



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA



UNIVERSIDAD  
DE  
CÓRDOBA

---

Sapienza Università di Roma – Universidad de Córdoba  
Facoltà di Lettere e Filosofia – Facultad de Filosofía y Letras

*Creating al-Andalus*  
*Studio su arabizzazione e islamizzazione*  
*(secoli I-III/VII-IX)*

---

Dissertatio ad Doctoratum

SIMONE PETRILLO

**Supervisor:** Prof. Arianna D'Ottone Rambach

**Supervisor:** Prof. Juan Pedro Monferrer Sala

Romae, 2023

---



*Creating al-Andalus*  
*Studio su arabizzazione e islamizzazione*  
*(secoli I-III/VII-IX)*

---

Dissertatio ad Doctoratum

SIMONE PETRILLO

**Supervisor:** Prof. Arianna D'Ottone Rambach

**Supervisor:** Prof. Juan Pedro Monferrer Sala



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA



UNIVERSIDAD  
DE  
CÓRDOBA

Sapienza Università di Roma,  
Facoltà di Lettere e Filosofia

Universidad de Córdoba,  
Facultad de Filosofía y Letras

---

Romae, 2023



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA



UNIVERSIDAD  
DE  
CÓRDOBA

*Sapienza Università di Roma -- Universidad de Córdoba*

**CC BY-NC-ND 4.0,**

Attribuzione - Non usi commerciali - Non opere derivate 4.0 internazionale  
(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.it>)







*Dedico questo lavoro ai miei tutor, fonti inesauribili di conoscenza e ai quali devo la passione per lo studio, alla famiglia e agli amici che mi hanno sostenuto, e soprattutto a Cristiana, senza la quale tutto ciò non sarebbe stato possibile.*



## Indice

|  |    |
|--|----|
| Abbreviazioni.....   | 9  |
| Resumen.....   | 13 |
| Introduzione .....   | 17 |
| 1. La confusa coerenza dei discorsi identitari .....                     | 22 |
| 2. Religione e religioni: per una epistemologia del religioso.....       | 28 |
| 3. Obiettivi dello studio .....  | 32 |
| 4. La scelta delle fonti .....   | 36 |
| Capitolo 1.....  | 43 |
| Problemi identitari: al di là di religione ed etnia .....                | 43 |
| 1. In limine .....   | 43 |
| 2. Il quadro interpretativo.....   | 48 |
| 2.1 Il problema dell'identità etnica araba .....                         | 53 |
| 2.2 Il problema dell'identità religiosa islamica .....                   | 60 |
| 3. Identità affermate .....  | 67 |
| 3.1 Anno secondo gli arabi / anno della giurisdizione dei credenti... 67 |    |
| 4. Identità relazionate .....  | 72 |
| 4.1 Gli arabi e gli altri: la <i>ḍimma</i> tra VII e VIII secolo .....   | 72 |
| 4.2 Considerazioni formali sulla definizione di <i>ḍimmī</i> .....       | 74 |
| 5. <i>Ḍimma</i> e <i>ḡizya</i> nel Corano .....                          | 75 |
| 6. La <i>ḍimma</i> nelle fonti documentarie.....                         | 81 |
| 6.1 I papiri di Nessana .....  | 81 |
| 6.2 I sigilli di <i>ḡizya</i> .....                                      | 84 |
| 7. Considerazioni.....   | 90 |
| Capitolo 2.....  | 95 |
| Penisola iberica, secolo VIII: fonti, narrazioni, tradizioni.....        | 95 |

|  |     |
|--|-----|
| 1. Introduzione .....  | 95  |
| 2. Le fonti arabo-islamiche: una tradizione alloctona e autoreferenziale ..... | 100 |
| 2.1 Ibn Ḥabīb e la tradizione storiografica egiziana .....                     | 103 |
| 2.2 Ibn al-Qūṭīyya e il suo <i>Ta' rīḥ iftitāḥ al-Andalus</i> .....            | 110 |
| 2.3 Il secondo nucleo della tradizione storiografica andalusa .....            | 112 |
| 3. Le cronache latine .....  | 114 |
| 3.1 La cronaca del 741 .....   | 115 |
| 3.2 La cronaca del 754 .....   | 118 |
| 4. Alcune riflessioni sull'identità dalla numismatica .....                    | 123 |
| 4.1 La prima monetazione andalusa .....  | 129 |
| 5. Considerazioni.....   | 135 |
| Capitolo 3.....  | 139 |
| Al-Andalus, secolo IX: la lotta per le identità.....                           | 139 |
| 1. Introduzione .....  | 139 |
| 1.1 Teorie storiografiche e concettualizzazione del problema .....             | 142 |
| 1.2 Per una teoria dell'alterità in al-Andalus .....                           | 145 |
| 2. Dal punto di vista islamico.....  | 146 |
| 3. Dal punto di vista cristiano .....  | 149 |
| 3.1 L'arabizzazione linguistica .....  | 150 |
| 3.2 L'arabizzazione comportamentale .....                                      | 154 |
| 3.3 L'arabizzazione familiare .....  | 157 |
| 4. Discorsi identitari nel <i>middle ground</i> .....                          | 160 |
| 5. Considerazioni.....   | 170 |
| Conclusioni .....  | 173 |
| Bibliografia .....   | 179 |







## Abbreviazioni

|                    |   |
|--------------------|---|
| Chr741             | Juan Gil, ed., <i>Corpus Scriptorum Muzarabiorum</i> , vol. 1, 2 vols. (Madrid: Istituto “Antonio de Nebrija,” 1973) 7-14.  |
| Chr754             | Juan Gil, ed., <i>Corpus Scriptorum Muzarabiorum</i> , vol. 1, 2 vols. (Madrid: Istituto “Antonio de Nebrija,” 1973) 15-54.   |
| Eulog. <i>Mem.</i> | Juan Gil, ed., <i>Scriptores Muzarabici Saeculi VIII-XI</i> , vol. 2, 2 vols., Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXV B (Turnhout: Brepols, 2020) 739-862.  |
| Alb. <i>Indic.</i> | Juan Gil, ed., <i>Scriptores Muzarabici Saeculi VIII-XI</i> , vol. 1, 2 vols., Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXV A (Turnhout: Brepols, 2020) 585-645.  |
| Alb. <i>Ep.</i>    | Juan Gil, ed., <i>Scriptores Muzarabici Saeculi VIII-XI</i> , vol. 1, 2 vols., Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXV A (Turnhout: Brepols, 2020) 423-584.  |
| Sams. <i>Ap.</i>   | Juan Gil, ed., <i>Scriptores Muzarabici Saeculi VIII-XI</i> , vol. 2, 2 vols., Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXV B (Turnhout: Brepols, 2020) 933-1121. |

|                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| Leovig. <i>Hab.Cler.</i>          | Juan Gil, ed., <i>Scriptores Muzarabici Saeculi VIII-XI</i> , vol. 2, 2 vols., Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXV B (Turnhout: Brepols, 2020) 1141-1162.  |
| Ibn Ḥabīb, <i>Ta'riḥ</i>          | Jorge Aguadé, ed., <i>'Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853). Kitāb al-Ta'riḥ (La historia)</i> (Madrid: CSIC, 1991).  |
| Ibn Ḥabīb, <i>Wasf al-firdaws</i> | Juan Pedro Monferrer Sala, ed., <i>'Abd Al-Malik b. Ḥabīb (238/852). Kitāb Wasf al-Firdaws (La Descripción Del Paraíso)</i> (Granada: Grupo de Investigación "Ciudades Andaluzas bajo el Islam". Departamento de Estudios Semíticos. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Granada, 1997). |
| Ibn 'Abd al-Ḥakam                 | Ibn 'Abd al-Ḥakam, <i>History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain. Also Known as Kitāb Futūḥ Miṣr of Ibn 'Abd Al-Ḥakam</i> , ed. Charles Torrey (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2002).   |
| al-Qūṭīyya                        | David James, ed., <i>Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qūṭīyya. A Study of the Unique Arabic Manuscript in the Bibliothèque Nationale de France, Paris with a Translation, Notes and Comments</i> (Oxford-New York: Routledge, 2009).  |
| <i>Aḥbār maḡmū'a</i>              | David James, ed., <i>A History of Early Al-Andalus. The Aḥbār Maḡmū'a</i> (Oxford-New York: Routledge, 2012).   |

|            |  |
|------------|--|
| al-Maqqarī | Ahmed ibn Mohammed al-Makkari, <i>The History of the Mohammedan Dynasties in Spain</i> , trad. Pascual de Gayangos, 2 vols. (London, 1840).      |
| Ibn Waḍḍāḥ | Muḥammad Ibn Waḍḍāḥ, <i>Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī (m. 287/900), Kitāb al-bidā'</i> , ed. M. <sup>a</sup> Isabel Fierro (Madrid: CSIC, 1988). |
| <i>EF</i>  | <i>The Encyclopaedia of Islam</i> (Leiden: Brill, 1986-2012)   |
| <i>EQ</i>  | <i>The Encyclopaedia of the Qur'ān</i> (Leiden-Boston: Brill, 2004)  |



## Resumen

El presente estudio tiene por objeto mostrar la pertinencia hermenéutica de la aplicación de los conceptos de arabización e islamización en el contexto del primer periodo islámico en general, y del primer periodo andalusí en particular (I-III/VII-IX siglos). De hecho, lejos de representar categorías objetivas, arabización e islamización son categorías que tienden a reflejar las expectativas de los estudiosos en que son utilizadas. El sentido de estas categorías se revela sobre todo a partir de la formulación de las identidades de los sujetos implicados en el proceso de expansión y consolidación del periodo omeya. En particular, el uso de la categoría “religioso” – la identificación *ab origine* de las identidades islámicas (los musulmanes) – constituye una problemática conceptual que no permite comprender el carácter decididamente matizado de las fronteras doctrinales entre las diversas teorías y prácticas monoteístas, además de la fuerza de cambio que supone la alteridad étnica y cultural árabe introducida por las primeras generaciones de califas. Por tanto, no se trata sólo de una crítica a las categorías terminológicas en uso, sino también a la narración historiográfica que ve al-Andalus como una España islámica desde el año 711, año en que se produjo la llegada a la Península de los ejércitos étnicamente mezclados, pero religiosamente unidos. Cuestionar esta visión permite revalorizar el fenómeno de la arabización (en su perspectiva lingüística y etnosocial) y el de la islamización, que se configura más bien como un proceso de creación de un discurso específico sobre el conjunto de prácticas culticas y doctrinales para distinguirlas de otro tipo de prácticas. Un proceso, éste, al que también contribuyó el cristianismo latino-árabe andalusí (especialmente Eulogio y Paulo Álvaro), mediante la introducción de una distinción, no del todo coherente con las ya extendidas teorías de la alteridad cristiana, del árabe/musulmán como hereje y pagano.

Específicamente, en el primer capítulo se esbozan las principales cuestiones del primer periodo islámico, en particular la identidad de la comunidad que se constituyó en torno a Muhammad. Se estudian diversos enfoques historiográficos, mostrando sus debilidades y fortalezas relativas, como la afirmación de Peter Webb de que la identidad étnica árabe habría sido un resultado procedente de la identidad religiosa islámica. Para el estudioso, el punto de partida es la noción interpretativa de Fred Donner, según la cual no

se puede hablar desde el principio de musulmanes, sino que se debe emplear el concepto más general de «comunidad de creyentes», frase que potencialmente puede incluir a distintos monoteísmos de la Antigüedad tardía, como el cristianismo y el judaísmo. Como no podemos basarnos en una identidad religiosa que se consideraba producto de una idea reciente, en el curso de este estudio se afirma que la identidad islámica se basaba en un discurso temprano sobre la identidad árabe, verdadero aglutinante del grupo social durante el apogeo de las conquistas de los siglos VII-VIII. Además, mostramos como muchas de las inscripciones o evidencias de cultura material que comúnmente se toman como pruebas de islamización son, en realidad, obvios ejemplos de arabización, es decir, de difusión de las costumbres y tradiciones del grupo dominante.

El objetivo del segundo capítulo es ofrecer una visión general de la construcción narrativa y retrospectiva de las crónicas árabe-islámicas sobre la conquista de al-Andalus, sobre todo en comparación con las crónicas latinas del siglo VIII y la afirmación identitaria que puede rastrearse en la acuñación de monedas de este siglo. Si las fuentes árabes (Ibn Ḥabīb e Ibn ‘Abd al-Ḥakam) se utilizan tradicionalmente como referencia para el primer periodo islámico, hemos querido ponerlas en comparación directa con las fuentes latinas del siglo VIII, de aproximadamente un siglo antes y contemporáneas del periodo considerado de consolidación del poder árabe en la Península, que aportan indicaciones útiles sobre las expresiones, de carácter puramente étnico, utilizadas para definir al otro. La aparición de una literatura árabe en al-Andalus a partir del siglo IX y de una paralela tradición historiográfica en la que la filiación religiosa era fundamental no puede separarse del proceso de construcción de esa misma filiación religiosa. El escaso interés por la identidad religiosa en las Crónicas de 741 y 754, por ejemplo, no puede ser un indicio de falta de interés por este tema, como a veces se ha afirmado, sino más bien de que esta identidad aún no se había problematizado a nivel social, algo distinto del discurso sobre la doctrina, que era un problema conocido en los círculos eclesiásticos. La observación, también, de la sucesión de los tipos monetarios revela que el mensaje identitario no emanaba del contenido textual de las leyendas, muy sencillo y ampliamente compartido por cualquier monoteísta que lo leyera, sino del uso de la lengua y la escritura árabes, verdadero elemento identificador y diferenciador respecto a las lenguas y culturas de la población sometida.

El tercer y último capítulo pretende poner de relieve la dimensión fuertemente relacionada, y recíproca, con los discursos identitarios, según la cual la perspectiva tradicional, que distingue tajantemente los componentes árabes y cristianos de la sociedad andalusí, no permite reconocer la unidad subyacente de ciertos fenómenos, e incluso de aspectos culturales comunes bien establecidos, como no comer cerdo, la circuncisión, hablar árabe y vestir “como árabes”. Según esta perspectiva, la propia literatura mozárabe (es decir, la literatura andalusí compuesta en lengua latina) sobre lo llamados mártires de Córdoba es un ejemplo eficaz de construcción de identidades religiosas, cuando no de reflexión sobre las mismas, más que un caso aislado de recrudescimiento de las relaciones entre cristianos y musulmanes en la Córdoba del siglo IX.

En conclusión, con este estudio pretendemos poner de relieve cómo el discurso sobre las identidades religiosas, consideradas como elementos claramente diferenciables dentro de una categoría considerada tan universal como la “religión”, corre el riesgo de incurrir en una narrativa retrospectiva y, por ello, de no poner de manifiesto el carácter discursivo, relacional y contextual de las identidades religiosas de aquellos días.





## Introduzione

«When one encounters the word “religion” in a translation of an ancient text: first, cross out the word whenever it occurs. Next, find a copy of the text in question in its original language and see what word (if any) is being translated by “religion.” Third, come up with a different translation: it almost doesn’t matter what. Anything besides “religion”»  
(Edwin Judge)<sup>1</sup>

Uno dei *file rouges* che tengono insieme la storia islamica – e l’islamistica in generale – è la costante ricerca del principio allo stesso tempo fondante e caratterizzante del fenomeno storico *islam*. Principio che permette oggi di studiare l’islam come uno *specifico* oggetto di ricerca per uno *specifico* ambito di studi: gli studi islamici (*Islamic studies*). Si tratta però di un oggetto talmente dilatato e pervasivo che non sono mancati i tentativi di dividerlo in qualche modo in unità più facilmente circoscrivibili, come la distinzione tra *Islamdom* e *Islamicate* proposta da Marshall G.S. Hodgson nel 1974.<sup>2</sup> Questa distinzione però non risolve il problema del minimo comun denominatore (l’essenzialismo della novità/alterità islamica) che di contro viene accettato *tout court* e radicalizzato (cioè reso radice di entrambe le accezioni terminologiche: *Islam-dom* e *Islam-icate*). Questo comun denominatore, solo apparentemente inerte e oggettivamente storico, si basa interamente sulla tradizione religiosa islamica, cioè quell’insieme di discorsi politici (= relazionali) che trovano la loro prima formulazione a partire dall’età abbaside. Discorsi, questi, che condizionano l’interpretazione financo di quei pochi testi dei quali è invece possibile intravedere un’origine più antica, come il Corano. Separare la religione dalla cultura, seguitando però a parlare di “islam” variamente declinato è controproducente, poiché anche qualora il dibattito scientifico riuscisse a consolidare una definizione di *Islamicate* veramente avulsa dal concetto di religione, cionondimeno si avrebbe a che fare con un

---

<sup>1</sup> Citazione presa da Brent Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept* (New Haven, CT: Yale University Press, 2013), 156.

<sup>2</sup> Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974).

termine controintuitivo in virtù del fatto che “islam” continuerebbe ad indicare inevitabilmente una religione.

Ciò che in questa sede si vuole sollevare come problema è la seguente domanda: v'è un'efficacia epistemologica ed ermeneutica nell'uso della categoria del religioso per interpretare la storia degli eventi che hanno interessato buona parte del mondo antico (il Vicino Oriente e il bacino del Mediterraneo) tra VII e IX secolo? E questa non è una domanda capziosa, in quanto la stessa terminologia scientifica usata per identificare l'oggetto di studio e il contesto in cui si inserisce fa riferimento al termine “islam.” Espressioni come “origini dell'islam” (*Islamic origin[s]*) e “primo periodo islamico” (*early Islamic period*) ripropongono, più o meno consapevolmente in base a chi le usa, una certa chiave interpretativa per la quale intorno alla prima metà del secolo VII nasce nella penisola arabica una nuova religione – sulla base della predicazione di uno specifico individuo con aspirazioni profetiche e apostoliche – la quale viene rapidamente diffusa lungo l'asse che va dalla Spagna alle sponde dell'Indo. Tuttavia è importante chiedersi se effettivamente ci si trovi di fronte ad una “religione” così come è possibile intenderla oggi. Bernard Lewis al riguardo ha scritto:

«Unlike most earlier religious documents, [the Qur'an] shows awareness of religion as a category of phenomena, and not merely as a single phenomenon. There is not just one religion; there are religions. The word used in Arabic is *dīn*. [...] The notion of religion as a class or category, in which Islam is one and in which besides Islam there are others, seems to have been present from the advent of the Islamic dispensation. The Qur'an contains a number of passages in which the new religion defines itself against others»<sup>3</sup>

Questa è certamente una visione semplicistica che pone diversi problemi epistemologici. Come già fatto notare da Brent Nongbri,<sup>4</sup> è particolarmente diffusa l'idea che l'islam fosse nato come *religione* precisamente distinta dalle altre e che i *musulmani* fossero consapevoli della sua diversità; tuttavia, questa idea solleva almeno tre problematicità.

---

<sup>3</sup> Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 12.

<sup>4</sup> Brent Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept* (New Haven, CT: Yale University Press, 2013), 57-58.

(a) La prima è quella dell'agentività (*agency*) di una affermazione come «the new religion defines itself» che presuppone che un concetto sia in grado di autodefinirsi.

(b) La seconda è connessa con l'affermazione che il termine pan-semitico <دين> (poco più di 90 occorrenze nel Corano) possa essere tradotto *tout court* come “religione” («The word used in Arabic is *dīn*. [...] The notion of religion as a class or category, in which Islam is one and in which besides Islam there are others, seems to have been present from the advent of the Islamic dispensation»). In realtà, da un punto di vista strettamente terminologico, tradurre *dīn* come “religione” è un prodotto relativamente recente della cultura europea, che risale a circa il XX secolo ed è una conseguenza sia dell'egemonia culturale dell'Occidente, che ha esportato il concetto stesso di “religione,” che dei sempre più frequenti incontri col mondo arabo-islamico.<sup>5</sup> Di per sé invece, prima di questo periodo, il termine veniva tradotto come “legge” (sia nella traduzione del 1647 del francese André du Reyr che nella traduzione inglese di Alexander Ross del 1649 nelle rispettive lingue) a partire soprattutto dalla traduzione in latino di Roberto di Ketton “*lex*.”

Di fatto, la non completa sovrapponibilità del termine *dīn* con quello di *religio* è ben noto agli studi anche oggi. Si consideri al riguardo l'*Encyclopaedia of the Qur'ān*, s.v. “religion”:

«Prior to the twentieth century, **the English word “religion” had no direct equivalent in Arabic nor had the Arabic word *dīn* in English.** They became partially synonymous only in the course of the twentieth century as a result of increased English-Arabic encounters and the need for consistency in translation [...]. This co-existence of diverse meanings makes the interpretation of both words fluid in terms of their current and past usages as well as their contemporary interrelationship»<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Il termine coranico *dīn* viene così tradotto ad esempio da Arberry (*religion*), Cortés (*religi6n*), Piccardo (*religione*), Hamidullah (*religion*).

<sup>6</sup> Patrice C. Brodeur, s.v. “Religion,” *EQ*, vol. 4, 395-398.

La definizione è lapidaria e nella stessa direzione va anche la voce “*dīn*” dell’*Encyclopaedia of Islam*.<sup>7</sup> Per quanto riguarda invece l’etimologia di *dīn*, sono state proposte, non avendo la radice araba \**dyn* alcuna forma verbale, due possibili derivazioni:

- 1) dal siriano- aramaico <𐩢𐩣> nel senso di “insieme di norme, legge.”
- 2) dall’aramaico *dīnā* nel senso di “giudizio,” già in accadico *dyn* “giudizio,”<sup>8</sup> da cui deriverebbe l’uso nella formula comune nel Corano di *yawm al-dīn*, “giorno del giudizio.”

(c) La terza problematicità infine è quella – connessa però con la seconda – della presunta formulazione di *dīn* come “religione” distinta rispetto alle altre (in particolare quelle della “gente del Libro” o <اهل الكتاب>). Se si tiene a mente che il significato etimologico di *dīn* è quello di un insieme di norme di comportamento che Dio ha imposto agli uomini, allora si comprende come questo termine non imponga alcun insieme di “religioni” cui iscriversi, quanto piuttosto si configuri più semplicemente come il modo “giusto” di venerare il Dio del monoteismo giudaico, in questo senso comune e condiviso sia con gli ebrei che coi cristiani. Un esempio calzante in questa direzione è offerto dal Q. 109:

فَلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ  
مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ

<sup>7</sup> «It is usual to emphasize three distinct senses of *dīn*: (1) judgment, retribution; (2) custom, usage; (3) religion. The first refers to the Hebraeo-Aramaic root, the second to the Arabic root *dāna*, *dayn* (debt, money owing), the third to the Pehlevi *dēn* (revelation, religion). This third etymology has been exploited by Nöldeke and Vollers. We would agree with Gaudefroy-Demombynes (*Mahomet*, 504) in not finding it convincing. In any case, the notion of “religion” in question is by no means identical in Mazdaism and Islam» (L. Gardet, s.v. “*dīn*,” in *EP*<sup>2</sup>, vol. 2, 293-296). Quest’ultimo riferimento, ad ogni modo, deve essere messo in connessione col mondo persiano che pure non conosceva una corrispondenza univoca tra il concetto cristiano/occidentale di religione e quello persiano di *dēn*, cfr. Mansour Shaki, s.v. “*dēn*,” in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 7, 3 (1994), 279-281. Un po’ sorprendentemente però la voce dell’*EP*<sup>2</sup> finisce per affermare: «*dīn* must be translated “religion”—the most general and frequent sense».

<sup>8</sup> S.v. “*dīnu(m)*,” in *Akkadisches Handwörterbuch*, vol. 1 (Wiesbaden: Harrassowitz 1985), 171-172.

In questo caso il campo semantico del termine *dīn* viene offerto con particolare chiarezza dall'uso del verbo 'abada <عبد> ("servire, adorare") e dalla chiosa finale "a voi il vostro *dīn* a me il mio" che mette in correlazione il concetto di *dīn* con quello della pratica culturale/adorazione ('*ibāda* <عبادة>). Detto altrimenti, questa sura coranica presuppone l'esistenza di una diversità di culto nei confronti del Dio unico che si configura come quella originale (e quindi la migliore) rispetto ai molteplici culti che pure esistono.<sup>9</sup>

In aggiunta a *dīn*, nel Corano compaiono altri due termini oggi solitamente tradotti come "religione": si tratta di *milla* <ملة> (usato per lo più nella forma "*millat Ibrāhīm*") e di *umma* <أمة> (il cui significato più immediato è quello di "nazione, comunità, popolo").<sup>10</sup> Come nel caso precedente, *milla* non viene tradotta come "religione" prima del secolo XX, fino al quale veniva intesa come "*lex*" e quindi come sinonimo di *dīn*. A ciò si può aggiungere che questo termine sembra derivare dal siriano *meltā* <ملته>, che nel suo significato base rimanda all'idea di "parola" e quindi di "dottrina, discorso teologico"; nel Corano quindi l'espressione *millat Ibrāhīm* <ملة ابراهيم>, che viene equiparata a *islām* <اسلام>,<sup>11</sup> starebbe ad indicare "la giusta dottrina sostenuta da Abramo, cioè l'obbedienza a Dio." Si potrebbe quindi riassumere che nell'arabo coranico il termine *dīn* si configuri come una *vox media* tra la '*ibāda* (l'aspetto più pratico) e la *milla* (l'aspetto più teorico). Per quanto riguarda infine *umma*, bisogna sottolineare che questo termine ha perlopiù il significato di "comunità, nazione" e che può assumere in rari casi un significato più estensivo. Si prenda ad esempio Q. 43:22-23 (<بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا عَلَىٰ آبَاءِنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا

<sup>9</sup> Yvonne Yazbeck Haddad, "The Conception of the Term *dīn* in the Qur'ān," *Muslim World* 64 (1974): 114-123; Cfr. Nongbri, *Before Religion*, op. cit., 42. Quest'uso di *dīn* sembra conservarsi anche nei secoli successivi, sebbene con un ampliamento semantico al concetto di "dottrina," cfr. Stephen J. Davis, Bilal Orfali, and Samuel Noble, eds., *A Disputation over a Fragment of the Cross. A Medieval Arabic Text from the History of Christian-Jewish-Muslim Relations in Egypt* (Beyrouth: Dar el-Machreq, 2012).

<sup>10</sup> Q. 2:120, 130 e 135; 3:95; 4:125; 6:161; 7:88-89; 12:37-38; 14:73; 16:123; 18:20; 22:78; 38:7.

<sup>11</sup> Cfr. Q. 22:78 (<هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ>), nel quale si mettono in correlazione i tre termini principali legati all'islam: *milla*, *dīn* e *muslim*. Sulla base di quanto detto finora, il versetto può essere tradotto: "Egli non vi ha scelti e non ha posto alcun peso su di voi nella pratica culturale, cioè la dottrina del vostro padre Abramo che vi ha chiamati 'obbedienti'."

(﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾) dove risulta piuttosto evidente come il termine faccia riferimento alla *umma* in senso estensivo per l'insieme dei costumi e tradizioni dei padri.<sup>12</sup>

Se si prendono in considerazione queste riflessioni ci si può rendere conto che l'uso di aggettivi come “musulmano” o “islamico” non è un'azione neutra e senza conseguenze. Al contrario, questi aggettivi si configurano – per fare un esempio tratto dalle scienze biologiche – come dei marcatori, cioè molecole capaci da una parte di riconoscere e legarsi ad un'altra molecola in maniera il più possibile mirata, e dall'altra di essere a loro volta rilevabili. Un qualsivoglia *marker* biochimico fondamentale stabilisce un ponte tra una molecola impossibile da identificare altrimenti e lo strumento che permette di rintracciare la molecola di interesse e di studiarla. Nel caso degli studi religiosi (*religious studies*), l'uso del marcatore “islamico” non permette però di identificare l'oggetto di studio ma lo *crea* poiché lo strumento concettuale che ci permette di individuarlo, e quindi studiarlo, è precisamente la “religione,” che si è visto non trovare corrispondenza coi concetti espressi da parole come *dīn*, *milla*, *ibāda* e *umma*; anzi, esso proietta retrospettivamente sull'oggetto aspettative del tutto contemporanee all'osservatore e da quest'ultimo prodotte.

In sintesi, qualsiasi studio sull'islam e sui musulmani nel passato deve confrontarsi con i limiti imposti dal ricorso all'uso della categoria di “religione” e soprattutto dovrebbe interrogarsi su cosa faccia la differenza, l'alterità, tra i “musulmani” e gli “altri.” In quest'ottica, nei due paragrafi che seguono verranno presentate delle riflessioni di ordine epistemologico, anche mediante il ricorso ad esempi non prettamente attinenti all'ambito della storiografia, al fine di elaborare una teoria dell'alterità funzionale nel contesto del primo periodo islamico e andaluso oggetto di questo studio.

## 1. La confusa coerenza dei discorsi identitari

---

<sup>12</sup> Frederick Denny al riguardo ha commentato: «What 43:22, 23 means is that the Arabs were following their ancient customs, traditions, and values. Now this certainly includes religion [...] but it is not exclusively a matter of religious interests and preoccupations», citazione presa da Nongbri, *Before Religion*, op. cit., 44.

La consapevolezza dell'esistenza dell'"altro" è probabilmente un tratto genericamente umano, sia nella sua dimensione psicologica, quando si riconosce la duplice dimensione del rapporto "IO/ALTRO-DA-ME," sia in quella socio-culturale. È forse per questo motivo che il discorso sull'alterità, cioè quel discorso su "NOI/LORO," "NOI-UMANI/LORO-NON-UMANI," sembra aver accompagnato fin dagli albori la storia del genere umano.<sup>13</sup> Tuttavia, sebbene questo discorso sull'"altro" si imponga all'attenzione dello studioso, rimane il problema, di non poco conto, sul come lo si possa studiare e come se ne possa parlare in maniera scientifica.

Nel 1984, durante una conferenza tenutasi alla Brown University intitolata "To See Ourselves as Others See Us: The Theory of the Other in the Formative Age of Christianity and Judaism," Jonathan Z. Smith presentò una relazione dal titolo "What a Difference a Difference Makes," nella quale rifletteva soprattutto sul modo in cui fosse possibile una "teoria dell'altro" e come questa potesse essere impostata come problema teoretico.<sup>14</sup> Detto in altri termini lo storico delle religioni si domandava, per l'appunto, "qual è differenza che fa la differenza?" L'alterità si pone infatti come qualcosa che viene costruito, piuttosto che come qualcosa che viene semplicemente riconosciuto. Anche da un punto di vista linguistico, ciò che separa – cioè costruisce la diversità di – la lingua inglese da quella scozzese, ad esempio, è la volontà *politica* di tenere distinte le due lingue. L'espedito linguistico del poeta scozzese Robert Burns è un buon esempio al riguardo. Leggendo, infatti, uno dei suoi versi («to see oursels as ithers see us»), è lecito domandarsi in che lingua sia stato scritto: inglese, scozzese, oppure – come è stato proposto da un critico letterario – un "near-English"? Tuttavia, se si accetta quest'ultima possibilità, bisogna stabilire in che modo una lingua possa essere "near" o "far" da un'altra, ovvero, ancora una volta, occorre chiedersi quale sia la differenza che fa la differenza e, soprattutto, chi è interessato a far emergere questa differenza. Quest'ultima domanda in particolare secondo Smith ha un ruolo centrale nella formulazione di una teoria dell'"altro", poiché la differenza «is rarely something simply to be noted; it is, most often, something in which one has a stake. Above all, it is a

---

<sup>13</sup> Robert Redfield, "Primitive World View," *Proceedings of the American Philisophical Association* 96 (1952): 30–36.

<sup>14</sup> Jonathan Z. Smith, "What a Difference a Difference Makes," in *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2004).

political matter».<sup>15</sup> Ed infatti, il problema di quanto il “near-English” sia “near” trova una spiegazione nel quadro politico all’interno del quale viveva Robert Burns. Scrivere in scozzese nel XVIII secolo era infatti un atto eminentemente politico se si considerano gli eventi storico-politici nel quale tale scelta si inseriva (il progressivo esercizio di un controllo politico centralizzato da parte di Londra).<sup>16</sup> In questo contesto, se da un punto di vista strettamente linguistico, la lingua di Burns è effettivamente vicina all’inglese (solo poche lettere distinguono le due lingue), dal punto di vista politico, invece, le due sono estremamente lontane. L’uso della lingua scozzese è un atto che getta le fondamenta per strutturare un discorso sulla diversità in un contesto in cui sono all’opera soggetti con differenti capacità di azione e potere, ovvero un ambiente politico. E, infatti, Smith sottolinea:

«Difference is seldom a comparison between entities judged to be equivalent. Difference most frequently entails a hierarchy of prestige and the concomitant political ranking of superordinate and subordinate»<sup>17</sup>

Che la questione della differenza sia eminentemente una questione politica risulta evidente dal fatto che essa emerge proprio laddove si riscontra una stretta vicinanza: «[t]he radically “other” is merely “other”; the proximate “other” is problematic, and hence, of supreme interest».<sup>18</sup> In breve, una teoria dell’“altro” si configura principalmente come un problema politico, cioè il modo in cui si strutturano i rapporti tra soggetti. Smith propone quindi un’analogia con il sistema tassonomico della parassitologia che è la branca del sapere scientifico che più di tutte si è interessata alla studio dell’alterità. La parassitologia, infatti, a differenza di altri ambiti della biologia, non studia una specifica classe di esseri viventi, ma la relazione che intercorre tra esseri viventi distinti. Detto in altri termini, questo ambito del sapere biologico è interessato principalmente ai caratteri di differenza e ai modi di relazione. In questa branca del sapere non conta, infatti, per la classificazione del parassita, l’appartenenza ad una certa classe o specie biologica, quanto piuttosto le

---

<sup>15</sup> Ivi, 252.

<sup>16</sup> In particolare nel 1603 vengono unite la Corona di Scozia e d’Inghilterra e nel 1707 vengono uniti i due parlamenti ed istituita la “Select Society for the Promoting of the Reading and Speaking of the English Language.” (ivi, 252-253).

<sup>17</sup> Ivi, 253.

<sup>18</sup> Ibid.



forme di relazione che esso intrattiene con l'ospite. Per questo motivo, a partire dalla metà dell'800 non si parla più di esseri "simil-vermi" (cioè di *helminth* o *vermis*), quanto piuttosto di *entozoa*, cioè di "esseri che vivono all'interno di altri."<sup>19</sup> In breve, la tassonomia dei parassiti si configura come una distinzione politica, cioè basata sul riconoscimento della gerarchia di potere tra i soggetti coinvolti, il parassita e l'ospite.<sup>20</sup> L'esempio della parassitologia non è un digressione erudita di Smith, quanto piuttosto un tentativo di individuare una maniera scientifica per parlare e riconoscere le dinamiche che stanno alla base di qualsiasi discorso sull'alterità:

«That is to say, "otherness" is an ambiguous category. This is so because it is necessarily a term of interrelation. "Otherness" is not so much a matter of separation as it is a description of interaction. As the taxonomy of parasitism makes clear, the relation to the "other" is a matter of shifting temporality and relative modes of relationship. There are degrees of difference, even within a single species»<sup>21</sup>

Ciò che qui si vuole sottolineare del ragionamento di Smith è che qualsiasi "teoria dell'altro" deve prendere, in virtù della sua natura intrinsecamente politica, la forma di una "teoria relazionale della reciprocità" (*relational theory of reciprocity*).

È infatti in questa prospettiva che le affermazioni identitarie non sono di per sé diverse tra di loro, ma anzi esse, in quanto atto linguistico/discorso, producono *nel presente* una tradizione cui richiamarsi e quindi un gruppo di

---

<sup>19</sup> «[f]rom this point of view, parasitology is not the study of parasites, it is the study of the host-parasite relationship. Parasites are classified by their relationship to the "other," by the modes and degrees of "otherness"» (ivi, 254).

<sup>20</sup> Le proposte tassonomiche dei parassiti variano in base, ad esempio, ai benefici che la relazione parassitica produce (si parla quindi di simbiosi, mutualismo o commensalismo), oppure in base al luogo dove avviene questa relazione (sull'ospite, e si parla quindi di *epizoa*; oppure nell'ospite, *endozoa*).

<sup>21</sup> Ivi, 256.

cui sentirsi parte – così come allo stesso tempo un gruppo di cui *non* sentirsi parte, un “nemico,” per così dire.<sup>22</sup>

A questo riguardo, interrogato sul tema dell'identità, Zygmunt Bauman ha richiamato una sua memoria personale sul censimento della popolazione polacca condotto poco prima dello scoppio della Seconda guerra mondiale. Il neonato Stato-nazione Polonia, prendendo come esempio la Francia, censì la popolazione chiedendo di fornire anche la propria identità etnica. La richiesta, in realtà, generò diversi problemi e le persone chiamate ad essere censite inizialmente non seppero cosa rispondere se non di *appartenere* a questo o a tal altro luogo. E infatti, secondo Bauman, riprendendo una distinzione già di Siegfried Kracauer,<sup>23</sup> è possibile distinguere tra:

- «comunità i cui membri vivono insieme in attaccamento indissolubile»;
- «comunità saldate insieme unicamente da idee o vari principii».

Il primo tipo di comunità (cui farebbero parte gli individui chiamati al censimento in Polonia) non pone problemi di carattere identitario, perché si limita alla constatazione di *appartenenza* ad un determinato gruppo sociale o familiare, ad un determinato luogo, ecc. È invece il secondo tipo di comunità a porre i problemi di carattere identitario. Le comunità che si fondano su idee

---

<sup>22</sup> «[A]vere un nemico è importante non solo per definire la nostra identità ma anche per procurarci un ostacolo rispetto al quale misurare il nostro sistema di valori e mostrare, nell'affrontarlo, il valore nostro» (Umberto Eco, *Costruire il nemico e altri scritti occasionali* [Milano: Bompiani, 2011: 10]). La riflessione di Umberto Eco nasce da un curioso incontro con un tassista pakistano a New York, col quale aveva iniziato a chiacchierare. Per comprendere meglio il suo interlocutore, il tassista avrebbe chiesto “qual è il vostro [degli italiani] nemico?” La domanda piuttosto spiazzante portò Eco a riflettere che «una delle disgrazie del nostro Paese, negli ultimi sessant'anni, è stata proprio quella di non aver avuto veri nemici» (p. 10).

<sup>23</sup> «[L]e “comunità” (a cui le identità fanno riferimento come entità che le definiscono) sono di due tipi. Ci sono comunità di vita e destino i cui membri (secondo la formula di Siegfried Kracauer) “vivono insieme in attaccamento indissolubile,” e comunità “saldate insieme unicamente da idee o vari principi.” [...] La questione dell'identità sorge solo quando si viene a contatto con “comunità” della seconda categoria, e solo perché sono molteplici le idee che creano e tengono insieme le “comunità saldate insieme da idee” con cui si viene contatto nel nostro polimorfo mondo culturale» (Zygmunt Bauman, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi [Bari: Laterza, 2003], 5). L'opera cui Bauman accenna è Siegfried Kracauer, *Ornament der Masse* (Frankfurt: Suhrkamp, 1963).

o principi sono suscettibili di un alto grado di cambiamento perché le idee e i principi stessi cambiano costantemente. E, soprattutto, queste comunità sono costituite da “credenti,” cioè da persone che credono – e debbono credere – in queste idee. Per Bauman non ha senso chiedere “chi sei tu?” se non c’è alternativa tra cui scegliere o la possibilità stessa di scegliere. L’appartenenza ad un luogo, una famiglia, un gruppo sociale – detto altrimenti, dire di far parte di realtà concrete – tende a non configurarsi come un problema. Nascere in un posto o in una famiglia sono elementi a-problematici perché di fatto non possono essere cambiati e non possono essere scelti. Di contro essere chiamati ad essere “polacchi” è un’idea cui bisogna credere e che, soprattutto, deve essere affermata per essere vera.<sup>24</sup> In un contesto dove *non* è possibile la scelta dell’identità, l’identità *non* è un problema. Viceversa, se si è in un contesto in cui la scelta è possibile, ecco che l’identità si configura come un problema centralissimo, che struttura un discorso sul noi e sull’altro.<sup>25</sup>

«Si diventa consapevoli che l’“appartenenza” e l’“identità” non sono scolpite nella roccia, non sono assicurate da una garanzia a vita, che sono in larga misura negoziabili e revocabili; e che i fattori cruciali per entrambe sono le proprie decisioni, i passi che si intraprendono, il modo in cui si agisce e la determinazione a tener fede a tutto ciò. In altre parole, alla gente non viene in mente di “avere un’identità” fintanto che il suo destino rimane un destino di “appartenenza,” una condizione senza alternative. Forse costoro cominceranno a concepire questo pensiero solo nella forma di un compito da portare a termine, e da eseguire regolarmente e ripetutamente piuttosto che una *tantum*»<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> «[C]hiedere “chi sei tu” ha senso solo se tu sai di poter essere qualcosa di diverso da ciò che sei; ha senso solo se hai una scelta, e se cosa scegliere dipende da te; ha senso, cioè, solo se tu devi fare qualcosa per consolidare e rendere “reale” la scelta. Ma è precisamente ciò che non succede ai residenti dei villaggi più isolati e degli insediamenti nelle foreste, che non hanno mai avuto neanche occasione di pensare di trasferirsi in altri luoghi, tantomeno di cercare, scoprire o inventare una cosa così nebulosa (anzi, così im-pensabile) come “un’altra identità”». (ivi, 18).

<sup>25</sup> «L’idea di “identità” è nata dalla *crisi dell’appartenenza* [enfasi mia] e dallo sforzo che essa ha innescato per colmare il divario tra “ciò che dovrebbe essere” e “ciò che è,” ed elevare la realtà ai parametri fissati dall’idea, per rifare la realtà a somiglianza dell’idea» (ivi, 19).

<sup>26</sup> Ivi, 6.

Pensare, però, che il problema identitario, cioè di affermazione della propria identità, sia un problema contemporaneo, un prodotto del Novecento – che la globalizzazione e la “società liquida,” per riprendere una definizione di Bauman, hanno radicalizzato nel mondo di oggi – vuol dire concedere all’uomo contemporaneo una condizione di unicità assoluta, di estraneità rispetto al passato, che – sebbene possa essere utile all’interno di un discorso sociologico – non ha alcuna utilità in un discorso storico-antropologico. Qualsiasi evento o periodo storico ha un’unicità intrinseca connessa alla unicità del contesto in cui avviene. Detto altrimenti, la storia non si ripete, ma è unica in ogni sua componente. Di contro però è possibile individuare processi e meccanismi propri dell’essere umano e provare a comprendere se e in che modo essi ritornino nei diversi contesti storici. Sebbene Bauman sottolinei come la società odierna assista ad una “esplosione” di identità tra le quali scegliere poiché molteplici o infinite sono le idee con cui costruire un senso di appartenenza – e in questo consiste l’unicità dell’oggi –, ciò non esclude che anche nel passato siano state prodotte comunità tenute insieme da idee piuttosto che da una vicinanza fisica e da una conoscenza concreta dell’altro. Ai fini del presente lavoro, il punto diventa allora comprendere quale idea stia alla base della formulazione identitaria negli arabi del secolo VII.

