaminazioni nella cultura e nella poesia siciliana

di *Francesca Maria Corrao*

Lo storico Hamilton Gibb, a proposito del riassetto legale dell'area mediorientale in epoca del califfato omayyade, scriveva che un sistema ne influenza un altro se il primo è superiore. Nello scritto si faceva riferimento all'influenza del sistema romano-bizantino sul nascente ordinamento islamico. Per influenza, secondo l'antropologo Robert Brightman, si intende un prestito che, più precisamente, si basa su una "gerarchia di realizzazioni" (Gibb, 1955, pp. 518-21).

Se approfondiamo l'esempio del califfato omayyade, partendo dalla prospettiva della studiosa Patricia Crone apprendiamo che nell'area siriana non vigeva la *lex romana* tout court, quanto piuttosto una legge provinciale fatta anche da regole di derivazione greca o provenienti da sistemi locali autonomi (Crone, 1987).

I califfi omayyadi elaboravano i principi della legge islamica in questo contesto giuridico, caratterizzato da una specifica *koiné* legale, che in tal modo permetteva di mantenere l'ordine nei centri dove la contaminazione tra sistemi diversi era più forte. Stando a questa nuova lettura la legge califfale sarebbe in gran parte erede di una grande tradizione giuridica che integra prassi consolidate di diversa provenienza, piuttosto che di un ipotetico regime tribale. Gli *ḥadīṭ* sono per la Crone i documenti che testimonierebbero questo sistema.

Questa continuità che emerge dall'adattamento delle regole giuridiche pre-esistenti in modo coerente con la nuova ideologia dominante, la si trova in altri aspetti della cultura araba del tempo. In un recente studio James Montgomery condivide l'approccio comparatistico e lo applica all'arte evidenziando l'influenza dell'arte antica che si riverbera nei manufatti di epoca Omayyade dove è chiaramente visibile la persistenza di modelli iconografici greci, reinterpretati con nuovi sviluppi (Fowden, 2007, pp. 29-45).

Anche in Sicilia è possibile riconoscere in numerose tracce archeologiche le persistenze artistiche di civiltà preesistenti, riutilizzate nel passaggio

da una fase storica all'altra; per esempio si è recentemente scoperto nei bagni di Cefala Diana un'iscrizione araba che permette di anticipare la loro costruzione in una fase precedente la conquista normanna dell'Isola (Bagnera, Nef, 2018).

Recenti studi sull'urbanizzazione di Palermo al tempo dei normanni dimostrerebbero che la presenza della comunità islamica – come già documentava il viaggiatore Ibn Hawqal (x secolo) – si attestava nel quartiere commerciale, invece che in quello amministrativo; i normanni infatti restavano ai margini del centro commerciale, ma avevano il controllo della zona delle sedi del potere dove insediarono la nuova cittadella (Jäckh, 2017, pp. 72-3). Anche in questo caso si riutilizzano esperienze e competenze precedenti in un nuovo contesto istituzionale.

Se spostiamo l'analisi sull'evoluzione della cultura letteraria, le tracce delle civiltà precedenti sono meno evidenti perché, in assenza di fonti di prima mano, la letteratura è lo strumento di divulgazione della cultura del dominatore e quello che resta dei vinti sopravvive nella tradizione popolare; ma queste voci sono per lo più orali, e quindi sul piano filologico non sono accreditate per dimostrare il prestito o la contaminazione in quanto ritenute inattendibili dalla gran parte del mondo scientifico.

I vinti sopravvivono e le loro "storie minori" rimangono vive e sottilmente contaminano la cultura dei dominanti attraverso le narrazioni pubbliche dei mercati, o delle schiave nel privato delle case; si pensi ad esempio all'influenza della struttura narrativa del racconto quadro delle *Mille e una notte* sul *Pentamerone* del Basile o sul *Decamerone* del Boccaccio (Corrao, 2014).

Secondo una condivisibile definizione di Aimé Césaire, la cultura è «inventiva e mobile» come l'identità (Akasoy, Montgomery, Pormann, 2007, p. 164). La cultura è assimilabile all'identità perché, come afferma E. B. Taylor (2010), è l'insieme complesso delle conoscenze¹. A partire da queste riflessioni occorre ripensare la complessità della realtà culturale della Sicilia nella fase di transizione dal dominio arabo a quello normanno.

Per conoscere la cultura di una civiltà è indispensabile una ricostruzione della storia che tenga conto della sua complessità e delle sue contraddizioni, come spiega Simone Collavini in questo volume (cfr. *infra*). I vari

1. Taylor (2010, p. 1) affermava che la «Cultura o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include le conoscenze, le credenze, l'arte, la morale il diritto, il costume e qualunque altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro di una società».

aspetti della vita politica e sociale sono registrati per lo più nei testi scritti da chi è al servizio di chi governa, e queste fonti costituiscono il riferimento essenziale delle ricostruzioni storiche tradizionali. Per prendere in esame un aspetto del Mediterraneo, sia esso un periodo storico o un luogo geografico, Fernand Braudel riteneva necessario affrontare il problema e trattarlo in modo dialogico con altri approcci e altri scenari (Braudel, 1966, pp. 42-7). Una storia che tenga conto delle trasformazioni economiche, dei mercati, delle condizioni delle classi intellettuali e di quelle subalterne come sostenuto da studiosi quali Jaques Le Goff e Antonio Gramsci (Le Goff, 1959, pp. 1-2; Vivanti, 1981, pp. 7-46).

Tra i diversi prodotti culturali quello che contribuisce maggiormente alla formazione dell'identità nazionale è la lingua e di conseguenza la grammatica (La Rosa, 2019), e insieme a queste la letteratura scritta e quella orale. Attribuire un valore scientifico alle traduzioni realizzate alla corte dei Normanni e di Federico II senza tener conto dell'importanza della trasmissione orale sarebbe inadeguato; all'epoca, in assenza di vocabolari, la traduzione si basava sul dialogo e sullo scambio di esperienze e di conoscenze tra intellettuali di lingue e culture diverse. Le opere dei traduttori hanno bisogno pertanto di un contesto culturale dove l'influenza reciproca e la contaminazione sono notevoli. I lavori dei traduttori delle corti normanne e federiciane, quali l'ammiraglio Eugenio, Michele Scoto e altri, rappresentano una testimonianza tangibile di tale ricchezza del contesto.

Quella del traduttore è un'opera di mediazione linguistica e culturale; in quanto tale è un bene che da immateriale si trasforma in bene materiale, uno scritto che diviene un documento tangibile di dignità pari a quella dei reperti archeologici.

La trasposizione di un testo della tradizione orale in forma artistica, dipinta o scritta, è un fatto evidente, ad esempio i numerosi pittori che hanno raffigurato le fatiche di Ercole non è certo che abbiano documentato la loro conoscenza dei fatti a partire dalla lettura di un libro sull'argomento. Un esempio di influenza della mitologia greca nella cultura della prima dinastia califfale araba degli Omayyadi è stato studiato da Garth Fowden, il quale dimostra che alcune figure della mitologia greca, raffigurate sulle pareti del castello del califfo al-Walīd, sono anche citate nelle sue poesie (Fowden, 2007, pp. 32-42). In modo non molto diverso la traduzione dall'arabo del *Kalilah wa Dimnah*, di origine indiana, per mano dell'ammiraglio Eugenio alla corte normanna (Corrao, 2004), ispira i pittori del soffitto ligneo della cappella palatina, studiato da Thomas Dittelbach, che

riproducono le immagini di alcuni animali protagonisti delle storie ivi narrate (Dittelbach, 2011).

Una difficoltà a riconoscere l'influenza di una cultura straniera nella poetica "nazionale" è ben espressa nella su citata affermazione di Hamilton Gibb per cui un sistema ne influenza un altro se è superiore. All'epoca della dominazione araba in Sicilia, e nella successiva fase normanna, la poesia era considerata l'arte più prestigiosa per esprimere l'identità di un gruppo sociale. La rappresentazione del potere dei normanni attraverso dipinti e mosaici era uno strumento di propaganda a sostegno della nascente dinastia; un chiaro esempio di come l'iconografia esprime chi è il dominante e chi il dominato viene dal mosaico della stanza di Ruggero nel Palazzo Reale di Palermo, che raffigura due leoni normanni che sovrastano due cammelli arabi con una palma al centro.

Questa rappresentazione è una delle testimonianze attestanti che in quella fase storica di transizione la cultura della popolazione sottomessa è ancora viva e presente; "l'altro" ha ancora un ruolo pubblico riconosciuto, ma chi ha vinto è il più forte e delimita ruoli e spazi e ne regola anche i rapporti. Le immagini di fatto confermano quanto avviene sul piano pratico, come si legge da alcuni documenti attestanti che la *ġizya*, ossia la tassa imposta dai musulmani alla minoranza cristiana ed ebraica, dopo la riconquista cristiana è imposta ai musulmani.

A corte i sovrani normanni mantengono la cancelleria araba e i segretari adattano il vecchio sistema al nuovo ordine, cercando di non esacerbare le forti tensioni esistenti tra le pretese dei nobili che hanno appoggiato l'arrivo dei Normanni e i proprietari terrieri arabi. A corte si ossequiano uomini di cultura come il geografo al-Idrīsī (1100-1165) e si accolgono poeti e traduttori arabi, ma nel sistema di governo le posizioni cambiano e adesso sono i musulmani ad essere in minoranza e a stare attenti al volere del palazzo come un tempo facevano i cristiani. Il "vincitore normanno" nel riconoscere la cultura dell'altro, se ne appropria dimostrando la propria magnanimità superiorità; saranno poi i posteri a cancellare ogni traccia dell'influenza araba sino a negarne ogni evidenza.

È logica conseguenza che nella fase di fondazione del nuovo dominio si delinei la narrazione più consona a comunicare la nuova identità. In una comunità "multiculturale", per definirla con un termine preso a prestito dall'attualità, la narrativa cristiana esalta le vittorie dei nuovi principi e quella islamica le scoperte scientifiche da loro promosse; quanto alla poesia quella latina loda i valori del difensore della fede che ha riportato al mondo cristiano i territori usurpati, mentre il panegirico degli arabi si adatta

ai tempi e cambia i nomi dei luoghi e fa riferimento ai castelli dei principi normanni e ai loro avi e li confronta con i cesari della tradizione romana (De Simone, 1999).

Alla corte di Federico II, come a quella di Alfonso il Savio, si traducevano le opere di Averroè (Mahyub, Diaz, 2012). La percezione che oggi si ha di quest'opera di trasmissione del sapere è molto ridotta, si immagina che Averroè nel tradurre le opere di Aristotele abbia semplicemente risvegliato l'interesse dei latini per l'opera del grande filosofo, come se l'interpretazione dell'intellettuale arabo non avesse avuto alcuna influenza nella lettura dell'ateniese né sul successivo sviluppo della filosofia medievale.

Le scaramucce tra musulmani e cristiani nei territori del Nord della Spagna e della Provenza riducevano in schiavitù donne arabe, che andavano a lavorare nelle case, e uomini, che costituivano la bassa manovalanza nei campi; questa prossimità favoriva la diffusione a livello popolare della cultura islamica (Galmés de Fuentes, 2002). A questo tipo di contaminazione si aggiungeva l'influenza crescente delle traduzioni della scuola di Toledo (Menocal, 1981).

Dai nostri libri di filosofia scompare il filosofo arabo e rimane soltanto l'opera del maestro greco. Eppure la traduzione non è avvenuta per il tramite di vocabolari, ma per lo scambio di comprensione e saperi di intellettuali che parlavano l'arabo e il latino. La traduzione è impossibile senza la conoscenza della cultura, ossia senza la consapevolezza degli usi e costumi da cui proviene; altrimenti non si capiscono i concetti astratti e gli oggetti naturali in tutte le varianti di significato che possono avere. Ad esempio sarebbe difficile intendere il concetto di "amicizia" con tutte le possibili metafore e sfumature senza comprendere il contesto in cui si colloca il termine.

Il dialogo tra diverse generazioni di intellettuali di differenti culture ha permesso il fiorire dell'umanesimo perché al centro della loro curiosità era il sapere in quanto espressione della volontà umile della creatura di Dio di conoscere l'opera del creatore.

La rivincita culturale della latinità ha preso progressivamente le distanze dalla cultura, dalla filosofia e dalla poesia araba, e se qualche elemento di contaminazione è rimasto, soprattutto a livello popolare, e lo si trova in poche narrazioni, versi o canti di intrattenimento, mentre ogni possibile accenno alla comunanza di temi e valori con il nemico sconfitto tende a scomparire. Dante, nella fase della maturità, dimentica la sua giovanile attrazione per l'averroismo, mentre Petrarca esprime un giudizio molto sfavorevole sulla poesia araba in una lettera al Doni (Gabrieli, 1948, p. 16).

L'avanzare della *Reconquista* e il trasformarsi dei conflitti di confine in guerra aperta, sostenuta da una decisa contrapposizione cristiana contro la diffusione della cultura islamica, corrispondono alla volontà di riaffermare la cultura latina sul territorio provenzale; e la crociata contro gli albigesi pone fine alla tolleranza nei confronti della promiscuità con il substrato culturale islamico.

La fase di transizione è breve ed è stata registrata dalle voci dei poeti trovatori come dei poeti della magna curia di Palermo; nelle loro poesie si osserva una sottile contaminazione che tende a scomparire una volta superata la fase di coesistenza multiculturale.

All'origine della poesia italiana troviamo motivi (rime bacciate, allitterazioni, sonetti ecc.) e temi (lo sguardo d'amore che ferisce, il malato d'amore che solo la saliva dell'amata può sanare, l'incurabile passione che porta alla morte ecc.) che risentono del diretto contatto con la cultura araba. Per dare un esempio di questa contaminazione riprendo i versi di Ibn Hamdis (Corrao, 2002, p. 183):

O tu che annullasti il mio sonno e il mio sangue versasti,
che il nodo scorsoio stringesti dicendo «sì» alla mia morte
Con il tuo raggianti occhio volutamente m'hai messo a morte
E non c'è nemmeno taglione per chi d'occhi uccide.

Tali versi riecheggiano in Ciullo d'Alcamo, che così recita nel *Contrasto*²
Deo lo volesse vitama, te fosse morto in casa!
L'arma n'anderia cònsola ca dì e notte pantasa.
La jente ti chiamàrano: 'Oi perjura malvasa,
c'ha' morto l'omo in càsata, traíta!
Sanz'on[n]i colpo lèvimi la vita.

Questi temi con il prevalere della *Reconquista* latina saranno dissolti e modificati sino a formare una nuova cultura antitetica e nemica. La nuova cultura alimenterà gli ideali che porteranno i cavalieri a combattere contro i nemici musulmani; il cavaliere cristiano si batterà per difendere la dama, simbolo di una virtù ideale, la cui astratta purezza va difesa da ogni contaminazione esogena. I poeti arabi che cantano una donna "padrona" del loro

2. Per il *Contrasto* di Cielo d'Alcamo cfr. Segre, Ossola (1997, p. 99). La traduzione: «Volesse iddio, vita mia, che morissi in casa tua/La mia anima si consolerebbe, poiché giorno e notte farnetica/La gente ti griderebbe: Oh spergiura, malvagia, /che hai ucciso l'uomo nella tua casa, traditrice/senz'alcun colpo mi levi la vita».

volere e i cui sguardi ispirano una passione carnale che soggioga l'uomo e lo porta, metaforicamente, a sicura morte non sono più accettati.

Agli occhi dei latini una simile cultura non solo non è superiore ma è pericolosa perché mette in discussione la tradizionale visione patriarcale, che vede la donna sottomessa all'uomo, e soprattutto la sacralità del vincolo matrimoniale voluto dalla Chiesa, come recita il *De maritandi ordinibus* introdotto dai Normanni e recepito da Federico II, con cui si impone la benedizione al "sacro" vincolo matrimoniale (Titone, 2017).

L'opera poetica è specchio della conoscenza, delle credenze e delle tradizioni, ed ha una forte valenza identitaria, ma non lascia una traccia altrettanto forte di quella che lasciano i dipinti; nel passaggio dall'iconografia pagana a quella cristiana i simboli sono rimasti anche se vengono letti con un nuovo senso e a volte ignorano quello originale³, come ad esempio, il pastorello e il gregge diventano il giovane Gesù e la comunità dei cristiani. La poesia, essendo per lo più trasmessa oralmente, tende ad acquisire e trasformare le metafore arabe più rapidamente, e chi le trascrive ne cancella le tracce.

L'evidenza della contaminazione in generale è molto labile con la cultura non materiale, e con la poesia in particolare, perché mancano le prove documentali che possano manifestarla in modo concreto. Se è normale accettare che la chitarra è la naturale evoluzione del liuto arabo, e riconosciamo che la musica medievale è influenzata da quella islamica, è più difficile riconoscere che i temi delle canzoni possano essere stati in qualche modo contaminati.

In mancanza di prove materiali l'influenza culturale arabo-islamica si ridurrebbe, secondo Montgomery, alla semplice diffusione di oggetti meccanici (le norie, l'invetriatura delle terrecotte, i colori verde e giallo della ceramica⁴, lasciando fuori i contenuti che toccano il piano dell'immaginario, come i miti e le narrazioni ossia gran parte della tradizione popolare. Alcuni studiosi ritengono infatti che qualche influenza araba ci sia stata ma solo nella poesia dialettale (Wulstan, 1994), e si riferiscono in particolare alla poesia strofica andalusa (*zağal*) ma non alla poesia colta.

3. A proposito del riuso di figure pagane nell'arte classica, Salvatore Settis (1997, p. 403) scrive: «il reimpiego, in quanto si presenti come il frutto di una selezione che punta sull'esibizione di determinati pezzi antichi in funzione di una gerarchia di valori, finisce dunque col costruire un thesaurus di citazioni già pronte, autorevoli e vive anche se incomprensibili».

4. Hill (1994, pp.25-43; citato in Akasoy, Montgomery, Pormann, 2007, p. 156).

La poesia di corte esalta i meriti del conquistatore, e in particolare tesse le lodi del restauratore della latinità che ha liberato i territori dall'intrusione dell'infedele; così ad esempio Angelo Callimaco compara nei suoi versi Enea e Ferdinando III di Napoli, mostrando che diversi governi hanno lottato contro il ripetersi ad ondate successive di incursioni da Sud e da Oriente (De Stefano, 1955). Il prodotto dei loro governi è la cultura mediterranea, ossia quella *koiné* di culture diverse, dalla greca alla latina, che si sono variamente diffuse e adattate anche attraverso il lungo conflitto contro gli invasori.

I popoli considerati invasori non possono essere portatori di valori; sono nemici senza storia né cultura, soprattutto quando la loro élite è stata allontanata dal meridione riconquistato, e chi è rimasto non ha i mezzi per difendere e trasmettere il suo sapere.

Ho già accennato alle possibili influenze di alcune metafore della poesia araba sui versi della scuola poetica siciliana (Corrao, 2002), alle quali vanno ad aggiungersi le traduzioni di alcuni testi narrativi quali il *Kalilah wa Dimnah*. Quest'ultima opera è stata tradotta anche a Toledo da Rabbi Joel come *Liber Kalilae et Dimnae, Directorium vitae humanae* nel XII secolo e più tardi da Giovanni da Capua (1493); e poi imitata da Agnolo Firenzuola nei *Discorsi degli animali ragionanti fra loro* (1548), e da Anton Francesco Doni nel *Morale filosofia* (1570).

Per secoli i cantastorie hanno diffuso le storie tradotte adattandole ai mutamenti religiosi e politici, hanno contribuito a farle sopravvivere nella cultura popolare grazie alla trasmissione orale riuscendo così a superare gli ostacoli costituiti dal mutare del tempo e degli spazi geografici. Nel rinascimento sono state realizzate diverse opere di intrattenimento ispirate dalla narrativa popolare e da raccolte di aneddoti. Ad esempio Giulio Cesare Croce (1550-1609) e Alessandro Banchieri (1568-1634) davano vita al Bertoldo Bertoldino e Cacasenno rielaborando, con molta fortuna, la leggenda mediorientale di Salomone e Marcolfo⁵. Lo scrittore napoletano Giambattista Basile (1566-1632) riscriveva alcuni testi della tradizione popolare partenopea e li raccoglieva in *Il Pentamerone, lu cunto di li cunti, ovvero lo trattenemiento de peccerille* (*La fiaba delle fiabe, ovvero l'intrattenimento dei bambini*). Un'operazione simile a quella realizzata nel XIV secolo (tra il 1349 e il 1353) da Giovanni Boccaccio nel più celebre *Decamerone*. In tutte

5. Croce per primo adatta il dialogo tra re Salomone e Marcolfo, giunto in Italia probabilmente con le prime migrazioni cristiane e divenuto famoso nel V secolo come *Dyalogo di Salomon e Marcolpho*, pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1502: cfr. Croce, Banchieri (2015).

queste opere, come anche nelle *Novelle* del Boccaccio, si riconoscono molte storie di origine araba (Corrao, 1998; Basile, 1982; Boccaccio, 2010).

Un altro esempio del persistere delle storie orientali nella narrativa italiana è testimoniato dalla raccolta *Fiabe italiane* di Italo Calvino (1970), che ricorda come alcuni racconti delle *Mille e una notte*, noti oltralpe grazie alla traduzione settecentesca di Galland, sono poi arrivati nell'Italia settentrionale per il tramite dei cantastorie francesi⁶ prima ancora della traduzione diretta delle stesse storie arabe di Francesco Gabrieli (1976; Calvino (1970, p. 61, nota 17).

Nella letteratura popolare meridionale alcune storie erano comunque rimaste vive, tanto che rielaborazioni di racconti delle *Mille e una notte* sono stati raccolti dalla tradizione orale siciliana e trascritti da Laura von Gonzenbach e da Giuseppe Pitrè. In particolare quest'ultimo cita il personaggio di Giufà (Giucà o Giucca), di cui aveva già individuato l'origine araba grazie ad un suggerimento dell'arabista siciliano Michele Amari (Corrao, 2001; Zipes, 2004; Pitrè, 2016).

Un altro interessante campo di indagine sin qui poco esplorato è quello dei canti popolari della tradizione orale siciliana. Esistono importanti raccolte di canti e da una prima indagine è stato possibile individuare alcuni elementi comuni tra la tradizione poetica araba e i temi di alcune canzoni. Un esempio abbastanza significativo lo si trova nel confronto tra una poesia d'amore del poeta arabo di Sicilia Muḥammad b. Qāsim b. Zayid, vissuto nell'XI secolo che recita come segue:

Quando sarà per lui l'ora del sonno,
che ai suoi quegli occhi tuoi tolsero il sonno?
[...]
Concedo a me di svegliarti, nemica.
Che tu morto lo voglia, ti concedi

Ed ecco qui di seguito un canto della tradizione popolare siciliana

Mi votu e mi rivotu suspirannu / passu li notti 'nteri senza sonnu;
e li biddizzi tò iu cuntimplannu / li passu di la notti 'nsinu a jurnu.
Pì tia nun pozzu ora cchiù durmìri / paci nun havi cchiù st'afflittu cori;
lu sai quannu ca iu t'haiu a lassari: / quannu la vita mia finisci e mori⁷.

6. Sulla storia delle traduzioni francesi cfr. Chraïbi (2008).

7. Corrao (2002, pp. 60-1); la poesia di Muḥammad b. Qāsim b. Zayid è tradotta da me e messa in versi da Franco Fortini. Traduzione: «Mi giro e mi rigiro sospirando/ passo

Questa canzone, dal titolo *Nun dormu né riposu*, è pubblicata da Lionardo Vigo Calanna marchese di Gallodoro nella *Raccolta amplissima di canti siciliani*, un'opera frutto di un intenso lavoro di ricerca dei canti in vari paesi della Sicilia durato più di 20 anni⁸. La canzone è presente anche nella raccolta di Giuseppe Pitrè e in quella di Francesco Paolo Frontini⁹. La canzone veniva cantata in molti paesi della Sicilia sia orientale che occidentale ed è molto antica perché, se è vero che si ritrova nei testi del 1870 del Vigo e del 1883 del Frontini è presumibile che essa sia ancora più antica, almeno di 100 anni, perché generalmente tale è considerato il periodo di tempo in cui una canzone scritta da un autore, oggi sconosciuto, impiega a diventare canzone di tutti, assumendo così i connotati di canto popolare e, pertanto, la si può far risalire ai primi anni del XVIII secolo.

Tra gli oltre 1.700 canti, ve ne sono numerosi che trattano temi e metafore ricorrenti nelle poesie arabe, l'indagine in questo campo è solo all'inizio e c'è da sperare che emergano altre sorprendenti coincidenze.

Da quanto sin qui detto si impongono alcune considerazioni. In primo luogo è facile obiettare che, trattandosi di poesie d'amore, i temi sono universali e quindi è possibile ritrovarli declinati in modi simili. In secondo luogo è bene ricordare due annotazioni di Braudel, la prima è che secondo lo storico l'area mediterranea, a cui qui si fa riferimento, nel corso dei secoli è stata soggetta a civiltà che hanno tradotto, interpretato e fatte proprie molte legende delle civiltà che le hanno precedute. Nel passaggio dalla cultura dei greci a quella dei romani a quella dei musulmani molte storie e legende sono state riportate e adottate e quindi assieme a queste molti motivi sono stati assorbiti. Sempre secondo Braudel è anche vero che nel

la notte intera senza sonno;/e le tue bellezze contemplando/ passo dalla notte sino al giorno. / Per te ora non posso più dormire/ questo cuore afflitto non ha più pace/lo sai quando ti devo lasciare/ quando la mia vita finisce e muore».

8. Lionardo Vigo Calanna marchese di Gallodoro (Acireale, 25 settembre 1799-14 aprile 1879), poeta, filologo e politico italiano, pubblicò la canzone *Nun dormu né riposu* nella *Raccolta amplissima di canti siciliani* (1870-74), dove si trova con il numero 613(ivi, p. 230).

9. Giuseppe Pitrè (Palermo, 21 dicembre 1841-1 aprile 1916). La canzone si trova nell'Appendice del vol. 2 dei *Canti popolari siciliani, raccolti ed illustrati da Giuseppe Pitrè* (Pitrè, 2010, p. 3). Salvatore Salomone Marino, medico e folclorista (Borgetto, 1847- Palermo 1916) la riporta con il titolo *Nun dormu né riposu a tia pinsannu* nel libro *Canti popolari siciliani in aggiunta a quelli di Vigo* al n° 125 (Salomone Marino, 1988). Salomone riporta che la canzone inoltre è presente con il titolo di *Canzone villereccia*, con spartito allegato, fra le cinquanta canzoni della raccolta del 1882 di canti siciliani della provincia etnea *Eco della Sicilia*, a cura di Francesco Paolo Frontini (Catania, 6 agosto 1860-26 luglio 1939), musicista e compositore siciliano.

passaggio da una civiltà ad un'altra ci sono degli elementi, dell'una come dell'altra, che restano estranei e vengono sistematicamente rifiutati. Il che porterebbe a comprendere la ragione per cui nel corso dei secoli si assiste ad una persistente ostilità nei confronti della cultura orientale e il rifiuto di ogni possibile contaminazione nonostante le evidenze; ostilità peraltro persistente anche nella direzione inversa, ossia dall'Oriente nei confronti dell'Occidente.

Resta da fare un'ultima considerazione; sin qui si è parlato di prodotti artistici, e l'arte è una delle espressioni più alte dell'essere umano: l'arte è per lo spirito ciò che il nutrimento è per il corpo. Come dice il filosofo giapponese Daisaku Ikeda (2012, p. 20), «che si tratti di poesia, pittura o musica, un gioiello di espressione artistica può suscitare in noi un'ineffabile spinta che ci innalza fino all'empireo, consentendoci di condividere questa esperienza con altri, confermando in questo modo la sua realtà. Con il suo potere di integrare e rivelare l'intimo legame tra le cose l'arte rivela agli esseri umani i profondi legami che li legano ai propri simili». La gioia, come la pena d'amore, è un sentimento che il poeta condivide attraverso lo spazio e il tempo e al di là delle barriere culturali. L'arte ci mostra che il destino dei popoli mediterranei da millenni è legato e che quindi ogni forma di razzismo, per quanto sia "culturalmente mascherata", è solo una superficiale illusione frutto di pregiudizi e ignoranza.

Riferimenti bibliografici

- AGIUS D. (1996), *Siculo Arabic*, Paul Kegan, London-New York.
- AGIUS D., HITCHCOCK R. (eds.), *The Arab Influence in Medieval Europe: Folia Scholastica Mediterranea*, "Middle East Cultural Series", 18, Ithaca Press, Reading.
- AKASOY A., MONTGOMERY J. E., PORMANN P. E. (eds.) (2007), *Islamic Crosspollinations: Interactions in the Medieval Middle East*, Gibb Memorial Trust, Exeter.
- BAGNERA A., NEF A. (éds.) (2018), *Les bains de Cefalà (X^e-XIX^e siècle): pratiques thermales d'origine islamique dans la Sicile médiévale / I bagni di Cefalà (secoli X-XIX): pratiche termali d'origine islamica nella Sicilia medievale*, "Collection de l'École française de Rome", 538, École française de Rome, Roma.
- BASILE G. B. (1982), *Pentamerone*, Laterza, Roma-Bari.
- BOCCACCIO G. (2010), *Decamerone*, a cura di V. Branca, Le Lettere, Firenze.
- BRAUDEL F. (1986), *Una lezione di storia*, Einaudi, Torino.
- ID. (1966), *Il mondo attuale. Le civiltà extraeuropee*, Einaudi, Torino, 5^a ed.

- CALVINO I. (1970), *Fiabe italiane*, Einaudi, Torino.
- CHRAIBI A. (2008), *Les mille et une nuits. Histoire du texte et Classification des contes*, L'Harmattan Paris.
- CORRAO F. M. (1998), *A Comparison between 'One Thousand and One Night' and the 'Pentamerone' of the Italian Writer G. Basile* (*Muqāranah bayna alf laylā wa layl wa qīṣāṣ 'l-bintāmīrūnī, Il Pentamerone, li-'l-kātib al-Itālī Bāsīlī, G. B. Basile*), in A. Etman (ed.), *Comparative Literature in the Arab World*, The Egyptian Society of Comparative Literature (ESCL), Cairo University, Cairo, pp. 299-305.
- ID. (2001), *Le Storie di Giufà* [1991], Sellerio Palermo.
- ID. (2002), *Poeti arabi di Sicilia* [1987], Mesogea, Messina, pp. 31-3.
- ID. (2004), *The Arabian Nights in Sicily*, in "Fabula", 45, 3-4, pp. 237-45.
- ID. (2014), *Donne islamiche in Italia: ieri e oggi* in E. Poefstl (a cura di), *Musulmane d'Italia*, Bordeaux, Roma, pp. 19-56.
- CROCE G. C, BANCHIERI A. (2015), *Bertoldo, Bertoldino. Con l'aggiunta di Cacasenno e del dialogo di Salomone e Marcolfo*, Mursia, Milano.
- CRONE P. (1987), *Roman Provincial and Islamic Law: The Origin of Islamic Patronate*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DE SIMONE A. (1999), *Alla corte di Ruggero II tra poesia e politica*, in Id. (a cura di), *Nella Sicilia araba tra storia e filologia*, Luxografica, Palermo, pp. 3-5.
- DE STEFANO A. (1955), *Il "De laudibus Messanae" di Angelo Callimaco Siculo*, in "Bollettino del Centro studi filologici e linguistici siciliani", 1, 8, pp. 90-128.
- DITTELBACH T. (2011), *Die Cappella Palatina in Palermo: Geschichte, Kunst, Funktionen. Forschungsergebnisse der Restaurierung*, Swiridoff Verlag, Kunzelsau.
- FOWDEN G. (2007), *Greek Myth and Arabic Poetry at Qusayr 'Amra*, in Akasoy, Montgomery, Pormann (2007), pp. 29-45.
- FRONTINI F. P. (1883), *Eco della Sicilia – Cinquanta canti popolari siciliani*, Ricordi, Milano.
- GABRIELI F. (1948), *Ibn Hamdis*, Liceo G. G. Adria, Mazara del Vallo.
- ID. (1976), *Le mille e una notte*, Mondadori, Milano, 4 voll.
- GALMÉS DE FUENTES Á. (2002), *La Épica Románica y la Tradición Árabe*, Gredos, Madrid.
- GIBB H. (1955), *Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification*, in "Cultural Anthropology", 10, pp. 518-24.
- IKEDA D. (2012), *Cultura, Arte e Natura*, Esperia, Milano.
- JÄCKH T. (2017), *Space and Place in Norman Palermo*, in T. Jäckh, M. Kirsh (eds.), *Urban Dynamics and Transcultural Communications in Medieval Sicily*, Wilhelm Fink-Ferdinand Schöningh, Paderborn, pp. 72-3.
- JEREMY J. (ed.) (1999), *Bayt al-Maqdis: Jerusalem and Early Islam*, Oxford Univ. Press, Oxford.
- HILL D. R. (1994), *Arabic Fine Technology and Its Influence on European Mechanical Engineering*, in Agius, R. Hitchcock (1994), pp. 25-43.

- LA ROSA C. (2018), *The Cambridge Chronicle: Some Linguistic Features*, in I. Pérez Martin, G. Mandalà (eds.), *Multilingual and Multigraphic Documents and Manuscripts of East and West*, Gorgias Press, Piscataway, pp. 159-77.
- ID. (2019), *L'arabo di Sicilia nel contesto maghrebino: nuove prospettive di ricerca*, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, Roma.
- LE GOFF J. (1959), *Gli intellettuali nel medioevo*, Oscar Mondadori, Milano.
- MAHYUB R. B., DÌAZ, A. B. (2012), *La 'Scuola di Traduttori di Toledo' e il suo contributo alla comprensione tra culture*, in C. Diana (a cura di), *La scuola di traduzione di Palermo. La traduzione come strumento di dialogo interculturale*, Fondazione Orestiadì, Gibellina, pp. 23-30.
- MENOCAL M. R. (1981), *Close Encounters in Medieval Provence: Spain's Role in the Birth of Troubadour Poetry*, in "Hispanic Review", 49, 1, pp. 43-64.
- PITRÈ G. (2010), *Canti popolari siciliani, raccolti ed illustrati da Giuseppe Pitrè* (1871), Nabu Press, s.l.
- ID. (2016), *Fiabe, Leggende popolari siciliane* (1875), Donzelli, Roma.
- SALOMONE MARINO S. (1988), *Canti popolari siciliani in aggiunta a quelli di Vigo*, Arnaldo Forni, Catania.
- SEGRE C., OSSOLA C. (1997), *Antologia della poesia italiana*, Einaudi, Torino, vol. 1.
- SETTIS S. (1997), *Continuità, distanza, conoscenza. Tre usi dell'antico*, in (a cura di), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, vol. III: *Dalla tradizione all'archeologia*, Einaudi, Torino, pp. 373-486 (1ª ed. 1985).
- TAYLOR E. B. (2010), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology Philosophy Religion, Language, Art and Custom* (1871), Cambridge University Press, Cambridge.
- TITONE F. (2017), *Il Governo vescovile nella diocesi di Catania tra fenomeni di comunicazione, presenze di forestieri e culti devozionali (secoli XIV-metà del XVI)*, in T. Jäckh T. M. Kirsch (eds.), *Urban Dynamics and Transcultural Communication in Medieval Sicily*, Wilhelm Fink-Ferdinand Schoningh, Paderborn, pp. 251-76.
- VIGO CALANNA L. (1870-74), *Raccolta amplissima di canti siciliani*, Arnaldo Forni, Catania.
- VIVANTI C. (1981), *Intellettuali e potere*, Einaudi, Torino.
- WULSTAN D. (1994), *Boys, Women and Drunkards: Hispano-Mauresque Influences on European Song?*, in Agius, Hitchcock (1994), pp. 136-7.
- ZIPES J. (ed.) (2004), *The Robber with a Witch's Head: More Stories from the Great Treasury of Sicilian Folk and Fairy Tales Collected by Laura Gonzenbach*, Routledge, New York-London.

Arabo e pisano nei trattati fra Pisa e il mondo arabo (secoli XII-XIV)

di *Fabrizio Franceschini e Issam Marjani**

4.1

I trattati fra Pisa e gli Stati islamici nord-africani: aspetti storico-istituzionali

4.1.1. AMARI E BONAINI

La città che ospita questo importante convegno non onora a dovere due eroi culturali del secolo XIX. Uno è il grande arabista Michele Amari, senatore del Regno d'Italia dal 1861, ministro dell'Istruzione dal 1862 al 1864, professore dal 1859 al 1873 all'Università di Pisa e quindi all'Istituto di studi superiori di Firenze. L'altro è Francesco Bonaini (Livorno 1806-Collegiata 1874), professore di Diritto canonico e Storia del diritto italiano a Pisa, storico, filologo e rinnovatore del sistema archivistico della nuova Italia. A lui si deve l'istituzione dell'Archivio di Stato di Pisa, con decreto del governo provvisorio della Toscana del 22 febbraio 1860, e la restituzione a questa «città, di grandi memorie e di grandi monumenti», degli atti, deliberazioni e carteggi del Comune di Pisa, che erano stati trasportati a Firenze dopo l'acquisto fiorentino della città (1406)¹. Questi materiali, rientrati a Pisa tra l'istituzione dell'Archivio e il gennaio 1869 e tutt'oggi conservati nell'Archivio di Stato di Pisa (d'ora in poi ASP), *Comune, Divisione A* e in altri fondi, comprendono la documentazione studiata, ancora nella sede fiorentina, da Amari, in rapporto col Bonaini stesso², e pubblicata col titolo *I diplomi arabi del R. Archivio fiorentino* (Amari, 1863), cui si aggiungerà qualche anno dopo un' *Appendice* (Amari, 1867).

* Il lavoro è stato progettato e condotto unitariamente dai due autori. Ai fini della individuazione dei rispettivi contributi, si specifica che spettano a Fabrizio Franceschini i PARR. 4.1, 4.2 e 4.3, mentre spettano a Issam Marjani i PARR. 4.4 e 4.5; il PAR. 4.6 è comune. Le trascrizioni dall'arabo sono di Issam Marjani e vengono riportate in corsivo (tranne nel caso dei nomi propri). Per rendere il testo più fruibile al lettore non arabista, si è scelto di accompagnare i passi in grafia araba con la trascrizione in carattere latini.

1. Cfr. Bonaini (1869).

2. Amari (1863, pp. LXV e LXXIII).

4.1.2. CONTATTI, GUERRE, TRATTATI

Col mondo arabo Pisa aveva avuto rapporti anche prima della sua costituzione come comune autonomo. Nell'801, quando il califfo di Baghdad Hārūn al-Rašīd inviò due ambasciatori a Carlo Magno, questi approdarono a «portum Pisas» (Renzi Rizzo, 2003, p. 123). A Pisa poi stazionava, con ogni probabilità, la piccola flotta con la quale Berta di Toscana, figlia del re dei Franchi Lotario II e moglie del marchese Adalberto II il Ricco, da un lato si confrontava con «le navi del re dell'Ifrīqiya» e dall'altro inviava al califfo di Baghdad al-Muktafi un prezioso carico di doni, per rafforzare «l'accordo fra noi per quanti anni io rimanga in vita»³. Tuttavia è con la costituzione del comune, favorita dalla sua stessa crescita come potenza marittima, che Pisa compare nell'XI secolo «come partner indipendente di alleanze, quindi come firmataria in proprio di trattati», quali quelli del 1080-1085 con Mariano giudice del Logudoro in Sardegna⁴.

Certo, i rapporti di Pisa col mondo arabo erano passati anche attraverso confronti armati e reciproci attacchi. Negli annali pisani, che vanno sotto il nome di Bernardo Marangone, le prime sei notizie concernenti Pisa sono le seguenti:

DCCCCLXXI Fuerunt Pisani in Calabria. Anno Domini MIII Pisani fecerunt bellum cum Lucensibus, et vicerunt illos in Aqualonga. MV Fuit capta Pisa a Saracenis. MVI Fecerunt Pisani bellum cum Saracenis ad Regium et gratia Dei vicerunt illos in die Sancti Sixti. MXII Stulus de Hispania venit Pisas et destruxit eam. MXVI Fecerunt Pisani et Ianuenses bellum cun Mugieto in Sardineam, et gratia Dei vicerunt illum⁵.

Senza continuare questo elenco, ricordo solo come i carmi latini che celebrano successive imprese pisane presentino le prime attestazioni, almeno in area italo-romanza, di un lemma basato sull'arabo *dār aṣ-ṣinā'a* o anche *dār ṣinā'a*, *dār ṣanā'a* ecc., 'casa di fabbricazione, fabbrica, arsenale marittimo'⁶, che si presenta nella forma *darsana*, declinata nel primo caso e in-

3. Tangheroni (2004, p. 111); cfr. Renzi Rizzo (2004a, pp. 164-5) per il testo.

4. Mitterauer, Morrissey (2015, pp. 31-2): in questo, come nei trattati coi sovrani arabi, formalmente si ha la concessione di privilegi da parte di un regnante, mentre nella sostanza si tratta di «un vero e proprio accordo stipulato fra partner uguali».

5. Cfr. Bernardi Marangonis *Vetus Chronicon Pisanum*, in Bonaini (1845, pp. 3-71: p. 4); *Annales Pisani*, in Lupo Gentile (1930-36, pp. 3-4). Per l'autore e la sua parte nella redazione di questo testo cfr. Ceccarelli Lemut (2007).

6. Cfr. Dozy-Engelman (1869, p. 205) e Dozy (1881, I, p. 848, col. b) con Castellani (2000, p. 217, nota 206).

vece, nel secondo, indeclinabile e probabilmente rinvianti, a prescindere dall'accento metrico, a un volgare *darsanà*⁷: *Carme sull'impresa del 1087 contro al-Mahdiyyah* (1087 o poco dopo), v. 210, «darsanas et omnes turres perf[ring]unt similiter» (Scalia, 1971, p. 54)⁸; *Liber maiorichinus de gestis Pisanorum illustribus* (1115 o poco dopo), VIII, vv. 307-308, «Hique vigorosi, certatim bella volentes / pugnando darsana petunt», e vv. 362-363 «et darsana super positas duo robora turres / audaces pariter nitebantur retinere» (Scalia, Bartola, Guardo, 2017, pp. 440 e 444; cfr. p. 590, nota).

Con la metà del secolo XII però, anche in rapporto a una nuova articolazione del mondo islamico occidentale, entriamo in una fase non priva certo di scontri e azioni piratesche, ma caratterizzata soprattutto da intese e trattati (Tangheroni, 1996, pp. 141-7). La raccolta dell'Amari (1863), il cui primo documento è in effetti del 1150, include dunque privilegi e accordi ufficiali tra Stati, ma anche altra documentazione sui rapporti tra Pisa e il mondo arabo. I documenti in grafia araba sono pubblicati nella prima parte dell'opera, con relativa traduzione italiana, mentre nella seconda figurano traduzioni e testi originali sia in latino che in volgare. Secondo il computo di Petrucci (1996, p. 414) i testi relativi ai «rapporti tra il (libero) comune di Pisa e gli stati arabi», compresi tra il XII e il XIV secolo, sono 77: 37 in grafia araba e 40 in grafia latina, nove dei quali in lingua volgare. Prima di trattare le questioni linguistiche sia però consentito, a partire dagli studi di Ottavio Banti (1995a; 1995b), enumerare e contestualizzare i documenti in forma di trattato dei secoli XII-XIV (propriamente 7 più una lettera ufficiale di rinnovo dei patti). Questi atti riguardano in genere i rapporti tra Pisa e le autorità di Tunisi e, in un caso, i rapporti con l'emiro di Fez, che reggeva Marocco, Maghreb e parte della penisola iberica. La TAB. 4.1 indica le date, le autorità arabe emananti e quelle pisane, le lingue in cui gli atti sono conservati e la collocazione – secondo la parte (I o II), il numero (maiuscoletto piccolo) e le pagine – in Amari (1863) o in Amari (1867 = *Ap.*).

7. Cfr. Castellani (2000, p. 218; e vedi tutta la trattazione di Castellani nelle pagine precedenti e seguenti). Nel pisano *Breve consulum Pisane Civitatis* del 1162 troviamo di nuovo «De darsana facienda a via maiori Sancte Marie [...] usque ad ecclesiam Sancti Donati [...] vel alibi facienda» (Bonaini, 1854, pp. 14-5, e cfr. Vignoli, 2003). Il lemma è attestato solo più tardi a Genova, ove si stabilizza e sviluppa sino al moderno *darsena*, mentre a Pisa si affermano i tipi *tersanà* e quindi *tersanaia*.

8. Questo testo contiene anche gli arabismi *cassarum* < ar. *qaṣr* قصر < m. gr. κάστρον < lat. *castrum* e *meschita* > *masjid* مسجد (con bizantismi quali *hypatus* < ὑπατος 'console' e *tulineum* < τελώνιον 'dogana' : cfr. Scalia, 1971, p. 63).

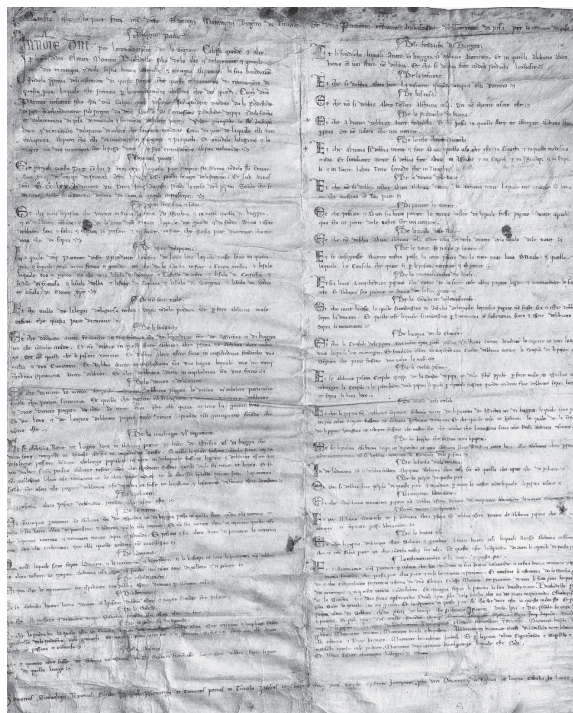
TABELLA 4.1

Trattati fra Pisa e gli Stati islamici dell'Africa settentrionale

Secolo XII	1186, 15 novembre. Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr, califo almohade (con dominio su Tunisi, Bugia, Orano, Ceuta ecc.). Trattato coi consoli, anziani, notabili e popolo di Pisa, ambasciatore At.rwan, figlio di Tedesco. Originale arabo (I, v, pp. 17-22).
Secolo XIII	1234, fine agosto. Abū Zakariyā', figlio dell'emiro indipendente di Ifriqiyya Abū Muḥammad ibn abī Ḥafṣ. Trattato con Torello da Strada podestà di Pisa; ambasciatore Tedicio d'Uguccione Lamberti. Testo latino (II, XXVIII, pp. 292-4).
	1264, 9 agosto. Abū 'Abd Allāh, califfo di Tunisi, figlio del precedente emiro. Trattato col podestà di Pisa Guglielmo da Cornassano (G. da Cornazzano, poi podestà di Alessandria nel 1266); ambasciatore Parente Visconti. Testo volgare e ufficiale coevo (II, XXIX, pp. 295-302), FIG. 4.1.
	1313, 14 settembre. Abū Yaḥyā Zakariyā' ibn Abī l-'Abbās, califfo afsita di Tunisi. Trattato con Ticcio di Conte da Colle Valdelsa, anziani e comune di Pisa; ambasciatori Giovanni Fagioli e Ranieri del Bagno. Originale arabo (I, XXIX, pp. 86-97).
Secolo XIV	1353, 16 maggio. Abū Ishāq Ibrāhīm, califfo di Tunisi, figlio del precedente. Trattato con Pisa; ambasciatore ser Ranieri Porcellino. Originale arabo (I, XXX, pp. 98-111) e testo latino (II, XXX, pp. 303-8).
	1358, 7 aprile. Abū 'Anān Fāris ibn al-Ḥasan ibn abī Sa'īd ibn abī Yūsuf ibn 'Abd al-Ḥaqq, emiro dei Musulmani, principe merinita di Fez. Trattato con gli anziani e il comune di Pisa; ambasciatore Piero de la Barba. Originale arabo, con ratifica in latino (I, I <i>Ap.</i>); trad. volgare in copia del sec. XVII, con tracce pisane (II, XXXI, pp. 309-12; Petrucci, 2009, p. 210).
	1366, 10 giugno. Abū l-'Abbās Aḥmad, signore di Bona e Bugia. Lettera al doge di Pisa Giovanni de' Conti con conferma dei privilegi e guarentigie ai mercanti pisani; ambasciatore Filippo Alliata. Originale arabo (I, XXXII, pp. 115-8) con traduzione in volgare ma in caratteri arabi (I, XXXIII, pp. 119-22).
	1397, 14 dicembre. Abū Fāris 'Abd al-'Azīz califfo hafsita di Tunisi. Trattato con Iacopo d'Appiano, cavaliere e capitano di Pisa; ambasciatore Andrea di Michele da Campo, Originale arabo (I, XXXIV, pp. 123-36), trad. latina (in Tronci, 1682, pp. 479-84) e trad. in volgare non pisano (II, XXXV, pp. 319-25); cfr. in dettaglio Petrucci (1996, p. 424 e note).

Il trattato del 1186 non è stato certo il primo documento di questo tipo, come mostra una lettera del 10 luglio 1157 indirizzata dal re di Tunisi Abū

FIGURA 4.1
Trattato fra Pisa e Tunisi del 1264



Fonte: Pisa, Archivio di Stato, *Diplomatico, Atti Pubblici*, 1265 [st. pis.] agosto 11 [recte 9].

‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-‘Aziz alle autorità pisane, «che tiene luogo [...] del testo formale di un trattato»⁹. Tuttavia il testo del 1186 si presta bene a un confronto col trattato del 1234, nella sua veste latina, e con quello del 1264, nella coeva versione in volgare pisano, che si cita da Castellani (1982, I, pp. 383-94)¹⁰.

9. Banti (1995b, pp. 325-8), in riferimento a Amari (1863, I, I, pp. 1-6; II, VI, pp. 255-6).

10. Si rinvia alle pagine direttamente nel testo, apportando lievi modifiche grafiche e non segnalando lo scioglimento delle abbreviazioni.

4.1.3. ASPETTI COMMERCIALI DEI TRATTATI FRA PISA
E GLI STATI ISLAMICI NORD-AFRICANI

Il primo scopo di questo genere di trattati è ovviamente quello di tutelare le persone e gli averi dei mercanti e di tutti gli altri pisani (o analogamente veneziani, genovesi ecc.) nelle terre dei sovrani arabi che li firmano (solitamente in forma di benevola concessione). Queste garanzie, già presenti nel trattato del 1186, sono indicate (dopo il preambolo) dalla prima rubrica di quello del 1234: «in primis, ut mercatores Pisanorum venientes in totam Africam et in totam terram nostram de Busa et in toto dominio predicti Michi, debeant esse sani et salvi, et securi ipsi et res eorum, quamdiu pax durat»¹¹. Analogamente, dopo un *Prologus pacis* e la data (*Terminus pacis*), il trattato in volgare si apre con la rubrica *Quod Pisani sint sani et salvi*:

Et che tucti li Pisani che verràno in tucta la terra de Affrichia et in tucta quella di Buggea et in dell'altre contrade et terre de lo dicto domino elmira, lo quale Dio guardi et difenda, siano et essere debbiamo sani et salvi et sicuri in persone et in avere, infine che questa pace dureràve chome dicto este di sopra (p. 386).

Oltre a questa garanzia generale, i trattati offrono varie altre protezioni e garanzie, come quella dell'esenzione, alla dogana e nelle operazioni di scarico e trasporto, da balzelli o sovrattasse oltre ai costi normali. Questo è già previsto nei privilegi che il «Rex Babillonie idest Saladinus» concede ai Pisani il 25 settembre 1173 al Cairo («facere debemus eis pacare omnia eorum pecunia cum bene et cum amore; et ad nullus [sic] servientem duane non debent dare aliquid, nec ad magnus servientem nec ad parvus [sic]») ¹² e viene precisato nei trattati con Tunisi del 1234 («illi de dohana et [truci] mani et de [cara]bi» ¹³ et factores dohane non debent tollere eis, nisi secundum consuetum») e del 1264, rubr. 24 *De la dovana*:

Quelli li quali sono sopra la dovana et li turcimanni et li garabarii et li bastasci ut vero li portatori non debbiano a loro tollere né exigere alchuna cosa set non secondo che usati sono di tollere et di pilliare (p. 388).

11. Amari (1863, II, XXVIII, p. 292).

12. Ivi, II, VII, p. 258.

13. Ivi, II, XXVIII, p. 293, ove si legge «et Micimai et de Parebi», con gli emendamenti proposti a p. 473.

Ancora più interessanti sono i capitoli relativi agli insediamenti mercantili nelle terre nord-africane e sulle coste iberiche. Nei «paesi degli Almohadi» è concesso ai Pisani, col trattato del 1186, di «esercitarvi i loro traffichi ed esportarne (merci), limitandoli (bensì) a quattro paesi dei suddetti, cioè Ceuta, Orano, Bugia e Tunis», con possibilità eccezionale di scalo ad Almeria¹⁴. Secondo i primi documenti in latino editi dall'Amari, nel gennaio 1150 (o 1149) il re di Valencia accoglie la richiesta dei Pisani «ut in Valencia et Denia eis fundacum aut bancum dare»¹⁵; il sovrano dell'Egitto nel 1154 concede loro «de vestro fundico Alexandrie ut esset auctum, et similiter ut habuissetis in Babillonie [Cairo] unum fundacum per vos»¹⁶, mentre un suo successore, forse nel 1208, concede che quanti

venerint in terram Egypti [...] honorem recipiant in terram nostram, et sint salvati et custoditi ab omnibus meis [...] et habeant fundacum et ecclesiam et balneum, sicut consueti fuerint habere¹⁷.

Ed ecco ora i due trattati duecenteschi con l'emirato di Tunisi:

1234: Et predicti Pisani debeant habere in terris istis fonticum in Africa et Busia; et nullus debeat ibi morari nisi de voluntate [ve]stra. In quolibet fontico debet fieri ecclesiam et cimiterium. Et in qualibet civitate debetis habere balneum una die hebdomade, et furnum proprium (II, XXVIII, pp. 292-3).

1264: *De li fondachi*. Et che debbiare avere fondacho in ciascheduna terra de le prediche terre de Affrichia et di Buggea, ciò este in dele citade. Et non debbia in quello stare alchuna altra persona né alchuno altro Cristiano set non quelli che li Pisani vorràno. Et debbia a loro essere facto in ciascheduno fondacho una ecclesia et uno cimiterio. Et debbia avere in ciascheduna terra uno bagno, lo quale uno die in ciascheduna septimana avere debbiano. Et che debbiano avere in ciascheduna terra uno forno (p. 386; fig. 4.2).

Si delinea così la struttura tipica dei fondachi ossia

un complesso [recintato da un muro] di abitazioni raccolte intorno ad una piazza, con botteghe per mercanti e artigiani, magazzini per le merci; una piccola chiesa sempre dedicata a Maria [Assunta] – «la Santa Maria dei Pisani» – come la gran-

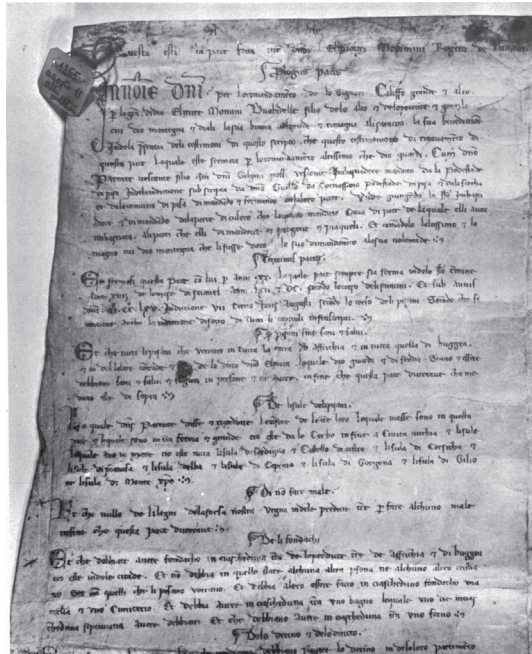
14. Ivi, I, V, p. 20.

15. Ivi, II, I, p. 240. Per la datazione cfr. ivi, pp. LXXIX e 451.

16. Ivi, II, III, p. 248 e cfr. i già II, p. 243: «in Babillonia damus fundicum» (ai Pisani).

17. Ivi, II, XXII, p. 283.

FIGURA 4.2
Trattato fra Pisa e Tunisi del 1264



Fonte: Pisa, Archivio di Stato, *Diplomatico, Atti Pubblici*, 1265 [st. pis.] agosto 11 [recte 9], §§ 1-14.

de e solenne cattedrale della patria lontana, un cimitero, un forno e un luogo di riunione, una loggia¹⁸.

Secondo il trattato del 1264, i Pisani (in concorrenza con altri cristiani e specie coi genovesi)¹⁹ disponevano o avrebbero disposto di simili fondachi nelle più importanti città dell'area: *Tunithi*, la *Guilecta*, ossia 'la Goletta' presso Tunisi, e poi, sempre più a Sud nella Tunisia, *Affricha*, cioè al-Mah-diyya (già capitale della Ifriqiyya) tra Susa e Sfax, appunto *Isfacchixi* 'Sfax'

18. Cfr. Banti (1995a, p. 313 e nota 30: il *compound*, come si direbbe oggi, «veniva comprato da una società di mercanti, [...] *emptores fundaci*, che trattavano l'*acquisto* (meglio sarebbe dire 'l'affitto') presumibilmente con il Comune».

19. Cfr. Banti (1995b, p. 337 e nota 31 con bibl.); Aissani, Valerian (2003, p. 241).

e *Cappisi* 'Gabes'; a Ovest *Buggea* 'Bugia' e *Buona* 'Bona' nell'attuale Algeria; a Est *Tripuli* 'Tripoli' nell'attuale Libia.

Lo stesso tipo di concessioni figura in molti documenti a favore dei mercanti di varie nazioni europee in Africa e nel Levante, e in particolare nei privilegi concessi dal Sultano di Aleppo a Venezia nel 1207-1208, tradotti all'epoca in veneziano e pervenutici tramite un *Liber Pactorum* del 1291-92²⁰:

avemolo fato a tuti li marcadanti de Venesia, salvi et seguri en aver et en persone, et tuti quelli que per Venesia se clama, en mar et en terra et en tuto nostro tener [...] et sapialo la doana nostra, la grande, l'ordenamento e lo comandamento de lo grande signor lo soldan [...]. Deve ['debbono'] de aver baigno et fontego et glesia ad Alapo, salvi et seguri le persone lor (Pozza, 1990, pp. 31-2).

4.1.4. I CONFINI DEI PISANI E IL VALORE ISTITUZIONALE DEI TRATTATI

Nei trattati tra Pisa e Tunisi però non si parla genericamente di domini «en mar et en terra et en tuto nostro tener», ma, sin dal principio, si indicano i confini e i domini di Pisa nel mar Tirreno²¹:

1186: Ecco l'accordo che concede il principe dei Credenti, figlio del principe dei Credenti [...] ai Consoli, Anziani e Notabili, ed a tutto il popolo di Pisa e del suo territorio da Civitavecchia [*Balad al-'Atiq*] infino a Capo Corbo, aggiuntevi le isole, cioè Sardegna, Corsica, Pianosa, Elba, Capraia, Monte Cristo, Giglio e Gorgona, ed a ciascun abitatore di detti paesi (I, v, pp. 18-9 e vedi p. 399).

20. Cito questi privilegi e quelli successivi del novembre 1225 da Pozza (1990).

21. Anche il più antico in assoluto tra i testi editi dall'Amari (1863, II, I, pp. 239-40), cioè il privilegio del re di Valenza Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Sa'd del gennaio 1150 (o 1149) indica che i «*mei homines*» non dovranno «*aufendere*» i Pisani in tutto il loro dominio «*a monte qui vocatur [Tinioso] usque ad montem qui vocabatur [sic] Corvus, in terra neque in mari, neque inn isula Sardinea, neque in Corsica, neque in Gilio, nec in [Iann]uti, neque in Monte Chiristo, nec in Pianosa, neque inn Elba, nec in Capraria, neque in Gorgona, et in hominibus locis in terra sive in mari*» e ovunque incontrassero pisani, dei quali dovranno «*averes et personas salvas facere*». Il Monte Tinioso citato all'inizio non può certo essere Montignoso presso Massa, a poche miglia dal Monte Corvo, ma dev'essere molto più a sud, plausibilmente all'altezza dell'Argentario, data anche la menzione di Giannutri, assente dagli altri elenchi che si citano a testo. In attesa di ulteriori confronti, cfr. Della Monaca (2010, p. 45, corsivo mio): «Il 27 gennaio del [1510] furono delimitati i confini fra la corte di Porto Ercole e il Monte Argentario propriamente detto. Da quella parte, già da tempo, Siena aveva assegnato alla comunità di Porto Ercole una bandita che cominciando dal piano di Galera andava in linea retta al *Monte Tignoso* e al Poggio di Crespacuore».