## **2. Religione e religioni: per una epistemologia del religioso**

Finora si è avuto modo di sottolineare due problematicità connesse col concetto di religione “islam”: la prima è la non perfetta traducibilità del concetto nel contesto del Corano, che rappresenta la prima e più importante formulazione identitaria di quello che diverrà l’islam; la seconda è la natura prettamente relazionale e reciproca delle formulazioni identitarie. V’è però un ultimo aspetto epistemologico, finora rimasto al margine, da evidenziare prima di descrivere l’oggetto d’indagine specifico di questo studio e le sue ripercussioni analitiche: è possibile una definizione di “religione”? O, ancora, ha senso produrre una definizione di religione sulla quale impostare l’analisi storica del primo periodo islamico da un punto di vista scientifico? Per comprendere questo punto, cioè il senso di una definizione, è utile riflettere su un’opera di Joseph Kosuth, un artista concettuale, che viene presentata di seguito, *One and Three Chairs*.



Secondo la didascalia del MoMA, l'artista americano porta all'attenzione dell'osservatore tre "sedie": una sedia oggetto, una foto della medesima sedia e una definizione di "sedia." Tuttavia, è fuorviante pensare l'opera come la rappresentazione, secondo modalità diverse, di *una* sedia. Piuttosto, essa

<sup>27</sup> L'immagine è presa da "MoMA Learning" e offre la seguente didascalia: «In *One and Three Chairs*, Joseph Kosuth represents one chair three ways: as a manufactured chair, as a photograph, and as a copy of a dictionary entry for the word "chair." The installation is thus composed of an object, an image, and words. Kosuth didn't make the chair, take the photograph, or write the definition; he selected and assembled them together. But is this art? And which representation of the chair is most "accurate"? These open-ended questions are exactly what Kosuth wanted us to think about when he said that "art is making meaning." By assembling these three alternative representations, Kosuth turns a simple wooden chair into an object of debate and even consternation, a platform for exploring new meanings». URL: <[https://www.moma.org/learn/moma\\_learning/joseph-kosuth-one-and-three-chairs-1965/](https://www.moma.org/learn/moma_learning/joseph-kosuth-one-and-three-chairs-1965/)> (30.01.2023).

porta l'attenzione proprio su che cosa significhi(no) la sedia oggetto, la sua rappresentazione e la sua definizione. La sedia che viene esposta è un oggetto specifico unico che non può "significare" nient'altro all'infuori di sé stessa; la foto della sedia, poi, rappresenta la specifica sedia oggetto ma in quanto rappresentazione non è la sedia oggetto; ed infine la definizione di "sedia" non è né l'una né l'altra in quanto si configura come pura astrazione, oppure – e questo è ciò che qui preme sottolineare – deve intendersi come *conoscenza/concetto* di "sedia," ovvero ciò che si è soliti definire come immagine mentale astratta di una qualsivoglia sedia oggetto.

Ora, nel caso del concetto di "religione" si presenta il problema dell'immagine mentale, che di fatto non esiste, ovverosia non è possibile avere un'immagine mentale di *una* religione poiché non v'è alcun *oggetto* sottostante concreto da prefigurarsi. Piuttosto, il concetto di "religione" si configura come un insieme di discorsi specifici volti all'identificazione di un insieme di oggetti, azioni e idee. Detto in altri termini, "religione," più che un concetto da definire, si configura come un'abilità da sviluppare al fine di separare un insieme eterogeneo di oggetti o azioni da quelli afferenti ad altri insiemi, considerati quindi come "non-religiosi." L'idea della religione come abilità deriva dalla teoria della conoscenza di Ruth Millikan; teoria che vale la pena presentare in questa sede.<sup>28</sup> Secondo la studiosa americana, infatti, i concetti non rimandano propriamente a dei significati, ma ad un insieme di domande che è lecito porsi riguardo ad uno specifico oggetto che può essere definito aristotelicamente come *sostanza*. Per esempio, il concetto di "essere umano" non rimanda ad un significato specifico in quanto non esiste nessun "essere umano" specifico da potersi prefigurare (cioè un'immagine mentale generica). Di contro, il concetto "essere umano" implica un insieme di domande che è lecito e forse utile porsi per identificare un "essere umano" (per esempio quanto sia alto, se cammini sulle proprie gambe e se indossi dei vestiti, ecc.). Le domande utili per identificare un essere umano però potrebbero essere del tutto irrilevanti se dovessimo invece relazionarci con il metallo oro; detto altrimenti, il concetto di "oro" non prevede di domandarsi quanto sia alto poiché ciò è inutile al suo riconoscimento. In questo senso, i concetti non sono immagini mentali, ma abilità di porsi l'insieme di domande

---

<sup>28</sup> Ruth G. Millikan, *On Clear and Confused Ideas: An Essay about Substance Concepts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

giuste necessarie all'identificazione di un certo oggetto, di una certa sostanza. Questa riflessione è fondamentale poiché uno dei principali ostacoli che uno storico delle religioni deve superare è la varietà delle concezioni diffuse di religione. Sempre Millikan offre un esempio particolarmente efficace al riguardo. Si pensi ad un bambino e a un chimico che si relazionano collo zucchero. Ora, sia il bambino che il chimico probabilmente hanno lo stesso concetto di zucchero, cioè la capacità di riconoscere lo zucchero, ma diverse concezioni, cioè gradi di efficacia delle domande a cui ricorrere per identificarlo. Il problema nel caso del concetto "religione" è che per esso gli studiosi affinano sempre di più l'insieme di domande che è possibile porsi per identificare una religione, senza rendersi conto che manca del tutto una oggettiva dimensione di religione che permetta una sua identificazione come sostanza o oggetto concreto. In altri termini, più affiniamo i nostri strumenti per investigare le religioni più creiamo religioni anche laddove non ce ne sono. Per la studiosa americana, che si è occupata principalmente di spiegare il funzionamento per cui una parola permette l'identificazione di un oggetto concreto, «bisogna invece essere capaci di distinguere quando l'informazione naturale che raggiunge *le nostre superfici sensoriali* riguarda quella sostanza in particolare».<sup>29</sup> Il concetto di "religione," quindi, impone un caso *sui generis*. Nello specifico, l'abilità di distinguere il "religioso" dal "laico" – come diversi studi hanno già sottolineato<sup>30</sup> – è un particolare prodotto del cristianesimo protestante del XVIII secolo. È in questo senso quindi che,

---

<sup>29</sup> Ivi, 24.

<sup>30</sup> Cfr. Nongbri, *Before Religion*, op. cit., specialmente il capitolo 1; Benson Saler, *Understanding Religion. Selected Essays*, Religion and Reason 48 (Berlin-New York: De Gruyter, 2009); William E. Arnal and Russell T. McCutcheon, *The Sacred Is the Profane. The Political Nature of "Religion"* (Oxford: Oxford University Press, 2013); e Talal Asad, "The Construction of Religion as an Anthropological Category," in *Genealogies of Religions. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore-London: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54, che ha sottolineato «Nevertheless, what the anthropologist is confronted with, as a consequence, is not merely an arbitrary collection of elements and processes that we happen to call "religion." For the entire phenomenon is to be seen in large measure in the context of Christian attempts to achieve a coherence in doctrines and practices, rules and regulations, even if that was a state never fully attained. My argument is that there cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes» (29).

facendo eco alle parole di Talal Asad, si giustifica in questa sede il rifiuto di ricorrere alla categoria del religioso (comprese le identità religiose che essa presuppone) per analizzare la storia del primo periodo islamico:

«Yet this separation of religion from power is a modern Western norm, the product of a unique post-Reformation history. The attempt to understand Muslim traditions by insisting that in them religion and politics (two essences modern society tries to keep conceptually and practically apart) are coupled must, in my view, lead to failure»<sup>31</sup>

### 3. Obiettivi dello studio

L'idea di questo studio è nata da una riflessione sistematica sulla letteratura andalusa in lingua latina che racconta l'episodio dei c.d. martiri di Cordova (850-859).<sup>32</sup> Solitamente questo episodio è stato spiegato come una risposta al processo di islamizzazione e arabizzazione (normalmente intesi come due facce della stessa medaglia, cioè espressione dell'influenza della c.d. cultura arabo-islamica) della società andalusa, in generale, e di Cordova, la capitale omayyade, più in particolare. Si tratterebbe quindi di una reazione "naturale" della comunità cristiana – o meglio parte di essa – al progressivo aumentare delle conversioni all'islam (= islamizzazione) e alla conseguente perdita e di fedeli e della cultura cristiana (coincidente in questo caso con la conoscenza e l'uso della lingua e della letteratura cristiana latina). Tuttavia, l'aporia concettuale di questa spiegazione emerge quando si constata l'esistenza dello iato cronologico tra questa particolare affermazione identitaria e l'instaurazione del dominio dei musulmani nella Penisola, che *de facto* avrebbe dovuto determinare la *coesistenza* tra musulmani e cristiani. Si

---

<sup>31</sup> Asad, *Genealogies of Religions*, op. cit., 28.

<sup>32</sup> Sulla veridicità storica del movimento martiriale sono state avanzate delle perplessità in virtù del fatto che questo episodio non è noto se non mediante le opere di Eulogio e Paolo Alvaro; cfr. Juan Pedro Monferrer Sala, "Mitografía hagiomartirial. De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX," in *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, ed. Maribel Fierro (Madrid: CSIC, 2004), 415–450.



tratterebbe infatti di 150 anni di frequentazione assidua basata su un rapporto di potere, chiaramente sbilanciato dalla parte islamica.

Kenneth B. Wolf, ad esempio, nel suo famoso volume *Christian Martyrs in Muslim Spain* del 1988, si interroga sul perché si sia sviluppato nella Cordova della metà del IX secolo un movimento come quello dei martiri volontari:

«It is not enough to show that the spontaneous martyrdoms were a response to obsessive concerns about personal salvation and the need to reject an Islamic world. If this were all that there was to it then why do we not see any unprovoked martyrdoms before 851, when presumably the spiritual concerns of Cordoban Christians were much the same?»<sup>33</sup>

Il problema però è che la risposta offerta è per uno storico alquanto sorprendente: «[t]he answer is simply that no one before Isaac had ever conceived of spontaneous martyrdom as an option».<sup>34</sup> Questa, infatti, non è una risposta *storica*, ovvero non spiega le condizioni contestuali che hanno effettivamente portato all'evento, ma si basa su un innatismo psicologico/culturale collegato alla “creatività” decisionale e fattuale di uno specifico individuo, Isaac.

Più storicista, invece, è stata la risposta di Jessica Coope, che pure si è interrogata sul motivo di questo episodio («why did some Christians prefer death to life under Islamic rule?»).<sup>35</sup> La studiosa ha rivalutato il ruolo della componente etnica e dei matrimoni misti nella produzione di una crisi dell'identità, talmente forte da aver portato alcuni figli di coppie miste a compiere il gesto estremo della ricerca attiva del martirio. Coope rivaluta quindi l'aspetto etnico della società andalusa (seguendo in questo la prospettiva offerta da Pierre Guichard),<sup>36</sup> ma mantiene la matrice religiosa islamica come sfondo sul quale le azioni si svolgono e hanno senso.<sup>37</sup> Ed è

---

<sup>33</sup> Kenneth Baxter Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 117.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Jessica A. Coope, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion* (Lincoln-London: University of Nebraska Press, 1995), xi.

<sup>36</sup> Pierre Guichard, *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente* (Barcelona: Barral, 1976).

<sup>37</sup> Il primo capitolo della monografia della Coope si intitola appunto “The Islamic Background.”

proprio da questa riflessione che è emerso ciò che è diventato – secondo chi scrive – il problema centrale degli studi sul primo periodo andaluso: considerare l’islamizzazione allo stesso tempo politica e religiosa della Spagna un dato di fatto incontrovertibile imposto dalla conquista stessa della Penisola.<sup>38</sup>

Si prenda ad esempio il modo in cui Sarah Stroumsa presenta gli eventi che portarono alla caduta del regno visigoto nella Penisola Iberica:

«When the first Muslim conquerors entered the Iberian peninsula, in 92/711, the vast majority of the peninsula’s inhabitants were Christians (with perhaps

---

<sup>38</sup> Questa prospettiva è il paradigma dominante all’interno degli studi sul primo periodo andaluso e gli esempi potrebbero essere numerosissimi, ma si offre a titolo esemplificativo una selezione di monografie che trattano tematiche differenti ma dalle quali si evince la forza di questo paradigma. «Al-Andalus, the area of the Iberian Peninsula ruled by **Muslims** during the Middle Ages, [...]. Those **terms are accurate in that they identify the religion of the rulers** who dominated parts of the peninsula between 92/711 and 897/1492. **They incorrectly imply, however, that Muslims were a united group.** In fact, particularly during the first three centuries of Islamic rule, Muslims were strongly divided by ethnicity, and different Muslim factions competed for political and cultural influence» (Jessica A. Coope, “Arabs, Berbers, and Local Converts,” in *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, ed. Maribel Fierro [London-New York: Routledge, 2020], 189–207: 189). «In late summer of the year 711 **a small Muslim contingent** under the command of Mughīth ar-Rumī found its way to the bank of the Guadalquivir river opposite Córdoba» [Kenneth Baxter Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 5]. «The conquest of Iberia in 711, by an **Arab and Berber force under the banner of Islam**, was a source of endless fascination for medieval chroniclers, whether they were writing fifty years after the event, or five hundred» (Nicola Clarke, *The Muslim Conquest of Iberia. Medieval Arabic Narratives* [London–New York: Routledge, 2012], 1). «Christians living in Muslim al-Andalus (the former **Hispania, which was islamised from the beginning of the 2nd/8th century**) are referred to by present-day historians as Mozarabs» (Mikel de Epalza, “Mozarabs: An Emblematic Christian Minority in Islamic al-Andalus,” in *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi [Leiden: Brill, 1992], 149-170: 149). È opportuno però sottolineare che alcuni studi si sono però opposti a tale paradigma, cfr. ad esempio Emilio González Ferrín, *Historia general de Al Ándalus: Europa entre Oriente y Occidente*, segunda edición. (Madrid: Almuzara, 2007); Idem, “El año 711: consecuencias tomadas como causas,” *Anales de Historia del Arte* 22, no. 2 (2012): 171–195. ed infine, seppur nell’ambito specifico della numismatica anche Tawfiq Ibrahim, “Los precintos de la conquista y el dominio Omeya de Hispania,” *Manquso* 4 (2016): 7–38.

small groups of pagans still lingering in the northern, mountains areas). The miniscule Jewish community was on the verge of extinction, due to the Visigoth persecutions and forced conversion; and obviously, at this point the Muslim conquerors themselves made up only a very small part of the population, as conquering armies do»<sup>39</sup>

Come si evince da questo esempio, l'introduzione dell'elemento "islamico" ha prodotto una categoria interpretativa tripartita che impedisce di vedere le diversità interne o le continuità tra gli elementi messi in campo. Affermare che la Spagna visigota fosse quasi del tutto cristianizzata al volgere del VII secolo non è utile a comprendere il livello di complessità interna della società iberica in quel momento storico; infatti, affrontare il primo periodo andaluso leggendo gli eventi attraverso il prisma delle tre religioni abramitiche<sup>40</sup> impedisce di vedere la diversità interna del cristianesimo visigoto nel quale era ancora presente anche il cristianesimo ariano e nestoriano.

Se si mettono in relazione la riflessione sulla religione e le identità religiose precedentemente esposte, il fatto che al-Andalus sia considerata come *la* Spagna musulmana *ab origine* è a suo modo sconcertante: quando la quasi totalità delle opere e della tradizione che si è soliti chiamare islamiche non erano ancora state prodotte, in che modo gli eventi politico-militari che interessarono la penisola iberica nel secolo VIII possono essere definiti come islamici? O ancora, parlare di una conquista islamica della Spagna può spiegare efficacemente questi eventi oppure aggiungono qualcosa di estraneo ad essi?

In sintesi, il problema non è tanto perché i martiri di Cordova abbiano ricercato il martirio, quanto piuttosto trovare le ragioni per cui si dà per scontato il contesto in cui questo evento storico è avvenuto. Ha senso leggere questo episodio come affermazione dell'identità religiosa e quindi dare per scontate le identità cristiana ed islamica come *identità in conflitto* in quel preciso momento storico?

---

<sup>39</sup> Sarah Stroumsa, "Between Acculturation and Conversion in Islamic Spain: The Case of the Banū Ḥasday," *Mediterranea* 1 (2016): 10–11.

<sup>40</sup> Si noti però che la stessa definizione di "religioni abramitiche" disvela una prospettiva già islamica in qualche modo. Infatti il termine è un prodotto dell'opera di Louis Massignon, che ha operato una vera e propria rivalutazione mediante cristianizzazione della dottrina islamica.

Ciò che si vuole dimostrare in questo lavoro è che la società andalusa così come viene intesa – cioè tradizionalmente divisa tra cristiani e musulmani<sup>41</sup> – è in realtà il prodotto del grande fervore culturale del secolo IX, ossia quando il processo di arabizzazione raggiunge un livello tale da produrre una situazione di “*proximate otherness*” (per riprendere la definizione di Smith) ovvero il caso in cui la diversità è affermata a dispetto di una somiglianza palese. Sebbene inizialmente, nel caso degli arabi, ci si trovi di fronte ad un caso di “*otherness*” – per così dire – assoluta in quanto questi, agli occhi delle popolazioni precedentemente sotto il dominio Bizantino o Sasanide, dovevano risultare a tutti gli effetti degli “estranei,” con lingua e cultura non sempre intellegibili, questo non può dirsi vero nel secolo IX, cioè quando l’arabizzazione aveva raggiunto un alto grado di diffusione.

L’*islamizzazione* viene quindi intesa come una conseguenza dell’*arabizzazione* (che nel contesto del secolo IX si configura come un processo di *acculturazione*), anziché come un fenomeno parallelo al secondo. Con il consolidamento del potere omayyade, il fenomeno dell’arabizzazione, per il quale la lingua e la cultura araba si impongono come prestigiosi e degni di essere acquisiti sopra le altre lingue e le altre culture, fa sì che un sempre maggior numero di persone – soprattutto coloro che vivevano nelle città e nei centri di potere – potessero fregiarsi del titolo di “arabo.”<sup>42</sup>

#### 4. La scelta delle fonti

La scelta delle fonti (e dell’approccio ad esse) cui si è fatto ricorso nel presente studio ha tenuto in considerazione soprattutto le riflessioni storiografiche di Patricia Crone. In particolare quelle da lei proposte nel capitolo “Historiographical Introduction” del suo *Slaves on Horses* del 1980, che si concentrano sulla valutazione dell’affidabilità della prima storiografia

---

<sup>41</sup> In questo lavoro viene lasciata da parte la componente ebraica della società andalusa, la quale ad ogni modo emerge chiaramente al di fuori dei limiti cronologici (VIII-IX secolo), ma che chi scrive si riserva di approfondire in successivi studi.

<sup>42</sup> In questa direzione, sebbene seguiti a considerare un dato di fatto lo sfondo “religioso,” è andata anche Stroumsa, “Between Acculturation and Conversion in Islamic Spain,” 18–19.

islamica, perlopiù composta da racconti orali (*aḥbār*),<sup>43</sup> i quali possono essere suddivisi *grosso modo* in tre gruppi: “tradizione religiosa,”<sup>44</sup> “tradizione tribale” e “tradizione secolare.” Secondo Crone il primo e il secondo gruppo – con qualche eccezione nel secondo – non sono affidabili, mentre il terzo può essere usato per fini storici. Inoltre, lo sviluppo della “tradizione secolare” può essere fatto risalire ad almeno un secolo prima delle fonti letterarie islamiche esistenti, grazie all'evidenza di precedenti fonti cristiane sopravvissute. Alla luce della generale inaffidabilità della prima storiografia in arabo,<sup>45</sup> anche se l'identità e la dottrina religiosa islamica del primo periodo rimangono poco chiare o molto dibattute, «the one thing we can pride ourselves on knowing in early Islamic history is who held power and when».<sup>46</sup> Detto altrimenti, tra le informazioni su cui possiamo far affidamento c'è l'esistenza di un potere politico e militare che si impone tra VII e VIII secolo guidato dalla famiglia degli Omayyadi.

Alla luce di queste considerazioni, la scelta di principio per lo sviluppo di questo lavoro è stata quella di concentrarsi sulle fonti coeve. Ciò non per gettare discredito sulle fonti arabo-islamiche dei secoli successivi, ma semplicemente perché – come già sottolineato – l'obiettivo di questo studio è ripercorrere per quanto possibile la storia della formulazione delle identità. In questo senso, le opere posteriori prendono la distinzione religiosa (cristiani contro musulmani e viceversa) come un dato di fatto e nella prospettiva adottata potrebbero portare ad una interpretazione anacronistica delle formulazioni identitarie. Come suggerito da Emilio González Ferrín:

---

<sup>43</sup> Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 11. Cfr. anche Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 18.

<sup>44</sup> La tradizione religiosa è per via delle sua estensione quella a cui la Crone ha dedicato maggiore attenzione. La tradizione religiosa coincide perlopiù con la biografia del Profeta (*mağāzī/sīra*) e con i detti del Profeta (*aḥādīṭ*), ma anche con parte delle scienze coraniche (*tafsīr* e *asbāb al-nuzūl*) e con le raccolte biografiche degli ‘*ulamā*’ (*ṭabaqāt*). Questi materiali, quando fanno riferimento al primo secolo e mezzo della storia islamica, sono da considerarsi estremamente inaffidabili per molteplici ragioni, tra cui, prima e più importante, è che questi racconti sono stati tramandati oralmente.

<sup>45</sup> Cfr. anche ad esempio Emilio González Ferrín, “Islamic Late Antiquity and Faith: The Effect as Cause,” *Araucaria* 21, no. 41 (2019): 351–367.

<sup>46</sup> Crone, *Slaves on Horses*, 16.

«[a]voiding ‘retrospective narratives’; writing that historical narrative with the only help of primary sources (closest to the events narrated) and contextualized by the unique settings and framing of other disciplines that study those same times from other points of view (Archaeology, Numismatics, History of Arts, Comparative Religions...) [...]»<sup>47</sup>

La scelta di considerare quanto più possibile solamente le fonti coeve è connessa col fatto che uno dei problemi principali degli studi sulla prima storia dell’islam è indirettamente, ma non per questo meno incisivo, della prima storia di al-Andalus è il cosiddetto “mito delle origini,” quello che normalmente viene inteso come il momento di scaturigine delle identità che saranno, oppure come il luogo nel passato dove prendono vita e forma oggetti, soggetti e idee dei tempi che seguiranno e che si tramandano nel tempo. Tuttavia, le origini sono intrinsecamente legate alla loro dimensione mitologica; esse sono un discorso *a-storico* che non tende alla descrizione *storica* di un dato periodo ma alla ricerca delle *cause* che hanno portato ad esso. In altri termini, le origini sono sempre un discorso formulato a posteriori.<sup>48</sup> In un senso propriamente storico, le origini non *spiegano* la realtà ma, esattamente come fanno i miti, le conferiscono valore, la *fondano*.<sup>49</sup>

Gli studi sul periodo formativo dell’islam non eludono il problema del mito delle origini ma di fatto lo spostano più avanti nel tempo, ovvero lo posticipano quanto basta per gestirlo con maggiore agio sulla base delle fonti

---

<sup>47</sup> Emilio González Ferrín, “Islamic Late Antiquity and *Fatḥ*: The Effect as Cause,” *Araucaria* 21, no. 41 (2019): 361.

<sup>48</sup> Marc Bloch ha affermato che le origini sono come una ghianda per cui è solo la dimensione ambientale, gli incontri con i fattori esterni, a permettere la sua graduale trasformazione in quercia, e non una sua qualità intrinseca: «La quercia nasce dalla ghianda. Ma diventa quercia e tale rimane, solo se incontra condizioni d’ambiente favorevoli, che non dipendono più dall’embriologia» (Marc Bloch, *Apologia della Storia o Mestiere di storico* [Torino: Einaudi, 1998]: cap. 1, par. 4 [ed. epub]). Si noti la forza espressiva della metafora che rimanda facilmente ad un’altra metafora, invero molto antica, cioè quella delle “radici” come immagine delle *nostre* o *altre* origini.

<sup>49</sup> La letteratura e il dibattito scientifico sul mito, data la sua importanza per gli studi storico-religiosi, è vastissima. In questa sede, per una efficace presentazione della funzione fondatrice del mito si rimanda ad Angelo Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni* (Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1966): 6-12. Una panoramica delle principali teorie del mito nel ’900 è offerta da Giovanni Leghissa ed Enrico Manera (eds.). *Filosofie del mito nel Novecento* (Roma: Carocci, 2015).

islamiche, in particolar modo gli *aḥādīṭ* o “detti del Profeta.” Tuttavia, è soprattutto il giudizio di valore sopra quest’ultima tipologia di fonti a essere stato – e a essere tuttora – motivo di divisione tra gli islamisti. Date infatti per superate le visioni euristiche di metà Ottocento sulla storia islamica,<sup>50</sup> la ricerca contemporanea, dalla seconda metà del XX secolo in poi, ha messo sempre più in dubbio l’affidabilità delle fonti islamiche per la ricostruzione della storia degli eventi contemporanei e successivi alla vita di Muḥammad, arrivando alla formulazione di posizioni che sono state definite di “scetticismo radicale” – si fa qui riferimento soprattutto alle tesi espresse da Wansbrough alla fine degli anni ’70,<sup>51</sup> così come allo studio (già citato) coevo di Patricia Crone<sup>52</sup> – per poi volgere, come in una dialettica hegeliana, verso posizioni di compromesso che rivalutassero secondo criteri di coerenza interna il valore storiografico delle fonti islamiche che riferiscono gli eventi riguardanti la società fondata dal Profeta. Tuttavia, sebbene la maggior parte di queste fonti, soprattutto la letteratura di *aḥādīṭ* (onnipresente e spesso di rilevanza maggiore del Corano stesso ai fini delle indagini sul primo periodo islamico), non sia stata composta se non a partire dal periodo abbaside (750-1258 ca. d.C.) – quindi in un contesto storico, politico e sociale profondamente diverso rispetto al periodo omayyade (661-750 d.C.) e a quello ancora precedente dei c.d. califfi ben guidati (632-661 d.C.) – può esservi dietro l’esigenza di recuperare l’attendibilità storica di questa tipologia di fonti una sensazione di disagio rispetto al vuoto narrativo per lo studio dei primi 150 anni della storia islamica. A tal proposito, riferito in particolare agli studi coranici, Angelika Neuwirth<sup>53</sup> ha sottolineato il

---

<sup>50</sup> Si veda ad esempio il giudizio di Ernest Renan «Au lieu de ce mystère sous lequel les autres religions enveloppent leurs origines, celle-ci naît en pleine histoire; ses racines sont à fleur de sol», in “Mahomet et les origines de l’islamisme”, *Revue des Deux Mondes, Nouvelle Période* 12 (1851), 1063-1101: 1065.

<sup>51</sup> John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977) e dello stesso autore, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

<sup>52</sup> Si veda anche Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

<sup>53</sup> «Reynolds demands that the Qur’an should be read in strict separation from not only traditional exegesis but essentially from the biography of the Prophet. This is a

“rischio” di privare il Corano del contesto spazio-temporale che lo ha visto nascere, nello specifico del suo essere espressione della predicazione di un leader carismatico del VII secolo che si esprimeva in arabo. Tuttavia, è bene sottolineare che la vita e i detti del Profeta non dovrebbero essere per lo storico il contesto spazio-temporale del Corano ma una postuma costruzione della memoria di quegli eventi, che sono pian piano stati considerati sempre più fondamentali per la formulazione identitaria islamica. In altre parole, le raccolte di detti e fatti del Profeta dicono di più del periodo storico in cui sono stati scritti che non del periodo che raccontano, a dispetto degli *asānīd* (sg. *isnād*) cioè delle catene di trasmissione, le quali non hanno alcun valore probatorio essendo arbitrarie e quindi autorevoli solamente per il credente musulmano. Eppure, anche affermando ciò, lo studioso che voglia comprendere la complessità dei processi di creazione delle identità non rimane in alcun modo orfano del contesto spazio-temporale in cui si sviluppa la formulazione dell'identità nel corso del primo periodo islamico ma anzi ha l'opportunità di ampliare il quadro epistemologico, attingendo per esempio alle fonti documentarie, epigrafiche, archeologiche e più in generale alla cultura materiale, che spesso offre una ricostruzione storica alquanto differente da quella tradizionale islamica.

In questo quadro il caso di al-Andalus diventa paradigmatico. Infatti, la forte instabilità politica e le lotte intestine tra fazioni che sottolineavano l'appartenenza ad etnie diverse ha fatto sì che la storia andalusa rimanesse

---

principally sound stipulation which has been articulated repeatedly in a number of recent publications. *But is it really the biography of the Prophet that Reynolds wishes to sever from the Qur'an? Or is it not rather the entire time-and-spaceframe, i.e. the heuristic assumption upheld in historical research that the Qur'an has emerged in the first third of the seventh century in Mecca and Medina, having been promulgated by a charismatic speaker articulating himself in Arabic?* [corsivo mio] It is true that in order to understand the Qur'an we ought not to rely on the details of Muhammad's life, about which after all we know very little and which in its traditional shape is the product of later communal imagination. What we certainly do need however, is a working hypothesis as to the overarching genre of the Qur'anic speech. Scholarship offers two options: either an oral proclamation addressing a growing and probably changing audience (and thus an open text), or an author's (or collective's) premeditated compilation of earlier traditions with instructional or paraenetic intent (and thus a closed corpus)» (Angelika Neuwirth, “Review of *The Qur'an and its Biblical Subtext* by Gabriel S. Reynolds [New York: Routledge, 2010]”, *Journal of Qur'anic Studies* 14, 1 [2012]: 131-138).



esclusa da quel processo senza soluzione di continuità che ha portato le élite sociali del Vicino e Medio Oriente alla formulazione dell'identità islamica.<sup>54</sup> È stato solo dopo il consolidamento del potere omayyade a discapito di tutte le fazioni in lotta che gli emiri si sono progressivamente decisi verso una politica tesa all'importazione dei prodotti culturali dell'Oriente abbaside. Fondamentale in questo contesto è l'approdo nel IX secolo della dottrina di Mālik b. Anas<sup>55</sup> e il conseguente patrocinio politico della nuova classe sociale dei *fuqahā'*, cioè dei giurisperiti islamici, i quali sostenevano e diffondevano l'identità religiosa come strumento di controllo sociale e quindi di legittimazione del potere e dei rapporti di potere tra i vari gruppi sociali, così come allo stesso tempo faceva emergere conflitti – come nel caso dei martiri di Cordova – che trovano in questo nuovo discorso identitario la loro ragion d'essere. Ed è, infine, in questo quadro che fenomeni come quello dell'"islamizzazione" assumono un nuovo significato: non più progressiva diffusione della religione islamica (idea che presuppone una sua esistenza *ab origine*), ma deliberato processo di creazione e applicazione sociale delle identità religiose, ossia la creazione di un *noi* musulmani e di un *altri* non-musulmani.

---

<sup>54</sup> Fu in particolare l'VIII secolo a segnare un periodo di isolamento politico, sociale e commerciale. Cfr. Eneko López Martínez de Marigorta, *Mercaderes, artesanos y ulemas. Las ciudades de las coras de Ibīra y Pechina en época omeya*, (Editorial de la Universidad de Jaén, Jaén, 2021).

<sup>55</sup> Cfr. Alfonso Carmona González. "Doctrina sobre la *ḡizya* en el Occidente islámico pre-moderno." In *The legal status of *ḡimmī's* in the Islamic West (2nd-9th AH/8th-15th AD centuries)*, edited by Maribel Fierro and John Tolan. Turnhout: Brepols, 2013; Alfonso Carmona. "The introduction of Mālik's Teaching in al-Andalus," In *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, edited by P. Bearman, R. Peters and F.E. Vogel, 41-56/218-227. Harvard: Law School (ILSP), Cambridge (MA).



## Capitolo 1

### Problemi identitari: al di là di religione ed etnia

*«L'historien est celui qui rassemble moins des faits que des  
signifiants et les relate, c'est-à-dire les organise aux fins  
d'établir un sens positif et de combler le vide de la pure série»  
(Roland Barthes)*

#### 1. In limine

Nei suoi *Annales* Tacito riporta il discorso che l'imperatore Claudio avrebbe tenuto nel 48 d.C. in Senato per difendere la proposta di estendere agli abitanti della Gallia Comata lo *ius honorum*, cioè il diritto di adire alla carica di senatore.<sup>56</sup> Caso raro nella ricerca storiografia, l'affidabilità delle parole dello

---

<sup>56</sup> «[M]aiores mei, quorum antiquissimus Clausus origine Sabina simul in civitatem Romanam et in familias patriciorum adscitus est, hortantur uti paribus consiliis in re publica capessenda, transferendo huc quod usquam egregium fuerit. neque enim ignoro Iulios Alba, Coruncanios Camerio, Porcios Tusculo, et ne vetera scrutemur, Etruria Lucaniaque et omni Italia in senatum accitos, postremo ipsam ad Alpīs promotam ut non modo singuli viritum, sed terrae, gentes in nomen nostrum coalescerent. tunc solida domi quies et adversus externa floruimus, cum Transpadani in civitatem recepti, cum specie deductarum per orbem terrae legionum additis provincialium validissimis fesso imperio subventum est. num paenitet Balbos ex Hispania nec minus insignis viros e Gallia Narbonensi transivisse? manent posterorum nec amore in hanc patriam nobis concedunt. quid aliud exitio Lacedaemoniis et Atheniensibus fuit, quamquam armis pollerent, nisi quod victos pro alienigenis arcebant? at conditor nostri Romulus tantum sapientia valuit ut plerosque populos eodem die hostis, dein civis habuerit. advenae in nos regnaverunt: libertinorum filiis magistratus mandare non, ut plerique falluntur, repens, sed priori populo factitatum est. at cum Senonibus pugnavimus: scilicet Vulsci et Aequi numquam adversam nobis aciem instruxere. capti a Gallis sumus: sed et Tuscis obsides dedimus et Samnitium iugum subiimus. ac tamen, si cuncta bella recenseas, nullum breviorē spatio quam adversus Gallos confectum: continua inde ac fida pax. **iam moribus artibus adfinitatibus nostris mixti aurum et opes suas inferant potius quam separati habeant.** omnia, patres conscripti, quae nunc vetustissima creduntur, nova fuere:

storico romano è stata confermata da una tavola bronzea rinvenuta a Lione, la quale conserva, sebbene lacunosamente, il discorso.<sup>57</sup> L'opposizione alla proposta dell'imperatore sarebbe venuta dal fatto che la guerra contro i Galli era terminata da neanche due generazioni, cioè un centinaio d'anni, e che quindi i Galli erano ancora a buon diritto da considerarsi come nemici o almeno come estranei del popolo romano. La risposta di Claudio è emblematica. La *romanitas* non proviene dall'appartenenza "etnica," cioè dai legami di sangue, ma è un'idea, un *modus operandi* dello Stato romano fin dai tempi di Romolo. Nel I secolo d.C. se un romano, finanche un senatore, avesse guardato indietro alla storia di Roma, o alla sua genealogia, avrebbe ben presto visto che di Romani ce ne sarebbero stati ben pochi se la cittadinanza – cioè il diritto di fregiarsi del titolo di "romano" – non fosse stata concessa ai nemici sconfitti. Tuttavia, la cittadinanza non è qualcosa da elargire con leggerezza ma qualcosa da concedere con assennatezza e a patto di determinate condizioni. Ma quali? L'imperatore chiarisce questo punto dicendo: «*iam moribus artibus adfinitatibus nostris mixti aurum et opes suas inferant potius quam separati habeant*».<sup>58</sup> Secondo l'imperatore romano, quindi, ciò che fa la differenza – e quindi *fa* il romano – è l'aver acquisito le usanze (*moribus*), le attività (*artibus*) e le parentele (*adfinitatibus*). E se insieme a queste v'è anche un vantaggio economico e politico per lo Stato, a maggior ragione la cittadinanza può e deve essere concessa. Tutto ciò si potrebbe riassumere con la formula che può essere romano chiunque si comporti come tale, abbia relazioni di parentela coi romani oppure rechi un vantaggio alla comunità romana. I Greci, di contro, come nel caso di Ateniesi e Spartani, non concedevano la cittadinanza se non a chi fosse nato da padre e madre ateniesi o spartani; e questo – sempre secondo l'imperatore Claudio – è stato il motivo della loro disfatta e, di contro, della grandezza di Roma.<sup>59</sup>

Ad ogni modo va detto che, a dispetto delle parole dell'imperatore, il meccanismo di incontro con l'*altro* e di naturalizzazione come romano era

---

*plebeii magistratus post patricios, Latini post plebeios, ceterarum Italiae gentium post Latinos. inveterascet hoc quoque, et quod hodie exemplis tuemur, inter exempla erit*» (Tac., *Ann.* XI, 24).

<sup>57</sup> M.T. Griffin, "The Lyons Tablet and Tacitean Hindsight," *Classical Quarterly* 32, no. 2 (1982): 404–418.

<sup>58</sup> Vedi *supra*.

<sup>59</sup> Ida Gilda Mastrorosa, "La lungimiranza politica di Claudio fra storiografia antica e ragion di stato dei moderni," *Historika* 8 (2018): 199–236.

certamente più complesso, graduale e laborioso di quello che si potrebbe intendere dal discorso di Claudio. Anzi, la storia del tardo impero è una storia condizionata da come Roma gestiva le popolazioni “di fuori” che cercavano di entrare e di come venivano assimilate al suo interno – principalmente mediante assegnazione di territori scarsamente popolati e dove mancava la manodopera nei campi<sup>60</sup> o mediante il servizio militare che concedeva, al suo termine, la cittadinanza.<sup>61</sup>

Si potrebbe pensare però che questa idea di *romanitas*, cioè il discorso sull’identità romana, sia un’eccezione, una sorta di *hapax* storico-culturale; oppure che volgendo lo sguardo ad altri contesti non farebbe ritardo la comparsa di elementi che permetterebbero una più chiara – e semplice – categorizzazione dei fenomeni storici all’interno del quadro interpretativo della religione o dell’etnia. Tutt’al più si riconosce la complessità del processo che ha portato alla formulazione di una identità facendo riferimento

---

<sup>60</sup> Cfr. ad esempio Maria S. De Trizio, a c. di. *Panegirico di Mamertino per Massimiano e Diocleziano* (Bari: Edipuglia 2009). Mamertino in questo panegirico fa riferimento a intere popolazioni (per es. camavi e frisoni) messe a coltivare vari territori dell’impero. In questo modo quindi i barbari, l’*altro*, diventano una risorsa fondamentale, capaci di “lavorare per il romano” e di pagare le tasse.

<sup>61</sup> Di contro è nota anche, per così dire, la data di morte di questo sistema. Nel 366 i goti, in fuga dagli unni, superarono il Danubio chiedendo asilo all’impero. Lo storico Ammiano Marcellino riferisce che in un primo momento Valente accolse questa popolazione, vedendo in loro un’ottima opportunità per incrementare l’esercito in vista dell’imminente scontro con la Persia. Di questa apertura, però, ne approfittarono altri popoli portando i generali romani, spaventati per l’enorme afflusso di persone, a chiudere la frontiera. La decisione scatenò la ribellione dei goti sfociata infine nella battaglia di Adrianopoli (378), pagata da Valente con la propria vita. Da qui in poi Teodosio fu costretto ad accettare compromessi con i capi barbari, i quali volevano una zona dove vivere tutti insieme all’interno dell’Impero secondo le loro leggi, e non più quelle romane, (Amm., XXXI, 3s.). Questo sarà il nuovo modello con il quale si integreranno anche altri gruppi barbari nel corso del tempo, rimanendo perciò delle popolazioni con un’identità ben precisa e alleati dell’impero, anche se non più assimilati ad esso. Se dal punto di vista della storia “laica” questo avvenimento segnò la fine di questa idea di *romanitas*, dal punto di vista della storia “sacra” si registra il passaggio delle consegne: gli intellettuali cristiani, infatti, ereditarono questa idea e la faranno loro, unendola con l’universalismo del messaggio cristiano (ad esempio Gal 3:28: «οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγ, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»).

all'etnogenesi, per l'identità etnica, e al modello sociologico weberiano (solo per fare un esempio), per l'identità religiosa.<sup>62</sup>

Ma è davvero così eccezionale il caso dell'identità romana, cioè questa capacità di "integrazione" *ante litteram* a dispetto della provenienza etnica, geografica o culturale in senso lato? Probabilmente no. Si prenda in considerazione, ad esempio, il resoconto pubblicato nel 1995 della ricerca sul campo presso i Vezo dell'antropologa Rita Astuti. I Vezo sono una popolazione malgascia che vive lungo la costa centro-occidentale del Madagascar e, secondo alcuni manuali di antropologia culturale, potrebbero essere definiti come una società "acquisitiva," che cioè deriva le proprie risorse da un accesso immediato alla natura con il minimo intervento umano. In particolare, essi sono una popolazione che vive della pesca in mare aperto e il rapporto col mare occupa, come è facile immaginare, un posto centrale nella loro formulazione culturale. Lo stesso termine "vezo" significa "pagaiare," azione che metaforicamente rimanda all'idea di "persone che lottano contro il mare." I Vezo parlano una lingua affine a quella parlata dalle popolazioni di agricoltori stanziali che vivono vicino a loro, da cui tuttavia sanno di distinguersi chiaramente in virtù del loro stile di vita, che li porta a

---

<sup>62</sup> Su etnia e religioni la letteratura scientifica è sterminata e a partire dalla fine del XX secolo gli studi sono andati sempre più nel senso di una decostruzione di queste categorie interpretative. Sull'etnia, solo per fornire un punto di riferimento e di partenza per approfondire questo argomento, si veda Stephen M. Caliendo and Charlton D. McIlwain, eds., *The Routledge Companion to Race and Ethnicity*, 2nd ed. (London-New York: Routledge, 2021). Per quanto riguarda invece il discorso di Weber si veda Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (Milano: Rizzoli, 1991 [I ed. 1904-5]). Weber, nel caso della storia delle origini dell'islam, risulta particolarmente "attraente": i racconti islamici tradizionali (cioè quelli costruiti dal IX secolo in poi sulla *sīra* del Profeta e sui racconti di *mağāzī*) sembrano fornire un esempio perfetto per la teoria del carisma elaborata da Weber, secondo la quale si ha un primo momento in cui una persona carismatica, un leader (Muḥammad in questo caso), avvia un momento di rivoluzione e cambiamento spingendo le persone a seguirlo; successivamente il lascito carismatico del leader viene consolidato in un insieme di norme volte a strutturare la società (in questo caso la giurisprudenza islamica). La teoria weberiana viene citata, per esempio, nell'introduzione dal recente volume di Peter Webb, *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), come esempio ricorrente non solo per la sociologia delle religioni, ma anche per l'antropologia dell'islam.

sfruttare direttamente l'ambiente a loro circostante e a non aspettare i frutti del proprio lavoro come nel caso degli agricoltori.<sup>63</sup>

Tuttavia, la caratteristica centrale dell'identità Vezo – e che è d'interesse in questa sede – è che si può “diventare” Vezo apprendendo a comportarsi come tale:

«Their efforts also taught me that the various tasks I learned to perform – swimming, eating fish, fishing, sailing, paddling a canoe – were what rendered me Vezo [...]. I soon realized that this experience was not at all peculiar to myself; it was shared by some of the Vezo's neighbours who are cultivators and cattle keepers»<sup>64</sup>

In un contesto, quindi, molto distante per tempo e spazio da quello del Senato romano del I secolo, è possibile trovare un'identità di gruppo che non ha niente a che fare con i legami di sangue – la studiosa non era certo Vezo per nascita, né tantomeno malgascia di origini – né con l'affiliazione religiosa, sebbene in entrambi i casi i Vezo disponessero di discorsi sulla parentela<sup>65</sup> o sulle proprie credenze e pratiche culturali.<sup>66</sup> “Essere Vezo” vuol dire quindi apprendere a comportarsi come tale, condividendo uno stile di vita e facendosi riconoscere come tale dai Vezo stessi.