1234: Et dominus Teditius, nuncius prenomatus Pisanorum, confines terre sue posuit in hac pace, videlicet: de Corbo usque ad Civitatem Veglam. Posuit insuper insulas maris, Sardiniam totam et Castellum Castri, et Corsicam insulam, et insulam de Planosia, et insulam de Ilba, et insulam de Caprara, et insulam de Gorgona, et insulam de Gilio, et insulam de Monte Christo (II, XXVIII, p. 292).

1264: *De l'isule deli Pisani*: Lo quale dominus Parente disse et ricordòve le confine de le terre loro, le quale messe sono in questa pace, et le quale sono in terra ferma et grande, ciò este da lo Corbo infine a Civita Vecchia, et l'isule le quale àno in mare, ciò este tucta l'isula di Sardigna et Castello di Castro, et l'isula di Corsicha, et l'isula di Pianosa, et l'isula d'Elba, et l'isula di Capraia, et l'isula di Gorgona, et l'isula di Gilio, et l'isula di Monte Cristo (p. 386, FIG. 4.2).

Questa riaffermazione dei confini pisani ha valore non solo per la tutela di mercanti e soggetti pisani, ma per il contesto politico e diplomatico mediterraneo: quei confini e il dominio sulle isole erano oggetto di aspre contese e dunque la loro formalizzazione nel trattato del 1186 tendeva a consolidare diritti riconosciuti a Pisa, nei decenni precedenti, da papi e imperatori²². Il trattato del 1234, ove è l'ambasciatore Tedicio (come poi, nel 1264, Parente) a indicare i confini pisani, mostra poi una novità di rilievo. Approfittando della concessione, da parte della *iudicissa calaretana* Benedetta, di un insediamento sul Monte di Castro, non lontano da Santa Igia allora capitale del territorio cagliaritano, i Pisani dal 1215 vi «edificaverunt sibi munitissimum castrum in damnum, et occupationem non solum terre ipsius sed totius Sardinie», procedendo poi, contro la volontà del papa Onorio III e di Genova, ad assumere il controllo del cagliaritano²³. Dato

22. Il 25 maggio 1133 papa Innocenzo II aggrega la diocesi di Populonia all'arcidiocesi di Pisa (Kehr, 1961, p. 324, nota 23, e p. 271, nota 1) e il 22 aprile 1138, intervenendo sui contrasti coi Genovesi per il dominio di Sardegna e Corsica, conferisce all'arcivescovo di Pisa Balduino la primazia sul Turritano e sui vescovadi galluresi di Galtelli e Civita (Kehr, 1975, pp. 382-4, note 42, 43 e 50). Federico I, il 6 aprile 1162 (Weiland, 1893, p. 282), amplia i confini terrestri di Pisa e le concede il dominio sulla costa da Civitavecchia (mentre in precedenza il limite era presso l'Argentario: cfr. *supra*, nota precedente) sino a Portovenere (mentre i trattati succitati indicano come limite estremo il Monte Corvo che, oltre la riva destra della Magra, segna il confine col Genovesato). Il 17 aprile 1165 lo stesso Barbarossa, con diploma rilasciato a Francoforte, concede in feudo a Pisa la Sardegna (Appelt, 1975, pp. 389-92, nota 477).

23. La citazione è da una lettera di Benedetta a Onorio III del 1217 (Tola, 1861, doc. XXV); cfr. anche, in un documento dell'11 ottobre 1217, Archivio di Stato di Pisa, *Diplomatico della Primaziale*, il riferimento al «Castro Novo Montis de Castro super Bagnaria edificato» (Petrucchi, 2015 pp. 243-4 e nota 32; inoltre Putzulu, 1976, e Galoppini, 2003, pp. 210-1). Dopo varie vicende, il dominio pisano sul cagliaritano fu definitivamente sancito

che questo dominio e la stessa legittimità dell'edificazione del *Castellum Castri de Kallari* (l'odierno centro storico di Cagliari) erano stati oggetto di duri scontri, la sua sanzione in trattati internazionali come quelli del 1234 e quindi del 1264 acquistava una sua importanza. Questi diritti furono riaffermati nel trattato del 1313²⁴: dopo la sconfitta della Meloria (6 agosto 1284), Pisa aveva perso la Corsica a favore di Genova, ma manteneva, in Sardegna, Castel di Castro, il *Portus Kallaretanus* e Villa di Chiesa con le sue ricche miniere; inoltre, nel 1312-1313, Pisa era la principale sede dell'imperatore Enrico VII e Ticcio di Conte, l'interlocutore delle autorità di Tunisi, aveva retto la città toscana dal gennaio all'aprile 1313 come vicario di Federico da Montefeltro, a sua volta vicario di Pisa «pro Domino Imperatore»; queste circostanze e il fatto che Pisa e Genova si trovassero allora unite nel sostegno a Enrico VII favorirono certo la riaffermazione dei diritti pisani nella trattativa con Tunisi, conclusasi il 14 settembre 1313, quando però l'«alto Arrigo» era da poco scomparso²⁵. La guerra tra l'Aragona e Pisa, sviluppatasi in due fasi dal 1323 al 1326 e conclusasi con la conquista aragonese della Sardegna e di Castel di Castro (da allora detto alla catalana *Castell de Càller*), comportò per Pisa un danno molto più grave della sconfitta della Meloria, come mostra anche l'assenza di riferimenti specifici ai confini e possessi pisani nei successivi trattati tra Pisa e Tunisi²⁶. Il rinnovo di tali trattati e delle relazioni coi potentati nord-africani manteneva, nondimeno, importanza per la tutela degli interessi pisani nel Mediterraneo ma anche per il rafforzamento d'immagine delle personalità che, nella seconda metà del Trecento, tesero a costruirsi a Pisa una posizione signorile.

In particolare Giovanni Dell'Agnello, appena salito al potere in Pisa, comunicò la sua elezione al principe hafside di Tunisi Abū Ishāq Ibrāhīm,

con la vittoria contro il giudice Chiano sostenuto dei Genovesi (1256-1258), cui seguirono la divisione del Giudicato tra le famiglie Visconti, Gherardesca e Da Capraia e la gestione di Castel di Castro e del suo porto da parte del comune di Pisa.

24. «Tutti i mercatanti pisani e loro seguaci che giungano nell'eccelsa capitale, cui Dio prosperi, e nei luoghi compresi sotto il suo dominio, non che quelli che sarà per conquistare in appresso, se piaccia al sommo Iddio, sono assicurati nelle persone e facoltà loro. I confini del loro territorio, pel quale è stipulato l'accordo, cominciano da un paese sul Mar Grande (il Mediterraneo), nominato Corbo infino a un altro che si addimanda Civitavecchia, comprese le isole: Sardegna con la sua fortezza (detta) Castel di Castro, Corsica, Pianosa, Elba, Capraia, Gorgona, Giglio e Monte Cristo» (Amari, 1863, I, XXIX, pp. 87-8).

25. Cfr., per le cariche in discorso, il *Breve vetus Antianorum* (Bonaini, 1845, pp. 671-4), con Banti (1995b, pp. 341-2).

26. Cfr. a es. il trattato del 1353 nell'originale arabo (I, XXX, pp. 98-111) e nel testo latino (II, XXX, pp. 303-8).

che gli rispose il 15 dicembre 1364 rinnovando le protezioni ai Pisani e rivolgendosi a lui come «al doge, per grazia di Dio, grande in sua nazione e cospicuo in sua gente, l'onorevole Gian Daniele (Dell'Agnello), doge di Pisa e Lucca e di tutto il territorio de' Pisani» (nell'originale arabo, *al-wafir ġwān dnyñl dwğ bīš wa-lukka wa-ġamī' arđ al-bīšāniyyīn* الوفير جوان دنينل دوج بيش ولكة وجميع ارض البيشانيين²⁷). Veniva così riconosciuto, sul piano internazionale, quel titolo di «doge e signore di Pisa e di Lucca», ispirato da quello genovese di Simon Boccanegra, che il 12 agosto 1364 «« lo magnifico signore missere Giovanni dell'Agnello de' Conti» aveva ricevuto²⁸. Lo stesso Doge poi «stringeva de' patti» con l'altro signore hafsita di Bugia, Bona, Collo e Girgel Abū l-'Abbās Aḥmad (Caturegli, 1988, p. 115), sanciti da una lettera ufficiale del 10 giugno 1366 e da una sua versione volgare in caratteri arabi²⁹, nella quale la formula sopracitata è resa come *alumanīfuku [...] misīr ġiwān dikintī sinyūr dibīsa* الوافيفك [...] مسير جوان ديكنت سينور ديبس. Come informano questi stessi documenti, il nunzio latore delle richieste pisane di tregua e privilegi era *filibu dilalyāṭ* فليب دلياطossia Filippo dell'Agliata: come i Dell'Agnello, gli Agliata (più spesso, in cronache e documenti dell'epoca, *Agliata*) costituivano un'importante famiglia «di popolo» impegnata nelle cariche cittadine, nel commercio mediterraneo e nelle attività marinaresche, e infatti Filippo figura più volte tra gli Anziani di Pisa³⁰, partecipa a importanti ambascerie³¹ ed è probabilmente lui quel «Filippaccio Agliata, valente e saputo cittadino» di Pisa che, come

27. Cfr. Amari (1863, I, XXXI, pp. 112-3), con Caturegli (1988, p. 115): *ġwān dnyñl* جوان دنينل potrebbe però essere traslitterato *Giuan D'Agniel*, con *ny* per enne palatale, come in *sinyūr* سينور per il volg. *signor* citato più oltre,

28. Così la *Cronaca Pisana* di Ranieri Sardo (Bonaini, 1845, pp. 153 e 159, da cui la citazione; e cfr. qui, p. 141, per l'ascesa del Boccanegra a doge di Genova, col «soccorso ch'ebbe da Pisa»; analogamente Banti, 1963, pp. 160 ss.); proprio il Dell'Agnello sostenne il Boccanegra nella sua ascesa, l'ospitò a Pisa dopo la prima cacciata da Genova e l'aiutò a riprendervi il potere. Lucca fu sottoposta a Pisa dal 1342 al 1369 e riacquistò la libertà poco dopo la caduta del Dell'Agnello e per volere dell'imperatore Carlo IV.

29. Cfr. rispettivamente Amari (1863, I, XXXII, pp. 114-8, e XXXIII, pp. 119-22, per cui vedi oltre).

30. Per citare i due estremi degli anni Sessanta del Trecento, il *Breve vetus Antianorum* indica *Lippus Iohannis Agliate* nel gennaio-febbraio 1361 (Bonaini, 1845, p. 726) e ancora *Filippus Iohannis Agliate* nel gennaio-febbraio 1369 (ivi p. 736); secondo Bonaini Filippo sarebbe stato addirittura «anziano ben nove volte tra il 1347 e il 1345» e per due volte fu anche priore (Tangheroni, 1982, p. 110; p. 111 per sue proprietà immobiliari).

31. «Lippo Agliata» nel 1375 è, con Oddo Maccaione e Ranieri Sardo, tra gli «inbasciatori» del comune di Pisa a Bologna e presso il condottiero «Giovanni Aghuto inglese» (John Hawkwood: Banti, 1963, pp. 209-10).

«padrone» di una «galeotta», nel 1374 combatte vittoriosamente il pirata corso Colombano³².

Caduto Dell'Agnello, a Pisa acquista l'egemonia Pietro Gambacorta, che il 21 settembre 1370 riceve il semplice titolo di «capitano di guerra e difensore del popolo»³³, svolgendo poi proprie trattative coi sovrani nord-africani³⁴. Il 21 ottobre 1392 il Gambacorta, con figli e congiunti, rimane vittima di una sollevazione guidata dal cancelliere degli Anziani Iacopo d'Appiano e questi diviene capitano del popolo col titolo aggiuntivo di «cavaliere del popolo di Pisa»³⁵. Anche in questo caso una delle sue prime iniziative riguarda le relazioni coi sovrani di Tunisi. Probabilmente al gennaio 1393, e in un momento segnato da «molte rubbarie, occisione et rapine» della marineria tunisina «in delli mari di Pisa, et maximamente dell'isula dell'Erba, et in delle marine di Pisa, risale la imbasciata la quale lo egregio cavaliere messer Niccholao Lanfreducci, doctor di legge, dé riferire per parte delli magnifici signori antiani del popolo di Pisa, et del magnifico cavaliere messer Iacobo de Appiano, capitano etc., et del comune et popolo di Pisa, a l'inclitissimo et gloriosissimo signore re di Tunithi»³⁶.

Questa iniziativa e/o altre successive avrebbero infine portato, il 14 dicembre 1397, alla stipula del trattato fra Abū Fāris 'Abd al-'Azīz califfo hafsi-ta di Tunisi, e «messere Iacopo d'Appiano cavaliere, capitano [...] et difensore del popolo di Pisa», rappresentato da Andrea di Michele da Campo.

32. Così la *Cronica di Pisa* già edita dal Muratori e ora da Iannella (2005, pp. 257-8): cfr. Tangheroni (1996, p. 224).

33. *Cronaca Pisana* di Ranieri Sardo (Bonaini 1845, p. 184; cfr. Banti, 1963, pp. 204-5).

34. Cfr. le istruzioni al messo di Pisa dell'11 settembre 1378: Amari (1863, I XXXI, pp. 112-3); Banti (1995b, p. 345).

35. *Cronaca Pisana* di Ranieri Sardo (Bonaini, 1845, pp. 215-9; cfr. Banti, 1963, pp. 250-60).

36. Amari (1863, II, XXXIV, pp. 317-8); originale in ASP, *Atti pubblici*, 1393 gennaio 19 (= *Comune*, Divisione A, 73). Queste istruzioni al Lanfreducci, pervenute in minuta con correzioni, in realtà come data recano solo «die 19 ianuarii», senza indicazione di anno; Amari (1863, p. 478, n. 2, seguito da Banti, 1995b, p. 345) ipotizza giustamente che sia il 1393, dato che l'Appiano aveva interesse a ritessere subito relazioni positive con Tunisi, compromesse dall'appoggio dato nel 1388-89 da Pisa, con Genova e Venezia, all'impresa dell'ammiraglio Manfredi Chiamonte contro Gerba e le coste tunisine (cfr. Tronci, 1682, p. 468, e *Istorie pisane di Raffaello Roncioni*, in Bonaini, 1844, p. 946), citata nel documento insieme con le ritorsioni dei corsari tunisini contro l'Elba e le coste pisane. Possiamo aggiungere che «Niccolò di Lapo Lanfreducci, pisano dottor di legge», nel 1394 «andò Potestà [...] a Todì» (Tronci, 1682, p. 477), per cui difficilmente poteva essere lo stesso anno o i successivi a Tunisi.

4.2

Aspetti lessicali e fonomorfologici dei documenti in volgare pisano

4.2.1. GLI ARABISMI DEL TRATTATO DEL 1264

Passiamo ora all'analisi linguistica, considerando anzitutto il trattato in volgare del 1264 (FIG. 4.1), la cui rilevanza è notevolissima sotto vari profili³⁷. Compare infatti come 41° tra i 52 *Testi toscani di carattere pratico* più antichi (Castellani, 1982), va annoverato tra i dieci *più antichi documenti del volgare pisano* (Petrucci, 2000)³⁸ e costituisce uno dei primissimi casi di «apparizione del volgare in un pubblico documento tra Stati, cioè in un ambito di scrittura nel quale l'uso del latino rimarrà esclusivo ben oltre la metà del Duecento» (Petrucci, 2009, p. 209); cronologicamente lo precedono i privilegi concessi dal Sultano di Aleppo a Venezia nel 1207-8 e nel 1225 (d'ora in poi *Patto Aleppo-Venezia*), la cui traduzione veneziana, forse effettuata «da un interprete [...], uno schiavo cristiano al servizio del principe islamico» (Tomasin, 2010, p. 25), pare avere un carattere più di servizio e comunque ci è pervenuta in copia del 1291-92.

Questi privilegi veneziani e il trattato pisano ci regalano le prime attestazioni volgari di diversi arabismi entrati poi, almeno in parte, in italiano e variamente presenti nelle altre lingue romanze; nel nostro testo (cit. per paragrafi secondo Castellani, 1982) se ne trovano dieci (o almeno nove), dei quali otto (o sette) in prima attestazione volgare; la documentazione comparativa si basa sugli studi di Pellegrini (1972b, 1972c), integrati coi dati del *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini* (TLIO) e del *Corpus OVI dell'italiano antico*³⁹. Molte di queste voci sono di carattere istituzionale:

37. L'originale si conserva all'Archivio di Stato di Pisa, *Diplomatico, Atti pubblici*, 1265 [st. pis.] agosto 11 [recte 9].

38. Qui, alle pp. 15-7, figura come sesto, ma diverrebbe settimo se nella serie si inserissero le didascalie delle porte di Bonanno nel Duomo di Monreale (1185), con «sicure tracce di volgare e di volgare pisano» (vedi ora Petrucci, pp. 95-102); la posizione cambierebbe ulteriormente se si considerassero testi di dubbia caratterizzazione, come l'*Indovinello veronese* (di origine pisana), o si aggiungessero testi di più recente reperimento.

39. Il *Corpus OVI* (*Opera del Vocabolario Italiano*), consultabile nel sito <http://gatto-web.oivi.cnr.it/>, contiene e permette di reperire tutte le voci e forme presenti in qualsiasi testo di qualsiasi parte della penisola e isole italiane scritto in qualsiasi volgare di tipo italo-romanzo, dalle origini (vi è incluso l'*Indovinello veronese*, fine VIII-inizio IX secolo), alla fine del Trecento. Larga parte di questi materiali è già ordinata per lemmi reperibili nel TLIO (<http://tlio.oivi.cnr.it/TLIO/>), col corredo di numerose attestazioni per ogni diversa accezione, localizzazione, nota etimologica ecc.

per la stessa tipologia di questi documenti, infatti, ciascuna delle parti contraenti deve rendere conto, con la massima precisione, della configurazione istituzionale della controparte; ciò favorisce una dinamica di scambi e prestiti linguistici, come conferma l'analisi dei documenti araba svolta più oltre (*infra*, PAR. 4.4).

1. *cadi*: «Maomecto Benmaomecto Benelgameço, lo quale este cadi» (§ 62) 'cadi, magistrato che amministra la giustizia secondo il diritto islamico' < ar. *qādī* القاضي. Prima attestazione in TLIO, seguita da esempi nel *Libro dell'Asse sesto* (fior., 1335: «Amorone magiorduomo del Chado») e nel *Libro d'oltramare* di Niccolò da Poghibonsi (av. 1345: «i Saracini n'anno fatto loro moscheda. Ivi sta lo Cadi, cioè il loro vescovo»). Rispetto a questa accentazione piana (anche in «el cadi nadro», 1442: Amari, 1863, II, XLII, p. 352, cap. VII in veneziano), si trova *cadi* in una lettera salentina dell'8 sett. 1402 (Stussi, 1982, p. 161 e Glossario, s. v.) e nel *Viaggio in Egitto e in Terrasanta* di Leonardo Frescobaldi, av. 1405: «i cadi, cioè a dire tutt'i vescovi delle sue città» (Battaglia, 1960-2002, s. v. che porta a confronto il fr. *cadi*, con accento tronco, attestato dal secolo XIV, accanto all'antico *escaudi* e a *cadés* in F. Villon: Wartburg, 1967, p. 75). La versione latina di una lettera inviata a Pisa da Ibrāhīm ibn Ḥalīfa nel settembre 1200 reca «elchadi, qui est iudex, precepit ut venderetur frumentum Pisanorum», con espressione dell'art. arabo davanti a *chadi* e glossa esplicativa (Amari, 1863, II, XVIII, p. 277: errato il rinvio di Pellegrini, 1972b, p. 419); vedi inoltre «archadio» negli *Annali Genovesi*, a. 1101 (Belgrano, 1890-; Pellegrini, 1972a, I, pp. 99-100 e 358), *li arcariu* in un diploma lat. con inserti siciliani (1173: cfr. punto 3.) e *cadi*, *alchaido* in area veneta (Pellegrini, 1972a, II, p. 583; Cortelazzo, 1957, pp. 95-6).

2. *califfō*: «lo signore califfo grande et alto» (§ 3); «domino elmira califfo Mominini» (§ 58), 'titolo attribuito ai successori di Maometto nella guida della comunità musulmana' < ar. *ḥalīfa* خليفة 'successore'. Prima attestazione in TLIO, seguita da esempi del sec. XIV: *calif*, *califfo*, *califa* nel *Milione* di Marco Polo, in Giovanni Villani ecc.; per la diffusione, a Pisa e in molte aree, come antroponimo, cfr. Pellegrini (1972a, I, p. 386).

3. *dovana*: «Dela dovana. Quelli li quali sono sopra la dovana» (§ 24); «che tucte le cose che si vendesseno in galicha, de le quale lo prescio pagato non fusse, sia et essere debbia sopra la dovana» (§ 43); «De l'usansa dela dovana. De la dovana non si debbia tollere ali Pisani alchuna altra cosa set non quello che usato este di piliare» (§ 51); 'ufficio fiscale per i tributi di entrata e uscita sulle merci; edificio che ospita tale ufficio' < ar. *dīwān* ديوان, dal persiano, per 'registro, ufficio', o forse da un arabo volgare *duwān⁴⁰. La prima attestazione volg., come *doana*, è nel *Patto Aleppo-Venezia* (1207-8): «le marcadantie ke en doana entra et ese» (Pozza, 1990, p. 32); qui, in «sapialo la doana nostra la grande» (p. 31), anche l'accezione

40. Cfr. Wartburg (1967, p. 41); Pellegrini (1972b, pp. 424-5); Castellani (2000, p. 247).

di 'consiglio del Sultano' (Folena, 1968-70, p. 360; Belloni, Pozza, 1990, pp. 26-7 *sub voce*; in tal senso si avrà, più tardi, *divano* di mediazione turca). Nel TLIO seguono cronologicamente gli esempi di *dovana* nel nostro trattato (§) e i primi casi di *dogana* in Brunetto Latini, *Tesoretto* (1274, in uso metaforico) e in documenti senesi del 1277-82. In OVI, alla voce *dovana*, ai citati esempi di p. 1264 se ne accompagnano altri 95, 91 dei quali tratti dai pisani *Ordinamenti della dovana del sale*, 1339, in Bonaini (1870, pp. 1257-66); si aggiunge il documento pisano duecentesco pubblicato da Amari (1863, II XXXV, p. 289, § 14), con *dovana* e *duana* («Et anno iscrivano in dovana per salvamento de avere loro, si vende in duana loro avere»). A Pisa i testi in latino danno *duana* («besanciis de duana» 1154: Amari, 1863, II, III, p. 248; «genitor meus [...] publicus scriba in duana Bugee pro Pisanis mercatoribus», L. Fibonacci, *Liber Abbaci*, ca. 1202, *Prologus*: Germano, Rozza, 2019, p. 136) o *dohana* (trattato del 1234: Amari, 1863, II, XXVIII, p. 293). La stessa forma, ma con concrezione dell'art. arabo, è esibita dagli *Ordinamenta super hadoana panis comunis Masse*, non datati ma copiati attorno al 1328 tra gli statuti di Massa Marittima (Panella, Rodolico, 1938, p. 27). Cfr. inoltre, per la Sicilia, Caracausi (1983, voce *duana*; primi esempi Palermo 1157, 1170 ecc., con anche *dubana*, *dohana*) e Du Cange *et al.* (1883-87, voce *doana*). Il mediolat. *duana*, le prime attestazioni in volgare veneziano, lo spagn. *aduana* (1261), *duana*, *doana* e il port. *aduana* fanno pensare che il -v- del tipo pisano e analogamente il -g- del fiorentino, del senese e del genovese (*dugana*: Pellegrini, 1972a, I, p. 346) siano frutto di epentesi (Castellani, 2000, p. 310).

4. *elmira*: «dominum elmiram Mommini» (§ 2); «domino elmira» (§§ 7 e 57); «la copia de lo elmira» (§ 45); oppure *elmire*: «elmire Momini Buabidelle» (§ 3); 'emiroy' < ar. *amīr* أمير 'capo, comandante', con concrezione dell'art. ar. *el-/al-*. Prima e unica attest. in OVI, affiancata da *amiro* 'principe orientale' nel pisano Lunardo del Gualacca, seconda metà sec. XIII⁴¹, e da *miro* («el soldan de Babilonia [...] el chiamà un so miro» nella veneziana *Cronica deli imperadori* del 1301 (TLIO, voce *emiro*); in realtà la forma *emiro* è ignota ai testi antichi ed è attestata, secondo Cortelazzo, Zolli (1999), solo dal sec. xv. Il doppio sviluppo *elmira*, -e e (a)*miro* è già in precedenti testi latini editi da Amari: in un documento del novembre 1173 emanato da *Omar e filius Sceneste, elmire Elmomim, fidelis Saladin* ('Omar, figlio di Sceneste, fedele di Saladino': Amari, 1863, II, IX, p. 263; originale arabo perduto) troviamo appunto *elmire*; i privilegi elargiti ai Pisani poco prima, il 25 settembre 1173, dallo stesso Saladino, soldano di Babilonia ossia il Cairo (ivi, II, VII p. 259, originale arabo perduto), mostrano una serie

41. L. Del Gualacca, *Si come 'l pescio al lasso*, v. 21 «sì la strusse l'amiro», in riferimento a Troia, distrutta per colpa di Paride (v. 18 «Troia strusse Parizo») o per mano di «Agamennone travestito da potentato orientale» (Contini, 1960, p. 290). Più recentemente Marco Berisso legge invece *Si la struss'; e' là miro* ossia 'io là guardo' (Coluccia, 2008, p. 141): nel quadro qui presentato non sembra però che l'interpretazione avalorata da Contini riposi su «elementi lessicali [...] aleatori» (ivi, p. 146).

di cariche espresse in forme volgari sicilianeggianti tra cui «lumeru», probabilmente *lu meru*⁴². Anche gli *Annali genovesi* del Caffaro hanno, al 1188, «elmir sublimi Abo-Machomet», e, al 1101 «miro domino bellatorum et archadio domino mercatorum» (Pellegrini, 1972a, I, p. 359; per *miro* in area veneziana cfr. ivi, II, p. 583 e Cortelazzo, 1957, p. 96).

5. *fondacho*: «*De li fondachi*. Et che debbiare avere fondacho» (§ 10); «*De lo fondacho di Tunithi*. Et che lo fondacho lo quale este a Tunithi [...] de lo fondacho deli Genovesi» (§ 28 e cfr. §§ 31 bis, 32, 35 bis); 'edificio o gruppo di edifici in cui i mercanti forestieri sono autorizzati a depositare e custodire le merci, esercitare i propri traffici e risiedere' < ar. *funduq* فندق, da gr. πανδοχείον 'albergo'. Prime att. volgari nel *Patto Aleppo-Venezia* del 1207-8: «deve de aver bagno et fontego et glesia ad Alapo» (Pozza, 1990, p. 32; Belloni, Pozza, 1990, p. 27, s. v.) e del 1225 «lo fontego al porto de la Liça», «la corte e lo fontego e la glesia et lo bagno et lo forno» (Pozza, 1990, pp. 41-4); agli esempi del corpus OVI si aggiunge *fondaco* in Amari (1863, II, XXXV p. 288, § 9). Per il senso di 'locale o edificio adibito al deposito e alla compravendita di merci' cfr. il sen. *Libro di Mattasalà Spinello* (1233-1243) e i *Miracole de Roma* di metà Duecento; per altri sviluppi volg. TLIO (s. v.). Anteriori attestazioni latine ad Amalfi, 1090; Genova, 1146 *alfondegam*; Palermo, 1143, 1153 ecc. *fondacus* (Caracausi, 1983, s. v.); Pisa, 1150 «fondacum aut bancum», cit. *supra*, nota 15; Venezia, 1157 *fontega* ecc. (Pellegrini, 1972a, I, p. 345; 1972b, pp. 425-6; Cortelazzo, 1957, p. 96).

6. *galicha*: «*De la galicha*. Et che elli possano et debbiano avere galicha» (§ 27); «*De la galicha ut delo moscerufo*. Et che tucte le cose le quale si vendesseno in galicha» (§ 43); 'asta, vendita all'incanto' < ar. *ḥalqa* حلقة 'anello' e quindi 'incanto'. Prima attestazione volgare seguita, secondo TLIO (voce *gàlica*, con varianti), da esempi solo pisani, col significato di 'reato di frode commesso da mercante, sensale o artefice verso un creditore' (Rezasco, 1881, voce *calleca*; Pellegrini, 1972c): «sia divietato per galliga u per furto», *Breve dell'arte della lana*, 1304 ma scritto post 1334 (Bonaini, 1857, p. 737; Sessa, 1980, Glossario, s. v.); «*Che nullo sia electo in consulo di Kallari, che avesse facto galleta*. Et che nullo che per alcuno tempo avesse facto galleta, ovvero negato quello d'altrui», *Breve Portus Kallaretani*, 1318-

42. Il passo detta «Fecimus precepta ad mustellis et ad latestimonia et ad lumeru et al liarcariu et ad lunadaru et ad luamare ut illi non essent consentientes ut nullus christianus tortum patiat» (Amari, 1863, II VIII p. 259). L'ipotesi di inserzioni di uno scrivente siciliano è esplicitata da Amari (1863, p. 459) in nota a *mustellis*: ammettendo che una *c* sia stata «letta male dal copista» come *t*, e permutando le due *l* in due *d*, «il quale scambio avvien sovente nel dialetto siciliano», si ha «moscedd o moscidd, denominazione di ufficiali pubblici in Egitto». Su questa base, con Pellegrini (1972b), si può vedere in «liarcariu» *l[u] arcariu* < *al qāḍī* (ivi, p. 419); in «luamare» *lu amare* < *āmīl* عامل 'prefetto' (ivi, p. 420); in «lumeru» appunto *lu meru* (ivi, p. 425); in «mustellis» *mošed* e in «lunadaru» *lu nadaru* < *nazzār* نظر 'ispettore, comandante' (ivi, pp. 430-1), continuato da *nadaru* e *anadaru* in ant. siciliano (Pellegrini, 1972a, I, p. 146), come pure da *nadaro*, *nadero* o in veneziano *nadro* (Amari, 1863, II, XLII, p. 352, cap. VII).

1321 (Bonaini, 1870, p. 1124; Murgia, 2020, Glossario, p. 100), ma *galleta* è forse errore paleografico per *gallega*; «li quali Ansiani s'eleggano buoni et leali [...] né usurieri publico, [...] né alcuno che [...] in della città di Pisa u in del suo distrecto abbia facto galica», *Breve del popolo e delle compagne*, 1330 (ivi, p. 505). Nel corpus OVI una *Tarifa zoè noticia dy pexi e mexure* del 1345 attesta per Venezia «si è 1 chalega: a quella calega se vende piper, zenzevero, verzij» ecc. Rezasco (1881, voce *callega*) allega esempi genovesi di *callega* e sim. ma posteriori (a es. «il detto magistrato de' Consoli delle calleghe», 1634) e Pellegrini (1972a, I, p. 348) ricorda che «nel foro genov[ese] ant. dicevasi *càlega*» o *caèga*, rimasto nell'uso moderno. Cfr. ivi anche numerose attestazioni latine a Genova, a partire da «caliga fuit facta», 1198; per Venezia cfr. Cortelazzo (1957, p. 95). Le testimonianze latine danno per Pisa una forma bisillaba più prossima all'arabo («hoc quod requisitis de calcas», 1154; Amari, 1863, II, II, p. 243), cui si affianca la forma con epentesi vocalica («facere caligam», «omnia que vendunt in caliga», trattato del 1234, ivi, II, XXVIII, p. 293).

7. *garabario*: «Quelli li quali sono sopra la dovana et li turcimanni et li garabarii et li bastasci ut vero li portatori non debbiano a loro tollere né exigere alchuna cosa, set non secondo che usati sono» (§ 24); 'conduttore di piccole imbarcazioni, navicellaio', formato sull'ar. *qārib* قارب, *gārib* 'barchetta', secondo Amari (1863, p. 474), o più probabilmente, con Pellegrini (1972b, p. 427), sul lat. *carabus*, 'id.', di ampia diffusione mediolatina e romanza (Du Cange *et al.*, 1883-87, s. v; LEI, 1979-, s. v., e cfr. voce *carabellus* con attestazione in Cenne de la Chitarra, fine XIII- inizio XIV secolo «le chiane intorno senza caravelli»). Il precedente trattato del 1234 ha «Et illi de dohana et [truci]mani et de [cara]bi et factores dohane non debent tollere eis, nisi secundum consuetum» (Amari, 1867, II, XXVIII, p. 293); un documento veneziano del 1305 reca, in stretta corrispondenza con p. 1264, «caravarius» (Sella, 1944, p. 124). La voce è comunque interessante sia in quanto prima attestazione volgare (al pari di *bastascio* 'portatore, facchino')⁴³ sia perché compare anche in un diploma arabo (Amari, 1863, I, XXVII, p. 103, l. 7, riportato nella forma del plurale fratto nell'espressione *aṣḥāb al-qawārib* أصحاب القوارب «padroni o conduttori di piccole barche»), sicché rimane aperta la questione del reciproco rapporto⁴⁴.

43. Da un lat. volg. **bastasius*, di attestazione mediolatina; cfr. lat. *bastagia* e gr. βαστίζω 'portare' (TLIO, voce *bastagio*, e per l'etimo LEI, 1979-, s. v.)

44. Lo stesso si dica per il possibile calco semantico dall'arabo in «secretario et faccia di d.no elmira califfo Momini, et faccitore di tucti li suoi fatti» (§ 58). TLIO (voce *faccia*², con questo unico es.: red. M. Giuliani, 4 ottobre 2007), rinvia a *fattore* 'alto funzionario, rappresentante di un'autorità' e a *facciere* < prov. *fachier* (*Libro giallo di Piero Velluti*, 1321-23; *Libro delle rede di Nicholò Gianfigliazzi*, 1325), con un «influsso di *faccia*». Amari (1863, p. 474), in nota al passo del trattato, richiama però, parlando di «traduzione erronea», l'arabo *waḡh* col duplice senso di 'viso, modo' e 'uomo d'alto stato, uno degli ottimati': non si può quindi escludere che questo *faccia* rifletta la polisemia del termine

8. *moscerufo*: «dela galicha ut delo moscerufo» (§ 43); 'sovrintendente della dogana' < ar. *mušrif* مشرف (Amari, 1863, pp. 401, nota 4, e 474, nota 11; Pellegrini, 1972b, p. 431). *Apax* nel corpus OVI, ma cfr. «Fachinus Messeruffus» a Venezia in un documento latino del 1300 (Cortelazzo, 1957, p. 96) e *mursuruf* «imposta che si paga al m.»⁴⁵. Invece *carta muscerifi* è in una nota al diploma arabo del 9 sett. 1200 Amari, 1863, I, VI, p. 28), *Moscerifo* è antroponomo pisano due-trecentesco⁴⁶ e *musiriffo* compare nella versione volgare del trattato del 1397: «se alcuno Pisano compera mercimonia [...] da quello ufficiale, o vero musiriffo del detto re» (Amari, 1863, II, xxxv, p. 321).
9. *scecha*: «Parente [...], mandato da la podestade di Pisa [...], et dali schecha e dalo comune di Pisa» (§ 4); «lo scecha [...] secretario et faccia di domino elmira califfo Momini [...] Buabidelle filio delo scecha [...] Buali Asen filio delo scecha alto [...] Elbulusaid» (§ 58); 'anziano, capo tribù' < ar. *šayh* شيخ, indicante autorità arabe ma anche, nel primo caso, gli Anziani del comune di Pisa. Prima e unica attestazione in OVI, ove mancano il tipo sett. *seca* (vedi sotto) e forme in *sceic*-, *seic*- riferibili a questo lemma. In precedenti testi latini troviamo, a es., «A Bubec sceca Tripolis rectore», 23 aprile 1181 (Amari, 1863, II, XIII, pp. 269 e 463, nota 3). Una lettera in arabo del settembre 1200, secondo la traduzione di Amari ha «Agli *sbeiki* illustri, grandi, onorevoli, celebri, l'Arcivescovo, i Consoli, i Giudici e i Notabili del popol di Pisa» (ivi, I, VI, p. 23), cui corrisponde in latino *veterani* per Anziani: «Veteranis magnis et archiepiscopo et consulibus et iudicibus de civitate pisana» (ivi, II, XIII, p. 276) e così «archiepiscopo et iudicibus et veteranis et capitaneis et consulibus Pisanorum» (ivi, II, XIX, p. 278). Anche in trattati tra Tunisi e Venezia troviamo *seca* (con l'atteso /š/ > /s/): «confirmavit ipse rex quidquid factum erat per dictum secam», a. 1305 (Mas Latrie, 1868, p. 216, e cfr. ivi, p. 221, per il 1317). Il tipo pisano è solidale con port. *xeque* e spagn. *jeque*. L'ant. francese ha *seic*, il fr. moderno *cheik* (attestato dal 1631: Wartburg, 1967, p. 170), passato in italiano come *sceic* (M. Membré, *Relazione di Persia*, 1542) e *sceicco* (Cortelazzo, Zolli, 1999, s. v.).
10. *turcimanno*: «li turcimanni» (§ 24), «quelle cose le quale si vendesseno per turcimanni con testimonia, siano et essere debbiano sopra li turcimanni» (§ 44); 'chi traduce in favore di interlocutori che parlano lingue diverse, interprete' < ar. *tarğumān*, *turğumān*, ar. egiz. *turgumān* 'interprete'. Prima attestazione volgare,

arabo eventualmente presente nell'originale perduto, tanto più che per *fattore* c'è anche «faccitore di tucti li suoi fatti».

45. Cfr. Mas Latrie (1868, p. 258) e Pellegrini (1972a, II, p. 507). La *u* tonica potrebbe spiegarsi per incrocio con *mahlūf* محلف > *magaluffo* 'giurato', 'ispettore', 'responsabile di vendita all'asta' (Pellegrini, 1972c, pp. 528-34); da 'propina offerta al banditore di asta' si giunge poi al senso di 'mancia' o 'sovraprezzo': cfr. *Cronaca fiorentina* di Marchionne di Coppo Stefani (1385: «XLV mila fiorini, senza i magaluffi», OVI, s. v.) e *Cronaca di Pisa di Ranieri Sardo*, a. 1376: «fiorini 130 mila, senza li maghaluffi», su cui Banti (1963, p. 210 e nota 1).

46. «Iacopo Moscerifo» figura nel *Breve del popolo e delle Compagne del Comune di Pisa*, 1330 (Bonaini, 1870, p. 566); per altre attestazioni di questo nome di famiglia pisana in testi latini dei secoli XIII-XIV, cfr. Pellegrini (1972b, p. 440).

affiancata poco dopo dalla variante *drugomanno* negli aretini *Conti di antichi cavalieri*, ultimo quarto del sec. XIII («Tebaldo era [...] bel parladore, [...], sì che non drugomanno loro mistiere era»); nel corpus OVI, s. v. *turc*man** seguono esempi fiorentini di Filippo da Santa Croce (1327: «fece chiamare per uno turcimanno uno Romano»), Giovanni Villani («turcimanni v'avea di tutte le lingue del mondo») ecc. Tra le precedenti attestazioni latine «interpretem, qui a Græcis drugomannus dicitur» (1122: Du Cange *et al.*, 1883-87, s. v.); «Phylippus Arpani turcimanus» in un documento venez. del 1217 (Cortelazzo, 1957, p. 97); «ea que venduntur [...] fuerint s[uper] trucimanis» nel trattato fra Pisa e Tunisi del 1234 (Amari, 1863, II, XXVIII, p. 293); «per torcimanos curie» in un documento genovese del 1236 (Mas Latric, 1868, p. 118; cfr. anche p. 124).

In conclusione, il trattato pisano del 1264 presenta le prime attestazioni volgari dei termini che oggi, talora per rientri più recenti e mediati dal francese, suonano come *cadì*, *califfo*, *emiro*, *sceicco*, *turcimanno* e alcune tra le prime attestazioni di voci come *dogana* (pisano *dovana*) e *fondaco*: si conferma così il ruolo chiave di questo testo rispetto all'ingresso in italiano di voci arabe (già documentate in testi latini) e più in generale il ruolo di Pisa in questa intermediazione, già evidenziato dalle prime attestazioni di *darsana* < *dār šinā'a* *دار صناعة*, *dār šanā'a* in carmi latini del 1087 e III5 c.a.

4.2.2 IL TRATTATO DEL 1264, UN DOCUMENTO DUECENTESCO E UNO TRECENTESCO: ASPETTI FONOMORFOLOGICI

Passando al piano fonomorfológico, confronteremo il trattato in volgare (cit. come p. 1264 per paragrafo e linea secondo Castellani, 1982) con altri due documenti, tra quelli pubblicati da Amari, davvero rilevanti per l'antico volgare pisano, che citiamo dall'ed. Amari per pagina e linea. Il primo (II, XXV, pp. 288-9) è un rescritto a favore dei mercanti pisani rilasciato dal sultano d'Egitto tra il 1221 e il 1291, ma forse nella prima metà del secolo, la cui traduzione volgare, con vari inserti latini e interessanti arabismi⁴⁷, ci è

47. Oltre ai già citati *dovana*, *duana* e a *fondaco* troviamo «non diano gufo né arso» (289, ll. 10-11), con probabile riferimento a imposte da pagare a funzionari, ricondotte da Amari (1863, p. 470, nota 10) rispettivamente a *'urf* *عرف* 'ricognizione' (o *'urafā* *عرفاء* 'verificatori') e *haras* *حرس* 'guardia o custodia'; «lo scrivano della stohiatro colli scrivani dell'alfacchini» (289, ll. 21-22), con riferimento a uffici o magistrature, per cui si propongono (ivi, p. 470, nn. 15, 16) *istihdār* *استحضار* 'ordine di comparsa, relativo ufficio di polizia' e al *faqih* *فقيه* 'teologo, giureconsulto', poi 'legale addetto alle questioni doganali' (Pellegrini, 1972b, s. vv. e 1972, pp. 503-23); a quest'ultimo termine Pellegrini riconduce il nostro

giunta in copia più tarda (ms. 786 della Bibl. Riccardiana di Firenze, c. 252 r-v), probabilmente tratta dall'originale subito dopo l'acquisto fiorentino di Pisa (1406) e comunque conservativa di tratti antico-pisani (Petrucci 1996, pp. 421-422)⁴⁸. Il secondo (II, XXXIV, pp. 317-8), non è una traduzione dall'arabo ma un testo originalmente pisano, cioè le citate istruzioni di Iacopo d'Appiano e degli Anziani (19 gennaio 1393) a Niccolò Lanfreducci per l'ambasciata a Tunisi. Questi tre documenti, distribuiti su un arco di quasi 150 anni, mostrano anzitutto, variamente distribuiti, quei fenomeni che distinguono il pisano (pis.) dagli altri volgari toscani e in particolare da quelli occidentali (l. = lucchese, pt. = pistoiese, pr. = pratese; volt. = volterrano; sangim. = sangimignanese)⁴⁹:

1. *piò* invece di *più*, attestato da II xxv *al pió citius quam potest* (288.23); in p. 1264 e II, XXXIV manca il lemma e dunque non vi troviamo neanche *più* o *piue*.
2. *u* per *o* in posizione postonica o intertonica davanti a *l* (tanto più significativo quanto più la voce si distanzia da *o* è priva di corrispondenti latini): p. 1264 *isula* costante (8.6-7-8, -e 8.1 e 8.5, *ys.* 47.3), *Tripuli* 37.3, oltre a *capituli* 6.7, *consulo* 'console' 41.3, *consuli* 45.2, ecc.; II, XXXV *isula dell'Erba*, 317.17, *izula de l'Elba* 318.10, oltre a *populo* costante in tutto il documento (8 esempi); in II, xxv il fenomeno non è attestato, ma mancano anche controesempi in *-olo*.
3. *cità(de)* e derivati con *t* scempia: p. 1264 *in dele citade* 10.3-4, *ciascheduna citade* 45.4; II, XXXV *citadini* 318.22; in II, xxv manca il lemma.
4. plur. dei sostantivi e aggettivi della II classe in *-e* (in l. di solito *-i*, come in fior.): p. 1264 *le quale* 8.3 e 8.4, *in dele citade* 10.3-4, *le gente* 18.6, *le mercie* 21.1 e 39.2, *dele nave* 40.3, *le treie nave* 41.3 ecc.; II, XXXIV *rubbarie, occisione et rapine* 317.16 (ma *robbarie, occisioni et violentie* 317.26), *le promissione* 317.24 e forse *la pace et conventione vigenti* 318.1; in II, xxv invece *alle sue portora dell'oste forti*, 288.6-7, con *-i*.
5. III plur. formate sempre sulla III sing. con l'aggiunta di *-no*⁵⁰: p. 1264 *fino* 'saranno' 16.3; *verrano* 7.2, *vorrano* 11.2; *venderano* 15.2 ecc. *testimoniòno* 4.2,

facchino (cfr. anche Cortelazzo, Zolli 1999, s. v.), mentre gli altri tre non sembrano attestati in altre scritture volgari.

48. Cfr. anche Petrucci (2009, pp. 209-10); prescindiamo invece dalla traduzione in volgare della ratifica latina del trattato del 9 aprile 1358 col sovrano di Fez, pure giunta tramite una tarda copia seicentesca ma «linguisticamente molto dilavata» (ivi, p. 210; Amari, 1863 II, XXXI; originale in ASP, Miscellanea manoscritti, I.1, *Mantissa veterum diplomatum populi pisani a nobili viro Navarretti collectorum*, n° 127).

49. Per questa caratterizzazione si rinvia una volta per tutte, salvo casi particolari, ai lavori di Castellani (1952, pp. 35-52; 1980c; 2000); cfr. anche Franceschini (1985).

50. I testi pisani del sec. XIII non hanno rafforzamento di *-n-* dopo *-ó* del passato remoto e *à* del futuro, come pure nelle III plur. *àno, sàno* (ma sempre *danno, stanno*), *fino* 'saranno', *p(u)òno* 'possono', *dé > deno* 'devono', in accordo con quanto avviene per la cons. iniziale degli enclitici (vedi in p. 1264, *comandòlo* 5.5, *fermòsi* 6.2 ecc. e cfr. Castellani,

mandóno 57.3 *inteseno* 58.1; *fusseno* 18.4, 18.6 e 18.8. *vollesseno* 19.1.2 ecc., *avesseno* 38.3, *vendesseno* 43.2, 44.1; II XXV *esceno* 289.26, *andrano* 289.2, *vorrano* 289.17, con *n* scempia, all. a *ànno*, *istranno*, *saranno* ecc.; II, XXXIV *viveno* 318.12, *trovasse-no* 318.7, *facesseno* 318.13, *potesseno* 318.14 (ma sempre *ànno* e vedi *armorno* invece di *armonno* a 318.24). Nei presenti indic. a variazione tematica si può avere la III plur. formata sul tema di I sing. + *-ano*: II XXXIV 317.15 *dogliano* ‘dolgono’.

Tra i tratti più tipici del pisano e del lucchese, condivisi talora con pt. e/o pr., si segnalano:

6. (*h*)*omo* < HOMO senza dittongazione, che «va considerato un latinismo» ma è comunque distintivo rispetto ad altri volgari toscani (Castellani, 2000, p. 287): p. 1264 *homo* 26.2 e 31.3, *homini* 38.3; II, XXV *homo* 288.21, *homini* 289.35; II, XXXIV *homini* 317.19 e 318.10.

7. *ditto* in luogo di *detto* (anche pt.): p. 1264 *dicto domino* 7.4, *dicto este* 7.7, *predicte terre* 10.3 ecc.; II, XXV *sopradicto* 289.32; II, XXXIV *lo dicto ambasciadore*, *li dicti signori*, *lo dicto signore* ecc. costantemente a p. 317 e così a p. 318, con l’eccezione di *li predecti*. p. 318.13.

8. Conservazione del dittongo *au*, primario o secondario in una serie di forme, alcune delle quali condivise con pt. e pr. (Castellani, 2000, p. 288): p. 1264 *naulo* invece di ‘nolo’ 40.1, 40.3, 41.1, 41.3.

9. Tendenza alla *u* protonica per *o*, variamente diffusa nei volgari toscani diversi dal fiorentino: p. 1264 *culoro* 5.2, 35.3-4, 57.2; *cului* 49.3; *cusi* 57.4 ecc.; II XXXIV *Su-ria* (per *Soria*) costante per 8 occorrenze (e vedi l’alternanza tra *suldanus* nell’instestazione latina e *soltano* 289.23); II, XXXIV *cusi* 317.14; con la proclisia si spiega pure la *u* invece dell’atteso *o* in casi di p. 1264 quali il costante *ut* ‘o’ < AUT (23 esempi) e il bisillabo *unde* 5.1.

10. Conservazione di *i* (< *e*) davanti a labiali (contro il passaggio a *o* del fiorentino): p. 1264 *dimandando* 4.8 e 5.2, *dimandóve* 5.3-4, *dimandamento* 5.5-6 ecc.; II, XXV *dimanda* 288.20, *dimandato* 289.6 all. a *domandato* 289.9. In II, XXXIV mancano questo lemma o altri pertinenti.

11. *ogna* (talora anche pt.)⁵¹ in luogo di *ogne*, *-i*: p. 1264 *ogna mese* 45.2; II, XXXIV 317.18 *contra oga humanità*; in II, XXV manca il lemma.

12. *unqua* e composti in luogo di *unque*: p. 1264 *quando unqua* 33.2, *chiunqua* 21.2 e 63.1, *qualunqua* 39.3, *launqua* 53.3; II, XXV *qualunqua* 289.17 (ma *qualunque* a 289.23); II, XXXIV *in qualunqua parte* 317.21.

13. Sonorizzazione più estesa che in fiorentino (anche l. e talora pt., pr.): p. 1264 *seguri* 7.5 (ma, come in altri testi pis., *secondo* 6.4, 6.6 bis, 17.2, 20.2 ecc.) e, all’i-

1980b, pp. 364-7, 379-83). Questa situazione resta nel lucchese rustico e nel pisano settentrionale (a es. a Buti) ove *ó fatto* (*ó* chiusa e *f* scempia), *andóno*, *à detto*, *faràno* ecc.

51. In lucchese si può avere invece *ugna* (all. a *ugne*, *ugni*: Castellani, 2000, pp. 291-2).

- niziale, *garabarii* 24.3, se da *carabus* o eventualmente da *qārib*; vedi sopra); in II, XXV «documentata solo indirettamente dagli ipercorrettismi *trieque* e *querra*» per *triegue* e *guerra* (Petrucci, 1996, p. 422); in II, XXXIV mancano casi pertinenti.
14. *s* [s] in luogo di *z* sorda [ts] da TJ e sim.: p. 1264 *Cornassano* 'Cornazzano' 4.7, *forsa* 9.2, *sensa* 18.7, *grandessa* 28.4 ecc.; II, XXV *fidansa* 288.3 bis e 288.14, *isforsato* e *isforsati* 288.18, *forsa* 289.20, *presio* 289.9; II, XXXIV *innansi* 317.27, *sensa* 318.25.
15. In correlazione col fenomeno precedente, impiego dei grafemi *ç*, *z* (rimasti liberi per la scomparsa delle affricate dentali) per rappresentare *s* sonora [z], sia originaria sia generata dalla perdita dell'elemento occlusivo nei continuatori di DJ: p. 1264 *Benelgameço* con *ç* per l'arabo *zāy* di ibn al-Ġimmāzī, ma normalmente *s* sia in *isula*, -e cit., *usato* 17.2-3, *uso* 36.1 ecc. sia in *meso* 'mezzo' 17.2, 40.2-3; II, XXXIV *izula* 317.17 e 318.10, *cazo* 318.8 e 20; in II, XXV sempre *s* per esse sonora originaria (*ecclesie* 288.24, *usato* 289.8 e 289.14) o derivata: *sensa*[v]o 289.16 (in Amari *sensano*) per *zenzavo* 'zenzero' (esempi in OVI dagli *Statuti pisani*).
16. Sviluppo in *ss* dei nessi STR (*nosso*, *vosso*) e STJ (*possa* per *poscia* < POSTEA), p., l., e talora pt. e volt., assente in questi come in diversi altri testi pisani: p. 1264 *nostra* 9.2 e 41.2, *vostre* 39.2 ecc.; II, XXV *nostra gente* 289.1, *in terra nostra* 289.33; II, XXXIV *in delle nostre marine* 317.17.
17. Velarizzazione di *l* davanti a dentale e affricata palatale (a es. *autro*, *soudo*, *Cauci*, nel quadro di un doppio trattamento: vedi sotto), qui assente: p. 1264 *alto* 3.3 e 3.4, *altissimo* 4.3-4 e 5.4, *in dell'altre* 7.3, *altra* 19.3 ecc.; II, XXV *altro* 288.19 e 21, -a 288.22 e 289.2, *tolte* 289.28; II, XXXIV *altra* 317.13, *soldo* 318.26.
18. Rotacismo di *l* davanti a labiale e velare: II, XXXIV *Erba* 317.17 (ma *Elba* 318.11 bis); assente in p. 1264 (*Elba* 8.7, *albergare* 35.3, *alchuna* 11.1, 35.3 e -o 11.1-2 ecc.) e in II, XXV (*salvamento* 289.14).
19. Prostesi di *i* davanti a *s* preconson. anche dopo vocale: p. 1264 *alcuno ischiavo* 48.4, *ut ischiavi* 'o schiavi' 49.2 e cfr. in *Isfacchixe* 'in Sfax'; II, XXV *finché istranno* 289.1-2, *anno iscrivano* 289.3 e *lo scrivano* 289.21, *sia isforsato*, -i 288.18 (Petrucci, 1996, p. 422; cfr. Castellani, 1980d, p. 313).
20. Sincope tra occlusiva e *r*: II, XXV *matrassa istranno istrave srave* (Petrucci, 1996, p. 422).
21. Epitesi di *i* nei pron. monosillabi *me*, *te*, *se*: II, XXV (288.10 e 13) *mei* 'me' (ivi, p. 422).
22. Epitesi di *-ve* nelle III sing. del futuro e del perfetto⁵² (p. 1264 *dimandóve* e *pregóve* 5.4, *dureràve* 7.6 e 9.3-4, *ricordóve* 8.2, *testimonióve* 57.2; II, XXV *istrave* 'starà' 288.13, *srave* 289.7 'sarà').

52. Più propriamente, formazione della III sing. del futuro con *-ave* < HABET ed estensione analogica di *-ve* alla III sing. del perfetto: cfr. Petrucci (1996, p. 422 n. 37) e Castellani (2000, p. 329). Noto qui *quine* costante in p. 1264 (4 esempi), con l'epitesi di *-ne* specialmente toscano-occidentale (cfr. OVI, s. v.), ma attestata in diverse varietà toscane, con qualche esempio anche in testi fiorentini letterari (Dante, Brunetto) e pratici (sec. XIV: Castellani, 1952, p. 42).

23. *-i* invece di *-e* in masch. e specie nel suffisso *-ieri*, pis., l., pr., pt, e aretino: II, XXXIV *cavalieri* 317.3 e 317.8.

24. Forme forti dell'articolo det. m. *lo, li* davanti a iniziale consonantica (oltre ai casi ancora previsti), costanti in p. 1264 sia nell'art. sia nelle preposizioni articolate come mostrano, limitatamente ai §§ 2-5, *lo soprascripto imbasciadore* (5.1), *lo magno* (5.5), *lo suo dimandamento* (5.5-6) e *de lo comune* e *per lo comune* (2.3), *per lo comandamento* e *de lo signore* (3.2), *delo alto et delo potente* (3.4) ecc. o, nel plurale, *ali Saracini* (3.5-6), *deli testimoni* (4.1), *ali pacti* (5.3) ecc. Nei testi pisani del Trecento le forme forti prevalgono nell'art. ma divengono minoritarie nelle preposizioni articolate⁵³: in II, XXV, sempre *lo* e *li*, tranne un unico esempio di *'l*, ma frequenti *al, del, inel*, con isolati *colli, delli* (spoglio in Petrucci 1996, p. 422); ancora in II, xxxiv, sola p. 317, sono costanti le forme forti dell'articolo, come in *lo dicto ambasciadore, li signori antiani et lo magnifico cavaliere* (per un totale di 6 esempi di *lo* e 8 di *li*), ma nelle preposizioni articolate prevalgono le forme deboli *del* (3 esempi: *del populo* e *del magnifico* 3, *del comune* 4) e *al* (1 es.: *al tucto* 25), *de'* e *a'* (*beni de' Pisani et sottoposti a' Pisani* 19) su quelle forti *delli magnifici* (2) e *in delli mari* (16).

25. Prep. articolate tipo *in del* et sim. o più raramente *in nel* in luogo di *nel*: p. 1264 *in dela* 4.1. *in dell'altre* 7.3, *in dele* 9.2 ecc.; II, XXV *inel reame* 289.23, *in nelle terre* 289.30; II, XXXIV, p. 317 *in delli mari* 317.16, *in delle nostre marine* 317.17.

26. *nde* o *de* < INDE per *ne*, specie, l. ma anche pt., c. e p., all. a *de* e a *ne*, che alla metà del Trecento si generalizza: II, XXV *nond'abbi* 288.7 'non ne abbia'⁵⁴.

27. Possessivi femm. plur. *miei, tuoi, suoi; mieie, tuoie, suoie; miee, tuoe, suoe* in luogo di *mie, tue, sue*: p. 1264 *suoie* 42.2 e 42.3.

28. *Fine, infine, sine*, per 'fino, infino, sino', comuni nel p. e in altre aree toscoccidentali, talora accanto alla forma in *-i* (pr., sangim: Castellani, 2000, p. 318): p. 1264 *infine che questa pace durerave* 7.6 e 9.3, *infine a Civita Vecchia* 8.4-5, *infine a tanto che ispedicati fusseno*; 18.7; II, XXV *fini che non est venduto* 289.6; in II, xxxiv mancano lemmi del genere.

29. Prime plurali del pres. ind. dei verbi di 2^a, 3^a, 4^a classe in *-emo* all. a *-iamo*⁵⁵, qui assenti perché la struttura testuale dei tre documenti non prevede tali forme verbali⁵⁶.

53. Cfr. Castellani (1980b, pp. 372-4; 1980d, p. 314; 2000, pp. 313-4). Come mostra Biasi (1998, pp. 86-9), con il XV secolo si registra anche a Pisa «una discreta prevalenza delle forme deboli su quelle forti», che tuttavia permangono, talora anche nelle preposizioni articolate.

54. Cfr. Petrucci (1996, p. 422), e, in generale, Castellani (1980c, pp. 312-6; 2000, p. 315).

55. Questo tratto, noto ancora al fiorentino duecentesco e a Dante, si è conservato nel pisano e in altre varietà toscane: Castellani (1952, pp. 139-42; 1980a, vol. II, p. 135; 1980d, p. 315); Manni (2013, pp. 102-3).

56. Ancora più improbabile, in trattati tra potenze che prevedono impegni, regole e obblighi reciproci, la presenza dell'imperativo di II sing., che in pisano, come in altre varie-

30. Terza sing. del pres. ind. di 'essere' *este, est* (anche pt. e sangim.: Castellani, 2000, p. 332, e OVI, s. vv.): p. 1264 *questa este la pace* 2.1, *la quale este fermata* 4.3 ecc. (15 esempi con uno di *est* a 8.4, secondo OVI); II, XXV *s'este intra noi et li Franchi* 288.11, *non est venduto* 289.6 ecc.