Chiaramente in questa sede non interessa dimostrare che il sistema romano e quello vezo siano in qualche modo imparentati (fatto alquanto improbabile) o che funzionino in maniera analoga. Ciò che questi due esempi vogliono dimostrare è che si può fare un discorso sull'identità, sul senso di appartenenza condiviso anche senza far riferimento al concetto di etnia o di religione. L'argomentazione non è di poca importanza se applicata al contesto d'interesse del presente lavoro, cioè la storia del c.d. primo periodo

---

<sup>63</sup> Rita Astuti, *People of the Sea. Identity and Descent among the Vezo of Madagascar* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Ugo Fabietti, *Elementi Di Antropologia Culturale* (Milano: Mondadori, 2010), 66–7.

<sup>64</sup> Astuti, *People of the Sea*, 15.

<sup>65</sup> Ivi, 80s.

<sup>66</sup> Ivi, 106s.

islamico.<sup>67</sup> A ben guardare, infatti, la questione dell'identità dei membri della comunità fondata da Muḥammad non è certo nuova nel panorama degli studi; tuttavia, è molto raro che si rinunci a fare riferimento alle categorie della religione islamica e dell'etnia araba.

## 2. Il quadro interpretativo

Il primo periodo islamico può, con ogni probabilità,<sup>68</sup> essere considerato come un periodo caratterizzato da un grandissimo fervore culturale *lato sensu*. È un momento nel quale vengono messe in atto soluzioni di natura

---

<sup>67</sup> Con questa espressione si traduce l'inglese "early Islamic period" oggi invalso negli studi per definire l'indagine riguardante la storia della comunità fondata da Muḥammad nella prima metà del VII secolo fino *grosso modo* alla caduta del califfato omayyade nel 133/750. Gli studi italiani sull'argomento solitamente traducono l'espressione con "origini dell'Islam" (o in alcuni casi "Islam delle origini"); tuttavia, in questa sede si è preferito non utilizzare questa resa perché, a parere di chi scrive, essa sposta l'attenzione dal periodo storico che è oggetto di indagine al fenomeno "islam" che parrebbe quindi essere tale, e storicamente operativo, fin dappprincipio. Per un esempio di questa tradizione/traduzione si veda la resa del titolo dell'importante volume di Fred Donner del 2010, *Muḥammad and the Believers: At the Origins of Islam* che è stato tradotto da Roberto Tottoli per l'editore italiano Rizzoli *Maometto e le origini dell'Islam*. In questo caso, sebbene il volume di Donner vada effettivamente ad indagare le origini dell'islam (come si evince dal sottotitolo *At the Origins of Islam*), cioè della sua prima formulazione chiara e distinta, omettere la traduzione del secondo elemento costitutivo del titolo, cioè *and the Believers*, connette le origini dell'islam a Muḥammad stesso piuttosto che ai suoi successori, la comunità dei credenti; centrali, tra l'altro, nella tesi espressa dall'autore.

<sup>68</sup> In questo caso si sottolinea l'espressione "con ogni probabilità" perché per il periodo preso in esame non si hanno testimonianze letterarie dirette del fervore culturale interno alla compagine araba; questo fervore è supposto sulla base di alcune opere prodotte in ambienti cristiani di carattere storiografico e/o apocalittico, per cui si vedano Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (Liverpool: Liverpool University Press, 1993); Robert Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1997); oppure le cronache del 741 e del 754, sulle quali si tornerà nei capitoli successivi, cfr. Juan Gil, a c. di, *Chronica Hispana Saeculi VIII et IX*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, LXV (Turnhout: Brepols, 2018).



contestuale e non sistematica per rispondere ai diversi contesti che si presentavano. Inevitabilmente, però, al fine di sistematizzare una situazione percepita come erratica e confusionaria, si suole studiare questo periodo con uno sguardo a ritroso, cioè cercando le tracce dello sviluppo dell'idea dell'islam come religione e dell'arabicità come etnia così come si presentano a partire dal IX secolo, cioè il secolo di fioritura della letteratura araba. In particolare, nel periodo delle conquiste<sup>69</sup> si assisterebbe alla sottomissione di un vasto territorio ai danni delle due “super potenze” del Tardo Antico, cioè l'impero bizantino e quello sasanide; ma anche alla creazione di un nuovo Stato da parte di una popolazione proveniente dalla regione del Ḥiǧāz; alla comparsa di una nuova religione, l'islam, con la sua Scrittura sacra, il Corano; ed infine all'affermazione dell'arabo come lingua di prestigio a discapito delle altre lingue del Mediterraneo orientale, soprattutto il greco. Tuttavia, nonostante gli studi sul primo periodo islamico abbiano raggiunto un ragguardevole livello di approfondimento e di raffinatezza d'indagine, v'è un comune sentimento di disagio rispetto alla terminologia impiegata che risulta inefficace, se non proprio fuorviante, per descrivere questo tipo di fenomeni. Nel 2018, infatti, Fred Donner ha portato all'attenzione della comunità scientifica la questione terminologica, esortandola a mettere in discussione l'uso “secondo tradizione” di questa terminologia:

«But the scholarly and popular discussion of Islam's origins has long been hampered – even crippled – by the use of deeply entrenched conventional terminologies that are inappropriate to the historical realities we seek to understand. It is not just that we use “inappropriate” names for various phenomena; more serious is the fact that these engrained terminological habits inhibit our ability to conceptualize clearly the true nature [*sic!*] of the phenomena associated with Islam's origins. Yet these misleading terminologies have seldom been challenged, and a serious discussion of them is overdue»<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Quel periodo che si estende *grosso modo* dal califfato di Abū Bakr (r. 10-12/632-634) fino al califfato di Mu'āwiya (661-680) e che delimita il periodo di maggior fervore militare e di successo nelle conquiste.

<sup>70</sup> Fred M. Donner, “Talking about Islam's origins,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 81, n. 1 (2018): 2.

Tralasciando per il momento il riferimento alla “true nature of the phenomena associated with Islam’s origins,” che nella prospettiva di Donner fa principalmente riferimento ai tratti più prettamente religiosi della nuova comunità, è indubbio che tradizionalmente gli studi islamici hanno prodotto uno schema interpretativo – e quindi una terminologia – essenzialmente bipartito. Da una parte v’è la tendenza all’utilizzo di una terminologia etnico-geografica, cioè facente riferimento ad una popolazione specifica proveniente dalla regione del Ḥiǧāz che ha poi progressivamente inglobato varie popolazioni nomadiche (cioè gli *a’rāb* o beduini del deserto) o, ancora, la scrittura *ḥiǧāzī*; dall’altra invece il ricorso ad una terminologia focalizzata sull’aspetto religioso, al senso di appartenenza alla nuova fede islamica.

Il ricorso a termini come “arabi” o “musulmani,” come anche la forma ibrida oggi sempre più comune di “arabo-musulmani,” è in realtà il risultato degli studi prodotti a partire dalla seconda metà del ’900. Prima di questa data era decisamente più comune ricorrere a termini come “saraceni” o “maomettani,” che sono attualmente considerati desueti, ma che vale la pena presentare brevemente. Va notato che in entrambi i casi si tratta di termini di lunghissima tradizione. Il primo, “saraceno,” compare già a partire dal II secolo d.C. nelle fonti greche e latine.<sup>71</sup> Il termine sembrerebbe<sup>72</sup> essere strettamente “etico,”

---

<sup>71</sup> Il vocabolo gr. “σαρακηνός” compare per la prima volta utilizzato dall’amministrazione romana del II secolo d.C. derivante o dal nome di una popolazione che si muoveva nella zona del deserto siriano o da un termine autoctono per indicare i nomadi “che vengono da Oriente (\*šrq)”, si veda David F. Graf, *Rome and the Arabian Frontier: from the Nabataeans to the Saracens* (Aldershot: Ashgate, 1997); cfr. anche Jan Retsö, *The Arabs in Antiquity: Their History from Assyrians to the Umayyads* (London: Routledge, 2003), 491–3; e nel caso andaluso è possibile vedere anche Dolores Oliver Pérez, “Sarraceno: su etimología e historia,” *al-Qantara* 15, no. 1 (1994): 99–130.

<sup>72</sup> Si sottolinea “sembrerebbe” perché nelle fonti in arabo il termine “saraceno” – sebbene sia probabilmente un calco di una parola di origine semitica (vedi *supra*) – non è usato per autodefinirsi; tuttavia, ci si potrebbe interrogare sul valore “emico” da attribuire alle fonti scritte in greco in cui a “parlare” sono precipuamente gli arabi, come nel caso di PERF no. 558, cfr. Adolf Grohmann, “Aperçu de papyrologie arabe,” *EtudPap* 1 (1932): 23–95: 40-3; Adolf Grohmann, *From the World of Arabic Papyri* (Cairo: Al-Maaref Press, 1952), 113–15. Si veda anche URL: <<https://www.islamic-awareness.org/history/islam/papyri/perf558>>. In questo documento, il testo contenuto sul *recto* e sul *verso* riportano due situazioni differenti.

cioè mai stato utilizzato dagli arabi per autodefinirsi. Nonostante ciò, continuerà ad essere utilizzato sistematicamente nel discorso europeo fino all'Illuminismo, con alcuni strascichi nei secoli successivi.<sup>73</sup>

Il secondo, invece, “maomettano,” è un'invenzione del cristianesimo latino medievale. Nel medioevo infatti questo termine ha acquisito la sua accezione negativa a ragione dell'apologetica e della polemica antislamica.<sup>74</sup> Il termine

---

Nel *recto* è infatti possibile notare che il governatore dell'Egitto, 'Abd Allāh, si esprime in prima persona («[i] saraceni che sono con me» [σαρακενῶν ὄντων μετὰ μου]), nonostante il fatto che a scrivere in greco sia un certo Iōannēs, notaio e diacono; inoltre, il testo greco è, vista la disposizione di entrambi i testi, scritto contestualmente all'arabo (da un certo Ibn Ḥadīd). Il *recto* di questo papiro non è solo una testimonianza di una requisizione (un ἐντάγιον), ma anche del momento stesso in cui veniva effettuata. Il *verso*, invece, sembra essere un sunto del contenuto del documento, forse scritto in un secondo momento, il cui testo pone un altro problema: coloro che requisiscono vengono definiti «i *magaritai* e gli altri che sono venuti» (τοῖς μαγαρίταις καὶ ἄλλοις ἀνερχομένοι). Ora, ci si potrebbe domandare chi siano i saraceni del *recto*, sono insieme “i *magaritai* e gli altri che sono venuti” o solo i “*magaritai*.” Nel primo caso si pone la questione di come gli Egizi distinguessero i *magaritai*, cioè i *muhāğirūn*, dagli altri Arabi (cfr. Patricia Crone, “The First-Century Concept of *Hiğra*,” *Arabica* 41, n. 3 (1994): 352–87); nel secondo chi siano questi “altri che sono venuti.”

<sup>73</sup> Al riguardo si veda il volume di John Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (New York: Columbia University Press, 2002). Per una *overview* degli usi di questo termine nell'800 e nel primo '900 si vedano: Simon Ockley, *The Conquest of Syria, Persia, and Ægypt, by the Saracens: Containing the Lives of Abubeker, Omar and Othman, the Immediate successors of Mahomet. Giving an Account of Their Most Remarkable Battles, Sieges, &c... Illustrating the Religion, Rites, Customs and Manner of Living of That Warlike People* (London: R. Knaplock et al., 1708), ripubblicato nel 1718 col titolo di *History of the Saracens*. Ne seguiranno numerose edizioni fino al 1890. L'uso del termine “saraceno” nel contesto degli studi sul Medioevo europeo è da spiegarsi col fatto che si ripropone semplicemente la terminologia estensivamente utilizzata nelle fonti medievali. Cfr. L. A. Mayer, *Saracenic Heraldry* (Oxford: Clarendon Press, 1933); J. D. Latham, *Saracen Archery* (London: Holland, 1970); o ancora Helen J. Nicholson, *God's Warriors: Crusaders, Saracens, and the Battle for Jerusalem* (Oxford and NY: Osprey Publications, 2005).

<sup>74</sup> Per quanto riguarda la polemica antislamica, nel mondo cristiano-latino, avranno un ruolo importante i martiri di Cordova e la diffusione, per esempio, della *Vita Mahumeti* (o *Machometi*), probabilmente una traduzione di una sezione della *Chronografia* di Teofane il Confessore (m. 818), poi circolata in diverse versioni –

ha trovato largo utilizzo nella ricerca accademica a partire dalla fine del XIX secolo, dove si è cercato di mitigarne il carattere dispregiativo, e ha avuto un'epiclesi nel XX con l'importante opera di H.A.R. Gibb, *Mohammedanism* (1949), per la quale bisogna però precisare che vengono usati come sinonimi praticamente tutti i termini presi qui in considerazione.<sup>75</sup> In ogni caso, i termini “saraceno” e “maomettano” verranno progressivamente dismessi e verrà introdotta, forse per la necessità di trovare nuovi strumenti aventi un giudizio di valore neutro, positivo o rispettoso<sup>76</sup> dell'oggetto significato, la

---

anche in Spagna dove probabilmente venne letta anche da Eulogio – poi rielaborata nella versione più famosa di Embrico di Meinz (vissuto probabilmente tra la seconda metà dell'XI secolo e la prima metà del XII), per cui cfr. John Tolan, «Vita Mahumeti», in *Christian-Muslim Relations 600 - 1500*, a c. di David Thomas. [consultato per l'ultima volta online il 19 aprile 2022] [http://dx.doi.org/10.1163/1877-8054\\_cmri\\_COM\\_23151](http://dx.doi.org/10.1163/1877-8054_cmri_COM_23151), 2010).

<sup>75</sup> H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (London–New York: Oxford University Press, 1949). Si vedano, ad esempio, anche i precedenti lavori di Reginald Bosworth Smith, *Mohammed and Mohammedanism: Lectures Delivered at the Royal Institution of Great Britain in February and March, 1874* (New York: Harper & bros., 1875); Sigismund W. Koelle, *Mohammed and Mohammedanism, Critically Considered* (London: Rivingtons, 1889); David Samuel Margoliouth, *Mohammedanism* (London: Williams and Norgate, 1911); e Christiaan Snouck Hurgronje, *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth and Its Present State* (London-New York: G.P. Putnam's Sons, 1916). Cfr. anche Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950); e Gustave Edmund von Grunebaum, *Muhammadan Festivals* (New York: H. Schuman, 1951).

<sup>76</sup> Sulla questione del “rispetto” dell'oggetto di studio e della sua utilità nel contesto di indagine scientifica si prenda in considerazione Bruce Lincoln, “Theses on Method,” in *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, a c. di Russell T. McCutcheon (London-New York: Cassell, 1999), 395–98, in particolare le tesi n. 5 e 6: «(5) [r]everence is a religious, and not a scholarly virtue. When good manners and good conscience cannot be reconciled, the demands of the latter ought to prevail. (6) Many who would not think of insulating their own or their parents' religion against critical inquiry still afford such protection to other people's faiths, via a stance of cultural relativism. One can appreciate their good intentions, while recognizing a certain displaced defensiveness, as well as the guilty conscience of Western imperialism». Le 13 tesi sul metodo di Lincoln hanno suscitato, fin da quando sono state presentate per la prima volta nel 1995 durante l'incontro della American Academy of Religion a Philadelphia, un vivace dibattito, come ad esempio la risposta di Tim Fitzgerald, “Bruce Lincoln ‘Thesis on Method’: Antitheses,” *Method & Theory in the Study of Religion* 18, no. 4 (2006): 392–423.

terminologia “arabo-islamica,” di cui si tratterà più distesamente nei prossimi paragrafi.

## 2.1 Il problema dell’identità etnica araba

Parlare degli arabi come di un popolo specifico e ben definito, vivente nella regione della Penisola Arabica, nel contesto degli studi sulla storia del primo periodo islamico, è certamente una facilitazione, la quale però vanta una tradizione consolidata che risale fino a Theodor Nöldeke.<sup>77</sup> Tuttavia, è solo in tempi recenti, cioè nel 2016, che uno studioso inglese, Peter Webb, ha messo in evidenza che la teoria degli arabi come beduini d’Arabia che viaggiavano a dorso di cammello per le rotte commerciali del Medio Oriente fosse un’immagine derivata dal romanticismo europeo e che fosse assai affine a quell’idea, a lungo usata dagli storici nordamericani, per cui sarebbe esistita una non meglio specificata identità nazionale degli indiani d’America contrapposta in blocco a quella dei bianchi europei. Idee che non trovano riscontro nelle testimonianze dei diretti interessati, cioè degli indiani d’America che dimostravano invece un altissimo grado di diversità interna (appartenenze a popoli, tradizioni, lingue molto differenti tra loro).<sup>78</sup> Secondo lo studioso è anacronistico parlare di “arabi” come di un gruppo etnico già dato all’alba della predicazione di Muḥammad. Ciò perché le varie popolazioni che abitavano l’Arabia preislamica erano altamente frammentate e perché lo stesso termine ‘*arab*’ sembra essere “etico,” cioè esterno alla popolazione che vorrebbe definire, e indicante una generica alterità. Detto altrimenti il termine “arabi” non avrebbe indicato altro che i barbari giunti da occidente dalla prospettiva delle civiltà che vivevano in Mesopotamia.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Theodor Nöldeke, “Arabia, Arabians,” ed. T.K. Cheyne, *Encyclopaedia Biblica Volume I* (London: Black, 1899).

<sup>78</sup> Webb, *Imagining the Arabs*, op. cit., 40–42.

<sup>79</sup> Infatti l’analisi delle attestazioni della radice semitica ‘*rb*’ nei vari contesti storici preislamici (a partire dalla prima attestazione nel racconto della battaglia dell’853 a.C. tra il re assiro Shalmaneser e gli *arba-ā*) dimostra come questo termine fosse stato utilizzato principalmente per descrivere l’*altro*, colui che viene da occidente e che vive nel deserto, l’estraneo – significato poi probabilmente confluito nell’ar. a ‘*rāb*’ ‘beduini’ (Ivi, 24–31).

Inoltre, anche nel ponderoso *corpus* della poesia in arabo della *ġāhiliyya* – tramandata per la maggior parte da grammatici iracheni del IX secolo – è difficile trovare riferimenti diretti all’identità araba. In tutto si hanno solo sette attestazioni del termine ‘*arab*, sulle quali Webb ha posto anche il dubbio di rielaborazioni successive.<sup>80</sup> Viceversa, in questo *corpus* è possibile trovare un altro catalizzatore identitario e *leitmotiv*: la figura di Ma‘add, figlio di ‘Adnān, il capostipite delle tribù nord-arabiche, della regione tra Siria e Iraq. La figura è talmente ricorrente che, ignorando completamente che si stia parlando della poesia *araba* preislamica, si potrebbe facilmente catalogare queste raccolte sotto l’etichetta di “poesia della gente di Ma‘add.” Effettivamente è possibile parlare di una identità “ma‘addita” alla quale i vari poeti preislamici potevano richiamarsi per fare appello ad un antenato comune e ad un esempio di tutte le qualità e le virtù a cui la “gente di Ma‘add” doveva aspirare.<sup>81</sup> Proprio sulla base di questa identità, la poesia d’età omayyade – in particolare di Ġarīr (m. prima metà del II/VIII secolo)<sup>82</sup> e del suo rivale al-Aḫṭāl (m. 92/710 c.)<sup>83</sup> – avrebbe costruito il discorso identitario arabo, andando a formare, a tutti gli effetti, una memoria storica condivisa – come nel caso della battaglia di Dū Qār, in cui i proto-arabi sconfissero i Persiani, battaglia che diventò presto modello per il racconto della successiva conquista dell’Iraq d’età islamica.<sup>84</sup>

Ad ogni modo, la ragione “etimologica” per cui i primi musulmani si siano autodefiniti “arabi” rimane incerta. Nell’età antica i termini derivati dalla radice \**ʿrb* sono collegati all’idea di “estranei dal deserto.” Ma come è possibile che un termine usato per connotare gli altri sia poi passato a definire il “noi”? Non è un caso unico nella storia se si pensa per esempio al caso dei Berberi il cui nome fa risalire la propria etimologia al termine greco

---

<sup>80</sup> Ivi, 66–70.

<sup>81</sup> L’idea di un personaggio mitico alla base di un processo di etnogenesi non è un fatto raro. Si prenda come esempio la figura di Francione: eroe troiano immaginato essere il capostipite dei Franchi nella cronaca di Fredegario del VII sec. Cfr. ivi, 70–85.

<sup>82</sup> Cfr. A. Schaade, s.v. “Djarīr,” in *EP*<sup>2</sup>.

<sup>83</sup> Cfr. R. Blachere, s.v. “al-Aḫṭāl,” in *EP*<sup>2</sup>.

<sup>84</sup> Ivi, 88 e seguenti.

βάρβαρος.<sup>85</sup> Rispetto a questo caso Webb dice che: «they adopted the ethnonym “Berber” as a consequence of accepting what more powerful others had called them»;<sup>86</sup> tuttavia, questa situazione non varrebbe per gli arabi poiché chiaramente nel loro caso i rapporti di forza erano invertiti. Ma questo processo avviene solo per ragioni di forza politica? O conta anche il prestigio culturale? In questo contesto lo studioso sostiene, facendo riferimento al caso dell’Egitto studiato da Petra Sijpesteijn,<sup>87</sup> che i musulmani avevano già un’altissima considerazione del proprio prestigio culturale e imposero presto la propria lingua ai popoli sottomessi. Inoltre se avessero dovuto ricorrere a dei forestierismi per definirsi si sarebbero presto imbattuti nel greco σαρακηνοί o nel siriano *tayyāyē* (<ܛܝܝܝܐ>). Infatti il termine latino “arabi” era caduto in disuso già a partire dal III secolo d.C. così come quello greco ἄραβες, conservatosi però nel siriano *‘arbāyā* (<ܐܪܒܝܐ>).<sup>88</sup> Ci si potrebbe però domandare se non sia stata proprio questa percezione arcaizzante del termine e questa mancanza di un riferimento semantico nell’immediato presente ad aver suscitato interesse per un suo recupero e una sua risemantizzazione.

Ad ogni modo, Webb sottolinea spesso il fatto che i musulmani non abbiano avuto nella loro storia esigenza di mutuare alcunché dai Romani,<sup>89</sup> in una maniera assai differente da quella dei regni romano-germanici che invece attinsero ampiamente dal mondo romano. Eppure, proprio durante il primo periodo islamico si riscontrano importanti punti di contatto tra l’elemento romano-bizantino e quello arabo-islamico – come la monetazione risalente al primo periodo omayyade, cioè precedente alla riforma di ‘Abd al-Malik, la quale rivela un uso estensivo delle forme della rappresentazione e della

---

<sup>85</sup> Michael Brett and Elizabeth Fentress, *The Berbers* (London: Wiley-Blackwell, 1997), 5–6; A.H. Merrills, *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa* (London: Ashgate, 2004), 5–6. Vassilios Christides, “Ethnic Movements in Southern Egypt and Northern Sudan: Blemmyes-Beja in Late Antique and Early Arab Egypt until 707 A. D.,” *Listy filologické / Folia philologica* 103, no. 3 (1980): 129–143, specialmente 130.

<sup>86</sup> Webb, *Imagining the Arabs*, 111.

<sup>87</sup> Petra Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

<sup>88</sup> Già a partire dal IV secolo l’amministrazione bizantina era stata riorganizzata, rinominando la regione “Provincia Arabia” come “Palestina III”, cfr. Fergus Millar, *Religion, Language and Community in Roman Near East* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 26.

<sup>89</sup> Webb, *Imagining the Arabs*, 113.

gestione del potere romano-bizantine.<sup>90</sup> Più in generale l'influenza bizantina si estende a buona parte delle produzioni culturali di questo periodo, compresa la Cupola della Rocca che lungi dall'essere esempio d'identità islamica, si configura piuttosto come rielaborazione di quella bizantina.<sup>91</sup>

Webb propone che il concetto di *hiğra* – e quindi l'identità di *muhāğir* – sia stato lo strumento che ha permesso di sviluppare l'identità araba.<sup>92</sup> Questa si sarebbe formata nelle città-accampamento o *amşār* (sg. *mişr*), mediante un processo di omologazione tra le diverse culture di appartenenza e sarebbe stata resa possibile proprio a ragione della mancanza del mito di una “madrepatria” antica a cui appellarsi per riaffermare la propria identità. In altre parole, mancando l'idea della patria “Arabia” cui fare riferimento i musulmani avrebbero costruito *ex novo* la propria identità intorno al concetto vissuto di “emigrazione” cioè di *hiğra*. Difatti, secondo lo studioso, il fatto stesso di costruire delle città-accampamento poneva i musulmani in una posizione di protezione rispetto agli influssi culturali delle popolazioni conquistate, enfatizzando, rispetto agli altri, le loro specificità – il Corano e la lingua araba.<sup>93</sup> Tuttavia, se è ragionevole pensare che gli *amşār* abbiano favorito l'arabicità e la coesione di gruppo, è però opportuno chiedersi in che modo siano confluite al suo interno identità differenti; e perché gli altri, cioè i conquistati, almeno in linea di principio, non ne potessero beneficiare. Detto in altri termini, è necessario pensare ad un limite entro cui esercitare o reclamare questa nuova identità. Infatti, considerando che la creazione degli

---

<sup>90</sup> Clive Foss, *Arab-Byzantine Coins: An Introduction, with a catalogue of the Dumbarton Oaks Collection*, Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications 12 (Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2008); Clive Foss, «A Syrian Coinage of Mu'awiya?», *Revue Numismatique* 158 (2002): 353–65. Che gli omayyadi avessero mantenuto la struttura amministrativa romano-bizantina emerge anche dallo studio dei pesi utilizzati per pesare le monete, i c.d. *nummi vitrei*, cfr. s.v. “sanadjāt” in *EF*.

<sup>91</sup> Il tema della continuità tra mondo antico greco-romano e mondo islamico è l'oggetto di studio specifico del progetto “RomanIslam – Center for Comparative Empire and Transcultural Studies”, diretto da Stefan Heidemann e Sabine Panzram, presso la Universität Hamburg, URL: <<https://www.romanislam.uni-hamburg.de/>>. Per quanto riguarda invece la Cupola della Rocca, struttura e modalità di costruzione, si veda Marcus Milwright, *The Dome of the Rock and Its Umayyad Mosaic Inscriptions* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).

<sup>92</sup> Webb, *Imagining the Arabs*, 133s.

<sup>93</sup> Ivi, 113.



*amṣār* risale al periodo dei c.d. califfi ben guidati (*al-ḥulafāʾ al-rāšidūn*)<sup>94</sup> sembra lecito domandarsi se il processo di etnogenesi non fosse già concluso: gli *amṣār* erano infatti dei luoghi identitari, dove far vivere il “noi” ed escludere l’“altro.” Perché questo fosse possibile dovevano essere chiari entrambi gli elementi, per l’appunto il “noi” e l’“altro.” La distinzione non doveva essere molto sottile se consideriamo il peso che fin dappprincipio ha avuto la lingua araba, cioè la lingua del “noi” nel definire questa nuova comunità. In questa prospettiva, poco importa se nel periodo preislamico i termini connessi con la radice \**rb* – come il siriano *arūba* per ‘venerdì’ o l’arabo *a rāb* per ‘beduini’ – dimostravano uno spettro semantico non omogeneo; infatti fu lo stesso messaggio coranico a introdurre un “nuovo” significato associato all’idea di popolo,<sup>95</sup> come in Q. 14:4: < وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ > إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (“e non abbiamo inviato alcun messaggero se non nella *lingua del suo popolo* affinché fosse loro chiaro”).<sup>96</sup> Una lingua che in altre sedi è definita in maniera esplicita in contrapposizione alle *altre* lingue, Q. 16:103: < وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ > إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (“e noi sappiamo bene che essi dicono «un uomo lo istruisce». La lingua di quello a cui pensano è straniera [= non-araba] ma *questa è una lingua araba chiara* [= comprensibile]).<sup>97</sup> Inoltre, l’idea del messaggio divino espresso in una lingua – e con un segno (*mu ḡiza*) – chiaramente intellegibile per un certo popolo è coerente con la profetologia coranica, per la quale Dio fin dall’inizio della storia dell’umanità avrebbe inviato un profeta a portare il suo *kitāb* a specifiche comunità, come si evince dagli otto esempi di profeti che si trovano

<sup>94</sup> La tradizione islamica fa risalire la costruzione dei primi *amṣār*, come Kūfa e Baṣra, a ‘Umar, cfr. C.E. Bosworth, “Miṣr,” *Encyclopaedia of Islam, 2nd Edition* (Leiden: Brill, 1993).

<sup>95</sup> Come già sostenuto da David H. Müller, «Arabia», in *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften* (Stuttgart: J.B. Metzner Sohn 1896), 344-59, tesi recentemente ripresa e ampliata da Webb: «One alternative is D.H. Müller’s now much-overlooked 1896 proposal that the Arab identity only come into existence with Islam when the Prophet Muhammad coined the term ‘Arab’ as a novel means to gather tribes into a ‘nation’ as a ‘religious-state collective’» (Webb, *Imagining the Arabs*, 37).

<sup>96</sup> Trad. mia.

<sup>97</sup> Trad. mia. Cfr. anche Q. 26:195: «*bi-lisān ‘arabī mubīn*» (“in lingua araba chiara [= comprensibile]).

nella sura *al-Šu‘arā‘* (26) (Mūsà, Ibrāhīm, Nūḥ, Hūd, Sāliḥ, Lūt, Šu‘ayb ed infine Muḥammad).<sup>98</sup>

V’è poi un’ulteriore elemento da prendere in considerazione rispetto alla genesi dell’etnia araba. A partire dall’età abbaside è possibile assistere alla nascita di alcune opere interamente dedicate allo studio della lingua araba, alla composizione di grammatiche e di dizionari, le quali sono fonti preziosissime per lo studio di questa identità. Webb sottolinea, attraverso l’analisi dei primi dizionari della lingua araba, che il termine “*‘arab*” assume un chiaro significato etnico, cioè un’identità di popolo e di discendenza legata al sangue, solo a partire dal IX-X secolo.<sup>99</sup> Infatti, dizionari come *Tahqīb al-luġa* di Azharī (d. 370/980),<sup>100</sup> *al-Šiḥāḥ* di Ġawharī (d. 393/1002-3 ca.),<sup>101</sup> *Maqāyīs al-luġa* di Ibn Fāris (d. 395/1004),<sup>102</sup> *Šams al-‘ulūm* di Našwān al-Ḥimyarī (d. 573/1178)<sup>103</sup> e *Lisān al-‘arab* di Ibn Manzūr (d. 711/1311),<sup>104</sup> sebbene con qualche differenza, tutti sostengono l’idea che il termine *‘arabī* indichi colui che proviene dalla Penisola arabica, e distinguono tra un *‘arabī* etnico, cioè di sangue, e uno di lingua (cioè gli “arabizzati”). Di contro, il primo dizionario arabo della storia, *Kitāb al-‘Ayn* di Ḥalīl b. Aḥmad (d. 175/791), non opera questa distinzione tra arabicità etnica e linguistica. Per esso v’è solo l’arabicità linguistica: *‘arabī* è colui che parla chiaro (*afṣaḥa*) e si distingue dallo *‘aġam*, che invece è colui che parla una lingua straniera. Tuttavia è bene sottolineare in realtà che proprio l’antichità di questo dizionario potrebbe lasciare intendere che non esisteva la distinzione tra un arabizzato e un arabo: chi parlava arabo *doveva* essere arabo in qualche modo. Per quanto riguarda invece il termine *a‘rāb* esso viene inteso come “abitanti

<sup>98</sup> Sulla profetologia coranica cfr. Sidney H. Griffith, *The Bible in Arabic: The Scripture of the “People of the Book” in the Language of Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), 54s.

<sup>99</sup> Webb, *Imagining the Arabs*, soprattutto il capitolo 4 «Interpreting Arabs: Defining their Name and Constructing their Family», 177s.

<sup>100</sup> Muḥammad ibn Aḥmad al-Azharī, *Tahqīb Al-Luġa*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Raḥman Muḥaymir (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2004).

<sup>101</sup> Ġawharī, Ismā‘īl b. Ḥammād al-, *Al-Šiḥāḥ*, ed. Aḥmad ‘Abd al-Ġafūr ‘Aṭṭār (Cairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1956).

<sup>102</sup> Ibn Fāris, Abū al-Ḥasan Aḥmad, *Maqāyīs Al-Luġa*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Cairo: al-Bābī al-Ḥalabī, 1946).

<sup>103</sup> Našwān al-Ḥimyarī, *Šams Al-‘ulūm*, ed. Ḥusayn b. ‘Abd Allāh al-‘Umarī (Damasco: Dār al-Fikr, 1999).

<sup>104</sup> Muḥammad b. Makram Ibn Manzūr, *Lisān Al-‘arab* (Beirut: Dār Šādir, 1990).

del deserto, beduini,” ma non viene associato al campo semantico della radice \* *rb*.<sup>105</sup> Nel contesto del primo secolo dell’egira, ciò è particolarmente indicativo del ruolo della lingua nella definizione della comunità. Infatti, i primi commentari coranici, soprattutto in riferimento a Q. 41:44, rivelano in maniera simile questo cambio di direzione a partire dal IX secolo. Se il *Tafsīr* di Muqātil (150/767) riconosce l’esistenza di una comunità “araba,” ma non in termini etnici, ciò sarà invece normale per alcuni commentatori successivi come Ṭabarī, Zamahšarī o Qurṭubī che ricorrono a termini come *qawm*, *nasab*, *ḡīl*.<sup>106</sup>

A dispetto però del quadro interpretativo di Webb, che vede nell’islam la nuova religione fondata da Muḥammad e il catalizzatore dell’identità araba, cioè la base sulla quale costruire questa identità etnica, è necessario riflettere sul fatto che le categorie di religione e di etnia possono entrare in dialogo, ma solitamente la prima segue la seconda. Non è una novità, per esempio, che gli orientamenti teologici possano offrire gli strumenti per il rafforzamento di un’identità etnica, come testimoniato nel caso di alcune popolazioni germaniche, come i Visigoti della Spagna, gelosamente ariani – identità religiosa atta a sottolineare la diversità etnica rispetto alla popolazione ispano-romana cattolica.<sup>107</sup> Il messaggio coranico, di contro, sembra voler andare oltre le identità religiose. Di Abramo, in Q. 3:67, viene detto:

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Abramo non era né giudeo né cristiano ma era un *ḥanīf* obbediente; questi non era uno dei *mušrikūn*.<sup>108</sup>

In altri termini il Corano propone Abramo come un modello di riferimento e fondatore mitico della nuova comunità<sup>109</sup> perché pur non essendo un cristiano

<sup>105</sup> Webb, *Imagining the Arabs*, 178–79.

<sup>106</sup> Ivi, 183–87.

<sup>107</sup> Cfr. *capitolo 3*.

<sup>108</sup> Trad. mia.

<sup>109</sup> Abramo appare come modello e fondatore anche in Q. 3:68: < إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ > حَوْ هَذَا النَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ (“i più vicini ad Abramo sono coloro che hanno seguito lui e questo profeta e coloro che hanno creduto” [trad. mia]).

o un ebreo (da intendersi come altre etnie), ma un *ḥanīf*,<sup>110</sup> egli non era “pagano” (*mušrik*) ma sottomesso (*muslim*) alla volontà di Dio. In questo senso il testo coranico non propone una nuova religione, ma sta ri-proponendo la “religione naturale” dell’essere umano, la stessa praticata da cristiani ed ebrei, beneficiari dello stesso messaggio divino (il *kitāb*), sebbene nel loro caso sia stato poi distorto.<sup>111</sup>

## 2.2 Il problema dell’identità religiosa islamica

Oltre all’identità “etnica” araba vi sono due termini collegati alla storia della prima comunità islamica da prendere in considerazione: *mu’minūn* e *muhāğirūn*. Il primo, soprattutto nella sua forma collettiva “comunità dei credenti,” proposta a suo tempo da Donner,<sup>112</sup> è una rielaborazione storicamente attenta dell’identità islamica. Per Donner la comunità fondata da Muḥammad non poteva, non essendo ancora riferita come tale nelle fonti, definirsi come islamica o musulmana, ma si definiva invece come “comunità dei credenti” (*mu’minūn*), i cui membri erano tenuti insieme da e condividevano l’insegnamento religioso di Muḥammad, ossia la fede nel Dio

---

<sup>110</sup> Sul termine *ḥanīf* si veda Juan Pedro Monferrer Sala, “*Ḥanīf* < *ḥanpā*: Dos formas de un mismo concepto en evolución. Notas filológicas en torno a un viejo problema,” *Anaquel de Estudios Árabes* 14 (2003): 177–187, il quale offre una panoramica esaustiva delle principali correnti interpretative. Il termine, infatti, nella sua etimologia dal siriano significa “pagano,” cfr. anche Uri Rubin, s.v. “Ḥanīf,” in *EQ*; e François de Blois, “*Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *ḥanīf* (εθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002): 1–30.

<sup>111</sup> La falsificazione del messaggio divino nella tradizione islamica viene definito *tahrīf*, cfr. Hava Lazarus-Yafeh, “*Tahrīf*,” *Encyclopaedia of Islam, 2nd Edition* (Leiden: Brill, 2000). A margine si consideri anche la progressiva evoluzione della Scrittura nella sua dimensione materiale che è un esempio di formulazione dell’identità, cfr. Arianna D’Ottone Rambach, “Early Qur’ānic Scrolls from the Qubbat Al-Khazna and Their Links with the Christian Manuscript Tradition of Greek-Byzantine Scrolls,” *Journal of Late Antique, Islamic and Byzantine Studies* 1, no. 1–2 (2022): 118–132. Cfr. anche Brent Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept* (New Haven, CT: Yale University Press, 2013), 34–45, dove si comprende bene come il termine <دين> sia un sinonimo del greco θρησκεία.

<sup>112</sup> Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers* (Cambridge, MA-London: Harvard University Press, 2010).

Unico, nonché alcune pratiche culturali comuni. Tutto questo da intendersi chiaramente come un qualcosa di nuovo, all'interno del panorama religioso e culturale del mondo tardoantico. Quindi a dispetto di una presunta identità etnica araba, di cui non si hanno testimonianze univoche prima del IX-X secolo, Donner propende per una formulazione *religiosa* dell'identità di questa nuova comunità, gruppo sociale o nazione (*umma*), che viene poi consacrata e definita per la prima volta dalla politica di 'Abd al-Malik, soprattutto nella sua forma monumentale nelle iscrizioni della Cupola della Roccia.<sup>113</sup> In queste iscrizioni, infatti, verrebbe per la prima volta formulato ed espresso pubblicamente il *dogma* islamico, gli elementi caratteristici e ineliminabili di questa nuova religione in relazione sia con le diversità interne (*ḥariḡiti* e *šī'iti*) sia rispetto alle altre religioni (il cristianesimo e il giudaismo).<sup>114</sup> Questa formulazione terminologica, oggi largamente condivisa, offre due vantaggi:

- 1) da un punto di vista storico-critico rifugge una proiezione a ritroso e indiscriminato del termine "islam";
- 2) offre al lettore una struttura interpretativa efficace e piuttosto precoce a livello cronologico.

Tuttavia è necessario sottolineare che da un punto di vista strettamente storico-religioso ciò non è sufficiente per parlare di una nuova "religione." In altri termini, queste prime affermazioni islamiche sono di carattere eminentemente teologico<sup>115</sup> e adottano una retorica allineata a quella già in uso nell'impero bizantino.<sup>116</sup> Infatti, le affermazioni teologiche della Cupola

---

<sup>113</sup> Solo per una *overview* delle iscrizioni all'esterno e all'interno della Cupola della Roccia cfr. Hoyland, *Seeing Islam as Other Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, 695–99.

<sup>114</sup> Donner, *Maometto e Le Origini Dell'islam*, 203–35.

<sup>115</sup> Sui limiti di una distinzione identitaria basata esclusivamente sulla teologia vd. Arietta Papaconstantinou, "Between 'umma' and 'Dhimma'. The Christians of the Middle East under the Umayyads," *Annales Islamologiques* 42 (2008): 127–156.

<sup>116</sup> Sulla retorica delle immagini "bizantinizzanti" degli Omayyadi si vedano soprattutto gli studi sulla monetazione precedente la riforma di 'Abd al-Malik, definita per l'appunto "monetazione arabo-bizantina", in cui è possibile notare la riformulazione dei messaggi e delle immagini del potere. Cfr. Foss, "A Syrian Coinage of Mu'awiya?"; Foss, *Arab-Byzantine Coins: An Introduction, with a Catalogue of the Dumbarton Oaks Collection*; Alan Walmsley, "Coinage and the Economy of Syria-

della Rocca entrano in conflitto con il cristianesimo nel contesto ben noto della cristologia: la cartina tornasole dell'identità islamica, secondo Donner, sarebbe infatti l'incisione della sura 112 sulla facciata meridionale esterna dell'edificio: <قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ> (“Di: Dio è Uno, Dio è l'Eterno. Egli non ha generato né è stato generato e nessuno è a lui pari”).<sup>117</sup> Affermazioni di questo genere però sono tutt'altro che estranee alla riflessione teologica cristiana; soprattutto non si travisa il fatto storico se si considera l'espressione come una affermazione cristologica alternativa all'interno del pensiero teologico cristiano sia perché così veniva intesa dai contemporanei, come nel caso di Giovanni Damasceno (m. 750 ca.),<sup>118</sup> sia perché da un punto di vista storico-critico non impediva la formulazione sul lungo periodo di una nuova “religione,” esattamente come è avvenuto col cristianesimo, differenziandosi dalle varie correnti del giudaismo.<sup>119</sup>

---

Palestine in the Seventh and Eighth Centuries CE,” in *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A Review of Current Debates*, ed. John Haldon (Farnham: Ashgate, 2010); Paul Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins, Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum*, 2 vols. (London: The Trustees of the British Museum, 1956).

<sup>117</sup> Trad. mia.

<sup>118</sup> Esemplare in questo caso la testimonianza di Giovanni Damasceno (m. 750 ca.) nel suo *Περὶ αἰρέσεων*, meglio noto col nome latino di *De Haeresibus*, nel quale definisce questa nuova credenza o culto – a seconda di come si decide di tradurre il gr. *θησεκεία* – come l'eresia degli ismaeliti (o agareni o anche saraceni), cfr. Jean Damascène, *Écrits Sur l'Islam.*, ed. Raymond Le Coz, *Surces Chrétiennes* 383 (Paris: Les éditions du Cerf, 1992), 210–11. Sul rapporto tra Giovanni Damasceno e l'islam la letteratura è particolarmente ricca, ma in questa sede si rimanda a Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The “Heresy of the Ishmaelites”* (Leiden: Brill, 1972); Reinhold F. Gleis, “John of Damascus,” in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Vol. 1 (600-900)*, ed. David Thomas and Barbara Roggema (Leiden-Boston: Brill, 2009); e il più recente Peter Schadler, *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations* (Leiden-Boston: Brill, 2018).

<sup>119</sup> All'interno della storia del cristianesimo è già da lungo tempo riconosciuta l'influenza del pensiero giudaico del Secondo Tempio sia per la stessa predicazione del Gesù storico sia per le prime formulazioni del cristianesimo antico. In particolare la stessa figura di Paolo di Tarso, solitamente presentato come il “vero” fondatore del cristianesimo è stata da alcuni anni fortemente messa in discussione, evidenziando le matrici giudaiche del suo pensiero, cfr. Gabriele Boccaccini and Piero Stefani, *Dallo*

Il secondo termine da prendere in considerazione è quello di *muhāğir*. Il termine, già coranico,<sup>120</sup> sembrerebbe far riferimento a coloro che al momento dell'egira, cioè del passaggio di Muḥammad da Mecca a Yatrib, sarebbero venuti con lui, fondando quindi la “città del profeta,” *madīnat al-nabī* appunto. Il termine sembrerebbe quindi legato ai momenti fondativi della vita del Profeta; tuttavia, una più attenta analisi etimologica dimostra che il termine trova espressione e luogo anche nel periodo successivo e che soprattutto entra nel linguaggio degli “altri” poiché il termine siriano *m<sup>e</sup>hagg<sup>e</sup>rāyē* (<ܡܗܓܝܪܝܐ>) così come il greco *μαγαρίται* deriverebbero proprio da questo termine, sancendone quindi in qualche modo un suo utilizzo non solo interno ma anche esterno alla comunità.<sup>121</sup> Va notato, però, che questo termine sembra essere stato usato dagli arabi considerevolmente di meno rispetto a *mu' minūn*, che sembra avere un senso più largo rispetto al più specifico *muhāğirūn*. Quest'ultimo termine, infatti, rimanderebbe ai membri della primissima comunità che si è raccolta intorno a Muḥammad, rompendo i propri precedenti legami di parentela e affiliazione tribale<sup>122</sup> per entrare nella nuova “nazione unica” (*umma wāḥida*) guidata dal Profeta.<sup>123</sup>

---

*Stesso Grembo. Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico* (Roma: EDB, 2012); e, soprattutto, Gabriele Boccaccini, *Le tre vie di salvezza di Paolo l'ebreo. L'apostolo dei gentili nel giudaismo del I secolo* (Torino: Claudiana, 2021).

<sup>120</sup> Per le varie attestazioni del termine *hiğra* e *muhāğir* si veda Crone, “The First-Century Concept of ‘Hiğra.’”

<sup>121</sup> Cfr. Ibid.; Ilkka Lindstedt, “*Muhajirūn* as a Name for the First/Seventh Century Muslims,” *Journal of Near Eastern Studies* 74, no. 1 (2015): 67–73; M. Isabel Fierro, “La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas,” *Awraq* 12 (1991): 11–41; Wilfred Madelung, “Has the ‘Hijra’ Come to an End?,” *Revue de Études Islamiques* 54 (1986): 225–37.

<sup>122</sup> Si veda ad esempio lo *ḥadīṭ* tramandato da ‘Umar Ibn Šabb, *Ta’riḥ al-madīna al-munawwara Fuhaym Muḥammad Šaltūt*, a c. di Fuhaym Muḥammad Šaltūt (Jeddah, 1399 AH), 2:488, per cui il figlio di ‘Umar, il secondo dei califfi ben guidati, rispose ad un capo carovana in cui si era imbattuto e che gli aveva detto di appartenere al clan dei Qurayš: «Qurayš? Qurayš? Noi siamo [tutti] *muhāğirūn*». Cfr. Lindstedt, “*Muhajirūn* as a Name for the First/Seventh Century Muslims,” 71.

<sup>123</sup> Il documento della *umma*, sebbene conservato in opere tarde, per motivi linguistici e di contenuto, è ritenuto oggi risalire verisimilmente al VII secolo, al riguardo si vedano Michael Lecker, *The Constitution of Medina: Muḥammad’s First Legal Document* (Princeton, NJ: The Darwin Press, 2004); Saïd Amir Arjomand, “The

L'idea, però, che Muḥammad abbia fondato una nuova religione, che abbia fatto proseliti con i quali fondare un nuovo ordine politico emigrando a Medina nel 622 (= l'anno zero secondo il computo arabo-islamico) e che da questo momento in poi una comunità religiosa si sia imposta nel mondo tardo-antico è particolarmente comune e pervasiva. Eppure, dopo la critica della fenomenologia religiosa ha ancora senso parlare di religione come fenomeno genericamente umano? Oppure rapportarsi alle azioni umane *sub specie religionis*?<sup>124</sup>

Per comprendere meglio questo ragionamento vale la pena presentare una breve situazione fittizia che ha il vantaggio di evidenziare i processi implicati senza ricorrere alla terminologia specifica di questa indagine. È possibile, infatti, immaginare una società completamente estranea alla nostra.<sup>125</sup> Un individuo (x) di questa società, dopo essere rientrato a casa da quella che si può supporre essere l'attività principale che gli permette di sopravvivere, si dedica allo svolgimento di una attività (a), non imposta da nessuno, per la quale ha sviluppato una certa *expertise*, e il cui svolgimento gli procura un certo grado di soddisfazione. Si supponga ora che (x) incontri un osservatore (y), appartenente alla nostra società, studioso esperto di "hobby," da intendersi come «[o]ccupazione, diversa da quella a cui si è tenuti professionalmente, alla quale ci si dedica nelle ore libere, per svago ma con impegno e passione».<sup>126</sup> Secondo (y), l'attività (a) rispecchia perfettamente la definizione di "hobby" appena esposta: essa, infatti, non è la principale occupazione di (x), cioè il suo lavoro, non è stato forzato da qualcuno a

---

Constitution of Medina. A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the 'Umma," *International Journal of Middle East Studies* 41, no. 4 (2009): 555–575; Uri Rubin, "The 'Constitution of Medina' Some Notes," *Studia Islamica* 62 (1985): 5–23; Paul Lawrence Rose, "Muhammad, The Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the Historical Kernel," *Der Islam* 86, no. 1 (2020): 1–29.

<sup>124</sup> Cfr. *introduzione*, par. §§ 1-3.

<sup>125</sup> L'idea di questa storia, utilizzata solo a fini meramente esemplificativi, come anche il suo funzionamento, sono state suggerite dal problema del Gavagai, che dimostra efficacemente che è impossibile conoscere – o riconoscere – il significato di una parola al di fuori del contesto culturale da cui deriva. Vd. al riguardo Williard van Orman Quine, *Word and Object* (Cambridge: MIT, 1960), 23–71.

<sup>126</sup> S.v. "hobby" in Enciclopedia Treccani online, URL: <[https://www.treccani.it/vocabolario/hobby\\_res-551725fa-001f-11de-9d89-0016357eee51](https://www.treccani.it/vocabolario/hobby_res-551725fa-001f-11de-9d89-0016357eee51)> [21 aprile 2022].



svolgerla e prova anche un certo piacere nel praticarla. Al termine di questo incontro si avranno due situazioni: da una parte, (x), incerto se il concetto di “hobby” descriva efficacemente la sua attività (a), non utilizzerà il termine preferendo definire questa attività come *a*, cioè esattamente come faceva prima; dall’altra si avrà (y) che, felice della propria “scoperta,” ritornerà al proprio Paese ipotizzando che “hobby” sia una categoria potenzialmente universale che può essere riscontrata, sebbene con qualche differenza, in tutte le società.

Per quanto concerne la presente indagine e in confronto con la situazione appena esposta, il punto non è se (a) sia realmente oppure no un “hobby,” poiché in quanto attività umana specifica essa rimane tale a dispetto di qualsiasi discorso le si possa riferire, ma piuttosto se l’uso della categoria occidentale di “hobby” sia utile per una comprensione più approfondita di (a). È possibile rispondere a questo interrogativo se si osserva che l’attività (a) svolta da (x) potrebbe non avere lo stesso ruolo sociale che hanno gli hobby nella nostra società. Assumere una categoria “hobby” fuori dal suo contesto significa proiettare aspettative sull’oggetto di studio: infatti (x) potrebbe non avere cognizione di che cosa sia una “professione” o un’“ora libera.” In ogni caso, questo non esclude un possibile futuro in cui (x) accetti ed introduca questo concetto nella sua società e che la società a sua volta lo accetti e lo riproduca.

È in questa prospettiva che si propone di non ricorrere alla categoria di “religione” o di “identità religiosa” per descrivere la nuova comunità araba tra VII e VIII secolo. Come è ben noto, infatti, il termine *islām* è un sostantivo verbale di forma causativa dalla radice \**slm* e rimanda al significato di “sottomettersi all’autorità di Dio”; ed è esattamente in questa accezione che viene utilizzato sia nel Corano che più in generale nel periodo a cavallo tra VII e VIII secolo. Sono note solo due attestazioni del termine che apparentemente suggeriscono un uso identitario dei termini *islām* e *muslim*. La prima è il versetto di Q. 22:78:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ  
الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ

Qui, se da una parte l’espressione verbale “vi ha chiamato” (*sammā-kum*) sembra suggerire un uso del termine come di un nome che definisce appunto delle persone specifiche, i *muslimūn*, bisogna notare che nel Corano non si dà

conversione ma riscoperta del vero culto del Dio Unico (*dīn al-ḥaqq*), che consiste precipuamente nella sottomissione alla sua volontà, cioè *islām*. In questo senso, quindi, sono chiamati con un termine che fa riferimento esclusivamente al loro modo di comportarsi.

La seconda attestazione da considerare è invece extra-coranica e si trova in una iscrizione funeraria che data al 71/691. Si tratta della lapide di una certa ‘Abbāsa bint Ġurayġ della quale si riporta qui di seguito il testo:<sup>127</sup>

بسم الله الرحمن الرحيم || ان اعظم مصائب اهل الا || سلام مصيبتهم بالنبي محمد || صلى الله عليه  
 وسلم || هذا قبر عابسة ابنت || جريخ (?) بن سد (?) رحمت [sic] الله || ومغفرته ورضوانه عليها  
 || توفيت يوم الاثنين لاربع || عشر خلون من ذى القعدة || سنة [sic] احدى و سبعين || وهي تشهد  
 || الا اله الا الله || وحده لا شريك له وان || محمدا عبده ورسوله || صلى الله عليه وسلم

Nel nome di Dio il clemente il misericordioso. La più grande calamità per **coloro che obbediscono [a Dio]** (*ahl al-islām*) è quella che si è abbattuta contro di loro alla morte del Profeta Muḥammad, pace e benedizione siano su di lui. Questa è la tomba di ‘Abbāsa bint Ġurayġ (?) b. Sadd (?); Dio abbia misericordia, perdoni e si compiaccia di lei. Ella è morta lunedì 14 dalla fine di Dūl-Qa‘da dell’anno 71. Ella ha reso testimonianza che non c’è altro dio all’infuori di Dio l’unico, non v’è a lui associato, e che Muḥammad è il suo servo e il suo apostolo, pace e benedizione siano su di lui.

In questo caso va sottolineato che l’espressione in *iḍāfa* costruita con *ahl* “gente, persone” a cui segue un *muḍāf ilay-hi* è estremamente comune in arabo e rimanda all’idea di persone che sono collegate ad un certo luogo, attività o concetto, senza però per questo implicare l’appartenenza *oborto collo* ad una identità specifica o ad un gruppo.<sup>128</sup> L’iscrizione della lapide di ‘Abbāsa indica quindi, coerentemente con quanto già affermato per Q. 22:78, esclusivamente che coloro che obbediscono alla volontà di Dio considerano

<sup>127</sup> Hassan Mohammed El-Hawary, “The Second Oldest Islamic Monument Known Dated AH 71 (AD 691) From The Time Of The Omayyad Calif ‘Abd El-Malik Ibn Marwan,” *Journal Of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1932): 289–93. L’iscrizione funeraria di ‘Abbāsa bint Ġurayġ può essere vista anche URL: <<https://www.islamic-awareness.org/history/islam/inscriptions/abasa.html>> [9 gennaio 2023].

<sup>128</sup> Cfr. *infra* con il caso di *ahl Niṣān*, coerente con quanto qui proposto.

la morte di Muḥammad, servo e apostolo di Dio, una terribile disgrazia.<sup>129</sup> Si potrebbe però sollevare la questione del perché non si sia fatto ricorso al tutto sommato più comune termine *mu`minūn*, che si è visto indicare in maniera più chiara la comunità fondata da Muḥammad. La risposta a questa domanda forse eccede il potenziale del breve testo contenuto nella lapide; tuttavia, possono essere avanzate alcune considerazioni in merito alla figura stessa di ‘Abbāsa, della quale si dice essere *bint Ğurayġ*. Ora, considerando l’altezza cronologica (71/691) e che il nome Ğurayġ sembra essere un adattamento arabo del nome copto ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ, già greco Γρηγόριος,<sup>130</sup> si può ipotizzare che ‘Abbāsa non fosse di origine araba e che probabilmente venne data in moglie a uno dei membri della comunità dei *mu`minūn*, cioè un arabo, dal quale ha probabilmente conosciuto la figura di Muḥammad e per la volontà del quale è stata posta questa iscrizione in arabo nel suo luogo di sepoltura. Ammesso che questa sia stata veramente la condizione di ‘Abbāsa, ben si comprende allora il ricorso all’espressione generica *ahl al-islām* a discapito di quella più specifica di *mu`minūn*, che rimandava alla realtà molto concreta del nuovo ordinamento politico e sociale degli arabi.

### 3. Identità affermate

#### 3.1 Anno secondo gli arabi / anno della giurisdizione dei credenti

L’orientamento prettamente politico e del termine “*mu`minūn*” e del termine “arabi” è testimoniato da alcune iscrizioni e dall’uso di queste due parole nel contesto della lingua araba del primo e di quella greca del secondo, in particolar modo in riferimento alla cronologia che il nuovo Stato introduce. Una delle iscrizioni di Ḥammāt Gader che data al 42/662-3, per esempio, riporta il testo ufficiale col quale Mu‘āwiya (r. 661-680) inaugurava la fine

<sup>129</sup> Si noti, anche se solo *in limine*, che l’espressione ar. <ان محمدا عبده ورسوله> potrebbe essere tradotta anche «[rende testimonianza] che lodato è il suo [di Dio] servo e colui che egli invia».

<sup>130</sup> Sean W. Anthony, “Jurayj,” *Encyclopaedia of Islam*, THREE, 2018, accessed April 23, 2022, [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_32885](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32885). Tuttavia, è possibile anche ipotizzare che Ğurayġ sia adattamento del copto Γεοργιος, già greco Γεώργιος.

dei lavori di ristrutturazione delle terme, utilizzate soprattutto a fini curativi, presenti sul luogo. In essa è possibile leggere:

ἐπι ἀβδάλλα Μαάυια ἀμηρα ἀλμουμενήν ἀπελύθη κ(αὶ) ἀνενεώθη ὁ κλίβανος τῶν ενθαῦτα διὰ Ἀβδάλλα υἱοῦ Ἀβουασέμου συμβούλου ἐν μηνὴ δεκεμβρίῳ πέμπτη ἡμέρα ἰνδ(ικτιῶνο)ς ἔτους τῆς κολων(ίας) ζκψ **κατὰ ἄραβα(ς) ἔτους μβ** εἰς ἴασην τῶν νοσοῦντων σπουδῆ Ἰωάννου μ(αγιστριανοῦ) Γαδαρηνοῦ

Per volere di *abdalla* Maauia (del servo di Dio Mu‘āwiya), *amēra almoumenēn* (*amīr al-mu‘minīn*, “principe dei credenti”), sono state salvate e ricostruite le terme di coloro che sono qui dal governatore Abouasemos (‘Abū Hāšim) – il 5 di dicembre, il secondo giorno del sesto anno dell’indizione, anno 726 della colonia, **anno 42 secondo gli arabi** – per la salute dei malati, sotto la supervisione di Iōannēs, magistrato di Gadara.<sup>131</sup>

Il testo, sebbene molto breve, merita alcune considerazioni. In particolare, l’iscrizione, come le altre presenti sul luogo, fa parte di una serie di messaggi ufficiali da parte delle autorità che hanno promosso la ricostruzione del sito termale; quindi, difficilmente si può immaginare che l’elaborazione del testo potesse essere lasciata completamente all’arbitrio del lapicida o del magistrato di Gadara che supervisionava i lavori, un certo Iōannēs. Soprattutto se si considerano le espressioni arabe che sono state rese in trascrizione: ad esempio, ἀβδάλλα nella titolatura dei califfi omayyadi non fa parte del nome ma è un titolo dal significato autoevidente di “servo di Dio” o similmente ἀμηρα ἀλμουμενήν, cioè il ben noto titolo di “principe dei credenti” (*amīr al-mu‘minīn*). Dato questo contesto, è lecito domandarsi se anche l’espressione ἄραβας in realtà non sia un calco, giacché l’aspetto macroscopico dell’affermazione di questo nuovo ordinamento statale è proprio l’introduzione della lingua scritta e parlata dai credenti e nella quale

<sup>131</sup> Trad. mia. Per l’edizione epigrafica dell’iscrizione vedi Judith Green and Yoram Tsafrir, “Greek Inscriptions from Ḥammad Gader: A Poem by the Empress Eudocia and Two Building Inscriptions,” *Israel Exploration Journal* 32 (1982): 77–96; Si veda anche Donald Whitcomb, “Notes for an Archeology of Mu‘āwiya: Material Culture in the Transitional Periods of Believers,” in *Christians and the Others in the Umayyad State*, ed. Fred M. Donner and Antoine Borrut, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (Chicago, IL: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2016); Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, 690.



الرحيم ذكر حق [شهد بن ملكي على اسعد بن عمرو \\ ال... عليه...]] [...] \\ [...] من سنة اثنان  
واربعين سنة قضا المومنين شهد عمرو [بن]...

**Giurisdizione dei credenti** (*qaḍā' al-mu'minīn*). Rendono testimonianza e scrivono 'Uqayb b. 'Imrān e Ḥayy b. Sa'd. [...] fino a completamento della piena e fino alla fine dell'anno 42 della giurisdizione dei credenti. Rendono testimonianza e scrivono 'Arīb b. Yanna e [...] b. Tafaddul (?). [...] fino alla fine dell'anno 42 della giurisdizione dei credenti. Rendono testimonianza e scrivono 'Umar b. Ḥayy e Buṭayr b. Sayf. Nel nome di Dio il clemente il misericordioso, titolo che stabilisce il diritto di 'Umar b. 'Asr su 'Umar b. Malkī: egli deve [...] fino alla fine dell'anno 42 della giurisdizione dei credenti. Rendono testimonianza 'Amr b. Ḥārīt e Buṭayr b. Sayf. La tribù di Ġanb deve un bene [...]; e scrivono. [...] su Šahr b. Malkī: egli deve 6 denari e mezzo fino alla fine del 42, anno della giurisdizione dei credenti. Rendono testimonianza e scrivono 'Umar b. Malkī e Buṭayr b. Sayf. Nel nome di Dio, il clemente il misericordioso, titolo che stabilisce il diritto di Šahr b. Malkī su As'ad b. 'Amr: egli deve [...] fino alla fine dell'anno 42, anno della giurisdizione dei credenti. Rende testimonianza 'Amr b. [...]<sup>135</sup>

Il secondo papiro che si presenta è invece il P.Vindob. A 1119, che data al 57/676-7:

الى مل سبع وخمسين [...] \\ [. ولا مجد وزيد بن اسحل [...] \\ ا فر شهد [...] بن .... و .... بن] \\ [...] \\ [...] متين الى مل سبع وخمسين وتلثهما γ ل حول \\ [...] وكتب \\ اة دننير قضا المومنين الى  
مل سبع و \\ خمسين [ عريفه عر لوى ولا(ا) مجد وزيد بن \\ اسحل [ دغة بن عبيد من بني زحين  
\\ فهو على شرايح بن معلو [م؟]

Fino alla fine dell'anno] 57 [...] ad Amḡad e Zayd b. Istihl (?) [...] Rendono testimonianza [...] duecento [...] fino alla fine dell'anno 57. Il loro terzo appartiene a Ḥawl [...]. E scrivono. [...] denari **della giurisdizione dei credenti** (*qaḍā' al-mu'minīn*) fino all'anno 57. [...] Ad Amḡad e Zayd b.

<sup>135</sup> Rāḡib, "Une Ère Inconnue d'Égypt Musulmane: L'ère de La Juridiction Des Croyants," 194–201. Un brevissimo accenno a questi due papiri si trova anche in Hoyland, *Seeing Islam as Other Saw It*, 690.

Istihl (?) [...] b. ‘Ubayd dei Banū Zahayn. [...] è dovuto da Šarā’ih b. Ma‘lūm (?)<sup>136</sup>

Questi papiri contengono dei documenti legali finalizzati alla gestione di rapporti di tipo economico tra arabi. È verisimile quindi che la terminologia utilizzata sia strettamente emica, ovvero prodotta da questo gruppo per il gruppo stesso, ed infatti sono stati scritti direttamente e solo in arabo a differenza degli altri documenti dello stesso periodo composti per l’amministrazione della cosa pubblica redatti sia in greco che in arabo, ripetendo i concetti nell’una e nell’altra lingua. In questo caso, quindi, l’espressione “anno della giurisdizione dei credenti” (*sanat qaḏā’ al-mu`minīn*), è indicativa della *Weltanschauung* degli arabi, il cui focus era principalmente – per così dire – profano,<sup>137</sup> cioè legato alla gestione del potere terreno (il *qaḏā’* appunto) e non alla nascita di una nuova teologia della storia.<sup>138</sup>

In questo nuovo ordinamento del mondo nel quale il governo è nelle mani dei *mu`minūn*, è lecito domandarsi su chi governassero e come venissero strutturati i rapporti identitari tra loro e gli altri, soprattutto per capire se questi passassero *sub specie religionis*. Negli studi islamici solitamente questa tipologia di rapporti viene rubricata all’interno degli studi sul sistema della *ḏimma*, ovvero l’insieme delle norme predisposte per la gestione dei *ḏimmī*. Tuttavia, ci si potrebbe chiedere a questo punto chi siano i *ḏimmī*, ovvero coloro che beneficiano della *ḏimma*.

---

<sup>136</sup> Rāḡib, “Une Ère Inconnue d’Égypt Musulmane: L’ère de La Juridiction Des Croyants,” 201–4.

<sup>137</sup> Sul problema della relazione tra profano e religioso alla base del concetto di religione si vedano in particolare William E. Arnal and Russell T. McCutcheon, *The Sacred Is the Profane. The Political Nature of “Religion”* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Dario Sabbatucci, *Sommario di storia delle religioni* (Roma: Bagatto Libri, 1991), 52–61.

<sup>138</sup> È ben, ad esempio, che il cristianesimo abbia riflettuto molto sulla teologia della storia e sul ruolo del Cristo nella storia dell’umanità. Si veda ad esempio il volume di Oscar Cullmann, *Cristo e Il Tempo: La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo* (Bologna: il Mulino, 1965).

## 4. Identità relazionate

### 4.1 Gli arabi e gli altri: la *ḍimma* tra VII e VIII secolo

Per gli studiosi d'islam, comunemente, il *ḍimmī* è il non-musulmano che vive all'interno di uno stato islamico e che paga una tassa speciale detta *ḡizya* per poter continuare a praticare la propria religione. Ad oggi è possibile considerare questa definizione come il paradigma dominante negli studi e difficilmente si troveranno formulazioni che si discostino significativamente da quella qui proposta. La stessa *Encyclopaedia of Islam*, sia nella seconda edizione nella voce redatta da Claude Cahen che nella terza in quella a cura di Yohanan Friedmann,<sup>139</sup> conferma questa definizione spostando l'attenzione su aspetti considerati più problematici come, solo per fare un esempio, le religioni che il pagamento della *ḡizya* permetterebbe di continuare a praticare. Questa definizione però suscita non pochi problemi laddove applicata prima della presa del potere degli Abbasidi (132/750), in quanto essa è un prodotto della letteratura giurisprudenziale o *fiqh* della quale non si hanno testimonianze prima della fine dell'VIII secolo o l'inizio del IX.<sup>140</sup>

Tuttavia, poiché termini come *ḡizya*<sup>141</sup> o *ḍimma* compaiono anche prima di questo periodo, ad esempio nel Corano, cioè prima delle formulazioni

---

<sup>139</sup> Claude Cahen, "Dhimma," *EP<sup>2</sup>*; Yohanan Friedmann, "Dhimma," *Encyclopaedia of Islam, THREE* (Leiden: Brill, 2012), [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_26005](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26005). Cfr. anche il molto più attento Paul L. Heck, "Poll Tax," ed. Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leiden-Boston: Brill, 2004).

<sup>140</sup> La prima opera che affronta il tema della *ḡizya* – e di coloro che devono pagarla – è Abū Yūsuf, *Le Livre de l'impôt Foncier (Kitāb al-Kharāj)*, ed. Edmond Fagnan (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1958). Si veda Wael B. Hallaq, ed., *The Formation of Islamic Law* (London-New York: Routledge, 2016). Cfr. anche Arietta Papaconstantinou, «Between "umma" and "dhimma"», op. cit., 129, la quale ha sottolineato che «[u]ntil then [il IX secolo], however, it is quite misleading to speak of "dhimmī communities" as a given, clear and definable reality, because as very often in the history of Islamic society, this is only a retrojection of a later situation».

<sup>141</sup> I termini *ḡizya* e *ḥarāḡ* sono utilizzati come sinonimi fino alla fine dell'VIII secolo, quando si specifica che la prima è una tassa "capitale" che tutti i maschi (non-musulmani) economicamente attivi devono pagare e la seconda una tassa sulla terra.



terminologiche proposte dal *fiqh*, è lecito domandarsi come rapportarsi ad essi ed interpretarli; oppure, ancora più importante, domandarsi se la precedente definizione risulti ancora storicamente efficace. A dispetto dell'altissimo grado di incertezza riguardo all'uso e al contesto d'uso di questi termini, sovente la risposta all'ultimo interrogativo è sì; e gli studi sulla *dimma* raramente mettono in discussione ciò che viene considerato un fatto, ovvero la relazione che si crea automaticamente tra i conquistatori "musulmani" e i conquistati "non-musulmani."<sup>142</sup> Tutt'al più, si riconosce una difficoltà intrinseca nel parlare delle relazioni tra musulmani e non-musulmani data dal fatto che l'Islam era ancora ad una fase iniziale o nel suo periodo *formativo*.<sup>143</sup> Ma cosa intendono espressioni ricorrenti come "Islam delle origini" o lo stesso termine "formativo"? Indicano forse un periodo in cui l'Islam era qualcosa di diverso da quello che è stato dopo e che è ancora oggi, oppure indicano un periodo in cui la vera essenza dell'islam, cioè la sua forma più semplice e pura, non era ancora stata arricchita da elementi estranei?

Tuttavia, a ben guardare, se si riconosce che lo stesso concetto di "religione" è una categoria che affonda le sue radici nel Cristianesimo, in particolar modo quello di lingua latina, con una storia propria e di lunga durata, è possibile e preferibile non utilizzare né presumere alcuna religione "islam" prima di qualsiasi sua affermazione come di qualcosa di chiaramente distinguibile all'interno di un più ampio sistema "religioni."<sup>144</sup> In altri termini, sebbene sia

---

Prima di questa data è possibile considerare i due termini come *voces mediae* per "tassa" a cui spesso si associava una specificazione se fosse sulla terra o sulla persona, per cui si poteva presentare il caso di una "ğizya sulla terra" e un "ḥarāğ sulla persona", cfr. Gh. Khazna Katbi, *Islamic Land Tax - Al-Kharāj: From the Islamic conquest to the Abbasid Period* (London-New York: I.B. Tauris, 2010).

<sup>142</sup> Jonathan P. Berkley, *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 91–101; Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In* (Philadelphia, PA: Da Capo Press, 2007).

<sup>143</sup> Donner, *Muhammad and the Believers*, op. cit.; Yehuda Nevo and Judith Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State* (Amherst-New York: Prometheus Book, 2003).

<sup>144</sup> È solo nell'Europa dell'età moderna che gli studiosi hanno iniziato a sviluppare un concetto di religione universalizzante e ad applicarlo al caso specifico dell'islam. Infatti Ludovico Marracci (1612-1700) è stato il primo a definire l'Islam come

assolutamente ragionevole che una differente interpretazione del monoteismo,<sup>145</sup> cioè il culto del Dio Unico, si sia diffuso tra le popolazioni della penisola arabica e le abbia unite in un'unica "nazione", ciò non implica che il rapporto imposto alle popolazioni sottomesse dai conquistatori si sia concretizzato *sub specie religionis*, ovvero che la religione fosse il principio sociale cardine dei rapporti tra vincitori e vinti.

In questa prospettiva la *ḍimma* si presenta non come una sezione minore del sistema fiscale dello stato islamico volto a regolamentare i rapporti con la popolazione non-musulmana, ma come lo strumento principale attraverso cui gli arabi hanno strutturato i rapporti (e la gestione del potere stessa) con l'eterogenea popolazione conquistata.

#### 4.2 Considerazioni formali sulla definizione di *ḍimmī*

Prima di procedere con l'analisi storica, per comprendere meglio le implicazioni che l'uso della definizione precedentemente presentata impone, si offre qui una riflessione su di essa, la quale – come si è già sottolineato – rappresenta la lente attraverso cui guardare ai fenomeni sociali relativi al periodo preso in considerazione. Da un punto di vista prettamente formale è possibile considerare la seguente definizione:

---

*“religio,”* cfr. Alexander Bevilacqua, *The Republic of Arabic Letters. Islam and the European Enlightenment* (Cambridge: Harvard University Press, 2018). o a tradurre il termine arabo *dīn* come “religione” (cfr. le occorrenze del termine nel suo *Alcorani textus universus* del 1648). Prima di lui, il termine *dīn* veniva tradotto come “eresia” o “falsa dottrina.” Volgendo invece lo sguardo all'altro lato della medaglia, è opportuno chiedersi quando i proto-musulmani iniziarono a riflettere sulla categoria di *dīn* in comparazione con quella di *religio*. Ad oggi non sembra siano stati intrapresi studi sistematici sull'influenza culturale del cristianesimo sull'elaborazione di un'identità islamica che vada oltre lo schema cristiano tripartito che il concetto di religione implica (cioè il cristianesimo con le sue false interpretazioni, le eresie), il giudaismo e gli idolatri/pagani.

<sup>145</sup> In questa sede si ricorre per comodità al termine “monoteismo”, intendendo con questo termine semplicemente il culto del Dio unico della tradizione ebraica a dispetto delle varie formulazioni che questo culto ha avuto nel tempo. Cfr. Dario Sabbatucci, *Monoteismo* (Roma: Bulzoni, 2001).

il (a) *ḍimmī* è il (b) non-musulmano che vive in uno stato islamico e che (c) paga una tassa speciale detta *ḡizya* per poter continuare a praticare la propria religione

affine al seguente sistema di equazioni:

$$\{a \neq b // a = c$$

Infatti, come nel caso del sistema matematico, per il quale si può presumere, affinché il sistema stesso funzioni, che tutti gli elementi appartengano allo stesso insieme (per esempio, l'insieme dei numeri reali o, scritto secondo la formula, “ $\in \mathbb{R}$ ”), allo stesso modo si può presumere che tutti gli elementi della precedente definizione appartengano al medesimo insieme, cioè l'insieme “religioni”. Difatti, la prima frase del sistema, “il *ḍimmī* è il non-musulmano”, ha senso solo e soltanto se si ammette che l'elemento (b) “musulmano” appartenga all'insieme “religioni”; questo perché ad oggi il termine “musulmano” non sembra avere altro significato se non quello di una identità religiosa.<sup>146</sup>

Secondo la logica imposta da questa definizione, è quindi lecito ritenere anche il termine *ḍimmī* appartenente all'insieme “religioni” e quindi facente riferimento ad una identità religiosa. Tuttavia, come si vedrà più avanti, *ḍimmī*, come anche i termini ad esso collegati di *ḍimma* e di *ḡizya*, nelle fonti tra VII e VIII secolo non fanno riferimento ad alcuna identità religiosa o all'insieme “religioni.”

## 5. *Ḍimma* e *ḡizya* nel Corano

A dispetto di alcune posizioni di scetticismo radicale,<sup>147</sup> la comunità scientifica tendenzialmente concorda per una datazione alta del Corano, se

---

<sup>146</sup> In questo caso, l'uso del linguaggio matematico è utilizzato a fini esemplificativi e finalizzato esclusivamente a spiegare i corollari impliciti di una definizione comunemente usata.

<sup>147</sup> Wansbrough, *Quranic Studies*, op. cit.; Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, op. cit.

non altro per le numerose testimonianze archeologiche<sup>148</sup> che conservano già a partire dal VII secolo stringhe di testo coranico o ad esso stilisticamente affini.<sup>149</sup> Per questo motivo iniziare l'analisi dalle occorrenze coraniche dei termini collegati al concetto e al sistema della *ḍimma* è utile per comprendere meglio il suo contesto d'uso. Questi termini sono *ḍimma*, *ḍimmī*, *ḡizya* e *ḥarāḡ*. Nel Corano troviamo due occorrenze del termine *ḍimma* (Q. 9:8 e 10), una per il termine *ḡizya* (Q. 9:29) e due per il termine *ḥarāḡ* (Q. 23:72) e nessuna per il termine *ḍimmī*.

Per quanto concerne *ḥarāḡ*, in questa sede basti sottolineare che esso si presenta, fino ad una più precisa elaborazione da parte del *fiqh* nel IX secolo, come un sinonimo di *ḡizya*; esso può essere considerato come *vox media* per il significato generale di “tributo, tassa o bene dato a ragione di un beneficio” e nel Corano viene utilizzato esattamente con questa accezione.

Per quanto concerne le occorrenze del termine *ḍimma* esse compaiono entrambe in *al-Tawba* (Q. 9: 8-10):

كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ

<sup>148</sup> Per i graffiti contenenti stringhe di testo coranico vedi Frédéric Imbert, “Le Coran Des Pierres: Statistique Épigraphique et Premières Analyses,” in *Le Coran: Nouvelles Approches*, ed. M. Azaiez and S. Mervin (Paris: CNRS éditions, 2013), 99–124.

<sup>149</sup> Per ulteriori approfondimenti sulle origini del Corano cfr. Nicolai Sinai, *The Qur'an: A Historical-Critical Introduction* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017); Gabriel Said Reynolds, ed., *The Qur'an in Its Historical Context* (London–New York: Routledge, 2008); Angelika Neuwirth, *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage* (Oxford: Oxford University Press, 2019); Carol Bakhos and Michael Cook, *Islam and Its Past. Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2017). Per le testimonianze epigrafiche vedi invece Donner, *Muhammad and the Believers*, op. cit., specialmente il capitolo 5, nel quale lo studioso analizza le iscrizioni sulla Cupola della Roccia, per le quali sei veda anche Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, 695–99. Cfr. anche Emilio González Ferrín, “What Do We Mean by THE Qur'an: On Origins, Fragments, and Inter-Narrative Identity,” in *Remapping Emergent Islam: Text, Social Settings, and Ideological Trajectories*, ed. Carlos A. Segovia (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020).

Come [potrebbero gli idolatri (*mušrikūn*) mantenere il patto ('*ahd*)]? Se infatti essi prevalessero su di voi, non rispetterebbero con voi né legami di parentela (*ill*) né patti (*dimma*). Vi compiacciono con le parole ma i loro cuori sono renitenti. Molti di loro sono empì che vendono a poco prezzo i segni di Dio e allontanano [gli uomini] dalla via di Dio (*sabīl*). Eccoli, quanto malvagie sono le loro azioni! Non rispettano con un credente (*mu'min*) né legami di parentela (*ill*) né patti (*dimma*). Costoro sono i prevaricatori.

Da un punto di vista prettamente lessicale, i commentatori d'età classica sono per lo più concordi che i termini *all* <ال> e *dimma* <ذمة> siano sinonimi per il significato di “un accordo ('*ahd*) tra due o più soggetti.”<sup>150</sup> Per lo più si potrebbe specificare, visto il suo uso nel Corano, che il termine <ال> sembra avere una connotazione più marcata nel senso di una relazione familiare, cioè una parentela appunto. Per quanto riguarda invece <ذمة>, d'altra parte, è possibile affermare che sia un “accordo tra due o più soggetti non con la medesima dignità.”<sup>151</sup> Infatti, la *dimma* è un trattato che prevede che una parte fornisca protezione (in ar. sempre *dimma*) e l'altra parte che paghi una somma per continuare a beneficiare di questa protezione. In questo senso, quindi, la *dimma* struttura una relazione di potere per cui solo uno delle due parti ha la potestà di vita o di morte sull'altra.<sup>152</sup> Questo è confermato dal Corano stesso (9: 29) alcuni versi dopo:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ  
مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

<sup>150</sup> Mahmoud Ayoub, “Dhimma in Qur'an and Hadith,” *Arab Studies Quarterly* 5, no. 2 (1983): 172–191.

<sup>151</sup> Cfr. s.v. “*dmm*” in *Lisān al-'arab*, 1516–7. Vedi anche Seyyed Hossein Nasr et al., ed., *The Study Quran* (San Francisco, CA: HarperOne, 2015), 1092–1093 e 1102–1104.

<sup>152</sup> In questo contesto l'espressione «se essi prevalessero contro di voi» (*in yazharū 'alay-kum*) sembrerebbe confermare che gli accordi possono essere mantenuti solo laddove gli altri non assumono una posizione di potere sui credenti.

Combattete coloro che non credono in Dio e nel Giorno Ultimo, coloro che non proibiscono<sup>153</sup> ciò che Dio e il suo apostolo hanno proibito, e coloro che pur avendo ricevuto il Libro (*kitāb*) non praticano il culto del vero (*dīn al-ḥaqq*) fin quando non pagheranno il tributo (*ḡizya*) di propria mano (*‘an yad<sup>in</sup>*) e saranno umiliati.

Questo verso – che riecheggia il famoso *āyat al-sayf* o “verso della spada” (Q. 9:5) – spiega chiaramente come trattare i nemici: combatterli finché non viene raggiunto un accordo e stabilito un tributo. In realtà, questo verso ha suscitato un grande dibattito tra gli studiosi in relazione alla sua interpretazione. In questo caso il problema non è il pagamento di un tributo (*ḡizya*) in sé stesso ma come deve essere pagato (*‘an yad wa-hum ṣāḡirūn*). Le interpretazioni islamiche dell’espressione “*‘an yad*” si dilungano sul come questa tassa debba fisicamente essere pagata (per esempio stando in piedi, di propria mano, senza intermediario),<sup>154</sup> ma l’espressione seguente “umiliati” (*wa-hum ṣāḡirūn*) ha generato la discussione più ampia soprattutto in tempi recenti. Nel 1962, per esempio, Cahen ha evidenziato che il pagamento della *ḡizya* non implicava un intento denigratorio o umiliante, ma solo una condizione sociale inferiore.

Più interessante invece Meïr Bravmann,<sup>155</sup> il quale ha messo in luce le percezioni culturali e le relazioni di potere nel periodo della c.d. *ḡāhiliyya*, ovvero il periodo dell’Arabia preislamica. Infatti, egli ha evidenziato che l’azione di risparmiare la vita di un nemico richiede una compensazione (*ḡizya*) al fine di ottenere la protezione di Dio (*ḍimma*), cioè il salvacondotto per la propria vita. Spesso questo atto implica pratiche di mortificazioni esteriori, come tagliare la frangia dei capelli o applicare sigilli al collo. In ogni

---

<sup>153</sup> Con ogni probabilità, la lingua coranica eredita il significato già aramaico di questa radice. Il termine *ḥarrama* significa “qualcosa che è proibito perché è stato precedentemente santificato”. Cfr. Juan Pedro Monferrer Sala and Joan Ferrer, *Glossary of Nabataean Aramaic: With Etymological and Comparative Notes* (Córdoba: UCOPress, 2017), 51.

<sup>154</sup> Interessante lo studio di Uri Rubin, «Qur’ān and poetry: more data concerning the Qur’ānic “jizya” verse (*‘an yadin*)», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31 (2006): 139–46, che analizza gli usi dell’espressione *‘an yad* nella poesia.

<sup>155</sup> Meïr M. Bravmann, “A Propos de Qur’ān IX, 29: *‘Hattā yu ‘tū l-ḡizyata ‘an yadin wa-hum ṣāḡirūna*,” *Arabica* 10 (1963): 94–95; Meïr M. Bravmann, “The Ancient Arab Background of the Qur’ānic Concept *‘al-ḡizyatu ‘an yadin*,” *Arabica* 13 (1966): 307–314.

caso e a dispetto di qualsiasi interpretazione, come già sostenuto da Cahen, «il n’y a cependant pas de doute que [...] le mot *ġizya*, qui est presque le seul nom d’impôt employé, désigne, quel qu’en soit le contenu financier, un versement caractéristique de la soumission de vaincu au vainqueur».<sup>156</sup>

Tuttavia, le condizioni della resa, come spesso accade nella storia, sono soggette alle circostanze e soprattutto alla negoziazione. Il margine di negoziazione può variare considerevolmente se essa ha luogo prima della battaglia o dopo. La differenza tra sottomissione (ciò che il *fiqh* più tardi definirà come *ṣulḥ*)<sup>157</sup> e alleanza (cioè entrare nella “comunità dei credenti”)<sup>158</sup> veniva determinato esclusivamente dal potere di contrattazione delle due parti. Particolarmente interessante al riguardo è l’esempio dei Banū Taglīb a cui, cercando un accordo con la “comunità dei credenti”, era stato chiesto dal califfo ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (r. 634-644) di pagare la *ġizya*. Al che i Banū Taglīb, piuttosto che sottomettersi al pagamento umiliante della *ġizya*,<sup>159</sup> proposero di pagare due volte l’ammontare della *ṣadaqa*, cioè il contributo monetario dovuto da tutti i membri della comunità – e che solo dopo diverrà la tassa specifica per i musulmani.<sup>160</sup> Alla fine, anche se diversi membri della comunità dei credenti erano favorevoli a tale proposta, il califfo rifiutò e i Banū Taglīb si allearono con i bizantini. Ciò che è interessante in questo racconto, come in quelli perfettamente affini dei Banū Ġassān,<sup>161</sup> Banū

<sup>156</sup> Claude Cahen, “Coran IX-29: ‘*Ḥattā yu ‘ū l-ġizyāta ‘an yadin wa-hum ṣāġirūna*,” *Arabica* 9 (1962): 76–79. Cfr. anche Edmond Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en Pays d’Islam* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1958), 288s; poi contestato da Chase F. Robinson, “Neck Sealing in Early Islam,” *Journal of Economic and Social History of the Orient* 48, no. 3 (2005): 401–41.