4.3

Un diploma pisano in caratteri arabi: aspetti fonomorfolologici

Possiamo considerare ora il documento scritto in caratteri arabi, ma chiaramente in volgare italiano, che l'Amari pubblica nella prima parte della raccolta (1863, I, XXXIII, pp. 119-22: FIG. 4.3) ove spicca, secondo le sue stesse parole, «come un mostro in museo di storia naturale» (Amari, 1863, p. LXXII): la definizione non ne addita tanto quella che ai suoi occhi appariva una bizzarria, quanto l'eccezionalità, in quel quadro arabo-italiano che l'arabista siciliano padroneggiava come pochi⁵⁷. Che il volgare del documento possa essere di tipo pisano è già implicito nel cenno di Petrucci (1996, p. 425) a quei «rilievi che potrebbero sembrare più pacifici» ed è stato mostrato, sulla base di alcuni tratti distintivi, da un eccellente studio di Baglioni (2015, p. 181), secondo cui «la lingua del documento è sostanzialmente compatibile col volgare pisano municipale coevo». Tenendo conto di tale studio, proviamo ad applicare a questo documento (cit. per linea) la suesposta griglia di 30 tratti fonomorfolologici, indicati con tr. e il relativo numero, cinque dei quali esclusivi del pisano e venticinque condivisi col lucchese e talora con altre varietà toско-occidentali.

L'inventario fonemico dell'arabo conta solo tre vocali, la centrale /a/, l'anteriore /i/ e la posteriore /u/; il relativo sistema grafico permette di esprimere solo queste differenziazioni, con l'uso delle *matres lectionis alif* per la /a/, *yā'* per la /i/ e *wāw* per la /u/; l'uso di tale sistema per una varietà toscana comporta quindi la neutralizzazione dell'opposizione tra vocali medie (m.-basse e m.-alte in posizione tonica) e vocali alte sul versante sia palatale che velare. Però non così di pertinenza, in quanto non rappresentabili, i tratti pisani o toско-occidentali affidati alla distinzione tra /o/ e /u/ in posizione tonica (*pió* vs. *più*)⁵⁸ e atona (*isula, populo* vs. *isola, popolo*, tr.

tà non fiorentine, nei verbi di 2^a e 3^a classe mantiene la -e del latino (a es. *vede, crede*) contro lo sviluppo fior. in -i (Castellani 1952, p. 41).

57. Cfr. Petrucci (1996, p. 425) e ora Baglioni (2015, p. 179).

58. In ogni caso il lemma "più" è assente dal testo.

2⁵⁹; *culoro*, *cusi* vs. *coloro*, *cosi*, tr. 9), come anche tra /e/ e /i/ in posizione tonica (*ditto* vs. *detto*, tr. 7) e atona (femm. plur. di II cl. tipo *le nave* vs. *le navi*, tr. 4; masch. sing. -i per -e come in *cavalieri* vs. *cavaliere*, tr. 23). La distinzione tra vocale centrale e vocali anteriori o posteriori permette invece di cogliere la presenza dei seguenti tratti pisani:

- *i* (e) davanti a labiali, contro *o* del fiorentino (tr. 10): *'adiman 'da's 'ti* اِدِمْنَدَاسْت l. 15 = *adimandaste*⁶⁰;
- *ogna* in luogo di *ogne*, -i (tr. 11): *sinyūr dunya ḡāniṭu* سِنْيُورْ دُنْيَا جَانِط l. 4 = *signor d'ogna*⁶¹ gente;
- *unqua* e composti in luogo di *unque* (tr. 12): *dikalunka birsūna* دِكَالُنْكَ بِرْسُونَا l. 15 = *di qualunqua persona*.

Passando al consonantismo, il sistema fonemico, e conseguentemente grafico, dell'arabo manca di vari fonemi del sistema toscano e in particolare ignora l'opposizione tra sorda e sonora per l'occlusiva labiale, conoscendo solo la sonora e il relativo grafema, che rappresenta anche la /p/ (*lunbaradūr* لُنْبَرَادُور = *lo 'mperador(e)* l. 3, *bīsa* بيس = *Pisa* l. 8 ecc.); per la spirante labiodentale avviene l'opposto e la sorda /f/ e il relativo grafema rappresentano anche la sonora /v/, come in *lafūštira fulyinsa* لَفُوشْتِرَا فُلْيِنْسَا l. 14 = *la vostra volensa*; anche per l'occlusiva velare si ha solo la sorda, il cui grafema *kāf* rappresenta anche la sonora (*krisyūs* كَرْسِيُوس = *grasioso* l. 1, *krandīsumu* كَرَنْدِيسُم = *grandissimo* l. 7 ecc.), sicché non è percepibile la presenza di sonore contro sorde in forme pisane quali *segu-ri* (tr. 13).

Hanno invece grande spazio, nel nostro testo, altri fenomeni caratteristici delle varietà toscano-occidentali come quelli indicati ai punti 14,

59. A questo tratto potrebbe però connettersi la resa della coppia *messaggio-messaggero*, nel medesimo senso di 'messo, nunzio' secondo condizioni antico-italiane, con *msāḡ* مَسَاج (l. 1) e *misāḡulu* مِسَاجُل (l. 10), in riferimento a Maometto messaggero o profeta di Dio. In pisano -ul- postonico o intertonico corrisponde non solo a -ol- ma anche a -er-, come in *frodulo* per *fodero*, in *modulare* per *moderare* (Castellani, 2000, p. 295) o in *mitula* per *mitera* 'mitra', nel commento di Francesco da Buti a *Purg.* X, 121-129 (ms. Napoli, Bibl. Nazionale, XIII C 1, con l'ultima redazione del Buti nell'originale forma linguistica pisana, c. 189va, e Giannini, 1858-62, II, p. 241): in questo quadro *misāḡulu* ossia **messaggiulo* (a prescindere se piano o sdruciollo) potrebbe spiegarsi come iperpisanismo, ossia estensione indebita a *messaggero* di tale corrispondenza, favorita forse, per l'affinità semantica, dal pis. *angiulo* (167 esempi, tutti pisani, in OVI) per *angelo*.

60. Nel seguente *ladimis 'tikisa* لَدِمْسِيْكِس = *la dimestichessa* la /i/ della prima sillaba non è etimologica e interessa tanto il fiorentino che il pisano: vedi gli esempi in TLIO, s. v. *domestico*.

61. Per l'uso di *ny* per la nasale palatale, come di *ly* per la laterale palatale (grafia comunque presente anche in pisano, a es. in p. 1264), cfr. Baglioni (2015, p. 189).

15 e 17. Il sistema arabo non conosce né rappresenta le affricate sorda e sonora, per cui la loro mancanza (tr. 14) potrebbe apparire non pertinente. Tuttavia, il sistema pisano-lucchese è caratterizzato dalla presenza congiunta dei tratti 14 e 15, ossia dal fatto che l'assenza delle affricate dentali sorde e sonore permette di usare il grafema *z* (o *ç*) per rappresentare, contro *s* per esse sorda, la esse sonora originaria o derivante da DJ. Ora, come suggerisce già, ma con qualche cautela, Baglioni (2015, p. 190), la distribuzione dei grafemi *sīn* e *zāy*, indicanti in arabo, rispettivamente, la sibilante sorda e sonora, corrisponde alle condizioni pisano-lucchesi (riflesse anche nelle scritte latine sulle porte di Bonanno a Pisa e a Monreale: Stussi, 1997, p. 159). Da un lato abbiamo *sīn* per pis. *s* da TJ in posizione:

- intervocalica debole: *krsyūs* كرسىوس l. 1 e *krasiyūs* كراسيوس l. 9 = *grasioso*, *indalasuwā banaṭisyūni* اِنْدَالَسُوَا بَنَاطِسْيُون l. 8 = *in dela sua benedisione*, *ḍurasiyūn* دُرَاسْيُون l. 9 (*a*)*dorazione* ecc.;
- intervocalica forte: *ladimistikisa* لَدِمِسْتِكِس l. 15 = *la dimestichessa*;
- postconsonantica: *fulyinsa* فُلْيِنْس l. 14 = *volensa*; *inṭinsuyūn* اِنْطِنْسْيُون l. 14 = *intensione*; *isbirānsa* اِسْبِرَانْس l. 25 = *speransa*.

Dall'altro, *zāy* corrisponde all'uso pisano-lucchese di *z*, *ç* per esse sonora

- originaria: *mzrkrdyūs* مَزْرَكْرْدْيُوس l. 1 = *mizericordioso*, *mizurkūrdyah* مِزْرَكُورْدِيَه l. 9 e *mizirkuwiridyah* مِزْرِكُورْدِيَه l. 23 = *mizericordia*⁶², *kurtiziyah* كُرْطِزِيَه l. 19 = *cortezia*;⁶³
- derivata da DJ di MEDIUM (più *edima* < EBDOMA 'settimana'): *imizīdima* اِمِزِيدِم l. 24 = *i(n) mezedima* 'di mercoledì', comparabile con *mezedima* dei *Ricordi di Miliadusso* (1338-1383: Castellani, 1980b, p. 359) o *meççedima* del *Breve dell'arte della lana* (1334-1345: Sessa, 1979, p. 119), le cui grafie *z* o *çç* indicano «una sibilante piuttosto che un'affricata» (Castellani, 1980b, pp. 359-61);
- l'apparente controesempio *dikurīsama* دِكُرِيسَم l. 24 = *di Quaresima* (transcodificazione culturale di Ramadan nell'originale arabo) conferma invece la piena corrispondenza con le condizioni dei testi pisani coevi

62. Oltre 60 esempi di tali forme, secondo l'OVI, sono attestati in testi pisani come il volgarizzamento dei trattati di Albertano da Brescia del 1287-88, il *Barlam e Iosafas* di inizio XIV secolo, il *Breve del popolo e delle Compagne* del 1330, le opere di Domenico Cavalca e, alla fine del Trecento, il *Colloquio spirituale* di Simone da Cascina.

63. Dei 18 esempi di *cortezia* esibiti dall'OVI, 15 sono in testi o autori pisani: Trattati di Albertano, *Roman de Palamedès* (databile attorno al 1300), Lotto di ser Dati, Domenico Cavalca e Simone da Cascina.

che qui hanno sempre la grafia *s*, lasciando supporre una pronuncia sorda (ivi, p. 355).

Il tratto 16, ossia STR > *ss* in *nosso*, *vosso* ecc., condiviso dal pisano col lucchese e presente anche in pt., pr., volt, e sangimignanese, compare nel volgarizzamento di Albertano, nella *Navigatio Sancti Brendani*, nel *Breve Portus Kallaretani* (1318-1321) e in altri statuti pisani, nonché in Domenico Cavalca, Francesco da Buti, Simone da Cascina ecc., ma manca nei *Ricordi di Miliadusso* (sempre *nostr-*, con sporadici *mossai* e sim. all. a *mostroe*: Castellani, 1980b, p. 364), nella lettera del mercante Vanni di ser Bonagiunta (1323: Castellani, 1980d, p. 310: *Dio sia sempre a la vostra e nostra guardia*)⁶⁴ e nei tre testi della raccolta Amari analizzati sopra, coi quali si accorda questo, con a es. alle ll. 14-15, *lafūstra fulyinsa [...] dilafūstara tira alinūstara* دِلْفُوسْطَرْ فُلْيِنْسَا ... دِلْفُوسْطَرْ طِيرَ الْتُوسْطَرْ = *la vostra volensa [...] dela vostra terra al[a] nostra*.

Quanto al tratto 17, già Baglioni (2015, p. 181) nota «la vocalizzazione in [w] della laterale preconsonantica» nelle forme *law* 'tīsumu لَوْطِيسُم 1. 7 = *l'autissimo* 'l'altissimo' e *lāw* 'tiri لَوْطِر 1. 10 = *l'autri* 'gli altri'; qui la formula *aut-* è preceduta dall'art. *l'* che favorisce il fenomeno, ma abbiamo anche, senza precedente articolo, *didiyu. awtīsumu* دِيْدِيْ اَوْطِيسُم = *di Dio autissimo* e di nuovo *indiyu auṭsim* اِنْدِيْ اَوْطِيسِم = *di Dio autissimo* (1. 25)⁶⁵. Manca invece, in posizione prelabiale o analogamente prevelare il rotacismo (tr. 18), a giudicare da *ṣālfī* صَالْفِي = *salvi*. Ora, tra i testi pisani, alcuni (compreso il trattato del 1264) non mostrano né velarizzazione né rotacismo di /l/ preconson.⁶⁶, altri mostrano tutti e due i fenomeni⁶⁷ e altri ancora presentano la velarizzazione ma non il rotacismo, come avviene nei trecenteschi *Fragmenta Historiae pisanae*⁶⁸, nella lettera commerciale del 1323 (*l'autra, li autri*, all. a *uno altro, li atri*, ma sempre *salvi*, 5 esempi: Castellani, 1980d) e appunto nel nostro testo.

64. Si noti la stretta corrispondenza con l'espressione *ildī nisiya alusuwāwārdiya* اِلْدِي نِسِيْ السُّوَاوَاْرْدِي ll. 11-12, ove il possessivo è *sua* in riferimento alla città di Bugea.

65. Sulla questione vedi Castellani (1980b, p. 362, nota 123; 2000, p. 301).

66. Cfr., per il *Breve dell'Arte della Lana* (1334-1347), Sessa (1979, pp. 119-20): «la velarizzazione [...] non è mai attestata [...]». Non abbiamo esempi del passaggio di /l/ preconsonantica e postconsonantica a *r*»; per il *Breve di Villa di Chiesa* cfr. Ravani (2011, p. 39), che annovera l'assenza di questi fenomeni tra i «caratteri divergenti dal toscano-occidentale», mentre si tratta di una condizione condivisa da vari testi pisani.

67. Cfr. Castellani (2000, pp. 297-302), per Miliadusso, Betto di Puccetto da Uliveto (1336-1376) ecc.

68. Cfr. Castellani (2000, pp. 297-8 e nota 72); Franceschini (1985, p. 32).

Per quanto riguarda infine i cosiddetti «fenomeni generali», manca la sincope tra occlusiva e *r* (tr. 20), e anzi le condizioni fonotattiche dell'arabo comportano epentesi come in *fūṣṭara* فُوسْطَر, *nusṭara* نُوسْطَر ossia *vostra*, *nostra* (Baglioni, 2015, p. 192); mancano pure forme epitetiche in *-ve* (tr. 22), a giudicare da *sarāfāt* سَرَافَات = *sarà fatto* (non *serave* e sim.), ma troviamo la prostesi di *i* dopo finale vocalica (tr. 19): *iyu isbirānsa* إِيْ سِبِرَانْس = *i' ó isperansa*, *lilūr isṭāṭu* لِيلُورِ إِسْطَاط = *lo lor(o) istato*, oltre che *liṣṭālu* لِسْطَال = *l'istallo*, ll. 15 e 22.

Venendo al piano morfologico, già Baglioni (2015, p. 181) segnala:

- conservazione delle forme forti dell'articolo def. m. *lo*, *li* (tr. 24), ad es. *alumanīfuku lakrandisumu lawṭisumu lubalurūsu* أَلْمُنِيفُكُ لَكْرَانْدِيسُمُ لَوْتُيسُمُ لُبَالُورُوسُ l. 7 = *a lo magnifico, lo grandissimo, l'autissimo, lo valoroso*, con forma forte anche nelle prep. articolate, come in *aṭūṭi linuṣṭiri sirfi* أَطُوطُ لِنُسْطِرِ سِرْفِ = *a tutti li nostri servi*; la forma debole dell'articolo sembra comparire in *filību dilalyāṭa allrys bn* فِيلِيبُ دِلَالْيَاطُ اللَرِيسُ بن = *Filippo dell'Alliata e 'l rais Ben*⁶⁹;
- preposizioni articolate del tipo *in del*, *in dello*, *in della* (tr. 25), come in *indalasuwā banatisuyūni* إِنْذَلَسُوا بَنَاتِيسُيُونِ l. 8 = *indela sua benedizione* 'nella sua benedizione» e in *dilān* دِلَان l. 25 = *in dell'anno*;
- continuazione di INDE con *nde* (tr. 26), in *nuwānindidimintikāt* نُوَانِنْدِيدِمِنْطِكَاط = *no ne nde dimenticate* l. 22, ove *ne nde* vale 'nobis inde': 'non ce ne dimenticate, non ne dimenticate per noi'.

Per la morfologia verbale l'impianto testuale – diversamente che nei testi II, XXV, XXIX (p. 1264) e XXXIV editi da Amari – non prevede III plurali e quindi questo cruciale aspetto del pisano (tr. 5) non ha rilevanza. Invece, al contrario che nei testi suddetti, abbiamo delle prime plurali del presente indicativo, con

iamo nella 1ª classe: *mandiyām abīsa* مَنْدِيَامُ أَبِيس = *mandiam' a Pisa* (e più ambigualmente *inkarasyāmu* إِنْكَرَسِيَامُ = (*r*)*ingrasiamo*) ma anche *-emo* nelle altre classi: *isabīmu* = *e sapemo* (tr. 29; cfr. Castellani, 1980d, p. 315, appunto con *sapemo*).

In conclusione, i tratti 1-5 esclusivi del pisano non possono essere esibiti dal nostro testo per restrizioni testuali (vi mancano le III plurali e i lemmi

69. Si noti inoltre, per 'Dio', *illddi* (3 esempi) o *ildī* (1 esempio), accanto a *addī* e *didiyu* 'di Dio'. Come mostra l'OVI, il tipo *Iddio* (dalla pronunzia toscana *di ddio* e sim. rianalizzata come *d'Iddio* o per taluno da *il Dio*: DELI, s. v.) risulta di vasta diffusione toscana, a partire dalla fine del Duecento, ed è ampiamente attestato in autori pisani del Trecento, da Giordano da Pisa a Domenico Cavalca sino a Simone da Cascina.

‘più’ e ‘città’) e/o perché l’alfabeto arabo non avrebbe potuto esprimerli; le stesse restrizioni imposte dal testo o dal sistema grafico rendono non pertinenti diverse altre variabili, ma dove la scelta può essere espressa, risulta decisamente conforme alle condizioni del pisano antico, di cui sono rappresentati almeno undici tratti (10, 11, 12, 14, 15, 17, 19, 24, 25, 26, 29). Inoltre, laddove la documentazione pisana del Trecento mostra una diversificazione interna, come per *nosso, vostro* vs. *nostro, vostro* (tr. 16) o per il trattamento di /l/ preconson., questo documento s’accorda con testi quali la lettera commerciale del 1323, il che dà una pur lieve indicazione diafasica. Si deve infine aggiungere che, il nostro testo è lungo meno della metà di II, XXV e di II, XXXIV e circa un ottavo del trattato del 1264; un testo più ampio avrebbe offerto ulteriori possibilità di fare emergere altri tratti esprimibili nella grafia araba. Questo spoglio conferma comunque, e in termini più ampi di quanto sinora proposto, la netta caratterizzazione pisana della lingua del documento.

4.4

I documenti in lingua araba

4.4.1. ASPETTI STILISTICI

Una lettura estensiva dei documenti, di area sia maghrebina che egiziana, pubblicati da Amari nella prima parte della raccolta ne permette una valutazione sotto i profili stilistico, morfosintattico e ortografico. La lingua di questi testi (compresi quelli di fonte pisana) è nel complesso una lingua di cancelleria in cui predomina il lessico amministrativo, caratterizzato dalla ripetizione di formule simili o, in certi casi, identiche, a prescindere dal tempo e dal luogo della redazione. In base ad alcuni aspetti morfosintattici e soprattutto ortografici, che verranno menzionati nel seguito, questi testi risultano redatti in arabo ma con diverse caratteristiche tipiche del medio arabo, meno sorvegliato e stilisticamente meno elevato rispetto all’arabo letterario. I protocolli ed escatocolli presentano però formule encomiastiche in onore degli emittenti e destinatari ispirate a modelli classici, di stile aulico e fortemente ridondanti, specie nelle menzioni del califfo e/o di altre personalità legati alle più alte sfere del potere.

A titolo d’esempio, è utile citare i seguenti due passi:

1. documento III, p. 10 (1 luglio 1181), inviato dalle autorità pisane al califfo almohade Abū Ya'qūb Yūsuf:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله حقّ حمده
الي امير المومنين امام الموحدين ابي يعقوب يوسف ابن امير المومنين ايد الله امرهم واعز نصرهم
معظمون مقامه وملتزمون اعطايه ابلده مطران بيشة وكرسقة وسردانية وقناسلتها وقمامستها واهل
العقد والحل فيها سلام كريم حفيل علي الحضرة المكرمة ورحمت الله تعالى وبركاته وبعد حمد الله
علي العلم والايمان به انه الحكيم العليم الاول القديم الذي لا تدركه الابصار ولا تحيط به الاقدار ولا
تقف على كنه عظمته الاخطار الموجود بكل مكان الخارج عن كل زمان كان بلا ابتداء الدائم بلا
الفناء.⁷⁰

bismi llāh al-raḥmān al-raḥīm wa-l-ḥamdu li-llāh ḥaqqā ḥamduḥ
ilā amīr al-mu'minīn imām al-muwahḥidīn abī ya'qūb yūsuf ibn amīr al-
mu'minīn ayyada l-lāh amrahum wa-āzza naṣrahum mu'azzimūna maqāmahu
wa-multazimūna aṭā'ah ubalduḥ (Ubaldo) matrān biṣa wa-ksrqā wa-srdāniya wa-
qanāsilatuhā wa-qamāmisatuhā wa-ahl al-'aqd wal-ḥall fīha salām karīm ḥafīl 'alā
l-ḥadra l-mukarrama wa-raḥmat allāh tāālā wa-barakātuh wa-bāda ḥamd allāh
'alā l-ilm wa-l-imān bihi innahu al-ḥakīm al-'alīm al-auwal al-qadīm alladī lā
tudrikuhu l-abṣār wa-lā-tuḥītu bihi al-aqdār wa-lā 'alā kunhi 'aẓamatihī l-aḥṭār
al-mawḡūd bi-kull makān al-ḥāriḡ 'an kull zamān kāna bilā btidā' al-dā'im bilā
l-fanā'.

2. documento XLIV, pp. 221-2 (2 luglio 1509) risposta alla missione dell'ambasciatore fiorentino Bernardino Peruzzi:

بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله ووليه
السلطان الأعظم المالك الملك الأشرف السيد الاجل العالم العادل المجاهد المويّد الم رابط المئاع
المظفر المنصور سيف الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين محيي العدل في العالمين منصف
المظلومين من الظالمين وارث الملك ملك العرب والعجم والترك ظل الله في ارضه القايم بسننه
وفرضه فاتح الاقطار مانح الممالك والامصار اسكندر الزمان مولى الاحسان مملك اصحاب المنابر
والاسرة والتخوت والتيجان مالك البحرين مسلك سبيل القبلتين خادم الحرمين الشريفين سلطان

70. «Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso. Lode a Dio come gli si dee. Al principe dei Credenti, Imam degli Almohadi, Abū Ya'qūb Yūsuf, figlio del Principe dei Credenti, il cui governo Iddio favorisca e li esalti con la vittoria. Riverenti a sua dignità e pronti a' suoi servigi, Ubaldo metropolitano di Pisa, Corsica e Sardegna, e i consoli, Conti e ministri della pubblica autorità di essa (città, fanno) tanti onorevoli saluti a Sua Maestà e (le augurano) la clemenza e le benedizioni di Dio. Dopo resa lode a Dio per la scienza e la fede (ch'Egli ha dato agli uomini), ch'Egli è il Savio, il Sapiente, il Primo, l'Eterno, Cui arrivano gli sguardi, Cui non costringono i destini, la Cui somma grandezza non bastano o pensieri a scrutare, l'Ente che sta in ogni luogo, e fuor d'ogni tempo, il Perenne senza principio nè decadenza» (trad. Amari, 1863, p. 10).

البسيطة مومن الارض المحيطة جامع كلمة الايمان ناشر لوأ العدل والاحسان سيد ملوك الزمان امام
المتقين قسم امير المؤمنين⁷¹

*bismi llāh al-raḥmān al-raḥīm min ‘abdi rabbih wa-waliyyih
al-sultān al-a‘ẓam al-mālik al-mulḥ al-ašraf al-sayyid al-ağall al-‘ālim al-‘ādil
al-muğāhid al-mu‘ayyid al-murābiṭ al-muṭāğir, al-muṣfir al-manšūr sayf al-
dunyā wa-l-dīn sultān al-islām wa-l-muslimīn muḥyī al-‘adl fi l-‘ālamīn munšif
al-muḥlūmīn min al-ẓālimīn wāriṭ al-mulḥ malik al-‘arab wa-l-ağam wa-l-turk
ẓill allāh fi arḍih al-qā‘im bi-sunanih wa-farḍih fātiḥ al-aqtār māniḥ al-mamālik
wa-l-amšār iskandar al-zamān mawlā al-aḥsān mumlik aṣḥāb al-manābir wa-l-
asirra wa-l-taḥawwut wa-l-tiğān mālik al-baḥrayn muslik sabil al-qiblatayn ḥādīm
al-ḥaramayn al-šarīfayn sultān al-basīṭa mu‘min al-arḍ al-muḥīṭa ḡāmi‘ kalimat
al-imān nāšir liwa al-‘adl wa-l-iḥsān sayyid mulūk al-zamān imām al-muttaqīn
qasam amīr al-mu‘minīn.*

Lo stile aulico è dato dall’impiego del *sağ‘*, un tipo di prosa rimata caratteristico della retorica araba (*al-balāğa*). Nel secondo passo, più retorico e letterario, lo *sağ‘* si osserva nella *qāfiya* (rima) che vede le terminazioni in *-īn* (*al-dīn* ~ *al-muslimīn* ~ *al-‘ālamīn* ~ *al-maḥlūmīn* ~ *al-ẓālimīn*), in *-ayn* (*al-baḥrayn* ~ *al-qiblatayn* ~ *al-šarīfayn*), in *-ān* (*al-imān* ~ *al-iḥsān* ~ *al-zamān*), ed inoltre nell’impiego dello *sağ‘ al-mutawāzin*⁷² nel luogo in cui ricorre la struttura del plurale fratto CaCCāC (*al-‘aqtār* ~ *al-‘amšār*). Nei documenti presi in esame, il ricorso a questo stile è occasionale. In quasi tutti i documenti (specie nei carteggi non ufficiali) si notano, inoltre, la noncuranza sul piano ortografico e l’inosservanza in diversi luoghi delle norme grammaticali. Questi elementi mostrano, a nostro avviso, il carattere funzionale e pratico della lingua dei documenti esaminati, in molti lu-

71. «Nel nome di Dio clemente e misericordioso. Dal servo e cliente di Dio, il sultano potentissimo, il principe, il re augustissimo, l’illustrissimo signore, dotto, giusto, combattente la guerra santa, sostenuto (a Dio), stanziante alla frontiera, difensore dei confini, trionfante, aiutato (da Dio con la vittoria), spada del Mondo e della fede, sultano dell’Islam, e dei Musulmani, vivificatore della giustizia dei Mondi, vendicatore degli oppressi sopra gli oppressori, principe, principe per diritto di successione, re degli Arabi, de’ Persiani e dei Turchi, ombra di Dio su la Terra, promotore delle pratiche religiose ed esecutore dei precetti (divini), conquistatore di regioni, donatore di reami e metropoli, Alessandro del secolo, fonte di beneficenza, datore dell’autorità a quanti stanno in cattedra, in seggio o in trono, e portan corona, principe dei due mari, avviatore (de’ pellegrini) alle due kible, servente dei due nobili santuari, sultano dell’orbe, presidio di continente che circonda (i mari), unificatore delle opinioni teologiche, gonfaloniere della giustizia della bontà, signori dei re del secolo, Imam dei timorati (di Dio), compagno (d’autorità col) principe dei Credenti» (trad. ivi, pp. 221-2).

72. Il termine *mutawāzin* indica, non quanto l’assonanza nella rima, bensì quella nel *wazn* (schema morfologico). Sul *sağ‘* cfr. Fahd, Heinrichs, Ben Abdesslem (1995).

ghi ripetitiva e ridondante, ma curata e precisa nel lessico caratterizzante l'oggetto delle corrispondenze, soprattutto nell'esposizione di obblighi e condizioni da rispettare, garanzie, sollecitazioni, richieste, denunce. La gamma di vocaboli tecnici utilizzata è vasta e quelli più interessanti sono i seguenti: *muṣālaha* مصالحة ('pacificazione'), *ṣulḥ* صلح ('accordo'), *silḥ* سلم ('pace'), *amān* أمان ('sicurezza'), *mu'āhada* معاهدة ('accordo'), *mu'āqada* معاقدة ('convenzione'), *ḍamān* ضمان ('garanzia'), *ṣarṭ* شرط pl. *ṣurūṭ* شروط/شرائط ('condizione, obbligo'), *ʿadl* عدل ('giustizia'), *ḥimāya* حماية ('protezione'), *ʿahd* عهد ('patto'), *tamassuk* تتمسك ('attenersi agli [accordi]'), *ʿaqd* عقد ('atto'), *ʿuṣr* عشر ('decima'), *muḥākama* محاكمة ('giudizio'), *muḥāṣama* مخاصمة ('contesa'), *ṣadāqa* صداقة ('amicizia'). Oltre a vocaboli di carattere tecnico, è utile notare una serie di termini più generici che sono però ricorrenti in questi testi: *musatṭah* مسطح pl. *musatṭahāt* مسطحات ('nave'), *markab* مركب pl. *marākib* مراكب ('barca'), *tarḡumān* ترجمان pl. *tarāḡima* ترجمة ('interprete, traduttore'), *ḥalqa* حلقة ('mercato'), *dīwān* ديوان pl. *dawāwīn* دواوين ('dogana'), *kitāb* كتاب ('scritto, lettera'), *alā al-ʿādā al-ma'rūfa* على العادة المعروفة ('secondo le note consuetudini').

4.4.2. CARATTERISTICHE ORTOGRAFICHE E MORFOSINTATTICHE

Come abbiamo detto in precedenza, i redattori di questi documenti non rispettano sempre le norme classiche dell'arabo, sia sul piano ortografico che su quello grammaticale. Questi errori o devianze richiederebbero singoli e dettagliati commenti che eccederebbero i limiti del presente contributo; tuttavia, caratteristiche simili si riscontrano in altri documenti redatti in medio arabo⁷³ e, a nostro avviso, nel loro insieme, mostrano che anche i nostri documenti possono rientrare nella stessa categoria.

Si presentano di seguito alcuni esempi:

a) omissione della *hamza* finale (molto frequente):

شيء < شيء، الاجلاء < الاجلاء، الكبراء < الكبراء، شينا < شيئا، الاعزاء < الاعزاء، دعاء < دعاء، هولاء < هولاء، سوء < سوء، الاحبا < الاحباء، الخلفاء < الخلفاء، عظماء < عظماء، قضاء < قضاء

b) *hamza* > *yā'* (molto frequente):

العوائد < العوايد، لئلا < ليلا، الأئمة < الأئمة، القائمين < القايمين، ملائكة < ملائكة، حوانجكم < حوايجكم، سائلا < سايلا، الاسرائيلي < الاسرايلي، النائب < النايب، أعدائهم < اعدائهم، الاعزاء

73. Gli studi sul medio arabo sono molto variegati, come mostra la ricca bibliografia presentata da Lentin (2008, pp. XXIX-LXXXVII). Sulle caratteristiche del medio arabo cfr. Lentin (2007).

- c) *alifmaqṣūra* > *yā'* (sistematico):
إلى < إلي، على < علي، اشترى < اشترى، فعسى < فعسى، يُسمي < يسمي، مولى < مولي،
أخرى < أخري، متى < متي
- d) *alifmaqṣūra* > *alifmamdūda* (raro):
حتى < حتا، النصارى < النصارا، اشترى < اشترأ، تعالى < تعالا، المولى < المولا
- e) *tā' marbūṭa* > *tā' mabsūṭa* (raro):
مدة < مدت، عادة < عادت، حضرة < حضرت
- f) Altre caratteristiche ortografiche:
الرئيس < الرئيس، ثلاث < ثلاث، قررته < قررته، الاول < الاول، هؤلاء < هؤلاء
- g) Discordanza nell'accordo nei numerati (frequente):
خمسمائة دينار < خمسمائة دينارًا p. 12:
أربعة وعشرين جلدًا < أربعة وعشرين جلد p. 55:
ثلاثة عشر جلدًا < ثلاثة عشر جلد p. 63:
- h) Confusione nelle forme modali dell'imperfetto:
أن لا يبيعوا ولا يشتروا < أن لا يبيعون ولا يشترون p. 11:
لم تكن < لم تكون p. 53:
يردون < يردوا p. 25:
لم يزالوا < لم يزالون p. 81:
والذي تعملون معه < والذي تعملوا معه p. 84:
بما تفعلون معه < بما تفعلوا معه p. 84:
فيكونون آمنين < فيكونوا آمنين p. 125:
أن يكون ... ويعملوا < أن يكون ... ويعملون p. 129:
أن يعملوا ... ويخرجوا < أن يعملوا ... ويخرجون p. 173:
ولهم عادة التجار من الافرنج الذين يحضرون < ولهم عادة التجار من الافرنج الذين
يحضروا
- i) Allungamento delle vocali brevi nelle desinenze verbali:
نعيد < نعيدوا p. 25:
نخاطبكم < نخاطبوكم p. 37:
ما ندفعه < ما ندفعوا p. 61:
كما يفعل التجار < كما يفعلوا التجار p. 64:
- j) Discordanza nell'accordo degli aggettivi:
أحباؤه السابقون < أحباؤه السابقين p. 61:
إلى ... الأجلاء المقدمين < الي ... الأجلاء المقدمون p. 69:

k) Discordanza nella declinazione:

وقد وجه الشيخ ابو الحجاج كتابا لك < وقد وجه الشيخ ابو الحجاج كتاب لك: p. 54:

فنحن فارحون < فنحن فارحين: p. 64:

Per quanto concerne la *hamza* (*a*), la sua omissione è molto diffusa nella tradizione manoscritta araba, così come la sua resa come *yā'* (*b*). Un fenomeno pure diffuso nel medio arabo, sia in Occidente che in Oriente, è l'*alif mamdūda* al posto dell'*alif maqṣūra* (*d*), riscontrabile anche in testi di area siciliana⁷⁴. Particolarmente rilevanti sono, inoltre, alcuni aspetti morfosintattici in cui emergono tratti peculiari del medio arabo: l'indicativo invece dell'apocopato dopo la negazione *lam* (*h*), casi di apocope concernenti la *nūn* dell'imperfetto indicativo (es. h: بما تفعلوا معه < بما تفعلون معه), il contatto nei numerali al caso obliquo invece che all'accusativo e viceversa (*g*), i tre casi in cui la vocale breve /u/ dell'imperfetto indicativo viene riportata come vocale lunga /ū/ seguita da *alif al-wiqāya* (*i*)⁷⁵, la vocale finale -*ū* invece del pronome suffisso di terza pers. sing. maschile -*hu* (*i*), che potrebbe essere interpretato come forma dialettale. Infine, si notano i due casi relativi all'accordo (*j* e *k*) dove si osserva la preferenza in due casi del plurale in -*īna* invece che in -*ūna* (*j*: فنحن < فنحن: *k*: فنحن السابقين < احباؤه السابقون), spiegabile, anche in questo caso, come probabile interferenza dialettale della desinenza -*īn*.

4.4.3. DIALETTISMI

In questi documenti sono presenti due forme che potrebbero essere considerate dialettali, una di area maghrebina e l'altra di area egiziana. I due termini in questione sono il numerale *zūž* 'due' e il sostantivo plurale *ḥarāmiyya* 'ladri'.

1. Forma di area maghrebina: *zūž* زوج. Nel documento XII (Amari, 1863, pp. 43-4) leggiamo il seguente passo *وماذا هم الذين اخذوا المركب* ومعهما زوج قطايع هما الذين اخذوا المركب *wa-mā'ahumā zawğ qaṭāyi' humā alladīna aḥadū l-markab al-madkūr* «ed avean secoloro una coppia di galee, quelle appunto che presero la detta nave». Amari dà una lettura classica alla frase, traducendo il termine classico *zawğ* con «coppia». Tuttavia, nell'arabo classico la categoria del duale è resa mediante una struttura sintetica, mentre l'impiego di *zawğ* in stato costruito, come nel caso citato, risulta poco frequente. Una costru-

74. Cfr. Cassarino (2012).

75. Cfr. Lentin (2012).

zione con la particella *min* (vale a dire *zawğ min*) sarebbe stata meno insolita; infatti, l'arabo opta per lo più per una struttura analitica quando il primo termine dello stato costruito è indeterminato. Nel caso in esame, sembra pertanto preferibile interpretare il numerale *zūž* come una forma dialettale: infatti, la categoria del duale nei dialetti arabi in generale è ormai residuale, compensata dall'ampia diffusione del numerale "due", che in area maghrebina si presenta appunto nelle forme attuali *zūz* in Tunisia e *žūž* nelle varietà algerine e marocchine. Rafforza ulteriormente questa ipotesi il fatto che la frase in questione è morfosintatticamente sgrammaticata.

2. Forma egiziana: *ḥarāmiyya* حرامية. Nel documento XL si riscontra in due occasioni il termine *ḥarāmiyya* حرامية (ivi, p. 195), nell'espressione وان لم يكن الحرامية من جنسهم *wa-in lam yakun al-ḥarāmiyya min ġinsihim* «quantunque i pirati non fossero di loro gente [i.e. Veneziani]». Questo termine è ancora in uso nella varietà egiziana e in altre varietà mediorientali, con il significato di 'ladro'. Il plurale *ḥarāmiyya* (sing. *ḥarāmī*) ha come base lessicale il sostantivo *ḥarām* 'peccato, male'. I termini *ḥarāmiyy*/*ḥarāmiyya* con medesimo significato di 'ladro, bandito, malvivente, malfattore' sono presenti anche nell'arabo classico; tuttavia, essi sono maggiormente impiegati nell'arabo dialettale, mentre l'arabo classico ricorre ad altri termini quali *liṣṣ* o *sāriq* 'ladro'. L'impiego di *ḥarāmiyya* nel documento in questione può dunque essere considerato un dialettismo; a sostegno di questa lettura, notiamo che in questo documento si trova il verbo *taharrama* con il significato di 'essere o divenire ladro' (ivi, p. 194), nella forma di riflessivo medio che in arabo classico ha invece il significato 'essere sacro, essere inviolabile, essere vietato'. La forma verbale *taharrama* è presente nel passo وذكر ان ثم من طوافي الفرنج من يكون معه في الغراب ممن يتحرم ويقطع الطريق في البحر ويأسر المسلمين «si è ricordato, come accadde talvolta che le corvette di alcuna nazione di Franchi recassero i ladroni e pirati, i quali correndo i mari facendo prigionieri parecchi Musulmani» (Amari, 1863, pp. 194-5).

Possibile ma meno certa è l'identificazione di una forma dialettale nel caso seguente:

3. Il numerale *rbīn* ربيعين. La grafia del numerale *quaranta* (ar. cl. *'arbaʿīn*) presente nel documento XXXVIII (ivi, p. 180), senza il sostegno *alif* della *hamza* glottidale (cioè ربيعين) potrebbe essere un errore grafico; tuttavia, altrettanto verosimilmente esso può essere considerato una forma dialettale del numerale, corrispondente ad una pronuncia simile a quella attuale: *rabīn*/*rābīn*.

Infine, anche se non si tratta di una forma dialettale, merita una breve discussione il termine *mahzan* مخزن, il cui significato principale è 'magaz-

zino, deposito⁷⁶, utilizzato nel documento XXXIV (p. 131) e nel documento XXXVI (p. 160) con il significato di ‘pubblica autorità’. Il documento XXXIV non è un documento ufficiale, ma la copia di un documento conservato nell’Archivio fiorentino e divenuto noto ad Amari in un momento in cui la sua edizione dei documenti arabi era in stato troppo avanzato per essere modificabile⁷⁷. Il documento XXXIV è analogo ai documenti XXXV (anch’esso documento non ufficiale) e XXXVI; i tre documenti sono stati stipulati con il sopraccitato califfo di Tunisi Abū Fāris ‘Abd al-‘Azīz e datati tra la fine del XIV e il XV secolo. Per discutere la questione è utile fornire il contesto. Il termine *mahzan* ricorre nei documenti in esame all’interno di un lungo elenco di condizioni che regolano le attività e la presenza di Pisani in territorio musulmano, condizioni ripetute *verbatim* nei due documenti. Il passo in questione è questo: documento XXXIV (p. 131) = documento XXXVI (p. 160)

إذا كان احد من أجناس النصاري مسافرا في مركب للبیشانیین او في جفن من اجناهم هل يكون
النصراني في الصلح ام لا فيعامل من جهة المخزن مثل البیشانی
*idā kān aḥad min aḡnās al-naṣārā musāfirān fī markab li-l-bīṣāniyyīn aw fī ḡufn
min aḡnāfihim hal yakūn al-naṣrāriyy fī l-ṣullḥ am fa-yu‘āmal min ḡibat al-mahzan
miṭla l-bīṣāniyy*

I cristiani d’ogni generazione che viaggino in nave o legno qualunque appartenente ai Pisani, fosse o no (la nazione di) quelli in pace (con lo Stato di Tunisi), saranno trattati dalla pubblica autorità al paro dei Pisani (trad. Amari, 1863, pp. 131 e 159-60).

Amari nota che, nel passo citato, il termine nella sua accezione principale di *magazzino* è fuori contesto; egli osserva che «questa voce, ch’è la nostra *magazzino*, non è mai usata nei diplomi affricani per indicare la dogana o alcun officio appartenente a quella [...]». Ma questo significato non conviene in questo luogo, dove non si tratta dei privilegi o abusi dell’economia palatina, bensì della vigilanza di polizia» (Amari, 1863, p. 422, nota 17). Per spiegare il problema, Amari ricorre ad un altro termine *mahraz* محرز presente nel documento XXXV in contesto affine. Amari riconduce *mahraz*, che non è presente nei dizionari, al verbo *ḥaraza* (‘custodire’) e gli attribuisce un valore deri-

76. Per *mahzan* e i suoi continuatori in area romanza, tra cui l’italiano *magazzino*, cfr. Pellegrini (1972a, I, pp. 13, 104-5, 156, 158, 266, 345).

77. Cfr. Amari (1863, p. 421). Il documento autentico – che non mi è stato possibile ispezionare – contiene secondo Amari numerose cancellature e correzioni interlineari di altra mano e differente inchiostro, che però non insistono nel passo in esame. L’elenco delle varianti si trova ivi, pp. 424-7.

vato con il senso di ‘pubblica autorità’; alla stessa radice Amari riconduce anche il termine *mahzan* dei documenti XXXIV e XXXVI. L’utilizzo del termine *mahzan* nei documenti XXXIV e XXXVI con il significato di ‘pubblica autorità’ può però trovare una diversa spiegazione. Infatti, il termine *mahzan* veniva usato in Nord Africa, e in particolare in Marocco, per indicare l’apparato di tesoreria; esso era quindi sinonimo di *bayt al-māl* (lett. ‘casa del denaro’). Durante la dinastia merinide (1248-1465), il termine *mahzan* diventa specifico per indicare l’apparato di potere dedito al controllo interno o in generale il potere *tout court*⁷⁸, significato che conserva tutt’ora.

4.4.4. PRESTITI DAL PISANO E/O DALL’ITALO-ROMANZO

Per le ragioni accennate sopra (PAR. 4.2.1), i documenti arabi raccolti nella prima parte del volume di Amari contengono diversi termini relativi a titoli e gradi di potere del governo pisano, generalmente resi con un adattamento dei termini italo-romanzi alle condizioni grafiche e fonetiche dell’arabo; in qualche caso si hanno però esempi di calco. Purtroppo, la mancata notazione del vocalismo breve nella grafia araba non ne permette, salvo poche eccezioni, l’individuazione della reale pronuncia.

1. *Arcivesco* (pis.), *Arcivescovo*. Il termine normale a Pisa per questa carica è *arcivesco* (o, analogamente, *vesco*)⁷⁹, qui reso con forme diverse ma generalmente uscenti in velare: *al-ark/ark* الارك/أرك (Amari, 1863, I, p. 1, a. 1157), *al-aršfšk* الارشفشك (al-aršfšk?, ivi, VI, p. 23, a. 1200), *alāryifšk* الاريفشك (ivi, IX, p. 33, a. 1200), *al-aršfšk* الارشفشك (ivi, IX, p. 38, a. 1201). Fa eccezione il doc. XLVI, a. 1185, ove leggiamo *al-arğbāsqbh* الارجباسقبه, che presuppone *arcivescovo* (ivi, p. 230).

2. *Metropolitano*. Il termine è reso come *miṭrān* مطران e ricorre nel documento III (Amari, 1863, p. 10, a. 1184) nell’espressione ابلده مطران بيشة *’bldh miṭrān biša* ‘Ubaldo metropolitano di Pisa’, appunto in riferimento a Ubaldo Lanfranchi, arcivescovo di Pisa dal 1176 al 1207. L’espressione trova confronto in documenti in latino come quello rivolto nel 1157 dal «rex Tunithi» all’«Archiepiscopo Pisanorum, Corsice et Sardinie primati» (II, VI, p. 255) o il successivo inviato a Tunisi nel 1181 dallo stesso «Ubaldu Pisanorum archiepiscopus et Sardinee primas» (II, XIII, p. 269). Infatti, l’arcivescovo di Pisa era allora (ed è stato a lungo) primate di Corsica e di Sardegna, ossia *metropolitano* nel senso spiegato dal pisano Francesco da

78. Cfr. Buret (1991).

79. Cfr. Castellani (1980c, pp. 325-6).

Buti nel suo commento a Dante, *Paradiso*, XII 136: «chiamalo *metropolitano*, che viene a ddire arcivescovo di cità che à più cità e provincie socto di sé, et elli l' à ad governare, et li vescovi di quelle sono soctoposti all' autorità et doctrina di lui, et a llui s' appartiene la solectitudine de le province»⁸⁰.

3. *Ser*. Trascritto *sy*ر سير (*sīr*?), in riferimento a *ser Ubaldo visconti* (ivi, xxvii, p. 81).

4. *Podestà*. Ricorre in due occasioni: nel sintagma *al-bṣṭār bihā* البسطار بها (*al-buṣṭār*?), sempre riferito ad Ubaldo Visconti (p. 81) e nella forma vocalizzata *al-bustāt* البُستات (ivi, xxviii, p. 83).

5. *Conte*. La forma è *qumṭ* (*qumṭ*?) nel passo من قبل طيش دَقْمَط دُكُولِي النايب (*qumṭ*?) nel passo من قبل طيش دَقْمَط دُكُولِي النايب ossia «da parte di Ticcio de' Conti [*recte* Conte] di Colle, vicario di Federigo conte di Montefeltro» (ivi, xxix, p. 86).

6. *Vicario*. Il termine è *fkār* e si trova nell'espressione *fkār kmwn byṣ* فكار كمون بيش (*fākār kamūn bīṣa*?), ovvero «vicario del comune di Pisa» (ivi, p. 86).

7. *Doge*. Vi sono cinque ricorrenze del prestito *doge* scritto *dwğ*, che va letto probabilmente *dūğ* ed è integrato pienamente nella morfosintassi dell'arabo, come si può osservare in funzione di complemento oggetto nella frase قدموك عليهم دوجا «la università dei Pisani ti avesse preposto a doge» (Amari, 1863, pp. 112 e 113), con l'*alif* designante la marca dell'accusativo indeterminato; oppure in stato costruito in *dwğhum* دوجهم «il loro doge» (ivi, p. 185), cioè dei fiorentini, ed in *al-muḥtaṣam dwğ al-frntiyyīn* المحتشم دوج الفرنتيين «il riverito doge de' Fiorentini» (ivi, p. 212). Mentre i primi tre esempi, nei già ricordati documenti del 1364 e 1366, riguardano Giovanni Dell'Agnello, che come abbiamo visto aveva ricevuto ufficialmente il titolo di doge (PAR. 4.1.4), i due ultimi si trovano nei documenti XL (22 febbraio 1496) e XLI (26 febbraio 1496), stesi in un'epoca in cui la controparte istituzionale, ossia Firenze, non era un ducato ma una repubblica, nella quale le persone più influenti erano Gerolamo Savonarola e il podestà «Alexander de Guarneriis sive de Guaineriis de Parma»⁸¹; per questa ragione, è difficile identificare a chi fosse riferito il titolo di «doge». Una spiegazione plausibile è che da parte araba il termine, già utilizzato in riferimento ai Pisani, sia stato esteso genericamente anche alle istituzioni dello Stato fiorentino.

80. Così il ms. Napoli, Bibl. Nazionale, XIII C 1, c. 248vb; cfr. l'ed. Giannini (1858-62, III, p. 378).

81. Cfr. Archivio di Stato di Firenze, *Elenchi nominativi dei Podestà del Comune di Firenze e dei Capitano del Popolo in carica dal 1343 al 1502*, in https://www.archiviodistato.firenze.it/asfi/fileadmin/risorse/allegati_materiali_di_studio/archivi_podesta_capitani.pdf.

8. *Comune*. Il termine è presente in vari luoghi in tre varianti: quella più prevedibile *kmwn* كمون (pp. 86-7, 100, 166-7) e le due forme *kmwl* كمول (pp. 125, 139, 153, 170 e 179) e *al-mkul* المכול (p. 179), con passaggio della nasale finale (*nūn*) a laterale (*lām*); in *al-mk wl* (p. 179) si nota inoltre la metatesi *kāf-mīm* > *mīm-kāf*.

9. *Boronsale*. Il termine ha una sola occorrenza e la presenza della vocalizzazione mostra che non è una parola araba: لان البنادق المعروفة لكم لها الليرُصَالين *li-anna al-banādiq al-mā'rūfa lakum lahā al-burūṣālīn* «Perocchè ai Veneziani a voi ben noti (fanno) nella stessa (città di Bugia) i boronsali» (Amari, 1863, I, xxv, p. 76). La pista suggerita da Amari (ivi, p. 411) «baroncello (truffatore, monello ecc.) che in dialetto veneziano si scrive baroncélo o baronzélo», è di qualche interesse. Nelle scritture toscane due-trecentesche si trova spesso Baroncelli come cognome, mentre i fiorentini Giovanni e Matteo Villani presentano *baroncello* per «Barone che non dispone di grande dominio» (TLIO, s. v.). Nel senso di «truffatore» troviamo *baro* e sim. nel latino trecentesco (a Verona: Sella, 1944, s. v.) e nel fiorentino quattrocentesco (Burchiello ecc.; cfr. Cortelazzo, Zolli, 1999, p. 185, s. v.). Il *Dizionario del dialetto veneziano* di Giuseppe Boerio (1856) ha effettivamente *baroncelo*, -a per «persona di cattiva qualità» (ladro, imbrogliatore ecc.) e a questo dossier potrebbe aggiungersi *baroncio* che Battisti, Alessio (1950-57) danno a partire dal Duecento (ma in OVI è solo nome proprio) con origine e significati affini. Se questa pista fosse giusta avremmo un calco arabo di una voce italo-romanza di carattere quasi gergale: il documento in cui il termine è inserito è in effetti la richiesta di una lettera di raccomandazione da parte di un turcimanno e uno dei motivi portati a sostegno è, a quanto pare, il fatto che questi potrebbe aiutare i Pisani a proteggersi dalle truffe che i famigerati veneziani combinano a Bugia.

Un caso interessante, infine, è quello relativo ad *Ansiani* (pis., lucch.) o *Anziani* (fior. ecc.), nel senso di magistrati di Pisa, Lucca e di altri comuni medievali. Mentre, come abbiamo visto (PARR. 4.2.1), nello stesso trattato del 1264 in volgare pisano figura l'arabismo *sceca* in tale accezione, tutti i documenti arabi usano in proposito i due termini *ašyāḥ* e *šuyūḥ* (2 occorrenze). Già in arabo *šayḥ* (singolare) passa, dal senso di «persona anziana, uomo venerando per età, gran maestro» a quello di «capo», specie di una tribù o di un ordine religioso (Traini, 2004, p. 714), e quindi è ben comprensibile l'uso di questi termini come calco semantico per indicare i magistrati di Pisa o di Genova (*ašyāḥ al-ġinwiyyīn* «anziani dei Genovesi»: Amari, 1863, I, IX, p. 34).

4.4.5. TURCIMANNI, SENSALI

I luoghi in cui i commercianti e viaggiatori italiani potevano concludere i loro scambi commerciali e operazioni di compravendita erano essenzialmente due, nella stessa dogana (*dīwān*, pl. *dawāwīn*), luogo in cui avveniva la ufficializzazione burocratica della compravendita, mediante il pagamento della *decima* (*ʿuṣr*), oppure, più frequentemente, nella cosiddetta *ḥalqa*, luogo in cui, come abbiamo detto, le merci venivano vendute all'incanto. Questi erano i luoghi in cui operavano interpreti, traduttori e sensali. Più precisamente, il servizio di traduzione era particolarmente importante nella dogana mentre le senserie servivano nella *ḥalqa* e sui mercati, come si legge nel succitato documento del 1209 (Amari, 1863, I, XXV, p. 76): كما جرت عوايدكم نترجم في الديوان وندل في الحلقة للبشانيين *kamā ġarat ʿawāʾiduhum nutarġim fī l-dīwān wa-nudallil fī al-ḥalqa li-l-bīṣāniyyīn* «secondo le vostre consuetudini, sia adoperato da turcimanno nella dogana e da sensale nell'*ḥalka*».

Abbiamo già menzionato il termine arabo *tarġumān* (pl. *tarāġima*) utilizzato nei documenti in esame per rendere 'traduttore/interprete'; invece, 'sensale' è reso con due vocaboli. Il primo è *simṣār* سمسار «mediatore» (d'origine persiana) da cui deriva l'italiano *sensale* (cfr. Pellegrini, 1972a, I, p. 100), presente sia nella forma plurale *sāmāsira* che in quella di sostantivo *samsara* «senseria» (Amari, 1863, XL, pp. 196-7). Il secondo, invece, è il sinonimo *dallāl* 'mediatore' (ivi, p. 177), che ricorre nella forma verbale *nudallil* «sia adoperata la senseria» nel passo appena citato (ivi, XXV, p. 76). I documenti riportano poche notizie relative all'identità dei traduttori e sensali, ma in qualche caso ne viene menzionato il nome. Tra le notizie di maggior rilievo vi è il capitolo XIII del documento XXXIV, p. 129 (cfr. anche i documenti alle pp. 43-4 e 158), che offre delle informazioni relative a come si debba operare con i turcimanni e a quanto devono ricevere dalla operazione di compravendita: ان يكون لجميع التراجمة مشتركين في ترجمتهم ولا يختص احد بترجمان ويدفعوا للتراجمة بخمسة دراهم سكية لكل مائة دينار سكية عشرية *an yakūn li-ġamīʿ al-tarāġima muṣṭarikīn fī tarġamatihim wa-lā yaḥtaṣṣ aḥad bi-turġumān wa-yadfaʿū li-l-tarāġima bi-ḥamsat darāhim sikkīyya li-kull miʿat dīnār sikkīyya ʿuṣriyyat al-ṣarf* «Che tutti i turcimanni siano adoperati cumulativamente nel loro ufficio, e che niuno abbia turcimanno suo particolare. I turcimanni siano remunerati alla ragione di cinque dirhem di zecca sopra ogni cento dinar decimali di zecca, moneta corrente» (trad. Amari). Possediamo persino un documento (XXV, p. 75) che ha come mittente un turcimanno di Bugia di nome Aḥmad ibn Tamīn, il

quale chiede a Lamberto del Vernaccio di considerarlo come turcimanno dei Pisani.

Oltre all'informazione relativa al luogo in cui operavano i traduttori, alla loro remunerazione e al carattere multiconfessionale di questa categoria, è importante osservare la possibilità per i Pisani di scegliere il proprio traduttore che, come mostra il passo (o meglio una delle condizioni del trattato) del documento XXV (p. 76), risulta essere un fatto consuetudinario, come si capisce leggendo il passo *و كذلك جرت عوايد البيشانيين ان لا يترجم الا* (p. 76), risulta essere un fatto consuetudinario, come si capisce leggendo il passo *wa-kadālika ġarat 'awā'iduhum al-bīšāniyyīn allā yutarġim illā man arādūh wa-lā yudallil illā man arādūh* «Perocchè le consuetudini dei Pisani portano che loro non serva da turcimanno se non cui vogliano essi, e non altrimenti per l'ufficio di sensale» (trad. Amari).

Un caso a parte è testimoniato dal documento XXX (pp. 109-10), dove si legge a riguardo dell'ambasciatore Neri Porcellino: *ف عرب عن نفسه باللسان* *fa-'arrab 'an nafsihī bi-l-lisān al-'arabiyy* «il quale (ambasciatore) parlò dassè (senza interpreti) in arabico» (trad. Amari).

Come ultimo, si segnala la presenza del glottonimo *al-ifranġī* nel documento XIX, p. 61 (non datato), che Amari traduce con «lingua franca»: «per mezzo della mano del turcimanno il cui nome in lingua franca Azmat Defraka [Azmāt Dafrakā]»⁸². Il sostantivo *ifranġ*, da cui l'aggettivo *ifranġī*, era il termine che gli Arabi utilizzavano per riferirsi in maniera generica ai Franchi, o più in generale agli europei occidentali⁸³, per cui questo termine può indicare le diverse varietà romanze⁸⁴. Questo è confermato dal *Kitāb al-ġāmi 'li šifāt aštāt al-nabāt wa-ḍurūb anwā' al-mufradāt* (*Il compendio delle diverse piante e dei vari tipi di semplici*) di al-Iḍrīsī (m. tra il 1165 e il 1176), in cui numerosi vocaboli romanzi di diversa provenienza (francesi, italiane e catalane) venivano considerati come lessico *ifranġī*⁸⁵.

4.4.6. TOPONIMI

Il toponimo Pisa è trascritto nei modi seguenti: *byġt* بيجة (*bīġa?*), *byšat* بيشة (*bīša?*), *byzān* بيزان (*bīzān?*), *byš* بيش (*bīša?*), *bšh* بشه (*bīša?*). Considerando

82. Il passo in arabo è *أَزْمَاتُ دَفْرَاكَ عَلَى يَدِ التَّرْجَمَانِ الَّذِي يُسَمَّى بِالْأَفْرَنْجِيِّ* *alā yad al-turġumān alladī yusammā bi-l-ifranġi azmāt dafrakā*.

83. Infatti, nei documenti in arabo pubblicati da Amari il termine *ifranġ* (o *faranġ*) ricorre in diversi luoghi e in alcuni designa specificatamente i Fiorentini e i Veneziani (pp. 199, 213 e 215).

84. Cfr. Baglioni (2018, pp. 70-1).

85. Cfr. La Rosa (2014, p. 100).

le date e i luoghi dei documenti appare evidente che la variazione nell'uso delle diverse forme non ha correlazioni di tipo diatopico o diastratico.

Gli altri toponimi⁸⁶ di territori considerati sotto il controllo di Pisa e citati nei documenti sono: Corsica *qrsqh/krsqat/qrsfat* قرسقة/قرسقة, Sardegna *srdānyah/srdānyat* سر دانية/سر دانية, Lucca *lkkat/lkkah* لكه/لكه, Civitavecchia *balad al-'atīq* بلد العتيق (la forma araba è una traduzione letterale: 'il paese antico'), Capo Corbo *qāb qrb* قاب قرب, Pianosa *'blnyzat* البليزية, Elba *'lbat* البية, Monte Cristo *mwnt 'qršt* مونت اقرشت, Giglio *gilyuh* جلييه, Gorgona *qrqwnh* قرقونه, Capraia *qbrārat* قبرارة.

L'ultimo caso mostra qualche motivo particolare di interesse. Il nome di quest'isola ricorre nei testi arabi (Amari, 1863, I, v, pp. 18-9; XXIX, p. 88; XLVI, p. 232) nelle forme *kbrārat/qbrārat/qbrīra* قبرارة/قبريرة che presuppongono o il corrispondente latino *Capraria* (ivi, II, I, p. 239, a. 1149-1150; XVII, p. 274; XXVIII p. 292, a. 1234) o un corrispondente volgare diverso da quello pisano *Capraia* (II, XXIX, p. 296, trattato del 1264). A questo proposito si può ricordare che il *Compasso de navegare* del 1296, di veste linguistica settentrionale con elementi mediani e di ambito ovviamente marinairesco, ha la forma *Caprara*⁸⁷, mentre i codici liguri della *Commedia* dantesca, seguiti dai più antichi codici fiorentini, a *Inferno*, XXXIII 82 presentano la forma *Cravara*⁸⁸.