<sup>157</sup> La successiva letteratura giurisprudenziale ha semplificato l’estrema varietà di questi accordi distinguendo tra due tipologie: quelli avvenuti *ṣulḥan* e quelli avvenuti *anwatan*, ovvero se avvenuti mediante una resa o con la forza; Cfr. M. Khadduri, “*Ṣulḥ*,” *EP*.

<sup>158</sup> Donner, *Muḥammad and the Believers*, op. cit..

<sup>159</sup> La stessa istituzione della *ṣadaqa* sembrerebbe essere una riformulazione della già esistente istituzione ebraica, la *ṣidqah*, cfr. Leone Caetani, *Annali Dell’Islam*, vol. 5 (Milano: Ulrico Hoepli, 1912), 290.

<sup>160</sup> Ahmed Ziauddin, “The Concept of *Jizya* in Early Islam,” *Islamic Studies* 14, no. 4 (1975): 299–30; Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en Pays d’Islam*, 36–7.

<sup>161</sup> «Now when the Byzantines were routed from al-Yarmūk, Jabala b. al-Ayham al-Ghassānī went to his home territory with all his tribesmen; Yazīd b. Abī Sufyān sent

Tanūḥ o Banū Buhra,<sup>162</sup> non risiede nel fatto che queste tribù arabe erano dette cristiane, ma che fosse considerato plausibile contrattare per il pagamento della *ǧizya* o della *ṣadaqa*, ovvero contrattare per un atto di sottomissione (o di non-interferenza) oppure per un'alleanza. In questo caso, lo scopo della tradizione islamica, dalla fine dell'VIII secolo in poi, è evidente. L'attenzione sull'appartenenza religiosa di questi clan arabi, piuttosto che sull'azione che stanno compiendo, rivela il desiderio di costruire l'islam come una nuova religione distinta dal cristianesimo e dal giudaismo – e questa considerazione non ha a che fare con la possibilità o meno di determinare se questo evento è realmente accaduto o meno, quanto con quella di riconoscere il messaggio politico di colui che narra l'episodio. Infatti, se consideriamo la famosa Costituzione di Medina – che anche la comunità scientifica sembra accettare come una delle più antiche attestazioni della comunità fondata da Muḥammad –, è chiaro che solo pochi anni prima, per Muḥammad, non v'era alcun problema a stabilire un'unica comunità (*umma wāḥida*) nonostante le differenze – comprese quelle religiose nel caso degli

---

a message to him, saying, “Impose *kharāj* on your lands and payment of *jizya*.” But he said, “Only the peasants (*‘ulūj*) pay *jizya*; I am a man of the *Arabs* (enfasi dell'autore)» Ibn Wāḍiḥ al-Ya‘qūbī, *The Works of Ibn Wāḍiḥ Al-Ya‘qūbī*, ed. M.S. Gordon and et al. (Leiden: Brill, 2018), 768. Il termine *ulūǧ* non è facilmente interpretabile: usualmente, come in questo caso, viene tradotto “contadino,” tuttavia Renato Traini, *Vocabolario Arabo-Italiano* (Roma: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 1966), 959, suggerisce, insieme al significato affine di “zoticone,” anche “infedele,” che sembra accordarsi col greco ἔθνικός ο παγανός (attestati raramente) e il latino *paganus*. Nel caso andaluso cfr. anche Eva Lapiedra, “*‘Ulūǧ, rūm, muzarabes y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus*,” *Collectanea Christiana Orientalia* 3 (2006): 105–142; Eva Lapiedra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos* (Alicante: Instituto de cultura “Juan Gil-Albert” - Diputación provincial de Alicante, 1997). A parere di chi scrive, questo potrebbe confermare il valore sociale dell'appartenenza araba, nonostante o a prescindere da quella religiosa. Qui non contano i *molti* modi (a causa delle *molte* dispute teologiche) di adorare l'Unico Dio, ma che i Banū Ġassān sono arabi proprio come gli uomini di ‘Umar e che non stanno adorando un culto personale o etnico (forse quello che il Corano chiamava *širk*). Una variante in al-Balaḍūrī, *Kitāb Futūḥ Al-Buldān*, ed. Philip Khūri Ḥitti, vol. 1 (New York, NY: Columbia University, 2002), 208–9. Cfr. anche Daniel Clement Jr. Dennet, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950), 59.

<sup>162</sup> Ziauddin, “The Concept of Jizya in Early Islam,” 299–30.



ebrei – tra i vari clan.<sup>163</sup> Al tempo di ‘Umar l’unica cosa che sembra essere cambiata è la posizione di potere di questa nuova comunità: essendosi ormai consolidata politicamente e militarmente non aveva più bisogno di includere l’*altro*.

## 6. La *dimma* nelle fonti documentarie

Fatta eccezione per il Corano, che è l’unico testo letterario cui fare ricorso per la storia islamica tra VII e VIII secolo, per analizzare come gli arabi strutturassero i rapporti con le popolazioni conquistate è possibile volgersi verso alcune fonti documentarie. In particolare i testi contenuti nei papiri sono una fonte preziosissima, capace di aprire uno squarcio sulla vita comune e le relazioni sociali delle persone dell’epoca. Il clima caldo e asciutto dell’Egitto ha fatto sì che una grandissima quantità di papiri si conservasse e che quindi ad oggi la maggior parte di questa tipologia di fonti provenisse da questa regione. Di alcuni di questi papiri e della terminologia in essi contenuta si è già avuto modo di parlare e vi si tornerà nei paragrafi che seguono solo in maniera cursoria. Infatti, per offrire al lettore un termine di paragone con la situazione egiziana verranno presentati alcuni papiri eccezionalmente ritrovati in Palestina, nel villaggio di Nessana, i quali risultano essere particolarmente espliciti riguardo ai temi di interesse del presente lavoro. Subito dopo si presenterà un’analisi dei significativi seppur brevi testi portati dalle fonti numismatiche e para-numismatiche rinvenute in diverse regioni dello Stato omayyade.

### 6.1 I papiri di Nessana

---

<sup>163</sup> Lecker, *The Constitution of Medina: Muhammad’s First Legal Document*; Arjomand, “The Constitution of Medina. A Sociolegal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the ‘Umma’”; Rubin, “The ‘Constitution of Medina’ Some Notes”; Rose, “Muhammad, The Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the Historical Kernel.”

Gli scavi condotti dalla American Colt Expedition negli anni '30 nel deserto del Negev, presso la città di 'Awğà al-Ḥafīr, attualmente vicino al confine tra Israele ed Egitto, hanno portato alla luce un corpus di circa 200 papiri e altri oggetti (come codici di opere letterarie o di uso liturgico, qualche moneta di bronzo e dei frammenti di vasellame) afferenti al villaggio di Nessana.<sup>164</sup> La scoperta ha avuto una grande importanza soprattutto perché avvenuta alcuni anni dopo quella della Genizah del Cairo, a dimostrazione della tendenza diffusa nel Mediterraneo orientale a non distruggere questa tipologia di materiali – tendenza confermata anche da uno dei *corpora* più importanti del Medio Oriente, ovvero il *corpus* della *Qubbat al-ḥazna* di Damasco.<sup>165</sup> Nelle due chiese presenti nel sito, cioè la chiesa di Maria Theotokos e in quella dei Santi Sergio e Bacco, sono state rinvenute delle camere di stoccaggio per codici e documenti papiracei utilizzati per la gestione amministrativa del villaggio. Essi datano ad un periodo compreso tra il VI e la fine del VII secolo e possono essere suddivisi in cinque gruppi: (1) archivio dei soldati; (2) archivio della chiesa dell'inizio del settimo secolo; (3) archivio di Geōrgios figlio di Patrikios; (4) archivio arabo; (5) archivio letterario.<sup>166</sup>

In particolare, il quarto gruppo apre uno squarcio sulla vita quotidiana degli abitanti di Nessana e sui loro rapporti con gli arabi. Nello specifico, i papiri n. 56-95 trattano una varietà di situazioni che vanno dalla riscossione delle imposte alla risoluzione di contratti di lavoro o matrimoniali, dalla requisizione di beni ad inventari commerciali. Nonostante la grande varietà di temi trattati e la natura pragmatica di questi testi, è possibile evidenziare alcuni fenomeni sociali di interesse. I papiri legati alla gestione delle tasse dimostrano: (1) una rapida arabizzazione dei nomi dei Nessianiti e (2) una

---

<sup>164</sup> H. Dunscombe Colt, ed., *Excavations at Nessana (Auja Hafir, Palestine), Vol 1* (London: British School of Archaeology in Jerusalem, 1962).

<sup>165</sup> Sulla Genizah del Cairo si veda in particolare Marina Rustow, *The Lost Archive: Traces of a Caliphate in a Cairo Synagogue* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2020). Per quanto riguarda invece la *Qubbat al-ḥazna* di Damasco si vedano soprattutto Arianna D'Ottone Rambach, "I frammenti della Qubbat al-khazna di Damasco: A proposito di una scoperta sottovalutata," *Nea Rhome* 5 (2008): 45–74; e Arianna D'Ottone Rambach, Konrad Hirschler, and Ronny Vollandt, eds., *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-Khazna Corpus of Manuscripts and Documents* (Beirut: Ergon Verlag, 2020).

<sup>166</sup> L'archivio letterario è stato edito da Lionel Casson and Ernest L. Hettich, eds., *Excavations at Nessana. Literary Papyri, Vol. 2* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950).

gestione piuttosto liberale delle tasse stesse. Il sistema fiscale, infatti, prevedeva diverse tipologie di imposta: (1) in denaro, a sua volta distinguibile in (a) tassa capitale, (b) tassa sulla terra e (c) mantenimento degli ufficiali; e (2) in generi alimentari; oltre naturalmente alle “tasse” straordinarie, cioè le requisizioni (o *ἐντάγια*). Questo genere di testimonianze è a tutti gli effetti una finestra che affaccia direttamente sulla storia dei rapporti tra gli arabi e le popolazioni conquistate e nello specifico, l’indagine sulla *dhimma* permette anche di comprendere il tipo di amministrazione implementata.

Si considera particolarmente importante un papiro dalla storia singolare, che è stato solo recentemente portato all’attenzione degli studiosi: il P.Ness.III.77, fino a poco tempo fa ritenuto disperso.<sup>167</sup> Nel 1990, infatti, una meticolosa catalogazione dei papiri della Israel Antiquities Authorities provenienti dal deserto giudaico, condotte da Lena Libman e Hannah Cotton, portò alla scoperta di un papiro senza indicazione della provenienza, a cui fu dato provvisoriamente il numero “Lena no.153” seguito però da un punto interrogativo. Dopo un tentativo fallimentare,<sup>168</sup> il papiro fu alla fine identificato da Robert Hoyland. Infatti, dopo aver studiato il testo di questo papiro, lo studioso realizzò che esso concordava perfettamente sia con la nota di Gascoù – cioè che esso fosse un papiro non pubblicato – che con le informazioni date da Kraemer per l’edizione degli altri testi del corpus di Nessana – in special modo P.Ness.III.56-58, 76, 80-81 –, poiché tutti questi facevano riferimento ad un periodo molto preciso (circa 680-690) e avevano a che fare con l’amministrazione araba, dimostravano chiaramente una affinità paleografica. Inoltre, un certo Yazid b. Fā’id, forse il collettore delle tasse, uno dei c.d. *‘ummāl* al villaggio di Nessana, appare in P.Ness.III.77, 76 e 86 (in quest’ultimo forse citato in greco come *Eised ben alsouad*).

Ai fini della presente indagine, P.Ness.III.77 è di particolare interesse a ragione del suo contenuto. Consiste infatti di due lettere – probabilmente copie delle originali inviate – nelle quali Bayyān b. Qays, forse governatore

---

<sup>167</sup> Per la storia completa di questo papiro vedi Robert Hoyland, “The Earliest Attestation of the Dhimma of God and His Messenger and the Rediscovery of P. Nessana 77 (60s AH/680 CE),” in *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, ed. B. Sadeghi et al. (Leiden: Brill, 2015), 51–71.

<sup>168</sup> Alcune foto della parte in arabo del papiro furono inviate a David Wasserstein, a quel tempo, professore a Tel Aviv University. Poco dopo però si trasferì con le foto in Tennessee dove un’inondazione distrusse queste foto, *ivi*, 66.

a Gaza, rimprovera ed esorta il suo subordinato Yazīd b. Fā'id (e un certo 'Ubayd Allāh nella lettera 1) ad essere giusto,<sup>169</sup> pena la rimozione dall'incarico, quando riscuotono le tasse perché «il popolo di Nessana ha la protezione di Dio e la protezione del suo messaggero» (<ان لأهل نسان ذمة الله > <ذومة رسوله >). Il pur breve testo della prima lettera e in particolare la frase appena citata merita almeno due considerazioni. La prima, a dispetto dell'uso che la tradizione islamica ne farà successivamente – distinguendo tra una *ḍimma* di Dio e del suo messaggero e una *ḍimma* dei musulmani per i *ḍimmi*<sup>170</sup> –, l'uso del termine *ḍimma* è coerente con ciò che è stato precedentemente affermato, cioè che esso è inteso come un salvacondotto garantito dal pagamento di un tributo, minacciato in questo caso dalla rapacità degli esattori. In secondo luogo, l'affiliazione religiosa degli abitanti del villaggio è dedotta esclusivamente da ciò che si trova nel resto del corpus di Nessana e per la presenza da un punto di vista archeologico di chiese nel sito. Tuttavia, la lettera 1 non sembra mostrare interesse nei “cristiani” di Nessana, piuttosto offre una chiara definizione geografica (<اهل النسان >). In altre parole, gli abitanti di Nessana come un tutt'uno beneficiavano della *ḍimma*, e non specificamente una comunità religiosa del villaggio.

## 6.2 I sigilli di *ḡizya*

Finora l'analisi del sistema della *ḍimma* ha comportato una riflessione su:

- 1) le implicazioni sociali di questo genere di trattati;
- 2) il regime fiscale dei territori conquistati.

Ora, per quanto riguarda le implicazioni sociali, che la *ḍimma* imponga una condizione di subordinazione o sudditanza è stato dimostrato ed è un assunto

---

<sup>169</sup> Il tema dell'equità e della giustizia nella gestione amministrativa è particolarmente ricorrente e pervasivo nei documenti di Nessana e, più in generale, del primo periodo islamico. Cfr. ad esempio anche la ricorrenza del termine *wafā'* (“onestà”) nei *pondera* di vetro d'età omayyade, Arianna D'Ottone Rambach, “Arabic Glasses (Coin Weights, Jetons and Vessel Stamps) from Umayyad Syria,” in *Coinage and History in Seventh Century Near East. 5: Proceedings of the 15th Seventh Century Syrian Numismatic Round Table Held at Corpus Christi College, Oxford on the 17th and 18th September 2016*, ed. Tony Goodwin (London: Archetype, 2017), 175–95.

<sup>170</sup> Cfr. Ayoub, “Dhimma in Qur'an and Hadith,” 176.

condiviso dalla comunità scientifica. Per quanto riguarda il secondo punto, invece, ricostruire la struttura fiscale del primo Stato arabo è oggetto di grande dibattito poiché significa dimostrare una precoce centralizzazione dell'organizzazione statale e ad oggi, come Robert Hoyland ha sottolineato, «it has been almost a dogma now that the pre-ʿAbd al-Malik Muslim state was very decentralized, a consequence of its constant war footing».<sup>171</sup> In realtà, questa diatriba sull'esistenza o meno di una amministrazione centralizzata *ab origine* affonda le sue radici nella metà del XIX secolo<sup>172</sup> e una delle ultime opere ad essere completamente dedicata all'argomento è stata quella di Dennet nel 1950,<sup>173</sup> il quale criticava l'uso della parola “tributo” in luogo di “tassa” per la *ḡizya*. Lo scopo dello studioso era quello di dimostrare, a dispetto della grande variabilità dei trattati stipulati durante il tempo della conquista, che gli arabi si sono appoggiati sul precedente sistema fiscale, mantenendolo in vita e semplificando certe tendenze spiccatamente regionali (specialmente nel caso di quello romano, che prevedeva un certo margine di arbitrarietà nella riscossione).<sup>174</sup> Tuttavia, come si è avuto modo di vedere nei paragrafi precedenti, la *dimma* interessa allo stesso tempo la gestione fiscale dei territori conquistati e il pagamento della somma pattuita per lucrarla; e fortunatamente questo tipo di pagamenti hanno lasciato un gran numero di testimonianze materiali – papiri (soprattutto nel caso dell'Egitto)<sup>175</sup> e sigilli, comunemente definiti come “sigilli di *ḡizya*” o “sigilli di ricevuta fiscale.”<sup>176</sup>

---

<sup>171</sup> Robert Hoyland, “New Documentary Texts and the Early Islamic State,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69, no. 3 (2006): 398.

<sup>172</sup> Julius Wellhausen, *Das Arabische Reich Und Seiz Sturz*, (Berlin, 1902); Caetani, *Annali Dell'Islam*, 5:280s. Cfr. anche Dennet, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, 3–13.

<sup>173</sup> Dennet, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*.

<sup>174</sup> Ivi, 62–103.

<sup>175</sup> Vedi *supra*.

<sup>176</sup> Si ricorda qui brevemente che il termine arabo per “sigillo” è *ḥātām* o *ḥātim*, il quale indica sia lo strumento usato per imprimere il sigillo sia il sigillo stesso (in questo caso chiamato talvolta *ḥatm*). Il sigillo offre a chi vi ricorre essenzialmente due usi – nel contesto arabo e più in generale nel mondo mediterraneo e mediorientale. In primo luogo, il sigillo poteva essere usato come firma (*sphragis*). In secondo luogo, e in aggiunta al primo uso, il sigillo poteva essere usato per “sigillare” qualcosa, in

La prospettiva mediante la quale sono state analizzate queste testimonianze è in vario modo influenzata dai testi di *fiqh*. Per esempio, la stessa terminologia usata per descriverli, cioè “sigilli di *ḡizya*” o “sigilli di ricevuta fiscale,” presuppone un sistema fiscale già centralizzato che riconosca con esattezza il soggetto fiscale che deve pagare questa tassa – possibilmente individui, giacché la *ḡizya* viene unanimemente riconosciuta come un testatico. Tuttavia, se si guarda con attenzione ai sigilli del periodo omayyade (non sono noti sigilli precedenti alla riforma di ‘Abd al-Malik), è possibile, a parere di chi scrive, ipotizzare un uso più ampio di questi sigilli rispetto a quello di “sigilli di ricevuta fiscale.” Le prime attestazioni di questo genere di sigilli compaiono venti anni dopo la prima moneta successiva alla riforma di ‘Abd al-Malik. Si tratta di due sigilli di bronzo provenienti dall’Egitto, impressi durante il governatorato di Qurra ibn Šarīk (90-96/709-714), nei quali è possibile leggere:

(a) <من اهل مصر> // (b) <سنة اربع وتسعين><sup>177</sup>

(a) <من اهل مصر> // (b) <سنة خمس وتسعين><sup>178</sup>

Come Robinson<sup>179</sup> ha giustamente sottolineato, presupporre l’uso di ricevuta fiscale non è coerente con il testo che essi contengono. La troppo generica espressione “dalla gente d’Egitto” <من اهل مصر> funziona solo al di fuori dell’Egitto. Sembra ragionevole presupporre che questi sigilli siano stati usati come bolle d’accompagnamento per le tasse raccolte in Egitto e quindi inviate,

---

modo che non potesse essere manomesso e la sua integrità potesse essere garantita. Solitamente, per fare questo, una corda veniva posta tra la matrice del sigillo e il materiale del sigillo stesso (argilla, cera o, se fatto di metallo, piombo, bronzo, rame o, raramente, argento e oro). Per ulteriori informazioni si veda J. Allan and D. Sourdel, “Khātim,” *Encyclopaedia of Islam, 2nd Edition* (Leiden: Brill, 1977); Petra Sijpesteijn, “Expressing New Rule: Seals From Early Islamic Egypt and Syria, 600-800 CE,” *The Medieval Globe* 4, no. 1 (2018): 99–148.

<sup>177</sup> Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins, Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum*, 295–9; Venetia Porter, *Arabic and Persian Seals and Amulets in the British Museum* (London: The British Museum, 2011), 28.

<sup>178</sup> Vedi *supra*.

<sup>179</sup> Robinson, «Neck Sealing in Early Islam», specialmente p. 423-5.

forse, a Damasco, dove l'espressione "dalla gente d'Egitto" ha più senso.<sup>180</sup> Tuttavia, come già affermato da Robinson, l'impossibilità di conoscere con certezza il supporto su cui questi sigilli erano stati apposti rende difficile l'identificazione come "sigilli di ricevuta fiscale."<sup>181</sup> In questa prospettiva, egli procede all'analisi dei sigilli che provengono da quelle regioni che hanno testimonianze storico-letterarie che confermino un loro utilizzo come *neck sealing*, cioè i sigilli provenienti dalla Siria, Sawād, Egitto e Iraq di periodo abbaside. In ogni caso e a dispetto dell'argomento specifico del lavoro di Robinson (concentrato sul *neck sealing*), vi sono sigilli che difficilmente si possono spiegare al di fuori di un loro utilizzo come "bolle di accompagnamento" per le entrate provenienti dalla conquista (si parlerà quindi di bottino di guerra) o dalla riscossione delle tasse.

Chiaramente, i testi contenuti in questi oggetti rivelano qualcosa della *Weltanschauung* di coloro che li hanno prodotti. Per esempio, Ibrahim Tawfiq ha recentemente pubblicato un gran numero di sigilli provenienti dalla Penisola Iberica di periodo omayyade, il cui contenuto è coerente con ciò che è stato già detto dei papiri di Nessana e dei due sigilli provenienti dall'Egitto.<sup>182</sup> Tra le varie etichette utilizzate per catalogare le varie tipologie di sigilli in base al testo in essi contenuto, vi sono le etichette "sigilli di *ġizya*"<sup>183</sup> e "sigilli di resa (o *ṣulḥ*).". Questi ultimi presentano la seguente

---

<sup>180</sup> La maggior parte di questi sigilli non presenta segni o residui di corda o filo al loro interno. È possibile ipotizzare che siano stati semplicemente apposti su una superficie (probabilmente i contenitori delle imposte riscosse) per poi essere spediti ai vari *aġnād* o all'*amīr al-mu'minīn* a Damasco.

<sup>181</sup> Robinson, "Neck Sealing in Early Islam," 425.

<sup>182</sup> Tawfiq Ibrahim, «Los precintos de la conquista y el dominio Omeya de Hispania», *Manquso* 4 (2016): 7–38: 10-11. Il caso dei sigilli di *ġizya* provenienti dalla Penisola Iberica è di particolare interesse per due motivi: 1)

<sup>183</sup> Riguardo a questa tipologia di sigilli, Tawfiq Ibrahim ha scritto che sono «posibles precintos de *ġizya*. Impuestos de capitación sobre los *ḍimmies*, los sometidos o protegidos, básicamente en ese momento los *no árabes* (corsivo dell'autore)», *ivi*, 10. Ad oggi Ibrahim sembra essere l'unico studioso ad esprimere chiaramente l'idea dei *ḍimmī* come dei non-arabi. Egli ha infatti scritto anche: «digo todo eso para enfatizar la rígida "etnicidad" árabe de ese momento que parece dominar por completo el desarrollo de todas las conquistas del imperio Omeya: Y no se puede entender todo este periodo sin comprender el dominio absoluto e inamovible de esa "etnicidad"» (*ivi*, 12).

struttura: “(a) [صلح <مصالحة> o <صلح>] // (b) [nome della città]”. Ad esempio, i sigilli di *ṣulḥ* seguiti alla conquista di Siviglia portano la seguente dicitura:

(a) <مصالحة> // (b) <اشبيلية><sup>184</sup>

Di interesse sono anche i sigilli provenienti da Jaen nei quali il focus geografico in senso lato – quindi non specifico per una città – è cristallino. Si legge infatti:

(a) <مصالحة> // (b) <ارض جيان><sup>185</sup>

Questa espressione si ritrova anche in alcuni sigilli provenienti dalla Palestina, nei quali si può leggere: “*ḥulāḥil arḍ Falasṭīn*” <حلال ارض فلسطين> (“capo<sup>186</sup> della regione della Palestina”).<sup>187</sup> I riferimenti a luoghi geografici – quindi l’attenzione degli amministratori ai luoghi piuttosto che alle identità religiose dei singoli – sono comuni anche in altri sigilli, sempre dalla regione palestinese, che riportano termini quali *kūra* <كورة><sup>188</sup> e *iqlīm* <اقليم>, ovvero

<sup>184</sup> Tawfiq Ibrahim, “Nuevos Documentos Sobre La Conquista Omeya de Hispania: Los Precintos de Plomo,” in *711: Arqueología e Historia Entre Dos Mundos*, vol. 1 (Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Regional, 2011), 145–61.

<sup>185</sup> Ibrahim, “Los Precintos de La Conquista y El Dominio Omeya de Hispania,” 22.

<sup>186</sup> La parola *ḥulāḥil* secondo il *Lisān al-‘Arab* di al-Manṣūr significa <سيد في عشيرته الشجاع> <الركن في مجلسه> (“il capo di un clan, coraggioso e saldo nel suo dominio”). Ad ogni modo il termine si trova solo in questo tipo di sigilli e rappresenta una sorta di *hapax legomenon* di difficile interpretazione; cfr. Porter, *Arabic and Persian Seals and Amulets in the British Museum*, 29. Tawfiq Ibrahim ha proposto la lettura *ḥalāḥil*, cioè “oggetti da mettere alle caviglie.” Si potrebbe quindi ipotizzare un oggetto usato per marcare i prigionieri di guerra. Dalle fonti in arabo una pratica del genere non sembra attestata; tuttavia, potrebbe essere coerente con il contesto di guerra e di bottino. Soprattutto quest’ultimo ha una controparte in alcuni sigilli dalla Spagna che si riferiscono a una sorta di bottino femminile <قسم خرائد>, cfr. Ibrahim, “Los precintos de la conquista y el dominio omeya de Hispania,” 35.

<sup>187</sup> Nitzan Amitai-Preiss, “The Administration of Jund al-Urdunn and Jund al-Filasṭīn during the Umayyad and Early ‘Abbasid Periods according to Seals and Other Small Finds” (PhD dissertation, Ben Gurion University of the Negev, 2007). Si veda anche Ibrahim, “Los Precintos de La Conquista y El Dominio Omeya de Hispania,” 24.

<sup>188</sup> Il termine arabo *kūra* (<كورة>) deriva dal greco *χώρα* mediante il siriano “*kūrā*” (<كورة>), dove si apprezza l’avvenuta perdita della spirantizzazione. Il termine è probabilmente una testimonianza del (ri)uso della precedente amministrazione



dei riferimenti alle unità territoriali del fisco. Tra di essi ve n'è uno di interesse, nel quale è possibile leggere:

(a) <خاتم كورة طبرية> // (b) <يهود طبرية>

Anche in questo caso si distingue chiaramente un riferimento geografico esplicito: la *kūra* di Tiberiade. Di contro, il testo contenuto nel lato *b* di questo sigillo, “*yahūd ṭabariyya*,” necessita un chiarimento. *In primis*, vista la fattura più pregiata di questo sigillo e il fatto che sia stato ritrovato nei pressi della città di Tiberiade, suggerisce che sia stato usato come *sphragis*, cioè come una firma per comunicazioni ufficiali con l'amministrazione araba; in secondo luogo, come suggerisce l'editrice del sigillo, Nitzan Amitai-Preiss,<sup>189</sup> è possibile considerare l'espressione come un nome collettivo per tutta la comunità giudaica che viveva nella città, come ad indicare una comunità “autonoma” all'interno dell'amministrazione della città.<sup>190</sup>

Infine, i sigilli etichettati “sigilli di *ḡizya*” presentano la seguente struttura: “(a) [basmala] // (b) [nome della città]”. Per esempio, in alcuni dei sigilli

---

bizantina, cfr. Juan Pedro Monferrer Sala, “*Lógos spermatikós kai lógos telikós*. Unas notas sobre el étimo del tecnicismo «cora»,” in *Sacrum Arabo-Semiticum. Homenaje al profesor Federico Corriente en su 65 aniversario*, ed. Jordi Aguadé, Ángeles Vicente, and Leyla Abu-Shams (Zaragoza, 2005), 289–300.

<sup>189</sup> Nitzan Amitai-Preiss, “Appendix 3: A Poll Tax Seal of Tiberias,” in *Hammath Tiberias, Vol. 2: Late Synagogues*, ed. Moshe Dothan (Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000), 104–105.

<sup>190</sup> La situazione descritta sembra non essere stata infrequente nel VII secolo. Si prenda in considerazione, per esempio, la *Cronaca maronita (644)* che riporta l'inchiesta, sottoposta all'attenzione di Mu'āwiya dai giacobiti, sulla solidità della fede dei maroniti in seguito al terremoto che colpì Damasco nel 659. La disputa venne risolta a vantaggio dei maroniti e il califfo stabilì per i giacobiti di poter continuare a vivere a Damasco dietro pagamento di una somma ingente di denaro: «[i]n AG [anno dei Greci] 970 [659 CE], in the 17<sup>th</sup> year of Constans, on a Friday in June, at the second hour, there was a violent earthquake in Palestine, and many places collapsed. In the same month the bishops of the Jacobites, Theodore and Sabūkht, came to Damascus and held an inquiry into the Faith with the Maronites in the presence of Mu'āwiya. When the Jacobites were defeated, Mu'āwiya ordered them to pay 20.000 *denarii* and commanded them to be silent. Thus there arose the custom that the Jacobites bishops should pay that sum of gold every year to Mu'āwiya, so that he would not withdraw his *protection* [enfasi mia] and let them be persecuted by the members of the Church», in Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, 30.

pubblicati da Ibrahim Tawfiq è possibile notare che il riferimento geografico è preponderante rispetto a qualsiasi altro aspetto:

(a) <بسم الله> // (b) <اهل اشبيلية><sup>191</sup>

(a) <بسم الله> // (b) <اهل باجة><sup>192</sup>

Per riassumere, tutti i sigilli del periodo omayyade, quale che sia la loro provenienza, sembrano suggerire una certa indifferenza rispetto alle identità che non fossero di ordine geografico delle popolazioni conquistate.

Questo approccio “globale” alle popolazioni conquistate è testimoniato anche dalle opere di alcuni autori dei secoli successivi, che si trovano nella situazione di dover giustificare l’incoerenza di questo tipo di amministrazione con il nuovo sentimento comune islamico rispetto alla gestione della *ḍimma*. In particolare, Balāḍurī e Ṭabarī raccontano che il Profeta Muḥammad e uno dei suoi primi compagni, Ḥālīd b. al-Walīd, stipularono accordi con diverse città della penisola arabica, così come del Sawād o dell’Iraq, che prevedevano il pagamento di una somma forfettaria (*ḡizya ḡumla*) che la comunità poteva pagare collettivamente (talvolta specificando quanto per persona).<sup>193</sup>

## 7. Considerazioni

In questo capitolo si è messo in discussione l’uso del termine “islamico” per il periodo omayyade e quello immediatamente precedente. Questo aggettivo infatti dimostra un interesse fenomenologico rispetto alle identità religiose, ovvero presuppone l’esistenza di una capacità *naturalmente* umana di produrre un oggetto *reale* definito come religione, il quale entra in relazione, alternativamente di scambio o di conflitto, con le altre religioni – anch’esse fenomenologicamente intese.

---

<sup>191</sup> Ibrahim, “Los precintos de la conquista y el dominio Omeya de Hispania,” 29.

<sup>192</sup> Ibid.

<sup>193</sup> Cfr. Alfonso Carmona, “Doctrina sobre la *ḡizya* en el occidente islámico pre-moderno,” in *The Legal Status of Ḍimmīs in the Islamic West (Second/Eighth-Ninth/Fifteenth Centuries)*, ed. Maribel Fierro and John Tolan (Turnhout: Brepols, 2013), 94.

Contro questa prospettiva si è qui proposto un approccio ermeneutico alle fonti, cioè focalizzato a comprendere le dinamiche discorsive (giacché le interazioni umane sono per loro natura discorsive e relazionali) implementate dalle persone o dai gruppi coinvolti, volto soprattutto a comprendere sia le dinamiche identitarie che le azioni concrete di distinzione tra un “noi” e un “loro” tra conquistati e conquistatori. In questa prospettiva, l’identità araba non era ancora prettamente etnica, cioè legata ai rapporti di sangue e alle genealogie, ma era – come si è visto – operativa nel generare un senso identitario peculiare ed esclusivo, ovvero strutturante un gruppo sociale chiuso, come dimostrato guardando le fonti scritte, documentarie e letterarie. I documenti bilingui e digrafici (in particolar modo quelli greco-arabi) sono una necessità dettata dalla realtà concreta che vivevano le persone coinvolte.<sup>194</sup> Gli arabi (variamente definiti “saraceni,” “ismaeliti,” “agareni,” “*muhāğirūn*,” “*mu’minūn*” ecc.) vivevano separati dal resto della popolazione nelle città accampamento, gli *amṣār*, e delegavano alla precedente amministrazione il compito di gestire i territori conquistati, secondo i modi (soprattutto il sistema fiscale bizantino) e la lingua già in uso, il greco. La vita degli arabi era quindi una vita condotta separatamente da quella del resto della popolazione, la quale poteva avvicinarsi loro – anche se in maniera subordinata – solo mediante il sistema della clientela, cioè facendosi *mawālī* (sg. *mawlā*), clienti di specifiche famiglie arabe.<sup>195</sup> In questo senso, la lingua e i modi di vivere arabi garantivano un prestigio sociale quasi assoluto. I nuovi “signori della terra” erano così facilmente identificabili mediante il ricorso ad una lingua e una scrittura peculiare.

Questa differenza “oggettiva,” cioè legati ai sensi, visiva perché imposta mediante una nuova lingua e scrittura, si declina nello spazio, negli *amṣār*, ma allo stesso tempo viene espressa anche mediante il concetto di *dār al-ḥiğra*, cioè “dimora dell’emigrazione.” Questo concetto potrebbe essere

---

<sup>194</sup> Sul valore culturale e identitario dei documenti bilingui e digrafici cfr. Arianna D’Ottone Rambach e Matthijs Wibier, “Visigothic Law and Canon Law in al-Andalus: Reconsidering the Leiden Glossary and the *Vocabulista in Arabico*,” [forthcoming].

<sup>195</sup> Sul tema del patronato nella prima società islamica vd. Crone, *Slaves on Horses*; Monique Bernards and John Nawas, eds., *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam* (Leiden: Brill, 2005), <https://doi.org/10.1163/9789047416524>.

considerato come un prodromo di quello di *dār al-islām*;<sup>196</sup> tuttavia, nel primo periodo islamico potrebbe anche significare qualcosa di completamente diverso rispetto al primo. Infatti, l'azione che identifica più chiaramente l'entrata a far parte della comunità dei *mu'minūn* è quella dell'emigrazione (*hāğara*), verso Yaṭrib o verso gli *amṣār*.<sup>197</sup> Emigrare si configura come una "conversione" *sui generis*, cioè come un'azione rituale che segna il passaggio e l'entrata a far parte della nuova comunità. La *hiğra* si configura quindi come ciò che contraddistingue gli arabi-*mu'minūn* rispetto al resto della popolazione, i *ḍimmī*.

Abū Yūsuf (m. 182/798), nel già citato *Kitāb al-ḥarāğ*, composto su richiesta di Hārūn al-Rašīd (r. 170-193/786-809), riporta il patto di capitolazione stipulato da Ḥālid b. al-Walid con la popolazione della città della bassa Mesopotamia, al-Ḥīra (11/633), in occasione della conquista («*hādā kitāb min Ḥālid li-ahl al-Ḥīra*»). In questo documento vengono definiti i criteri per il sistema fiscale da applicare alla città. Nello specifico Ḥālid esonera dal pagamento dell'imposta gli anziani, gli inabili al lavoro e i nullatenenti fintanto che vivano all'interno e della *dār al-hiğra* e della *dār al-islām* («*mā aqāma bi-dār al-hiğra wa-dār al-islām*»). Viceversa quando vanno al di fuori di questi luoghi il loro mantenimento ricade su loro stessi («*fa-in ḥarağū ilā ġayr dār al-hiğra wa-dār al-islām da-laysa 'alā 'l-muslimīn al-nafaqa 'alā 'iyāli-him*»).<sup>198</sup>

Il testo tramandato da Abū Yūsuf è quantomeno enigmatico sull'uso delle due espressioni "*dār al-hiğra*" e "*dār al-islām*" – fatto già notato da Edmond

<sup>196</sup> Sulla *hiğra* e termini associate (*muhāğir*, *ahl al-hiğra* e *dār al-hiğra*) si veda Crone, "The First-Century Concept of *Hiğra*"; Fierro, "La emigracion en el Islam. Conceptos antiguos, nuevos problemas." Sulla genesi del concetto di *dār al-islām*, invece, non è stato ancora condotto uno studio sistematico; tuttavia, è possibile individuare una introduzione al problema in Giovanna Calasso, "Alla ricerca di *dār al-islām*. Una ricognizione nei testi di giuristi e tradizionalisti, lessicografi, geografi e viaggiatori," *Rivista degli Studi Orientali* 83, no. 1/4 (2010): 271–296.

<sup>197</sup> Non è facile determinare quale sia avvenuta prima; infatti, non è escluso che l'emigrazione verso gli *amṣār* sia servita da modello anche per costruzione della *sīra* del Profeta, cfr. Crone, "The First-Century Concept of *Hiğra*."

<sup>198</sup> Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, (al-Qāhira: al-Maktaba al-azhariyya 1999), 157. Cfr. Zafarul-Islam Khan, "Dar al-harb and dar al-islam," *Muslim&Arab Perspectives* 2, 11-12 (1995), 51-65: 51; Cfr. Calasso, "Alla ricerca di *dār al-islām*" 277, nella quale la studiosa nota le perplessità sull'autenticità del Caetani, *Annali dell'Islam*, vol. 2 (Milano: Ulrico Hoepli 1907), 232.

Fagnan nella sua traduzione dell'opera che così riporta: «tant qu'il reste en pays d'émigration (*sic* : *dār el-hijra*) et en territoire musulman».<sup>199</sup> Infatti, la contrapposizione così netta tra i due concetti, che solitamente vengono associati, mette in dubbio il loro significato. Inoltre, la dimensione legale del spinge ad una considerazione concreta, precisa della terminologia impiegata. Precisione, questa, che può trovare una possibile spiegazione in quanto detto finora. Se, infatti, gli arabi vivevano separati dal resto della popolazione, in città-accampamento costruite appositamente per loro e che si può supporre fossero quella “*dār al-hiğra*” cui parla Ḥālid nel documento di capitolazione, allora è possibile anche supporre che la “*dār al-islām*,” che letteralmente significa “casa dell'obbedienza,” non fosse altro che i territori dove si estendeva la giurisdizione dei credenti, il “*qaḍā' al-mu'minīn*” dei papiri egiziani analizzati in precedenza.

Se coloro che risiedevano nella “*dār al-hiğra*” erano definiti come “*ahl al-hiğra*,” sembra lecito supporre che coloro che abitavano nella “*dār al-islām*” fossero definiti come “*ahl al-islām*.” Ora, è evidente che questa sola occorrenza della contrapposizione terminologica tra “*dār al-hiğra*” e “*dār al-islām*” non possa essere generalizzata, e perché essa è contenuta in un'opera scritta un secolo dopo gli eventi di cui parla (sebbene sia uno dei testi arabo-islamici più antichi che siano pervenuti), e perché non vi sono fonti che confermino l'uso di “*ahl al-islām*” per identificare *tout court* i non-arabi. Tuttavia, se preso insieme a tutti gli altri esempi portati in questo capitolo, questa incoerenza nell'uso di questi termini sembra un po' meno incoerente. Ad esempio, si può notare che nella già citata iscrizione funeraria di ʿAbbāsa bint Ğurayğ – dove il lapicida scrive a nome del committente della lapide, probabilmente uno dei familiari della defunta, l'espressione “gente dell'islam” (“*ahl al-islam*”) – fa la sua apparizione sulla scena della Storia una prima formulazione identitaria islamica proprio sulle “labbra” di una non-araba (“*bint Ğurayğ*,” cioè figlia di Gregorio, nome alquanto comune nel mondo greco e copto, ma certamente non in quello arabo).

---

<sup>199</sup> Edmond Fagnan, ed., *Abū Yūsuf. Le livre de l'impôt foncier (kitāb al-kharādj)* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1958), 223.