4.5

Il testo pisano in caratteri arabi: caratteristiche dell'arabo e individuazione dello scrivente

Torniamo ora alla lettera ufficiale di Abū l-'Abbās Aḥmad, in data 10 giugno 1366, e alla sua versione volgare in caratteri arabi (Amari, 1863, I, XXXII e XXXIII). Dal confronto tra i due documenti emerge che la traduzione in volgare non è una traduzione *verbum e verbo* del documento originale, pur se ne rende il senso e ne ripropone il contenuto e lo scopo. In particolare,

86. Per le occorrenze dei toponimi presenti nei documenti arabi in esame si fa riferimento all'indice di Amari.

87. Cfr. Debanne (2011, pp. 46 e 103; vedi inoltre ivi, p. 56, *l'isola de Cravara*, ma in riferimento ad altra area).

88. Vedi in particolare il ms. trecentesco ligure oggi a Madrid, Biblioteca Nacional, 10186, e il ms. di Piacenza, Bibl. Passerini Landi 190, steso nel 1336 a Genova; per questi e altri codici settentrionali, come per i codici fiorentini, ai quali la lezione *Capraia* è sconosciuta, cfr. Franceschini (2018, pp. 139-41).

il testo in volgare riproduce l'*explicit* della lettera mentre non riproduce la formula con la quale viene indicato il destinatario della lettera nella citazione sottostante (cfr. nota 91).

Testo arabo (Amari, 1863, pp. 117-8):

كتب ليلة الاربعاء الموفى ثلاثين شهر رمضان المعظم من عام سبعة وستين وسبعماية عرضنا الله
خيرته تع توكلت على الله وهو حسبي تع⁸⁹ الرئيس البطل الشجاع النجيب الاتهض كبير قومه
وحامي اهل ملته صاحب بيش ولكه جوان دكنت ارشده الله وهداه

Traduzione in volgare (ivi, p. 122):

فَا إِسْكِرَطْ إِمِزِيدِمَ أَلْدِي ٠٣ دِلْمِيْسِ إِدْكُرِيْسَمَ إِنْ دِلَانَ سَطَّ إِسْسَانَطْ أَسَطَّ شِنْطُ إِيْ إِسْبِرَانَسْ إِنْْدِيْ
أَوْطَسِيمَ [...]

*fā iskirata imizīdima aldi 30 dilmiysi adikurīsama in dilān saṭa isisāṇṭa assāṭa šint
iyu isbirānsa indiyu auṭsīm [...]*⁹⁰.

Nel documento arabo invece, dopo il passo corrispondente a quello appena riportato, si legge, nella traduzione di Amari (ivi, p. 118), «al valoroso e prode capo, l'egregio e sublime, principale di sua gente, e difensore dei popoli di sua religione, il principe di Pisa e Lucca, Giovan de' Conti, che Iddio lo indirizzi e guidi al bene»⁹¹. L'omissione di questo brano, di chiara rilevanza istituzionale, sembra confermare il carattere non ufficiale della traduzione in volgare. Inoltre, in conseguenza di omissioni di questo tipo, la traduzione in volgare non riproduce un toponimo importante come Lucca (ar. لكة/لوكه *lukka*), che ricorre due volte nel documento ufficiale.

Altri elementi significativi sono stati osservati da Baglioni (2015, p. 181, nota 10). In primo luogo, egli nota, nella grafia araba della traduzione in volgare, l'omissione della *hamza* mediana nella parola *al-ra'īs* (l. 13) e la *qāf* di al-Qull scritta *kāf* nell'espressione *'dlkl* «e di al-Qull» (l. 17); inoltre sottolinea un fraintendimento nella traduzione della locuzione araba *'alā al-tarīqati-l-mustahsanati*, che significa 'nel modo migliore' ed è invece re-

89. «Scritta la notte del mercoledì, correndo il trenta del riverito mese di Ramadhan, dell'anno settecento e sessantasette (10 giugno 1366), del quale il sommo Iddio ci faccia godere gli avvantaggi. Mi affido al sommo Iddio, e sopra di Lui fo assegnamento» (Amari, 1863, pp. 117-8).

90. «Fu scritta in mezedima, a dì 30 del mese di quaresima in dell'anno sette e sessanta e settecento. Aggio speranza in Dio l'altissimo» (ivi, p. 122).

91. La traduzione corrisponde alla parte non in grassetto del passo arabo.

sa come *bilasṭarāda* بِلَسْطَرَاد, l. 19 = *pe la strada*, dato il duplice valore di *ṭarīqa* per 'strada' e 'modo'.

Un altro aspetto interessante e al contempo problematico è l'identificazione dell'estensore della traduzione pisana in caratteri arabi. La questione dell'identità linguistica di tale «scrivente-traduttore»⁹² è stata discussa da Amari e da Baglioni. Secondo l'Amari, l'estensore del documento non può essere un parlante pisano perché la lingua del testo è quella che poteva sapere «un giudeo di Tunis o spagnuolo o quel ch'egli fosse il turcimanno, il quale avea pur appreso da' Pisani molte parole toscane e vi mescolava a volta a volta particelle arabiche o spagnuole» (Amari, 1863, p. LXXII). A sua volta Baglioni pensa che «l'intermediario non sia né di madrelingua araba né italiana», ma ammette «che lo scrivente era a suo agio con l'arabo molto più che con i volgari italiani» (Baglioni, 2015, p. 180)⁹³.

Escludiamo subito, anche in base a tali valutazioni, che l'estensore sia un parlante pisano che conosceva l'arabo e consideriamo da vicino i seguenti casi testuali. Anzitutto, alla linea 3 della traduzione in volgare, dopo la consuetudinaria dossologia introduttiva (*basmala*)⁹⁴, si legge *da min 'abd allāh lunbaradūr* 'da 'Abd Allāh l'imperatore'. La preposizione *da* si trova nel margine destro del foglio al di fuori della colonna di scrittura e precede la particella araba *min*, sulla quale c'è una traccia evidente di cancellatura della stessa mano (FIG. 4.3). Dunque, l'estensore del documento, dopo aver erroneamente introdotto la particella araba *min* 'da' (presente nel documento ufficiale), la cancella per sostituirla con la preposizione *da* del volgare.

Inoltre, come già accennato da Amari e notato da Baglioni (2015, p. 181), nella traduzione in volgare ricorre in due occasioni la congiunzione araba *wāw* (ll. 2 e 8) in luogo di *e* del volgare (FIGG. 4.4 e 4.5).

L'inserimento della particella araba *min* (con successiva correzione in *da*) e, per due volte, l'uso della congiunzione araba *wāw* dovrebbero far considerare attentamente l'ipotesi che il traduttore/scriba sia un madrelingua arabo spinto a sbagliare dalla spontaneità linguistica, tanto più mentre usa il familiare alfabeto arabo per scrivere in una lingua non sua⁹⁵. Inoltre «la forma tipicamente magrebina di alcune lettere (la *fā'* <ف> e la *qāf*

92. In assenza di ulteriori elementi conviene attenersi a formule di questo tipo.

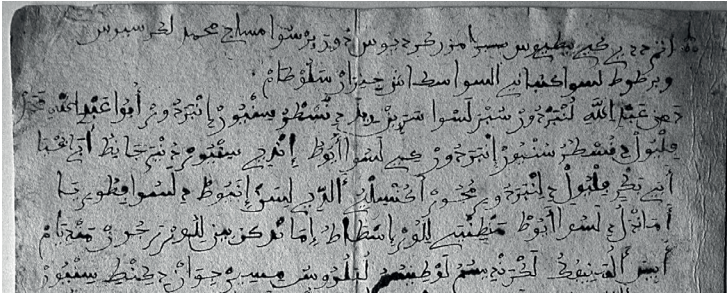
93. Cfr. Baglioni (2015, p. 181).

94. Tale termine indica la formula *bismi l-Lāh al-Raḥmān al-Raḥīm* 'in nome di Dio Clemente e Misericordioso', con cui si aprono tutte le sure del Corano.

95. Certo, contro tale ipotesi depone l'equivoco nella traduzione dell'arabo *ṭarīqa* come 'strada' (*bilasṭarāda* بِلَسْطَرَاد, l. 19 = *pe la strada*) e non come 'modo, maniera', ma forse

FIGURA 4.3

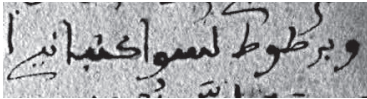
Testo pisano in caratteri arabi



Fonte: Archivio di Stato di Pisa, *Diplomatico, Atti pubblici*, 1366, giugno 10, Comune, div. A 80, ins. 19.

FIGURA 4.4

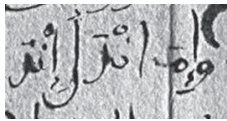
Dettaglio del documento



Fonte: Archivio di Stato di Pisa, *Diplomatico, Atti pubblici*, 1366, giugno 10, Comune, div. A 80, ins. 19.

FIGURA 4.5

Dettaglio del documento



Fonte: Archivio di Stato di Pisa, *Diplomatico, Atti pubblici*, 1366, giugno 10, Comune, div. A 80, ins. 19.

<ق>) e l'errata vocalizzazione del cognome del destinatario alla r. 7, che è scritto كَنْطِ *d k'n't*, lasciano presumere un'origine nord-africana dell'estensore e una sua scarsa dimestichezza con l'ambiente pisano» (Baglioni,

un errore del genere non controbilancia i sopra elencati esempi a favore di un estensore di madrelingua araba.

2015, p. 181). Sulla base di tutto questo si può, almeno provvisoriamente, concludere che l'estensore del documento sia stato o un arabo musulmano⁹⁶ o, raccogliendo lo spunto dell'Amari, un sefardita della comunità ebraica nordafricana.

4.6

Le parole chiave e la funzione del documento

La lettera inviata da Abū l-'Abbās Aḥmad in data 10 giugno 1366 e la sua versione volgare in caratteri arabi, riferite anche alla precedente richiesta pisana di tregua, presentano due passaggi fondamentali, che riportiamo indicando con (a) la traduzione di Amari della lettera in arabo, con (b) la trascrizione del testo volgare in grafia araba e con (c) il suo presumibile corrispondente pisano:

1a) La vostra lettera ci pervenne per mezzo di Filippo B.liat e del reis B.n.dāk; la quale abbiamo noi percorsa e, ritrattone il contenuto e la forma, ci è piaciuto l'intento al quale voi accennate e il vostro desiderio di accordare e comporre (i negozi pendenti tra noi), e stipularne un trattato. Voi ci domandate precisamente che si rinnovi tra noi la tregua, la reciprocità dei buoni uffici e la sicurezza per chiunque venga di cotesti vostri paesi ai nostri (Amari, 1863, p. 116).

1b) *lafuwistara liṭira ġunta kunbaniyyah filibu dilalyāta allrys bn dāq isabīmu lasuwā intinsuyūn inkarasyāmu lafūstra fulyinsa dilabāš admandāsti ladimistikisa alistālu dikalunka birsūna finya dilafūstara tīra alinūstara* فُوسْطَرْ لِيَطَرَ جُنْتُ كُنْبَانِيَّاهْ فِيلِبُو دِلَالِيَاةَ اَلْاَلْرِيسْ بِنِ دَاَقْ اِسَابِيْمُو لَاسُوْوَا اِنْتِنْسُوْيُوْنْ اِنْكَارَاسِيَامُو لَافُوْسْطَرْ فُولْيِنْسا دِلَابَاَشْ اَدْمَانْدَاسْتِي لَادِيْمِسْتِيكِيْسَا اَلِاسْتَالُو دِيكَالُونْكَا بِيْرْسُوْنَا فِينْيَا دِلَافُوْسْطَرَا تِيْرَا اَلِيْنُوْسْطَرَا فِيلِبُ دِلَالِيَاطُ اَلْاَلْرِيسْ بِنِ دَلَقْ اِسْبِيْمُ لُسُوَا اِنْتِنْسِيُوْنْ اِنْكَرَسِيَامُ لُفُوسْطَرُ فُلْيِنْسُ دِلْبَاشْ اَدْمَنْدَاسْطُ لِمِسْتِيكِيْسُ اَلْاِسْطَالُ دِيكَالُنْكَ بَرَسُوْنُ فِينِي دِلُفُوسْطَرُ طِيْرُ اَلْنُوسْطَرُ (Il. 14-15).

1c) la vostra lettera [è] giunta compagnia ['tramite']⁹⁷ Filippo dell'Agliata e 'l rais ben Dàq, e sapemo la sua intensione e [ri]ngasiamo la vostra volensa de la pace; adimandaste la dimestichezza e l'istallo di qualunqua persona vegna de la vostra terra a la nostra.

96. Baglioni (2015, pp. 182-3) propone cautamente come candidato lo stesso ambasciatore dell'emiro di Bona e Bugia identificato come *الريس بن دلف* *Al-Ra'is bn dlq*. Circa la grafia di *dlq*, si osserva che lo scriba del documento in volgare segue quella riportata nel documento ufficiale, in cui la lettera *alif* è legata alla lettera seguente tanto da apparire una *lām*; poiché lo stesso documento riporta diversi altri casi di grafia simile, in cui la presenza della *alif* è inequivoca, la lettura corretta è quella di Amari, *b.n Dāq*.

97. Si ha qui «l'impiego del sost. *compagnia* con funzione di preposizione sul modello dell'ar. *ṣubḥata* 'compagnia (acc.)' + stato costruito» (Baglioni, 2015, p. 181, nota 11).

2a) Non dimenticate intanto il bene che vi torna da questa nostra disposizione, e quindi fate di comportarvi con la stessa amorevolezza verso di noi: se qui vi si mantengono cosiffatte condizioni, mantenetele a noi dalla parte vostra (Amari, 1863, p. 117).

2b) *inbirwā nuw'nindi dimintikāt dišuwā kifuwā fulyāt listālu dikāsiya fūsturu*
 إنبروا نوانند ديمنطيكاط ديشوا كفوفا فلياط لسطال ديكاسي فوستور (1.22)

2c) imperò no ne nde dimenticate di ciò, che vo' vogliate l'istallo di casia⁹⁸ vostra.

Consideriamo ora le parole chiave di questi brani. In *lafūstra fulyinsa dilabāš* فَلَيْسَتْ دِلْبَاشْ, ossia *la vostra volenza de la pace*, abbiamo una forma gallicizzante nota, col significato di 'volontà', al fiorentino («tucto-ra fate la vostra volença» in Albertuccio Della Viola, seconda metà XIII secolo) e, con l'atteso *s* per *z*, ai volgari toscoccidentali, come mostra «così vostra volenza a sé mi trai» nel lucchese Bonagiunta Orbicciani (OVI, s. vv.). La seconda parola chiave è *dimestichessa*, che corrisponde evidentemente ad 'amorevolezza' nella traduzione dell'Amari (2a: l'equivalente arabo è *al-mu'ānasa* «affabilità, socievolezza, familiarità, stare in compagnia») e di cui alcune fonti pisane permettono di cogliere meglio il senso. Come mostra l'OVI, voce *dimestichessa*, nel Libro II, cap. 13, del volgarizzamento pisano dei trattati di Albertano da Brescia (1287-88) si legge che «di tucte le compagnie neuna è migliore ne pió ferma che quando li buoni homini simigliante di costumi sono congiunti di dimestichessa», ove il termine indica 'familiarità, reciproca amorevolezza». Nel *Breve dell'ordine del mare* abbiamo «de la dimestichessa de' quali luoghi si stia a l'iudicio et dechiaragione de' comsuli de la corte del Mare», col che si affida a questi consoli la valutazione della ospitalità e sicurezza dei luoghi in cui i «padroni delle galee»⁹⁹ possono eventualmente «scapulare alcuno marinaio», ossia lasciarlo libero dal servizio¹⁰⁰, purché questo sia stato debitamente assolto e purché appunto si tratti di «luoghi dimestichi» (Bonaini, 1857, p. 604, aggiunta del 1335). La terza parola chiave è *listālu* لِسْطَالْ ossia *l'istallo*: la forma con *i* prostatica è attestata nel corpus OVI da 8 esempi di diverse aree toscane, ma il

98. OVI mostra un esempio di *casia* nelle *Pistole* di Girolamo da Siena, testo di fine XIV-inizio XV secolo, di base toscana ma venetizzato: «de la via non façano patria et non ameno lo stabulo per casia» (Girolamo da Siena. *Epistole*, a cura di S. Serventi, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia 2004, p. 258).

99. *Padrone* indica non (o non necessariamente) il proprietario ma «il responsabile della nave, una specie di armatore viaggiante» (Tangheroni, 1996, p. 119, nota 49).

100. TLIO, voce *scapolare*, 2.

significato (che per Amari, 1863, p. 420, nota 6, sarebbe solo 'stanza, dimora') può essere chiarito anche qui da alcuni testi pisani: nei *Quindici segni del giudizio* in volgare pisano (1270-90) si legge «et voi mi deste bene a bere / et ancora sì m'alberghaste / et buono stallo mi donaste», mentre nel commento tardo-trecentesco del pisano Francesco da Buti a *Paradiso*, XVII 70, a proposito dei luoghi che accoglieranno l'esule Dante, si legge «*Lo primo tuo refugio [...] e 'l primo ostello*, cioè il primo albergo che tu prenderai per stallo fare, *serà la cortesia del gran Lombardo*»¹⁰¹.

Dunque il sovrano magrebino garantisce ai Pisani amorevole ospitalità e soggiorno sicuro per *qualunca persona vegna de la vostra terra a la nostra* e annunzia che *iskirifirimu atūti linustiri sirfi ifānti* إسْكْرِفِرِيمُ أَطُوطَ لِنُسْطِرِ سِرْفِ إِفَانْتِ, ossia *iscriveremo a tutti li nostri servi e fanti*, in modo che mercanti e pellegrini pisani siano *šālfī ililūr abīr ililūr birsūna* صَالْفِ إِلِلُورْ أَبِيرِ إِلِلُورْ بَرِسُونِ, ossia «salvi i[n] li lor aver e l[a] lor persona»¹⁰² e anzi ciascuno di loro *abya akrāndi unūri ikurtiziyah* أَبْيَا أَكْرَانْدِ أَنْوَرِ إِكُرْطِزِيَهْ, *abia grande onore e cortezia* nelle terre di Bugia, Bona, Collo e Girel. A queste concessioni si accompagna la richiesta che le stesse garanzie siano corrisposte dalle autorità pisane ai mercanti musulmani, condizione non comune nei trattati duecenteschi, ma già formalizzata (per la prima volta, secondo Banti, 1995b, p. 342) nel trattato del 1313:

et quod quilibet Saracenus subpositus dicto domino regi, venturus ad civitatem pisanam et eius fortiam et districtum, custodiatur et salvetur in averi et persona (Amari, 1863, II, XXX, p. 308; cfr. I, XXIX, p. 96).

Tali garanzie trovano in effetti riscontro nei testi statutari pisani e in particolare nel *Breve Curie maris* del 1305 (rubr. XXII *De havere raptu alicui Cristiano vel Saraceno*) e quindi nel *Breve dell'Ordine del mare* del 1343 (rubr. XL-XLI): i consoli del mare s'impegnano a perseguire chi, «della città di Pisa, u del suo distrecto, romperà alcuna pace, u vero tregua [...] con alcuna città u vero luogo delle parti marine» (cioè di oltremare) e giurano di restituire o far restituire ogni «avere tolto ad alcuno cristiano u saracino»:

se fie [sarà] saracino quello a cui fie tolto l'avere, et la nave andrà u vero fie mandata dalla città di Pisa ad terre quinde u[n] saracino fie [*Breve* del 1305: *unde Sarace-*

101. Ms. di Napoli, Bibl. Nazionale, XIII C 1, c. 265ra; cfr. Giannini (1858-62, III, p. 503).

102. Cfr. la formula «in averi et persona» che compare nel testo latino citato di seguito ma è di carattere volgare.

nus fuerit 'da cui proverrà il saracino], quello avere a lui u vero alli suoi heredi manderò, et a lui renderò u vero rendere farò (Bonaini, 1857, p. 508, e cfr. pp. 364-5).

In tale contesto può forse trovar risposta il problema della funzione cui poteva assolvere un documento in caratteri arabi steso in, o simulante il, volgare pisano. Al proposito Amari (1863, p. LXXII), ipotizzava che il turcimanno cui si deve «la traduzione in caratteri arabici» si riservasse di «dettarla poi agli Italiani che avessero la richiesta». Petrucci (1996, p. 426) pensa a un «esercizio» piuttosto che a un lavoro, ed eseguito da chiechessia» senza rilievo istituzionale ma, al di là di questa ipotesi, offre preziose indicazioni sul supporto di scrittura: il bifolio che reca la traduzione non presenta «alcun segno che indichi che sia mai stato ripiegato per trasporto o spedizione» e solo questo testo e la corrispondente lettera ufficiale risultano, tra quelli editi da Amari, stesi su carta filigranata (se pur diversa, nel primo caso con riscontri a Pisa e in Toscana, nel secondo a Napoli e Palermo). Baglioni (2015, p. 182) parla pure di testo «concepito per uso personale dello scrivente, a mo' di appunto o di esercizio» ma considera conclusivamente «la scelta della grafia araba per il volgare un'opzione innaturale sia per il contesto sociolinguistico della Pisa coeva sia per la scarsa adattabilità della scrittura araba a rappresentare lingue diverse dall'arabo» (ivi, p. 183).

Certo né il doge Dell'Agnello né i suoi turcimanni, che potevano leggere e tradurre a suo beneficio il testo originale del signore di Bugia e Bona, avevano necessità di un siffatto testo. Il doge avrebbe potuto però farlo predisporre da un arabofono familiare col pisano, a Pisa (come indica il supporto) e come testo di servizio in forma abbreviata, perché non «il turcimanno» stesso, ma gli eventuali beneficiari arabi dell'accordo potessero, a loro maggior tutela, «dettarl[o] poi agli Italiani». Invece (o oltre) che trasmettere le conseguenti disposizioni *a tutti li nostri servi e fanti*, il doge avrebbe messo a disposizione di arabi non (o non adeguatamente) italofoeni, giunti a Porto Pisano o in città, un documento che, copiato e custodito da loro stessi, avrebbe potuto essere letto¹⁰³ a ufficia-

103. A comunicazioni anche orali fanno a es. riferimento i privilegi concessi ai Pisani dal «Rex Babillonie, idest Saladinus» il 25 settembre 1173: «Et sic feci preceptum per totam nostram terram et ad omnes nostri baiuli, ut ubi illi vidissent nostras litteras vel audissent, bene et optime osservassent» (Amari, 1863, II, VII, p. 260). Le stesse copie dei trattati ufficiali in arabo potevano essere affidate ai beneficiari (ivi, I, V, pp. 17-22, 15 nov. 1186, a p. 22: «si facciano di questa scrittura cinque copie, delle quali essi [Pisani] tengano l'una nel loro paese, e mostrino le rimanenti nei paesi ne quali è loro permesso d'approdare»).

li o ad altri interlocutori della città e del territorio di Pisa. Tale lettura avrebbe certo rivelato l'origine del parlante, per le marche ben riconoscibili (a es. la labiale sonora in *lunbaradūr* = *lo 'mperador(e)*, *bīsa* = *Pisa* ecc.), e la relativa percezione sarebbe stata quella non di una «lingua franca» (secondo l'idea di Amari, 1863, p. LXXII, contraddetta dal glottologo Giovanni Flechia) ma di un volgare pisano in bocca saracina, comunque rispondente, nei limiti della fonetica araba, alle condizioni del pisano dell'epoca e grosso modo comprensibile per quanti fossero tenuti a garantire «la dimestichezza e l'istallo di qualunqua persona» fosse giunta dalla Barberia nei domini di Pisa.

Riferimenti bibliografici

- AÏSSANI D., VALERIAN D. (2003), *I rapporti tra Pisa e Béjaïa (Bugia) in età medievale: un contributo essenziale alla costruzione della 'mediterraneità'*, in Tangheroni (2003), pp. 234-43.
- AMARI M. (a cura di) (1863), *I diplomi arabi del R. Archivio fiorentino. Testo originale con la traduzione letterale e illustrazioni*, Le Monnier, Firenze.
- ID. (a cura di) (1867), *I diplomi arabi del R. Archivio fiorentino. Testo originale con la traduzione letterale e illustrazioni. Appendice*, Le Monnier, Firenze.
- APPELT H. (ed.) (1975), *MGH, Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, X: *Friderici I diplomata*, I, Hahn, Hannoverae (Hannover).
- BAGLIONI D. (2015), *Italaromanzo in caratteri arabi in un diploma magrebino del Trecento*, in D. Baglioni, O. Tribulato (a cura di), *Contatti di lingue – Contatti di scritture*, “Filologie medievali e moderne”, 9, pp. 177-95.
- ID. (2018), *Attestazioni precinquecentesche della lingua franca? Pochi dati, molti problemi*, in F. Malagnini (a cura di), *Migrazione della lingua, Nuovi studi sull'italiano fuori d'Italia*, Atti del Convegno internazionale dell'Università per Stranieri di Perugia (3-4 maggio 2018), Franco Cesati Editore, Firenze, pp. 69-91.
- BANTI O. (a cura di) (1963), *Cronaca di Pisa di Ranieri Sardo*, Istituto Storico Italiano, Roma.
- ID. (1995a), *I rapporti tra Pisa e gli stati islamici dell'Africa settentrionale tra l'XI e il XIV secolo* [1983], in Id., *Scritti di storia, diplomatica ed epigrafia*, a cura di S. P. P. Scalfati, Pacini, Pisa, pp. 305-20.
- ID. (1995b), *I trattati tra Pisa e Tunisi dal XII al XIV secolo* [1988], in Id., *Scritti di storia, diplomatica ed epigrafia*, a cura di S. P. P. Scalfati, Pacini, Pisa, pp. 321-50.
- BATTAGLIA S. (e quindi BARBERI SQUAROTTI G.) (a cura di) (1960-2002), *Grande dizionario della lingua italiana*, UTET, Torino.
- BATTISTI G., ALESSIO G. (1950-57), *Dizionario etimologico italiano*, Barbèra, Firenze.

- BELGRANO L. T. (a cura di) (1890-), *Annali genovesi di Caffaro e dei suoi continuatori dal MXCIX al MCCXCIII*, Fonti per la Storia d'Italia, Roma.
- BELLONI G., POZZA M. (a cura di) (1990), *Il più antico documento in veneziano. Proposta di edizione*, in M. Cortelazzo (a cura di), *Guida ai dialetti veneti XII*, CLEUP, Padova, pp. 5-32.
- BERTI G., RENZI RIZZO C., TANGHERONI M. (2004), *Il mare, la terra, il ferro. Ricerche su Pisa medievale (secoli VII-XIII)*, Pacini, Pisa.
- BIASCI G. (1998), *L'evoluzione del dialetto pisano in un carteggio mercantile del XIV secolo*, Libreria dell'Università Editrice, Pescara.
- BOERIO G. (1856), *Dizionario del dialetto veneziano*, G. Cecchini, Venezia.
- BONAINI F. (a cura di) (1844), *Istorie pisane di Raffaello Roncioni*, in "Archivio Storico Italiano", VI, 1.
- ID. (a cura di) (1845), *Istorie pisane* [antiche cronache], in "Archivio Storico Italiano", VI, 2.
- ID. (a cura di) (1854), *Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo, raccolti ed illustrati*, vol. I, G. P. Vieuksseux, Firenze.
- ID. (a cura di) (1857), *Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo, raccolti ed illustrati*, vol. III, G. P. Vieuksseux, Firenze.
- ID. (1869), *Documenti della storia pisana restituiti al R. Archivio di quella città*, Amministrazione municipale-Nistri, Pisa.
- ID. (a cura di) (1870), *Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo, raccolti ed illustrati*, vol. II, G. P. Vieuksseux, Firenze.
- BURET M. (1991), *Makhzan*, in C. E. Bosworth et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, Brill, Leiden-Boston, pp. 133-7.
- CARACAUSI G. (1983), *Arabismi medievali in Sicilia*, CSFLS, Palermo.
- CASSARINO M. (2012), *Les caractéristiques linguistiques des diplômes et des ġara'id arabes de Sicile*, in L. Bettini, P. La Spisa (eds.), *Au-delà de l'arabe standard. Moyen arabe et arabe mixte dans les sources médiévales, modernes et contemporaines*, "Quaderni di semitistica", 28, Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Medioevo e Rinascimento e Linguistica Università di Firenze, pp. 81-108.
- CASTELLANI A. (a cura di) (1952). *Nuovi testi fiorentini del Dugento*, 2 voll., Sansoni, Firenze.
- ID. (1980a), *Saggi di linguistica e filologia italiana e romanza (1946-1976)*, 3 voll., Salerno, Roma.
- ID. (1980b), *Note su Miliadusso* [1961-64], in Castellani (1980a), II, pp. 321-87.
- ID. (1980c), *Pisano e lucchese* [1965], in Castellani (1980a), I, pp. 283-326.
- ID. (1980d), *Una lettera pisana del 1323* [1968], in Castellani (1980a), II, pp. 303-20.
- ID. (1982), *La prosa italiana delle origini*, I: *Testi toscani di carattere pratico*, 2 voll., vol. I: *Trascrizioni*, vol. II: *Facsimili*, Pàtron, Bologna.
- ID. (2000), *Grammatica storica della lingua italiana*, vol. I: *Introduzione*, il Mulino, Bologna.

- CATUREGLI N. (1988), *La signoria di Giovanni dell'Agnello in Pisa e in Lucca e le sue relazioni con Firenze e Milano (31 Agosto 1364-6 Sett. 1368)*, Matteoni, Lucca.
- CECCARELLI LEMUT M. L. (2007), *Marangone, Bernardo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 69, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 381-4.
- COLUCCIA R. (a cura di) (2008), *I poeti della Scuola siciliana*, III: *Poeti siculotoscani*, Mondadori, Milano.
- CONTINI G. (a cura di) (1960), *Poeti del Duecento*, I, Ricciardi, Milano-Napoli.
- CORTELAZZO M. (1957), *Arabismi di Pisa e arabismi di Venezia*, in "Lingua Nostra", XVIII, pp. 95-7.
- CORTELAZZO M., ZOLLI P. (1999), *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, Zanichelli, Bologna.
- CRISTIANI E. (1984), *I più antichi elenchi di consoli del mare di Pisa (secc. XIII-XIV)*, in *Genova, Pisa e il Mediterraneo tra Due e Trecento. Per il VII centenario della battaglia della Meloria*, Atti del convegno (Genova 24-27 ottobre 1984), Società Ligure di Storia Patria, Genova.
- DEBANNE A. (a cura di) (2011), *Lo Compasso de navegare. Edizione del codice Hamilton 396 con commento linguistico e glossario*, Lang, Bruxelles ecc.
- DELLA MONACA G. (2010), *La presa di Porto Ercole. Orbetello e il Monte Argentario nel XV e XVI secolo fino alla fine della Guerra di Siena in Maremma*, Costa d'Argento, Monte Argentario.
- DOZY R. (1881), *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 voll., Brill, Leiden.
- DOZY R., ENGELMANN W. H. (1869), *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, Brill, Leiden.
- DU CANGE CH. DU FRESNE *et al.* (1883-87), *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, L. Favre, Niort.
- FAHD T., HEINRICHS W.P., BEN ABDESSELEM A. (1995), *Sadj'*, in C. E. Bosworth *et al.* (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. VIII, Brill, Leiden-Boston, pp. 732-8.
- FOLENA G. (1968-70), *Introduzione al veneziano «de là da mar»*, in "Bollettino dell'Atlante Linguistico Mediterraneo", 10-12, pp. 331-76 (quindi in *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, a cura di A. Pertusi, Olschki, Firenze 1973, vol. I, pp. 297-339).
- FRANCESCHINI F. (1985), *Dal pisano antico al moderno*, in L. Agostiniani, P. Maffei Bellucci, M. Paoli (a cura di), *Linguistica storica e cambiamento linguistico*, Atti del XVI Congresso internazionale SLI (Firenze 7-9 maggio 1982), Bulzoni, Roma, pp. 27-48.
- ID. (2013), «*Salabaetto*» e i nomi di tipo arabo ed ebraico nel «*Decameron*», in "Italianistica", XLII, 2, pp. 107-25.
- ID. (2018), «*Capraia*» *pisanesimo dantesco: geografia, storia e paesaggio linguistico in Inf. XXXIII 1-90*, in "Studi Danteschi", 83, pp. 117-47.

- GALOPPINI L., (2003), *Pisa e la Sardegna, un legame millenario*, in Tangheroni (2003), pp. 208-15.
- GERMANO G., ROZZA N. (a cura di) (2019), Leonardo Pisano, *Liber Abaci. Il libro del calcolo*, Loffredo, Napoli.
- GIANNINI C. (a cura di) (1858-62), *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante Allighieri*, 3 voll., Nistri, Pisa.
- IANNELLA C. (a cura di) (2005), *Cronica di Pisa. Dal ms. Roncioni 338 dell'Archivio di Stato di Pisa*, Istituto Storico Italiano, Roma.
- KEHR P. F. (1961), *Italia pontificia*, III: *Etruria*, Weidmann, Berolini (Berlino).
- ID. (1975), *Italia pontificia*, X: *Calabria et Insulae*, Weidmann, Turici (Zurigo).
- LA ROSA C. (2014), *La terminologia botanica sicula e andalusica nel Kitāb al-ġāmi' li šifāt aštāt al-nabāt wa-durūb anwā' al-mufradāt di al-Idrīsī*, in "Annali di Ca' Foscari", 50, pp. 97-122.
- LEI (1979-), *Lessico etimologico italiano*, diretto da M. Pfister, poi con W. Schweickard e ora da W. Schweickard, Reichert, Wiesbaden.
- LENTIN J. (2007), *Middle Arabic*, in K. Versteegh et al. (eds.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. III, Brill, Leiden-Boston, pp. 215-24.
- ID. (2008), *Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe : premier essai bibliographique*, in J. Lentin, J. Grand'Henry J. (éds.), *Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'histoire*, Actes du Premier Colloque international (Louvain-la-Neuve, 10-14 mai 2004), Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, Peeters, Leuven, pp. 27-48.
- ID. (2012), *Normes orthographiques en Moyen Arabe: sur la notation du vocalisme bref*, in L. Zack, A. Schippers (eds.), *Middle Arabic and Mixed Arabic: Diachrony and Synchrony* ("Studies in Semitic Languages and Linguistics", 64), Brill, Leiden-Boston, pp. 209-34.
- LEVI DELLA VIDA G. (1954), *La corrispondenza di Berta di Toscana col Califfo Muktafi*, in "Archivio Storico Italiano", LXVI, 1, pp. 21-38.
- LUPO GENTILE M. (a cura di) (1930-36), *Gli Annales Pisani di Berardo Marangone*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, 2^a ed., VI, 2, Zanichelli, Bologna, pp. 3-74.
- MANNI P. (2013), *La lingua di Dante*, il Mulino, Bologna.
- MAS LATRIE M. L. De (1868), *Traité de paix e de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge*, Henri Plon, Paris (Supplément et tables, 1872).
- MITTERAUER M., MORRISEY J. (2015), *Pisa nel Medioevo. Potenza sul mare e motore di cultura*, Viella, Roma (ed. or. *Pisa. Seemacht und Kulturmetropole*, Magnus Verlag, Essen 2007).
- MURGIA G. (a cura di) (2020), *Il Breve Portus Kallaretani egli ordinamenti pisani trecenteschi per il porto di Cagliari*, Centro di studi filologici sardi-Edizioni Della Torre, Cagliari.
- PANELLA A., RODOLICO N. (a cura di) (1938), *Ordinamenta super arte fossarum rameriae et argenteriae Civitatis Massae*, Le Monnier, Firenze.

- PELLEGRINI G. B. (1972a), *Gli arabismi nelle lingue neolatine, con speciale riguardo all'Italia*, 2 voll., Paideia, Brescia.
- ID. (1972b), *Il fosso Caligi e gli arabismi pisani*, in Pellegrini (1972a), vol. II, pp. 407-52.
- ID. (1972c), *Galica e macaluffo*, in Pellegrini (1972a), vol. II, pp. 525-54.
- PETRUCCI L. (1996), *Il volgare nei carteggi tra Pisa e i paesi arabi*, in L. Lugnani, M. Santagata, A. Stussi (a cura di), *Studi offerti a Luigi Blasucci dai colleghi e dagli allievi pisani*, Pacini Fazzi, Lucca, pp. 413-26.
- ID. (2000), *Rassegna dei più antichi documenti del volgare pisano*, in E. Werner, S. Schwarze (a cura di), *Fra toscania e italianità. Lingua e letteratura dagli inizi al Novecento*, Narr, Tübingen, pp. 15-46.
- ID. (2009), *Documenti in volgare nei carteggi tra Pisa e i paesi arabi*, in L. Battaglia, R. Cella (a cura di), *Pisa crocevia di uomini, lingue e culture. L'età medievale*, Atti del convegno (Pisa, 25-27 ottobre 2007), Aracne, Roma, pp. 207-16.
- ID. (2010), *Alle origini dell'epigrafia volgare. Iscrizioni italiane e romanze fino al 1275*, PLUS, Pisa.
- PETRUCCI S. (2015), *Per una storia politica di Cagliari pisana. I burgenses Castelli Castri*, in Zedda (2015b), pp. 207-69.
- POZZA M. (a cura di) (1990), *I trattati con Aleppo, 1207-1254*, Il Cardo, Venezia.
- PUTZULU E. (1976), *Il problema delle origini del Castellum Castri de Kallari*, in "Archivio Storico Sardo", XXX, pp. 91-146.
- RAVANI S. (2011), *Per la lingua del «Breve di Villa di Chiesa»: gli influssi del sardo*, in "Bollettino di Studi Sardi", 4, pp. 15-47.
- ID. (a cura di) (2011), *Il Breve di Villa di Chiesa (Iglesias)*, CUEC, Cagliari.
- RENZI RIZZO C. (2003), *Pisa e il mare nell'Alto Medioevo*, in Tangheroni (2003), pp. 121-6.
- ID. (2004a), *Riflessioni sulla lettera di Berta di Toscana al califfo Muktafi: l'apporto congiunto dei dati archeologici e delle fonti scritte*, in Berti, Renzi Rizzo, Tangheroni (2004), pp. 163-204.
- ID. (2004b), *I rapporti diplomatici fra il re Ugo di Provenza e il califfo 'Abd ar-Ramân III: fonti cristiane e fonti arabe a confronto*, in Berti, Renzi Rizzo, Tangheroni (2004), pp. 247-77.
- REZASCO G. (1881), *Dizionario del linguaggio italiano storico ed amministrativo*, Le Monnier, Firenze.
- SCALIA G. (1971), *Il carme pisano sull'impresa contro i Saraceni del 1087*, in *Studi di filologia romanza. Scritti in onore di Silvio Pellegrini*, Liviana, Padova, pp. 565-627 (citato dall'estratto, pp. 1-63).
- ID. (a cura di) (2010), *Gesta triumphalia per Pisanos facta*, Edizioni del Galluzzo, Firenze.
- SCALIA G., BARTOLA A., GUARDO M. (a cura di) (2017), Enrico Pisano, *Liber Maiorichinus de gestis Pisanorum illustribus*, Edizioni del Galluzzo, Firenze.

- SELLA P. (1944), *Glossario latino italiano (Veneto, Stato della Chiesa, Abruzzo)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.
- SESSA M. (1979), *Sulla lingua del «Breve dell'arte della lana» di Pisa*, in "L'Italia dialettale", XLII, pp. 65-131.
- ID. (1980), *Sulla lingua del «Breve dell'arte della lana» di Pisa*, in "L'Italia dialettale", XLIII, pp. 109-206.
- STUSSI A. (1982), *Antichi testi salentini in volgare* [1965], in *Studi e documenti di storia della lingua e dei dialetti italiani*, il Mulino, Bologna, pp. 155-82.
- ID. (1997), *Epigrafi medievali in volgare dell'Italia settentrionale e della Toscana*, in C. Ciociola (a cura di), «Visibile parlare». *Le scritture esposte nei volgari italiani dal Medioevo al Rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Cassino-Montecassino (26-28 ottobre 1982), ESI, Napoli, pp. 149-75.
- TANGHERONI M. (1982), *La famiglia degli Alliata*, in G. Nencini (a cura di), *Il palazzo Alliata. Un restauro-riuso sui Lungarni pisani*, Pacini, Pisa, pp. 103-20.
- ID. (1989), *Dell'Agnello Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 37, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 49-55.
- ID. (1996), *Commercio e navigazione nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (a cura di) (2003), *Pisa e il Mediterraneo. Uomini, merci, idee dagli Etruschi ai Medici*, Skira, Milano.
- ID. (2004), *Pisa e il Mediterraneo occidentale nei secoli VII-XIII: l'apporto congiunto delle fonti scritte e di quelle archeologiche. Introduzione*, in Berti, Renzi Rizzo, Tangheroni (2004), pp. 109-16.
- TOLA P. (a cura di) (1861), *Codex Diplomaticus Sardiniae: Codice Diplomatico di Sardegna con altri Documenti Storici*, I, Regius Typ., Torino.
- TOMASIN L. (2010), *Storia linguistica di Venezia*, Carocci, Roma.
- TRAINI R. (2004), *Vocabolario arabo-italiano*, Istituto per l'Oriente, Roma.
- TRONCI P. (1682), *Memorie storiche della città di Pisa*, Bonfigli, Livorno.
- VIGNOLI P. (a cura di) (2003), *I Costituti della legge e dell'uso di Pisa (sec. XII). Edizione critica integrale del testo tradito dal «codice Yale» (Ms. Beinecke Library 415). Studio introduttivo e testo, con appendici*, Fonti per la Storia dell'Italia medievale, Roma.
- WARTBURG W. V. (1967), *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, 19: *Orientalia*, Zbinden, Basel.
- WEILAND L. (ed.) (1893), *MGH, Legum*, IV: *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, I: aa. 911-1191, Hahn, Hannoverae (Hannover).
- ZEDDA C. (2015a), *Cagliari. Le istituzioni e i commerci fra XI e XIII secolo*, in J.-A. Cancellieri, V. Marchi van Cauwelaert (éds.), *Villes portuaires de Méditerranée occidentale au Moyen Âge. Îles et continents, XII^e-XV^e siècles*, Associazione Mediterranea, Palermo, pp. 230-60.
- ID. (a cura di) (2015b), *1215-2015. Ottocento anni della fondazione del Castello di Castro di Cagliari*, in "Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa mediterranea", 15, 2, pp. 5-325.

Risorse digitali

OVI = *Corpus OVI dell'italiano antico*, consultabile al sito <http://gattoweb.ovi.cnr.it/> (ultimo accesso 10 dicembre 2022).

TLIO = *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*, consultabile al sito <http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/> (ultimo accesso 10 dicembre 2022).

L'Italia e l'Impero ottomano (secc. XV-XVIII). Scambi diplomatici e arte di donare

di *Maria Pia Pedani*

5.1

Gli ambasciatori

La prima cosa che colpisce chi legge i resoconti scritti dagli ambasciatori di Stati europei che si recarono presso la corte ottomana tra il Cinque e il Settecento è la brevità delle descrizioni delle udienze di sultani e gran visir. A fronte di lunghi racconti relativi ai maggiori personaggi dello Stato e alle loro vite private, alla struttura dello Stato, dell'esercito e della flotta, si trovano invece solo poche pagine che parlano di come i nobili personaggi, incaricati di così importanti missioni diplomatiche, erano stati accolti ufficialmente. Ciò fu dovuto probabilmente al fatto che gli ambasciatori aristocratici, abituati all'etichetta europea e consci del loro posto in quella scala gerarchica, non potevano accettare di essere trattati come dei servi, secondo il loro punto di vista, o di ricevere un'accoglienza inferiore a quella che si aspettavano fosse loro dovuta. Per questo molto spesso preferirono sorvolare insistendo piuttosto sui propri comportamenti, i quali apparivano invece sciocchi o presuntuosi agli occhi dei loro ospiti, che infatti a volte si fecero gioco di loro. Furono soprattutto gli ambasciatori dei sovrani d'oltralpe a comportarsi in questo modo mentre quelli italiani accettarono con maggiore grazia un'etichetta diversa sia perché abituati ad avere contatti con arabi e turchi sia perché spesso scelti per le conoscenze e abilità linguistiche e non per le loro nobili origini.

Vi era per esempio il viale all'entrata del Topkapi che procedeva piegando verso sinistra, così alieno e diverso dall'assialità e dalla simmetria dei giardini delle regge europee. Seguiva il pranzo dei giannizzeri che si effettuava appena l'ambasciatore entrava nel secondo cortile del palazzo imperiale con questi fedelissimi soldati che si gettavano urlando sui piatti appoggiati per terra proprio per dimostrare la loro indiscussa fedeltà al sultano che li nutriva. Anche la sala del trono non aveva nulla a che fare con quelle europee: il sultano sedeva a livello dei suoi interlocutori in

quanto l'alto trono spettava solo ad Allah. Il sovrano stava in un angolo della stanza, in modo da poter osservare da un'apposita finestrella le parate di doni che si svolgevano nel vicino cortile. L'ambasciatore poi era afferrato con forza per le braccia da due soldati, per evitare quanto era accaduto nel 1389 a Murad I, che era stato pugnalato da un serbo che gli aveva chiesto udienza. Il lungo discorso che l'ambasciatore faceva era riassunto in poche frasi dall'interprete e poi ulteriormente ridotto dal gran visir. Il sultano rispondeva con una o due parole come *Hoş* ('bene') *Pek iyi* ('molto bene') o *Şöyle olsun* ('così sia'), che erano poi trasformate, seguendo il medesimo iter, in un discorso molto più lungo. Infine il pranzo cui l'ambasciatore era invitato alla tavola del gran visir si risolveva in un rapido spuntino, dove non potevano mancare il pollame e altri volatili simbolo del rapporto privilegiato esistente tra la terra e il cielo. Era assolutamente vietato parlare di politica e anche bere durante il pasto, per cui, se qualcuno ne aveva necessità, arrivava un servo con caraffa e bicchiere e tutti aspettavano che avesse finito per riprendere il pasto. A tavola si sarebbe dovuto anche rispettare il silenzio, come recitava il proverbio *Evvel taam ba'deza kelâm* ('prima il cibo e poi la parola'), e solo per rispetto all'ospite si poteva accennare al tempo e alle bellezze di Istanbul. Ben diversi erano i banchetti ufficiali a Parigi o a Vienna che duravano ore e dove si mangiava una quantità incredibile di cibi raffinati e si poteva parlare di politica (Pedani, 2006; 2009).

Un'estraneità simile a quella provata da molti ambasciatori europei nei confronti del cerimoniale ottomano fu specularmente vissuta anche da alcuni degli inviati del sultano. Molti tra loro, però, erano scelti per le loro qualità e la loro conoscenza delle lingue e dei costumi di popoli lontani dovuta molto spesso in età moderna al fatto che fossero schiavi o prigionieri di guerra convertitisi all'islam. Simili personaggi non avevano dunque una nobile schiatta da difendere e parenti e amici cui rispondere del loro comportamento. Potevano accettare così con maggior buona grazia un ambiente diverso e le eventuali o supposte offese erano da considerarsi rivolte al sovrano che rappresentavano e non a loro come persone. Come disse Hasan *çavuş* a Palazzo Ducale a Venezia il 25 giugno 1580, i funzionari ottomani erano tutti livellati dall'essere in eguale misura schiavi del sultano e la figura dell'inviato, qualunque fosse la carica che ricopriva o il motivo della sua missione, «era aponto alla conditione di una bronza, la quale quando è accesa è risplendente et smorzata ch'è resta un carbone. Così io mentre che faccio questo servizio, son come essa bronza per il lume che ricevo dal mio Signor qual rappresento, ma cessa-

to questo mio carico et adempiuto quanto mi è stato commesso, resterò come è aponto il carbone» (ASVe, CEP, f. 3, cc. 294-298v).

5.2

La diplomazia e i suoi simboli

Il linguaggio dei simboli fu diverso in Oriente e Occidente e questo poté creare confusione. Pensiamo per esempio allo scoprirsi la testa in segno di omaggio, in quanto nel Medioevo togliersi l'elmo significava ricercare la pace e non la guerra. Agli Uffizi a Firenze si conserva un bel quadro raffigurante l'adorazione dei magi di Andrea Mantegna (1462) in cui i magi si tolgono il turbante di fronte a Gesù Bambino, mentre nel mondo islamico tale copricapo, con colori e fogge diverse, serviva ad indicare la qualità della persona e non andava mai tolto di fronte ad estranei. Anzi, era considerato un cattivo presagio se un qualche accidente lo faceva cadere per terra, come capitò al sultano Mehmed IV (1648-1687) che nel 1683, accompagnando l'esercito che partiva per il fallimentare assedio di Vienna, lo perse per un furioso turbine di vento (Hammer-Purgstall, 1831, p. 96). Il gesto di togliersi il copricapo era così alieno in Oriente che nel 1667 l'ambasciatore indiano Şahkuli chiese al visir Şemsi pascià perché gli europei si levavano il cappello davanti e loro e questi rispose che era segno di sottomissione e significava che erano pronti a porre le loro teste ai piedi del sultano (Hammer-Purgstall, 1830b, p. 476).

Allo stesso modo il dono non era considerato un'espressione della libera volontà di un individuo bensì un obbligo che doveva rispondere a determinate regole (cfr. anche Matthee, 2001; Komanoff, 2012). Svariate relazioni di ambasciatori europei si soffermano con stupore sulla necessità di donare esistente un tempo nell'Impero ottomano. Vi erano varie categorie di doni. Il *peşkeş* (parola di origine persiana) era il tributo consegnato da ogni inferiore (ad esempio da un ambasciatore o anche dai voivoda di Valacchia, Moldavia e Transilvania) ad un'autorità superiore, come il sovrano. Poteva trattarsi anche di oggetti preziosi o rari animali e, nella simbologia ottomana, stava ad indicare lealtà. La *bahşiş* era invece la mancia data a un membro della classe amministrativa o militare dell'impero (*askeri*). L'*in'am* (parola derivata dall'arabo) era invece il favore che il sultano o un alto ufficiale concedeva a una persona inferiore. Nel caso del sovrano si trattava di solito di vesti d'onore, o pellicce, piume per turbanti per gli ufficiali più meritevoli, o anche spade, attribuite

però solo a musulmani e mai a cristiani, o ancora cavalli. Di solito erano però di valore inferiore a quelli che riceveva. *Hediye* (arabo) era invece il dono scambiato tra persone allo stesso livello gerarchico anche se, nelle province del Nord Africa, era il tributo consegnato da un governante a un altro per ottenere un favore. Di solito consisteva in denaro oppure anche in oggetti e anche in fiori. *‘atiyye* (ar.) era il dono fatto da una persona d’alto rango a un inferiore. *‘atiyye şahane* era il nome dato ai doni offerti dal sultano durante eventi particolari come salite al trono o circoncisione di principi (*sünnet*). *Hibe* (ar.) era invece un termine legale, *sadaka* (ar.) era un’offerta per carità e, infine, *rüşvet* (ar.) era la tangente proibita. La pratica del dono era talmente diffusa che gli stipendi dei servitori dello Stato erano commisurati al ribasso, considerate le tangenti che avrebbe ricevuto durante la loro attività (Reindl-Kiel, 2009; 2012; 2013a; cfr. anche Rosenthal *et al.*, 1986; 1995).

I doni diplomatici avevano però anche altri valori, sia per chi li dava che per chi li riceva. Essi servivano a mostrare l’importanza e la ricchezza del sovrano che li offriva, l’artigianato e le produzioni particolari del suo paese, assieme al livello di considerazione in cui si teneva colui cui erano destinati. I sultani ottomani si riservarono il diritto di consegnare doni particolari ai musulmani, diversi da quelli che potevano essere consegnati anche ai sovrani cristiani. Per esempio non si potevano regalare armi ai nemici della fede. Così le spade erano per i sovrani di Persia o dell’India. Solo nel 1598 si pensò di consegnarne una al re di Francia ma poi non se ne fece nulla (ASVe, *SDAC*, b. 46 [deperita], 1598, 10 feb. 1°; b. 47 [deperita], 1598, 22 ago.; 3 ott. 2°).

Lo stesso comportamento riguardò gli schiavi. Se lo scià di Persia o altri sultani musulmani usavano inviare anche donne e uomini come doni al sultano di Costantinopoli, questi a sua volta si rifiutò sempre di inviarne in Europa, a meno non si trattasse di uno scambio concordato di prigionieri, soprattutto dopo una guerra. Per esempio nel 1548 il sultano Alaoddin di Aceh per ringraziare dell’aiuto fornitogli dagli ottomani contro i portoghesi inviò un ambasciatore con rari animali, pappagalli colorati, droghe e aromi, resine e balsami, e anche negri e eunuchi e anche un uomo selvaggio, che mangiava solo carne umana (Hammer-Purgstall, 1830a, 11; strano il fatto che in Bassano, 1545, p. 114, già si favoleggiava di un uomo selvaggio che stava nello zoo di Solimano).

Così nel 1583 la regina di Francia Caterina de’ Medici (1519-1589) scrisse a Murad III chiedendo dodici schiavi abissini, un elefante, una giraffa e altri animali esotici, ma in cambio ricevette da Costantinopoli

solo della terra sigillata, cioè dell'argilla dell'isola di Lemno, bollata con un sigillo ufficiale ottomano, usata in medicina come emetico e per altri scopi (ASVe, *SDAC*, f. 19, n. 34, 2 giu. 1584 II; cc. 312-313, all. n. 34 trad. di lettera del 12 dic. 1583; Raby, 1995). Per i nobili europei avere un moro o un turco al proprio servizio rappresentava uno status symbol. Erano dei convertiti, spesso abbigliati con livree sgargianti, detti tra Sei e Settecento *kammermohr* o *kammertürke*. La stessa Caterina de' Medici ebbe due ragazze turche al proprio servizio che, nonostante le istanze pressanti della loro madre, non tornarono più a Costantinopoli ma rimasero in Francia, dove divennero cristiane e si sposarono (Skilliter, 1975) e anche intorno al 1491 Isabella d'Este, giovanissima marchesa a Mantova, entra in gara con la madre Eleonora per avere una "moretta" come serva (Ricci, 2002, pp. 49-50).

5.3

I doni: Venezia

Vari articoli sono stati scritti sui doni presentati dai bails e ambasciatori veneziani al sultano e non occorre qui riportare i vari esempi riportati in questi saggi (Fabris, 1991; Raby, 2007; Howard, 2007; D'Alberton Vitale, 2010; Curatola, 2010; Pedani, 2018; Molà, 2018). Basta forse ricordare che si trattò di stoffe preziose, oggetti di vetro, scatole d'avorio, ventagli, prodotti di oreficeria, orologi, strumenti musicali, guanti, profumi, cere e composizioni di cerino (in particolare nel Settecento quelle dell'artista Talamini: cfr. D'Alberton Vitale, 2006), zucchero, formaggio parmigiano e molto altro.

Tra gli oggetti di vetro si trovano alcuni con nomi ormai considerati bizzarri come *mastrapani* (dal turco *maşrapa*, oggi *maşrafa*, tazza), *bardacchi* (dal turco *bardak*, bicchiere), *sultanine* (tazze da sorbetto), *ferali* (lanterne o fanali anche da galea) e *cesendeli* (lampade da appendere), *ruli* (vetri tondi per comporre finestre a piombo), *tapsi* (dal turco *tepsi*, vassoio), *fontane* in due o tre *soleri* (alzate a due o tre piani), caraffe, *zame* (ampolle), *acanini* (flaconi o bottigliette), *inghistere* (bottiglie), *imbrici* (catini), *bembi* (grandi caraffe usate con i catini per lavarsi le mani), *gagiandre* (oliere), *ziati* (bicchieri), animali in vetro, orinali in cristallo, occhiali e lenti d'ingrandimento, *ocche* (*cioche?* candelieri), e anche *bizzarrie*, *burle* (cfr. anche Barovier Mentasti, Tonini, 2014-15).

In cambio di tanta magnificenza il sultano inviò, secondo l'etichetta ottomana, doni di molto minor valore. Ricordiamo per esempio l'ambasciatore Lütfi bey che si presentò all'udienza a Palazzo Ducale per la ratifica della pace nel 1479 con «un fazzuol sotil, digando che 'l so Signor s'ha cinto con esso, e che anca lui fazza 'l medemo in segno de stretta e ferma amicizia» (Malipiero, 1843, p. 122). Il doge tuttavia, pur accettando il dono, rifiutò di compiere un simile gesto. Fece bene in quanto, secondo il costume antico turco e ottomano, legarsi i lombi con la cintura regalata da un khan significava riconoscere la sua supremazia. Ancor oggi *bel bağlamak* ('legare i lombi') significa mettersi al servizio di qualcuno.

Un altro dono particolare fu quello portato da Mustafa nel 1516. Si trattava della testa recisa di un capo persiano che a Venezia si favoleggiò essere Alâüdevvlet, appena sconfitto e ucciso da Selim I (1512-1520). Nel frattempo un'altra testa era stata inviata al sultano mamelucco d'Egitto. Se a Venezia nessuno volle prendere in mano tale macabro dono, per cui l'ambasciatore ottomano fu costretto ad abbandonarlo sulla porta del Collegio, al Cairo Qanşûh al-Ğûrî (1501-1616) alla sua sola vista ebbe un attacco di cuore. Poco tempo dopo, a Marğ Dâbiq, venne sconfitto dalle armate di Selim e anche lui perse la vita (Pedani, 1994, p. 77).

5.4

I doni: Genova e Firenze e altri Stati italiani

Meno noti sono i doni dati e ricevuti da altri sovrani italiani. Nel 1556-57, per esempio, l'ambasciatore genovese Francesco de' Franchi, chiamato Tortorino, portò a Costantinopoli stoffe di lana e di seta, una veste di velluto, a una scatola di confetture, sei barili di acciughe, formaggio grana, allora chiamato *piacentino*, e zucchero dalle Canarie. Nel 1558, invece, un'altra delegazione genovese formata da Giovanni de Franchi e Niccolò Grillo portò vesti di tessuti diversi: satin, damasco, velluto, stoffa di Valenza, broccato d'oro e lane di Firenze, velluti di Genova, stoffe scarlatte del sud Italia, assieme a fodere di panno. Di tutti questi abiti 60 furono donati al sultano, 6 a ciascuno dei quattro visir, gli altri al gran dragomanno e ad altri ufficiali. In cambio gli ambasciatori ricevettero due cavalli con fornimenti alla turca in argento e gioielli (Mercan, 2017, pp. 88, 154-5). Nello stesso 1558 vennero portati dall'inviato Francesco Costa anche doni al capo della flotta ottomana Piyale pascià che stava a Tolone. Si trattò di formaggio grana, velluto giallo e bianco, broccato di seta,

un orologio con campana, ma senza pendolo, quattro casse di zucchero, quattro di pasta di mandorle, profumi e cinnamomo oltre a una grossa somma di denaro contante (Manfroni, 1896, pp. 771-2).

I contatti tra il sultano e Firenze si fecero intensi nella seconda metà del Quattrocento. Mehmed II (1444-1446, 1451-1481) arrestò Bernardo Bandini dei Baroncelli, uccisore di Giuliano de' Medici (26 aprile 1478), che si era rifugiato a Costantinopoli e nel giugno 1479 lo consegnò al residente a Pera Bernardo Peruzzi. Negli stessi anni, un ambasciatore ottomano chiese alla Signoria di Firenze dei *maestri d'intaglio e di legname e di tarsia*, assieme a *maestri di scholture di bronzo* (Dei, 1984, p. 176, in marzo 1479 *stile fiorentino*, che cominciava il 25 marzo, quindi forse nel 1480 ma più probabilmente nel 1479). Nel 1479 un altro messo, incaricato anche di invitare il doge alla cerimonia della circoncisione (*sünnet*) di alcuni principi imperiali, richiese ai veneziani un fonditore di rame, un pittore e altri artigiani (ASVe, SDT, reg. 29, cc. 82-82v; Malipiero, 1843, 123; Babinger, 1967, pp. 411-3). Simili richieste di artigiani specializzati, come erano considerati allora anche quelli che noi definiamo artisti, fu dovuta probabilmente soprattutto all'organizzazione della festività civica del *sünnet* dei principi Ahmed (nato nel 1465), Mahmud (n. 1465?), Korkud (n. 1467), Selim (n. 1470, il futuro sultano), Şehinşah (n. 1471) e probabilmente anche Oğuz Han e Alem. La festa che accompagnò la cerimonia durò due mesi e fu organizzata nell'anno dell'egira 885 (13 mar. 1479-1 mar. 1480), ma non si svolse a Costantinopoli, bensì ad Adrianopoli. Forse per questo non rimase famosa come altre cerimonie simili e se ne perse quasi il ricordo (Ibn Kemal, 1957, pp. 139-43; Acıpinar, 2016, pp. 45-51).

Lorenzo de' Medici non dimenticò l'interesse del sultano per le opere in bronzo e poco dopo, per ringraziarlo dell'invio di una sella donò a Mehmed II una medaglia dello scultore Bertoldo di Giovanni. In quegli anni venne anche preparata una copia della *Geographia* di Francesco Berlinghieri. La morte improvvisa del sultano impedì di consegnargli il volume, che venne così donato a suo figlio Bayezid nel 1482. Un'altra copia della stessa opera venne data due anni dopo al principe Cem, che stava allora in Savoia. Invece una copia del commentario di Leonardo Aretino al primo libro della *Storia* di Polibio sulle guerre puniche venne donata da un mercante fiorentino, Niccolò Ardinghelli, a Mehmed II, che la fece tradurre. Firenze ebbe altri contatti con i sultani di Costantinopoli, per esempio nel 1538 e nel 1540, ma le cronache dell'epoca parlano genericamente di doni portati dagli ambasciatori fiorentini senza fornire dettagli

in proposito. Si sa invece che nel 1558 l'allora terzo visir Sokollu Mehmed pascià, destinato poi a una fulgida carriera, donò a Cosimo I de' Medici (1537-1569) della terra sigillata (Mercan, 2017, pp. 79-80, 212, 839; Dei, 1984, p. 128; Pedani, 2010, p. 69).

Un'importante ambasceria fu inviata dal granduca di Toscana Francesco I de' Medici (1574-1587) nel 1578. L'ambasciatore Bongianni Gianfigliuzzi portò al sultano delle stoffe, fiori d'oro, un cocchio e delle lastre di pietra dura assieme a balestre, forbici inguainate, fiori d'oro, di piume e di seta e confetti assortiti. Una delle tavole intarsiate con pietre dure, così caratteristiche dell'artigianato toscano, si trova ancor oggi nell'harem del Topkapı, incassata in una fontana situata nella stanza privata di Murad III. La missione di Gianfigliuzzi tuttavia non ebbe successo, anche a causa dell'interposizione dei Veneziani. Alla fine anche il gran visir Sokollu Mehmed pascià, cui furono offerti uno specchio ingioiellato da 2.000 ducati e un rubino da 1.000, rifiutò i doni dimostrando così di volersi ritirare dall'affare. I contatti con Firenze però continuarono. Nel marzo 1584 arrivarono a Costantinopoli dei marmi inviati dal granduca per la sepoltura di Şems pascià. Nel 1598, invece, l'inviato Neri Giral di donò al gran visir un pezzo di stoffa di satin, ma fu redarguito dal suo medico che gli disse che a Costantinopoli non si negoziava a mani vuote (ASVe, *SDAC*, f. 11, 7 mar. 1578; Spallanzani, 1987; Mercan, 2017, pp. 247, 261, 294, 320-1; Artan, 2017).

Oltre a Venezia e Firenze gli ottomani ebbero contatti anche con altri Stati italiani. Nel 1461 Mehmed II contattò Sigismondo Malatesta signore di Rimini (1432-1468) per ottenere i servigi di Matteo de' Pasti, un assistente del Pisanello che però non raggiunse mai Costantinopoli. Nel 1464 lo stesso sultano inviò a Ferrante I re di Napoli (1458-1494) circa 100 tappeti, dei *cordovani* (cuoi lavorati alla maniera di Cordova) e una tenda e alla fine degli anni Settanta fu invece Ferrante I a inviare a Costantinopoli un altro artista, Costanzo da Ferrara, venendo incontro alla richiesta del sovrano ottomano di avere alla sua corte un medaglista (Raby, 1982; 1987).

La triste vicenda del sultano Cem (1459-1495), il fratello di Bayezid II (1481-1512), che fu prigioniero di vari signori europei tra il 1482 e il 1495, incrementò i contatti tra l'Impero ottomano e l'Italia. Per avere l'appoggio degli Stati italiani e della Francia molti inviati percorsero le vie che portavano da Costantinopoli nel cuore dell'Europa. L'inviato Ismail portò doni a Giovanni III Sforza, signore di Pesaro e Gradara (1483-1500, 1503-1510) (Mercan, 2017, p. 337).

Francesco II Gonzaga (1484-1519) si avvicinò a Bayezid in seguito a un comune interesse per i cavalli, la vendita dei quali rappresentava una delle entrate più rilevanti del marchese di Mantova, ma ben presto si passò dal commercio alle trame della politica. La turcofilia di Francesco II si spinse al punto da ricevere nel 1493 con magnificenza inaudita l'ambasciatore Kasim e da ingaggiare in tale occasione come maestro di turco un certo Silvestro di Luca per imparare i primi rudimenti di tale lingua; inoltre egli impose ai suoi uomini il grido di battaglia «Turco, turco!». Francesco II venne dunque coinvolto in almeno uno degli attentati alla vita di Cem orditi da Bayezid e fu forse con questo scopo che Kasim recò in dono a Mantova due ritratti, uno del principe e l'altro dell'ambasciatore mamelucco che si era appena recato a Roma. Si trattò di un dono abbastanza strano da parte di un sultano che era tanto pio e religioso da aver fatto disperdere la quadreria paterna. I due dipinti, oggi purtroppo perduti, passarono poi nelle mani del pittore Andrea Mantegna. I contatti tra Mantova e l'Impero ottomano continuarono poi con il figlio di Francesco II, Federico II (1519-1540), alla cui corte si trovava anche un interprete di turco (Kissling, 1967; Pedani, 1994, p. III).

L'anno seguente Kasim si recò anche a Roma, ma il piccolo gruppo di cui faceva parte anche un rappresentante del papa, il genovese (e conoscitore della lingua turca) Giorgio Bucciardo, venne assalito a Senigallia da Giovanni della Rovere che voleva rubare l'ingente somma di denaro, 40.000 ducati che Kasim recava come annuale tributo al papa per la prigionia di Cem; l'inviato riuscì a sfuggire agli assalitori rifugiandosi in un vicino forte; soccorso poi da Francesco II Gonzaga, fece tappa a Venezia per recarsi poi presso la corte del suo protettore. Più grave del furto dei ducati risultò comunque la perdita delle lettere che Bucciardo aveva con sé, relative all'intesa tra papa Alessandro VI Borgia (1492-1503) e Bayezid (Setton, 1978, pp. 425-9, 439, 451-8, 510).

Tra i doni di reliquie inviati al papa da parte di Bayezid II vi fu anche la cosiddetta "lancia di Longino". Giorgio Bucciardo fu anche incaricato di consegnare a Innocenzo VIII (1484-1492) la lancia di Longino e la spugna da cui Cristo crocifisso assorbì l'aceto durante la passione. Parte della lancia, ormai spezzata, era stata portata a Costantinopoli nel 615 ed era stata posta a Santa Sofia, ma dopo la IV Crociata (1204) era stata consegnata all'imperatore latino di Costantinopoli Baldovino II, che l'aveva donata a Luigi IX di Francia il quale l'avrebbe collocata nella Sainte Chapelle a Parigi. La parte della lancia portata a Roma e consegnata al papa fu poi identificata come la parte inferiore di quella conservata in

Francia e distrutta durante la Rivoluzione francese. La statua sul monumento funebre di Innocenzo VIII scolpita nel 1497 dal Pollaiuolo, che sta a San Pietro a Roma, mostra questo pontefice che regge con la mano sinistra proprio la sacra lancia e anche l'iscrizione apposta sulla tomba nel 1621, ricorda, assieme alla scoperta del Nuovo Mondo avvenuta sotto il suo pontificato, anche che la lancia che trafisse il costato di Cristo fu donata al pontefice dal sultano dei turchi Bayezid («A BAYAZETE TURCARUM TYRANNO DONO MISSA»: Mancini, 1905; Abbondanza, 1788, p. 321; Zapperi, 1972).

5.5

Gli animali come dono diplomatico

Fino all'età moderna, tra i doni diplomatici più richiesti sia in Europa che nell'Impero ottomano vi furono sicuramente gli animali esotici o comunque strani e insoliti. Non solo il sultano di Costantinopoli ma anche molti altri regnanti, europei e non, si consideravano sovrani universali, protetti dalla divinità, e avere presso la propria reggia uno zoo dava valore tangibile al significato simbolico di tale concetto. Non a caso Carlo Magno usava mostrare con orgoglio ai propri ospiti il raro elefante asiatico albino Abû l-'Abbâs, che gli era stato donato dal califfo Hârûn al-Rašîd nel 798 e che morì di polmonite nell'810.

Tra gli animali donati dai veneziani agli ottomani nei tempi più antichi si possono ricordare due cani di grossa taglia chiamati *Passalacqua* e *Falchôn*, che furono portati a Murad I dall'ambasciatore Daniele Corner nel 1387. Il sovrano ne fu così soddisfatto che chiese anche una femmina, sempre con la testa grossa, in modo da poter dare inizio all'allevamento di una simile razza anche nel suo paese (Fabris, 1992). Altri animali simili, provenienti da Ferrara, furono donati allo stesso sovrano nel 1382 (ASVe, *SDM*, reg. 37, cc. 104-106v, 14 agosto 1382), mentre nel Cinquecento furono i mastini corsi ad arrivare a Costantinopoli via Venezia. I cani da combattimento e da caccia erano allora tanto in auge tra gli ottomani che tra le forze armate dell'impero vi erano i *sekbân* ('guardiani dei cani'), che divenne poi il nome di uno dei tre reparti in cui era suddivisa la famosa truppa dei giannizzeri. Con il passare dei secoli i gusti cambiarono e alla fine del Cinquecento le donne dell'harem imperiale chiesero spesso che venissero loro donati cani di piccola taglia, i famosi bolognesi, tanto in voga anche presso la nobiltà europea.

Accanto ai cani troviamo anche uccelli da preda, doni però riservati agli ufficiali ottomani e molto più raramente al sovrano. Intorno al 1588, per esempio, molti girifalchi vennero importati a Venezia dal Nord Europa per essere poi donati a Costantinopoli (ASVe, *SDAC*, f. 28, 14 gen. 1589 4°; 26 gen. 1589 1°; 30 gen. 1589, 4°). In questo campo gli scambi furono reciproci. Poco dopo la salita al trono di Murad II (1421-1451), il duca di Milano Filippo Maria Visconti (1402-1447) inviò un suo ambasciatore al sultano chiedendogli, tra l'altro, in dono uccelli da preda e leopardi (Romano, 1890, p. 590).

I sovrani ottomani usavano donare anche cavalli alle personalità che ritenevano degne di tale onore, non solo sovrani esteri ma anche qualche ambasciatore europeo. L'esportazione degli agili cavalli arabi in Europa era proibita. Dopo tutto si trattava di animali importantissimi per fare la guerra e regalarli al nemico infedele, abituato ad animali ben più massicci, significava, almeno nei tempi più antichi, consegnare delle armi. Comunque vi furono eccezioni. Tra il Quattro e il Cinquecento il sultano ne donò al duca di Mantova Francesco II Gonzaga, che gli si era dimostrato amico. In risposta ai cavalli che tanto desiderava, il duca inviò a Bayezid II dei muli, un tempo usati per portare artiglierie o provvisioni per l'esercito (Gatward Cevizli, 2018; Reindl-Kiel, 2010). Ancora nel 1574 il mercante di corte Hacı Mustafa, inviato dal gran visir, presentò al duca di Ferrara Francesco d'Este (1544-1578) dei cavalli, mentre nel maggio 1598 l'inviato Mustafa agà portò a Firenze come dono al gran duca dodici cavalli (Mercan, 2017, pp. 251, 312).

Gli animali esotici arrivarono in Italia più dai sovrani dell'Africa che non dall'Anatolia. Nel 1402 il cosiddetto "prete Gianni", cioè il sovrano d'Etiopia, inviò in dono al doge di Venezia quattro leopardi che vennero da questi a sua volta donati due a Gian Galeazzo Visconti (1351-1402) e due Alberto IV d'Asburgo duca d'Austria (1395-1404) e a suo cugino e coreggente Guglielmo I, duca di Carinzia e Carniola (+1406) (ASVe, *SDM*, reg. 46, c. 28v, 21 giugno 1402). A un errore storiografico risale invece l'idea che Bayezid II abbia regalato a Lorenzo de' Medici (1469-1492), una giraffa. In effetti, un esemplare di questo animale arrivò a Firenze in quegli anni ma fu un dono del sultano mamelucco del Cairo, Sayf al-Dīn Qāyrbāy (1468-1496). L'ambasciatore di questo sovrano, Muḥammad ibn Maḥfūz, giunse a Firenze nel novembre 1487 con ricchi doni: oltre ai capitoli della pace e alla giraffa arrivarono un leone domestico, un castorone e una pecora dalle code grosse, un cavallo da corsa, un becco, una capra con grandi orecchi cascanti, assieme a musco, zibetto, telerie, *ciambelotti*

(stoffe di pelo di cammello) molto fini, una tenda verde alla moresca, vasi con erbe e balsamo (Ashtor, 1971, pp. 497-503; Babinger, 1963, pp. 335, 351; Ringmar, 2006).

Le giraffe fecero sognare i sovrani europei, desiderosi di possedere animali così particolari. Nel 1568 lo stesso imperatore Massimiliano II (1564-1576) incaricò i suoi ambasciatori non solo di concordare il trattato di pace di Adrianopoli con gli ottomani, ma anche di chiedere una giraffa per il parco imperiale. Il gran visir comunque rifiutò adducendo come motivo il fatto che il sultano ne aveva solo una utilizzata per far esercitare i cavalli da guerra a non divenire ombrosi. Poco prima della grande festa della circoncisione dei principi, organizzata nel 1582 a Costantinopoli, l'ambasciatore veneziano Jacopo Soranzo ne vide una presso Silivrea proveniente dall'Etiopia (Hammer-Purgstall, 1830b, pp. 470-1; Reindl-Kiel, 2010, p. 281; cfr. Alberi, 1844, p. 222, dove si cita la località di *Scluzza*, probabile errata lettura del trascrittore per Silivrea).

Avere uno zoo pieno di animali esotici era dunque importante per l'immagine che un sovrano voleva trasmettere ai suoi sudditi. Già Bayezid II poteva mostrare ai suoi ospiti tre elefanti, sette leoni, assieme a molte scimmie e zibetti africani. A Costantinopoli, ai tempi di Solimano il Magnifico, esso era situato nella Basilica Cisterna Yerebatan, vicino alla Basilica di Santa Sofia. Accanto alle due teste di medusa rovesciate che ornano le basi delle colonne e ai pesci che nuotano ancor oggi in quelle acque oscure, si potevano vedere leoni e leonesse, lupi, cervieri, zibetti africani, leopardi, orsi, cinghiali, tassi, istrici, uno zebù, due elefanti e un onagro (Babinger, 1967, p. 244; Menavino, 1551, p. 125; Bassano, 1545, pp. 113-4).

Portando in processione tali animali durante le feste civiche il sultano dimostrava di essere un sovrano universale che regnava su tutte le parti del mondo e viveva in un nuovo Eden, al di là dei confini del consorzio umano. La stessa simbologia apparteneva anche ai sovrani occidentali. Il duca di Firenze Cosimo I de' Medici (1537-1569) aveva uno zoo che nel 1556 venne mostrato a quello che a Firenze si considerava un ambasciatore ottomano, il quale rimase particolarmente colpito soprattutto dai leoni (Prestini, 2016). A Venezia venne registrata nei volumi dei *Pacta*, assieme ai documenti più importanti per la città, anche la notizia del parto di una leonessa, avvenuto a Palazzo Ducale il 12 settembre 1316. Era stata donata da Federico III, re di Sicilia (1291-1337), al doge e uno dei tre cuccioli (due femmine e un maschio) venne donato a Cangrande I della Scala (1308-1329), signore di Verona (Cappelletti, 1850, pp. 342-3). Un altro

leone venne donato dal sovrano del Marocco nel 1791 ma esso non raggiunse mai Venezia bensì rimase presso il console veneziano, che scrisse in proposito dei dispacci disperati al doge: non solo il giovane leone, cresciuto con i figli Sidī Muḥammad al-Mahdī al-Yazīd (1790-1792), costava parecchio di mantenimento rispetto alle magre finanze del consolato, ma anche non faceva altro che distruggere i fiori del giardino (Pedani, 2001).

L'interesse per gli animali esotici non venne meno con il passare dei secoli. Rimase famoso l'invio da parte del sultano Mahmud I (1730-1754) di un elefante nel 1742 al re di Napoli e delle Due Sicilie Carlo di Borbone (1734-1759). Anche se in Italia venne fatto passare per un munifico dono in effetti si trattò di un acquisto voluto dal sovrano di Napoli che in cambio consegnò agli ottomani dodici lastre di marmo. In tal modo riuscì a celebrare il prestigio internazionale della sua dinastia e a sommuovere un vasto interesse popolare tra i napoletani solo un anno dopo la visita di due ambasciatori musulmani, Hacı Hüseyin efendi, che arrivò da Costantinopoli, e Mustafa Bey, inviato dal bey di Tripoli, che portò in dono quindici cavalli arabi e berberi, due dromedari albinati molto grandi, un leone e due tigri (D'Amora, 2003).

5.6

Conclusione

L'uso dei doni diplomatici era un tempo così diffuso e conosciuto che anche qualche millantatore, che si faceva passare in Italia per ambasciatore del sultano, ricorse a tale pratica per accreditarsi. Per esempio Hasan, che nel 1556 fu a Ferrara e Firenze e nel 1559 giunse due volte a Venezia, si fece imprestare a Costantinopoli 10 ducati da un turco, Deli Çoban, per comprare due pezzi di stoffa di pelo di cammello, una rossa e una nera, da donare al bailo dei veneziani prima della partenza (Spagni, 1900, p. 265).

In effetti, ciò che i falsi ambasciatori speravano di ricevere erano i ricchi doni che avrebbero poi naturalmente tenuto per sé. Ciò fece per esempio Mosè Giblet, "arcidiacono d'Antiochia", che comparve a Siena nel 1460 dove incontrò papa Pio II (1458-1464). Si presentò come delegato dei patriarchi di Gerusalemme, Antiochia e Alessandria. Nonostante i doni che ricevette, non venne preso però molto sul serio visto quanto era successo in quel torno di tempo con un francescano, fra Ludovico da Bologna, che si era presentato in Italia e Francia nel 1460 come accompagnatore dei messi di Uzun Hasan, signore degli Ak Koyunlu (1453-1478),

dell'imperatore di Trebisonda, del re di Georgia, del principe di Cilicia e di molti altri potentati orientali. La sua avventura e quella del suo colorito corteo ebbe fine a Venezia, dove venne smascherato pur riuscendo poi a fuggire (1458; Cardini, 1985, pp. 175-6; Babinger, 1967, pp. 197-201).

La Repubblica di Venezia fu infatti sempre molto attenta a come distribuiva soldi e favori. Anche Hasan, che era stato trattato come un vero ambasciatore a Ferrara e Firenze, venne riconosciuto come un impostore la seconda volta che si recò a Venezia. I senatori non potevano sconfessare quanto avevano detto e scritto per lui pochi mesi prima. L'interprete Michele Membrè, però, in una supplica in cui chiedeva al Consiglio di Dieci un aumento di stipendio, ricordò di essere stato lui a smascherarlo e di aver quindi fatto risparmiare allo Stato 4.000 ducati in contanti e molti altri per doni già acquistati (ASVe, CXDC, f. 136, 4 maggio 1579).

I doni diplomatici erano spesso molto preziosi ed erano desiderati anche da chi apparteneva all'apparato dello Stato e avrebbe dovuto invece custodirli. Vi fu per esempio la vicenda della tiara in pietre preziose donata, assieme ad altri oggetti preziosi, dalla regina d'Inghilterra Elisabetta I (1558-1603) alla sultana Safiye (1595-1603) nel 1593. I doni passarono per le mani della serva favorita della sultana, la *kira* Esperanza Malchi (m. 1600), e la tiara andò perduta. Solo nel 1599, quando molti cominciarono ad osteggiare questa donna per il potere che ormai esercitava, essa ricomparve e venne riconsegnata all'ambasciatore inglese dalla Malchi "con le lacrime agli occhi" assieme a un altro copricapo fatto di rubini, dono della *valide* alla regina (Pedani, 2014, p. 357).

Il linguaggio dei doni venne comunque generalmente compreso in Oriente e Occidente. Vi furono però sfumature simboliche che difficilmente potevano essere capite da chi viveva in una società diversa. Come il modo di ricevere un ambasciatore differì tra le capitali europee e Costantinopoli, così non sempre i regnanti d'Europa seppero comprendere il vero significato che i sultani attribuivano ai loro doni. Come abbiamo visto, il doge di Venezia rifiutò di cingere la fascia inviatagli da Mehmed II al termine di una guerra. Invece l'imperatore accettò spesso di buon grado, pur ritenendoli bizzarri, i doni di vesti d'onore e di turbanti, senza capire che questi stavano a indicare agli occhi degli ottomani la sua inferiorità. I *khan* turchi infatti infeudavano i sovrani loro sudditi con cappello e cintura. I giannizzeri si toglievano il cappello quando moriva il sovrano per indicare che ogni legame tra loro e lo Stato era stato reciso e, dopo ore o giorni di anarchia, se lo rimettevano solo quando il nuovo sovrano aveva cinto la spada del fondatore Osman nella moschea di Eyüp.

Le vesti d'onore invece venivano assegnate a funzionari statali che si erano dimostrati particolarmente valenti e affidabili. Non a caso turbanti e vesti non vennero mai recapitate al doge di Venezia, che avrebbe certo capito il loro recondito significato. A Vienna invece vennero accettati, soprattutto i turbanti, che servivano poi probabilmente per essere sfoggiati durante le feste di carnevale. Un uso che non era certo quello inteso dal sultano quando li aveva donati (Reindl-Kiel, 2005; 2013b).

Abbreviazioni

- ASVe = Venezia, Archivio di Stato
 CEP = *Collegio, Esposizioni Principi*
 CXDC = *Consiglio di Dieci, Deliberazioni, Comuni*
 SDAC = *Senato, Dispacci Ambasciatori, Costantinopoli*
 SDM = *Senato Deliberazioni Miste*
 SDT = *Senato, Deliberazioni, Terra*

Riferimenti bibliografici

- ABBONDANZA V. (1788), *Dizionario storico delle vite di tutti i monarchi ottomani*, vol. 2, Pitteri Sansoni, Venezia.
- ACIPINAR M. (2016), *Osmanlı İmparatorluğu ve Floransa. Akadeniz'de Diplomasi, Ticaret ve Korsanlık 1453-1599*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- ALBERI E. (a cura di) (1844), *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, s. III, vol. 2, Tipografia all'insegna di Clio, Firenze.
- ARTAN T. (2017), *Objects of Consumption: Mediterranean Interconnections of the Ottomans and Mamluks*, in F. B. Flood, Necipoglu (eds.), *A Companion to Islamic Art and Architecture*, vol. 2, Wiley and Sons, Hoboken, pp. 903-30.
- ASHTOR E. (1971), *Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton.
- BABINGER F. (1963), *Lorenzo de' Medici e la Corte Ottomana*, in "Archivio Storico Italiano", 121, pp. 305-61.
- ID. (1967), *Maometto il Conquistatore e il suo tempo*, Einaudi, Torino.
- BAROVIER MENTASTI R., TONINI C. (2014-15), *Tools to Study Glass: Inventories, Paintings and Graphic Works of the 17th-18th Century*, in "Atti dell'Istituto Veneto di Lettere, Scienze ed Arti, classe di scienze fisiche, matematiche e naturali", 173, pp. 3-52.
- BASSANO L. (1545), *Costumi et i modi particolari della vita de' Turchi*, Roma 1545', a cura di F. Babinger, Max Hueber, Monaco di Baviera 1963.

- CAPPELLETTI G. (1850), *Storia della Repubblica di Venezia*, vol. III, Antonelli, Venezia.
- CARDINI F. (1985), *Le ambasciate dell'Asia in Italia*, in *Storie di viaggiatori italiani. L'Oriente*, Electa, Milano, pp. 166-81.
- CURATOLA G. (2010), *Marin Sanudo, Venezia, i doni diplomatici e le merci orientali islamiche*, in C. Schmidt Arcangeli, G. Wolf (eds.), *Islamic Artefacts in the Mediterranean World: Trade, Gift Exchange and Artistic Transfer*, Marsilio, Venezia, pp. 173-82.
- D'ALBERTON VITALE R. (2006), *I giardini di cera della Serenissima. Gio. Batta Talamini, un originale ceroplasta nella Venezia del Settecento*, in "Studi Veneziani", 50, pp. 301-38.
- ID. (2010), *Gli ultimi artigiani della Repubblica. I regali del bailo (1752-1795)*, in "Studi Veneziani", 59, pp. 577-650.
- D'AMORA R. (2003), *The Diplomatic Relations between Naples and the Ottoman Empire in the Mid-Eighteenth Century: Cultural Perceptions*, in *The Ottoman Capitulations: Text And Context*, "Oriente Moderno", n.s., 22, 83, 3, pp. 715-27.
- DEI B. (1984), *La Cronica dall'anno 1400 all'anno 1500*, a cura di R. Barducci, Francesco Papafava, Firenze.
- EVANGELISTI P. (2006), *Ludovico da Bologna*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 66, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 403-6.
- FABRIS A. (1991), *Artisanat et culture: recherches sur la production vénitienne et le marché ottoman au XVI^e siècle*, in "Arab Historical Review For Ottoman Studies", 3-4, décembre, pp. 51-60.
- ID. (1992), *From Adrianople to Constantinople: Venetian-Ottoman Diplomatic Missions 1360-1453*, in "Mediterranean Historical Review", 7, 2, December, pp. 154-200.
- GATWARD CEVIZLI A. (2018), *Portraits, Turbans and Cuirasses: Material Exchange between Mantua and the Ottomans at the End of the Fifteenth Century*, in Z. Biedermann, A. Gerritsen, G. Riello (eds.), *Global Gifts: The Material Culture of Diplomacy in Early Modern Eurasia*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 34-55.
- KOMANOFF L. (2012), *Gifts of the Sultans: The Arts of Giving at the Islamic Courts*, Yale University Press, New Haven-London.
- HAMMER-PURGSTALL J. (1830a), *Storia dell'Impero Osmano*, vol. II, Antonelli, Venezia.
- ID. (1830b), *Storia dell'Impero Osmano*, vol. 12, Antonelli, Venezia.
- ID. (1831), *Storia dell'Impero Osmano*, vol. 23, Antonelli, Venezia.
- HOWARD D. (2007), *Cultural Transfer between Venice and the Ottomans in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, in H. Roodenburg (ed.), *Forging European Identities, 1400-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 138-77.
- IBN KEMAL (1957), *Tevarih-i Al-i Osman*, VII. defter transkripsiyon, haz. Şerafettin Turan, T. Tarih Kurumu yay, İstanbul.

- KISSLING H. J. (1967), *Francesco II Gonzaga e il sultano Bayezid II*, in "Archivio Storico Italiano", 125, pp. 34-68.
- MALAPIERO D. (1843), *Annali Veneti*, parte I, G. P. Vieusseux, Firenze.
- MANCINI A. (1905), *Sulla corrispondenza tra Bayezid II e Innocenzo VIII*, in "Studi Storici", 14, pp. 103-11.
- MANFRONI C. (1896), *Le Relazioni fra Genova, L'Impero Bizantino e i Turchi*, in "Atti della Società Ligure di Storia Patria", 28, pp. 575-856.
- MATTHEE R. M. (2001), *Gift Giving: In the Safavid Period*, in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. 10, Bibliotheca Persica Press, New York, pp. 609-14.
- MENAVINO G. A. (1551), *I costumi et la vita de' Turchi*, Lorenzo Torrentino, Firenze.
- MERCAN F. Ö (2017), *In the Shadow of Rivalry and Intrigues: Diplomatic Relations of Genoa and Florence with the Ottoman Empire during the Sixteenth-Century*, PhD Dissertation, European University Institute, Florence.
- MOLÀ L. (2018), *Material Diplomacy. Venetian Luxury Gifts for the Ottoman Empire in the Late Renaissance*, in Z. Biedermann, A. Gerritsen, G. Riello (eds.), *Global Gifts: The Material Culture of Diplomacy in Early Modern Eurasia*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 56-87.
- PEDANI M. P. (1994), *In nome del Gran Signore. Inviati ottomani a Venezia dalla caduta di Costantinopoli alla guerra di Candia*, Deputazione editrice, Venezia.
- ID. (2001), *Appunti sul consolato veneto in Marocco nella seconda metà del XVIII secolo*, in "Quaderni di Studi Arabi", 19, pp. 87-100.
- ID. (2006), *Il cerimoniale di corte ottomano: il ricevimento degli ambasciatori stranieri (secoli XVI-XVIII)*, in E. Concina (a cura di), *Venezia e Istanbul. Incontri, confronti e scambi*, Forum, Udine, pp. 23-9.
- ID. (2009), *The Sultan and the Venetian Bailo: Ceremonial Diplomatic protocol in Istanbul*, in R. Kauz, G. Rota, J. P. Niederkorn (Hrsg.), *Diplomatisches Zeremoniell in Europa und im Mittleren Osten in der fruhen Neuzeit*, OAW, Wien, pp. 287-99.
- ID. (2010), *L'Italia, Venezia e la Porta. Diplomazia e letteratura tra umanesimo e rinascimento*, in F. Meier (Hrsg.), *Italien und das Osmanische Reich*, Gabriele Schäfer Verlag, Herne, pp. 57-74.
- ID. (2014), *Kira e sultane nel Cinquecento ottomano*, in M. Del Bianco Cotrozzi, R. Di Segni, M. Massenzio (acuradi), *Nonsolo verso oriente. Studi sull'ebraismo in onore di Pier Cesare Ioly Zorattini*, 1, Olschki, Firenze, pp. 345-61.
- ID. (2018), *Venetian Hosts and Ottoman Guests in the Venedik Sarayı in Constantinople (c. 1670-1681)*, in "Annali di Ca' Foscari. Serie orientale", 54, p. 11-26.
- PRESTINI V. (2016), *Economia e diplomazia nella politica ottomana di Cosimo I*, in M. Arfaiooli, M. Caroscio (eds.), *The Grand Ducal Medici and the Levant*, Brepols, Turnhout, pp. 9-18.
- RABY J. (1982), *A Sultan of Paradox: Mehmed the Conqueror as a Patron of the Arts*, in "The Oxford Art Journal", 5, 1, pp. 3-8.

- ID. (1987), *Pride and Prejudice: Mehmed the Conqueror and the Italian Portrait Medal*, in "Italian Medals", 21, pp. 171-94.
- ID. (1995), *Terra Lemnia and the Potteries of the Golden Horn: An Antique Revival Under Ottoman Auspices*, in "Byzantine Forschungen", 21, pp. 305-42.
- ID. (2007), *La Serenissima e la Sublime Porta: le arti nell'arte della diplomazia (1543-1600)*, in *Venezia e l'Islam*, Marsilio, Venezia, pp. 107-38.
- REINDL-KIEL H. (2005), *East is East and West is West, and Sometimes the Twain Did Meet: Diplomatic Gift Exchange in the Ottoman Empire*, in R. Murphey, K. Kiyotaki, C. Imber (eds.), *Frontiers of Ottoman Studies*, vol. 2, I. B. Tauris, London-New York, pp. 113-23.
- ID. (2009), *Power and Submission: Gifting at Royal Circumcision Festivals in the Ottoman Empire (16th-18th Centuries)*, in "Turcica", 41, pp. 37-88.
- ID. (2010), *Dogs, Elephants, Lions and a Rhino on Diplomatic Mission: Animals as Gifts to the Ottoman Court*, in S. Faroghi (ed.), *Animals and People in the Ottoman Empire*, Eren, Istanbul, pp. 271-85.
- ID. (2012), *Luxury, Power Strategies and the Question of Corruption: Gifting in the Ottoman Elite (16th-18th Centuries)*, in Y. Köse, T. Völker (eds.), *Şehrâyîn. Festschrift Hans Georg Majer*, Harassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 107-20.
- ID. (2013a), *Breads for the Followers, Silver Vessels for the Lord: the System of Distribution and Redistribution in the Ottoman Empire (16th-18th Centuries)*, in "Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies", 42, pp. 93-104.
- ID. (2013b), *Symbolik, Selbstbild und Beschwichtigungsstrategien: Diplomatische Geschenke der Osmanen für den Wiener Hof (17.-18. Jh.)*, in *Frieden und Konfliktmanagement in Interkulturellen Räumen, Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie in der Frühen Neuzeit*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 265-82.
- RICCI G. (2002), *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna.
- RINGMAR E. (2006), *Audience for a Giraffe: European Expansionism and the Quest for the Exotic*, in "Journal of World History", 17, 4, December, pp. 375-97.
- ROMANO G. (1890), *Filippo Maria Visconti e i Turchi*, in "Archivio Storico Lombardo", s. II, 17, pp. 585-618.
- ROSENTHAL F. (1995), *Rashwa*, in *Encyclopaedia of Islam*, vol. 8, Brill, Leiden, p. 451.
- ROSENTHAL F. et al. (1986), *Hiba*, in *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, Brill, Leiden, 342-451.
- SETTON K. M. (1978), *The Papacy and the Levant*, vol. 2, The American Philosophical Society, Philadelphia.
- SKILLITER S. A. (1975), *Catherine de' Medici's Turkish Ladies-in-Waiting. a Dilemma in Franco-Ottoman Diplomatic Relations*, in "Turcica", 7, pp. 188-204.

5. L'ITALIA E L'IMPERO OTTOMANO (SECC. XV-XVIII)

- SPAGNI E. (1900), *Una sultana veneziana*, in "Nuovo Archivio Veneto", 19, pp. 241-348.
- SPALLANZANI M. (1987), *Una tomba rinascimentale per un dignitario di Murad III*, in "Rivista degli Studi Orientali", 69, 1-4, pp. 297-306.
- ZAPPERI R. (1972), *Bucciardo Giorgio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 14, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 769-771.

Prospettive culturali sulla Guerra italo-ottomana del 1911 e il ruolo dell'opinione pubblica sui due fronti domestici*

di Çiğdem Oğuz

6.1

Introduzione

Conosciuta in letteratura con vari nomi, la Guerra di Tripoli, Guerra italo-turca, Guerra italo-ottomana, o *Trablusgarp Savaşı* (in turco) (1911-1912) fu uno scontro in cui gli aspetti culturali giocarono un ruolo significativo, data l'importanza dell'opinione pubblica in questo contesto, sia nello sforzo coloniale italiano, sia nella resistenza dell'Impero ottomano. Sebbene esistano studi sull'opinione pubblica e la propaganda durante la Guerra italo-turca concernenti sia l'Impero ottomano che l'Italia, non vi sono studi basati su una lettura incrociata di questi ultimi¹. Il presente contributo prende in considerazione entrambi i casi insieme, in un tentativo di comprendere quali dinamiche domestiche giocarono un ruolo nella mobilitazione dei fronti interni. Presenterò qui alcuni risultati preliminari che servono da punto di partenza per un approccio comparativo allo studio delle percezioni tanto contemporanee quanto storiche sulla Guerra italo-turca. Nel perseguire questo obiettivo, il mio contributo si prefigge anche di dimostrare i legami tra dinamiche esterne e dinamiche domestiche nella mobilitazione italiana e nella resistenza ottomana.

Un'analisi delle dinamiche socio-culturali mostra come il fronte domestico divenne parte della guerra già prima dell'inizio della Grande Guerra. In questo articolo, vorrei anche suggerire che un'analisi delle dinamiche del fronte domestico e degli aspetti culturali della Guerra di Tripoli ci può aiutare a formulare una nuova struttura teorica e una nuova cronologia del-

* Vorrei innanzitutto ringraziare il professor Alberto L. Siani per aver letto e commentato la lingua e il contenuto.

1. Ho affrontato questo tema in forma più ampia in una pubblicazione recente (Oğuz 2022).

FIGURA 6.1

Soldati italiani sul balcone del minareto di una moschea a Tripoli



Fonte: Bain News Service, *Tripoli – Sentinels*, 1911 or 1912, Library of Congress, <https://www.loc.gov/item/2014689966/>.

la Prima guerra mondiale. Le campagne di opinione pubblica di cui parlerò mostrano dinamiche simili a quelle del fronte domestico durante la Grande guerra. In linea con questo argomento, esaminare la dimensione del fronte domestico della Guerra di Tripoli ci può analogamente aiutare a riconcettualizzare la Grande guerra anche in termini di dinamica del fronte interno. Infine, prenderò brevemente in considerazione anche alcuni aspetti paralleli della politica e della propaganda in Libia ai giorni nostri, comparandoli con la situazione del 1911.

6.2

Il contesto della Guerra

La regione attualmente chiamata “Libia” fu incorporata nell’Impero ottomano nel 1551. Prima del 1934 non esisteva il nome geografico Libia, mentre c’erano tre distretti, la Tripolitania, la Cirenaica e il Fezzan. Come parte dei tentativi di centralizzazione statale durante l’era del Tanzimat (1839-1876), la

Tripolitania e il Fezzan divennero un *vilayet*, mentre la Cirenaica divenne un *sancak* semiautonoma. Nell'epoca del sultano Abdülhamid (1876-1908), la Libia era servita al suo scopo di diffondere una politica panislamista in Africa (Simon, 1987, p. 88). Quando nel 1881 gli Ottomani dovettero concedere la Tunisia ai Francesi e nel 1882 l'Egitto agli Inglesi, la Libia rimase l'unico territorio ottomano in Africa a poter giustificare il discorso di un «Impero su tre continenti» (Hock, 2017, p. 4). La lontananza della Libia dalla capitale ottomana rese difficile un pieno controllo della regione da parte del governo. Nonostante l'esistenza di un'amministrazione ottomana concentrata soprattutto nelle zone costiere, la fratellanza islamica dell'ordine Sanusi giocò, a partire dalla metà del XIX secolo, un'importante influenza politica che sfidò l'amministrazione centrale ottomana (Simon, 1987, pp. 20-1). I Sanusi non riconobbero mai completamente l'autorità ottomana, sulla base del fatto che l'Impero si trovava sotto l'influenza europea, deviando così dai principi islamici originari (Anderson, 2014, pp. 94-5; Minawi, 2016, pp. 34-9).

L'Italia, alla ricerca di colonie per espandere il proprio potere sull'arena internazionale dopo l'unificazione, attaccò dapprima l'Etiopia e fu sconfitta ad Adua nel 1896. Poiché la maggior parte dell'Africa era già stata colonizzata da altre potenze europee, con le quali l'Italia non voleva entrare in conflitto, la Libia sembrava l'unico territorio "disponibile" a causa della sua vicinanza all'Italia e della debolezza militare dell'Impero ottomano. Con il consenso di altre potenze europee (Francia, Gran Bretagna, Russia e Germania), nel cinquantesimo anniversario dell'unificazione, l'Italia dichiarò guerra all'Impero ottomano tramite un ultimatum del 28 settembre 1911, che affermava che le imprese italiane erano in pericolo a Tripoli e nella Cirenaica e che il governo italiano non avrebbe intrapreso «inutili negoziazioni» con il governo ottomano ("London Times", 1911).

Le motivazioni della guerra, indicate nell'ultimatum, furono rese note tramite una lettera dell'incaricato degli Affari italiani a Istanbul, Giacomo De Martino, al governo ottomano. Nella lettera si dichiarava anche che l'opinione pubblica italiana voleva un «Protettorato italiano in Libia per ragioni politiche, economiche e geografiche» (Simon, 1987, p. 59). Il tema della mancanza di una protezione degli interessi italiani nella regione (gli strumenti della "penetrazione pacifica" italiana come il Banco di Roma) fu spesso enfatizzato nella stampa nazionalista, al fine di sottolineare la disparità di trattamento tra gli interessi delle altre grandi potenze e quelli italiani nel Mediterraneo (Viola, 2005, pp. 44-5). Nonostante la presenza italiana in Libia si limitasse a circa mille persone e nessun rapporto menzionasse un serio rischio per gli investimenti italiani (Simon, 1987, pp. 50-3), il "pubbli-

co” accettò la legittimità della guerra contro l’Impero ottomano come un modo di eliminare non solo problemi esterni, ma anche problemi che affliggevano l’Italia. Ciò che non fu preso in considerazione fu la resistenza arabo-turca alla colonizzazione.

6.3

La “missione civilizzatrice” italiana e la risposta ottomana

L’Italia, in breve, utilizzò la propaganda per la civilizzazione e la sicurezza mirando all’opinione pubblica esterna, mentre all’interno c’erano dinamiche peculiari come l’immigrazione e la divisione tra Nord e Sud. D’altro canto, mentre i soldati turchi utilizzarono il discorso del califfato fra tribù arabe, il governo ottomano cercò invece il supporto delle grandi potenze e utilizzo una retorica riguardante la legittimità dell’impero, con un’enfasi sulla Costituzione del 1908 e l’unità territoriale (McCollum, 2018, pp. 23-55).

I nazionalisti italiani stavano cercando di far recuperare prestigio all’Italia dopo la sconfitta in Etiopia nel 1896. Una campagna di successo in Africa avrebbe mostrato ad altre grandi potenze che l’Italia era in grado di ottenere vittorie come potenza coloniale e di condividere la “missione civilizzatrice” di altri paesi colonizzatori (Volpe, 2014, pp. 16-7). Un gruppo di giuristi italiani, politicamente attivi tra il tardo XIX e l’inizio del XX secolo, contribuì a creare nell’opinione pubblica l’idea di una “missione civilizzatrice”, un’idea legittimata tramite l’argomento secondo cui gli italiani erano gli autentici eredi della “civilizzazione giuridica” dell’Impero romano (De Napoli, 2013).

Oltre a sottolineare l’impatto politico e diplomatico della guerra, la storiografia italiana ha definito la campagna bellica come un momento significativo dal punto di vista del nazionalismo e dell’unità italiana (Del Boca, 1986-88; Labanca, 2012; Nardi, Gentili, 2009; Grassi, 2011). In linea con la famosa affermazione di Massimo d’Azeglio, «abbiamo fatto l’Italia, ora dobbiamo fare gli italiani», la Guerra di Tripoli fu strumentalizzata nel corso dell’unificazione culturale dell’Italia. La campagna di Libia non mirava solo a conquistare un territorio nel contesto della rivalità internazionale della colonizzazione, ma anche a creare una società italiana contro un “altro”. In questo senso, la campagna serviva a riunire tutti gli italiani, il Sud e il Nord, uomini e donne, cattolici e laici (Re, 2010, p. 24). La campagna contribuì alla creazione di un’identità collettiva orientata in parte dall’idea di far rivivere il passato romano. Per i sostenitori della guerra, la cattiva situazione agricola e industriale in Libia era dovuta, piuttosto che a cambiamenti climatici e alla

FIGURA 6.2

Arabi prigionieri



Fonte: Bain News Service, *Tripoli – Captured Arabs at Fountain of Bu Meliana*, 1911 or 1912, Library of Congress, <https://www.loc.gov/item/2014689905/>.

desertificazione, alla «malamministrazione» e alla «ignoranza e la neghittosità degli Arabi» e dei Turchi, mentre sotto l’Impero romano la Libia era stata il “granaio” imperiale (Vandervort, 2012, pp. 219-20).

La dichiarazione di guerra da parte dell’Italia creò una significativa reazione pubblica nell’Impero ottomano. Da un lato si osserva l’enfasi sull’unione ottomana e la nuova Costituzione contro l’occupazione italiana, dall’altro vediamo il discorso dell’islamismo, che mirava soprattutto alla popolazione araba in Tripolitania. Infatti, come Salvemini scrisse sulla “Voce”, «l’occupazione della Tripolitania costituirà il primo attentato all’integrità dell’Impero ottomano compiuto dopo la proclamazione del regime giovane-turco», fondato nel 1908 e questo fatto fu in grado di attrarre aspre critiche da parte dell’opinione pubblica sia domestica che estera (citato in Torre, 1963, p. 97). La pretesa civilizzatrice italiana, sollevata sulla base dell’assenza di uno Stato di diritto, significava che la costituzione promulgata nel 1908 non era sufficiente a soddisfare i requisiti per essere considerati membri del “mondo civile”. Enver pascià, uno dei capi della rivoluzione e tra gli organizzatori della resistenza in Tripolitania, scrisse: «Spero che noi mostreremo all’Europa civilizzata che non siamo barbari

senza legge e anche noi meritiamo di essere rispettati; se no, moriremo per il nostro onore» (citato in McCollum, 2018, p. 40).

Il senso di umiliazione e frustrazione creato dal discorso della civilizzazione ebbe conseguenze ad ampio raggio. Dal momento che la Costituzione di per sé non bastava al riconoscimento di membro del mondo civile la cui unità territoriale andava rispettata, l'opinione pubblica ottomana divenne favorevole a una vendetta. Il favore nei confronti della guerra fu accresciuto dal fatto che l'attacco italiano scatenò la Prima guerra balcanica (1912-13) e l'Impero ottomano dovette cessare il fuoco a Tripoli per difendere i territori balcanici (Şivgin, 2006; Grassi, 1997). Solo trovando alleati forti tra le grandi potenze l'Impero ottomano avrebbe potuto salvarsi dalla distruzione e avrebbe riguadagnare il proprio prestigio (Aksakal, 2008, p. 191). Questa era la lezione che l'Impero imparò dalla Guerra italo-turca del 1911.

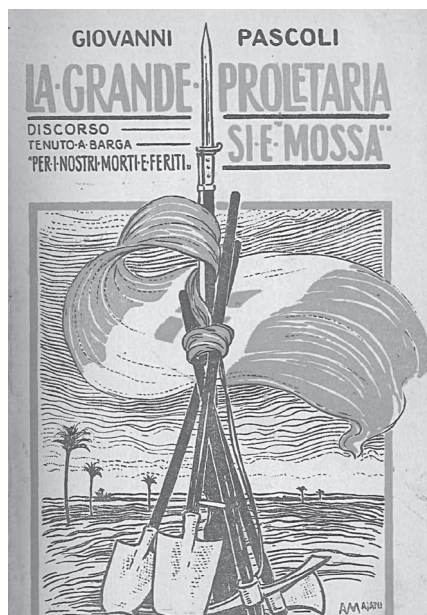
6.4

Le ragioni socio-politiche della mobilitazione e della difesa nei due paesi

Nonostante la sua lontananza dal centro dell'Impero ottomano, la Libia possedeva non solo un'importante posizione geopolitica, ma anche un valore simbolico. Era l'unica regione musulmana indipendente nel continente, e la sua caduta in "mani cristiane" avrebbe non solo aumentato l'attività dei cristiani e degli europei in Africa, ma anche favorito l'opposizione agli ottomani nell'intero mondo arabo, mossa dalla percezione che potesse cedere terra araba così facilmente (Simon, 1987, pp. 88-90). La perdita della Libia, dunque, poteva avere un impatto negativo di grosse proporzioni sull'ideologia ufficiale della Rivoluzione dei Giovani Turchi, cioè l'ottomanismo basato sull'idea di un'unità di tutte le nazioni dell'impero sotto l'identità imperiale. Per il Comitato di Unità e Progresso, il partito uscito vincente dalla Rivoluzione dei Giovani Turchi, l'immagine dell'impero era a rischio negli occhi del mondo arabo-musulmano (Zürcher, 2017, p. 103). Pertanto, una forte campagna stampa fu organizzata a condanna dell'occupazione (Hock, 2017).

In Italia, d'altro canto, una delle principali motivazioni della mobilitazione fu la povertà. Oggi, l'Unione Europea e lo Stato italiano provano a fermare l'immigrazione, e in particolare quella in partenza da Tripoli. Ma, parlando di quanto accadde cento anni fa si può vedere una "controstoria" dell'immigrazione in Italia. In realtà, prima dell'occupazione della Tripolitania, l'Italia tentò di stabilire solide basi nella regione costruendo scuole,

FIGURA 6.3

La grande proletaria si è mossa (1911) di Giovanni Pascoli

uffici postali, una banca (Banco di Roma) e istituti di carità. L'Italia legittimò queste istituzioni enfatizzando i bisogni degli italiani che vivevano lì e la necessità di aiutare i cattolici locali (Evered, 2012, pp. 174-96). Pertanto, dalla seconda metà del XIX secolo, il governo ottomano si sforzò di limitare l'immigrazione degli italiani in Nord Africa per due motivi; il primo era evitare le spinte coloniali e imperialiste dell'Italia; e il secondo era il movimento anarchico: infatti la famosa "propaganda del fatto" era popolare tra i dissidenti italiani e l'Impero ottomano era una destinazione degli anarchici italiani (Yılmaz, 2017; Çorlu, 2011). Per questa ragione il governo ottomano applicò uno stretto regime di visto per gli italiani che arrivavano attraverso il Mediterraneo per cercare lavoro.

L'Italia sperava di risolvere il problema della disoccupazione inviando i propri cittadini a cercare nuove opportunità nel Nord Africa – o, come la chiamava la stampa italiana, "la quarta sponda". Tra il 1880 e il 1915, più di 13 milioni di Italiani abbandonarono la patria per cercare lavoro e una nuova vita (McCollum, 2015, p. 6). Il flusso migratorio italiano si indirizzò verso

l'Europa, le Americhe, ma anche verso l'Impero ottomano a causa della sua vicinanza. Gli italiani lavorarono nell'Impero ottomano durante le campagne di modernizzazione delle infrastrutture, in particolare ferroviarie. La retorica nazionalista in Italia usò questo fatto in modo molto efficace. Citando Labanca (2012, pp. 84-5): «Per loro [i nazionalisti] la Libia era un territorio ubertoso che solo l'indolenza ottomana e araba aveva fatto deperire. La civilizzazione "romana" lo avrebbe fatto rinascere e messo a disposizione dell'immigrazione italiana che da quattro decenni stava prosciugando la Penisola».

A favore della guerra, il poeta Giovanni Pascoli tenne il discorso *La grande proletaria si è mossa* per affermare che finalmente i lavoratori italiani avevano una destinazione: «Ma la grande Proletaria ha trovato luogo per loro: una vasta regione bagnata dal nostro mare [...] una vasta regione che già per opera dei nostri progenitori fu abbondevole d'acque e di messi, e verdeggianti d'alberi e giardini; e ora, da un pezzo per l'inerzia di popolazioni nomadi e neghittose, è per gran parte un deserto» (citato in Nardi, Gentili, 2009, pp. 202-3). Enrico Corradini sosteneva che l'Italia era una «nazione proletaria» e che essa doveva combattere per la liberazione nel senso di una lotta di classe internazionale (citato in Vandervort, 2010, p. 210).

Come già menzionato, il governo ottomano tentò di ottenere la simpatia delle opinioni pubbliche europee con discorsi sulla legge internazionale e la sua legittimità di regime costituzionale. Tuttavia, la coalizione imperialista raggiunse un accordo sull'occupazione italiana della Libia, e infine il governo turco adottò un nuovo metodo di reazione, decidendo l'espulsione dei cittadini italiani, gli italo-levantini, dall'Impero ottomano come risposta al bombardamento di Beirut e dei Dardanelli e all'invasione del Dodecaneso. Il governo italiano e il presidente del Consiglio Giovanni Giolitti usarono la crisi dei rifugiati italiani come un efficace argomento per stimolare l'entusiasmo per la guerra sul fronte interno italiano (Caglioti, 2020, cap. II, p. 67). Essendo divenuti nemici, alcuni italiani chiesero la cittadinanza ottomana per continuare a vivere nell'Impero ottomano (Öğreten, 2016, p. 2295).

6.5

«Il jihad contro la crociata»

Come accennato, l'ordine dei Senussi nutriva delle riserve a proposito del pieno riconoscimento dell'autorità ottomana, per il motivo che la legge islamica non veniva applicata strettamente nell'Impero. Tuttavia, di fronte a un attacco europeo, gli ottomani, in quanto musulmani, restavano una

scelta preferibile. Scrive Simon: «gli italiani si sbagliarono quando interpretarono le riserve Sanusi nei confronti degli ottomani nel senso di una simpatia per gli europei e di un sostegno alla loro penetrazione nella regione» (Simon, 1987, p. 21). Questa illusione durò per almeno un mese dopo l'inizio della guerra, fino all'attacco a sorpresa del 23 ottobre da parte delle forze ottomane e arabe a Sciara-Sciat, in cui centinaia di soldati italiani furono uccisi.

Per Viola, è interessante come la stampa interventista italiana reinterpretò quest'attacco, in contrasto con la precedente narrazione secondo cui «gli Arabi aspettavano di essere salvati dai Turchi»: «Semplicemente, si può dire, che essa corresse il tiro: facendosi forte del sentimento di sconcerto dell'opinione pubblica, contrariata anche dagli attacchi provenienti dalla stampa estera, si iniziò ad imputare agli arabi il 'tradimento'» (Viola, 2005, p. 47). L'attacco era avvenuto a causa della «eccessiva "bontà" e "umanità" dei militari italiani» e fu pertanto ulteriormente strumentalizzato nella costruzione dell'immagine positiva degli italiani «brava gente» (*ibid.*).

La resistenza all'occupazione italiana doveva molto al discorso islamico. La guerra sul fronte domestico ottomano fu descritta come una «guerra santa» o *jihad*, e i combattenti contro gli italiani (descritti come crociati) erano *mücahidin*, combattenti della guerra santa (Simon, 1987, p. 87). Tra le tribù arabe, Enver pascià fece un discorso filoislamico con un'enfasi sul califfato e sull'unità tra diverse tribù, così come tra arabi e turchi. Ahmad Sharif As-Senussi, capo della confraternita e della famiglia dei Senussi di Libia, disse per esempio a Enver: «Ora mi chiedi se io sono dalla parte dei turchi o degli arabi. Per me le nazioni non esistono nell'Islam» (citato in Hanioğlu, 1989, p. 188). La resistenza di Senussi fu un grande successo per il consolidamento delle tribù arabe intorno all'idea del califfato e dell'islam.

Il bisogno di solidarietà da parte di tutte le nazioni islamiche fu espresso nella stampa musulmana all'estero, e campagne di donazioni furono organizzate in India, Egitto e Sud Africa, oltre che tra altre comunità musulmane risiedenti in paesi a maggioranza cristiana (Simon, 1987, p. 87). I paesi musulmani misero in atto diverse reazioni verso l'occupazione italiana, come per esempio il boicottaggio delle merci e degli esercizi italiani, e il mondo musulmano sostenne gli sforzi turchi e arabi (Bono, 1988).

Immediatamente dopo la dichiarazione di guerra, alcuni ex militari nell'Impero ottomano fondarono un istituto di carità chiamato «Società per l'aiuto dei jihadisti di Tripoli e Benghazi», seguita da molte campagne pubbliche di solidarietà, che definirono l'attacco italiano come una «barbarie».

(Öğreten, 2012, p. 2282). Alcuni impiegati pubblici chiesero al governo di accettare metà o il totale dei loro stipendi come donazione per l'esercito. Telegrammi firmati collettivamente furono mandati dalle province al governo, chiedendo di aumentare le tasse fino a cinque volte, così che il denaro potesse essere usato per finanziare le navi da guerra per difendere Tripoli (*ibid.*). Da questi telegrammi è possibile constatare una forte enfasi sulla necessità di una potente marina militare, che mancava invece all'Impero ottomano².

La campagna militare sul fronte italiano contribuì anche al carattere religioso della propaganda di guerra, dal momento che la Chiesa cattolica e il papa benedissero i soldati italiani e usarono espressioni simboliche, sostenendo la sostituzione della mezzaluna da parte della croce in Libia (Simon, 1987, p. 87). Anche una parte della stampa cattolica si unì al coro della propaganda di guerra, con l'idea di una nuova guerra santa contro l'islam (Viola, 2005, p. 46).

Ciò che colpisce è che le giustapposizioni culturali e politiche tra Est e Ovest giocarono un ruolo importante sia nella guerra che nella propaganda contro la guerra, come possiamo osservare nel caso in questione. Ad esempio, mentre i poeti come d'Annunzio usavano il contrasto tra i turchi e gli Europei come un modo per legittimare la guerra, studiosi come Gaetano Salvemini usavano lo stesso argomento come propaganda contro la guerra. Gli scritti di Salvemini furono apprezzati anche da studiosi ottomani come Ahmed Cevdet, il direttore del giornale "İkdam" nel tardo periodo ottomano. Ahmed Cevdet scrisse nel 1919:

Un uomo italiano, Gaetano, pubblicò un'opera dopo che gli italiani misero piede a Tripoli. Queste sono le conclusioni [del suo lavoro]: <C'è sempre stata una differenza tra Oriente e Occidente. Anche prima dell'emergere del cristianesimo e dell'islam, c'era una differenza. È uno sforzo inutile spingere una persona orientale ad adottare la civiltà europea. È per il bene dell'umanità lasciare a se stessa la civiltà dell'Oriente. Si dovrebbe incoraggiare il progresso tra gli orientali secondo i principi della civiltà in Oriente. Questo è anche possibile. Si dovrebbe rispettare la religione di un orientale. Un orientale ha bisogno di essere disciplinato all'interno della sua religione e orientato verso il progresso. Altrimenti, finiremo sempre con risultati terribili (Ahmed Cevdet, 1919).

2. In effetti, il governo ottomano ordinò due navi da guerra dall'Inghilterra grazie alle donazioni pubbliche raccolte dalla Lega marina ottomana, ma quando queste navi furono pronte nel 1914, l'Inghilterra si rifiutò di inviarle, con il pretesto dello scoppio della Prima guerra mondiale. La frustrazione che ne derivò contribuì all'emergere di una opinione pubblica antibritannica nell'impero, che finì per avvicinare quest'ultimo alla Germania (Akin, 2018, pp. 73-5; Zürcher, 2017, pp. 110-1).

In questo senso Ahmed Cevdet concordava con le argomentazioni di Salvemini e lo sosteneva, perché la sua tesi avrebbe potuto rafforzare la posizione dei sostenitori dell'autentica cultura musulmana.

6.6

La Guerra di Tripoli nel suo contesto più ampio

La storiografia turco-ottomana considera l'idea di una "guerra dei dieci anni", con riferimento al periodo tra la Guerra di Tripoli del 1911, le guerre balcaniche (1911-12), la Grande guerra (1914-18) e l'ultima guerra di indipendenza contro l'occupazione greca nel 1922 (cfr. Beşikçi, 2013). Anche gli storici africani, nel discutere della Grande guerra con uno sguardo "a volo d'uccello", adottano una prospettiva secondo cui la Guerra italo-turca ne fu il punto di partenza (Bekele *et al.*, 2018). Se la perdita della Libia influenzò la decisione dell'Impero ottomano di entrare nel conflitto, la guerra minacciava la Triplice alleanza (il patto militare del 1882 tra l'Italia, l'Austria-Ungheria e la Germania) perché nel suo corso la Germania continuò a sostenere con molti investimenti l'Impero ottomano. Nonostante l'inclusione della Guerra di Tripoli nell'arco temporale della Grande guerra ponga un'enfasi sulla continuità diplomatica e politica tra i due conflitti, alcuni altri aspetti di questa continuità vengono solitamente ignorati. Questi aspetti includono l'isolamento dell'Impero ottomano dal concerto europeo, e dunque dal mondo civilizzato, e la formazione di un'opinione pubblica ottomana vendicativa e a favore della guerra, che risultò nella dichiarazione del *jihad* nel 1914. Il trattamento dei sudditi nemici (l'espulsione degli italiani) sul fronte domestico ottomano è un'altra dinamica che riemerse come pratica comune in molti paesi belligeranti durante la Prima guerra mondiale.

Si può affermare che il fronte interno italiano e l'opinione pubblica durante la Guerra di Tripoli siano temi ampiamente investigati. Mentre la storiografia ottomana non ha generalmente posto un'enfasi sull'opinione pubblica, esistono alcuni studi sul tema (Simon, 1987; Viola, 2005; Grassi, 2011; McCollum, 2018; Nardi, Gentili, 2009; Labanca, 2012). Ciò che manca, oltre a un approccio comparativo, è un approccio olistico, che consideri il forte impatto della propaganda e degli aspetti culturali, piuttosto che solo di quelli militari riguardanti la guerra del 1911 come parte dei conflitti che si succedevano in Africa e in Medio Oriente. La difesa costruita allora nello spazio culturale continua a risuonare perfino oggi nella mobilitazione di movimenti religiosi, nazionalisti e anticoloniali. La campagna

dell'opinione pubblica del 1911 giocò nell'Impero ottomano un ruolo importante nella mobilitazione per la guerra nel 1914.

6.7

La Libia oggi: l'uso della storia nei conflitti recenti

Ciò che accadde più di cento anni fa in Libia continua a giocare un ruolo importante in un paese in cui, nel 2019, non esiste un governo stabile. La Libia è diventata un campo di battaglia con lo scoppio della ribellione del 2011, che rovesciò e uccise Muammar Gheddafi. Da allora, il paese è lacerato da una lotta di fazioni. Da un lato c'è il generale Haftar, già ufficiale dell'esercito di Gheddafi e attivo nella ribellione contro di lui, con un governo a Tobruk riconosciuto da Arabia Saudita, Emirati Arabi Uniti, Egitto, Francia e Russia; dall'altro lato c'è il Governo di Accordo nazionale del primo ministro Fayez al-Sarraj, sostenuto dalle Nazioni Unite e riconosciuto da Italia, Turchia e Qatar.