## Capitolo 2

### Penisola iberica, secolo VIII: fonti, narrazioni, tradizioni

«A mi edad, y con tantas sangres cruzadas, ya no sé a ciencia  
cierta de dónde soy — dijo Delaura — Ni quién soy».  
«Nadie lo sabe por estos reinos — dijo Abrenuncio — Y creo que  
necesitarán siglos para saberlo»  
(Gabriel García Márquez, *Del amor y otros demonios*)

#### 1. Introduzione

La storia del primo periodo andaluso pone *grosso modo* gli stessi problemi dello studio del primo periodo islamico, più uno. Tra i problemi condivisi spicca quello della seriorità delle fonti arabo-islamiche, che possono infatti essere lette per la prima volta solo in cronache composte decenni o secoli dopo gli eventi di cui parlano. La seriorità pone il problema dell'affidabilità storica delle informazioni tramandate; infatti, l'affidabilità viene messa in discussione dalle varianti che la narrazione di un medesimo evento ha nelle distinte cronache.<sup>200</sup> L'incoerenza e l'incertezza data dall'esistenza di queste varianti spesso non può essere risolta neanche attraverso una critica interna a questo genere di opere poiché poco vale, per scegliere tra le alternative, definire la più affidabile sulla base di criteri come l'antichità di un'opera o la maggiore/minore diffusione di una certa tradizione (una sorta di *lectio facilior/difficilior* applicata alla storiografia). Potrebbe inoltre occorrere – come difatti talvolta occorre – che fonti di altra natura smentiscano le cronache. Al riguardo, è possibile citare il caso della città di Sidonia, sulla

---

<sup>200</sup> Eduardo Manzano Moreno ha definito le varianti e le contraddizioni delle fonti arabo-islamiche come di un vero e proprio “incubo” per lo storico: «[a]unque los relatos que narran la llegada de los conquistadores son relativamente abundantes, el problema reside en que casi todos ellos parecen decir lo mismo, pero contado de forma distinta o incluso contradictoria. [...] para un historiador, en cambio, son una pesadilla, dado que tras su ropaje narrativo apenas es posible espigar interpretaciones coherentes», Eduardo Manzano Moreno, *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus* (Barcelona: Crítica, 2006): 11.

quale le cronache concordano nel riferire che sia stata conquistata con la forza (ar. <عنة>). Tuttavia, alcuni ritrovamenti archeologici (nello specifico alcuni sigilli di piombo) mostrano il contrario, ovvero che la città si sia arresa mediante patto di capitolazione (ar. <صلحا>).<sup>201</sup> Va sottolineato che l'incoerenza tra la fonte documentaria e quella cronachistica spinge a dare maggior credito alla prima piuttosto che alla seconda: la fonte documentaria, infatti, per sua natura non è soggetta a narrazione ma alle necessità concrete della sua produzione. Le cronache, di contro, laddove non tramandino *verbatim* un altro testo, sono strettamente legate al *presente* del loro autore, con tutto ciò che questo comporta: stabilire nel IX o nel X secolo che una città sia stata conquistata con la forza o con un patto definisce legalmente, cioè secondo il *fiqh*, l'amministrazione e i rapporti di potere con quella specifica città. In altri termini è possibile affermare che la prima storiografia islamica (*mağāzī* e *futūḥ*), focalizzata com'era sulla narrazione delle vicende militari della comunità islamica (*umma*), era subordinata allo sforzo più generale dei *fuqahā'* di produrre un ordinamento giuridico sovente a favore dell'autorità sotto la quale vivevano. La conquista di una città o una regione mediante la forza delle armi (*anwa*), ad esempio, determinava che detta città o regione fosse considerata proprietà inalienabile di tutta la comunità islamica (*umma*), la cui gestione ricadeva – *ça va sans dire* – nelle mani dell'autorità politica di turno (nel caso andaluso, degli Omayyadi). Questa a sua volta poteva rivendicare il possesso diretto almeno di un quinto (*ḥums*) delle terre così conquistate. Viceversa una città o una regione conquistata mediante patto di capitolazione (*ṣulḥ*) lucrava per la propria popolazione il diritto di mantenere la proprietà di beni, mobili e immobili.<sup>202</sup>

<sup>201</sup> Tawfiq Ibrahim, “Los precintos de la conquista y el dominio omeya de Hispania,” *Manquso* 4 (2016): 21. Sul sigillo è infatti possibile leggere: <مصالحه | شذونة> “capitolazione | Sidonia.” Di contro, in *Fath al-Andalus*, in *Nafḥ al-ṭīb* e nello *Aḥbār mağmu'a* viene riportato che la città venne conquistata con la forza. Ora, stabilire se una città sia stata presa con la forza o mediante un patto, al tempo in cui vennero scritte queste opere, aveva una importanza fiscale non indifferente. Difatti, queste due modalità di conquista determinavano la gestione fiscale (ad esempio la possibilità di requisizioni) di quel territorio o città.

<sup>202</sup> In generale il rapporto dell'amministrazione con le varie città sotto il controllo islamico emerge per la prima volta in maniera chiara e organica, in piena età abbaside, con l'opera di Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, cfr. Edmond Fagnan, ed., *Le livre de*



Questo esempio pone lo storico di fronte alla necessità di riconoscere come dimensione prioritaria di analisi il *presente* in cui la fonte viene prodotta: difatti, le cronache, le fonti archeologico-documentarie e financo le ricostruzioni degli storici stessi strutturano sull'oggetto di studio una rete di filtri interpretativi tanto più fitta quanto più le informazioni sono soggette a narrazione.

Individuare questi filtri e rivalutare il *presente* in cui le fonti sono prodotte, tuttavia, può essere di grande vantaggio in diversi contesti, compreso il presente lavoro, che si propone di indagare i processi di creazione delle identità religiose. La rilettura delle fonti storiografiche nell'ottica stabilita poc'anzi, ossia di riconoscere una dimensione prioritaria di analisi del *presente* in cui una fonte viene prodotta, permette di stabilire un riferimento cronologico dopo il quale possano darsi specifiche identità riferite a specifiche persone e/o gruppi di persone. Questo riferimento corrisponderebbe col momento di produzione della fonte stessa, in cui viene formulato il discorso identitario, che non è quindi ereditato come oggetto cristallizzato dal passato narrato. Questo ragionamento può inoltre essere esteso ad altri elementi che siamo soliti ritenere ereditati dal passato e strettamente collegati con l'affermazione identitaria (come la tradizione, le origini o le radici), per i quali lo storico deve tenere in considerazione, ancora una volta, la contingenza del presente in cui la fonte viene prodotta.

Quanto esposto finora pone le basi per analizzare il problema addizionale che si riscontra nella storia andalusa rispetto a quella più generalmente islamica. Gli studi sul primo periodo andaluso, infatti, rivelano una specificità rispetto a quello islamico: i primi presuppongono i secondi. Detto altrimenti, la maggior parte degli studi sulla conquista della Spagna si focalizzano sul

---

*l'impôt foncier (kitâb al-kharâdj)* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1958). Ad ogni modo la teoria giuridica sul tema è il prodotto di una lunga discussione ed elaborazione, spesso contrastante, da parte dei giurisperiti musulmani, cfr. Frede Lökkegard, *Islamic Taxation in the Classical Period* (Copenhagen, 1950). Per l'analisi di alcuni casi concreti legati alla possibilità di compravendita di beni ecclesiastici nello stato andaluso si vedano Alfonso Carmona González, "Doctrina sobre la *ğizya* en el Occidente islámico pre-moderno," in Maribel Fierro and John Tolan, eds., *The Legal Status of *Ḍimmī*-s in the Islamic West (Second/Eighth-Ninth/Fifteenth Centuries)* (Turnhout: Brepols, 2013); e Alejandro García Sanjuán, "La formación de la doctrina legal malikí sobre lugares de culto de los *Ḍimmī*es," in *ibid.*

proprio oggetto d'indagine contestualizzandolo all'interno di una storia islamica in cui l'identità religiosa non è problematizzata o che quantomeno dà per risolti i principali problemi identitari caratterizzanti questo periodo; e ciò si riflette nella terminologia stessa per la quale al-Andalus diventa sinonimo di Spagna musulmana. Nel presente lavoro, di contro, si vuole proporre una storia del primo periodo andaluso completamente calata nelle problematiche legate alle affermazioni identitarie poste dal primo periodo islamico. Non è solo la cronologia, ancora chiaramente omayyade (tradizionalmente la storia di al-Andalus inizia a partire dal 711), a esigere questa scelta ma lo è anche la posizione geograficamente periferica della penisola iberica rispetto a quel "centro" arabo-islamico che progressivamente va spostandosi sempre più a Oriente (Damasco prima, con gli Omayyadi, e Baghdad poi, dal 144/762, con gli Abbasidi). Più di 5.000 chilometri separano gli eventi, le genti e la politica di Spagna dagli eventi, le genti e la politica del Vicino Oriente. Non è infatti un caso che, dopo il colpo di stato del 132/750, l'ultimo sopravvissuto della dinastia omayyade, 'Abd al-Raḥmān I, per sfuggire alla mano degli Abbasidi, si sia rifugiato in Spagna, ossia un luogo in cui la gestione del potere era pressoché indipendente da ciò che succedeva in Oriente.<sup>203</sup> Al-Andalus, fino all'instaurazione dell'emirato di Cordova (138/756), era a tutti gli effetti una "*dār al-ḥarb*,"<sup>204</sup> cioè una terra di guerra e bottino, un luogo di opportunità, compresa quella di stabilire eventualmente

---

<sup>203</sup> Al-Andalus aveva anche una gestione amministrativa *sui generis*: essa era subordinata all'autorità del governatore della provincia d'Ifrīqiyya. Manzano Moreno (*Conquistadores, Emires y Califas*, op. cit., 70s) ritiene che questa gestione separata della Spagna fosse dovuta in generale alla sua povertà, testimoniata dalla mancanza di monetazione aurea tra il 127/744-745 e il 317/929-930, cioè tra la fine delle razzie e la rinascita economica e culturale del califfato omayyade di Cordova. Un aspetto particolarmente interessante della "conquista" è infatti che tra il 711 e il 721 sembra verisimile sia avvenuta una coniazione massiccia di monete d'oro e d'argento, per poi arrestarsi improvvisamente dopo il fallimento dell'impresa trans-pirenaica di al-Samḥ b. Mālik, governatore di al-Andalus tra il 100/718 e il 102/721.

<sup>204</sup> Sul concetto di "*dār al-ḥarb*" si vedano Maribel Fierro and Luis Molina, "Some Notes on *Dār al-ḥarb* in Early al-Andalus," in *Dār Al-Islām / Dār al-Ḥarb. Territories, People, Identities*, ed. Giovanna Calasso and Giuliano Lancioni, *Studies in Islamic Law and Society* 40 (Leiden: Brill, 2017), 203–234; e Giovanna Calasso, "Alla ricerca di *dār al-islām*. Una ricognizione nei testi di giuristi e tradizionalisti, lessicografi, geografi e viaggiatori," *Rivista degli Studi Orientali* 83, no. 1/4 (2010): 271–296.

un proprio potere locale indipendente da Damasco.<sup>205</sup> Questa situazione ha perdurato fino al consolidamento del potere omayyade in Spagna e alla progressiva riapertura dei contatti con l'Oriente (seconda metà dell'VIII-IX secolo).<sup>206</sup>

Questo particolare divario storico, culturale e geografico tra la storia andalusa e quella islamica più in generale può essere visto come una cartina tornasole per evidenziare similitudini e differenze tra i relativi problemi identitari e, soprattutto, come questi si siano evoluti nel corso del tempo. A questo riguardo, la storia degli studi islamici, solitamente più attenta agli avvenimenti orientali, non mostrando questi ultimi alcuna soluzione di continuità, ha reso particolarmente difficile individuare il momento (o il processo stesso) di transizione verso una società che poneva l'identità religiosa (in particolar modo il dirsi “*muslim*” <مسلم>) come un fattore determinante della propria *Lebenswelt*, perlomeno limitatamente ad una parte di quella società, cioè a quel particolare gruppo sociale, gli ‘*ulamā*’, impegnato nella costruzione della tradizione, e quindi dell'identità islamica propriamente detta.

Viceversa, la storia andalusa, che nell'VIII secolo viveva un particolare periodo di isolamento e di forte instabilità politica, permette di individuare con maggiore chiarezza un preciso momento storico di *cambiamento* della società e dei suoi valori. Questo periodo coinciderebbe *grosso modo* con il secolo IX, con un prodromo nella fine dell'VIII, quando gli Omayyadi rivendicarono una leadership assoluta su tutta la penisola e iniziarono a riaprire i contatti con l'Oriente.<sup>207</sup> È infatti alla fine dell'VIII secolo che gli emiri omayyadi promossero importanti opere civili, prime fra tutte la ricostruzione di porti, finalizzati al consolidamento di una rete commerciale

---

<sup>205</sup> Tentativi di indipendenza come quello di ‘Abd al-‘Azīz b. Mūsā, noti non solo dalle fonti in arabo come l’*Aḥbār Maǧmū‘a*, 56-57, o a Ibn al-Qūṭīyya, 53, ma anche da quelle in latino (Chr754, 46). Sulla defezione di ‘Abd al-‘Azīz b. Mūsā cfr. anche M. Isabel Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya* (Madrid: Instituto hispano-arabe de cultura, 1987), 17-18.

<sup>206</sup> Cfr. ad esempio María Auxiliadora Gómez Morón et al., “Christian-Muslim Contacts across the Mediterranean: Byzantine Glass Mosaics in the Great Umayyad Mosque of Cordoba (Spain),” *Journal of Archaeological Science* 129 (2021): 1–11; ed Eñeko López Martínez de Marigorta, *Mercaderes, Artesanós y Ulemas. Las Ciudades de Las Coras de ‘Ilbīra y Pechina En La Epoca Omeya* (Jaén: UJA Editorial, 2020).

<sup>207</sup> Vedi *supra*.

che potesse collegare la Spagna col resto del mondo, con una particolare attenzione con l'Oriente abbaside, il centro economico e politico più potente dell'epoca.<sup>208</sup>

Per comprendere questo cambiamento sociale e i conseguenti impatti sul processo di costruzione dell'identità è utile presentare, in prima battuta, una prima panoramica delle opere arabo-islamiche che hanno fondato la tradizione islamica sulla conquista e la creazione di al-Andalus. Evidenziare il *presente* dei loro autori, ovvero le loro esigenze, tendenze, aspirazioni e, più in generale, la loro *Weltanschauung*, è indispensabile per mettere in luce, in seconda battuta, la qualità della distanza che li separa dalle esigenze, tendenze e aspirazioni delle genti di Spagna dell'VIII secolo. In altri termini, è opportuno indagare le differenze che intercorrono tra i discorsi identitari degli autori musulmani del IX e del X secolo e quelli degli autori (o compilatori) delle cronache latine del secolo VIII (che verranno approfonditi nei seguenti paragrafi), così come di quelle informazioni identitarie deducibili dalla cultura materiale.

## 2. Le fonti arabo-islamiche: una tradizione alloctona e autoreferenziale

La tradizione storiografica arabo-islamica sulla conquista della Spagna mostra alcune caratteristiche peculiari che è opportuno evidenziare in questa sede. *In primis*, bisogna notare che la storia della conquista di al-Andalus (cioè la narrazione arabo-islamica nota come *fath al-Andalus*, <فتح الاندلس>)<sup>209</sup> è una “storia unica”; in altri termini, sebbene abbia le sue varianti poiché numerosi sono i tradizionalisti (*muḥaddithūn* <محدثون>), essa mantiene una sua unità di base data dai suoi protagonisti<sup>210</sup> e dalla sua teleologia (ossia la

---

<sup>208</sup> Per una storia generale di al-Andalus si rimanda principalmente alla ancor valida Évariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*. 3 vols. (Paris: Maisonneuve, 1950-1953), in particolare vol. 1: *La conquête et l'émirat Hispano-Umayyade (710 - 912)*.

<sup>209</sup> González Ferrín, “Islamic Late Antiquity and Fath,” op. cit.

<sup>210</sup> La narrazione arabo-islamica della conquista della Spagna ha come personaggi principali i *tābi'ūn* <طابعون>, ovvero quei personaggi pii che hanno intrapreso la

costruzione stessa di una narrazione della conquista della Spagna e la conseguente nascita della Spagna islamica, al-Andalus). A ciò va aggiunto anche che il *fath al-Andalus* è una storia costruita e raccontata solamente da uno specifico gruppo di persone, cioè gli ‘*ulamā*’, variamente impegnati sul piano politico come giudici o governatori locali.<sup>211</sup>

Entrambe queste caratteristiche si ritrovano nelle tre primissime opere di storiografia islamica che narrano la conquista della Spagna, il *Kitāb al-ta’rīḥ* di Ibn Ḥabīb, il *Kitāb futūḥ Miṣr* di ‘Abd al-Ḥakam e il *Kitāb al-imāma wa-l-siyāsa* dello pseudo-Ibn Qutayba.<sup>212</sup> Tutte condividono non solo la provenienza ma anche lo specifico contesto sociale in cui sono state prodotte. Come evidenziato anni fa da Maḥmud ‘Alī Makkī, la narrazione “*fath al-Andalus*,” che si riscontra nelle tre opere e quindi nella tradizione successiva, è nata in Egitto all’interno dei circoli di potere malikita i cui membri erano soliti intessere forti rapporti di tipo maestro-discepolo e scambiarsi tra di loro informazioni su specifici temi di interesse. Questa dinamica della conoscenza – l’importanza della quale trova riscontro nella necessità di esplicitare le catene di trasmissione – spiega il perché sia doveroso parlare di una storia unica e autoreferenziale. La tradizione islamica non ha avuto alcun tipo di controllo esterno, per così dire, che disvelasse i suoi obiettivi impliciti (come l’esaltazione della dinastia omayyade e il supporto politico al suo potere, che

---

diffusione dell’islam mediante la conquista armata e che erano anche allo stesso tempo depositari fededegni della tradizione profetica, cfr. Manuela Marín, “*Ṣaḥāba et ṭābi‘ūn dans al-Andalus: histoire et légende*,” *Studia Islamica* 54 (1981): 5–49.

<sup>211</sup> Domandarsi “chi parla, per chi si sta parlando, in che contesto e per quale fine?” è estremamente importante per contestualizzare in maniera storicamente appropriata l’oggetto di studio; cfr. al riguardo le seppur brevi “Theses on Method” di Bruce Lincoln, pubblicate per la prima volta in *Method & Theory in the Study of Religion* 8, no. 3 (1996): 225–227, specialmente la tesi no. 4.

<sup>212</sup> Per l’edizione del *Kitāb al-ta’rīḥ* vd. Jorge Aguadé, ed., *‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853). Kitāb al-Ta’rīḥ (La historia)* (Madrid: CSIC, 1991); per quella del *Kitāb futūḥ Miṣr* vd. Charles Torrey, ed., *History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain. Also Known as Kitāb Futūḥ Miṣr of Ibn ‘Abd Al-Ḥakam* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2002); e infine per quella del *Kitāb al-imāma wa-l-siyāsa* vd. P. de Gayangos, E. Saavedra y F. Codera, eds., *Kitāb al-Imāma wa l-siyāsa* (Madrid, 1868).

la scrittura storica poteva dare).<sup>213</sup> Ciò si è verificato poiché gli *'ulamā'* erano una classe politica che aveva accesso al potere e ai mezzi per imporre il proprio ordine sociale mediante un proprio ordinamento giuridico. In questo senso, infatti, il *Muwatta'* di Mālik b. Anas (m. 179/795),<sup>214</sup> il fondatore della scuola malikita, rappresenta il primissimo testo a proporsi di raggiungere questo obiettivo politico e sociale, la cui cogenza è direttamente proporzionale alla forza con cui si è cercata di diffondere, imporre e tramandare questa tradizione/scuola.<sup>215</sup>

Con l'affermazione in età abbaside della giurisprudenza islamica<sup>216</sup> e a motivo della posizione di potere ricoperta dalla classe sociale degli *'ulamā'*, cambiano non solo i problemi sociali – giacché sono gli *'ulamā'* a stabilire, dal punto di vista legislativo, cosa sia un problema e cosa no – ma anche il modo in cui se ne parla. Tra i nuovi problemi introdotti dagli giurisperiti figura senza dubbio quello di definire il “musulmano”; strutturare e dividere infatti la società tra musulmani e non-musulmani (cioè gli individui che

---

<sup>213</sup> Per il supporto politico che la narrativa storica arabo-islamica di al-Andalus dava alla famiglia omayyade vd. soprattutto Nicola Clarke, *The Muslim Conquest of Iberia. Medieval Arabic Narratives* (London–New York: Routledge, 2012); e Eduardo Manzano Moreno, “Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: Una nueva interpretación,” *Hispania* 59/2, no. 202 (1999): 389–432; Idem, *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y La Formación de al-Andalus* (Barcelona: Crítica, 2006).

<sup>214</sup> L'attività di Mālik b. Anas (93-179/711-795) si colloca all'alba dell'insediamento al potere degli Abbasidi. Mālik è annoverato tra i più antichi tradizionalisti e la sua opera, il *Muwatta'* <موط>, è la più antica tra le quattro raccolte canoniche della sunna profetica, cfr. J. Schacht, s.v. “Mālik b. Anas,” *Encyclopaedia of Islam, 2nd Edition* (Leiden: Brill, 1987), 262-265.

<sup>215</sup> Sull'introduzione della scuola malikita in Spagna vd. il seppur classico José López Ortiz, “La recepción de la escuela malequí en España,” *Anuario de historia del derecho español* (1930): 1–167. Cfr. anche M. Isabel Fierro, “The Introduction of Ḥadīth in Al-Andalus,” *Der Islam* 66, no. 1 (1989): 68–93; M. Isabel Fierro, “Religious Beliefs and Practices in Al-Andalus in the Third/Ninth Century,” *Rivista degli Studi Orientali* 66, no. 1/2 (1992): 15–33.

<sup>216</sup> In generale sulla storia della giurisprudenza islamica vd. l'approfondito studio di Mathieu Tillier, *L'invention du Cadi. La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'Islam*, Bibliothèque historique des pays d'Islam 10 (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2017), che ricostruisce la storia dell'amministrazione arabo-islamica nel primo periodo islamico, presentando un importante approfondimento sulle fonti documentarie per la ricostruzione di questa storia.

debbono sottostare alla “protezione” dei primi),<sup>217</sup> permette di garantire l’ordine sociale promosso. Infatti l’identità religiosa, che non viene assunta una volta per tutte ma che può essere scelta e cambiata nel corso della propria vita, permette la creazione di una società aperta, cioè una società dove – almeno in teoria – si possa decidere da che parte stare (quella dei vinti oppure dei vincitori). Nonostante il vantaggio rappresentato dalla possibilità di autodefinirsi, va sottolineato che il sistema basato sull’identità religiosa non è perfetto, poiché pone il problema del controllo e della supervisione di questa stessa identità religiosa, in quanto non basata su elementi sempre e costantemente evidenti; al contrario, ad esempio, dell’identità linguistica, tendenzialmente più stabile e riconoscibile di quella religiosa: distinguere un parlante arabo da un parlante latino volgare o una lingua germanica nella Spagna dell’VIII secolo richiede un grado di abilità minore rispetto all’identificare chi, tra due persone che condividono la stessa lingua, professi una fede piuttosto che un’altra.

Le primissime opere di storiografia islamica testé citate sono un esempio e un prodotto evidente dell’obiettivo politico perseguito di garantire l’ordine sociale. Questo trova testimonianza non tanto nella qualità dell’informazione trasmessa, che può essere più o meno attendibile ai fini della ricostruzione storica degli eventi, quanto nella capacità di collegare tra loro queste informazioni all’interno di una narrazione unica e coerente, nella quale i protagonisti dimostrano *ab origine* gli stessi obiettivi e sistema di valori di coloro che la raccontano.<sup>218</sup>

## 2.1 Ibn Ḥabīb e la tradizione storiografica egiziana

---

<sup>217</sup> Vd. *capitolo 1*, § 5.

<sup>218</sup> Sulla tendenza del genere letterario *fath* a invertire il rapporto di causa-effetto tra la narrazione e la cultura che lo ha prodotto vd. Emilio González Ferrín, “Islamic Late Antiquity and *Fath*: The Effect as Cause,” *Araucaria* 21, no. 41 (2019): 351–367; e applicato al contesto specifico del *fath al-Andalus* dello stesso autore, “El año 711: Consecuencias tomadas como causas,” *Anales de Historia del Arte* 22, no. 2 (2012): 171–195.

‘Abd al-Mālik b. Ḥabīb b. Sulaymān b. Hārūn b. Ğulhuma b. ‘Abbās b. Mirdās al-Sulamī<sup>219</sup> è il primo autore arabo-islamico andaluso di cui sia pervenuta un’opera, il già citato *Kitāb al-ta’rīḥ* (la *Storia*), trasmesso da un’unica copia manoscritta: Oxford, Bodleian Library MS. Marsh 288, foll. 1v-101r.<sup>220</sup> Dell’autore abbiamo scarse e a volte contraddittorie informazioni,<sup>221</sup> le cui fonti principali sono lo *Aḥbār al-fuqahā’* di al-Ḥušanī (m. 361/971)<sup>222</sup> o il *Tartīb al-madārik* di Qādī ‘Iyāḍ (m. 544/1149). Fonti, queste, che sono state utilizzate e/o variamente rielaborate anche da autori successivi come al-Faraḍī (403/1012), Yāqūt (m. 626/1229), nel suo *Mu’ğam al-buldān*, e Ibn Ḥağar (m. 852/1448), sia nel suo *Tahqīb al-tahqīb* che nel suo *Lisān al-mayzān*. Informazioni diverse provengono invece dal *Iḥāṭa* di Ibn al-Khatīb (m. 776/1375). Il *Nafḥ al-ṭibb* di al-Maqqarī (m. 1041/1631), che presenta il nostro autore come primo andaluso illustre che viaggiò in Oriente in cerca di conoscenza, offre invece solo una compilazione delle informazioni provenienti dalle opere precedenti.<sup>223</sup>

Della biografia di Ibn Ḥabīb interessa qui sottolineare solo due aspetti che incideranno significativamente sulla sua produzione. Il primo è che Ibn Ḥabīb, probabilmente originario di Elvira, dopo aver studiato con maestri

---

<sup>219</sup> Sulle varianti del nome di Ibn Ḥabīb, e quindi della sua genealogia, si veda Jorge Aguadé, ed., *‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853), Kitāb al-Ta’rīj (La historia)* (Madrid: CSIC, 1991), 21-23.

<sup>220</sup> Nella letteratura scientifica consultata, sia Makkī che Aguadé fanno riferimento al manoscritto come Oxford, Bodleian Library, no. 127; oggi, tuttavia, il manoscritto è indicizzato come Oxford, Bodleian Library MS. Marsh 288. Cfr. <[https://www.fihrist.org.uk/catalog/manuscript\\_1085](https://www.fihrist.org.uk/catalog/manuscript_1085)>.

<sup>221</sup> Sulla biografia di Ibn Ḥabīb vd. soprattutto Juan Pedro Monferrer Sala, ed., *‘Abd Al-Malik b. Ḥabīb (238/852). Kitāb Waṣf al-Firdaws (La Descripción Del Paraíso)* (Granada: Grupo de Investigación “Ciudades Andaluzas bajo el Islam”. Departamento de Estudios Semíticos. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Granada, 1997), 14-25; e Jorge Aguadé, ed., *‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853). Kitāb al-Ta’rīj (La historia)* (Madrid: CSIC, 1991), 15-56.

<sup>222</sup> Muḥammad b. Ḥārīṭ Al-Jušanī, *Ajbār al-fuqahā’ wa-l-muhaddiṭīn. Historia de los alfaquíes y tradicionistas de al-Andalus*, ed. María Luisa Ávila e Luis Molina (Madrid: CSIC, 1992).

<sup>223</sup> Sulla biografia di Ibn Ḥabīb cfr. soprattutto il capitolo “Biografía de ‘Abd al-Mālik b. Ḥabīb” in Jorge Aguadé, ed., *‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853), Kitāb al-Ta’rīj (La historia)*, op. cit., 15s.; e in Juan Pedro Monferrer Sala, ed., *‘Abd Al-Malik b. Ḥabīb (238/852), Kitāb Waṣf al-Firdaws (La Descripción Del Paraíso)*, op. cit., 14-25.



locali, compì un viaggio di tre anni in Oriente, passando dall'Egitto, per studiare con i principali esponenti del malikismo, cioè le stesse persone sull'autorità delle quali baserà le sue opere; e, secondo, che, rientrato in patria, venne chiamato a Cordova dove partecipò attivamente all'attività politica e amministrativa della città in qualità di giudice e membro del consiglio ristretto del *qādī* e dell'emiro, 'Abd al-Raḥmān II. A questo periodo corrisponde con molta probabilità la feconda attività di scrittura<sup>224</sup> – arricchita però da testi o titoli pseudepigrافي – e la composizione della sua *Storia*. In realtà, il dubbio di una falsa attribuzione colpisce anche quest'opera. Già verso la fine del XIX secolo, infatti, lo studioso olandese Reinhart Dozy, nelle sue *Recherches*,<sup>225</sup> espresse un giudizio negativo sull'opera che avrebbe persistito fino alla seconda metà del secolo successivo quando intervenne un cambio di prospettiva grazie a Maḥmūd 'Alī Makkī. Per Dozy, l'opera, infatti, nella sua parte dedicata alla storia di al-Andalus, la sua conquista e i suoi primi governatori, fornisce al lettore informazioni dal carattere leggendario, perlopiù d'origine orientale, di scarsissimo o nessun valore storiografico. La stessa attribuzione dell'opera a Ibn Ḥabīb sarebbe ragionevolmente opinabile a motivo del fatto che essa contiene riferimenti a fatti e personaggi di anni successivi alla morte del suo presunto autore (vi sarebbe infatti nell'opera un riferimento a 'Umar Ibn Ḥafṣūn<sup>226</sup> e alla sua rivolta anti-omayyade). Più probabilmente invece, secondo lo studioso olandese, l'opera sarebbe da attribuirsi al suo allievo Ibn Abī al-Riqā', che lavorando su materiale del suo maestro ne avrebbe alterato e aggiunto parti a

---

<sup>224</sup> Una overview delle principali opere di Ibn Ḥabīb e delle fonti che le tramandano cfr. M. Arcas Campoy e D. Serrano Niza, s.v. "Ibn Ḥabīb al-Ilbīrī, 'Abd al-Malik," in Jorge Lirola Delgado and José Miguel Puerta Vilchez, eds., *Biblioteca de al-Andalus: de Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*, vol. 3, 7 vols. (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004): 219-227.

<sup>225</sup> Reinhart Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge* (Leiden, 1849<sup>1</sup>, 1860<sup>2</sup>, 1881<sup>3</sup>).

<sup>226</sup> Sulla figura di Ibn Ḥafṣūn si vedano Virgilio Martínez Enamorado, *'Umar Ibn Ḥafṣūn. De la rebeldía a la construcción de la "Dawla"* (Universidad de Costa Rica, 2012); Manuel Ación Almansa, "Umar ibn Ḥafṣūn. Un problema historiográfico," *Cuadernos de Madinat al-Zahra: Revista de difusión científica del Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra* 3 (1991): 77-96; Idem, *Entre el feudalismo y el Islam. Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia* (Jaén: Universidad de Jaén, 1994); Maribel Fierro, "Quatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn," *al-Qantara* 16, no. 2 (1997): 221-257.

propria discrezione. L'opinione di Dozy venne poi ripresa da Sánchez Albornoz nel suo *En torno a las orígenes del feudalismo*.<sup>227</sup> Per l'arabista spagnolo l'opera sarebbe falsamente attribuita a Ibn Ḥabīb non solo perché fa riferimento ad anni e personaggi posteriori alla sua vita ma anche perché le catene di trasmissione inseriscono il suo stesso nome.<sup>228</sup> Più probabile sarebbe quindi l'attribuzione al suo discepolo, già proposto dal Dozy, Ibn Abī al-Riqā', che avrebbe quindi inserito nelle catene di trasmissione non solo il nome del suo maestro ma anche quello di altri tradizionalisti come Ibn Wahb e 'Abd al-Ḥamīd (b. Ġa'far),<sup>229</sup> i quali Ibn Ḥabīb come autore avrebbe difficilmente potuto conoscere direttamente.<sup>230</sup> Oggi, sulla base degli studi più recenti, soprattutto quello di Jorge Aguadé, si ritiene per lo più che il *Kitāb al-ta'rīḥ*, così come lo conosciamo dall'unico manoscritto che lo tramanda, probabilmente è un adattamento di un suo allievo dell'opera originale.

Ad ogni modo è opportuno evidenziare, come già sottolineato da Jorge Aguadé,<sup>231</sup> che sia Dozy che Sánchez Albornoz basano il loro giudizio sulla sola lettura della parte della *Storia* concernente gli eventi di Spagna (*bāb istiftāḥ al-Andalus*), senza considerare la struttura generale dell'opera di Ibn Ḥabīb.<sup>232</sup> Un importante cambiamento di prospettiva sull'opera occorre nel 1957 con la pubblicazione di un articolo di Maḥmūd 'Alī Makkī intitolato *Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española*.<sup>233</sup> In questo articolo, lo studioso egiziano edita in appendice la parte della *Storia* dedicata ad al-Andalus e allo stesso tempo contestualizza l'opera tutta all'interno della nascente tradizione storiografica islamica orientale. Nello specifico Makkī

---

<sup>227</sup> Claudio Sánchez Albornoz, *En torno a las orígenes del feudalismo*. Vol. 2: *Los árabes y el régimen prefeudal carolingio. Fuentes para la historia hispano-musulmana del siglo VIII* (Mendoza, 1942).

<sup>228</sup> In realtà la pratica di inserire per ultimo il nome del tradizionalista autore della collezione è una pratica comune se non proprio sistematica di questo genere di opere, cfr. Jorge Aguadé, ed., *'Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853). Kitāb al-Ta'rīj (La historia)* (Madrid: CSIC, 1991), 79.

<sup>229</sup> In realtà piuttosto che al posteriore 'Abd al-Ḥamīd b. Ġa'far, l'opera di Ibn Ḥabīb farebbe riferimento a 'Abd al-Ḥamīd b. Abī Uways, cfr. *ivi*, 80.

<sup>230</sup> Conoscenza diretta che sarebbe presupposta dall'*isnād* mediante l'uso del verbo *ḥaddaṭa-nā* <حدثنا>, il quale indica una trasmissione diretta dell'informazione.

<sup>231</sup> *Ivi*, 17-20.

<sup>232</sup> *Ivi*, 82.

<sup>233</sup> Maḥmūd 'Alī Makkī, "Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española," *op. cit.*

rintraccia nella tradizione egiziana non solo una certa passione per le opere storiografiche in generale ma anche il contesto sociale all'interno del quale personaggi come Ibn Ḥabīb avrebbero intessuto contatti e creato una tradizione condivisa di informazioni sulla storia del primo periodo islamico. Tuttavia, sebbene abbia notato e ricostruito acutamente la provenienza orientale di questa tradizione storiografica islamica, della quale la *Storia* di Ibn Ḥabīb è un esempio, Makkī non tiene in considerazione il suo carattere autoreferenziale. Piuttosto, lo studioso egiziano fa coincidere la ricostruzione storica con la narrazione che i *fuqahā'* malikiti fanno di sé stessi e che trova riscontro nelle catene di trasmissione. Secondo Makkī i musulmani di Spagna in generale, e non gli uomini politicamente impegnati nell'amministrazione di al-Andalus, si sforzavano di andare nei principali centri dell'Oriente – Fustat, Mecca, Medina, Damasco e Baghdad – «con el fin de *asimilar aquella cultura* [enfasi mia] que vino a ser la base de su nueva estructura, como parte integrante del Estado musulmán»<sup>234</sup> senza specificare però in che cosa fosse diversa la cultura che andavano assimilando in Oriente rispetto alla loro cultura di partenza in quanto musulmani di Spagna – o arabi, ma i termini sono usati come sinonimi. In sintesi, la ricostruzione di Makkī non fa altro che riformulare in chiave contemporanea la narrazione sulla tradizione islamica malikita, i cui richiami interni sono, appunto, autoreferenziali. Se si segue, infatti, a ritroso l'elenco dei tradizionalisti nella ricostruzione di Makkī si può notare come esso rimonti, alla fine, a quei personaggi il cui valore e prestigio è costruito dalle narrazioni degli *'ulamā'* malikiti. Nello specifico della storia di al-Andalus, si assiste ad una rivalutazione (e moltiplicazione del numero) dei *tābi 'ūn*, cioè i seguaci dei compagni del Profeta (*ṣaḥāba*), arrivati in Spagna, i quali rappresentano un collegamento diretto con la storia e gli insegnamenti del Profeta.<sup>235</sup> L'importanza dei *tābi 'ūn* per la storia di al-

---

<sup>234</sup> Segue il testo completo della citazione: «Quizás, porque los españoles musulmanes veían que su patria era la más alejada del centro de la cultura islámica, sentían más necesidad de viajar por tierras del Oriente, con el fin de asimilar aquella cultura que vino a ser la base de su nueva estructura, como parte integrante del Estado musulmán. Por eso no tardaron estos españoles en ser, entre los musulmanes, los que con más afán viajaron por el Oriente en busca de su formación cultural. Eran dignos de toda admiración, el desinterés y la abnegación con que las primeras generaciones de musulmanes andaluces soportaban toda clase de sacrificios con tal de acudir a las cátedras de los destacados maestros de las capitales orientales» (ivi, 157).

<sup>235</sup> Manuela Marín, “*Ṣaḥāba* et *tābi 'ūn* dans al-Andalus: histoire et légende,” *Studia Islamica* 54 (1981): 5–49.

Andalus si evince anche da un'altra opera del *grosso modo* contemporaneo Ibn 'Abd al-Ḥakam, il *Kitāb futūḥ Miṣr*.<sup>236</sup> Anche in questo caso la catena di trasmissione del sapere viene esplicitata e veniamo quindi informati che il corpus principale di informazioni proviene da alcune figure di spicco del malikismo egiziano, come 'Abd Allāh b. Lahī'a (m. 174/790), al-Layt b. Sa'd (m. 175/791) oppure il suo contemporaneo Sa'īd b. 'Ufayr (m. 226/840).<sup>237</sup>

È stato inoltre sottolineato<sup>238</sup> che Ibn Ḥabīb, in quanto membro della *šūra*, cioè del consiglio ristretto dei giudici di Cordova e dell'emiro stesso, e personaggio vicino al potere omayyade, abbia dedicato una parte della sua opera alla storia della conquista di al-Andalus per fornire gli Omayyadi di una narrazione che legittimasse il loro potere. In particolare ciò emerge da una delle differenze rispetto al racconto della conquista fatto da Ibn 'Abd al-Ḥakam: il ruolo di Mūsà b. Nuṣayr e il giudizio sul suo operato. Per il *faqīh* egiziano, il *wālī* d'Africa era uno dei responsabili delle frodi (*gulūl*) avvenute durante la spartizione dei bottini di guerra – favolosamente ricchi stando a queste narrazioni. Viceversa, per Ibn Ḥabīb, Mūsà non solo sarebbe stato una figura sommamente positiva ma anche uno dei principali fautori di una giusta ripartizione delle conquiste e del bottino di guerra secondo quelle che erano le norme islamiche in materia (la c.d. tradizione legale siria). In questa prospettiva, Mūsà, in quanto rappresentante ufficiale degli Omayyadi di Damasco, aveva posto i presupposti legali perché gli Omayyadi di Cordova potessero avanzare pretese su determinati territori. Purtroppo però va notato che questo giudizio di merito di Ibn Ḥabīb sul *wālī* d'Ifrīqiyya lo conosciamo non dalla sua opera, il *K. al-ta'rīḥ*, ma da un diario di viaggio della visita dell'ambasciatore marocchino del secolo XVII, Muḥammad al-Ġassānī, alla corte di Carlo II. In quest'opera è infatti inserita anche una narrazione della conquista della Spagna presa dall'opera – oggi non pervenuta – dell'autore sivigliano Muḥammad b. Muzayn (seconda metà del secolo V/XI) dove è

---

<sup>236</sup> Charles Torrey, ed., *History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain. Also Known as Kitāb Futūḥ Miṣr of Ibn 'Abd Al-Ḥakam* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2002), <https://doi.org/10.31826/9781463208653>.

<sup>237</sup> Cfr. Maḥmūd 'Alī Makkī, "Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española, op. cit., 201; si veda anche Eduardo Manzano Moreno, "Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus," op. cit., 392–393.

<sup>238</sup> Cfr. Manzano Moreno, *Conquistadores, Emires y Califas*, op. cit., 38-39.

presente questo “bilancio storiografico” su Ibn Ḥabīb.<sup>239</sup> È possibile però notare che tutto ciò può essere coerente con quanto esposto finora, sia perché la *Storia* giunta fino a noi probabilmente non è l’originale ma una ricompilazione di un suo allievo, sia perché effettivamente Ibn Ḥabīb aveva tutto l’interesse a consolidare la sua posizione nella corte omayyade anche mediante una tale visione storica.

Infine, l’ultima opera connessa con la tradizione storiografica egiziana è il *Kitāb al-imāma wa-l-siyāsa*.<sup>240</sup> L’opera in sé, tuttavia, pone diversi problemi sia cronologici che di attribuzione che non trovano d’accordo gli studiosi. Dapprincipio infatti quest’opera venne attribuita al poligrafo Ibn Qūṭayba (m. 276/889), ma intorno agli anni ’60 del Novecento è stata proposta anche la paternità di Ibn Ḥazm.<sup>241</sup> L’attribuzione però che trova maggior consenso negli studi è quella proposta da Makkī: il *Kitāb al-imāma wa-l-siyāsa* sarebbe infatti un centone che raccoglie testi di diversa origine e in particolare la parte dedicata ad al-Andalus sarebbe stata redatta in Egitto a metà del secolo IX.<sup>242</sup> Va segnalato però che la relazione tra il *Kitāb al-ta’rīḥ* e il *Kitāb al-imāma wa-l-siyāsa* è problematica e non permette di prendere una chiara posizione di anteriorità dell’una rispetto all’altra. Se infatti le catene di trasmissione sembrano coincidere e interi paragrafi della *Storia* di Ibn Ḥabīb si ritrovano nel *Kitāb al-imāma wa-l-siyāsa*, ciò non permette di sapere quale delle due opere riprende l’altra. È possibile però sottolineare che l’esaltazione della

---

<sup>239</sup> Al-Ġassānī, *Riḥlat al-wazīr fī ifitkāk al-asīr*, ed. A. Bustani (Larache, 1940), 114; già in Manzano Moreno, *Conquistadores, Emires y Califas*, op. cit., 506 (nota 12).

<sup>240</sup> P. de Gayangos, E. Saavedra y F. Codera, eds., *Kitāb al-imāma wa l-siyāsa* (Madrid, 1868).

<sup>241</sup> Cfr. la nota a piè di pagina no. 10 in Eduardo Manzano Moreno, “Las Fuentes Árabes Sobre La Conquista de Al-Andalus: Una Nueva Interpretación,” *Hispania* 59/2, no. 202 (1999): 394. In essa lo studioso riporta un dibattito avvenuto sulla rivista *al-Abḥath* tra Y. Ġabbur e M.Y. Naġm. Il primo sostenne nel 1960 che la paternità dell’opera spettasse ad Ibn Ḥazm, il secondo smentì questa proposta nel 1961 e nello stesso anno Ġabbur rispose con un altro articolo sempre a favore della sua teoria.