Oggi, con il coinvolgimento della Turchia in Libia nell'agenda militare, i riferimenti al passato ottomano sono giunti, prevedibilmente, dai giornali filogovernativi turchi (per es. "Sabah"), con l'ennesima campagna di opinione pubblica. Tuttavia, poiché stavolta Italia e Turchia si trovano dalla stessa parte, i riferimenti storici sono impiegati solo parzialmente, non mostrando ostilità nei confronti dell'Italia, ma piuttosto nei confronti della Russia, l'attore più coinvolto nei conflitti per l'egemonia del Mediterraneo. In questa nuova narrazione, viene detto che fu la Russia a «dare il via libera all'invasione italiana» (Kancı, 2019) nel 1911. Sebbene la Russia diede in effetti il proprio consenso all'invasione italiana all'epoca, senza l'approvazione di Gran Bretagna e Francia (la prima in Egitto, la seconda in Tunisia), la Russia da sola non avrebbe potuto giocare un ruolo così influente in quella decisione.

Oltre a reinterpretare il passato e a usare selettivamente i fatti, il presidente turco Erdoğan cita il coinvolgimento di Mustafa Kemal nella Guerra di Tripoli del 1911 come un fattore di legittimazione per l'invio di soldati turchi in Libia. Erdoğan sottolinea i legami storici tra la Turchia e le regioni mediterranee e nordafricane al fine di enfatizzare che gli sviluppi politici in quelle zone toccano direttamente la Turchia. Nel suo discorso volto a ricevere l'approvazione da parte del Parlamento del disegno di coinvolgimento militare in Libia, Erdoğan ha rimarcato come la Libia fosse di particolare importanza per l'Impero ottomano e per il fondatore della Turchia moderna, Mustafa Kemal Atatürk ("Sabah", 2019). È vero che nella storiografia turca la Guerra italo-turca è ricordata soprattutto per la partecipazione di Mustafa Kemal, il suo eroi-

FIGURA 6.4
Mustafa Kemal a Tripoli



Fonte: Turkish General Staff, Atatürk Fotoğrafları, 1912, http://www.ata.tsk.tr/07_gorseller/foto.html

co viaggio in incognito e le azioni in Tripolitania che gli fecero guadagnare il titolo di maggiore dell'esercito. Tuttavia, nel contesto attuale si tace il fatto che Mustafa Kemal ritenne la guerra poco promettente. I giornali filogovernativi in Turchia rimandano invece alla sconfitta del 1911 e alla mancanza di una forte marina militare ottomana come sua causa, e sostengono che «avendo imparato dagli errori fatti cento anni fa, la Turchia sta ora costruendo una linea di difesa dinamica dal Mediterraneo all'Oceano Indiano, e dalla Libia alla Somalia» tramite un'industria della difesa nazionale solidamente stabilita (Kancı, 2019).

6.8 Conclusione

In questo contributo ho provato ad analizzare gli aspetti culturali, religiosi e sociali che giocarono un ruolo nella difesa ottomana e nella mobilitazione italiana in Libia nel 1911. Ho presentato alcuni risultati preliminari di uno studio comparativo sulle campagne di opinione pubblica tanto sul lato ottomano che su quello italiano. Le dinamiche che influenzarono la mobilitazione italiana includono ragioni socio-economiche, come il progetto di stabilire nuovi insediamenti per gli emigranti italiani, di unire una società divisa e polarizzata tramite la campagna di guerra,

di salvare il prestigio estero del paese dopo la sconfitta di Adua, e di unirsi alle potenze colonizzatrici europee. A questi fini, il governo e gli intellettuali interventisti perseguirono una campagna di opinione pubblica che ebbe successo nel nutrire discorsi ostili nei confronti di turchi e arabi basati sulle differenze religiose e la tesi della campagna di civilizzazione.

La difesa dell'Impero ottomano, d'altro canto, si concentrò sulla Costituzione appena promulgata, considerata come uno scudo con il quale il governo poteva respingere le accuse relative allo stato di civiltà. In quanto ultimo territorio dell'impero in Africa, la Libia era importante nel tentativo di proteggere il proprio prestigio nel mondo arabo-musulmano. Nell'utilizzare il discorso della *guerra santa* contro gli italiani, la campagna di opinione pubblica per la difesa della Libia raggiunse un certo livello di successo dal punto di vista della costruzione di una solidarietà islamica.

Esaminare la Guerra italo-turca dalla prospettiva delle dinamiche del fronte domestico offre la possibilità di considerarla all'interno del contesto dei conflitti scoppiati all'inizio del xx secolo. La propaganda dell'epoca, come il discorso della civilizzazione e la solidarietà islamica contro il colonialismo, continua oggi a risuonare in forme simili. L'idea, da parte dei nostalgici italiani, della conquista di vecchi territori dell'Impero romano nel 1911 si può oggi osservare nel pensiero turco neo-ottomanista, con importanti implicazioni geopolitiche per il Mediterraneo. Ulteriori studi comparativi potranno rivelare maggiori dettagli sui casi singoli. Tali studi dovrebbero considerare non solo il ruolo della guerra nella formazione dello Stato in entrambi i paesi, ma anche quello di detonatore di una catena di eventi negli anni successivi.

Riferimenti bibliografici

- AHMED C. (1919), *Ablâk Meselesi*, in "İkdam", 13 October.
 AKIN Y. (2018), *When the War Came Home: The Ottomans' Great War and the Devastation of an Empire*, Stanford University Press, Stanford.
 AKSAKAL M. (2008), *The Ottoman Road to War in 1914*, Cambridge University Press, Cambridge.
 ANDERSON L. (2014), *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980*, Princeton University Press, Princeton.
 BEKELE S. et al. (2018), *The First World War from Tripoli to Addis Ababa (1911-1924)*, Centre français des études éthiopiennes, Addis Abeba.

- BEŞİKÇİ M. (2013), *On Yıllık Harp ve Topyekûn Seferberlik*, in G. Yıldız (ed.) *Osmanlı Askeri Tarihi: Kara, Deniz ve Hava Kuvvetleri, 1792-1918*, Timaş, İstanbul, pp. 205-25.
- BONO S. (1988), *Solidarietà islamica per la resistenza anticoloniale in Libia* (1911-1912), in "Islam. Storia e civiltà", 22, 1, pp. 53-61.
- CAGLIOTI D. L. (2020), *War and Citizenship: Enemy Aliens and National Belonging from the French Revolution to the First World War*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ÇORLU A. (2011), *The Disreputable Phoenix: A Transnational History of Propaganda by the Deed*, PhD Thesis, Binghamton University, New York.
- DEL BOCA A. (1986), *Gli italiani in Libia*, vol. 1: *Tripoli bel suol d'amore*, Laterza, Roma-Bari.
- DE NAPOLI O. (2013), *Race and Empire: The Legitimation of Italian Colonialism in Juridical Thought*, in "The Journal of Modern History", 85, 4, pp. 801-32.
- EVERED E. Ö. (2012), *Empire and Education Under the Ottomans: Politics, Reform and Resistance from the Tanzimat to the Young Turks*, I. B. Tauris, London-New York.
- GRASSI F. L. (1997), *Il ruolo dell'Italia nella crisi balcanica del 1912-13*, in "Annali dell'Istituto Ugo La Malfa", XII, pp. 375-81.
- ID. (2011), *Niçin Trablusgarp? İtalyan Çıkarması Arkasındaki Siyaset ve Kültür*, in M. Ersan, N. Karakaş (eds.), *Osmanlı Devleti'nin Dağılıma Sürecinde Trablusgarp ve Balkan Savaşları*, Atti del convegno (İzmir, 16-18 maggio 2011), Türk Tarih Kurumu, Ankara, pp. 37-47.
- HANİOĞLU Ş. (1989), *Kendi Mektuplarında Enver Paşa*, Derin Yayınları, İstanbul.
- HOCK S. (2017) "Waking us from This Endless Slumber": *The Ottoman-Italian War and North Africa in the Ottoman Twentieth Century*, in "War in History", December, pp. 1-23.
- KANCI M. A. (2019), *Turkey's New Geostrategy from Tripoli to Doha: 'Defending an Area'*, in "Anadolu Agency", 24 December, <https://www.aa.com.tr/en/analysis/analysis-turkey-s-new-geostrategy-from-tripoli-to-doha-defending-an-area-/1682719> (consultato il 30 ottobre 2022).
- LABANCA N. (2012), *La guerra italiana per la Libia: 1911-1931*, il Mulino, Bologna.
- "LONDON TIMES" (1911), *Ultimatum from Italy to Turkey Regarding Tripoli*, in "London Times", 29 September.
- MCCOLLUM J. (2015), *Reimagining Mediterranean Spaces: Libya and the Italo-Turkish War, 1911-1912*, in "Diacronie. Studi di Storia Contemporanea", 23, 3, doi: 10.4000/diacronie.2356.
- ID. (2018), *The Anti-Colonial Empire: Ottoman Mobilization and Resistance in the Italo-Turkish War, 1911-1912*, PhD Thesis, University of California, Los Angeles.
- MINAWI M., (2016), *The Ottoman Scramble for Africa: Empire and Diplomacy in the Sahara and the Hijaz*, Stanford University Press, Stanford.
- NARDI I., GENTILI S. (a cura di) (2009), *La grande illusione: opinione pubblica e mass media al tempo della Guerra di Libia*, Morlacchi, Perugia.

- ÖĞRETen A. (2012), *İtalya'nın Trablusgarp'a Saldırısı Karşısında Osmanlı Toplumunun Tavrı*, in *Tarih ve Medeniyetler Tarihi*, Atti del convegno, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara, pp. 2277-2300.
- OĞUZ Ç. (2022), *Old Hostilities, New Propaganda: A Comparative Account of Public Opinion during the Italo-Turkish War of 1911*, in "Eurasian Studies", 19 (2), pp. 205-36.
- RE L. (2010), *Italians and the Invention of Race: The Poetics and Politics of Difference in the Struggle over Libya, 1890-1913*, in "California Italian Studies", 1, 1, pp. 1-58.
- "SABAH" (2019), *Turkey to Send Troops to Libya, Upon Invitation, Erdoğan Says*, in "Sabah", 26 December.
- SIMON R. (1987), *Libya Between Ottomanism and Nationalism: The Ottoman Involvement in Libya during the War with Italy (1911-1919)*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin.
- ID. (2016), *Italo-Turkish War 1911-1912*, in U. Daniel et al., *1914-1918 Online: International Encyclopedia of the First World War*, Freie Universität Berlin, Berlin, https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/italo-turkish_war_1911-1912.
- ŞIVGIN H. (1987), *Mustafa Kemal'in İlk Savaşı*, in "Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi", 10, 4, pp. 187-95.
- ID. (2006), *Trablusgarp Savaşı ve 1911-1912 Türk-İtalyan İlişkileri*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.
- TORRE A. (a cura di) (1963), *Opere di Gaetano Salvemini. Come siamo andati in Libia e altri scritti dal 1900 al 1915*, Feltrinelli, Milano.
- VANDERVORT B. (2012), *Verso la quarta sponda: la guerra italiana per la Libia, 1911-1912*, trad. C. Paoletti, Stato maggiore dell'Esercito, Ufficio storico, Roma.
- VIOLA R. (2005), *La Guerra di Libia nella percezione dell'opinione pubblica italiana*, in S. Trinchese (a cura di), *Le cinque dita del sultano: turchi, armeni, arabi, greci ed ebrei nel continente mediterraneo del '900*, Textus, L'Aquila, pp. 39-52.
- VOLPE C. (2014), *Imagined Proximities: The Use of History and Geography as Rhetorical Justifications for Italian Colonial Conquest in Tripolitania*, MA Thesis, Barnard College, New York.
- YILMAZ İ. (2017), *Propaganda by the Deed and Hotel Registration Regulations in the Late Ottoman Empire*, in "Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association", 4, 1, pp. 137-56.
- ZURCHER E. J. (2017), *Turkey: A Modern History*, 4th Edition, I. B. Tauris, London-New York.

Il fascismo e l'islam: un rapporto sbilanciato?

di *Arturo Marzano*

Il 20 marzo 1937, durante il viaggio compiuto in Libia tra il 12 e il 21 marzo, Mussolini ricevette la «spada di protettore dell' Islam» da Yusef Kerbisc, un capo berbero sostenitore della presenza coloniale italiana. Per la propaganda fascista, in Italia e all'estero, tale gesto avrebbe dovuto rappresentare una delle dimostrazioni più eclatanti del successo della politica islamica del fascismo¹. Ancora più del breve discorso che Mussolini fece in quell'occasione – il cui tono coloniale emergeva in tutta la sua forza nel passaggio in cui si rivolgeva ai libici con l'obiettivo di «conoscere le vostre necessità e venire incontro ai vostri desideri legittimi»² – credo che sia particolarmente significativo per comprendere il rapporto tra fascismo e islam leggere l'articolo che Virginio Gayda scrisse sul “Giornale d'Italia”, di cui era direttore³, a commento del discorso del duce:

Il discorso ha definito gli indirizzi della politica fascista di fronte alle genti musulmane. [...] Essi si individuano nelle due parole con le quali Mussolini ha simboleggiato la spada dell' Islam: forza e giustizia. Con la forza l'Italia occupa i territori diseredati della Libia e dell' Etiopia per aprirvi la strada della sua nuova civiltà creativa e produttiva. [...] Ma alla forza si accompagna la giustizia, che comincia dal riconoscimento dei diritti e dei costumi indigeni e va verso la loro franca e larga protezione [...].

La politica italiana fra i mussulmani parte dal riconoscimento di una loro civiltà individuale, venusta di tradizioni, fiera di una sua antica nobiltà, gelosa dei

1. Su tale evento, cfr. Del Boca (1991, pp. 280-2). Cfr. anche le interessanti considerazioni di Burdett (2020, pp. 151-70).

2. Una copia del discorso si trova in Archivio centrale dello Stato (d'ora in avanti ACS), Ministero della Cultura Popolare, Gabinetto, 1 versamento, b. 105, f. “Viaggi di Dino Alfieri”, s. f. 1. Venne riportato nella sua interezza in numerosi quotidiani e riviste, tra cui “Il Corriere d'Italia”, 20 marzo 1937, e in *Discorso di Mussolini ai Musulmani della Libia*, in “Oriente moderno”, 4, 1937, p. 169, a cura di E. Rossi.

3. Come ricorda Paolo Murialdi (1980, p. 58), il quotidiano veniva considerato «il portavoce ufficioso del Ministero degli Esteri».

suoi valori originari. [...] L'Italia non ha imposto ai mussulmani, in un dominio servile, la sua inesorabile legge nazionale. Si è invece diretta a sollevarli, con la loro individualità nazionale, al suo piano civile creando in essi la coscienza della loro necessaria solidarietà [...].

Nel suo incontro di grande Potenza cristiana con la Chiesa islamica trova presto la via dell'accordo. Riconosce il culto mussulmano e restaura le moschee. Mantiene e moltiplica le scuole che ne dipendono. Costituisce anzi, per iniziativa del Maresciallo Balbo, una Scuola superiore di cultura islamica, nella quale si forma per irradiarsi nei territori l'alto pensiero mussulmano. Preserva le tradizioni giudiziarie mussulmane con i tribunali della Sciarra [...]. E a questa ambientazione morale e sociale della tradizione islamica protetta aggiunge però tutte le opere della sua civiltà europea, dalle strade alla terra redenta, dagli ospedali alla disciplina dei traffici. La gente mussulmana nei territori italiani si eleva dunque, senza contrasto né sforzo, con la sua civiltà nazionale e religiosa, nel sistema di una più larga e attiva civiltà occidentale con la quale si associa senza corrompersi (Gayda, 1937).

La politica coloniale italiana non poteva essere descritta in modo migliore: forza e giustizia venivano esercitate dall'Italia sui sudditi dell'impero, ai quali veniva riconosciuta la propria tradizione, solo a condizione che questa potesse essere innalzata grazie al progresso che Roma avrebbe loro portato, in un incontro che nulla aveva di paritario ma si basava sulla superiorità della potenza coloniale sulla popolazione colonizzata.

I rapporti tra fascismo e islam vanno, infatti, letti all'interno della politica coloniale che l'Italia fascista cercò di portare avanti in Medio Oriente e Nord Africa tra le due guerre. Per quanto Roma si dichiarasse protettrice dell'islam – la restaurazione delle moschee e la creazione di scuole coraniche cui faceva riferimento Gayda erano le modalità più evidenti con le quali il regime fascista ambiva a mostrare tale protezione – era pur sempre una potenza coloniale che occupava la Libia, aveva represso nel sangue ogni ribellione portata avanti dalla popolazione libica contro la presenza italiana, e sognava di estendere il proprio controllo sull'intero bacino del Mediterraneo.

L'obiettivo di queste pagine è riflettere sui rapporti tra fascismo e islam soffermandomi su tre temi. In primo luogo, ricostruirò i caratteri essenziali della politica estera fascista verso il Maghreb e il Mashreq, sottolineando la contraddizione di fondo che caratterizzava il fascismo: il fatto che Roma cercasse di utilizzare il nazionalismo arabo in funzione antibritannica e antifrancese mentre reprimeva ogni istanza nazionalista in Libia. Mi concentrerò in secondo luogo sulla propaganda del regime, mettendo in luce in particolare il tentativo dell'Italia fascista di presentarsi come una "potenza

musulmana” agli occhi dell’ampia opinione pubblica musulmana, sia araba, sia non araba. Infine, mi interrogherò sull’efficacia di tale politica, indagando se e fino a che punto il fascismo sia riuscito a rappresentare o meno un modello politico e ideologico per le popolazioni arabe che aspiravano all’indipendenza da Londra e Parigi.

7.1

La politica estera fascista verso i paesi del Mashreq e del Maghreb

Nonostante siano stati pubblicati anche in anni recenti numerosi contributi sulla “politica araba” dell’Italia, ad oggi lo studio più completo sul tema continua a rimanere il volume di Renzo De Felice *Il fascismo e l’Oriente* (1988)⁴. Secondo lo storico reatino, la politica araba di Mussolini può essere divisa in quattro fasi. Fino alla fine degli anni Venti – durante quella che può essere considerata la prima fase – l’Italia non ebbe per De Felice una vera politica araba. Soltanto tra il 1930 e il 1936 Roma cominciò ad articolare una propria politica: in questa seconda fase, il fascismo portò avanti una strategia basata su una presenza culturale ed economica in Medio Oriente grazie ad una serie di attività, tra cui la creazione della Fiera del Levante a Bari nel 1930 e l’inizio delle trasmissioni in arabo di Radio Bari nel 1934. La terza fase venne inaugurata nel 1937 allorché Mussolini – come detto – ricevette in Libia la «spada dell’Islam». Da allora fino all’entrata in guerra nel giugno 1940, la politica araba dell’Italia fu più attiva – come dimostrano i finanziamenti a settori del nazionalismo arabo, in particolare il Gran Muftì di Gerusalemme, Hajj Amin al-Husayni – ma continuò ad essere «moneta di scambio» con la Gran Bretagna. Mussolini continuò cioè a cercare un accordo con Londra sacrificando, nel caso in cui fosse stato necessario, la propria politica araba. Fu solo con l’ingresso in guerra nel giugno 1940 che, con la quarta fase, «la politica araba assunse nella strategia mussoliniana un valore permanente e non meramente strumentale» (De Felice, 1988, p. 1261). A partire da quella data, le relazioni con la Gran Bretagna erano ormai compromesse e l’Italia cercò in ogni modo di ottenere l’appoggio pieno delle due figure chiave del nazionalismo arabo, l’iracheno Rashid Ali al-Kaylani e il palestinese Hajj Amin al-Husayni, in vista di un sostanziale aiuto durante la guerra.

4. Già anticipato da De Felice (1986). Su tali temi, cfr. anche De Felice (1996, pp. 198 ss.).

Rispetto a quanto afferma De Felice, l'analisi della propaganda fascista verso i paesi arabi – e in particolare delle trasmissioni in arabo di Radio Bari, su cui tornerò nelle prossime pagine – permette di fare due considerazioni. In linea con quanto afferma Benedetta Garzarelli nell'*Introduzione* al suo volume, indagare «il nesso propaganda-politica estera» permette di comprendere meglio la strategia che il fascismo aveva in politica estera (Garzarelli, 2004, p. 6.). Facendo perciò dialogare la «storia delle relazioni internazionali» con la «storia politico-ideologica del regime», per rifarmi alla terminologia utilizzata da Enzo Collotti (1995, p. 38)⁵, ritengo che si possa mettere in discussione la periodizzazione proposta da De Felice. Innanzitutto, credo che vada retrodatato già ai primi anni Trenta l'inizio di una politica più «attiva» da parte di Mussolini⁶. Radio Bari non nacque solo come parte di una strategia culturale, ma ebbe da subito una dimensione politica: non a caso portò avanti sin dall'inizio della sua esperienza una propaganda antibritannica e antifrancese molto dura, con l'obiettivo di mettere in discussione la presenza di Londra e Parigi nel mondo arabo e sostituirsi a loro come potenza egemone. Gli attacchi alla Gran Bretagna e alla Francia – sebbene non sempre espliciti – furono costanti. E se è vero che, in corrispondenza dei *gentlemen's agreement* del gennaio 1937 e degli Accordi di Pasqua dell'aprile 1938, si registrò una diminuzione nel tono aggressivo utilizzato nei confronti di Londra, è anche vero che le critiche alla politica britannica ripresero poco tempo dopo. Inoltre, mettere in discussione la politica francese nel Maghreb o nel Mashreq significava attaccare indirettamente la presenza coloniale britannica nelle stesse aree. Già dal 1935, d'altronde, Mussolini aveva in mente un obiettivo chiaro, sfidare l'influenza di Londra e Parigi nel mondo arabo per fare dell'Italia la potenza di riferimento. E per raggiungere tale scopo utilizzò uno strumento assolutamente innovativo per l'epoca, la propaganda radio. Allo stesso tempo, anche per quanto riguarda la prima fase, non ritengo del tutto corretto quanto sostiene De Felice. Già Giampiero Carocci, nel suo volume pubblicato nel 1969, aveva messo in luce come sin dalla seconda metà degli anni Venti erano state poste le basi per quella «politica araba» che sarebbe diventata prioritaria tra la fine degli anni Trenta e i primi anni Quaranta. Per

5. Per una rassegna storiografica che si snoda lungo questa direzione, cfr. il bel contributo di Duranti (2014).

6. Secondo Collotti (2000, p. 37), già dalla seconda metà degli anni Venti la «politica del fascismo [...] non fu una politica di inerzia» e si registrò da parte dell'Italia un «maggiore dinamismo» in vista della «costruzione di un suo spazio di egemonia nell'area balcanico-danubiana».

favorire una maggiore penetrazione italiana in Palestina, nel 1927 era stato inviato come console generale a Gerusalemme, anche se solo per un anno, Orazio Pedrazzi, «dai sentimenti notoriamente anglofobi, e sostenitore [...] dell'opportunità di favorire l'indipendenza degli Stati arabi» (Carocci, 1969, p. 202). Sulla base della stessa logica, nel luglio del 1928, il console generale italiano a Beirut aveva scritto ai consoli di Damasco e Aleppo per spingerli a «favorire nascostamente, per quanto [...] possibile e con la massima prudenza, i vari movimenti nazionalisti» (ivi, p. 204). Questo atteggiamento finì per provocare la reazione del presidente del consiglio Raymond Poincaré che, nel novembre del 1928, protestò apertamente contro la politica italiana. Peraltro, come sempre aveva notato Carocci, fu nello stesso 1926 che si posero le basi anche di quella che potremmo chiamare “politica sionista” di Mussolini, destinata a rivestire una notevole importanza almeno fino al 1936. Sebbene già nel 1925, grazie al segretario generale Salvatore Contarini, si fosse iniziato a pensare alla possibilità di coinvolgere le comunità ebraiche italiane residenti nei paesi del Mediterraneo orientale per rafforzare il ruolo e il prestigio dell'Italia, fu negli ultimi mesi del 1926 che – per iniziativa di Raffaele Guariglia e di Dino Grandi, allora Sottosegretario agli Esteri – Palazzo Chigi pensò che il movimento sionista in Palestina avrebbe potuto svolgere un ruolo di penetrazione culturale, economica e politica. Basti pensare alla proposta del governatore del Dodecaneso Mario Lago di realizzare a Rodi un collegio rabbinico, con l'obiettivo di formare rabbini italiani che potessero successivamente diventare rabbini capo delle comunità ebraiche del Mediterraneo, come era successo nel marzo del 1926 ad Alessandria con la nomina dell'italiano David Prato⁷. Oppure, si pensi all'attenzione riservata da Mussolini al congresso sionistico di Basilea dell'agosto-settembre 1927, con l'idea di servirsi del sionismo nel caso che l'Italia avesse potuto sostituire la Gran Bretagna nel mandato sulla Palestina⁸. Già nella seconda metà degli anni Venti, perciò, l'Italia fascista aveva cercato di muoversi – in maniera, peraltro, piuttosto velleitaria – per mettere in discussione la presenza anglo-britannica nel Medio Oriente e nel Nord Africa, provando a sostituirsi a Londra e Parigi come potenza egemone. Ed è sempre in questa chiave che va interpretata la politica italiana verso lo Yemen. Come ha bene ricostruito Massimiliano

7. Cfr. Della Seta (1988).

8. Non era, questa, una novità, dal momento che già alla fine degli anni Dieci il governo italiano aveva pensato di utilizzare la comunità ebraica italiana per una penetrazione politica ed economica nell'area mediorientale. Cfr. al riguardo (Minerbi, 1967).

Fiore (2010), lo Yemen rappresentava un'area strategicamente rilevante in funzione anti-inglese, data la sua posizione prospiciente, al di là del Mar Rosso, l'Eritrea. Il trattato del settembre del 1926 tra Italia e Yemen era finalizzato a sostenere l'Imam Yahya nelle sue ambizioni su Aden, colonia britannica, proprio in chiave anti-inglese. Tuttavia, nel febbraio dell'anno successivo, l'accordo firmato a Roma tra Italia e Gran Bretagna – con il quale veniva confermato lo *status quo* – confermava il velleitarismo fascista dal momento che dimostrava come Roma non avesse la forza per sfidare lo strapotere britannico nel mar Rosso⁹.

Negli anni Trenta, soprattutto nella seconda metà, in concomitanza con la Guerra di Etiopia, l'Italia fascista proseguì nella sua politica imperiale, volta a mettere in discussione la presenza franco-britannica, soprattutto in due contesti, quello della Palestina e dell'Iraq. La storiografia più recente ha analizzato efficacemente il comportamento italiano durante la Grande rivolta araba, avvenuta in Palestina tra il 1936 e il 1939. Nir Arielli (2010) in particolare ha ricostruito il flusso dei finanziamenti che l'Italia fascista fece arrivare al gran mufti di Gerusalemme in sostegno alle azioni armate degli arabi palestinesi. Tale sostegno, economico e politico, tuttavia cessò allorquando Roma e Londra trovarono un accordo: in cambio del riconoscimento dell'impero da parte di Londra, Roma si impegnava a cessare ogni interferenza in Palestina¹⁰. Per quanto concerne il contesto iracheno, fu però soprattutto con lo scoppio della Seconda guerra mondiale¹¹ che Roma diede maggiore spinta alla propria politica, sostenendo apertamente le istanze nazionaliste di Rashid Ali al-Kaylani (Medici, 1996; Strika, 1984), Primo ministro dell'Iraq nell'aprile-maggio 1941, prima che le truppe britanniche intervenissero per cacciarlo a causa delle sue simpatie filoitaliane e soprattutto filotedesche¹².

La seconda considerazione relativamente a quanto sostenuto da De Felice concerne il fatto che l'analisi delle trasmissioni in arabo di Radio Bari conferma come Mussolini fino allo scoppio della guerra non avesse interesse a giungere a uno scontro con Londra. La decisione di smussare i toni più accesi della propaganda antibritannica in coincidenza con i *gentle-*

9. Cfr. sullo stesso tema l'ottimo saggio di Quartararo (1979), e il volume di Pizzigallo (2000).

10. Cfr. anche Fabi (2005, in particolare pp. 171-90).

11. Per una sintesi generale sulla politica fascista tra il 1939 e il 1945, cfr. Rainero (2004). Cfr. anche Marzano (2007).

12. Sulla politica nazista verso il Medio Oriente sono usciti negli ultimi anni numerosi volumi. Cito, fra i tanti, Wien (2006) e Motadel (2014).

men's agreements e gli Accordi di Pasqua – fermo restando che gli attacchi di Radio Bari alla politica coloniale anglo-francese rimasero, in sostanza, immutati – si può comprendere proprio all'interno della strategia mussoliniana di evitare un possibile conflitto con la Gran Bretagna. D'altronde, considerando l'elemento più dirompente della politica araba dell'Italia – il sostegno al nazionalismo arabo palestinese e, nello specifico al gran mufti – non si potrebbe comprendere come mai Mussolini avesse sospeso i finanziamenti alla rivolta palestinese nel 1938, proprio quando questa era al suo culmine, se non considerando che l'obiettivo del duce fosse evitare lo scontro con Londra.

7.2

La propaganda fascista

Nel 1933, il ministero della Guerra francese compilò una serie di rapporti dedicati alla politica estera italiana, con particolare attenzione al Mediterraneo e al mondo arabo. La valutazione fatta a Parigi era che, con l'avvento del fascismo, l'Italia avesse adottato una politica imperialista che «doveva fatalmente interferire nel Mediterraneo con quella dell'Inghilterra e della Francia»¹³. Il rapporto dedicava ampio spazio anche alla propaganda che Roma esercitava sugli italiani in Africa del Nord, ma ancora di più a quella che, progressivamente, stava portando avanti tra la popolazione araba. Tra i mezzi utilizzati, il rapporto si soffermava in particolare sulla stampa:

La stampa è il potente strumento di questa propaganda italiana. Si possono segnalare le campagne dei giornali ufficiali di Tripoli spesso sfavorevoli alla nostra causa, e la diffusione, negli ambienti indigeni, tramite gli agenti italiani, non solo de "L'avvenire arabo", giornale bilingue che fa l'apologia della politica musulmana dell'Italia, ma anche di certi giornali egiziani e siriani di tendenza anti-francese¹⁴.

A conferma del fatto che Parigi avesse colto nel segno, si pensi a quanto nell'ottobre dell'anno successivo il sottosegretariato per la Stampa e la propaganda scriveva al ministero degli Esteri, comunicando di autorizzare le sovvenzioni a due giornali stampati in Siria, "alif bā'" (A b) e "fatā al-'arab" (La

13. *La Politique Etrangère Coloniale de l'Italie*, Ministère de la Guerre, Etat Major, 13 giugno 1933, in Archives Diplomatiques de Nantes, Mandat Syrie-Liban, Fond Beyrouth, Premier Versement, b. 672, f. 1.

14. *Ibid.*

gioventù araba), e a un giornale palestinese, “al-jami‘a al-islamiyya” (Il movimento islamico). L’obiettivo di fondo era cercare di aumentare il consenso di cui l’Italia godeva presso la popolazione araba, in paesi ritenuti cruciali per la politica estera fascista, la Siria e la Palestina, ma anche l’Egitto. Come ricorda Mario Tedeschini Lalli, infatti, la Legazione italiana al Cairo ebbe tra il 1935 e il 1940 un fondo «per la propaganda e l’azione giornalistica in Egitto [...] piuttosto cospicuo» (Tedeschini Lalli, 1976, p. 744)¹⁵.

Fu proprio all’interno di questo scenario che, parallelamente al tentativo di orientare la stampa araba, si inserì la nascita delle trasmissioni in arabo di Radio Bari (Fiore, 2010).

La stazione EIAR¹⁶ di Bari venne inaugurata il 6 settembre 1932, durante la terza edizione della Fiera del Levante, e la sede istituzionale venne fissata in via Putigliani, al numero civico 247¹⁷. Dal punto di vista operativo, la stazione era dotata di un trasmettitore ad onde medie (Bari I) della potenza di 20 Kw – secondo solo alle stazioni EIAR di Roma e Milano e, dunque, la più importante del Mezzogiorno¹⁸ – situato alla periferia della città, nella frazione di Ceglie. Un secondo trasmettitore (Bari II), della potenza di 1 Kw, venne installato nel 1935 nei pressi dei padiglioni della Fiera, vicino al porto. Le prime trasmissioni in lingua straniera furono in albanese e iniziarono il 15 agosto 1933. L’anno successivo, il 19 agosto, iniziarono le trasmissioni in lingua greca. La scelta di trasmettere in albanese e in greco aveva chiaramente a che vedere con l’interesse italiano verso i Balcani, regione che costituiva una delle grandi direttrici della politica estera fascista (cfr. Bucarelli, 2006; Monzali, 2010).

Le trasmissioni in arabo iniziarono, invece, giovedì 24 maggio 1934 alle ore 19.30 (ora italiana)¹⁹ per volere di Galeazzo Ciano, divenuto a partire

15. Concorde su questo Nir Arielli, per il quale tra l’agosto 1935 e il maggio 1940 vennero spese circa 70.000 £ italiane al mese nel solo Egitto per «attività di propaganda e giornalistica» (Arielli, 2010, p. 46).

16. L’Ente Italiano per le Audizioni Radiofoniche (EIAR) venne creato con il decreto legge n. 2207 del 17 novembre 1927. Entrava così in vigore un nuovo regime radiofonico, visto che all’EIAR veniva concesso l’esercizio per la radiodiffusione in Italia per 25 anni. Cfr. Papa (1978, vol. 1, pp. 51-2).

17. *Prospetto riassuntivo dei vari impianti costruiti dall’EIAR dal 1924 al 1932*, in ACS, Presidenza del Consiglio dei Ministri (1934-36), f. 13/1, n. 2057.

18. Dal 1926 esisteva una stazione a Napoli, con una potenza di 1,5 Kw, mentre nel 1931 era stata inaugurata a Palermo una nuova stazione della potenza di 3 Kw. Cfr. Monticone (1978, p. 149).

19. L’orario della prima trasmissione venne comunicato da Radio Bari stessa durante un notiziario, in “Rome 25,51 m: In Arabic for Arab World, 18.00 BST”, 11 settembre 1940. In *Bibliothèque de documentation internationale contemporaine*, Nanterre, Summary of World Broadcasts, Microfilm 163/23.

dall'agosto 1933 direttore dell'ufficio stampa, che nell'ottobre del 1934 sarebbe diventato il già ricordato sottosegretariato per la Stampa e la propaganda. Radio Bari fu la prima stazione a trasmettere in arabo nel Mediterraneo, seguita la settimana dopo da Radio Cairo²⁰. Radio Bari trasmetteva in realtà sia da Bari, sia da Roma. Le sedi EIAR di Roma e Bari collaboravano, infatti, sia in termini di realizzazione dei programmi, sia della loro trasmissione. Alcuni programmi – segnatamente i notiziari – venivano preparati a Roma, nella sede EIAR di via Montebello 5, mentre altri – ad esempio i concerti dell'orchestra – avevano luogo a Bari, nella sede di via Putigliani 247. Ciascuna delle due stazioni radio trasmetteva una parte dei programmi. Quelli in diretta erano trasmessi immediatamente da una delle due stazioni, e rilanciati dall'altra stazione radio. Quelli che, invece, non erano in diretta venivano registrati su dischi. La stazione radio di Bari trasmetteva su onde medie, mentre quella di Roma su onde corte. In questo modo, Radio Bari sfruttava l'indubbio vantaggio geografico – il fatto che l'Italia fosse nel mezzo del Mediterraneo – mentre radio nate alla fine degli anni Trenta per trasmettere in arabo da Londra e da Parigi lo facevano solo su onde medie,

Col passare del tempo, Radio Bari aumentò la frequenza delle trasmissioni. Quando nel 1934 iniziarono i programmi in arabo, veniva trasmesso un notiziario tre volte a settimana, ma a partire dal 1° dicembre 1937 il servizio diventò giornaliero. Anche la frequenza e la durata dei programmi aumentarono progressivamente, passando dagli iniziali 15 minuti del 1934 alle circa due ore del novembre 1940, quando le trasmissioni in arabo divennero quattro, alle 11:30, alle 13:30, alle 19:00 e alle 21:50²¹. Il palinsesto di tutte le trasmissioni di Radio Bari ruotava sostanzialmente attorno a tre tipologie dei programmi: un notiziario; una parte di intrattenimento artistico, principalmente musica; uno spazio di approfondimento, vale a dire una conversazione di argomento culturale. Ad essere privilegiato era il notiziario, sempre presente; la parte musicale compariva ogni qual volta

20. Cfr. il resoconto che ne dà l'articolo *Egyptian Calling*, in "The Egyptian Gazette", 31 May 1934, in National Archives College Park, Maryland, Record Group 59 (1930-39), T-1251, E. 883.76, bobina 20. Alberto Monticone (1978, p. 150), probabilmente prendendo il dato da Virginia Vacca, riferisce che Radio Algeri iniziò a trasmettere in arabo nel 1935. Come sostiene Rebecca Scales (2010, p. 413), Radio Algeri ospitò saltuariamente trasmissioni in arabo tra il 1929 e il 1936, finché «nell'inverno del 1937 debuttarono le nuove trasmissioni "indigene"» in arabo.

21. Telespresso, Regia Ambasciata d'Italia di Ankara a Ministero, 10 dicembre 1940, in Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri, Roma, Affari politici (1931-45), Italia, b. 73, f. 4 "Propaganda araba da Radio Bari".

la durata lo consentiva; la parte di approfondimento culturale era presente solo nella trasmissione più lunga.

Non è questa la sede per dilungarsi eccessivamente su Radio Bari, cui ho dedicato un volume specifico alcuni anni fa (Marzano, 2015). Basterà in queste pagine mettere in luce la dicotomia tra le due tipologie di programmi che la radio mandava in onda: quelli politici, vale a dire i notiziari; e quelli culturali, con i ricordati approfondimenti sulla letteratura, il diritto, la musica, l'arte.

Tramite i notiziari e le conversazioni su temi politici, Radio Bari cercava di mettere in discussione la presenza anglo-francese, veicolando l'immagine dell'Italia come la potenza europea "protettrice" dell'islam a differenza di Londra e Parigi. Da un lato, le trasmissioni radio sottolineavano la vicinanza tra fascismo e islam, come il viaggio del duce e la consegna della spada avrebbero confermato, e la presunta comunanza valoriale tra fascismo e islam, a partire dalla lotta al comunismo, finendo alla "naturale" lontananza del fascismo e dell'islam dalle democrazie occidentali. Dall'altro, Radio Bari metteva costantemente in luce il supposto miglioramento delle condizioni di vita dei musulmani sotto l'impero, in particolare per quanto concerneva due temi. In primo luogo, l'Italia provvedeva alla costruzione o alla riparazione di moschee, scuole coraniche, o altri edifici direttamente o indirettamente legati alla pratica della religione musulmana; secondariamente, aiutava i fedeli musulmani nella realizzazione del pellegrinaggio ai luoghi santi, con facilitazioni logistiche di vario tipo, mentre Francia e Gran Bretagna non davano alcun tipo di sostegno. Tuttavia, così facendo, venivano inevitabilmente rivelate le ambizioni coloniali italiane: presentare le politiche finalizzate a sostenere i musulmani che vivevano nei territori dell'impero, in Libia, Africa Orientale e Albania, svelava la "missione civilizzatrice" di cui l'Italia si sentiva investita, che non era altro che un grimaldello per aumentare i propri possedimenti coloniali a scapito dei sogni di indipendenza del nazionalismo arabo.

I programmi culturali, invece, puntavano a mettere in luce la vicinanza tra Italia e paesi arabi e la commistione tra cultura europea, e specificamente italiana, e araba, poiché nel corso dei secoli i contatti tra i due mondi avevano permesso una ibridazione. Da quanto detto, ritengo che Radio Bari sia stata anche un'esperienza transnazionale²² – seppur all'interno di una

22. Su esperienze transnazionali in quegli anni, cfr. Ryad, Nordbruch (2014).

«zona di contatto»²³ determinata dall'esperienza coloniale italiana – per quanto concerne i suoi programmi culturali, perché ad essa contribuirono intellettuali arabi, tra cui il più noto fu il siriano Kurd 'Ali, oltre a personaggi “di frontiera”, come Enrico Nuné, nato ad Aleppo da padre italiano e madre araba, e poi vissuto in Italia dai primi anni Trenta. Le conversazioni sulla letteratura che andarono in onda a Radio Bari erano condotte tanto da intellettuali italiani quanto arabi e vertevano su autori italiani e arabi, e le pièce teatrali e i brani musicali trasmessi rimandavano ad un Mediterraneo che aveva permesso nel corso dei secoli commistioni e mediazioni culturali. Tuttavia, Radio Bari fu soprattutto un'esperienza nazionale e coloniale, dal momento che i suoi programmi politici – vale a dire i notiziari e le conversazioni sui temi di attualità, che peraltro fecero sempre la parte del leone all'interno del palinsesto – erano espressione diretta della politica e dell'ideologia fascista e veicolavano tematiche riconducibili alla supposta “missione civilizzatrice” che le potenze europee avrebbero portato avanti in Nord Africa e Medio Oriente. I vantaggi del colonialismo fascista per la popolazione dell'impero furono oggetto di continue notizie e conversazioni, a conferma del taglio profondamente coloniale che caratterizzò le trasmissioni arabe di Radio Bari.

7.3 Un bilancio

Roma non fu in grado di mettere in discussione la presenza britannica e francese nel Mediterraneo e più in generale in tutto il Medio Oriente. I tentativi di sostenere forze politiche antibritanniche e antifrancesi fallirono, come accadde ad esempio in Palestina e in Iraq, dove l'Italia fascista era stata coinvolta maggiormente. Che ruolo ebbe in queste vicende la propaganda italiana? Riuscì Roma, tramite la stampa e tramite Radio Bari, a conquistare “i cuori e le menti” della popolazione araba? Il governo britannico riteneva assolutamente efficace la propaganda anti-inglese di Radio-Bari, come si evince da un Memorandum del Foreign Office dell'estate del 1938

23. Utilizzo l'espressione coniata da Marie Louise Pratt, che per «zona di contatto» intende «uno spazio di incontri imperiali» in cui europei ed arabi «ven[ivano] in contatto l'un l'altro e stabili[va]no relazioni continuative» in cui continuava ad essere presente una «disuguaglianza razziale» e, in questo caso specifico, anche culturale (Pratt, 2008, p. 8).

sulle relazioni anglo-italiane in cui, a proposito della rivolta araba in Palestina, si affermava: «se l'Italia fosse stata attiva nello stesso modo in cui lo era prima degli accordi anglo-italiani, c'è poco dubbio che la situazione in Palestina sarebbe stata decisamente più grave»²⁴. Tuttavia, è necessario domandarsi se l'interpretazione di Londra sia corretta o meno, se cioè Radio Bari – e più in generale la propaganda italiana – sia stata realmente efficace.

A mio avviso, l'esperienza di Radio Bari mette in luce in maniera chiara due questioni; da un lato, la volontà imperiale da parte dell'Italia fascista di scardinare la presenza anglo-francese in Nord Africa e nel Medio Oriente con l'obiettivo di imporre un «nuovo ordine»; dall'altro, il fallimento di tale strategia.

Per quanto concerne il primo aspetto, come già detto nelle pagine precedenti, Radio Bari portò avanti una propaganda aggressiva contro Londra e Parigi, attaccando la loro presenza coloniale e presentando la propria politica in Libia ed in Etiopia come un modello in termini di sostegno filo-arabo e filo-islamico. Nonostante i già ricordati alti e bassi dei toni della propaganda radio tra il 1936 e il 1939, la strategia che il fascismo portava avanti nel Mediterraneo anche attraverso Radio Bari era chiaramente di natura imperiale e le trasmissioni radio lo confermano in maniera evidente. La politica araba non ebbe, perciò, quella «strumentalità» che De Felice le attribuisce fino al 1940. Al contrario, sin dalla metà degli anni Trenta Roma ebbe un obiettivo molto chiaro, l'egemonia nel Mediterraneo.

Venendo al secondo aspetto, Radio Bari permette di riflettere sull'inevitabile fallimento della politica estera fascista per due ordini di ragioni. In primo luogo, per l'incoerenza della politica fascista. Già negli anni 1925-28, il fascismo aveva cominciato a considerare la possibilità di appoggiare movimenti e partiti nazionalisti arabi in funzione antibritannica e antifrancese, tanto nelle colonie quanto nei territori sottoposti a mandato. Emergeva così la difficoltà che avrebbe rappresentato il limite principale della politica fascista in Medio Oriente, quello che Bruna Soravia ha definito lo «strabismo della politica italiana verso i paesi islamici» (Soravia, 2004, p. 280). Appoggiare fortemente il nazionalismo arabo, dal Marocco all'Egitto ai territori mandatarî, significava minare la presenza anglo-francese ma aumentava, al contempo, il rischio di favori-

24. In *Correspondence Regarding the Entry into Force of the Anglo-Italian Agreement of April 16, 1938*, in *Documents on British Foreign Policy 1919-39*, 3rd Series, vol. III: 1938-39, His Majesty's Stationery Office, London 1950, p. 313.

re le forze senussite in Libia in funzione anti-italiana. Fu proprio questa la grande contraddizione di Radio Bari: trasmettendo verso tutti i paesi arabi, questa veicolava un messaggio che, se pure indirizzato nelle intenzioni “solo” ai nazionalisti arabi del Mashreq, veniva tuttavia ascoltato anche dalla popolazione libica, con il rischio che questa ne venisse influenzata in senso nazionale e indipendentista. In secondo luogo, nonostante l'innovatività di Radio Bari, sia in termini tecnologici sia politici, tale progetto nasceva viziato dall'impossibilità di portare avanti una strategia che cozzava contro la realtà, a conferma, per usare le parole di Collotti, dell'«insanabile antinomia tra la vastità delle ambizioni imperialistiche e la limitatezza dei mezzi per realizzarle» (Collotti, 1995, p. 44). Se proprio le popolazioni arabe avessero ceduto alle lusinghe di una potenza europea che le spingeva a ribellarsi contro la presenza anglo-francese, avrebbero probabilmente accolto le promesse della Germania nazista che, almeno, non era una potenza coloniale che aveva sedato nel sangue le richieste di indipendenza della Libia. Peraltro la Germania nazista non aveva alcuna considerazione per le ambizioni italiane nel Mediterraneo e in Medio Oriente, sebbene le due regioni dovessero costituire lo “spazio vitale” italiano.

L'esperienza di Radio Bari anticipa allora quanto sarebbe apparso evidente con la guerra, allorché si ebbe, per usare le parole di Nicola Labanca, «la dimostrazione più lampante dell'eccessiva ambizione e dell'impossibile autosufficienza della politica mediterranea del fascismo» (Labanca, 2003, p. 119). I nazionalisti arabi, a lungo corteggiati da Roma sia con strumenti di *hard power*, ad esempio i finanziamenti alla Rivolta araba in Palestina nel 1936-39, sia con strumenti di *soft power*, come le trasmissioni di Radio Bari, non erano assolutamente interessati a sostituire Gran Bretagna e Francia con l'Italia, che aveva dato prova in Libia alla fine degli anni Venti cosa realmente significasse la sua “missione civilizzatrice”. Se pure Roma fosse riuscita a sconfiggere Londra e Parigi, cosa impensabile vista la strutturale debolezza militare italiana, e a convincere Berlino che Mediterraneo e Medio Oriente dovessero essere sue zone di influenza, cosa altrettanto impensabile viste la sudditanza alla Germania nazista, il fascismo si sarebbe dovuto confrontare con il crescente nazionalismo arabo, per nulla intenzionato ad accettare la dominazione della Roma imperiale. In questo senso, non mi pare affatto condivisibile il giudizio di De Felice, per il quale a «i leaders dei movimenti nazionali mediorientali [...] tutto sommato l'alleato migliore non poteva non apparire [...] l'Italia» (De Felice, 1988, p. 26; 1996, pp. 206-7).

7.4 Conclusione

Il rapporto tra fascismo e islam fu dunque sbilanciato – e questo spiega la scelta del titolo – nel senso che l’ottica con cui Roma si rapportò ai paesi arabi era prettamente coloniale. Per quanto l’Italia potesse veicolare una proposta di dialogo e di rapporto paritario, Roma ambiva ad estendere il suo controllo imperiale su Medio Oriente e Nord Africa, utilizzando la propaganda nella speranza di convincere la popolazione araba ad appoggiarla in funzione antibritannica e antifrancese. Ma era un obiettivo destinato a non essere realizzato. Quello che si può definire come il fallimento di Radio Bari nel conquistare “le menti e i cuori” degli arabi non fu legato ai programmi, più o meno di successo, della radio, ma alla politica estera che portava avanti l’Italia. Nel momento in cui Roma corteggiava il nazionalismo arabo, non si rendeva conto che stava sostenendo proprio quelle forze che avrebbero di lì a pochi anni preteso e ottenuto l’indipendenza e portato perciò alla fine degli imperi coloniali. Radio Bari, che di tale politica estera era la voce, non poteva dunque andare incontro se non ad un fallimento.

Riferimenti bibliografici

- ARIELLI N. (2010), *Fascist Italy and the Middle East, 1933-40*, Palgrave Macmillan, New York.
- BUCARELLI M. (2006), *Mussolini e la Jugoslavia (1922-1939)*, Edizioni B. A. Graphis, Bari.
- BURDETT C. (2010), *Mussolini's Journey to Lybia (1937): Ritual, Power, and Transculturation*, in J. Andall, D. Duncan (eds.), *National Belongings: Hybridity in Italian Colonial and Postcolonial Cultures*, Lang, Bern, pp. 151-70.
- CAROCCI G. (1969), *La politica estera dell'Italia fascista (1925-28)*, Laterza, Bari.
- COLLOTTI E. (1995), *Il fascismo nella storiografia. La dimensione europea*, in A. Del Boca, M. Legnani, M. G. Rossi (a cura di), *Il regime fascista. Storia e storiografia*, Laterza, Roma-Bari, pp. 17-44.
- ID. (2000), *Fascismo e politica di potenza. Politica estera, 1922-1939*, con la collaborazione di N. Labanca, T. Sala, La Nuova Italia, Firenze.
- DE FELICE R. (1986), *Arabi e Medio Oriente nella strategia politica di guerra di Mussolini (1940-43)*, in “Storia Contemporanea”, 6, pp. 1255-359.
- ID. (1988), *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, il Mulino, Bologna.

- ID. (1996), *Mussolini l'alleato*, I: *L'Italia in guerra 1940-43*, t. I: *Dalla guerra «breve» alla guerra lunga*, Einaudi, Torino (1^a ed. 1990).
- DEL BOCA A. (1991), *Gli italiani in Libia*, vol. 2: *Dal fascismo a Gheddafi*, Laterza, Roma-Bari (1^a ed. 1988).
- DELLA SETA S. (1988), *Gli ebrei del Mediterraneo nella strategia politica fascista sino al 1938: il caso di Rodi*, in "Storia Contemporanea", 17, pp. 997-1032.
- DURANTI S. (2014), *La politica estera fascista. Fra storia politica e storia diplomatica*, in "Studi Storici", LV, 1, pp. 257-70.
- FABEI S. (2005), *Mussolini e la resistenza palestinese*, Mursia, Milano.
- IORE M. (2010), *Anglo-Italian Relations in the Middle East, 1922-1940*, Ashgate, Farnham.
- GARZARELLI B. (2004), «Parleremo al mondo intero». *La propaganda del fascismo all'estero*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- GAYDA V. (1937), *Con la spada dell'Islam*, in "Il Corriere d'Italia", 20 marzo.
- LABANCA N. (2003), *Mediterraneo*, in V. de Grazia, S. Luzzatto (a cura di), *Dizionario del Fascismo*, Einaudi, Torino, pp. 117-9.
- MARZANO A. (2007), *Il Medio Oriente nella strategia italiana durante la Seconda Guerra Mondiale*, in M. Gemignani (a cura di), *Lo studio della storia navale nell'Italia di oggi*, Atti del convegno, Poligrafico Accademia Navale di Livorno, Livorno, pp. 147-66.
- ID. (2015), *Onde fasciste. La propaganda araba di Radio Bari (1934-43)*, Carocci, Roma.
- MEDICI L. (1996), *Politica coloniale e aspirazioni nazionali durante la seconda guerra mondiale: il caso iracheno*, Guerra, Perugia.
- MINERBI S. (1967), *Angelo Levi Bianchini e la sua opera nel Levante 1918-1920*, Fondazione Mayer, Milano.
- MONTICONE A. (1978), *Il fascismo al microfono. Radio e politica in Italia (1924-1945)*, Edizioni Studium, Roma.
- MONZALI L. (2010), *Il sogno dell'egemonia. L'Italia, la questione jugoslava e l'Europa centrale (1918-1941)*, Le Lettere, Firenze.
- MOTADEL D. (2014), *Islam and Nazi Germany's War*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.
- MURIALDI P. (1980), *La stampa quotidiana del regime fascista*, in N. Tranfaglia, P. Murialdi, M. Legnani (a cura di), *La stampa italiana nell'età fascista*, Laterza, Bari-Roma, pp. 31-257.
- PAPA A. (1978), *Storia politica della radio in Italia*, 2 voll., Guida, Napoli.
- PIZZIGALLO M. (2000), *La diplomazia dell'amicizia. Italia e Arabia Saudita (1932-42)*, ESI, Napoli.
- PRATT M. L. (2008), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London-New York (1st ed. 1992).
- QUARTARARO R. (1979), *L'Italia e lo Yemen. Uno studio sulla politica di espansione italiana nel Mar Rosso (1923-1937)*, in "Storia Contemporanea", 10, pp. 811-71.

- RAINERO R. H. (2004), *La politica araba di Mussolini nella seconda guerra mondiale*, CEDAM, Padova.
- RYAD U., NORDBRUCH G. (eds.) (2014), *Transnational Islam in Interwar Europe: Muslim Activists and Thinkers*, Palgrave Macmillan, New York.
- SCALES R. (2010), *Subversive Sound: Transnational Radio, Arabic Recordings, and the Dangers of Listening in French Colonial Algeria (1934-1939)*, in "Comparative Studies in Society and History", 2, pp. 384-417.
- SORAVIA B. (2004), *Ascesa e declino dell'orientalismo scientifico in Italia*, in A. Giovagnoli, G. Del Zanna (a cura di), *Il mondo visto dall'Italia*, Guerini e Associati, Milano, pp. 271-86.
- STRIKA V. (1984), *I retroscena politici del soggiorno di Rashîd 'Alî al Gaylânî in Italia*, in "Oriente Moderno", 3, pp. 141-57.
- TEDESCHINI LALLI M. (1976), *La propaganda araba del Fascismo e l'Egitto*, in "Storia Contemporanea", 4, pp. 717-49.
- WIEN P. (2006), *Iraqi Arab Nationalism: Authoritarian, Totalitarian and Pro-Fascist Inclinations, 1932-1941*, Routledge, London.

Gli sciiti in Italia: il profilo storico e le organizzazioni

di *Mino Mirshahvalad*

Questa breve rassegna storica della presenza sciita in Italia fa parte di un ampio studio sociologico svolto in 13 città italiane tra il 2016 e il 2019, nell'ambito del quale 89 persone (tra cui 32 donne), incontrate nei luoghi di culto o di ritrovo dei gruppi sciiti, sono state intervistate. A causa del breve spazio disponibile, il presente testo si limita a rispondere a due aspetti tra loro interconnessi di una domanda: quando e perché gli sciiti sono venuti in Italia e hanno creato gruppi religiosi? Per rispondere a tale domanda, considereremo innanzitutto i primi rapporti tra persone di fede sciita e l'Italia, i motivi della formazione e della moltiplicazione dei conglomerati sciiti, e alla fine dedicheremo spazio ai gruppi studenteschi iraniani che hanno avuto un ruolo fondamentale nelle prime fasi dell'attivismo sciita in Italia. Preme chiarire che, in questo saggio, per "sciiti", dal periodo moderno in avanti, intendiamo esclusivamente coloro che si identificano con il ramo maggioritario dello sciismo, ovvero i duodecimani. Inoltre, è importante sottolineare che in questa ricerca ci occuperemo nello specifico degli sciiti che nel contesto italiano si considerano praticanti e frequentano gruppi religiosi.

8.1

Il profilo storico e geografico della popolazione sciita

L'Europa conobbe lo sciismo per la prima volta non tramite i duodecimani ma grazie agli zayditi e ismailiti. Mentre al-Andalus vide il regno degli Hammudidi¹, la Sicilia aprì le porte ai vassalli dei Fatimidi, che domina-

1. I Banu Hammud furono una dinastia sciita berbera che nell'XI secolo (1016-1057) fondò signorie a Cordoba, Malaga, Ronda, Algeciras e Siviglia. Durante le crisi della dinastia omayyade andaluso, Ali ibn Hammud (d.1018), discendente dell'imam Hassan, or-

rono l'isola più grande del Mediterraneo dal 984 al 1053 (Daftari, 1990; Zare', 2013). Questi vassalli, che facevano capo alla dinastia di Banu Kalb, introdussero le peculiarità sciite – sia relative alla liturgia sia alla sfera del diritto e della teologia – in Sicilia. Lo sciismo duodecimano invece trova collegamenti con quest'isola grazie al suo dodicesimo imam. La credenza popolare e alcuni *ahādīṭ* collocano nei pressi della Sicilia il luogo di nascita della madre dell'imam nascosto. Inoltre, il termine *Ṣiqilliyah* (forma araba per Sicilia) viene ripetuto negli *ahādīṭ* che descrivono la parusìa di questo imam (Zare', 2013).

Per quanto riguarda la prima presenza moderna dei duodecimani in Italia è più appropriato fare riferimento ai persiani. Innanzitutto perché in altri paesi che oggi ospitano una percentuale considerevole di sciiti (Iraq, Libano, Pakistan, Afghanistan) l'esistenza di un ente politico indipendente non risale a prima del XVIII secolo. In secondo luogo perché nessuno di questi paesi è mai stato tanto religiosamente omogeneo quanto la Persia postsafavide. Pertanto, è più sicuro prendere i persiani come i primi duodecimani che hanno stretto rapporti commerciali e diplomatici con gli Stati italiani. La nascita di uno Stato sciita in Persia per mano dei safavidi fu salutata con ottimismo dagli Stati della penisola poiché gli italiani consideravano la nuova nazione come una sorta di papato asiatico capace di offrire loro l'alleanza contro gli Ottomani (Casari, 2012).

Le prime tracce di persiani in Italia nell'età moderna risalgono al XVII secolo, quando essi vi giunsero allo scopo di seguire studi artistici. Nel XIX secolo l'Italia sviluppò alcune relazioni mercantili con la Persia, che favorirono una presenza dei persiani relativamente significativa sul territorio del nascente Stato italiano. Questo nucleo iniziale, pur limitato, di persone, che all'epoca erano afferenti all'Accademia navale di Livorno e al Conservatorio di Santa Cecilia di Roma, crebbe considerevolmente dopo il colpo di Stato che avvenne in Iran nel 1953 (Vartanian, 2013). Successivamente, un accordo culturale concluso nel 1958 favorì la presenza in Italia di studenti iraniani, aumentando il numero di borse di studio loro conferite. Un decennio prima della Rivoluzione iraniana, gli studenti residenti in Italia – sebbene in misura molto minore rispetto a quanto accadeva in Francia, in Gran Bretagna e in Germania – formarono gruppi di opposizione contro la monarchia iraniana (Casari, 2012). Più tardi agli iraniani si unirono studenti libanesi e iracheni, oltre a molti che erano fuggiti da conflitti

ganizzò una rivolta contro gli omayyadi e nel 1016 stabilì il proprio governo a Cordoba (Glick, 2005, pp. 203-9; O'Callaghan, 1975, pp. 132-9).

e guerre. Grazie al loro approccio moderato alla religione, al loro elevato livello di istruzione e alla riuscita integrazione in Italia, la presenza di questi studenti non era molto visibile (Allievi, 2003; Saint-Blancat, 1989). A metà degli anni Ottanta, l'ambasciata della Repubblica iraniana presso la Santa Sede divenne un punto di riferimento per gli sciiti in Italia. Sebbene Roma, Firenze, Perugia, Venezia e Torino fossero le principali destinazioni degli studenti, alcuni di loro arrivavano nelle città del Sud Italia, ma dopo aver terminato l'università si trasferivano al Nord in cerca di opportunità di lavoro. Di conseguenza, la distribuzione delle organizzazioni sciite segue lo stesso modello di altre comunità islamiche, presentando una maggior concentrazione delle associazioni nella parte settentrionale della penisola. Il numero delle recenti organizzazioni sciite continua a mutare; alcune svaniscono a causa dell'emigrazione dei loro organizzatori in altre città italiane o all'estero mentre altre iniziano le loro attività in risposta alle esigenze dei cittadini di fede sciita. Per esempio, quasi un decennio fa è sorta un'importante associazione sciita a Napoli, chiamata Ahl l-Bayt, che oggi, a causa del trasferimento dei suoi membri, non ha più una sede². Oggi, oltre allo studio, tra i fattori che spingono gli sciiti a lasciare i loro paesi d'origine vi sono le guerre, i conflitti civili, le crisi economiche, le persecuzioni religiose e i regimi totalitari. Sono diversi i motivi che spingono all'emigrazione verso l'Italia. Per gli studenti, le borse di studio garantite dalle università italiane hanno un'importanza vitale. Alcuni studenti, in particolare quelli che vengono a frequentare le scuole di medicina, optano per questo paese perché gli esami di ammissione italiani sono considerati più facili di quelli nei loro paesi. I richiedenti asilo scelgono l'Italia a seguito del rifiuto delle loro domande da parte dei paesi scandinavi o di altri economicamente più ricchi, ma anche perché considerano gli italiani più umili e disponibili (Taddei, 2010). L'altra categoria di sciiti attualmente presenti nella penisola è composta da persone in cerca di lavoro, le quali risiedono nelle città e sono vicine alle catene di familiari e conoscenti. La presunta religiosità degli italiani, le somiglianze tra il cattolicesimo e lo sciismo, il buon clima e il modo relativamente più semplice di ottenere il visto italiano sono altri motivi annoverati dagli intervistati per la loro scelta.

2. Questa associazione ha continuato la propria vita in modo virtuale grazie al bollettino telematico che il suo fondatore, Luigi Ammar De Martino, inviava alla lista degli iscritti. Tuttavia, mentre scrivo questo testo mi giunge la notizia del decesso di De Martino, che in Italia era stato un attivista in difesa delle posizioni dell'ayatollah Khamenei. Oltre all'amministrazione dell'associazione sopramenzionata, egli svolse anche attività di proselitismo.

Al momento, gli sciiti d'Italia sono di origine pachistana, iraniana, afghana e libanese. Gli iracheni, gli azeri, e i bengalesi, nonché gli sciiti di origine africana, latino-americana e italiana, compongono complessivamente una percentuale bassa di questa popolazione. Sebbene alcuni convertiti italiani siano militanti e godano di una buona visibilità pubblica, essi sono ancora una minoranza all'interno della popolazione sciita italiana (Vanzan, 2004; 2007). La presente osservazione non riguarda gli sciiti provenienti dal Golfo Persico, dalla Turchia, dalla Siria e dall'India, presenti in altri paesi europei³. Come il numero generale dei musulmani, l'attuale numero degli sciiti in Italia è difficile da stabilire perché il censimento dell'appartenenza religiosa non è consentito dalla legge italiana. Tuttavia, alcune fonti (probabilmente in base alla popolazione sciita mondiale), stimano la percentuale degli sciiti intorno al 5% dei musulmani in Italia (Menonna, 2016). Pertanto, se il numero di musulmani in Italia è di circa 2,5 milioni (Ciocca, 2019), gli sciiti dovrebbero essere circa 125.000. È importante tener presente che si tratta di stime che non ci dicono molto, per definizione, sugli atteggiamenti e comportamenti religiosi dei soggetti in questione. Per avere un'idea, seppur grossolana, della composizione nazionale di questa popolazione, dobbiamo tuttavia basarci su stime approssimative. Sulla base dei dati dell'ISTAT, il 1° gennaio 2019 erano residenti in Italia 122.308 pachistani, 12.520 iraniani, 11.352 afgani e 4.004 libanesi. Se applichiamo le stime disponibili della popolazione sciita in questi quattro paesi al numero di migranti, possiamo immaginare circa 18.340 pachistani (15%), 11.260 iraniani (90%), 1.021 libanesi (25%) e 2.270 afgani (20 %) sciiti in Italia. Tra questi quattro paesi, il Pakistan ha stipulato accordi con l'Italia riguardo all'assunzione di lavoratori nell'ambito dei decreti sui flussi di ingresso da paesi extracomunitari. Ad eccezione degli afgani, che sono più concentrati nel Lazio, gli altri sciiti preferiscono la Lombardia come destinazione. In tutte le quattro nazionalità considerate, la componente maschile è più numerosa⁴. La più alta differenza è osservabile tra gli afgani (90% uomini), seguono i pachistani (70% uomini) e i libanesi (64% uomini), mentre gli iraniani presentano un maggior equilibrio (51% uomini). La differenza nella percentuale di genere è legata ai motivi che hanno causato la migrazione e ai tratti culturali. Dato l'accordo anzidetto tra Pakistan e Italia, i pachi-

3. Sugli sciiti in Norvegia, cfr. Bøe, Flakerud (2017). A Berlino vi sono due moschee sciite di origine turco-azera con quattro generazioni dei fedeli e diverse iniziative che vengono offerte in turco, azeri, tedesco e persiano (Böttcher, 2007).

4. In Italia, tra gli immigrati di origine asiatica e africana vi è una netta predominanza di maschi (Di Scullo, 2019, p. 117).

stani vengono in Italia principalmente per le opportunità di lavoro, mentre la popolazione iraniana è prevalentemente composta da studenti: molte studentesse iraniane vengono non accompagnate da parenti maschi. La migrazione femminile pachistana invece avviene per lo più attraverso il ricongiungimento familiare, perché in Pakistan per molte donne è consentito viaggiare solo in compagnia di un parente maschio (Nanni, 2012). Gli sciiti afgani, principalmente di etnia hazara, vengono in Italia come richiedenti asilo. Il difficile itinerario che i profughi dovrebbero seguire per raggiungere l'Europa, oltre alle loro pessime condizioni di vita nei campi profughi, spiega perché la migrazione afgana sia prevalentemente maschile⁵.

8.2

La formazione delle organizzazioni

In Italia i gruppi sciiti sono molto più recenti, meno organizzati e meno numerosi dei loro equivalenti in altri paesi europei. Per esempio, solo a Berlino vi sono almeno dieci associazioni sciite (Böttcher, 2007). Il più importante tra gli edifici di culto sciiti in Europa, ovvero la moschea Imam Ali ad Amburgo, è stato costruito nel 1953 dai seguaci dell'ayatollah Brügerdi e nel 1966 è stato affiancato da un centro islamico (*ibid.*), mentre in Gran Bretagna vi sono prestigiose organizzazioni che dagli anni Sessanta ospitano le cerimonie sciite (Scharbrodt, 2018). Diversamente da Germania (Weineck, 2017) e Norvegia (Bøe, Flakerud, 2017), dove vi è la presenza attiva della terza generazione degli sciiti, in Italia, ad eccezione dell'Associazione Al-Asr di Carpi – composta da pachistani – la seconda generazione ha ancora un ruolo periferico nelle organizzazioni. I figli degli iraniani, dei libanesi e degli iracheni sono assenti della vita comunitaria. Pertanto, l'associazionismo è rimasto come un impegno quasi esclusivo della prima generazione poiché la seconda generazione vive ancora una fase di formazione e ha un basso impatto sui processi decisionali. Inoltre, come abbiamo detto, i convertiti, malgrado la loro vivacità politica, per il momento rappresentano solo una piccola percentuale di questa popolazione. Il risultato è che, similmente a quanto avviene in tutte le comunità islamiche in Italia, nonostante la sua presenza abbastanza consolidata nel tempo, lo sciismo è ancora considerato la “religione degli stranieri”.

5. Solo il 5% delle immigrate ha raggiunto l'Italia tramite la procedura per la richiesta d'asilo (Cardinali, 2019, p. 122).

In Italia la nascita dei primi circoli sciiti avvenne circa 40 anni fa. La memoria degli intervistati a questo punto ha avuto poca chiarezza. Tuttavia, sembra che alcuni anni prima della Rivoluzione iraniana ci siano stati gruppi di studenti e lavoratori iraniani a Milano e Genova che si sono organizzati nei momenti importanti del ricco calendario sciita. Presso gli sciiti la comunità si forma per il lutto, più che per la preghiera; ovvero per il rito più che per il dogma (Moussavi, 1998). Le preghiere giornaliere, le occasioni di convivialità, le feste gioiose e l'indottrinamento avvengono solo quando il dolore per le afflizioni della famiglia del Profeta ha già costretto gli individui ad aggregarsi tra chi percepisce il valore del momento nella stessa misura. Non è un caso che quasi tutti i gruppi sono nati nei primi due mesi dell'anno islamico, ovvero Muḥarram e Šafar, quando si commemora il martirio del nipote del Profeta. Il lutto per Husayn ibn Ali ha un valore identitario molto profondo per gli sciiti, soprattutto nel contesto di immigrazione, fino al punto che spesso anche uno studente iraniano che aveva progressivamente perso la fede in Dio partecipava comunque alle cerimonie di Muḥarram. Nonostante l'importanza di questa ricorrenza, non tutti i gruppi che si formano per commemorare la tragedia di Karbala sono permanenti. Coloro che hanno deciso di dare una forma organica alle loro organizzazioni cercano di creare una serie di eventi in modo da far radunare i fedeli settimanalmente e garantire la stabilità dei legami comunitari.

Nella fase iniziale, quando i numeri erano ancora trascurabili e le organizzazioni acefale e informali, ciò che incentivava la vita comunitaria tra gli sciiti provenienti dal Medio Oriente erano i raduni settimanali di *du'a Tawasol* e *Kumeyl*⁶, normalmente tenuti nelle sere di martedì e giovedì e, tra i pachistani, il lutto continuo ed emotivamente molto coinvolgente per gli *ahl l-bayt* (lett. 'gente del casato del Profeta'). In questo stadio era tipico radunarsi nella casa di qualcuno, affittare sale presso alberghi⁷ o usare aule di scuole e centri interculturali. Questi gruppi organizzavano anche momenti ricreativi come i campi estivi a Rimini tra il 1998 e il 2002. Tuttavia, con i ricongiungimenti familiari ai primi migranti maschi – che erano arrivati in precedenza per trovare lavoro e alloggio – le comunità sono cresciute e si sono stabilizzate. In questo modo, si è iniziato a pensare a soluzioni duratu-

6. *Tawasol* è il nome di varie suppliche presso gli sciiti ma nello specifico vi è una supplica con questo nome menzionata nel libro *Bihar al-Anwar*. Si recita il martedì sera. La supplica *Kumeyl* è stata insegnata dall'imam Ali al suo compagno Kumeyl ibn Ziyad e si recita la sera di giovedì.

7. Come ha affermato uno degli intervistati, dal 2003 gli sciiti avrebbero tenuto cerimonie di Ashura in un albergo a Rimini.

re e sono stati presi in affitto degli spazi da destinare a luoghi di culto. L'arrivo dei membri della famiglia fu un impulso alla moltiplicazione dei centri sciiti perché il viaggio dei componenti maschili tra le città italiane, per raggiungere sale di culto già esistenti, fondate da loro correligionari, diventava difficile. La famiglia, infatti, porta con sé anche la necessità dell'educazione religiosa e culturale della prole che motiva gli adulti alla formazione del gruppo e all'acquisto di locali.

Oltre all'aumento del numero dei fedeli, le dispute ideologiche sono un altro motivo che provoca la divisione degli sciiti. Alcune controversie emergono intorno alla figura di Imam Ali e alla sua importanza. A volte i conflitti sorgono perché i *marāḡi* hanno approcci diversi ad alcune questioni come *wilayat al-faqih* e *marḡa' iyyat* o al rapporto con i sunniti. L'ayatollah Khamenei, in quanto leader moderno e profondamente coinvolto nella politica, ha sempre cercato di mantenere buoni i rapporti con i sunniti. Pertanto, i suoi seguaci evitano gesti e dibattiti provocatori, almeno in pubblico. Il mancato raggiungimento di un compromesso su tali questioni genera però scissione nei gruppi sciiti. Ad esempio, si è verificata una divisione nell'associazione pachistana Ġa'fariyyeh di Legnano, perché un gruppo tendeva a maledire i compagni del Profeta; un atto inaccettabile dagli amministratori della Ġa'fariyyeh. Suddivisioni e controversie si sono verificate tra i pachistani a Carpi, Brescia e Roma sull'opportunità o meno di pronunciare la terza testimonianza di fede (*ali wali l-allah*) nella preghiera. Oltre alle dispute dottrinali, le tipiche e prevedibili lotte per il potere da sempre provocano divisioni nelle organizzazioni.

I primi gruppi che hanno assunto la forma di associazione sono stati registrati negli anni Novanta a Roma, Trieste, Napoli, e Carpi. L'associazione Imamiyyeh – fondata da pachistani – nacque intorno al 1991 a Carpi per iniziativa di un gruppo di dieci persone che si sarebbero radunate nelle loro case per commemorare l'Ashura. Questo gruppo prese forma di associazione nel 1996, quindi prima di altre organizzazioni sciite in Italia. Tutti gli attuali gruppi sciiti pachistani inizialmente facevano parte dell'associazione Imamiyyeh ed erano soliti andare tutti a Carpi per ritrovarsi nel giorno dell'Ashura. Il nome Imamiyyeh è molto diffuso tra gli sciiti pachistani in Europa. In Italia, oltre a Carpi, si trovano associazioni omonime a Brescia, Milano, Macerata e Vicenza.

Il cuore dei circoli sciiti si trova in Lombardia, dove le opportunità di lavoro e di studio, nonché la vicinanza ai consolati, attraggono i migranti, ma il divario culturale tra lo sciismo popolare e il contesto ospitante è più

ampio rispetto al Mezzogiorno d'Italia⁸. Ci sono somiglianze tra i riti popolari sciiti e quelli cattolici, per esempio la processione, l'autoflagellazione, il culto dei martiri e la rappresentazione teatrale della passione dei santi all'aperto⁹. Questi riti ormai sono caduti nell'oblio o sono meno praticati nelle città settentrionali, dove si è sviluppata una cultura più laica, ma persistono nel Sud del paese.

Oltre che in Lombardia, i centri sciiti in Italia sono emersi anche attorno ad altre aree industrializzate e/o urbanizzate. Ad esempio, Carpi è stata scelta dai pachistani per i suoi distretti industriali che offrono molte opportunità di lavoro. Inoltre, si possono trovare queste organizzazioni in Piemonte, Veneto, Emilia-Romagna e Lazio.

8.3

Le associazioni studentesche

In Italia, gli studenti non solo sono stati i pionieri dell'immigrazione musulmana (Saint-Blancat, 2015; Rhazzali, 2018) ma anche i precursori dell'associazionismo islamico, e gli studenti sciiti non sono stati un'eccezione a questa tendenza. La differenza fondamentale tra un ente studentesco sunnita chiamato Unione degli studenti musulmani in Italia (USMI) – che è stato la prima associazione islamica in questo paese fondata da studenti mediorientali a Perugia – e le Associazioni islamiche degli studenti iraniani (AIS) è la forte tendenza ideologica e l'informalità di quest'ultimi. I gruppi islamici degli studenti iraniani, riconosciuti in patria come associazioni, non sono mai registrati come tali in Italia e quindi davanti alle autorità italiane non godono della personalità giuridica.

Le AIS sono reti transnazionali tra studenti iraniani che inizialmente emersero come una delle tante manifestazioni del risveglio islamico stimolato dalla secolarizzazione forzata di Reza Shah. La loro importanza non deriva dalle attività (che sono sporadiche), ma dal ruolo che hanno svolto negli anni Settanta nel promuovere il messaggio dell'incombente Rivolu-

8. Nel suo studio sulla religione in Italia, Garelli (2011) ha osservato che l'atteggiamento degli italiani nei confronti dei musulmani è diverso nel Nord e nel Sud. Il Nord, che ospita più musulmani, mostra anche maggior islamofobia.

9. Si veda ad esempio come i rituali della processione di Venerdì santo a Procida (NA) siano simili a una processione sciita (Lanternari, 1997; Mazzacane, 1985). Loi (2018) ha paragonato il rituale dei *Vattienti* in un piccolo paese della Calabria con l'autoflagellazione in Libano.

zione iraniana. La caduta di Reza Shah nel 1941 concesse una relativa apertura alla politica iraniana. La nascita dei movimenti islamici fu il riflesso dell'assenza del potere centrale e una reazione ai programmi di secolarizzazione forzata del monarca. Inizialmente le associazioni islamiche sono emerse presso la facoltà di medicina dell'Università di Teheran e successivamente, grazie a Bazargan e Saḥabī¹⁰, si sono estese ad altre facoltà (Taghavi, 2005). Negli anni Cinquanta, studenti ed ex studenti residenti nei paesi europei si sono riuniti attorno a tali organizzazioni, anche se in seguito hanno aderito all'opposizione (Katouzian, 2013).

In Italia, durante gli anni della Rivoluzione iraniana, le AIS hanno contribuito alla diffusione del messaggio dell'ayatollah Khomeini. Nel 1978, mentre quest'ultimo si trovava a Parigi, gli studenti iraniani andavano a casa sua per ottenere indicazioni su come sostenere l'ormai prossima rivoluzione pur trovandosi in Italia. Roma, Torino e Perugia furono le prime città a testimoniare le attività delle AIS: in quegli anni lo spazio pubblico italiano a volte assisteva a episodi di conflitto tra studenti iraniani di diversi fronti (Allievi, 2003). La prima generazione degli iraniani residenti a Milano e Torino ancora ha memoria di tali conflitti tra il fronte islamico e gli studenti di sinistra. In quel periodo gli studenti del fronte islamico riuscirono finalmente a ottenere una sede permanente a Milano per i loro incontri e la chiamarono Mozaḥar Kavand, in memoria dello studente iraniano assassinato a Trieste da agenti di sinistra iraniani, secondo l'opinione di un membro del comitato organizzativo dell'associazione Imam Ali. Quel posto fu poi usato sia per la *du'a Kumeyl* che per l'insegnamento del persiano. Dopo la Rivoluzione iraniana, i gruppi studenteschi delle altre città si trasferirono a Milano, ove furono sostenuti da mercanti e rappresentanti del giovane Stato islamico.

Oggi abbiamo nuovi enti che portano il nome di AIS a Torino, Milano e Roma, ma si tratta di realtà ben diverse da quelle della fine degli anni Settanta. Innanzitutto perché i nuovi studenti non sono più i missionari della Rivoluzione, quindi non hanno visibilità pubblica. In secondo luogo perché una parte importante delle loro iniziative è attualmente affidata agli altri enti sciiti. La prima generazione delle AIS, oltre alle attività politiche, teneva anche incontri settimanali di *du'a Kumeyl* nelle case degli studenti: un'iniziativa oggi condotta dai centri sciiti dove questi studenti si unisco-

10. Mehdi Bazargan (1907-1995) fu capo del governo provvisorio iraniano dopo la Rivoluzione del 1979. Ezatollah Saḥabī (1930-2011) fu un politico iraniano e dopo la Rivoluzione fu nominato membro del Consiglio della Rivoluzione dall'ayatollah Khomeini.

no alle generazioni più anziane. Di conseguenza, la *raison d'être* delle AIS è stata messa in discussione e il loro primato nelle attività politiche e religiose è venuto a mancare.

Attualmente le AIS mostrano un basso livello di “vitalità del gruppo”¹¹, che può essere attribuito alla loro dipendenza dal sistema politico iraniano poiché esse sono in qualche modo le rappresentanti dell’ayatollah Khomeini in Europa. Pertanto, molti dei loro interlocutori principali, che dovrebbero essere gli studenti iraniani, preferiscono non essere coinvolti nelle loro iniziative. L’amministratore di una di queste associazioni studentesche è andato oltre e ha ammesso che «ogni volta che si parla dell’islam e del *hijab*, il numero dei nostri partecipanti diminuisce». Questo testimone ha confessato che per ampliare la gamma dei partecipanti delle loro iniziative è necessario essere concilianti con visioni religiose diverse. Attualmente le attività delle AIS non vanno oltre un paio di incontri all’anno. Tale inerzia è causata sia dalla loro stessa evoluzione in Iran che dalle esigenze del contesto italiano.

Alcuni membri originari delle AIS sono stati coinvolti nell’occupazione dell’ambasciata americana a Teheran. Durante gli anni Ottanta si fecero portavoce dell’ayatollah Khomeini nei campus universitari e rappresentarono il fronte conservatore. Successivamente immessi nell’entourage dell’ayatollah Khomeini, hanno dovuto affrontare la destra tradizionalista composta da mercanti e chierici, distanti dalla retorica ant imperialista degli studenti ma interessati al potere e ai loro privilegi tradizionali. I componenti delle AIS quindi formarono la sinistra iraniana e, sebbene negli anni Ottanta fossero stati bastioni della linea dura, negli anni Novanta, in un drastico cambiamento, si opposero agli stessi conservatori¹². Dopo la morte dell’ayatollah Khomeini nel 1988, la destra iraniana prese il potere e alcuni membri delle AIS furono arrestati. Durante gli anni Novanta, le AIS divennero parte del movimento pro democratico che contribuì alla vittoria

11. Nelle società plurali, la “vitalità del gruppo” è una categoria che descrive il livello di debolezza o forza di un gruppo nella sua relazione con gli altri gruppi (Giles, Bourhis, Taylor, 1977).

12. Nei primi anni successivi alla Rivoluzione iraniana, la retorica dell’ayatollah Khomeini non permetteva che le eterogeneità insite delle politiche socio-culturali dello Stato venissero comprese in maniera chiara. Tuttavia, pochi anni dopo, nel 1984, sia il portavoce del parlamento che il presidente hanno ammesso l’esistenza di due fronti opposti nella politica iraniana. La destra, appoggiata dalla borghesia mercantile, credeva nel valore della proprietà privata e sosteneva l’applicazione rigida del diritto islamico alla sfera culturale. Diversamente, la sinistra difendeva la causa dei poveri e manteneva una visione più tollerante sulle questioni culturali (Moslem, 2002, Molavi, 2002).

di Khatami (Molavi, 2002). Oggi, visto che l'establishment politico iraniano è entrato nella fase statica della sua vita, l'iniziale retorica rivoluzionaria delle AIS non è più desiderata dal sistema.

A parte i fattori legati alla storia postrivoluzionaria dell'Iran, in Italia le attività delle AIS devono essere sempre sostenute da associazioni registrate: un limite che mette sempre alla prova la loro autonomia. Questa condizione, unita alla scarsa competenza linguistica (dato che sono formate da studenti dei corsi internazionali tenuti in inglese), genera una bassa *agency*, che non permette loro di diventare interlocutori significativi per le politiche interculturali cittadine. In effetti, in molti casi i programmi delle AIS non vengono realizzati perché le associazioni sciite non sono disposte a sostenere le loro iniziative.

8.4 Conclusione

I gruppi sciiti sono diversi tra loro da vari punti di vista. Per esempio, non tutti sono registrati come associazione, non tutti sono permanenti e possiedono un locale stabile, e non tutti svolgono attività di culto quotidiano ma alcuni si dedicano solo ai rituali legati alle pratiche del lutto. Ciononostante, vi è un tassello che li accomuna ed è il motivo della loro esistenza, che non è tanto diverso da ciò che nel VII secolo d.C. ha dato il vigore religioso alla dissidenza politica dei partigiani di Ali. L'amore per gli *ahl l-bayt* è quel tassello che costituisce il nucleo della fede sciita. Questo affetto trova il suo maggiore sbocco nel lutto per le afflizioni della famiglia del Profeta, che è in contrasto con lo spirito dell'islam maggioritario (Rasdi, 2014; Cook, 2011). In Italia, nonostante la distanza geografica, lo sciismo continua a essere la religione del lamento e del martirio per antonomasia (Canetti, 1973, pp. 171-81; Guolo, 2002, p. 29). Gli sciiti considerano l'internalizzazione delle sofferenze del martire come una strada verso la salvezza. Vi è un rapporto reciproco tra il lutto e la vita comunitaria. Il lutto rafforza i legami umani poiché la vita comunitaria è più vivace e attiva nei momenti di dolore collettivo (Durkheim, 1995, p. 405) e nello stesso momento l'espressione di quel dolore diventa più facile quando è eseguita collettivamente, dato che stando in compagnia le emozioni si intensificano. È per questo che gli sciiti possono pregare individualmente, ma hanno bisogno della comunità per il lutto e per l'autoflagellazione ritmica accompagnata

dal canto e dalla musica rituali. Pertanto, tra gli sciiti, il lutto funge da potente collante sociale.

Il perché e il quando della formazione delle organizzazioni sciite sono due questioni interconnesse della vita di questa minoranza religiosa in Italia. Le vicende storiche, come abbiamo visto, hanno fatto sì che l'aumento del flusso migratorio in Italia coincida con gli anni della Rivoluzione iraniana, che è stato un momento critico per le organizzazioni studentesche iraniane e allo stesso tempo anche uno dei principali fattori che hanno motivato tanti italiani a convertirsi allo sciismo. Questi convertiti, numericamente esigui ma attivamente militanti, hanno dato un grande contributo all'associazionismo sciita in Italia. Con il cambiamento demografico degli immigrati e l'adesione dei neofiti, i gruppi sciiti hanno ottenuto una nuova fisionomia al punto che le informali organizzazioni giovanili hanno ceduto il passo alle associazioni culturali.

Con il passare del tempo, oltre all'aspetto formale, anche la natura delle attività svolte dai gruppi è mutata. Sin dalla rivoluzione costituzionale, la tragedia di Karbala è stata fonte di ispirazione nelle difficili fasi di guerra e rivoluzione in cui l'azione politica era richiesta. L'imam Ḥusayn è il paradigma dell'uomo giusto e la figura del "nemico" in diverse epoche è stata paragonata con i suoi nemici, così da motivare i fedeli a entrare nella lotta politica¹³ (Calmard, 2011; Shirazi, 2005; Hegland, 2005; Chelkowski, Dabashi, 2000; Momen, 1985). Il lutto quindi ha diverse funzioni, allo stesso tempo religiose e politiche. In Italia, i gruppi religiosi sciiti nascono inizialmente attorno a pratiche di lutto e attività politiche. Quelli che poi sono riusciti a perdurare negli anni, grazie ad appuntamenti settimanali di *du'a Tawasol* e *Kumeyl*, rappresentano un costante promemoria del tempo sacro per tutti i partecipanti e soprattutto per le nuove generazioni.

Riferimenti bibliografici

ALLIEVI S. (2003), *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino.

13. L'ultimo esempio di questo genere è avvenuto mentre si scriveva quest'articolo. Le comunità online degli iraniani e dei pachistani hanno pubblicato messaggi di condoglianze per l'assassinio di Qasim Solaymanī paragonando il generale iraniano con l'imam Ḥuseyn, mentre le forze armate statunitensi erano considerate truppe omayyadi. Il confronto è pregnante soprattutto perché il "martirio" si è verificato in Iraq.

- BØE M., FLASKERUD I. (2017), *A Minority in the Making: The Shia Muslim Community in Norway*, in "Journal of Muslims in Europe", 6, pp. 179-97.
- BONO S. (1987), *Schiavi Musulmani in Italia*, in "Erdem Dergisi", III, 9, pp. 829-38.
- BÖTTCHER A. (2007), *The Shia in Germany*, in L. Tramontini, Ch. Mallat (eds.), *From Baghdad to Beirut: Arab and Islamic Studies in Honor of John J. Donohue S. J.*, Ergon-Verlag Würzburg in Kommission, Beirut.
- CALMARD J. (2011), *Azadari*, in "Encyclopaedia Iranica", <http://www.iranicaonline.org/articles/azadari> (consultato il 30 ottobre 2022).
- CANETTI E. (1973), *Crowds and Power*, trans. by C. Stewart, Penguin Books, London (ed. or. *Masse und Macht*, Claasse, Hamburg 1960).
- CARDINALI V. (2019), *L'immigrazione in Italia: una prospettiva di genere*, in *Dossier Statistico Immigrazione 2019*, Centro studi e ricerche IDOS, Roma, pp. 121-5.
- CASARI M. (2007), *Italy ii. Diplomatic and Commercial Relations*, in "Encyclopaedia Iranica", <http://www.iranicaonline.org/articles/italy-ii-diplomatic-and-commercial-relations-2> (consultato il 30 ottobre 2022).
- CHELKOWSKI P., DABASHI H. (2000), *Staging Revolution: The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran*, Booth-Cibborn, London.
- CIOCCA F. (2019), *Musulmani in Italia: una presenza stabile e sempre più italiana*, in "Lenius", <https://www.lenius.it/musulmani-in-italia/> (consultato il 30 ottobre 2022).
- COOK D. (2011), *Jihad and Martyrdom in Classical and Contemporary Islam*, in A. R. Murphy (ed.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, Blackwell, Chichester, pp. 282-92.
- DAFTARI F. (1990), *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DI SCIULLO L. (2019), *I non comunitari in Italia. La paura dell'irreale che genera mostri*, in *Dossier Statistico Immigrazione 2019*, Centro studi e ricerche IDOS, Roma, pp. 114-9.
- DURKHEIM É. (1995), *Elementary Forms of Religious Life*, trans. by K. E. Fields, The Free Press, New York (ed. or. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris 1937).
- GARELLI F. (2011), *Religione all'Italiana. L'anima del paese messa a nudo*, il Mulino, Bologna.
- GILES H., BOURHIS R. Y., TAYLOR D. M. (1977), *Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations*, Academic Press, London.
- GLICK T. F. (2005), *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston.
- GUOLO R. (2002), *Il fondamentalismo islamico*, Laterza, Roma-Bari.
- HEGLAND M. E. (2005), *Women of Karbala Moving to America: Shia Rituals in Iran, Pakistan, and California*, in K. S. Aghaie (ed.), *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*, University of Texas Press, Austin, pp. 199-227.
- KATOUZIAN H. (2013), *Iran: A Beginner's Guide*, Oneworld, London.

- LANGER R., WEINECK B. (2017), *Shiite "Communities of Practice" in Germany: Researching Multi-Local, Heterogeneous Actors in Transnational Space*, in "Journal of Muslims in Europe", 6, pp. 216-40.
- LANTERNARI V. (1997), *Antropologia religiosa. Etnologia, storia e folklore*, Dedaldo, Bari.
- LOI S. (2018), *De-orientalising Ritual Blood: Calabria's Vattienti, a Case Study*, in "Annali di Ca' Foscari. Serie orientali", 54, pp. 461-90.
- MAZZACANE L. (1985), *Struttura di festa: forma, struttura e modello delle feste religiose meridionali*, FrancoAngeli, Milano.
- MENONNA A. (2016), *La presenza musulmana in Italia*, in "Factsheet", pp. 1-4.
- MOLAVI A. (2002), *The Soul of Iran: A Nation's Journey to Freedom*, W. W. Norton and Co., New York-London.
- MOMEN M. (1985), *An Introduction to Shi'i Islam*, Yale University Press, New Haven-London.
- MOSLEM M. (2002), *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, Syracuse University Press, New York.
- MOUSSAVI A. K. (1998), *Shi'ite Culture*, in "Iranian Studies", 31, 3-4, pp. 639-59.
- NANNI M. P. (2012), *Gli scenari migratori asiatici visti dall'Italia*, in "Autonomie locali e servizi sociali", 2, pp. 263-82.
- O'CALLAGHAN J. F. (1975), *A History of Medieval Spain*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- RASDI M. T. M. (2014), *Rethinking the Mosque in the Modern Muslim Society*, Institute Terjeman and Buku Malaysia, Kuala Lumpur.
- RHAZZALI M. (2018), *In and Around the Mosque: Profile and Territory of the Italian Imam*, in M. Hashas, J. J. de Ruiter, N. Valdemar (eds.), *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, Amsterdam University Press, Amsterdam, pp. 381-98.
- SAINT-BLANCAT C. (1989), *Nation et religion chez les immigrés iraniens en Italie*, in "Archives de sciences des religions", 68, 1, pp. 27-37.
- ID. (2015), *Italy*, in J. Cesari (ed.), *European Islam*, Oxford University Press, Oxford, pp. 265-310.
- SCHARBRODT O. (2018), *A Minority Within Minority? The Complexity and Multilocality of Transnational Twelver Shia Networks in Britain*, in "Contemporary Islam", 2018, pp. 1-19.
- SHIRAZI F. (2005), *The Daughters of Karbala: Images of Women in Popular Shi'i Culture in Iran*, in K. S. Aghaie (ed.), *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*, University of Texas Press, Austin, pp. 93-118.
- TADDEI L. (2010), *Gli afghani a Roma*, in *Settimo Rapporto dell'Osservatorio Romano sulle Migrazioni*, Centro studi e ricerche IDOS, Roma, pp. 244-51.
- TAGHAVI S.M.A. (2005), *The Flourishing of Islamic Reformism in Iran: Political Islamic Groups in Iran (1941-61)*, Routledge Curzon, London-New York.

- VANZAN A. (2004), *Gruppi sciiti in Italia e connessioni con le reti sciite transnazionali*, paper presentato alla Conferenza *L'islam in Italia. Appartenenze religiose plurali e strategie diversificate*, Torino, 2-3 dicembre.
- ID. (2007), *Shi'a in Italy: The "Other" Allah's Way*, in A. Vanzan, S. Rastegar, *Muraqqa'e Sharqi: Studies in Honor of Peter Chelkowski*, AIEP, Serravalle, pp. 201-12.
- VARTANIAN V. M. (2013), *La comunità iraniana di Roma nella storia e negli ultimi 50 anni*, in "Zatik", <http://www.zatik.com/files/La%20Comunit%C3%A0%20Iraniana%20di%20Roma%20nella%20storia%20e%20negli%20ultimi.pdf> (consultato il 30 ottobre 2022).
- ZARE', M. R. (2013), *Shi'īyān Ismā'īlī va huzūr Tārīkhī ānān dar sīsīl*, in "A Quarterly for Shi'ite Studies", 11, 1, pp. 41-62.

Molto più di un luogo di culto

Storia della Grande Moschea di Roma

di *Renata Pepicelli*

9.1

Introduzione

Nel corso di quattordici secoli di storia, la diffusione dell'islam ai quattro angoli del mondo si è accompagnata con la costruzione di moschee¹. La politica di costruzione di luoghi di culto è stata – e lo è a tutt'oggi – centrale per la diffusione di quella che i musulmani considerano l'ultima “religione abramitica”. L'edificazione di moschee mostra visioni e interpretazioni dell'islam in una prospettiva non solo religiosa ma anche politica. In età contemporanea conflitti attorno alla costruzione di moschee hanno ripetutamente luogo, tanto nei paesi a maggioranza islamica, quanto in quei territori, come l'Europa o gli Stati Uniti, dove la presenza musulmana va crescendo (Allievi, 2010). Costruire una moschea, così come anche chiuderla, è una questione che può essere tutt'altro che neutra: racconta di differenti correnti interpretative, di progetti di *nation-building*, di tensioni tra l'islam degli Stati e l'islam di gruppi religiosi che intendono affrancarsi dal controllo o dalla visione religiosa dominante, di nuove traiettorie dell'espansione dell'islam. Oggi, come scrive l'esperto di arte islamica Mattia Guidetti, «la moschea rimane un'espressione di potere, di controllo sociale e di pietà religiosa. Allo stesso tempo, però, la moschea diventa un luogo in cui proiettare anche questioni identitarie legate alla modernità e all'idea di nazione» (Guidetti, 2020, p. 106). L'edificazione di luoghi di culto è testimonianza dunque di specifiche storie e politiche dell'islam e dei paesi in cui l'islam è presente. La costruzione di una moschea è atto religioso ma spesso anche politico, e in tempi recenti diversi sono i casi che lo provano. Basti pensare al cambio di destinazione di Aya Sofya a Istanbul,

1. La parola “moschea” deriva dall'arabo *masjid*, che significa “luogo di prostrazione”. Sulla moschea nell'arte islamica cfr. Burckhardt (2002, pp. 92-8); Guidetti (2017).

trasformata da museo in moschea nel 2020, nel solco di quelle politiche di islamizzazione dello spazio pubblico volute dal presidente Recep Tayyip Erdoğan che stanno riscrivendo la storia della Turchia e alle polemiche che sono seguite dentro e fuori il paese (Sofos, 2021); oppure alla costruzione dell'imponente moschea Hassan II a Casablanca che porta il nome del re che ha voluto la sua edificazione per sancire il ruolo del monarca come *amīr al-mu'minīn* (principe dei credenti) e la potenza dell' "islam di Stato" in Marocco e la sua influenza nella regione (Cattedra, 1998).

Questo capitolo, partendo da una breve disamina del ruolo della moschea nella storia della civiltà islamica, intende raccontare le vicende che hanno accompagnato la fondazione della Grande Moschea di Roma, qui considerata sia tassello dell'allargamento dell'islam a "Occidente" tra XX e XXI secolo, sia elemento della politica estera e interna dell'Italia. Simbolo controverso dell'islam italiano, il "tempio islamico" di Roma, costruito in un arco temporale di oltre 20 anni (1973, sua ideazione; 1995, sua inaugurazione) nella zona di Monte Antenne, mostra molti aspetti del complesso rapporto dell'Italia con l'islam. Sebbene non rappresentativa di tutto il variegato percorso dell'islam italiano, la storia della Grande Moschea ben mette in luce – attraverso le ragioni della sua fondazione, le dinamiche delle relazioni del gruppo che la gestisce con i paesi islamici, con le istituzioni italiane, con le comunità e le associazioni musulmane (sia ad essa vicine, che lontane) – processi importanti della costruzione dell'islam in Italia. A ben vedere, tratteggiare la storia della Grande Moschea vuol dire raccontare una storia che parla del passaggio dell'islam in Europa, ma anche di relazioni internazionali, di politica estera italiana, di politica energetica, del ruolo degli Stati arabi nel tentare di influenzare la costruzione dell'islam italiano ed europeo. Sebbene sulla presenza musulmana nell'Italia contemporanea siano apparsi diversi e importanti studi per lo più di natura sociologica (Allievi, Dassetto, 1993; Saint-Blancat, 1999; Allievi, 2003;), minori sono quelli di natura storica (Marzano, 2016; el Houssi, 2017; Bono, 1989) o islamologica (Di Mauro, 2021) e in alcuni casi pensati con un carattere divulgativo per il grande pubblico (Vanoli, 2014). Dato questo quadro non è semplice rintracciare una storia della Grande Moschea che analizzi e tenga insieme aspetti storici e politologici. La maggior parte della letteratura scientifica prodotta sull'argomento si concentra da un lato sugli studi architettonici e urbanistici², e dall'altro su quelli sociologici (Allievi, 1994;

2. Cfr. tra le diverse pubblicazioni sull'argomento, Coppa (2003); Purini (1990); Dall'Olio (1993, pp. 9-13).

2010; Bombardieri, 2011). Eppure, restituire la dimensione storica appare significativo. Come si diceva precedentemente, sin dal VII secolo, la storia dell'islam si accompagna con la storia dell'edificazione di moschee. La diffusione dell'islam nel mondo, il suo sviluppo e il suo declino vanno di pari passo con la costruzione di luoghi di culto. Ricostruire questa storia significa ricostruire la storia, in costante evoluzione, della civiltà islamica, della sua presenza a Oriente e a Occidente.

9.2

Le moschee e l'espansione dell'islam

Si narra che quando nel 622 d.C., anno 1 dell'era islamica, il profeta si trasferì a Yaṭrib, poi denominata Medina per trovare riparo alle persecuzioni che lui e i suoi fedeli subivano a Mecca, fondò a Qubā' alla periferia di Medina, una moschea – quella di *Qubā'* (*Masğid Qubā'*) appunto – considerata dai musulmani il primo luogo di culto della storia islamica³. Immediatamente dopo fu costruito a Medina un ambiente destinato alla preghiera, con accanto anche l'abitazione di Muḥammad e delle sue mogli⁴. Ampliato nel corso degli anni e conosciuto con il nome della Moschea del Profeta (*al-Masğid al-Nabawi*), è oggi considerato il secondo sito più sacro dell'islam, dopo la Sacra Moschea (*al-Masğid al-Ḥarām*), che circonda la *Ka'ba*, nella città di Mecca. L'edificazione della moschea del Profeta può essere considerata l'atto fondante della costruzione dell'*umma* islamica (la comunità islamica): luogo di preghiera, ma non solo, essa divenne il fulcro attorno al quale si svolgeva la vita quotidiana dei fedeli. Cinque volte al giorno il *muezzin* richiamava tramite l'*adān* i musulmani alla preghiera, ricordando loro gli obblighi verso Dio.

Con l'espansione dell'islam nella penisola arabica e poi al di fuori di essa le moschee divennero gli avamposti dell'estensione della nuova religione e civiltà tanto nei territori a Oriente quanto in quelli ad Occidente. Attorno ad esse si costruivano le città islamiche, nelle loro immediate vicinanze sorgevano i mercati e lì prendeva forma la vita della comunità. Le moschee

3. In realtà alcuni studi affermano che fossero state costruite delle sale di preghiera, *muṣallā*, nonché delle moschee già prima dell'egira (Abdelrahman, 2010, p. 100).

4. Tra gli studiosi vi è un ampio dibattito rispetto alla correttezza di considerare tale luogo una moschea piuttosto che una casa. Ad esempio Leone Caetani (2012) sostiene che si debba parlare solo di casa, mentre Essam Ayyad (2013) sostiene che si debba parlare sia di casa che di moschea.

erano centri religiosi, sociali, politici, culturali in cui la dottrina, il diritto e il pensiero islamico si sviluppavano. Al loro interno erano organizzati corsi di studi religiosi e non solo⁵, si discuteva della vita della collettività, si aiutavano i bisognosi e in alcuni casi, si costituivano le cosiddette corti islamiche. I musulmani si recavano in moschea per adorare Dio ma anche per apprendere i fondamenti della nuova religione, discutere dell'organizzazione della comunità, dare forma alla legge, risolvere dissidi, decidere della pace e della guerra.

Ovunque l'islam si diffondesse, attraverso eserciti e commerci, venivano costruite moschee, luoghi centrali della vita e della pratica religiosa. Da un punto di vista architettonico, con l'espansione dell'impero islamico le moschee acquisirono elementi e stili variegati dati dalla fusione tra la pianta primaria di stile arabo e la tradizione artistica e culturale antecedente all'avvento dell'islam (Hillenbrand, 1994, pp. 31-125). La loro costruzione riscriveva materialmente e simbolicamente i territori in cui l'islam arrivava. Ad esempio, all'indomani della presa dell'Egitto, nel 642, a Fusṭāṭ, primitivo nucleo urbano che, nel x secolo diverrà il Cairo, fu costruita la moschea di 'Amr ibn al-Āṣ⁶, dal nome del generale che guidò la prima fase della conquista del Nord Africa. La successiva espansione nel Maghreb fu segnata dalla costruzione a partire dal 670 in Tunisia della grande moschea di Qayrawān, anche conosciuta con il nome di "moschea di 'Uqba", in quanto fu voluta da 'Uqba ibn Nāfi', compagno del Profeta, che fu alla guida di grandi imprese militari. Prima moschea del cosiddetto "occidente musulmano", è considerata uno dei luoghi santi del mondo islamico. Sotto il regno degli Aghlabidi⁷ divenne un importante centro culturale in cui si affinarono sia il pensiero musulmano sia le scienze. A tutt'oggi la semplici-

5. Dall'859 d.C. la moschea Qarawiyyin, fondata da Fāṭima al-Fihriya nella città marocchina di Fes, ospita quella che è considerata da molti la più antica università al mondo. Il complesso anticamente comprendeva tre biblioteche contenenti libri inerenti a varie discipline come scienze religiose e umanistiche, lingue e scienze naturali. Presso l'università si tenevano corsi in varie materie tra cui grammatica, retorica, logica, matematica e astronomia, storia, geografia e chimica. Oggi la biblioteca di Qarawiyyin ospita 4.000 manoscritti medievali ed è stata oggetto di un progetto di riqualificazione nel 2017 sotto la guida dell'architetta marocchina Aziza Chaouni.

6. 'Amr ibn al-Āṣ è stata la prima moschea mai costruita in Egitto e, per estensione, la prima moschea nel continente africano. Sebbene non rimanga più niente della struttura originaria essendo stata rimaneggiata nei secoli, attualmente la moschea che sorge su quel sito è aperta a visitatori e turisti, quando non vi sono le preghiere.

7. Dinastia che governò in Ifriqiya (nell'odierna Tunisia) nel secolo IX rendendosi autonoma dal califfato abbaside sotto la quale iniziò la conquista islamica della Sicilia.

tà delle sue strutture architettoniche e l'ampiezza degli spazi evocano, come scrive lo studioso di arte islamica Titus Burckhardt (2002, p. 125), «il tempo della prima e folgorante espansione dell'islam: la sala di preghiera, assai vasta, dal tetto piatto sostenuto da arcate, si apre su un'ampia corte, come per accogliere tutta un'armata di combattenti per la fede».

Nel corso dei secoli la costruzione di moschee ha dunque espresso la dimensione insieme religiosa e politica dell'islam. Ha glorificato il credo, ma ha anche segnato l'espansione territoriale dell'islam e esaltato la potenza di dinastie che prendevano il potere o che affermavano la loro potenza e allargavano i loro confini. È il caso ad esempio della grande moschea di Damasco in Siria, costruita tra il 706 e il 715 dal califfo omayyade al-Walid I, che traspose per la prima volta su preesistenti architetture degli spazi sacri l'antico modello della moschea medinese in forme monumentali (Flood, 2001). Oppure della grande moschea di Cordoba, in Spagna, fondata nel 785 da 'Abd al-Rahmān I, principe omayyade, che, sfuggito al massacro della sua famiglia da parte degli abbasidi, fondò un emirato in Spagna. In seguito i numerosi interventi di ricostruzione ed abbellimento della moschea di Cordoba, che i differenti emiri e califfi hanno voluto realizzare per contraddistinguere il loro operato, dimostrano il profondo legame tra architettura di luoghi di culto e autorità, e testimoniano la ricchezza dell'eredità islamica europea (Khoury, 1996).

9.3

Alle radici dell'idea di un tempio islamico per Roma

Assumendo questa prospettiva sul ruolo delle moschee, è possibile affermare che l'ideazione e poi la costruzione della Grande Moschea a Roma, nella seconda metà del Novecento, rientra all'interno di una logica di diffusione dell'islam in nuovi territori. La sua edificazione tiene insieme, da un lato, la volontà di creare un luogo di culto che rispondesse – sebbene in Italia si fosse solo agli esordi di un processo che maturerà più avanti – alle necessità della nuova presenza musulmana sul territorio europeo in seguito a migrazioni e conversioni e, dall'altro, il crescente *soft power* di Stati arabo-islamici nella seconda metà del Novecento. Costruita a soli pochi chilometri di distanza dal Vaticano, nel cuore della cristianità, la moschea sorta ai margini del ricco quartiere capitolino dei Parioli è il prodotto di una precisa congiuntura geopolitica in cui i paesi islamici produttori di petrolio giocavano un ruolo di primo piano nello scacchiere

re internazionale e riuscivano a influenzare la politica degli Stati europei. Le targhe che accolgono fedeli e visitatori all'entrata riportano echi di questa realtà. Ma se le parole scolpite nel marmo all'ingresso celebrano il potere tutto terreno dei governi, le forme architettoniche esprimono i principali temi del credo islamico (l'unicità di Dio, la promessa del Paradiso per i buoni fedeli, la luce eterna ecc.) trasposti in una complessa rielaborazione che prova a portare a sintesi plurali estetiche "orientali" e europee. L'idea alla base del progetto architettonico è stata quella di mescolare insieme stili e materiali provenienti da contesti geografici e culturali diversi come il cotto e il travertino utilizzati in un edificio che, malgrado sia profondamente calato nel contesto locale, prende a punto di riferimento diversi modelli di moschea. Si spazia da quelli maghrebini a quelli della Spagna musulmana (in particolare la grande moschea di Cordoba) fino a quelli ottomani e persiani (Portoghesi, Gigliotti, Mousawi, 1994, p. 25).

Sebbene sia stata inaugurata nel 1995, l'idea della costruzione della Grande Moschea risale al 1973 – come si dirà nei dettagli nel paragrafo successivo –, quando più che di reale presenza islamica si doveva piuttosto parlare di un'idea di presenza musulmana nella penisola. Non era la prima volta che in Italia si fosse pensato a costruire una moschea e ciò era il frutto più di ragioni di opportunità politica volte a rinsaldare relazioni internazionali che di concrete esigenze di una popolazione musulmana residente sul territorio. Il primo riferimento all'utilità di erigere una moschea in Italia risale, secondo lo storico Salvatore Bono (1989), al 1909. Re Vittorio Emanuele III, stando ad alcuni appunti del 1914 ritrovati nell'Archivio del ministero degli Esteri, esprime allora la volontà, o forse solo l'idea di erigere un tempio islamico nella penisola, possibilmente a Roma, con lo scopo di «dimostrare che la religione musulmana è trattata come le altre in Italia» (ivi, p. 16). Un agente diplomatico italiano in Egitto, Attilio Serra, aveva pertanto avuto «l'idea di promuovere una sottoscrizione al Cairo» (*ibid.*). Il progetto però non andò mai avanti, probabilmente perché si temeva che potesse essere interpretato come un attacco al Vaticano. Qualche anno dopo, fu la volta di Guido Sabetta, viceconsole italiano in Egitto, a parlare dell'opportunità di erigere un luogo di culto islamico in Italia. Nel volume *Politica di penetrazione in Africa: l'Islam e l'Italia*, del 1913, Sabetta sottolinea il vantaggio che sarebbe venuto all'Italia dall'edificazione di una moschea in quanto strumento di rafforzamento della "propaganda italo-islamitica", volta a sviluppare la politica italiana verso l'islam e i suoi territori d'oltremare (Sabetta, 1913).

9.4

Il 1973: tra dinamiche locali e internazionali

Tuttavia, come già si diceva sopra, è solo nel 1973 che davvero si pongono le basi per la costruzione di una moschea a Roma, quella che fino al 2012 sarà considerata la più grande moschea d'Europa⁸. Eppure l'Italia in quella fase storica non conosceva, diversamente da altri paesi del Centro e Nord Europa, una significativa presenza di musulmani sul suo territorio. Se in paesi come la Francia (Dakhliya, 2006; Geisser, 2009) e la Gran Bretagna (Ansari, 2004; Fisher, 2004) già durante il periodo coloniale si registravano flussi di migrazioni musulmane dalle colonie che si rafforzarono a cavallo tra le due guerre e soprattutto dopo la fine di quest'ultima, diverso è il caso dell'Italia. Sebbene nel 1973 l'Italia per la prima volta cessò statisticamente di essere un paese di emigrazione, in quanto il numero delle persone in entrata superò, sebbene di poco, il numero di quelle in uscita (Allievi, 1994; Colucci, 2018), l'immigrazione musulmana non era ancora così significativa da giustificare un progetto tanto ambizioso. I musulmani iniziarono a vivere in Italia in numero rilevante solo a partire dagli anni Ottanta. È possibile stimare, con una certa approssimazione, che nel 1973 i musulmani residenti in tutto il paese non fossero che poche centinaia: per lo più diplomatici, studenti, soprattutto dell'Università per Stranieri di Perugia⁹, uomini di affari. Accanto a questa presenza, va poi annoverata quella dei tunisini nella cittadina di Mazara del Vallo, in Sicilia, impiegati fondamentalmente nel settore della pesca, che rappresentavano però un caso particolare e a sé: lavoratori, per lo più stagionali, attivi nel settore ittico¹⁰. Nel 1975 i tunisini ufficialmente registrati a Mazara erano tra le 150 e le 200 unità (Cusmano, 1976), ma Cusmano stima che doveva aggirarsi attorno a 700 il totale dei tunisini impiegati nel settore della pesca, dei quali più di 500 imbarcati su motopescherecci¹¹. Si trattava di una particolare realtà di migrazione economica, spesso non residente, che solo in epoca successiva, con l'arrivo delle donne, i ricongiungimenti familiari e la nascita di bambi-

8. Dal 27 settembre 2012 la Grande Moschea di Roma è stata superata, per dimensioni, dalla moschea di Strasburgo, progettata e realizzata dallo stesso Portoghesi. Attualmente la moschea più grande d'Europa è quella di Mosca, inaugurata il 1° settembre 2015.

9. Nel 1971 alcuni studenti dell'Università di Perugia fondarono l'USMI (Unione degli studenti musulmani d'Italia), la prima realtà del genere nella penisola.

10. Sull'importanza della comunità tunisina di Mazzara e la sua storia, attestata anche in lasciti linguistici, cfr., tra gli altri, Luca D'Anna (2017).

11. Cit in D'Anna (2017, p. 24).

ni, è diventata stanziale. A completare il quadro della presenza di musulmani in Italia in quegli anni, c'erano infine i convertiti. Il più noto del tempo è Felice Pallavicini, discendente di una nobile e antica famiglia lombarda, che nel 1951 aveva abbracciato l'islam seguendo le orme di René Guénon, e scegliendo il nome di 'Abd al-Wahīd, "servo dell'Unico", servo di Dio, proprio come il suo illustre maestro. Ma stiamo parlando di un numero esiguo di persone che avevano abbracciato la religione rivelata da Muḥammad, al punto che lo stesso Pallavicini in un'intervista sul suo percorso "di ritorno all'Islam" così ricorda quel periodo: «Negli anni sessanta e settanta non vi è mondo islamico in Italia. Siamo soltanto noi rappresentanti di una corrente islamica insieme agli ambasciatori, tanto che a Roma non riusciamo a riunirci in più di sette persone. Dai tempi di Federico II, non c'è Islam in Italia. Non ci sono che rappresentanti delle delegazioni dei consolati o delle ambasciate dei paesi islamici, che si ritrovano in quello che diventerà il Centro Islamico Culturale d'Italia, e non riusciamo, ripeto, a riunirci in più di sette per compiere la preghiera. Per cui non vi era Islam in Italia da Federico II a me, oso dire, in quanto l'Italia era l'unico paese al mondo privo di quei retaggi coloniali che conducevano per esempio in Francia gli algerini, in Inghilterra i pachistani o in Germania i turchi. L'Italia era un terreno vergine per l'Islam: dopo la Sicilia medievale non vi è più stato Islam in Italia» (Nesti, 2009, p. 14). In realtà negli anni Settanta ci furono altre conversioni significative, come quella di Roberto Hamza Piccardo nel 1975, che nel corso degli anni Novanta giocò un ruolo chiave alla guida dell'UCOII (Unione delle comunità islamiche di Italia)¹².

Ad ogni modo, nel 1973 i musulmani residenti stabilmente in tutta Italia dovevano essere poche centinaia, «non più di 500 – prova a suggerire il sociologo Fabrizio Ciocca –. Non abbiamo dati precisi, il primo censimento sulla popolazione straniera è del 1981, di quasi 10 anni dopo»¹³. E quasi 10 anni dopo i musulmani sul territorio italiano venivano stimati attorno alle circa 80.000 unità, una crescita di un certo peso, ma a ben vedere si tratta ancora di numeri modesti per poter pensare a costruire la più grande moschea d'Europa. Per capire allora perché di fronte a una presenza trascurabile di musulmani sul territorio si pensasse alla costruzione di una grande moschea a pochi chilometri dal centro della cristianità, il Vaticano, bisogna guardare all'Italia nel contesto geopolitico di allora e alle sue relazioni

12. Intervista a Hamza Piccardo in Lorenzetti (2005).

13. Intervista a Fabrizio Ciocca raccolta dall'autrice del presente contributo (Roma, 20 marzo 2020).

internazionali, politiche, economiche, energetiche e in particolare ai suoi rapporti con il mondo arabo e l'Arabia Saudita. All'inizio degli anni Settanta l'Italia cercava una sua strada autonoma e originale nel rapporto con il mondo arabo, sperimentando un modello di relazioni che veniva descritto anche come la "diplomazia dell'amicizia" (Pizzigallo, 2000) e che puntava alla creazione di relazioni privilegiate con i paesi produttori di petrolio. Ripercorrendo le note degli scambi tra Italia e Arabia Saudita si nota un'attività alquanto intensa. Nel febbraio del 1973 fu firmato dal ministro degli Esteri Giuseppe Medici un Accordo di cooperazione con l'Arabia Saudita nei settori della cultura, della scienza e della tecnologia. Qualche mese dopo, nei giorni 8-9-10 giugno, Fayṣal ibn 'Abd al-'Azīz Āl Sa'ūd, re dell'Arabia Saudita, e custode delle due Sante Moschee di Mecca e Medina, fece una visita ufficiale in Italia¹⁴. Non era la sua prima visita: era già venuto da principe nel 1932 e nel 1952 e da re nel 1962, su invito del presidente della Repubblica Segni. La visita del 1973 e l'incontro con l'allora presidente della Repubblica Giovanni Leone ebbero però dei risvolti importanti nella storia di quello che oggi chiamiamo l'islam italiano. Durante il suo soggiorno a Roma re Fayṣal fece un'esplicita richiesta al governo italiano, come riportato in una targa posta all'entrata della grande moschea di Roma. Si legge inciso nel marmo «Sua Maestà Re Faisal dell'Arabia Saudita, in visita ufficiale in Italia nel 1973, espresse alle autorità italiane il desiderio di vedere realizzato a Roma un Tempio islamico per il Centro Islamico Culturale d'Italia. Per esaudire degnamente tale aspirazione il Consiglio Comunale di Roma, aderendo anche alle sollecitazioni del Presidente della Repubblica Giovanni Leone e del Governo Italiano, deliberò il 15 maggio 1974 di donare al Centro Islamico Culturale d'Italia un'area edificatoria di mq. 30.000».

Come si può notare leggendo le sopra citate righe, i tempi tra la visita di re Fayṣal, la sua conseguente richiesta e la delibera – sollecitata dal presidente Leone – del Comune di Roma guidato da un sindaco democristiano, Clelio Darida, sono molto rapidi. Le ragioni di tale rapidità sono da ricercare in uno degli eventi centrali della storia italiana e internazionale dell'anno precedente. Nell'ottobre del 1973 c'era stata la prima crisi energetica, il cosiddetto "shock petrolifero" causato dalla scelta dei paesi produttori di petrolio di aumentare il prezzo del greggio e dei suoi derivati come

14. Al seguente link è possibile trovare una lista dello scambio di visite intercorso tra le più alte autorità del Regno dell'Arabia Saudita e della Repubblica italiana a partire dal 1932: <http://www.arabia-saudita.it/page.php?id=47> (consultato il 30 ottobre 2022).

arma di pressione politica nella guerra arabo-israeliana del 1973, ricordata anche come guerra del Kippur, intrapresa in risposta alla disfatta araba nella guerra del 1967. In tale circostanza, i paesi dell'OPEC, allora detentori dei 2/3 delle riserve petrolifere mondiali e produttori del 90% del greggio immesso nei traffici internazionali, decisero di aumentarne il prezzo di quattro volte e procedere con un embargo nei confronti dei paesi che maggiormente sostenevano lo Stato d'Israele (Buccarelli, Labbate, 2014, p. 468). L'Italia, che era dipendente per l'85% dalle forniture di energia provenienti dall'estero e che si trovava già in una situazione di fragilità economica, fu duramente colpita dalla crisi petrolifera. Tra il 1973 e il 1974 la bilancia commerciale passò improvvisamente da un deficit di 2.134 a 5.521 miliardi di lire (ivi, p. 471). Il governo italiano dell'epoca, guidato dal democristiano Mariano Rumor, operò una serie di interventi per ridurre i consumi energetici che ebbero un grande impatto sulla popolazione: divieto di circolazione per le auto private nei giorni festivi, chiusura anticipata di cinema e teatri, riduzione dell'illuminazione pubblica, fine anticipata delle trasmissioni serali della TV. Le prime pagine dei giornali del tempo titolavano *L'Italia a piedi, senza drammi* ("Stampa esteri", 3 dicembre 1973), *Prima domenica senza auto. Una diversa politica dell'energia necessaria per far fronte alla crisi* ("l'Unità", 3 dicembre 1973). A partire dal 1974, il governo mise in atto una riorganizzazione dell'industria petrolifera nazionale. Su proposta dell'ENI, che aveva fatto propria la lezione di Enrico Mattei, l'Italia incominciava a ripensare la sua politica energetica all'interno dei confini nazionali e all'estero con l'apertura a nuovi mercati (Africa subsahariana, mare del Nord, Indonesia) e con il rafforzamento – non gradito dagli alleati della NATO – dei rapporti con i paesi arabo-musulmani produttori di petrolio, *in primis* l'Arabia Saudita, l'Iran, l'Iraq, la Libia e l'Algeria.