<sup>242</sup> Maḥmūd ‘Alī Makkī, “Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española. Contribución al estudio de las primeras fuentes de historia hispanomusulmana,” *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* 5, no. 1–2 (1957), 210s. Cfr. anche Manzano Moreno, “Las Fuentes Árabes Sobre La Conquista de Al-Andalus,” op. cit., 394-395.

figura di Mūsà b. Nuṣayr in quanto *tābi* non è affatto incoerente con la tradizione storiografica egiziana.<sup>243</sup>

## 2.2 Ibn al-Qūṭīyya e il suo *Ta'riḥ ifitāḥ al-Andalus*

Oltre alla tradizione egiziana presentata finora, v'è un'altra opera meritevole di attenzione: la *Storia della conquista di al-Andalus* (<تاريخ افتتاح الاندلس>) di Muḥammad b. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz meglio noto col nome di Ibn al-Qūṭīyya (m. 367/977), ovvero “il figlio della gota.” Anche in questo caso, le informazioni che abbiamo sull'autore e sull'opera sono scarse e di difficile valutazione.<sup>244</sup> Per quanto riguarda l'autore, di Ibn al-Qūṭīyya sappiamo che visse gran parte della sua vita, la cui durata precisa ci è ignota, tra Cordova e Siviglia; nella prima poiché prestò servizio sotto gli Omayyadi come giudice e nella seconda perché aveva lì legami familiari. Il padre, infatti, venne nominato giudice di Siviglia e governatore della regione di Ecija, come pegno del suo aiuto durante la rivolta anti-omayyade portata avanti dal clan arabo dei Banū Ḥaḡḡāḡ – cui lui, ad ogni modo, era legato da vincoli familiari.<sup>245</sup> Ibn al-Qūṭīyya, invece, acquisì prestigio e autorità a Cordova come esperto di lingua araba e grammatico, ma si dedicò, seppur con minor successo, anche

<sup>243</sup> Un papiro egizio testimonia l'esistenza e l'attività di Mūsà in nord Africa, ovvero il P.Lond. IV 1353, TM 19811; cfr. H.I. Bell, “Translation of the Greek Aphrodito papyri in the British Museum”, in *Der Islam* 2 (1911), 279. Il no. 1350 è un papiro greco datato 15 del mese di Mecheir dell'ottava indizione (ovvero la fine di febbraio del 710), da Qurra b. Šarīk, governatore dell'Egitto dal 709 al 714, nel quale è possibile leggere, secondo l'editore del testo: «we do not know the number of sailors who returned home to your administrative district of those who went out to the raiding fleet of Africa with 'Aṭā b. Rāfi', whom Mūsà b. Nuṣayr despatched, and of those who remained in Africa». Cfr. URL: <[https://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Papyrus\\_1350&index=19](https://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Papyrus_1350&index=19)>.

<sup>244</sup> Sulla vita e l'opera di Ibn al-Qūṭīyya si vedano soprattutto gli studi di M. Isabel Fierro, “La obra histórica de Ibn al-Qūṭīyya,” *al-Qantara* 10 (1989): 485–511; e “Familias en el Ta'riḥ ifitāḥ al-Andalus de Ibn al-Qūṭīyya,” in *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, vol. 4 (Granada: CSIC-Esuela de Estudios Árabes, 1990), 41-70; e Ann Christys, *Christians in Al-Andalus (711-1000)* (London-New York: Routledge, 2002), 158s.

<sup>245</sup> Il racconto completo di queste vicende può essere letto in Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. P. Chalmeta, F. Corriente y M. Sobh (Madrid: Instituto Hispano, 1979), 42s.

al *fiqh*, al *ḥadīṭ* e all'aneddotica (*aḥbār*).<sup>246</sup> Quest'ultima differisce dal *ta' rīḥ* solo nell'essere meno vincolata alle catene dei tradizionalisti (*isnād*). L'aneddotica araba, infatti, si prefigge come obiettivo principalmente quello di tramandare quei racconti, perlopiù orali, che altrimenti andrebbero perduti. Sul valore degli *aḥbār* di Ibn al-Qūṭīyya è possibile sottolineare come Ibn Ḥayyān, lo storico più importante del periodo omayyade, non disdegnò affatto di citarli nel suo *Muqtabis*, ritenendolo evidentemente fededeigno.

Per quanto riguarda, invece, l'opera bisogna notare che essa, al di là delle citazioni più o meno dirette di interi brani (tra cui spiccano quelle dell'opera di Ibn Ḥayyān) e le citazioni "di passaggio" nella letteratura andalusa, esso si conserva unicamente nel manoscritto Parigi, Bibliothèque nationale de France, Arabe 1867, foll. 2r-50r,<sup>247</sup> dal quale dipendono tutte le altre copie d'età moderna oggi consultabili.<sup>248</sup>

Si è già detto che il *Ta' rīḥ ifititāḥ al-Andalus* è una raccolta di aneddoti (*aḥbār*) piuttosto che un *ta' rīḥ* propriamente detto, mancando essa di una struttura cronologica lineare e di riferimenti puntuali alle catene di trasmissione delle informazioni. Tuttavia, l'opera di Ibn al-Qūṭīyya non è *solo* una raccolta di aneddoti. In essa, infatti, abbiamo notizia del ricorso ad alcune fonti: sette orali (a cui si deve probabilmente aggiungere il padre di Ibn al-Qūṭīyya che però non viene nominato) e due opere scritte, ovvero la *Storia* di Ibn Ḥabīb e la *urḡūza* di Tammām b. Alqama (187-283/803-886). Inoltre, va evidenziato che essa è strutturata perlopiù secondo un ordine cronologico ragionevole. L'opera inizia con la conquista di al-Andalus e sviluppa il tema in due direzioni: da una parte offre una selezione di leggende (per esempio,

<sup>246</sup> Francisco Codera, ed., Ibn al-Farādī, *Ta' rīḥ ulamā' al-Andalus* (Madrid, 1891-92), n. 1316, riferimento in Eduardo Manzano Moreno, "Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: Una nueva interpretación," *Hispania* 59/2, no. 202 (1999), 395.

<sup>247</sup> Edizione e traduzione inglese del testo a cura di David James, *Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qūṭīyya. A Study of the Unique Arabic Manuscript in the Bibliothèque Nationale de France, Paris with a Translation, Notes and Comments* (Oxford-New York: Routledge, 2009). Si noti che nello stesso manoscritto è conservato anche il testo noto col nome di *Aḥbār maḡmū'a*, foll. 50v-118r. Si rimanda anche al link del sito della Bibliothèque nationale de France dedicato al manoscritto di Ibn al-Qūṭīyya: <<https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc29802f/cd0e56>>.

<sup>248</sup> Cfr. James, *Early Islamic Spain*, op. cit., 2s.

la violenza di Rodrigo sulla figlia di Giuliano, la sua vendetta, il racconto del tempio di Toledo) e dall'altra racconta il ruolo svolto durante la conquista dagli antenati di Ibn al-Qūṭīyya. Questi poteva, infatti, vantare una discendenza che rimontava alla famiglia reale visigota, mediante Sara, nipote del re goto Witiza (r. 702-710). Ora, questa rivendicazione dell'identità gota può essere ritenuta verisimile in quanto in contro tendenza rispetto alla pratica diffusa di natura opposta, ossia nascondere la propria discendenza per inventarne una araba di maggior prestigio.

Se si tiene a mente il contesto in cui scriveva Ibn al-Qūṭīyya, la vicinanza all'emiro e il ruolo politico e pubblico da lui svolto a Cordova, la scelta di affermare la propria discendenza gota ha un significato sociale e politico forte.<sup>249</sup> Tuttavia, come verrà approfondito nel capitolo 3, la compagine cristiana della società andalusa non era affatto omogenea e le risposte culturali-identitarie all'incontro con l'*altro* differivano. Per questo motivo, la progressiva perdita di prestigio sociale connessa con l'appartenenza all'*ethnos* arabo e il parallelo incremento di prestigio dell'identità islamica – processo che nel X secolo può dirsi effettivo – è precisamente ciò che ha permesso a Ibn al-Qūṭīyya di rivendicare la propria appartenenza, discendenza gota mentre rivestiva un ruolo politico di rilievo: Ibn al-Qūṭīyya era musulmano e tanto bastava per non porre in conflitto le due identità (quella gota e quella musulmana) da lui affermate e soprattutto per non mettere in dubbio la sua fedeltà agli omayyadi in quanto loro *mawla*. In realtà, come sottolineato da James, è possibile leggere l'opera del nostro autore come un omaggio alla famiglia regnante, gli Omayyadi, ma anche un panegirico dei *muwalladūn*, ovvero dei convertiti all'islam, che ora – come Ibn al-Qūṭīyya stesso dimostra – possono adire a quelle posizioni di potere gelosamente volute e conservate dagli arabi.<sup>250</sup>

### 2.3 Il secondo nucleo della tradizione storiografica andalusa

---

<sup>249</sup> Ann Christys ha ipotizzato che dietro ogni *ḥabar* del *Ta' rīḥ iftitāḥ al-Andalus* ci fosse qualche personaggio di origini cristiane che rinegoziava la propria identità rispetto agli arabo-musulmani; in *Christians in al-Andalus (711-1000)* (London-New York: Routledge, 2002), 172-179

<sup>250</sup> James, *Early Islamic Spain*, op. cit., 38-41.



Oltre agli autori e alle loro opere fin qui presentate – il *Kitāb al-ta'riḥ* di Ibn Ḥabīb, il *Kitāb futūḥ Miṣr* di Ibn 'Abd al-Ḥakam, il *Kitāb al-imāma wa-l-siyāsa*, cioè la tradizione egiziana costruita all'interno di circoli malikiti del secolo IX, e il *ta'riḥ iftitāḥ al-Andalus* di Ibn al-Qūṭiyya – bisogna citare altri due autori le cui opere costituiscono il secondo nucleo narrativo della storiografia andalusina: Aḥmad al-Rāzī e 'Arīb b. Sa'd, entrambi autori d'età califfale. Le opere di questi due autori, che sfortunatamente non ci sono pervenute se non in forma indiretta e frammentaria, sono state ampiamente utilizzate per la compilazione di opere posteriori, spesso però senza un riferimento esplicito ad esse. La comparazione dei riferimenti, spesso letterali, permette di stabilire con relativa certezza la provenienza di un certo racconto ora da uno ora dall'altro autore.

Anche nel caso di questo autore abbiamo a disposizione poche informazioni biografiche. Sappiamo che suo padre era un mercante di origine persiana che lavorava per gli Omayyadi in qualità di informatore e che morì intorno all'anno 277/890-1. Di al-Rāzī sappiamo invece che fu allievo di Qāsim b. Aṣḡaḡ, precettore sia del califfo 'Abd al-Raḥmān III che di al-Ḥakam.<sup>251</sup>

In realtà l'opera di al-Rāzī – o la tradizione a lui attribuita – è nota grazie ad una traduzione fattane da Gil Pérez e poi incorporata all'interno della *Crónica General de Espanha*, in portoghese, a sua volta tradotta in castigliano col nome di *Crónica de 1344*.<sup>252</sup> Una comparazione tra quest'ultima opera e il *De Rebus Hispaniae* di Rodrigo Jiménez de Rada, che pure basava il proprio racconto della conquista della Spagna su al-Rāzī, evidenzia come Gil Pérez abbia implementato nella sua traduzione diversi elementi esterni di carattere favolistico. La struttura del racconto che risulta da questo confronto può quindi essere considerata come la probabile versione della storia di al-Rāzī o, quanto meno, una ricompilazione di quest'opera che ha avuto grande successo.

---

<sup>251</sup> Évariste Lévi-Provençal, “Sur l'installation des Rāzī en Espagne,” *Arabica* 2, no. 2 (1955): 228-230.

<sup>252</sup> Ingrid Vindel Pérez, “Crónica de 1344. Edición crítica y estudio” (Tesis de Doctorado, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015); Diego Catalán and María Soledad Andrés, *Edición crítica del texto español de la Crónica de 1344 que ordenó el Conde de Barcelos Don Pedro Alfonso (Alfonso de Portugal y Froes, 1287-1354)* (Madrid: Universidad de Madrid-Gredos, 1971).

Di ‘Arīb b. Sa‘d (m. 370/980 ca.), di cui pure abbiamo una biografia particolarmente scarsa, sappiamo però che scrisse un *Calendario*<sup>253</sup> e un compendio di medicina e che fu *kātib* e governatore di una regione durante il califfato di al-Ḥakam II. Tra il 967 e il 976 scrisse probabilmente la sua opera storica, il *Muḥtaṣar ta’rīḥ al-Ṭabarī*, che, come il titolo stesso suggerisce, è una sintesi dell’opera di al-Ṭabarī, che però a giudicare dai frammenti che sono pervenuti prestava particolare attenzione alla storia della conquista della Spagna, che sembra basarsi sulla narrazione di al-Rāzī di cui si parlava prima.<sup>254</sup>

L’aspetto che più preme sottolineare in questa sede è il forte legame tra questi due autori e la corte califfale. Legame, questo, che si riflette nei temi – o racconti – selezionati che tendono a mostrarsi molto favorevoli all’operato della famiglia omayyade, che in questo modo viene esaltata e consolidata nel suo potere. In breve, dietro alla narrazione costantemente riprodotta della conquista della Spagna così come raccontata da al-Rāzī v’è una forte teologia politica del potere che favorisce quella storia religiosa senza soluzione di continuità che unisce la storia delle origini dell’islam con gli Omayyadi di Cordova.

### 3. Le cronache latine

In contrapposizione alla tradizione storiografica arabo-islamica, della quale si è messo in luce il carattere tardo, alloctono e autoreferenziale, si collocano due cronache in latino composte durante il secolo VIII. La vicinanza cronologica agli eventi pone queste cronache in una posizione di rilievo per comprendere quali fossero le affermazioni identitarie in uso all’epoca. Un discorso sulle identità, questo offerto dalle cronache latine, che rifugge la

---

<sup>253</sup> Charles Pellat, *Le Calendrier de Cordoue [de l’année 961], publié par R. Dozy. Texte arabe et ancienne traduction latine. Nouvelle éd., accompagnée d’une traduction française annotée* (Leiden: Brill, 1961).

<sup>254</sup> Cfr. Manzano Moreno, “Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus,” op. cit., 398-399; e A.C. López y López, “Vida y obra del famoso poligrafo cordobés del siglo X, ‘Arīb Ibn Sa‘īd,” in *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios*, 1, ed. E. García Sánchez, (Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990), 317-347.

distinzione immediata tra emico ed etico. Infatti, come si vedrà più avanti, non si tratta solo di stabilire l'identità dei compilatori di queste cronache – in un caso più chiaro, nell'altro meno – ma di riconsiderare il valore storiografico della parte di queste cronache che è dedicata alla storia degli arabi. Questa parte, che potremmo definire come *Historia Arabum* (o *Saracenorum*), potrebbe essere stata elaborata, all'interno delle due cronache, sulla base di una fonte comune oppure trasmessa in maniera indiretta dall'una all'altra.

### 3.1 La cronaca del 741

La Chr741<sup>255</sup> è una breve cronaca in latino composta poco dopo il 741. Questa datazione si basa su ragioni di cronologia interna: l'ultimo riferimento temporale completo di un imperatore bizantino è quello di Leone III (r. 717-741), cui si aggiunge l'indicazione secondo "l'anno dei saraceni" di al-Walīd II (r. 743-744) ancora in carica. Sembra, quindi, ragionevole ipotizzare che la cronaca sia stata composta tra il 741 e il 744, comunque prima della morte di al-Walīd II.

Dal punto di vista del contenuto, la Chr741 mostra in maniera piuttosto evidente tre sezioni distinte: una sulla storia dei goti, una su quella bizantina e una su quella araba. Bisogna notare che la storia dei goti è estremamente scarna, tanto che è possibile ipotizzare che sia stata aggiunta solo come raccordo, forse con la *Cronaca* di Giovanni di Biclaro.<sup>256</sup> Da qui si comprende il perché dell'altro nome con cui la Chr741 è nota, cioè "cronaca bizantino-arabica."<sup>257</sup> La narrazione della Chr741 segue infatti principalmente due racconti distinti, quello bizantino e quello arabo. Il primo potrebbe essere basato su fonti orientali. È stato, infatti, proposto che questa parte possa essere

---

<sup>255</sup> L'edizione di riferimento del testo della Chr741 è Juan Gil, ed., *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, vol. 1 (Madrid: Istituto "Antonio de Nebrija," 1973), 7-14. Sulla Chr741 in generale cfr. Cèsar E. Dubler, "Sobre la crónica árabe-bizantina de 741 y la influencia en la península ibérica," *al-Andalus* 11 (1946), 283-349.

<sup>256</sup> Sulla *Cronaca* di Giovanni di Biclaro si veda Julio Campos, *Juan de Biclaro, obispo de Gerona, su vida y obra. Introduccion, texto critico y comentarios* (Madrid: CSIC, 1960).

<sup>257</sup> Gil edita il testo col titolo di "Chronica byzantia-arabica."

la traduzione di una cronaca greco-bizantina, che aveva come modello la *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea,<sup>258</sup> riadattata però per un pubblico iberico<sup>259</sup> – fatto non estraneo in assoluto alla tradizione storiografica spagnola se si pensa ad esempio alla già citata *Cronaca* di Giovanni di Biclaro.

Particolarmente interessante è anche la parte dedicata alla storia degli arabi. Questa ripercorre in forma annalistica la storia dell'espansione dei “saraceni” ai danni dei bizantini e dei persiani. Va sottolineato però che essa è favorevole o almeno vede di buon occhio l'avvento di questi saraceni. E questa è una caratteristica unica all'interno delle fonti non in lingua araba, relative a questo periodo storico.<sup>260</sup>

In aggiunta, la Chr741 merita un approfondimento puntuale dei riferimenti identitari utilizzati per riferirsi ai “nuovi arrivati” e alle informazioni che fornisce su di loro. La Chr741 usa in maniera sistematica il termine “*Sar[r]aceni*” (per un totale di 19 occorrenze, §§ 12, 13, 16, 17<sup>(x2)</sup>, 19, 21, 23<sup>(x2)</sup>, 27, 31<sup>(x2)</sup>, 36, 39, 40, 41<sup>(x2)</sup>, 42, 43) per identificare questo gruppo sociale rispetto ai “*Romani*” e ai “*Gothi*”; mentre non viene mai fatta menzione dei “*Christiani*” come categoria oppositiva all'identità dei saraceni. La cronaca fa ricorso anche al termine “*Hismaelitae*” (3 occorrenze, §§ 21, 24 e 31) e ad “*Arabes*” (una sola occorrenza, § 38) che sono però adoperati chiaramente come sinonimi di saraceni.<sup>261</sup>

La *Historia Saracenorum* interna alla Chr741 offre una narrazione diversa da quella tradizionale islamica e si caratterizza per essere filo-omayyade. Essa, infatti, omette del tutto la menzione del regno di ‘Alī dopo la morte di

---

<sup>258</sup> Sulla storiografia cristiana, suoi inizi e sviluppi, e il ruolo centrale di Eusebio di Cesarea nella creazione di un modello duraturo si veda Emanuela Prinzivalli, “Genere storico. La storiografia di Eusebio di Cesarea” in *Enciclopedia Costantiniana (Treccani.it)*, 2013, [https://www.treccani.it/enciclopedia/genere-storico-la-storiografia-di-eusebio-di-cesarea\\_%28Enciclopedia-Costantiniana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/genere-storico-la-storiografia-di-eusebio-di-cesarea_%28Enciclopedia-Costantiniana%29/), [ultimo accesso 5 gennaio 2023].

<sup>259</sup> Dubler, “Sobre la crónica arábigo-bizantina de 741,” op. cit.

<sup>260</sup> Secondo Patricia Crone il modello storiografico annalistico che questa cronaca mostra potrebbe essere la più antica attestazione di quella storiografia araba che teneva traccia della successione al potere degli *umarā' al-mu'minīn*, cfr. Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 3-17.

<sup>261</sup> Sul termine “saraceno” cfr. *capitolo 1*, p. 43, nota no. 70.

‘Uthmān (*Ethemān*), per passare subito al racconto di quello di Mu‘āwiya (*Moabia*) e dei suoi successori. La prospettiva filo-saracena (o araba) e filo-omayyade dell’autore di questa cronaca ha posto il problema della sua identità. È stata proposta l’ipotesi che potesse essere un neo-convertito all’islam, cioè un *muwallad*;<sup>262</sup> tuttavia, ciò è in contraddizione con alcune formulazioni interne all’opera nelle quali si percepisce nettamente la distanza tra l’autore e i saraceni. Ad esempio della figura di Muḥammad («Mahmet»), principe dei saraceni, dice:

«[q]uem hactenus tanto honore et reuerentia **colunt**, ut Dei apostolum et prophetam eum in omnibus sacramentis suis esse scriptisque adfirment»<sup>263</sup>

Qui l’uso della terza persona plurale del verbo “colere” sottolinea l’estraneità dell’autore rispetto alla venerazione di Muḥammad come apostolo e profeta. Allo stesso modo, più sopra nella stessa opera, si dice:

«supra ipsos principatum tenente Mahmet nomine, de tribu **illius** gentis nobilissima natus, prudens admodum uir et aliquantum futurorum prouisor gestorum»<sup>264</sup>

Si noti infine anche l’uso del termine “*Mauri*” occorre solo una volta (§24) e in riferimento alla conquista della provincia romana d’Africa come determinativo delle genti che lì vivevano – probabilmente gli abitanti delle città come Tripoli e non i berberi del deserto.<sup>265</sup>

---

<sup>262</sup> Jose Carlos Martín, nel suo “Los Chronica Byzantia-Arabica. Contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada,” *e-Spania* 1 (2006), ritiene che l’autore sia un convertito all’islam sulla base del riferimento a “Deo” nel § 31: «*Maroan uero inuidiose ab ipso Abdella ab Almidinae finibus cum omnibus liberis uel suis propinquis pellitur atque exilio apud Damascum esse iubetur. Sed post modica temporis interualla, aliquantis de exercitu consentientibus, Deo [enfasi mia] coniuente prouehitur ad regnum*». Qui, collocandosi la pericope all’interno del racconto dei fatti arabi, il riferimento a Dio, secondo Martín, non può che essere un riferimento al Dio musulmano.

<sup>263</sup> Chr741, 17.

<sup>264</sup> Chr741, 13.

<sup>265</sup> «[*Habedella*] Tripoli uenit, cuidam quoque et Helemptien bellando adgressus est, et post multas desolationes effectas uictas uastatasque prouincias in fidem accepit et

### 3.2 La cronaca del 754

La Chr754,<sup>266</sup> anche nota col nome di *Continuatio isidoriana* oppure, sebbene impropriamente, come *Cronaca mozaraba*,<sup>267</sup> ha un'estensione maggiore di Chr741 e sviluppa da un punto di vista chiaramente iberico i tre filoni narrativi di cui si compone, che potrebbero essere identificati come *historia Visigothorum*, *historia Romanorum* e *historia Arabum*.

---

*mox Africam adhuc sanguinem sitiens aduentavit. Praeparata igitur certamina, ilico in fugam Maurorum acies uersa est et omnis decoritas Africae cum Gregorio comite usque ad internicionem deleta est»* (Chr741, 24). Sul termine lat. “Maurus” si veda Neville Barbour, “The Significance of the Word *Maurus*, with Its Derivatives *Moro* and *Moor*, and of Other Terms Used by Medieval Writers in Latin to Describe the Inhabitants of Muslim Spain,” in *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos. Coimbra-Lisboa, 1968*, ed. Georgette Cornu (Leiden: Brill, 1971), 253–266. Sull'arrivo dei berberi in Spagna al seguito dell'esercito arabo si vedano Hassan Laaguir, ed., *Los bereberes en península ibérica. La contribución de los amazighes a la historia de al-Ándalus* (Granada: Eug, 2021); Helena de Felipe, “Actores y espacios de resistencia en el norte de África,” in *Arabización, islamización y resistencias en al-Andalus y el Magreb*, ed. Bilal Sarr and María Ángeles Navarro (Granada: Eug, 2019), 105–122. Sul processi di arabizzazione e islamizzazione dei Berberi si vedano Michael Brett, “Conversion of the Berbers to Islam/Islamization of the Berbers,” in *Islamization. Comparative Perspectives from History*, ed. A.C.S. Peacock (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 189–198; e Allaoua Amara, “Islamisation et arabisation de l'ancienne Numidie méridionale (VII<sup>e</sup>- XIV<sup>e</sup> siècle),” in *Arabización, islamización y resistencias en al-Andalus y el Magreb*, ed. Bilal Sarr and María Ángeles Navarro (Granada: Eug, 2019), 123-144.

<sup>266</sup> José Eduardo López Pereira, *Estudio crítico sobre la crónica mozárabe de 754* (Zaragoza: Anúbar, 1980); Roger Collins, *The Arab Conquest of Spain 710-797* (Oxford-Malden, MA: Blackwell, 1989).

<sup>267</sup> Il termine “mozarabo” deriva dall'ar. <مستعرب> che significa precisamente “arabizzato.” Per questo motivo è un controsenso usare il termine per indicare la letteratura latina di al-Andalus. Ad ogni modo, è invalso l'uso di identificare come “mozarabi” i cristiani di al-Andalus a partire dall'uso che ha fatto del termine Francisco Javier Simonet nella sua opera *Historia de los mozárabes de España* (Madrid, 1897-1903).

La cronaca sembra assumere come modelli sia la *Historia Visigothorum* di Isidoro di Siviglia<sup>268</sup> che la *Cronaca* di Giovanni di Biclaro.<sup>269</sup> Dal primo, infatti, eredita l'uso di indicare, accanto all'anno di regno degli imperatori, l'anno dell'era ispanica (talvolta anche l'anno *mundi*), e la prospettiva da cui si narrano gli avvenimenti, ossia dalla Spagna; col secondo, invece, condivide *grosso modo* la struttura dell'opera inquadrando la sua narrazione in un contesto mediterraneo più ampio, quindi inserendo anche la narrazione dei fatti orientali relativi ai “*Romani*” e agli “*Arabes*.”

Se consideriamo la parte relativa alla storia degli arabi in confronto con quelle scritte in oriente nel VII e nell'VIII secolo, si apprezza una differenza sostanziale di giudizio sull'espansione araba. A tal proposito, nel 1972, Demetrios J. Constantelos ha evidenziato come le schiacciante vittorie riportate dagli arabi venivano generalmente interpretate all'interno delle cronache in greco come una punizione divina.<sup>270</sup> Ma così avviene anche nella *Cronaca* di Fredegario, nella quale si attribuisce la sconfitta di Eraclio a Yarmūk (636) al fatto di aver abbandonato la fede cristiana per l'eresia di Eutyke, cioè il monofisismo.<sup>271</sup> Nella Chr754, invece, fatta eccezione per alcuni casi,<sup>272</sup> l'espansione araba non viene interpretata come una conseguenza divina per i peccati dei cristiani. È stato, infatti, sostenuto che il rifiuto di considerare la vittoria araba come punizione divina per i peccati dei cristiani potesse derivare dalla diretta influenza della prospettiva filo-gota di

---

<sup>268</sup> Per l'edizione del testo della *Historia* vd. Cristóbal Rodríguez Alonso, ed., *Las historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción* (León, 1975).

<sup>269</sup> Vd. infra.

<sup>270</sup> Demetrios J. Constantelos, “The Moslem Conquest of the Near East as Revealed in the Greek Sources of the Seventh and Eighth Centuries,” *Byzantion* 42, no. 2 (1972): 325–357. Cfr. anche Nicola Clarke, *The Muslim Conquest of Iberia. Medieval Arabic Narratives* (London–New York: Routledge, 2012), 11-16.

<sup>271</sup> J.M. Wallace-Hadrill, *The Chronicle of Fredegar. The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar and Its Continuations* (Westport, CT: Greenwood Press, 1960), 55.

<sup>272</sup> Si veda ad esempio la descrizione della distruzione di Zaragozza da parte di Mūsà: «[s]icque non solum ulteriorem Spaniam, sed etiam et citeriorem usque ultra Cesaragustam antiquissimam ac florentissimam ciuitatem dudum iam iudicio Dei patenter apertam gladio, fame et captiuitate depopulat, ciuitates decoras igne concremando precipitat, seniores et potentes seculi cruci adiudicat, iubenēs atque lactantes pugionibus trucidat. [...] Quis enim narrare que at tantam pericula? Quis dinumerare tam inportuna naufragia?» (Chr754: 45).

Giovanni di Biclaro e di Isidoro di Siviglia sull'autore. In altre parole, l'esaltazione delle figure dei sovrani goti come campioni della fede cattolica, dopo il III Concilio di Toledo (589) nel quale la monarchia e l'aristocrazia visigota si convertirono ufficialmente al cattolicesimo, faceva sì che l'autore della Chr754 non potesse giustificare le distruzioni arabe come conseguenza della mala condotta dei sovrani goti.<sup>273</sup>

Secondo Kenneth B. Wolf, in particolare, questo tipo di narrazione rappresenterebbe una scelta deliberata dell'autore della Chr754, che può essere giustificata proprio dalla differenza di narrazione tra la *historia Arabum* nella cronaca e la storiografia islamica tradizionale: affermazioni come «[b]oth of these deviations [...] would seem to stem from the inherent difficulty of recording the rise of a non-Christian power within a Christian chronicle tradition»<sup>274</sup> disvelano il loro carattere intrinsecamente retro-proiettivo della prospettiva per la quale si dà come fenomeno obiettivo, naturale, l'esistenza e la conflittualità tra la religione cristiana e quella islamica. In realtà, seguendo un'ottica scrupolosamente storico-critica, se nella Chr754 non compare alcun riferimento alla dimensione religiosa degli arabi/saraceni, si può supporre che per l'autore della cronaca questa distinzione non fosse rilevante. E, a maggior ragione, se il suo autore aveva accesso ad informazioni che venivano da Oriente, non è possibile affermare a priori che mancassero gli strumenti concettuali per confrontarsi con la fede monoteistica degli arabi. Se infatti si prende in considerazione l'opera attribuita a Giovanni Damasceno, Περὶ αἱρέσεων,<sup>275</sup> è evidente che la

---

<sup>273</sup> Wolf, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, 27-30.

<sup>274</sup> Kenneth B. Wolf, ed., *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, 2nd ed., Translated Texts for Historians 9 (Liverpool: Liverpool University Press, 1999), 26.

<sup>275</sup> L'opera di Giovanni Damasceno sull'islam può essere letta in Raymond Le Coz, ed., *Jean Damascène. Écrits sur l'Islam*, Surces Chrétiennes 383 (Paris: Les éditions du Cerf, 1992). Per approfondire il rapporto tra Giovanni Damasceno e l'islam vd. soprattutto Peter Schadler, *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations* (Leiden/Boston: Brill, 2018) e Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"* (Leiden: Brill, 1972). Cfr. anche Mark Ivor Beaumont, "Early Christian Interpretation of the Qur'an," *Transformation* 22, no. 4 (2005), 195-203; Adelbert Davids and Pim Valkenberg, "John of Damascus. The Heresy of the Ishmaelites," in *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity*



cristianità orientale disponeva degli strumenti per inserire i discorsi religiosi arabi all'interno di una specifica struttura interpretativa come, ad esempio, quella dell'eresia.

Con riferimento all'autore/compilatore della Chr754, diversamente da quanto presentato per la Chr741, la sua identità non pone grossi problemi. Infatti, a giudicare dall'attenzione posta sui fatti chiesastici e alla riverenza con cui presenta i vescovi e gli uomini di Chiesa, non sembra esserci disaccordo su una sua appartenenza al clero iberico. L'identità chiesastica dell'autore della Chr754 si rifletterebbe anche sullo stile della cronaca stessa che, sebbene copra *grosso modo* gli stessi avvenimenti della Chr741, se ne distacca molto per modalità ed estensione, soprattutto in riferimento ai concili toledani e alla cristianità spagnola ed europea in generale.<sup>276</sup> In aggiunta, a giudicare dai frequenti riferimenti a Cordova e alle ribellioni interne alla compagine saracena,<sup>277</sup> è probabile che l'autore fosse proprio di Cordova o che, quantomeno, gravitasse attorno alla corte cordovana.<sup>278</sup> In alternativa, si è pensato anche che potesse provenire da Toledo – per l'importanza della città già in epoca visigota – oppure da Murcia sulla base del riferimento a Teodemiro.<sup>279</sup>

Infine, come è stato fatto per la Chr741, anche per la Chr754 è possibile proporre alcune considerazioni sulla terminologia identitaria impiegata. Nella *historia Arabum* i soggetti vengono denominati in maniera sistematica “*Arabes*.” L'espressione occorre nel testo per ben 72 volte, 27 delle quali sono

---

*and Islam*, ed. Barbara Roggema, Marcel Poorthuis and Pim Valkenberg (Louvain/Dudley, MA: Peeters, 2005); Reinhold F. Gleis, “John of Damascus,” in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, vol. 1 (600-900)*, ed. David Thomas et alia (Leiden/Boston: Brill, 2009), 295-301; John Meyendorff, “Byzantine Views of Islam,” *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), 113-132; Andrew Louth, *St. John Damascene: The Tradition and Originality in Byzantine Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3-14.

<sup>276</sup> La Chr754 è la primissima opera della cristianità latina a parlare di “*europenses*” nella sezione dedicata alla battaglia di Poitiers (Chr754, 65).

<sup>277</sup> Chr754: 66-67, 76.

<sup>278</sup> Si noti anche il riferimento allo strano fenomeno astronomico che occorre a Cordova nell'anno 750: «*huius regni anno VI, in era DCCCLXXXVIII, nona Aprilis die dominico hora prima, secunda fere et tertia cunctis Cordube ciuibus prospicientibus tres soles [enfasi mia] miro modo lustrantes et quasi pallentes cum falce ignea uel smaragdinea precedente fuerunt uisentes*» (Chr754: 75).

<sup>279</sup> López Pereira, *Estudio crítico sobre la crónica mozárabe de 754*, op. cit., 13-16.

usate come soggetti inseriti all'interno della narrazione. Negli altri casi occorre, invece, come determinativo per l'indicazione cronologica specifica "*Arabum anno*." A dispetto di Chr741 dove non viene adoperata, questa espressione deve essere intesa come un'indicazione *tecnica* mutuata dagli arabi stessi, secondo un sistema coerente che è possibile riscontrare nella cultura materiale relativa a tutti i luoghi in cui gli arabi hanno stabilito la propria amministrazione. Si è già visto nel capitolo 1, ad esempio, l'uso di questa indicazione nei papiri di Nessana o nell'iscrizione di Ḥammāt Gader (gr. "κατὰ Ἀραβας"), ma presenti anche nei numerosi papiri provenienti dall'Egitto.<sup>280</sup> In Chr754 vengono impiegati, senza un significativo cambiamento semantico, i termini "*Sarraceni*" (20 occorrenze) e "[*I*]smahelitae" (3 occorrenze) come sinonimi di "*Arabes*." Almeno per quanto riguarda "*Sarraceni*," possiamo essere certi della sinonimia completa poiché in § 21 si trova l'espressione "*anno regni Sarracenorūm*."

Al termine dell'analisi si può dire che i termini adoperati da Chr754 sono indicativi di un maggiore grado di familiarità con gli arabi rispetto alla Chr741: sia perché viene utilizzata in maniera sistematica una terminologia più vicina a quella dell'*altro* – la parola "*Arabes*," sebbene sia un termine già noto e utilizzato in latino, in questo caso è possibile supporre essere stato impiegato sulla spinta di coloro cui è riferita, cioè gli *'arabiyyūn* –; sia perché appaiono, seppur timidamente, adattamenti di espressioni arabe come quella di *amīr al-mu'minīn* in § 47 e 49 resa in latino come "*Amir al-muminin*," il cui significato è però frainteso («*quod idioma regni eorum resonat "omnia prospere gerens"*»). Tutto ciò sembrerebbe suggerire che all'epoca e nel contesto in cui viveva l'autore della cronaca fosse in atto, anche se ai suoi esordi, un processo di arabizzazione, cioè di familiarizzazione e acquisizione della "*lingua eorum* [= *Araborum*]."

Discorso a parte merita invece l'uso del termine "*Christianus*," utilizzato nella Chr754 ma non nella Chr741. La scelta del termine è forse legata all'identità del compilatore, che, essendo un uomo di Chiesa, poteva essere più avvezzo a sottolineare l'identità più religiosamente connotata. Il termine "*Christiani*" occorre 11 volte nel testo ed è utilizzato in riferimento alla storia della Chiesa visigota o in generale per indicare la popolazione sotto la

---

<sup>280</sup> Cfr. *capitolo 1*, § 3.

giurisdizione dei goti prima e degli arabi poi.<sup>281</sup> Ad esempio, la Chr754 fa ricorso al sostantivo/aggettivo “*Christiano/i*” in riferimento al vescovo di Toledo Giuliano, del quale si dice:

«*[i]n cuius tempore iam Iulianus episcopus, ex traduce Iudeorum ut flores rosarum de inter uepres spinarum productus, omnibus mundi partibus in doctrina Christi manet preclarus, qui etiam a parentibus Christianis progenitus splendide in omni prudentia Toletum manet edoctus, ubi et postmodum in episcopio extitit decoratus*»<sup>282</sup>

Oppure, per indicare la popolazione soggetta all’ autorità dei goti prima e degli arabi poi:

«*[f]urtiuis uero obreptionibus per lacertorum cuneos nonnullas ciuitates uel castella dimutilando stimulat sicque uectigalias Christianis duplicata exagitant fascibus honorum apud Spanias ualde triumphat*»<sup>283</sup>

In conclusione, l’ autore della Chr754 utilizza il termine “*Christianus*” in due modi, uno più specifico e l’ altro generico: “cristiano” è ciò che ha a che fare con la fede e la dottrina cristiana, ciò che più in generale ruota attorno alle preoccupazioni e gli interessi della Chiesa, in special modo il cattolicesimo, e allo stesso tempo indica la popolazione non di origine germanica che era soggetta in Spagna all’ autorità dei goti o in Francia a quella dei Franchi.

#### 4. Alcune riflessioni sull’ identità dalla numismatica

In aggiunta alle cronache c’ è anche un’ altra tipologia di fonti che permette di aprire una finestra sulla storia della Spagna dell’ VIII secolo e sulle affermazioni identitarie che circolavano all’ epoca: le monete. Di per sé il ricorso alla numismatica per sottolineare l’ emergere di una nuova identità nel

---

<sup>281</sup> Il termine occorre in Chr754, 31<sup>(x3)</sup>, 34, 47, 53, 60, 61, 65, 66, 75.

<sup>282</sup> Chr754, 31.

<sup>283</sup> Chr754, 60.

panorama storico della Tardo Antichità non è nuova.<sup>284</sup> L'analisi, ad esempio, della monetazione aurea introdotta dalla riforma di 'Abd al-Mālik nel 77/696-7 ha messo in luce una certa formularità delle legende che si trovano su queste monete il cui contenuto testuale poteva essere associato ad un emergente lessico propriamente "islamico." Le monete, quindi, per la storia del primo periodo islamico, avrebbero assunto una posizione di rilievo nella formulazione di una chiara e distinta identità islamica e, soprattutto, nella sua diffusione.<sup>285</sup> Ciò assumerebbe una particolare importanza in quanto, a differenza per esempio delle iscrizioni sulla Cupola della Roccia, faceva in modo che il *theologoumenon* islamico potesse passare letteralmente di mano in mano tra i soldati degli eserciti musulmani, *in primis*, e tra la popolazione non-musulmana, *in secundis*. Questa prima formulazione "impressa" dell'identità islamica coinciderebbe *grosso modo* con due affermazioni: la prima è quella più tardi nota col nome di *šahāda*, cioè la testimonianza di fede, e la seconda è la variamente riformulata sura *al-Ihlās* (112).

Tuttavia, è opportuno sottolineare l'altra caratteristica di queste monete che passa in secondo piano se si guarda esclusivamente al contenuto dei testi che esse tramandano: la scrittura araba. Sottolineare che le legende di queste monete sono state scritte in un alfabeto arabo potrebbe risultare lapalissiano, ma se si contestualizza questo dato oggettivo nel più generale uso della lingua

---

<sup>284</sup> Sul valore identitario della monetazione si veda David J. Wasserstein, "Coins as Agents of Cultural Definition of Islam," *Poetics Today* 14, no. 2 (1993): 303–322. Lo studioso sostiene che è possibile parlare di una monetazione - e quindi di una numismatica - islamica perché le monete oggetto di questa branca del sapere condividono tutte, anche quelle pre-riforma di 'Abd al-Mālik, alcune caratteristiche: la prima è l'uso della lingua araba (che viene però intesa come intrinsecamente connessa con l'islam in quanto religione) e la seconda è la presenza di legende con enunciati di tipo religioso. Anche in questo caso, però, si è di fronte ad una lettura retrospettiva delle fonti: la prospettiva hodgsoniana per cui l'islam si declinerebbe, sia come religione che come cultura, introduce una certa confusione storiografica ed epistemologica. Seguendo infatti il ragionamento di Wasserstein dovremmo ammettere già nel VII secolo l'esistenza di una cultura islamica, rappresentata in questo caso dall'uso della lingua araba per le legende monetali, ancora prima della formulazione di una religione islamica propriamente detta.

<sup>285</sup> Carl Wurtzel, "The Coinage of the Revolutionaries in the Late Umayyad," *ANS Museum Notes* 23 (1978): 161–199. Cfr. anche Fred M. Donner, *Maometto e le origini dell'Islam*, op. cit., 214–222. Tareq A. Ramadan, "Religious Invocations on Umayyad Lead Seals: Evidence of an Emergent Islamic Lexicon," *Journal of Near Eastern Studies* 78, no. 2 (2019): 273–286.

e scrittura araba durante i secoli VII e VIII (ad esempio, ma non solo, i papiri amministrativi di cui si è parlato nel capitolo 1) si comprende (a) come il messaggio contenuto in queste monete fosse di natura politica, cioè teso a cercare il consenso interno alla compagine araba,<sup>286</sup> e (b) come la scrittura nella sua dimensione prettamente grafica si configurasse come un'affermazione identitaria univoca verso l'esterno, verso il "radicalmente altro."

Il valore identitario della scrittura araba (il *ḥaṭṭ*) è confermato dalla sua stessa storia.<sup>287</sup> Infatti, la prima attestazione chiaramente definibile come "scrittura

---

<sup>286</sup> Lo "slogan" teologico che è possibile leggere sia sulle monete che nelle iscrizioni della Cupola della Roccia sono un messaggio interno al gruppo arabo finalizzato proprio al suo consolidamento. Già Fred Donner, per esempio, ha sottolineato come la formulazione di uno degli slogan omayyadi più ricorrenti, "*lā ilāh illā Allāh*," sia nato in contrapposizione a quello ḥariḡita "*lā ḥukma illā li-Llāh*." In generale sull'elaborazione dell'identità islamica anche in contrapposizione con i ḥariḡiti si veda Donner, *Maometto e le origini dell'Islam*, op. cit., cap. 4 e in particolare p. 196. Esemplici di monete ḥariḡite in Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins*, op. cit., 111-113. Sulla monetazione ḥariḡita si veda Malek Iradj Mochiri, *Arab-Sasanian Civil War Coinage: Manichaeans, Yazidiya and Other Khawarij* (Paris, 1986); Carl Wurtzel, "The Coinage of the Revolutionaries in the Late Umayyad," *ANS Museum Notes* 23 (1978): 161-199; Adam R. Gaiser, "What Do We Learn About the Early Khārijites and Ibāḍiyya from Their Coins?," *Journal of the American Oriental Society* 130, no. 2 (2010): 167-187.