Alla luce di tale situazione non sorprende pertanto che nei concitati mesi a cavallo tra il 1973 e il 1974 l'Italia si fosse impegnata particolarmente sulla strada dei negoziati con l'Arabia Saudita. A gennaio 1974, 6 mesi dopo la visita di re Fayṣal in Italia, il premier Aldo Moro si recò in Arabia Saudita per incontrare il ministro del Petrolio e delle Risorse minerarie saudita Zakī Yamāni. D'altronde l'Italia non era la sola in quel periodo a cercare di consolidare i legami con il mondo arabo. Nel 1974, in seguito alla presa di coscienza dei paesi europei della loro dipendenza energetica dal mondo arabo, nasceva il Dialogo euro-arabo, un forum permanente di discussione che verteva fundamentalmente attorno alle necessità di approvvigionamento di greggio da parte della Comunità europea e allo sviluppo di iniziative finanziarie nella ragione nordafricana e mediorientale. Fu un progetto

ambizioso, in quanto mirava a costruire una politica europea per la regione mediterranea e oltre, ma fallì nel giro di pochi anni a causa della difficoltà di risolvere le divergenze intracomunitarie, i pesanti condizionamenti della guerra fredda, l'ostilità degli Stati Uniti e della NATO, e l'impossibilità di sciogliere il nodo del conflitto arabo-israeliano (Labbate, 2016).

Tuttavia, echi di quelle scelte di indirizzo politico e economico della prima metà degli anni Settanta fatte dell'Italia in relazione al mondo arabo e ai paesi produttori di petrolio si ritrovano nelle vicende della storia della grande moschea di Roma. Il 15 maggio 1974 il Comune di Roma concesse, come si diceva precedentemente, un territorio di 30.000 mq per la costruzione della moschea. Nel medesimo 1974, a soli tre mesi dall'inoltro della domanda, con procedura insolitamente rapida il Centro islamico culturale d'Italia, costituito ufficialmente nel 1966, venne riconosciuto come ente morale (Allievi, 1994). Appare evidente che è il petrolio, l'oro nero, il vero e primo motivo a giustificare il ritorno dell'islam – nella forma della costruzione di una grande moschea – in Italia, prima ancora che i musulmani e le musulmane. «L'islam come utensile diplomatico, insomma, se non vogliamo dire addirittura come merce di scambio: islam contro petrolio – scriveva nel 1994 Stefano Allievi – poiché non è la prima volta nella storia, e non sarà l'ultima, che la religione (tutte le religioni, non solo l'islam) assume questa funzione, la cosa non desta sorpresa né tantomeno scandalo. Merita semmai sottolineare come siano i governi occidentali a pensare di strumentalizzare l'islam, illudendosi che una moschea, per quanto grande, sia un fatto senza conseguenze apprezzabili, e dopotutto un ben magro prezzo da pagare rispetto ai vantaggi che ci si attendono. Ma il calcolo si rivelerà sbagliato: la presenza dell'islam ha delle conseguenze, e di un certo interesse, di una certa importanza» (Allievi, 1994, p. 36).

9.5

La costruzione della Grande Moschea

Tuttavia furono necessari 22 anni e circa 80 miliardi di lire (pagati da diversi paesi arabo-islamici, come indicato da una targa che si trova all'ingresso della moschea¹⁵) per vedere inaugurato il “tempio islamico” di Roma: problemi burocratici, lungaggini per l'affidamento della gara internazionale

15. I paesi che contribuirono alle spese per la realizzazione furono 23: Algeria, Arabia Saudita, Bahrein, Bangladesh, Brunei, Egitto, Emirati Arabi, Giordania, Indonesia, Iraq,

per la direzione e realizzazione dei lavori, dibattiti in seno alla società e agli ambienti politici e religiosi italiani, manifestazioni contrarie al progetto e minacce ad ideatori e realizzatori ne rallentarono i lavori, che furono affidati a tre architetti, Paolo Portoghesi, Vittorio Gigliotti e Sami Mousawi. La posa della prima pietra avvenne martedì 11 dicembre 1984, con una cerimonia ufficiale¹⁶. «Nel cantiere, già attivo di gru e scavatrici, sotto un cupolone di plastica, assistono alla cerimonia – si legge in un articolo apparso su “la Repubblica” del tempo – il presidente della Repubblica Pertini, il ministro degli Esteri Andreotti, il sindaco di Roma, Vetere. [...] Ci sono gli ambasciatori dei 36 Stati dove la presenza islamica è maggioritaria, in assoluto o parzialmente. [...] Il cerimoniale, anche religioso, è rispettato alla lettera: nella platea, davanti il palco degli oratori, le donne sono separate dagli uomini, creando qualche imbarazzo e confusione tra le invitate ‘straniere’. Tra un paio di anni [*N.d.A.*: ce ne vorranno in realtà altri 11] i 3 mila operai dell’impresa costruttrice dovrebbero aver terminato l’impresa. Sui 30 mila metri quadrati donati dal Comune nasce un edificio da 58 mila metri cubi completo di auditorium, biblioteca, pensionato per studenti, servizi» (Villoresi, 1984), e uno spazio per la preghiera per 2.000 persone, che considerando anche l’esterno può arrivare ad accogliere fino a 12.000 fedeli e nei giorni di principale festività, come la festa del sacrificio, ospitare fino a 30-40.000 credenti (Nirenstein, 1984). Uno spazio assolutamente sovradimensionato per i numeri dei musulmani di allora. Si legge in un altro articolo della “Repubblica” di quel periodo: «È la stessa presidenza dell’attuale Centro di Cultura Islamico di via Bertoloni 22 (all’ interno c’è anche una piccola moschea) a dire che a frequentare l’istituzione religiosa sono soprattutto studenti e personale diplomatico e non i molti businessmen, né i numerosi stagionali della vendita ambulante: nei giorni di festa i fedeli raggiungono a mala pena la quota 100 o 150 persone. Architetti e Comune sostengono che offrire un terreno e un centro di aggregazione per gli oltre 15.000 musulmani presenti in città sia il doveroso omaggio a una

Kuwait, Libia, Malaysia, Marocco, Mauritania, Oman, Pakistan, Qatar, Senegal, Sudan, Tunisia, Turchia, Yemen.

16. Archivio storico della Presidenza della Repubblica, *Intervento del Presidente della Repubblica alla cerimonia della posa della prima pietra della Moschea e del Centro Culturale Islamico di Roma*, martedì 11 dicembre 1984, consultabile al link: <https://archivio.quirinale.it/aspr/diari;jsessionid=83EF5FB8DD89F52054FB9AE9DAAD8BF7/EVENT-002-010029/presidente/alessandro-pertini>; https://archivio.quirinale.it/diari-pdf/1984_12_01-12_15-PE.pdf (consultati il 30 ottobre 2022).

realtà tanto estesa. Un'affermazione che si scontra con le dimensioni della futura Moschea e degli ambienti ad essa collegati» (*ibid.*).

Tuttavia gli anni passarono e l'Italia divenne sempre più terra d'immigrazione anche da paesi a maggioranza musulmana. Quando finalmente la Grande Moschea venne inaugurata, il 21 giugno 1995¹⁷, i musulmani in Italia erano cresciuti in numero: erano diventati circa 320.000 (di cui approssimativamente 318.000 stranieri, e almeno 2 mila italiani) e avevano cominciato ad organizzarsi in diverse associazioni¹⁸, aprendo una serie di centri islamici, sale di preghiere (*muṣallā*) all'interno di locali di fortuna, appartamenti, garage, ex fabbriche. Si trattava, ed è così ancora a tutt'oggi, di centri che non sono delle moschee vere e proprie ma per lo più associazioni adibite a ricoprire anche attività di culto, data l'assenza di un'intesa tra l'islam e lo Stato italiano che rendeva, e rende, estremamente difficile la costruzione di moschee.

Sin da subito molti etichettarono la Grande Moschea di Monte Antenne come la “moschea della diplomazia”, dei governi musulmani e delle loro ambasciate, sia per ragioni politiche (il Centro islamico culturale d'Italia, che la gestisce, è un'istituzione ufficiale nel cui consiglio siedono i rappresentanti delle ambasciate dei paesi islamici), sia, soprattutto, perché distante dai quartieri dove le comunità musulmane per lo più risiedono. A tutt'oggi la Grande Moschea è sottoutilizzata, eccezion fatta per il venerdì e soprattutto per i giorni di festa come l'‘*īd al-fiṭr* e l'‘*īd al-adḥā*, in cui migliaia di fedeli arrivano da tutta Roma e anche dalla provincia. Molti musulmani preferiscono andare nei centri di culto vicini alle loro case e ai luoghi di lavoro. Come si ricordava all'inizio di questo capitolo, originariamente la moschea è concepita per essere il centro della vita quotidiana dei credenti e pertanto deve avere una posizione centrale nella città o quanto meno nei quartieri dove vivono le comunità musulmane, anche perché almeno teoricamente i fedeli potrebbero volerla raggiungere per tutte le preghiere giornaliere. La Grande Moschea si trova invece in una zona del tutto periferica e defilata rispetto ai flussi cittadini e in una posizione scomoda per arrivarci coi mezzi pubblici. Va anche sottolineato che il suo impatto nella struttura urbana della città è stato

17. Cfr. il filmato disponibile al seguente link: <https://www.youtube.com/watch?v=AGbFehPTY3s> (consultato il 30 ottobre 2022).

18. Negli anni Novanta risultavano attive varie associazioni di musulmani in Italia come: la Comunità religiosa islamica italiana (COREIS, attiva dagli inizi degli anni Novanta); l'Associazione musulmani italiani (AMI, attiva dal 1982); la Lega musulmana mondiale (fondata alla Mecca nel 1962 e attiva in Italia con una sua associazione autonoma dal 1997).

contenuto il più possibile. L'altezza inizialmente prevista di 43 metri per il minareto fu abbassata a 24 metri affinché non superasse quella della cupola di San Pietro. Fu stabilito che l'*adlān*, il richiamo alla preghiera, sebbene permesso, dovesse essere fatto a un volume basso, affinché il suo suono non oltrepassasse lo spazio dell'area di culto.

9.6 Conclusioni

Dal momento dell'inaugurazione della moschea di Monte Antenne sono passati 27 anni, e lo scenario dell'islam in Italia è completamente cambiato. I musulmani oggi residenti nel paese sono stimati essere quasi 2,7 milioni, ovvero il 4,5% della popolazione. Tra questi, il 47% ha la cittadinanza italiana acquisita attraverso la cittadinanza elettiva, il matrimonio, la residenza, la nascita da genitori italiani naturalizzati o perché italiani convertiti all'islam. Questi dati dimostrano che siamo di fronte a «una popolazione musulmana che vede diminuire la sua componente straniera, mentre cresce quella italiana» (Ciocca, 2022). In questo mutato panorama, la Grande Moschea continua a essere l'unico centro di culto riconosciuto dallo Stato, sebbene oramai si contino circa 1.382 luoghi di culto – che assumono la forma giuridica di associazioni¹⁹ – sparsi sul territorio nazionale (ANSA, 2019). Manca una volontà politica da parte dei governi che si sono succeduti in Italia di arrivare a un'intesa con l'islam, e d'altro canto loro le diverse comunità e associazioni islamiche presenti nella penisola appaiono divise e spesso in conflitto tra loro²⁰. Tale situazione crea il non riconoscimento dei diritti di base delle persone di fede musulmana, come quello al culto, che protrahendosi nel tempo impedisce una normalizzazione della presenza dell'islam nel contesto italiano. L'islam viene a tutt'oggi infatti diffusamente percepito come un'alterità irriducibile, un elemento estraneo a cui guardare con sospetto e da tenere sotto controllo. In questo contesto la storia della Grande Moschea segna un incredibile paradosso. Quando

19. Su quest'aspetto Fabrizio Ciocca (2019, p. 59) scrive: «Attualmente, per superare le problematiche relative alla mancata intesa, le comunità islamiche spesso si organizzano in APS, ossia Associazioni di Promozione Sociale (e il culto viene inserito come una delle varie attività promosse dall'associazione), o in ONLUS (che permette di godere di agevolazioni fiscali), forma giuridica che spesso viene adottata dalle comunità di medio-grandi dimensioni».

20. Cfr. *infra*, il contributo di Consorti.

non c'erano i musulmani, l'Italia accettava l'islam nello spazio pubblico, permettendo la costruzione dell'allora e per tanti anni a seguire più grande moschea d'Europa; e ora che i musulmani sono una realtà significativa, l'Italia (o meglio i suoi governi e parte della sua popolazione) rifiuta la costruzione di moschee. Attorno alla costruzione di moschee, così come di cimiteri, si continua a giocare una partita centrale relativamente alla diffusione dell'islam in Europa e l'opposizione ad essa. All'inizio degli anni Duemila Stefano Allievi parlava di «guerra delle moschee», una guerra dal carattere identitario e politico per il riconoscimento da un lato e il rifiuto dall'altro dell'ormai avvenuto passaggio dell'islam in Europa e in Italia (Allievi, 2010). Parlare oggi della Grande Moschea di Roma e in più in generale di moschee in Occidente significa parlare non solo della crescita e degli sviluppi dell'islam ma della storia stessa d'Italia e di tutti quei territori dove l'islam si va affermando negli ultimi decenni.

Riferimenti bibliografici

- ABDELRAHMAN E. (2010), *The Influence of Hadīth on the Architecture of Early Congregational Mosques*, PhD Dissertation, University of Leeds, https://theses.whiterose.ac.uk/1696/1/Essam%27s_thesis_%28the_one_printed_for_final_submission%29.pdf (consultato il 30 ottobre 2021).
- ALLIEVI S. (1994), *La moschea di Roma*, in "Africa", 1, pp. 37-52.
- ID. (2001), *La città plurale. Nuove presenze culturali e mutamento urbano*, in I. Siggillino (a cura di), *L'Islam nelle città: dalle identità separate alla comunità plurale*, FrancoAngeli, Milano, pp. 13-50.
- ID. (2003), *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino.
- ID. (2010), *La guerra delle moschee. L'Europa e la sfida del pluralismo religioso*, Marsilio, Roma.
- ALLIEVI S., DASSETTO F. (1993), *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Edizioni Lavoro, Roma.
- ANSA (2019), *1.382 associazioni in Italia, 44 quelle più radicali*, 24 aprile, https://www.regione.vda.it/notizie/details_i.asp?id=310309&fbclid=IwAR2vqpsEQoCPzO3Et9tO9fJzeZTNzqW2eBPu2NEmOJVDJsULxO2y1yRdp4 (consultato il 30 ottobre 2022).
- ANSARI H. (2004), *The Infidel Within: The History of Muslims in Britain, 1800 to the Present*, C. Hurst & Co., London.
- AYYAD E. S. (2013), *The 'House of the Prophet' or the 'Mosque of the Prophet'?*, in "Journal of Islamic Studies", 24, 3 pp. 273-334.
- BOMBARDIERI M. (2011), *Moschee d'Italia*, EMI, Bologna.

- BONO S. (1989), *Per una moschea a Roma agli inizi del secolo. Un'idea del re Vittorio Emanuele II*, in "Islam. Storia e civiltà", 26, pp. 15-9.
- BRAMBILLA C., RIZZI M. (2011), *Migrazioni e religioni. Un'esperienza locale di dialogo tra cristiani e musulmani*, FrancoAngeli, Milano.
- BUCCARELLI M., LABBATE S. (2014), *L'ENI e la fine dell'età dell'oro. La politica petrolifera dell'Ente Nazionale Idrocarburi in Medio oriente e nel Mediterraneo Negli anni delle grandi crisi energetiche*, in "Nuova Rivista Storica", XCVIII, 2, fasc. II, pp. 467-75.
- BURCKHARDT T. (2002), *L'arte dell'islam*, Abscondita, Milano.
- CAETANI L. (2012), *Studi di storia orientale*, vol. I: *L'Arabia dalla preistoria all'Islam*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- CATTEDRA R. (1998), *Il paradosso orientalista: mitologie e patrimonialità della "città arabo-islamica" nella lettura della Grande Moschea di Casablanca*, in E. Casti, A. Turco (a cura di), *Culture dell'alterità. Il territorio africano e le sue rappresentazioni*, Unicopli, Milano, pp. 467-92.
- CIOCCA F. (2019), *L'Islam italiano. Un'indagine tra religione, identità e islamofobia*, Meltemi, Roma.
- ID. (2022), *Musulmani in Italia: una presenza stabile e sempre più italiana*, in "Lenius", 9 febbraio, <https://www.lenius.it/musulmani-in-italia/> (consultato il 30 ottobre 2022).
- COLUCCI M. (2018), *Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai nostri giorni*, Carocci, Roma.
- COPPA A. (2003), *La moschea di Roma di Paolo Portoghesi*, Federico Motta, Roma.
- CUSUMANO A. (1976), *Il ritorno infelice. I tunisini in Sicilia*, Sellerio, Palermo.
- DAKHILIA J. (2006), *Musulmans de France, l'histoire sous le tapis*, in "Multitudes", 26, 3, pp. 155-63.
- DALL'OLIO C. (1993), *Il Centro islamico di Monte Antenne*, in *Natura & architettura: la moschea di Roma (con Vittorio Gigliotti & Sami Mousawi) e altre opere recenti di Paolo Portoghesi*, Catalogo della mostra a Palazzo Ruspoli, 6-28 maggio 1993, Fabbri, Milano, pp. 9-13.
- D'ANNA L. (2017), *Italiano, siciliano e arabo in contatto. Profilo sociolinguistico della comunità tunisina di Mazara del Vallo*, Centro Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo.
- DI MAURO N. (2021), *I marocchini e l'islam in Italia. Un campo da contendere*, Istituto Per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino, Roma.
- EL HOUSSEIN L. (2017), 1980. *I musulmani d'Italia*, in A. Giardina, E. Betta (a cura di), *Storia mondiale dell'Italia*, Laterza, Roma-Bari, pp. 759-63.
- FISHER M. H. (2004), *Counterflows to Colonialism: Indian Travellers and Settlers in Britain, 1600-1857*, Permanent Black, Delhi.
- FLOOD F. B. (2001), *The Great Mosque of Damascus: Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*, Brill, Boston.
- FONDAZIONE ISMU (2006), *Undicesimo rapporto sulle migrazioni 2005*, FrancoAngeli, Milano.

- GEISSER V. (2009), *Immigration et mobilisations musulmanes à Marseille*, in “Cahiers de la Méditerranée”, 78, pp. 13-31.
- GUIDETTI M. (2017), *Sacred Spaces in Early Islam*, in G. Neipoglu, B. Flood (eds.), *A Companion to Islamic Art and Architecture*, Blackwell, Malden, vol. 1, pp. 130-50.
- ID. (2020), *La moschea: fede, arte e società nel mondo islamico*, in P. Spallino (a cura di), *L'Islam di fronte e attraverso*, Officina di Studi, Palermo, pp. 87-115.
- HILLENBRAND R. (1994), *Islamic Architecture: Form, Function and Meaning*, Columbia University Press, New York.
- KHOURY N. (1996), *The Meaning of the Great Mosque of Cordoba in the Tenth Century*, in “Muqarnas”, 13, pp. 80-97.
- LABBATE S. (2016), *Illusioni mediterranee: il dialogo euro-arabo*, Mondadori Education, Milano.
- LORENZETTI S. (2005), *Se non è moderato non chiamatelo islam*, in “Panorama”, 22 settembre, pp. 70-4.
- MARZANO A. (2016), *Onde fasciste. La propaganda araba di Radio Bari (1934-43)*, Carocci, Roma.
- NESTI A. (2009), *Da partigiano monarchico durante la resistenza all'opzione monoteista islamica. Un'intervista allo Shaykh Abd al Wahid Pallavicini*, in “Religioni e Società”, XXIV, 65, pp. 9-20.
- NIRENSTEIN S. (1984), *Per i musulmani di Roma un minareto alto 43 metri*, in “la Repubblica”, 9 dicembre, <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1984/12/09/per-musulmani-di-roma-un-minareto-alto.html> (consultato il 30 ottobre 2022).
- PIZZIGALLO M. (2000), *La diplomazia dell'amicizia Italia e Arabia Saudita (1932-1942)*, ESI, Napoli.
- PORTOGHESI P., GIGLIOTTI V., MOUSAWI S. (1994), *La Moschea di Roma*, Aloro, Palermo.
- PURINI F. (1990), *Moschea e Centro culturale islamico*, in “Domus”, 720, pp. 33-45.
- SABETTA G. (1913), *Politica di penetrazione in Africa: l'Islam e l'Italia*, B. Lux Edizioni, Roma.
- SAINT-BLANCAT C. (a cura di) (1999), *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma.
- SOFOS S. A. (2021), *Space and the Emotional Topography of Populism in Turkey: The Case of Hagia Sophia*, in “Cogent Social Sciences”, 7, 1, pp. 1-15.
- VANOLI A. (2014), *Andare per l'Italia araba*, il Mulino, Bologna.
- VILLORESI L. (1984), *Tutto l'Islam celebra a Roma la prima pietra della moschea*, in “la Repubblica”, 12 dicembre, <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1984/12/12/tutto-islam-celebra-roma-la-prima.html> (consultato il 30 ottobre 2022).

I rapporti istituzionali fra Stato e islam italiano dalla fine del Novecento a oggi

di *Pierluigi Consorti*

Premessa

Il mio contributo si limita a tracciare la linea evolutiva dei soli rapporti istituzionali fra Stato e islam in Italia negli ultimi Cinquant'anni: vale a dire da quando la presenza islamica ha cominciato a essere apprezzata a livello sociale in modo tendenzialmente stabile, e non più come questione prevalentemente diplomatica, ossia connessa ai rapporti internazionali con gli Stati islamici, oppure di mero rilievo storico, che pure ha un senso, in quanto, come stiamo vedendo in questi giorni, anche l'islam è parte della storia italiana.

Seguirò tre passaggi: innanzitutto, osservando che le istituzioni repubblicane hanno per lo più considerato l'islam come espressione del fenomeno migratorio "in ingresso", iniziato negli anni Settanta del Novecento. Cercherò poi di mettere in evidenza la cosiddetta eccezione islamica, ossia la postura – comune a molte istituzioni occidentali – che preferisce inquadrare i rapporti con l'islam sul piano delle questioni di sicurezza nazionale anziché di libertà religiosa, provando a mettere in luce le conseguenze istituzionali che derivano dall'incapacità – sostanzialmente dovuta a vera e propria semplice ignoranza istituzionale – di comprendere la complessità del mondo islamico, paradossalmente – e colpevolmente – considerato come un inesistente soggetto unitario. Infine, illustrerò il percorso del dialogo istituzionale finora seguito a livello centrale, con risultati non sempre incoraggianti.

L'islam italiano come fenomeno migratorio

La Costituzione italiana prevede che i rapporti fra lo Stato e le confessioni religiose diverse dalla cattolica siano regolati per legge sulla base di intese.

Per l'applicazione pratica di questa regola è stato necessario attendere 35 anni. La prima intesa è del 1984, ed è stata possibile solo in quanto era stato riformato il concordato lateranense, che risale al 1929. La questione del «parallelismo concordatario» costituisce un ostacolo politico alla piena affermazione della libertà religiosa di tutti. Com'è noto, il cattolicesimo ha impregnato l'identità italiana «onde Cristo [stesso] è romano» (per dirla col padre Dante), e fino al 1948 lo Statuto Albertino considerava quella cattolica la sola religione dello Stato; le altre religioni (che all'epoca si chiamavano "culti") erano tollerate sulla base di una legge – anch'essa del 1929 – che appunto disciplinava i culti ammessi. Uno statuto che era di fatto riconosciuto solo alla Chiesa valdese – che caratterizza da secoli, ancor prima della Riforma protestante, la presenza cristiana non cattolica in Italia – e all'ebraismo. Presenze entrambi costitutive della più complessa identità italiana, che tuttavia rimane prevalentemente ancorata alla declinazione religiosa cattolica. L'ebraismo ha anche vissuto una paradossale vicinanza al fascismo (Boni, 2018), restandone fagocitato (Sarfatti, 2018) in modo particolarmente discriminatorio.

In quel contesto storico l'islam era percepito come una religione lontana, persino esotica (Rodinson, 1988) senza contatti effettivi con la società italiana, ad eccezione di quella coinvolta nell'esperienza coloniale (Ianari, 1995; Anello, Ferrari, 2017). Cionondimeno, il Regno intratteneva relazioni internazionali con Stati islamici e il regime fascista aveva ottimi rapporti con la religione islamica: il 20 marzo 1937 a Tripoli, testimone Italo Balbo, Mussolini celebrò perfino il matrimonio dell'Italia con l'islam (Mazzuca, Walch, 2017).

Queste ambivalenti premesse storiche si sviluppano lungo un parallelismo in realtà ancora presente, che tuttora caratterizza le relazioni istituzionali dell'Italia col mondo islamico rappresentato – per così dire – dalle ambasciate dei paesi islamici, rispetto a un altro islam, quello delineato dalle comunità religiose musulmane, che non hanno necessariamente rapporti istituzionali con gli Stati di provenienza (Angelucci, 2014, p. 146). Un mondo quindi a due facce, entrambe accomunate dall'essere espressione di realtà straniere, che negli anni vantano una presenza sempre più significativa in forza delle migrazioni in entrata che hanno coinvolto l'Italia dalla fine del Novecento. Questa circostanza fattuale ha un peso istituzionale molto significativo. Si può infatti parlare in senso stretto di islam italiano solo dopo la costituzione nel 2000 della Comunità religiosa islamica italiana (COREIS).

L'inizio del XXI secolo, anche a prescindere dalla formalizzazione della COREIS, può peraltro essere considerato il momento dal quale esiste senz'altro un islam italiano, anche perché un numero – progressivamente sempre maggiore – di musulmani stranieri si è naturalizzato italiano, e al tempo stesso ha preso piede una presenza di italiani convertiti all'islam. Tuttavia, la percezione sociale è saldamente ancorata all'idea che l'islam sia una religione di stranieri, se non addirittura di soli fanatici terroristi (Violante, Corrao, 2018).

Com'è noto, in Italia non esistono statistiche ufficiali relative all'appartenenza religiosa. I primi studi sociologici parlano del 2% della popolazione residente – contro il 7% della Francia e una media europea che si attesta intorno al 4% – e restituiscono «l'immagine di un islam frammentato, diviso, disperso anche sul territorio [...] ancora 'voltato all'indietro': che parla arabo (o altra lingua materna) più che italiano, e che guarda ancora molto alle realtà d'origine» (Allievi, 2008, pp. 43-5). Alla fine del Novecento i musulmani in Italia erano prevalentemente stranieri, raccolti in comunità nazionali piuttosto che religiose, complicando così l'identificazione della presenza musulmana dal punto di vista religioso: dato che anche l'islam è una religione plurale, e parlare di islam in senso unitario costituisce una semplificazione. Le prime associazioni musulmane replicavano le «forme di aggregazione previste dagli ordinamenti dei paesi in cui risied[eva]no» (Castro, 1996, p. 271) e sovente erano attraversate da «contrapposizioni anche personalistiche profonde» (Allievi, 2008, p. 47).

Queste realtà associative col tempo hanno subito cambiamenti anche molto intensi, talvolta senza cambiare denominazione sociale. In particolare, alcune organizzazioni si sono strutturate per garantire una migliore rappresentatività dell'elemento religioso rispetto a quello nazionale: è il caso dell'Unione delle comunità e organizzazioni islamiche in Italia (UCOII), costituitasi ufficialmente nel 1990, ma in realtà un'evoluzione dell'Unione degli studenti musulmani in Italia (USMI), presente sin dagli anni Settanta. Oggi questo organismo rappresenta la maggior parte delle moschee italiane, queste ultime intese nel senso lato conforme alla tradizione islamica, ossia di centri di aggregazione insieme culturale e religiosa. L'UCOII è stata anche il vero motore della ricerca di una relazione formale con lo Stato al fine di stipulare l'intesa. Uno sforzo complicato dalla frammentazione interna all'islam italiano, che al principio vedeva una certa resistenza da parte del Centro islamico culturale d'Italia, che altro non è che la moschea di Roma, istituzione – almeno in origine – di fatto coincidente con le rappresentanze diplomatiche degli Stati islamici che avevano finanziato attra-

verso la Lega del mondo islamico la costruzione di una grande moschea nel cuore stesso della cattolicità. Il progetto, avviato nel 1974, si è concluso con l'inaugurazione ufficiale nel 1995; il Centro islamico culturale d'Italia è l'unico ente musulmano con personalità giuridica ai sensi della legge sui culti ammessi, ed è amministrato dagli ambasciatori dei paesi islamici. Circostanza che come si è accennato non ha sempre favorito le sue relazioni con le locali comunità musulmane, ma ne ha al contrario sostenuto la rappresentatività dell'islam verso le istituzioni italiane; agevolata anche dal fatto che un suo portavoce sia stato a lungo Mario Scialoja, ex ambasciatore italiano in Arabia Saudita, a sua volta convertitosi all'islam nel 1988, quando era il rappresentante dell'Italia presso le Nazioni Unite.

Nel passato è stata attiva anche l'Associazione dei musulmani italiani (AMI), l'Associazione nazionale dei musulmani italiani (ANMI) e moltissime organizzazioni locali, che costituiscono un «arcipelago islamico» (Campanini, Karim, 2007) ancor oggi molto variegato, come vedremo meglio più avanti, a conferma di una presenza musulmana che sotto il profilo istituzionale oggi presenta una caratterizzazione religiosa tendenzialmente prevalente rispetto alla precedente valorizzazione etnica o nazionale (Lano, 2005); tali soggetti ovviamente espongono anche elementi di carattere politico, tanto in termini islamici, quanto di fiancheggiamento delle forze politiche italiane.

10.3

L'eccezione islamica Fra "libertà religiosa" e "pubblica sicurezza"

Nell'ultimo decennio del secolo scorso alcune componenti dell'islam italiano hanno singolarmente avanzato l'istanza per stipulare un'intesa ai sensi dell'art. 8 della Costituzione. Nel 1992 la proposta venne dal Centro islamico di Milano, nel 1993 dall'UCOII, nel 1994 dall'AMI e nel 1998 dalla COREIS. Nessuna di queste ha avuto seguito per una serie complessa di motivi, che possono comunque essere compendati nella formula dell'eccezione islamica, che – soprattutto dopo l'11 settembre 2001 – ha irrobustito nel mondo occidentale l'idea di una incompatibilità islamica con i principi e le regole democratiche. Per la verità, l'islam ha uno statuto giuridico bilaterale comune alle tre grandi tradizioni monoteistiche in Spagna (Martínez-Torrón, 1996) – Stato che presenta una legislazione ecclesiastica simile a quella italiana – e presenta nel resto dei paesi europei – ciascuno dei quali

ha peraltro legislazioni molto originali – questioni peculiari, comunque connesse alla posizione giuridica dei soggetti religiosi (Ferrari, 1996). In Italia invece è prevalsa l'idea che «stipulare un'intesa con l'Islam non è la stessa cosa che stipulare un'intesa con una qualsiasi religione di ceppo cristiano» (Musselli, 2011, pp. 232-3): in quanto sarebbero in campo diversità inconciliabili che hanno anteposto preoccupazioni politiche all'effettiva plausibilità giuridica di una – o più – intese.

Negli anni in questione – 1990-2000 – peraltro tutta la politica ecclesiastica italiana aveva subito una battuta d'arresto. La storia delle intese può essere schematicamente riassunta distinguendo tre stagioni. La prima ha coinvolto solo religioni del ceppo giudaico-cristiano e si è consumata fra il 1984 e il 1989 (Tavola Valdese, Assemblee di Dio in Italia, Unione delle Chiese cristiane avventiste del 7° giorno, Unione comunità ebraiche in Italia), per concludersi con un colpo di coda nel 1995 (Unione cristiana evangelica battista, Chiesa evangelica luterana in Italia). È seguito un intervallo, durato fino al 2012, quando sono state siglate le intese con la Sacra Arcidiocesi ortodossa d'Italia ed Esarcato per l'Europa Meridionale, la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli ultimi giorni, la Chiesa apostolica in Italia, l'Unione buddista italiana e l'Unione induista italiana. Questa pausa si è intrecciata proprio con i temi dell'immigrazione islamica; e la difficoltà di sciogliere il nodo islamico, ha bloccato tutto il sistema. Nel 2000 il governo italiano aveva sottoscritto le intese con l'Unione buddista italiana e i Testimoni di Geova, senza tuttavia impegnarsi per dare corso al successivo iter parlamentare. Ancora una volta, la questione era più politica che giuridica; gli equilibri stavano cambiando radicalmente e le politiche di contrasto all'immigrazione hanno travolto anche le esigenze di libertà religiosa dell'Islam italiano. Bisognerà attendere altri sette anni: nel 2007 il II Governo Prodi procedette alla sottoscrizione delle quattro intese avviate nel 1997 con gli ortodossi, i mormoni, gli induisti e i cristiani apostolici. A scanso di equivoci, venne anche ripetuta la firma delle intese già sottoscritte nel 2000 con i buddisti e i Testimoni di Geova, che nel frattempo erano state abbandonate al naufragio parlamentare. Si tratta comunque di «intese fantasma» (Albisetti, 2012), giacché anche in questo caso la loro sottoscrizione ha rivestito un mero valore protocollare, confermato dall'assenza del minimo sforzo politico finalizzato al raggiungimento della piena efficacia giuridica degli accordi sottoscritti con le confessioni religiose attraverso la successiva legge di approvazione. Ad eccezione dell'intesa con i Testimoni di Geova, le altre intese saranno approvate dal Parlamento solo nel 2012. Dopo di che siamo tornati all'intervallo consueto, nonostante due piccoli

colpi di coda: l'intesa del 2015 con l'Istituto buddhista italiano della Soka Gakkai e del 2019 con la Chiesa d'Inghilterra.

In tutti questi anni l'islam è stato abbandonato al suo destino, per cui «manca a tutt'oggi un quadro normativo in grado di assicurare alla seconda comunità religiosa del paese alcune minime e fondamentali garanzie per l'esercizio della libertà religiosa» (Cavana, 2015, p. 55). Il nodo sostanziale sta nella perdurante vigenza della legge del 1929 sui culti ammessi, espressiva di una cultura discriminatoria certamente incostituzionale, eppure tuttora fonte della regolamentazione giuridica delle confessioni religiose senza intesa (e concordato).

Tuttavia, la giustificazione giuridica della discriminazione islamica è sovente riportata sotto il cappello dell'assenza di una sua rappresentanza unitaria. Questione ripetuta da anni come un mantra, anche se da tempo è stata smascherata come un semplice pretesto addotto dalla classe politica per non gestire tali rapporti all'insegna dei principi costituzionali (Casuscelli, 2008). Probabilmente, la ragione di questa distorsione è anche il frutto di una (colpevole) ignoranza istituzionale, che si dimostra molto consapevole del pluralismo religioso cristiano, tanto da avere già stipulato nove diverse intese – oltre al Concordato – con comunità religiose cristiane, e perfino due diverse intese con soggetti buddisti (in quest'ultimo caso, nonostante che la prima delle due intese fosse già stata stipulata con un organismo di rappresentanza federale di diverse comunità buddiste). Stando così le cose, non si capisce bene perché l'articolazione interna della religione islamica in diverse famiglie religiose debba costituire un insormontabile problema tecnico giuridico.

In realtà, le difficoltà di relazione istituzionale con l'islam italiano dipendono «dall'ostilità di una parte del mondo politico» (Cavana, 2015, p. 55) e dalla sua sostanziale ignoranza della complessità delle questioni sottese, che travolgono anche l'Amministrazione statale competente, costretta a misurarsi con questi temi avendo a disposizione strumenti normativi obsoleti, inadeguati e persino discriminatori.

Tuttavia, anche in presenza di una tendenziale islamofobia (Anello, 2016), lo Stato non poteva non stabilire un tavolo di confronto con le comunità musulmane. L'emergenza terroristica e la sua specifica riferibilità a comunità composte prevalentemente da stranieri ha provocato una scelta di buon senso, benché giuridicamente anomala e persino per molti versi illegittima. Nel 2005, replicando il modello francese (Basdevant-Gaudemet, 1996), il ministro dell'Interno dell'epoca, Giuseppe Pisanu, aprì un tavolo di dialogo con l'islam costituendo una prima Consulta per l'Islam italiano.

Scelta ribadita dal successivo ministro dell'Interno, Giuliano Amato, che nominò anche un Comitato scientifico per l'elaborazione della Carta dei valori (2006) – che si chiamerà Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione – e che stipulò pure una Dichiarazione di intenti per una federazione dell'Islam italiano. Entrambi strumenti di scarso peso giuridico, che tuttavia esprimono l'incapacità istituzionale di rapportarsi all'Islam italiano alla stregua di un soggetto – pur composto da organismi diversificati – sostanzialmente religioso. In particolare, l'idea di favorire dall'alto la costituzione di un organismo di rappresentanza unitario presenta un sapore francamente giurisdizionalista, in netto contrasto col principio di laicità dello Stato. L'intento politico di tenere aperto un dialogo in grado di emarginare le componenti del fondamentalismo islamico e promuovere quelle cosiddette moderate risponde ad una logica comprensibile; la quale non deve però invadere la sfera religiosa adducendo strumentalmente pretestuose problematiche di sicurezza nazionale, che finiscono col prevalere sul rispetto delle esigenze di libertà religiosa.

A questo proposito non si può fare a meno di osservare che in materia di relazioni con l'Islam si sia di fatto legittimata una competenza del ministro dell'Interno – rivendicata sulla base dell'autorità che gli compete per le questioni di libertà civili e immigrazione –, che in realtà spetterebbe alla Presidenza del Consiglio, senz'altro per la parte che riguarda i rapporti con le confessioni religiose (legge 23 agosto 1988, n. 400, art. 2). Il fatto che il dossier islamico sia stato di fatto trattato negli ultimi quindici anni dal Viminale conferma che il tema sia prevalentemente percepito con accenti diversi da quelli religiosi: la questione sicurezza prevale sulle altre e monopolizza gran parte della questione.

Questa linea politico-amministrativa è stata confermata un po' da tutti i governi che si sono succeduti nel tempo. Ad esempio, anche il ministro Maroni nel 2010 costituì un Comitato per l'Islam italiano e il Governo Monti promosse una Conferenza permanente "Religioni, cultura, integrazione". Sulla scia di queste esperienze, anche il ministro Alfano nel gennaio 2015 ha insediato «un tavolo permanente di consultazione, caratterizzato dalla presenza di diverse associazioni islamiche e da una certa prevalenza di soggetti riconducibili all'UCOII, che però si è riunito solo due volte» (Fiorita, Loprieno, 2017, pp. 6-7). Anche quest'ultimo organismo ha incontrato critiche, specialmente da parte dei soggetti e delle entità che non sono state chiamate a farne parte, e segnatamente per la sua natura prevalentemente religiosa. Ciò conferma la complessità della questione e denota «come le scelte proposte manifestino un tentativo di promuovere un per-

corso condiviso con le rappresentanze islamiche, nonostante l'incertezza sia degli interlocutori -chi mi rappresenta che cosa? – ma anche della platea verso la quale lo Stato intende rivolgersi nel momento in cui parla di islam italiano» (Fabbri, 2017, p. 5). Per superare queste difficoltà, nel 2016 è stato costituito un Consiglio, composto da professori universitari ed esperti: «dopo aver lavorato in parallelo, i due organismi – la Consulta e il Consiglio – si sono dati un'agenda comune e, su richiesta del ministro Marco Minniti che nel frattempo è arrivato al Viminale in sostituzione di Alfano, hanno accelerato il confronto» giungendo dapprima alla redazione di un documento noto come *Ruolo pubblico, riconoscimento e formazione degli imam* e infine alla stesura del Patto nazionale per un islam italiano (Naso, 2017, p. 116), sottoscritto il 1 febbraio 2017 dal ministro dell'Interno, dal coordinatore del Consiglio e dieci organismi islamici.

10.4

Il Patto nazionale per un islam italiano: fra libertà religiosa e integrazione degli stranieri

La sottoscrizione del Patto nazionale per un islam italiano può essere senza dubbio considerato il più consistente punto di arrivo dei rapporti istituzionali fra Stato e islam italiano. Considerate politicamente chiuse le strade verso l'intesa, i musulmani italiani non hanno potuto fare altro che percorrere i sentieri un po' tortuosi che si sono resi disponibili. La libertà religiosa è un diritto costituzionale che le maggioranze politiche non potrebbero comprimere, ma l'eccezione islamica di cui ho già parlato dimostra che la generale ignoranza del fenomeno religioso e la particolare sfumatura politica attribuita in Occidente alla religione islamica, hanno determinato una politica sfasata che ha costretto le comunità islamiche a piegarsi alle richieste non sempre legittime presentate dalle istituzioni repubblicane.

La richiesta sottoscrizione della Carta dei valori avanzata nel 2006 attestava la diffidenza con cui le istituzioni statali guardavano l'islam italiano, sospettato di scarsa fedeltà ai valori repubblicani, anche in forza della sua afferenza alla galassia di un'immigrazione sempre meno desiderata. In seguito, le organizzazioni islamiche hanno subito le indicazioni proposte dal Comitato per l'islam in tema di velo, luoghi di culto e imam, ma più in generale si sono dovute confrontare con i progressivi cambiamenti sociali, che hanno ulteriormente modificato equilibri sociali e istituzionali. Ad esempio, nel 2015 l'UCOII ha stipulato un Protocollo con il Dipartimento

dell'amministrazione penitenziaria per l'accesso degli imam nelle carceri, a sostegno delle attività di prevenzione della radicalizzazione (Angeletti, 2018). Questo documento dimostra un cambio di passo istituzionale, in quanto va nel senso del riconoscimento dell'UCOII quale legittimo ente esponenziale della comunità di fede islamica (o, almeno, di una loro significativa parte).

Si deve al tempo stesso registrare la permanente presenza di una considerevole varietà di soggetti che rappresentano la varietà delle anime che compongono la comunità islamica nazionale. Ad esempio, il Patto nazionale, oltre a soggetti già ben noti (UCOII, COREIS, e il Centro islamico culturale d'Italia), è stato sottoscritto da sette nuove realtà, alcune delle quali di incerta effettività rappresentativa, specialmente in termini religiosi. La comparsa di nuove sigle segnala anche un cambiamento della geografia religiosa delle comunità di fede islamica in Italia. Se le realtà originarie si rapportavano per lo più alle presenze dell'immigrazione studentesca dal Medio Oriente e dal Maghreb, quelle attuali indicano il consolidamento e l'italianizzazione della presenza senegalese, albanese, somala e indonesiana, e registrano un'attività particolarmente significativa di comunità legate al Regno del Marocco (Brignone, 2019, pp. 15-7). Queste ultime hanno dato vita nel 2012 alla Confederazione islamica italiana, che è in un certo senso parallela e alternativa all'UCOII. Infine, si segnala la presenza di un'Associazione di imam e guide religiose italiane, fondata nel 2011, di cui è portavoce l'imam di Trento Aboulkheir Breigheche, che fu fra i fondatori dell'UCOII.

Il Patto si presenta come un documento politico giuridicamente vincolante solo per le parti che lo hanno sottoscritto, e che si sono reciprocamente impegnate a favorire azioni opportune per facilitare lo sviluppo delle relazioni istituzionali, benché seguendo un modello ancora diverso dalla strada maestra – che è quella dell'intesa –, e quindi facendo sempre leva sull'eccezionalità islamica; che in questo caso sembra essere più una conseguenza che una causa delle scelte fatte negli anni passati.

Personalmente, continuo a considerare la chiusura delle strade per le intese un'opzione non solo giuridicamente, ma anche politicamente sbagliata. L'assenza della rappresentanza unitaria si dimostra un vero e proprio pretesto per non fare i conti con la realtà. Non c'è dubbio che l'islam presenta peculiarità religiose e organizzative diverse da quelle comuni alle fedi monoteistiche più conosciute in Italia; ma non si tratta di diversità tali da non potere essere trattate attraverso una o più intese.

Questo ostacolo si accumula ad un altro errore comune, per cui si pensa che l'intesa sia necessaria per affrancare una confessione religiosa dalla disciplina sui culti ammessi, e quindi garantirle piena libertà religiosa, sia individuale che collettiva. A ben vedere però la garanzia della piena libertà religiosa deriva direttamente dalla Costituzione e non dipende dall'intesa, che serve per regolarne i rapporti con lo Stato, e quindi disciplinare aspetti specifici. Certe questioni che sembrano essere demandate alle intese, potrebbero essere in realtà già regolate sulla base delle leggi vigenti: penso ad esempio alla costruzione di moschee appropriate all'esercizio del culto, alla garanzia di sepolture conformi alla legge coranica o al ruolo dei ministri di culto. Certamente, le intese potrebbero stabilire disposizioni più puntuali e forse più efficaci, ma l'assenza delle intese non giustifica una minore libertà religiosa.

Ancora una volta mi sembra che per procedere si debba sciogliere il nodo dell'eccezione islamica. Per spiegarmi meglio prendo l'esempio della libertà religiosa degli imam. Com'è noto l'islam – al pari di altre confessioni religiose – non conosce la figura del “ministro di culto” nei termini comuni al cristianesimo e all'ebraismo, e inoltre vive una relazione col culto pubblico abbastanza diversa da quella seguita nella tradizione cristiana. Anche questa peculiarità è considerata un ostacolo per la stipula di un'intesa, sebbene questo stesso ostacolo sia stato superato verso il buddismo e l'induismo, che a loro volta non hanno “ministri di culto” paragonabili a quelli giudaico-cristiani. Tuttavia, nel caso degli imam la questione più dibattuta non riguarda l'accomodamento delle garanzie previste per tutti i ministri di culto, ma le modalità di accertamento della loro fedeltà ai principi costituzionali e la verificabilità della loro indipendenza dai circuiti del fondamentalismo terroristico. In questo caso, il fatto che gli imam siano, o siano stati, stranieri, gioca un ruolo determinante in termini pregiudiziali. Perciò alcuni Stati hanno ritenuto necessario provvedere alla loro formazione, anche religiosa, al fine di garantirne la compatibilità coi principi nazionali (Ferrari, 2009). Come si vede, si tratta di un ulteriore aspetto dell'eccezione islamica, il cui limite più evidente è l'ingerenza statale in questioni riservate all'autonomia confessionale. Assegnare a soggetti pubblici la formazione religiosa dei ministri di un culto assume caratteri incompatibili con la laicità dello Stato, un'idea particolarmente stravagante per l'Italia, se solo si pensa che le facoltà di teologia pubbliche sono state soppresse nell'Ottocento.

Tuttavia, un'esperienza di questo tipo si è svolta anche in Italia: una prima volta nel 2011 (Carnì, 2015) e poi nel 2017 (Consorti, 2018). In quest'ultimo caso il progetto formativo riguardava soltanto aspetti civici, ed era rivolta a tutti i leaders religiosi stranieri appartenenti a confessioni religiose senza

intesa e residenti in Italia da non più di cinque anni. Questi limiti hanno reso meno odiosa l'eccezione islamica, visto che la formazione non coinvolgeva solo imam, e dato corpo a un progetto formativo concentrato sulla trasmissione di contenuti che verosimilmente persone che risiedono da poco tempo in Italia possono ignorare. Da questo punto di vista, il corso impartito nel 2017 costituisce un superamento della logica multiculturalista espressa nella Carta dei valori: quest'ultima richiedeva un'adesione incondizionata a valori che potevano anche essere sconosciuti, mentre il corso di formazione mirava a dare conoscenze a soggetti che potevano poi a loro volta ulteriormente diffonderle, senza porre precondizioni o pregiudiziali.

Sotto questo profilo, la pubblica amministrazione ha ideato un modello italiano coerente con le prospettive di integrazione interculturale proposte anche attraverso il Piano nazionale di integrazione, adottato nel 2017 dal ministero dell'Interno (Consorti, 2018). Il Piano nazionale di integrazione riguarda per la verità un ambito specifico, di per sé ristretto ai titolari di protezione internazionale. Tuttavia, i principi presi in considerazione in questo documento lo rendono particolarmente rappresentativo di un avvenuto cambio di prospettiva, in quanto attribuisce alla responsabilità pubblica il compito di promuovere le condizioni di vita che assicurano la dignità personale e richiama l'importanza dell'implementazione del dialogo interculturale e interreligioso, a proposito del quale fa riferimento esplicito anche il Patto per l'Islam italiano.

L'insieme di questi fattori indica l'integrazione come un processo complesso, condizionato da un attento lavoro di sensibilizzazione e informazione interculturale e interreligiosa che deve coinvolgere la base comunitaria e non solo i vertici delle istituzioni e delle comunità religiose. Tale integrazione tuttavia si rivolge alle sole persone straniere e non può essere considerata una precondizione per godere della libertà religiosa. I musulmani hanno il diritto di essere liberi nell'espressione della loro fede religiosa, senza eccezione alcuna e senza necessità di attendere l'intesa. Del resto, se e quando questa arriverà, sarà senz'altro troppo tardi.

10.5

Appendice: gli effetti della pandemia sui rapporti Stato-islam e intraislamici

Questo saggio era già chiuso quando l'Italia è stata travolta da una pandemia senza precedenti. Non che non ve ne fossero già state nel passato, e

forse anche quantitativamente e qualitativamente peggiori di questa. Tuttavia, non c'è dubbio che si sia trattato della prima pandemia del XXI secolo, che – anche a causa del periodo in cui ha maggiormente colpito – ha travolto pure l'espressione della libertà religiosa. Non è questa la sede in cui ripercorrere complessivamente le vicende che hanno coinvolto questo ambito, ma credo sia opportuno spendere qualche riga per dare conto dell'impatto prodotto sul versante dei rapporti istituzionali Stato-islam.

Le misure di quarantena adottate dallo Stato hanno provocato anche una compressione dell'esercizio dei diritti di culto, specialmente nella loro forma associata. La necessità di recuperare progressivamente la possibilità di celebrare i riti religiosi ha indotto le autorità di governo a stabilire forme di raccordo con le comunità religiose che prescindessero dal loro status giuridico formale. In particolare, il 5 maggio 2020 si è svolto un incontro – per via telematica – promosso dalla Direzione centrale degli affari di culto al quale hanno partecipato i rappresentanti di diverse confessioni religiose, allo scopo di condividere delle linee guida per la ripresa in sicurezza delle celebrazioni religiose. Per le comunità musulmane erano presenti i rappresentanti della Grande Moschea di Roma, dell'UCOOI e della COREIS, che hanno poi sottoscritto (il 15 maggio) con il presidente del Consiglio e il ministro dell'Interno un Protocollo allegato al D.P.C.M. del 17 maggio 2020 (Tira, 2020).

Si tratta di un'esperienza di dialogo istituzionale affatto innovativa, che «ha superato quello tradizionale, segnando l'avvio di una prassi dialogica che negli anni scorsi è venuta meno» (Lo Giacco, 2020, p. 111), e che può costituire un modello prezioso anche per future occasioni di intesa. Non va tuttavia sottovalutata la contemporanea ripresa di un contenzioso intraislamico, dato che la Grande Moschea di Roma ha emanato un *Manifesto della verità* proprio per contrastare il progressivo accreditamento istituzionale dell'UCOOI, additata esplicitamente come una filiale italiana dei «Fratelli musulmani». Del resto, il Dipartimento dell'amministrazione penitenziaria solo il 5 giugno precedente aveva rinnovato per un ulteriore biennio la convenzione stipulata nel 2015 con l'UCOOI per l'assistenza religiosa ai detenuti islamici (Fabbri, 2015), riconoscendole pertanto una funzione di rappresentanza ancorché non fondata sul riconoscimento della personalità giuridica ai sensi della legge sui culti ammessi.

I fatti più recenti rafforzano la necessità di superare i tradizionali schemi dei rapporti istituzionali basati su logiche formali, per concretizzare un metodo laico rispettoso dell'uguale libertà religiosa, possibilmente fondata sul dialogo inclusivo, franco ed efficace.

Riferimenti bibliografici

- ALBISETTI A. (2012), *Le intese fantasma (a metà)*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, <https://doi.org/10.13130/1971-8543/2375> (consultato il 13 gennaio 2022).
- ALLIEVI S. (2008), *Islam italiano e società nazionale*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, il Mulino, Bologna, pp. 43-76.
- ALLIEVI S., DASSETTO F. (1993), *Il ritorno dell’Islam. I musulmani in Italia*, Edizioni Lavoro, Roma.
- ANELLO G. (2016), *Passato e futuro della minoranza musulmana in Italia, tra islamofobia e pluralismo pragmatico-giuridico*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, <https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/7678> (consultato il 13 gennaio 2022).
- ANELLO G., FERRARI D. (2017), *Archeologia del pluralismo religioso italiano. Le confessioni religiose nel sistema coloniale. Con appendici di testi e documenti*, Libellula, Tricase.
- ANGELETTI S. (2018), *L’accesso dei ministri di culto islamici negli istituti di detenzione, tra antichi problemi e prospettive di riforma. L’esperienza del Protocollo tra Dipartimento dell’Amministrazione penitenziaria e UCOII*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, <https://doi.org/10.13130/1971-8543/10331> (consultato il 30 ottobre 2022).
- ANGELUCCI A. (2014), *Una politica ecclesiastica per l’islam?*, in “Quaderni di diritto e politica ecclesiastica”, 1, pp. 141-58.
- BASDEVANT-GAUDEMET B. (1996), *Lo statuto giuridico dell’Islam in Francia*, in Ferrari (1996), pp. 81-112.
- BENIGNI R. (2015), *Le organizzazioni musulmane a dimensione nazionale. Assetto giuridico ed azione, tra mimetismo, emersione del carattere culturale, rappresentatività di un islam italiano*, in C. Cardia, G. Dalla Torre (a cura di), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, pp. 97-121.
- BONI M. (2018), *Il figlio del rabbino. Lodovico Mortara, storia di un ebreo i vertici del regno d’Italia*, Viella, Roma.
- BRIGNONE M. (2019), *L’islam in Italia, tra partecipazione civica e reti transnazionali*, in “Quaderni di diritto e politica ecclesiastica”, 20, pp. 7-20.
- BUCCI O. (a cura di) (2006), *L’Islam tra dimensione giuridica e realtà sociale*, ESI, Napoli.
- CAMPANINI M., KARIM M. (2007), *Arcipelago Islam. Tradizione, riforma e militanza in età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.
- CARDIA C. (2015), *Evoluzione dell’islam italiano e dei suoi rapporti con le istituzioni (2003-2008)*, in C. Cardia, G. Dalla Torre (a cura di), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, pp. 575-95.

- CARNÌ M. (2015), *Islam e ministri di culto*, in C. Cardia, G. Dalla Torre (a cura di), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, pp. 211-43.
- CASTRO F. (1996), *L'Islam in Italia profili giuridici*, in Ferrari (1996), pp. 271-89.
- CASUSCELLI G. (2008), *La rappresentanza e l'intesa*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, il Mulino, Bologna, pp. 285-322.
- CAVANA P. (2015), *Islam e sistema delle fonti in Italia. Comunità islamiche in Italia*, in C. Cardia, G. Dalla Torre (a cura di), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, pp. 45-74.
- CONSORTI P. (2018), *Il modello italiano del dialogo istituzionale con le comunità religiose. Dalla "Carta dei valori" al "Piano nazionale dell'integrazione"*, in Id. (a cura di), *Religione, immigrazione e integrazione. Il modello italiano per la formazione civica dei ministri di culto*, Pisa University Press, Pisa, pp. 49-64.
- ID. (2020a), *La libertà religiosa travolta dall'emergenza*, in "Forum di Quaderni Costituzionali", pp. 369-88.
- ID. (a cura di) (2020b), *Law, Religion and Covid-19 Emergency*, DiResOM, Pisa.
- FABBRI A. (2015), *L'assistenza spirituale ai detenuti musulmani negli istituti di prevenzione e di pena e il modello del protocollo d'intesa: prime analisi*, in "Rassegna penitenziaria e criminologica", pp. 71-96.
- ID. (2017), *Il Patto nazionale per un islam italiano come condizione preliminare per la stipula di intese con l'islam, le fasi costitutive*, in "Federalismi.it", https://www.federalismi.it/nv14/articolo-documento.cfm?Artid=34015&content=&content_author= (consultato il 30 ottobre 2022).
- FERRARI A. (a cura di) (1996), *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, il Mulino, Bologna.
- ID. (2009), *La formazione degli imam*, in Fondazione Ismu (a cura di), *Quindicesimo rapporto sulle migrazioni*, FrancoAngeli, Milano, pp. 237-50.
- FIORITA N., LOPRIENO D. (2017), *Islam e costituzionalismo*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", <https://doi.org/10.13130/1971-8543/8345> (consultato il 10 dicembre 2022).
- GUOLO R. (2000), *I nuovi crociati: la Lega e l'Islam*, in "il Mulino", 5, pp. 890-901.
- ID. (2003), *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'islam*, Laterza, Roma-Bari.
- IANARI V. (1995), *Chiesa, coloni e Islam. Religione e politica nella Libia italiana*, SEI, Torino.
- LANO A. (2005), *Islam d'Italia. Inchiesta su una realtà in crescita*, Paoline, Milano.
- LO GIACCO M. L. (2020), *I Protocolli per la ripresa delle celebrazioni delle confessioni diverse dalla cattolica: una nuova stagione nella politica ecclesiastica italiana*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", 12, pp. 107-14.
- MARTÍNEZ-TORRÓN J. (1996), *Lo statuto giuridico dell'Islam in Spagna*, in Ferrari (1996), pp. 53-80.
- MAZZUCA G., WALCH G. (2017), *Mussolini e i musulmani. Quando l'islam era amico dell'Italia*, Mondadori, Milano.

- MORUCCI C. (2018), *I rapporti con l'Islam italiano: dalle proposte d'intesa al Patto nazionale*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", <https://doi.org/10.13130/1971-8543/10900> (consultato il 30 ottobre 2022).
- MUSSELLI L. (2011), *Diritto e religione in Italia ed in Europa. Dai concordati alla problematica islamica*, Giappichelli, Torino.
- ID. (2014), *Partiti politici e religione nell'Italia repubblicana: tra vecchi e nuovi confessionismi*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 25, pp. 35-49.
- NASO P. (2017), *Per un Islam italiano*, in "Libertà civili", pp. 113-6.
- REDISSI H. (2004), *L'exception islamique*, Le Seuil, Paris.
- RICUCCI R. (2014), *Religione e politica nell'islam territoriale Differenze tra le prime e le seconde generazioni*, in "Quaderni di sociologia", 67, pp. 73-99.
- RODINSON M. (1988), *Il fascino dell'islam*, Dedalo, Bari.
- SARFATTI M. (2018), *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Einaudi, Torino.
- TIRA A. (2020), *Normativa emergenziale ed esercizio pubblico del culto. Dai protocolli con le confessioni diverse dalla cattolica alla legge 22 maggio 2020*, in "Giustizia insieme", 8 giugno, <https://www.giustiziainsieme.it/it/diritto-dell-emergenza-covid-19/1132-normativa-emergenziale-ed-esercizio-pubblico-del-culto-dai-protocolli-con-le-confessioni-diverse-dalla-cattolica-alla-legge-22-maggio-2020-n-35> (consultato il 30 ottobre 2022).
- VIOLANTE L., CORRAO F. M. (a cura di) (2018), *L'Islam non è terrorismo*, il Mulino, Bologna.

Gli autori

PIERLUIGI CONSORTI, Ordinario di Diritto Ecclesiastico e Canonico presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Pisa.

FRANCESCA MARIA CORRAO, Ordinario di Lingua e Cultura Araba presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università Luiss di Roma.

ALBERTO COTZA, Assegnista di ricerca in Storia Medievale presso l'Università di Pisa (Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere).

FABRIZIO FRANCESCHINI, già Ordinario di Linguistica Italiana all'Università di Pisa, attualmente docente di Storia della Lingua Italiana presso la stessa Università.

ISSAM MARJANI, arabista dialettologo, attualmente Collaboratore Esperto Linguistico per il Centro Linguistico Interdipartimentale dell'Università di Pisa.

ARTURO MARZANO, Professore Associato di Storia e Istituzioni dell'Asia presso l'Università di Pisa (Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere),

DANIELE MASCITELLI, Professore Associato di Lingua e Letteratura Araba dell'Università di Pisa.

MINOO MIRSHAHVALAD, Ricercatrice presso la Fondazione per le Scienze Religiose (FSCIRE) di Palermo.

ÇİĞDEM OĞUZ, Ricercatrice presso il Dipartimento di Storia Culture Civiltà dell'Università di Bologna

MARIA PIA PEDANI, ottomanista, è stata docente di Storia del Vicino Oriente e Islamistica all'Università Ca' Foscari di Venezia.

RENATA PEPICELLI, Professoressa Associata di Islamologia e Storia del Mondo Arabo Contemporaneo presso l'Università di Pisa (Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere).

ALMA POLONI, Professoressa Associata di Storia Medievale presso l'Università di Pisa (Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere).