<sup>287</sup> In questa sede non si presenta la storia della *lingua* araba, la quale eccede i fini del presente studio. Si offre però al lettore la bibliografia di riferimento utilizzata dall'autore sul tema. Si vedano Michael C.A. Macdonald, *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia* (Farnham: Ashgate, 2009), che raccoglie diversi articoli, talvolta tradotti in inglese, pubblicati dall'autore nel corso della sua carriera (compreso il riferimento che segue), e Idem, "Reflections on the Linguistic Map of Pre-Islamic Arabia," *Arabian Archeology and Epigraphy* 11 (2000): 28-79. Cfr. anche Daniele Mascitelli, *L'arabo in epoca preislamica. Formazione di una lingua*, Arabia antica 4 (Roma: L'Erma di Bretschneider, 2006); Ignacio Ferrando, *Introducción a la historia de la lengua árabe. Nuevas perspectivas* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2001). Per una panoramica sulla genesi della lingua e della scrittura araba cfr. anche Juan Pedro Monferrer Sala, "Árabe antiguo," in *Lenguas y Escrituras en la Antigüedad*, ed. Juan Pedro Monferrer Sala and Manuel Marcos Aldón (Córdoba: UCOPress, 2010), 79-119.

araba” è quella, denominata “*musnad*,”<sup>288</sup> utilizzata per redigere i papiri amministrativi provenienti dall’Egitto e dal sito di Nessana, in cui essa assume ad elemento distintivo del gruppo sociale che aveva avviato la costruzione di quello che sarebbe diventato, sotto i Marwanidi, l’impero arabo.<sup>289</sup> Ciò trova riscontro nella monetazione pre-riforma, dove la necessità di preservare la fiducia nella moneta stessa come mezzo di scambio ha indotto gli arabi a coniare monete simili a quelle già circolanti prima della loro venuta, ma allo stesso tempo a inserire legende in arabo come manifestazione dell’avvenuto passaggio di consegne ai vertici della società: non più quindi autorità greco-bizantina o persiana ma araba. La riforma di ‘Abd al-Mālik segna, infatti, il passaggio ad una forma statale centralizzata e solida abbastanza da produrre un proprio sistema monetario che, nel momento in cui deve scegliere la propria identità grafica che lo contraddistingua da quella di tutte le altre monetazioni, adotta e utilizza in maniera sistematica proprio quell’elemento identitario già in uso, ovverosia la scrittura araba.

---

<sup>288</sup> Sullo sviluppo della scrittura/alfabeto arabo si veda soprattutto lo studio di Beatrice Gruendler, *The Development of the Arabic Script. From the Nabatean Era to the First Islamic Century*, Harvard Semitic Studies 43 (Atlanta: Scholar Press, 1993). In questo volume l’autrice offre un’analisi esaustiva del percorso evolutivo dei grafemi dell’alfabeto nabateo verso quello propriamente arabo, attestato nei papiri d’Egitto e di Nessana (cfr. pp. 123-139). Sulla genesi della scrittura araba è stata proposta anche una derivazione da quella siriana, cfr. Janine Sourdell-Thomine, “Les origines de l’écriture arabe. À propos d’une hypothèse récente,” *Revue des Études Islamique* 34 (1966): 151–157; Gérard Troupeau, “Réflexiones Sur l’origine Syriaque de l’écriture Arabe,” in *Studies in Honor of W. Leslau*, ed. S. Kaye, vol. 2 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991), 1562–70; e François Chatonnet, “De l’araméen à l’arabe: quelques réflexiones sur la genèse de l’écriture arabe,” in *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, ed. François Deroche et Francis Richard (Paris: Bibliothèque nationale de France, 1997), 136–149.

<sup>289</sup> Robert Hoyland, “Epigraphy and the Emergence of Arab Identity,” in *From Al-Andalus to Khurasan. Documents from the Medieval Muslim World*, ed. Petra Sijpesteijn et al. (Leiden-Boston: Brill, 2007), 219–242.



<sup>290</sup> Immagine presa da Manar Hammad, *L'instauration de la monnaie épigraphique par les Omeyyades*, *Séminaire des Institutions Arabes 2* (Paris: Geuthner, 2018), fig. 15.

<sup>291</sup> Immagine presa da *ibid.*, fig 17.



Come si può notare dalle immagini sopra proposte, la transizione dalla monetazione bizantina (o da quella sasanide)<sup>293</sup> a quella marwanide passa attraverso l’enfasi crescente sulla scrittura araba: dapprincipio utilizzata solo come legenda a margine di una moneta iconograficamente ancora legata alle forme del potere bizantine, viene poi estesa a “iconografia” in sé, cioè a identità grafica peculiare del nuovo ordine politico arabo.

Indagare la formulazione identitaria concentrandosi esclusivamente sul contenuto dei testi delle legende di queste monete può essere fuorviante rispetto alla dimensione macroscopica del fenomeno. Infatti, se si analizza l’evoluzione testuale delle legende tra la monetazione bizantina e quella araba si può notare una certa tendenza conservatrice rispetto alla fraseologia e al contenuto: per esempio l’autorità sulla quale si batte moneta («nel nome di Dio»), l’indicazione dell’anno e della zecca. Anzi, da un certo punto di vista

<sup>292</sup> Immagine presa da *ibid.*, fig 1a e b.

<sup>293</sup> Per un esempio di monetazione arabo-sasanide si veda Hodge Mehdi Malek, “The Numismatic Evidence of the Umayyads and Their Opponents in Kirman (31-84H),” in *Dinars and Dirhams: Festschrift in Honor Michael L. Bates*, ed. Touraj Daryaei, Judith A. Lerner, and Virginie C. Rey (Leiden: Brill, 2020), 181–202: 183.



può essere notato che il messaggio religioso monoteista sia l'unico elemento effettivamente "traducibile."<sup>294</sup> Esso fa riferimento a terminologie comprensibili nel contesto culturale in cui viene formulato, compreso il riferimento a Muḥammad: "ἀπόστολος Θεοῦ"<sup>295</sup> che non è una espressione ignota al cristianesimo.<sup>296</sup> Quest'ultimo infatti non conosce solo gli apostoli intesi come la prima comunità raccolta intorno a Gesù, ma anche l'apostolato per elezione di Dio come nel caso di Paolo di Tarso, "Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος"<sup>297</sup> (= <محمد رسول الله وعبده>). In altri termini, se nelle monete è possibile individuare due aspetti tra loro distinti, quello "iconografico" e quello testuale, è altresì possibile rivalutare la preponderanza del primo come dispositivo di affermazione identitaria rispetto al secondo.

#### 4.1 La prima monetazione andalusa

Per quanto riguarda al-Andalus, la quantità e la qualità delle monete che si sono conservate nel corso del tempo e che sono giunte fino ad oggi è straordinaria e la numismatica andalusa ha da tempo contribuito grandemente alla ricostruzione della storia politica della Penisola.<sup>298</sup> Normalmente la storia delle monete andaluse viene suddivisa in sette periodi: (1) della conquista e dei governatori; (2) dell'emirato indipendente; (3) califfale; (4) delle *Taifas*;

---

<sup>294</sup> Sulla traduzione come fenomeno antropologico si veda Maurizio Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica* (Torino: Einaudi, 2012).

<sup>295</sup> Walker, *A Catalogue*, op. cit., liv.

<sup>296</sup> Più in generale il riferimento all'"apostolo" come figura ispirata e mandata da Dio in mezzo agli uomini era nota anche in contesto manicheo. Secondo Agostino d'Ippona, ad esempio, Mani si autodefiniva «*Manichæus apostolus Iesu Christi providentia dei patris*» (Agostino, *Contra Epistulam Manichæi*, 5).

<sup>297</sup> *Romani* 1:1.

<sup>298</sup> «Arabic coins, when compared to all other coinage, are the richest in historical data, and should draw our attention more than any other series, as with them we can follow, step by step and year after year, the history of our country during the Middle Ages, something that cannot be done with any other coinage struck in the Iberian Peninsula» (F. Codera y Zaidín, *Tratado de numismática árabe-española*, citazione presa da Tawfiq Ibrahim e Ruth Pliego, "The Coins of al-Andalus," in *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, ed. M. Fierro (London-New York: Routledge, 2020), 171.

(5) Almoravide; (6) Almohade; e (7) dell'emirato di Granada. In questa sede, coerentemente con i limiti cronologici che il capitolo ha imposto, verrà preso in considerazione esclusivamente il primo periodo, cioè quello della conquista e dei governatori.

Le evidenze materiali confermano un cambio di monetazione a partire dal 92/711, quindi coerentemente con quanto raccontato dalle narrazioni del tipo “*fath al-Andalus*.” L'esistenza di una monetazione così precoce da parte degli arabi è stata interpretata come evidenza incontrovertibile della volontà di instaurare, da parte dell'autorità che l'ha emessa, un dominio stabile e duraturo nella penisola.<sup>299</sup> Evidenza, questa, che può glissare sui problemi posti dalla critica delle fonti cronachistiche, che sono per loro natura più focalizzate sulla narrazione *lato sensu* e sulla descrizione degli avvenimenti bellici e dei personaggi coinvolti in questi eventi. Al riguardo, infatti, Eduardo Manzano Moreno ha sottolineato che, oltre a queste cronache, c'è un altro elemento da tenere in considerazione:

«Y es que apenas puesto pie en la península, los conquistadores comenzaron a fabricar su propia moneda en ora, dejando claro esta forma que sus campañas tenían como objetivo convertirse en una ocupación permanente. Lo hicieron además poniendo mucho cuidado en conseguir que las nuevas piezas se distinguieran fácilmente de las que los reyes visigodos habían estado acuñados hasta entonces»<sup>300</sup>

Tuttavia, le prime monete coniate in al-Andalus sono definite “transizionali” rispetto alle forme considerate normative, cioè quelle post-riforma di 'Abd

---

<sup>299</sup> Pierre Guichard, *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente* (Barcelona: Barral, 1976), par. “Faibles des traditions historiographique arabes” [e-book]: «La conquête arabe de l'*Hispania* est en effet bien attestée [...] par l'émission par Mûsâ, dès les premières années de la domination musulmane, de monnaies arabo-islamique». Cfr. anche Antonio Delgado, *Estudios de numismática árabe-hispana considerada como comprobante histórico de la dominación islámica de la Península*, ed. Alberto Canto and Tawfiq Ibrahim (Madrid: Real Academia de la Historia, 2001).

<sup>300</sup> Manzano Moreno, *Conquistadores, Emires y Califas*, op. cit., 55.

al-Mālik.<sup>301</sup> Esse hanno delle caratteristiche peculiari che è opportuno presentare ed analizzare in quanto possono essere indicative e del periodo storico in cui sono state prodotte e di una certa ideologia a monte della loro produzione. Il primo elemento da prendere in considerazione è che v'è una grande differenza dal punto di vista della dimensione e del peso tra le monete visigote e le nuove introdotte. Le monete coniate dai visigoti, infatti, erano solitamente di circa 20 millimetri di diametro e intorno a 1,5 grammi di peso; di contro le monete coniate tra il 92 al 95 pesavano tra i 4,26 e i 4,30 grammi per un diametro intorno ai 14 millimetri. La grammatura delle monete transizionali superava quindi di poco anche quella delle monete post-riforma coniate in Oriente, che si attestavano intorno ai 4,25 grammi.<sup>302</sup>

Molto sorprendentemente le monete battute tra il 92 e il 95 presentano l'immagine di una stella ad otto punte – interpretata da Delgado, come rappresentazione iconografica della Spagna, cioè il luogo sotto la stella d'Occidente, *Hesperia*<sup>303</sup> – e riportano legende scritte, mediante abbreviazioni, squisitamente in latino. Sulla faccia (a) di queste monete è possibile leggere: «IN NOMINE DOMINI NON DEUS NISI DEUS SOLUS NOSTER» che corrisponderebbe *grosso modo* ad un ipotetico testo arabo «بِسْمِ رَبِّنَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ»<sup>304</sup>. Sulla faccia (b) è possibile, invece, leggere l'indicazione del luogo di coniazione (nella forma «SPANIA») e il numero, in

---

<sup>301</sup> Sulle monete transizionali si vedano soprattutto gli studi di A. Balaguer, *Las emisiones transicionales árabe-musulmanas de Hispania* (Barcelona: Asociación Numismática Española, 1976); Idem, “Nuevos datos sobre la moneda transicional árabe-musulmana de Hispania y África,” *Gaceta Numismática* 42 (1976): 27-41; e Idem, “Descripción y comentarios de doce monedas transicionales árabe-musulmanas acuñadas en el norte de África,” *Gaceta Numismática* 43 (1976), 32-51.

<sup>302</sup> Sul peso e la dimensione delle monete d'età visigota si veda George C. Miles, *The Coinage of the Visigoths of Spain. Leovigild to Achila II*, Hispanic Numismatic Series 2 (New York: The American Numismatic Society, 1952), 154-164. Sul peso, invece, e la dimensione delle monete transizionali andaluse si veda A. Balaguer, *Las emisiones transicionales árabe-musulmanas de Hispania* (Barcelona, 1976), 105-111.

<sup>303</sup> Delgado, *Estudios de numismática arábigo-hispana*, op. cit., 56.

<sup>304</sup> Oggi, a conoscenza di chi scrive, non sono noti studi che abbiano sottolineato la non perfetta corrispondenza tra l'archetipo arabo e la sua traduzione in latino. Infatti, la formula latina “IN NOMINE DOMINI” non traduce letteralmente la *basmala*, cioè l'espressione <بِسْمِ اللَّهِ>, che in latino andrebbe tradotta “IN NOMINE DEI,” ma <بِسْمِ الرَّبِّ>. Allo stato attuale della ricerca qualsiasi spiegazione potrebbe essere solamente congetturale.

cifre romane, dell'anno secondo il computo degli arabi e dell'indizione<sup>305</sup> – ovvero il sistema cronologico ad uso fiscale particolarmente comune in Egitto e nei territori dell'impero bizantino.<sup>306</sup> L'utilizzo di questo sistema si spiega col fatto che la coniazione delle monete andaluse segue quella dell'ex provincia bizantina d'Ifrīqiyya, da cui probabilmente importa i conii. Nonostante il numero esiguo delle monete oggi pervenute (circa una decina per l'anno 92 e una ventina per l'anno successivo), il fatto che siano tutte diverse tra di loro ha fatto pensare ad una “tiratura” molto maggiore di quella effettivamente arrivata ad oggi e a un processo di coniazione rapido, avvenuto sotto la spinta della necessità di rifondere e dividere i proventi del bottino di guerra (*ganīma*).<sup>307</sup> Questa rapidità nella fusione dei metalli si riscontra anche nella scarsa qualità delle monete stesse, che sono solitamente in lega di oro e argento.<sup>308</sup>

A partire dal 98 iniziano ad essere coniate monete bilingui arabo-latine, solitamente considerate come la prima testimonianza di epigrafia araba nella penisola e del termine “al-Andalus” – oggi smentita dalla presenza di sigilli di piombo precedenti a questa data che riportano la medesima parola.<sup>309</sup>

---

<sup>305</sup> Tawfiq Ibrahim and Ruth Pliego, “The Coins of Al-Andalus. Ideological Evolution and Historical Context,” in *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, ed. Maribel Fierro (London-New York: Routledge, 2020), 171–186: specialmente 172-173.

<sup>306</sup> Sull'uso di riportare l'anno bizantino sulla prima monetazione bizantino-araba si veda Paul Walker, *A Catalogue*, op. cit., xlvi. Tuttavia bisogna segnalare che esistono anche alcune monete visigote che riportano l'anno dell'indizione, si vedano al riguardo José Vives Gatell, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Barcelona: CSIC, 1969), catalogo no. 156; E.A. Thompson, *Los Godos en España* (Madrid: Alianza, 1971), 81; e Manzano Moreno, *Conquistadores, Emires y Califas*, op. cit., 509 (no. 6).

<sup>307</sup> Ibrahim–Pliego, “The Coins of Al-Andalus,” op. cit., 173.

<sup>308</sup> Ibid.

<sup>309</sup> Tawfiq Ibrahim, “Nuevos documentos sobre la conquista omeya de Hispania: los precintos de plomo,” in *711: Arqueología e historia entre dos mundos*, vol. 1 (Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Regional, 2011), 145–61: specialmente 148-149. È stato ipotizzato (ibid.) che il termine “al-Andalus” possa essere stato utilizzato nella penisola anche prima della conquista. L'introduzione, invece, di questo termine sulle monete potrebbe essere associata alla volontà del governatore ‘Abd al-‘Azīz b. Mūsā di creare un proprio dominio indipendente da Damasco. Cfr. Chr754: «[n]am in anno DCCL, anno imperii eius sexto, Arabum LXLIII [sic], Muze expletis XV mensibus, a

Solitamente queste monete riportano lo stesso testo in latino e in arabo, ovvero la *basimala* o parte di essa, l'anno secondo il computo arabo e il luogo di coniazione (SPANIA/<الاندلس>).

Il passaggio definitivo a delle monete che fossero battute secondo la riforma di 'Abd al-Mālik avvenne nell'anno 102 (circa 25 anni di ritardo) ed è probabilmente da imputarsi alla nomina diretta da Damasco di al-Samḥ b. Mālik al-Ḥawlānī come governatore della regione (r. 100-102/719-721). Da questa data in poi, infatti, le monete coniate in al-Andalus verranno adattate sia agli standard dettati da Damasco sia alla formulazione identitaria focalizzata sull'arabo già riscontrata per le monete post-riforma.

In conclusione, come si può vedere dalle immagini che seguono, la monetazione andalusa segue, sebbene con un leggero ritardo, il medesimo sviluppo di quella del resto dell'impero arabo, ovvero un processo di progressiva enfasi sulla cultura araba (lingua e scrittura), come elemento identitario ed elitario per contraddistinguere il gruppo sociale al potere, la nuova aristocrazia. Tratto questo che è ancora più evidente nel contesto iberico a ragione del fatto che la popolazione araba o arabizzata, a questa altezza cronologica, doveva essere probabilmente esigua. Di contro, sempre osservando l'evoluzione nella coniazione di queste monete, si può notare che il messaggio, il contenuto testuale era l'elemento che più facilmente si prestava ad essere tradotto e compreso nel panorama culturale in cui faceva la sua comparsa.

---

*principum iussu premonitus, Abdellaziz filium linquens in locum, lectis Spanie senioribus, qui euaserat gladio, cum auro argentoue trapetitarum studio conprobato uel insignium ornamentorum atque pretiosarum lapidum, margaritarumet unionum, quo ardere solet ambitio matronarum, conierie sumulque Spanie cuncta superficie que longum est scribere adunatis, Ulit regis repatriando sese presentat obtutibus anno regni eius extremo. Quem et Dei nutu iratum repperit repedando et male de conspectu principis ceruice tenus eicitur pompizando» (§ 46).*



*Solido transizionale (Vives, no. 2. 4.30g; 14mm)<sup>310</sup>*



*Solido/dinar transizionale bilingue (Vives, no. 10. 4.08g; 14mm)<sup>311</sup>*

<sup>310</sup> Immagine presa da Ibrahim–Pliego, “The Coins of Al-Andalus,” op. cit., 172.

<sup>311</sup> Immagine presa da ivi., 175.



## 5. Considerazioni

In questo capitolo sono state messe a confronto due “storie” del e sul primo periodo andaluso: la storia raccontata in arabo e quella raccontata in latino. Solitamente si guarda a queste due “storie” come a due tradizioni che hanno seguito binari distinti che le hanno poi portate verso una contrapposizione di difficile risoluzione. Infatti, la tradizione latina della Chr741 e della Chr754 è confluita nel corpus della tradizione storiografica aragonese,<sup>313</sup> mentre quella araba di Ibn Ḥabīb e Ibn ‘Abd al-Ḥakam si è cristallizzata in una narrazione tendenzialmente aneddotica con i suoi temi ricorrenti.<sup>314</sup> Contrapposizione e sviluppo che hanno mascherato un elemento determinante per capire il cambiamento della società andalusa tra VIII e IX secolo: il fatto che entrambe le storie sono un prodotto cronologicamente

<sup>312</sup> Immagine presa da ibid.

<sup>313</sup> Vd. al riguardo Juan Gil, ed., *Chronica Hispana Saeculi VIII et IX*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXXV (Turnhout: Brepols, 2018).

<sup>314</sup> Sui temi ricorrenti della tradizione storiografica andalusa vd. Manzano Moreno, “Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus,” op. cit., 399s.

sequenziale della gente di Spagna e che entrambe riflettono il modo in cui i loro autori vivevano e vedevano la propria società. Esse aprono uno spaccato sul loro *presente* e la comparazione di questi *presenti* permette di rilevare le differenze nel modo di descrivere il mondo e le persone intorno a loro. Scegliere di prestare credito, perché emica, alla storia in arabo piuttosto che a quella in latino per comprendere la storia di quelli che saranno poi i musulmani è poco efficace, in quanto le identità del passato sono *etiche* a sé stesse. L'*io* che afferma un'identità mentre costruisce una memoria storica dei personaggi dai quali vuole ereditare una certa identità, è inevitabilmente diverso dall'*io* di quegli stessi personaggi e dalle loro affermazioni identitarie. In conclusione si può dire che, ai fini della presente analisi, la distinzione tra emico ed etico è inutile o fuorviante.

In che modo la visione del mondo data dalla Chr754 non avrebbe colto a pieno l'identità dei saraceni, cioè anche quella religiosa, a differenza invece della *Storia* di Ibn Ḥabīb scritta cento anni dopo? Questo modo di ragionare è un esempio di retrospezione storica.<sup>315</sup> Porsi tali domande significa in realtà affermare l'esistenza dell'identità religiosa islamica anche laddove non è ancora stata formulata come discorso politico tra le varie componenti della società. Gli autori delle cronache latine del secolo VIII stanno rappresentando all'interno delle loro opere i termini che è possibile ipotizzare dividessero la società e dessero forma ai discorsi sul *noi* e sull'*altro*. Se nell'VIII secolo non si strutturavano discorsi identitari su base religiosa tra i vari gruppi coinvolti mentre nel secolo IX sì, ciò può voler dire che nel periodo intercorso tra i primi e i secondi è subentrata questa esigenza e non che i primi erano manchevoli di averla recepita e/o incapaci di raccontarla. Ed infatti, come è possibile desumere dall'analisi delle monete proposta in questo capitolo, è possibile intravedere una certa coerenza tra come le cronache latine dell'VIII secolo percepiscono l'altro e come le monete mediante le legende in arabo costruiscono l'identità dell'autorità che le ha coniate. La Chr741, ad esempio, riconosce a Muḥammad il ruolo di leader dei saraceni, i quali «*tanto honore et reuerentia colunt, ut Dei apostolum et prophetam eum in omnibus sacramentis suis esse scriptisque adfirment*» (Chr741, 17). In questo caso "scriptis" non esclude la possibilità che le informazioni che l'autore della

---

<sup>315</sup> Vd. in particolar modo Wolf, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, op. cit., the essay "An Andalusian Chronicler and the Muslims," 23-37.



cronaca ha su Muḥammad derivino anche dalla monetazione transizionale bilingue precedentemente analizzata. Muḥammad è effettivamente descritto come profeta in alcune monete. Tuttavia, proprio in virtù dell'uso sempre più esclusivo della lingua e della scrittura araba si evince l'*esclusività* di questo messaggio rispetto al gruppo sociale che lo formulava.



## Capitolo 3

### Al-Andalus, secolo IX: la lotta per le identità

«*Mais le discours de la différence est un discours difficile*»  
(T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*)

#### 1. Introduzione

L'idea della Spagna “delle tre culture” è un'immagine consolidata della storia di al-Andalus.<sup>316</sup> L'idea che alla base della società andalusa ci sia stato il contributo culturale, intellettuale e pratico di musulmani, cristiani ed ebrei è onnipresente nella letteratura scientifica. La *mezcla* culturale prodotta dall'incontro/scontro tra le tre religioni monoteiste avrebbe infatti prodotto una società unica all'interno del mondo islamico capace persino di superare il confronto con la produzione culturale d'Oriente.<sup>317</sup> L'emergere però di questa cultura andalusa così tripartita sarebbe il risultato di un processo *lineare* iniziato nel 711 con la conquista da parte degli eserciti islamici della Spagna e conclusosi nel 1491 con la caduta di Granada, o negli anni a cavallo

---

<sup>316</sup> Alessandro Vanoli, *La Spagna delle tre culture. Ebrei, cristiani e musulmani tra storia e mito* (Roma: Viella, 2006). Più in generale, l'idea delle “tre culture” è un tema nazionale pervasivo che è possibile riscontrare, per esempio, nella toponomastica: moltissime città spagnole hanno vie, viali o piazze dedicate a “las tres culturas.”

<sup>317</sup> Sull'eccezionalismo andaluso si veda il recente Ross Brann, *Iberian Moorings. Al-Andalus, Sefarad, and the Tropes of Exceptionalism* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2021), il quale analizza in dettaglio, attraverso un'analisi della letteratura araba ed ebraica andalusa, il processo di creazione dell'idea di quell'eccezionalità culturale di al-Andalus/Sefarad – poi, dopo la sua caduta, trasformata in nostalgia – rispetto alla più ampia produzione culturale araba ed ebraica in cui pure si inserisce. Cfr. anche Justin Stearns, “Representing and Remembering Al-Andalus: Some Historical Considerations Regarding the End of Time and Making of Nostalgia,” *Medieval Encounters* 15 (2009): 355–374.

tra 1609 e 1615 con l'espulsione dei moriscos.<sup>318</sup> Tuttavia è *fil rouge* di questo lavoro l'idea che questa società non sia stata il prodotto di una storia lineare iniziata, appunto, col fatidico 711, ma che, soprattutto nella sua declinazione religiosa (cioè la distinzione tra le "tre culture"), sia stata piuttosto il risultato di un processo, di un lavoro intellettuale e politico avviatosi coll'arrivo di 'Abd al-Rahmān I e consolidatosi definitivamente durante l'età califfale. Difatti, presentare l'elemento islamico, quello cristiano e quello ebraico come entità ben distinte non solo produce studi di settore difficilmente in dialogo tra di loro, ma rende impossibile comprendere come la diversità interna a questi elementi non presenti chiare soluzioni di continuità tra una religione e l'altra. Una tale situazione ha prodotto, per esempio, studi sulla cristianità iberica che, presa come un tutt'uno, aveva solo due possibilità di fronte al potere dell'emirato/califfato: la collaborazione o il rifiuto.<sup>319</sup> La netta contrapposizione tra queste due scelte è stata il prodotto di una concettualizzazione di un gruppo ristretto di cristiani della Cordova del IX secolo. In breve è anch'essa una narrazione con un chiaro intento politico (l'affermazione identitaria) e un risultato (la costruzione di un passato idealizzato). Confondere la parte (cioè i discorsi interni ad un gruppo cristiano specifico) col tutto (la società andalusa) impone un filtro non solo sull'alto grado di diversità interna alla compagine cristiana ma anche una trasposizione di contesti specifici vissuti da alcuni individui su tutta la società. Ciò che conosciamo come "cristianità andalusa" è in gran parte il prodotto della

---

<sup>318</sup> Miguel Cruz Hernández, *El Islam de al-Ándalus: historia y estructura de su realidad social*, Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1992), 9: «Formatosi [l'islam andaluso] a partire tra gli anni 711 e il 756 dell'era cristiana, la sua morte politica fu sancita nelle Capitolazioni del 25 novembre 1491 e proclamata pubblicamente i giorni 1 e 2 di gennaio 1492, anche se la sua agonia sociale si prolungò fino all'ingiusta espulsione dei *moriscos* tra il 1609 e il 1615. D'altro canto, rappresentò un caso assai singolare nello sviluppo del mondo musulmano, perché fu l'unico che, raggiunti apici sociali e soprattutto culturali di livello pari se non superiore a quello delle altre regioni islamiche (enfasi mia), finì per scomparire come entità politica e gruppo sociale» (trad. in Miguel Cruz Hernández, *Storia del pensiero nel mondo islamico. 2. Il pensiero in al-Andalus (secoli IX-XIV)*, ed. Roberto Tottoli e Bruno Chiesa (Brescia: Paideia, 2000), 409-410).

<sup>319</sup> «En esta coyuntura solo caben dos posturas. La más cómoda es la integración en el sistema hasta donde lo permitian las circunstancias; la otra, la más dura y peligrosa, es la rebeldía» (Juan Gil, ed., *Scriptores Muzarabici Saeculi VIII-XI*, vol. 1, 2 vols., Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXXV A [Turnhout: Brepols, 2020], 83).

prospettiva della comunità che ruotava attorno ai c.d. martiri di Cordova, la cui produzione letteraria in latino si è conservata fino ad oggi in numero maggiore rispetto a quella – probabilmente pur copiosa – in arabo.<sup>320</sup> È infatti all'interno di questa prospettiva che si consolida un modello per cui lo scontro culturale avviene principalmente su due campi distinti aventi le proprie matrici linguistico-culturali: quello arabo-islamico e quello latino-cristiano.<sup>321</sup>

Tuttavia, potrebbe sembrare strano, dopo essere partiti da una definizione della Spagna “delle tre culture,” che si parli di una contrapposizione esclusiva tra la componente cristiana e quella islamica come base della società

---

<sup>320</sup> La traduzione dal latino all'arabo è uno dei fenomeni più importanti e caratterizzanti della storia di al-Andalus. Vi sono principalmente tre opere su cui si è concentrato lo studio del fenomeno: la traduzione dei Vangeli, di *Salmi* e delle *Historiae adversus paganos* di Orosio. Per una *overview* sul tema si veda Pieter Sjoerd van Koningsveld, “Christian Arabic Literature from Medieval Spain,” in *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750-1258)* (Leiden-New York-Köln: Brill, 1994), 203–224. Sulla traduzione dei Vangeli si veda Juan Pedro Monferrer Sala, “De nuevo sobre Iohannes Hispalensis y la primera version arabe de las ‘Sagradas Escrituras’ realizada en al-Andalus,” *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 31, Las ciudades del Andalus: Sevilla (1999): 77–105. Sulla traduzione di *Salmi* in arabo si veda Pieter Sjoerd van Koningsveld, *The Arabic Psalter of Ḥafṣ Ibn Albar Al-Qūṭī. Prolegomena for a Critical Edition* (Leiden: Aurora, 2016). Sulla traduzione della *Historia adversus Paganos* di Orosio si veda Mayte Penelas, ed., *Kitāb Hurūšiyūš (Traducción al árabe de las Historiae adversus paganos de Orosio)* (Madrid: CSIC, 2001); Idem, “A Possible Author of the Arabic Translation of Orosius’ *Historiae*,” *Al-Masāq* 13 (2001): 113–135; van Koningsveld, “Christian Arabic Literature from Medieval Spain,” op. cit., 217.

<sup>321</sup> L’idea che la cristianità andalusa fosse un’entità sociale unica, nonostante le dispute dottrinarie interne, da giustapporre come un tutt’uno ad un’altra entità sociale ben definita, quella islamica, è ricorrente nella letteratura scientifica che si occupa, appunto, del cristianesimo andaluso. Si vedano ad esempio Kenneth Baxter Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Jessica A. Coope, “Muslim-Christian Relations in Ninth Century Córdoba” (PhD dissertation, University of California, 1988); Eadem, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion* (Lincoln-London: University of Nebraska Press, 1995); e Alwyn Harrison, “Andalusī Christianity. The Survival of Indigenous Christian Communities” (PhD dissertation, University of Exeter, 2009).

andalusa.<sup>322</sup> Ciò trova però una spiegazione nel dibattito storiografico nato sul tema che già dalla fine del XIX secolo ne aveva fatto un argomento di interesse nazionale per la Spagna come Stato<sup>323</sup> – soprattutto se si considera il ruolo da attribuire alla storia andalusa per una Spagna che si inserisce in un’Europa che da secoli andava fondando la propria identità proprio sulle “origini” cristiane.<sup>324</sup>

### 1.1 Teorie storiografiche e concettualizzazione del problema

Nel 1948 Americo Castro pubblicò il suo *España en su historia* e introdusse nella storia degli studi il concetto di “convivencia,”<sup>325</sup> per il quale al-Andalus

---

<sup>322</sup> Sulle correnti storiografiche spagnole la letteratura scientifica è particolarmente abbondante. Si veda, però, soprattutto l’opera di Alejandro García Sanjuán che più volte si è dedicato al tema, in particolare “Writing the History of Al-Andalus. Spain and the West,” in *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, ed. Maribel Fierro (London-New York: Routledge, n.d.), 620–637. Cfr. anche Pablo Bornstein, *Reclaiming Al-Andalus. Orientalist Scholarship and Spanish Nationalism, 1875-1919* (Portland: Sussex Academic Press, 2020). Sulla storiografia su al-Andalus in lingua francese si veda invece Gabriel Martínez-Gros, “De Reinhart Dozy à Èvariste Lévi-Provençal ou de l’ère des révolutions à celle de l’islamologie,” in *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste*, ed. Manuela Marín (Madrid: Casa de Velázquez, 2009), 51–65.

<sup>323</sup> L’esaltazione delle origini cristiane, visigote e ispano-romani è un tema onnipervasivo, ad esempio, dell’opera di Francisco J. Simonet, *Historia de los mozárabes de España* (Madrid, 1897-1903), che ha prodotto risultati controintuitivi come quello dell’identità mozaraba, cioè di quella parte della società che si sarebbe opposta al processo di acculturazione alla componente arabo-islamica della società, sebbene il termine in sé rimandi proprio al significato di “arabizzato.”

<sup>324</sup> Federico Chabod, *Storia dell’idea di Europa* (Bari: Laterza, 1961).

<sup>325</sup> Sulla *convivencia* si vedano Thomas Dube and Raja Sakrani, “Introduction: Convivencia(s),” *Rechtsgeschichte - Legal History* 26 (2018): 92–94; Brian Catlos, “Convivencia o Conveniencia: Perspectivas Sociológicas de La Interacción Comunitaria En La Iberia Medieval,” in *29 September Congreso Internacional XI Jornadas Medievales Universidad Nacional Autónoma de Mexico* (Mexico City, 2006); Raja Sakrani, “The *Dimmī* as the Other of Multiple Convivencias in Al-Andalus. Protection, Tolerance and Domination in Islamic Law,” *Rechtsgeschichte - Legal History* 26 (2018): 95–138; Anna Akasoy, “Convivencia and Its Discontents: Interfaith Life in al-Andalus,” *International Journal of Middle East Studies* 42, no. 3 (2010): 489–499.

sarebbe stata il prodotto di un processo di sintesi tra la componente musulmana, cristiana ed ebraica della società andalusa, pensate come culture chiaramente identificabili e distinte. Claudio Sánchez Albornoz, di contro, nel suo *España: un enigma histórico*, pubblicato nel 1956, si fece promotore di quella tradizione storiografica detta “tradizionalista,” sostenendo che l’essenza della cultura e della società spagnola derivasse in realtà dal substrato visigoto (autentico nucleo dell’identità nazionale spagnola), sul quale si sarebbe andata a sovrapporre solo temporaneamente la cultura islamica, cioè quella orientale e semitica alla base di al-Andalus. Al volgere del secolo si assiste invece al nascere di nuove teorie sulla storia e sulla società andalusa. In particolare si deve a Pedro Chalmeta e il suo *Invasión e islamización* del 1994<sup>326</sup> il primo tentativo di decostruire l’idea del feudalesimo applicata al contesto andaluso. Su queste idee, successivamente, Pierre Guichard sviluppò la teoria che alla base della società andalusa vi fosse una struttura di origine orientale, e araba, che egli definisce “segmentaria,” cioè basata sul tribalismo dei vari clan arabi.<sup>327</sup> Miquel Barcelò, poi, seguitando su questa linea interpretativa, ha sottolineato sia la moltiplicazione dei lignaggi mediante i matrimoni misti<sup>328</sup> che, più in generale, gli sforzi del potere omayyade di centralizzare l’amministrazione e il fisco ai danni dell’aristocrazia, ovvero di creare quella società definita come “tributaria.”<sup>329</sup>

Manuel Ación Almansa si inserisce in questo dibattito storiografico criticando però il carattere fondamentale a-storico di queste teorie, le quali cercavano di individuare sistemi sociali ben definiti.<sup>330</sup> In altri termini, Ación propone di vedere nella società andalusa un sistema integrato. Se la società

---

<sup>326</sup> Pedro Chalmeta, *Invasión y Islamización. La Sumisión de España y La Formación de al-Andalus* (Madrid: Mapfre, 1994).

<sup>327</sup> Pierre Guichard, *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente* (Barcelona: Barral, 1976).

<sup>328</sup> Miquel Barceló, “El diseño de espacios irrigados en al-Andalus: un enunciado de principios generales,” in *El agua en zonas áridas: arqueología e historia (I). Actas del I coloquio de historia y medio físico* (Almería, 1989), xv–xlvii.

<sup>329</sup> Miquel Barceló, “Quina arqueologia per al-Andalus?,” in *Coloquio hispano-italiano de arqueologia medieval-Colloquio ispano-italiano di archeologia medievale* (Granada, 1992), 243–252.

<sup>330</sup> Manuel Ación Almansa, “El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del ‘incastellamento’ e imposición de la sociedad islámica,” in *“L’incastellamento”*. *Actes des rencontres de Gérone (26-27 novembre 1992) et de Rome (5-7 mai 1994)* (Rome: École Française de Rome, 1998), 291–305.

andalusa in età califfale a partire da ‘Abd Al-Rakhman III può essere considerata come l’espressione più compiuta della società islamica o tributaria, è opportuno però chiedersi come fosse invece strutturata la società prima di questo momento. Per Acién Almansa, infatti, la società andalusa tra VIII e X secolo è espressione allo stesso tempo di tre tipi di società: (a) la società islamica, (b) la società tribale e (c) la società proto-feudale, che è quella parte della società più influenzata dalle radici visigote e ispano-romane. È soprattutto durante la *fitna* che secondo lo studioso si disarticola definitivamente la società islamico-tributaria di età califfale. Se infatti durante le ribellioni dei *muwalladūn* (dei quali ad ogni modo è impossibile escludere i legami di sangue con i clan arabi, come nel caso dei Bānū Ḥaġġāġ di Siviglia) si assiste ad una sorta di incastellamento<sup>331</sup> (che secondo Almansa è un tratto proto-feudale derivante dal mondo visigoto), la vittoria degli Omayyadi su queste forze centrifughe segna il passaggio ad uno Stato centralizzato e ad una società islamica tributaria.<sup>332</sup>

Bisogna però segnalare che l’attenzione dello studioso si è concentrata maggiormente sugli aspetti che egli definisce appunto proto-feudali, rispetto invece a chiarire cosa intendesse con “società islamica.” Sebbene ciò andasse incontro ad una esigenza di rinnovamento degli studi su al-Andalus, affinché si spostasse il *focus* da astratte dinamiche identitarie, più legate alla contemporaneità che al passato andaluso, a studi più “concreti,” cioè più attenti ad investigare la dimensione economica e amministrativa della società, lo stesso Acién non mette mai in discussione l’“esistenza” dell’islam come religione. Allo stesso modo anche Barceló, che nel 1992 ha posto alla comunità scientifica la domanda sul perché gli studiosi fossero più interessati all’islamizzazione piuttosto che allo studio del mondo rurale di al-Andalus,

---

<sup>331</sup> Acién Almansa segue l’idea di incastellamento così come proposta da Chris Wickham, “Castelli e incastellamento nell’Italia centrale: la problematica storica,” in *Archeologia e storia del medioevo italiano*, ed. Riccardo Francovich (Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1987), 83–96.

<sup>332</sup> Sull’interpretazione della società andalusa proposta da Acién Almansa si vedano soprattutto i suoi *Entre el feudalismo y el Islam. ‘Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia* (Jaén: Universidad de Jaén, 1994); e Idem, “El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del ‘incastellamento’ e imposición de la sociedad islámica,” in *“L’incastellamento”. Actes des rencontres de Gérone (26-27 novembre 1992) et de Rome (5-7 mai 1994)* (Rome: École Française de Rome, 1998), 291–305.



la “realtà” religiosa dell’islam non viene mai messa in dubbio.<sup>333</sup> Per lo studioso non si parla di *campesinos* semplicemente perché è più difficile che parlare di islam e islamizzazione («[e]studiar, en cambio, los procesos de islamización y arabización parece no sólo más gratificante, en el sentido de que se obtienen conocimientos supuestamente de mayor calidad, sino también más fácil por cuanto existe una mayor y más obvia “documentación” [sic!]»).<sup>334</sup> L’aspetto paradossale di questa situazione è che «[s]in embargo todavía desconocemos en gran medida tanto las cronologías de estos procesos en las diferentes regiones de al-Andalus. No hay estudios precisos ni, que yo sepa, proyectos complejos de investigación».<sup>335</sup> In altri termini, l’islamizzazione viene semplicemente supposta come elemento pervasivo della società andalusa che si manifesta però talvolta mediante le opere dei *fuqahā’* e delle cronache tese a legittimare il potere omayyade. Ma la letteratura arabo-islamica non è *soltanto* una manifestazione *concreta* dell’impalpabile fenomeno islam: essa è l’islam.

## 1.2 Per una teoria dell’alterità in al-Andalus

Comprendere la composizione e le voci in gioco nella società andalusa tra VIII e X secolo è sicuramente un obiettivo meritorio e un’attività sommamente impegnativa, probabilmente l’obiettivo di un’intera carriera accademica. E scopo di questo studio non è quello di proporre un’altra teoria della società andalusa da aggiungere a quelle già note; piuttosto è quello di far emergere da questo badanaì di prospettive un altro aspetto sul quale non si era ancora posta attenzione: l’identità religiosa come un qualcosa da costruire e non di già dato dal passato. Ciò vuol dire che la religione deve essere considerata non come un elemento “naturale” delle società umane, un tratto antropologico universale ravvisabile ovunque e indiscriminatamente, quanto piuttosto riscoperta come un concetto sviluppato nel corso dei secoli dai cristiani per giustificare l’insieme delle proprie pratiche e discorsi

---

<sup>333</sup> Miquel Barceló, “¿Por qué los historiadores académicos prefieren hablar de islamización en vez de hablar de campesinos?,” *Archeologia medievale* 19 (1992): 63–73

<sup>334</sup> Ivi, 141.

<sup>335</sup> Ivi, 142.

comunitari, spesso anche in chiave polemica rispetto alle varianti interne alla comunità.<sup>336</sup> Nel caso specifico di al-Andalus ciò vuol dire che non v'è alcuna ragione storica per parlare di una conquista *islamica* della Spagna. Si pone piuttosto l'esigenza di capire quando gli abitanti di al-Andalus hanno incominciato a costruire la loro e l'altrui identità in relazione alle dottrine e pratiche religiose.

È stato detto che la letteratura arabo-islamica è l'islam e ciò è vero in un senso molto specifico. Le opere degli *'ulamā'* andalusi testimoniano due elementi: (1) l'affermazione indiscussa della lingua e della cultura araba; (2) l'emergere di un interesse per il discorso religioso come elemento identitario anche a scapito di quello etnico. È precisamente in questo quadro interpretativo che si inserisce il presente capitolo. Nello specifico esso si propone di evidenziare come l'identità religiosa sia il prodotto di un discorso politico. Nell'introduzione al presente lavoro si è visto infatti che i concetti (= saperi) non sono delle immagini mentali ma delle vere e proprie abilità utili alla (re)identificazione delle *sostanze* (in senso aristotelico)<sup>337</sup> che si presentano ai nostri sensi. Ora, non essendo la "religione" una *sostanza* che si presenta ai sensi ma una categoria sotto cui catalogare un insieme di azioni e discorsi umani, essa si caratterizza quindi come un'*abilità*, sviluppata laddove v'è la necessità sociale e politica di farlo. Leggere l'opera di Eulogio o Paolo Alvaro tenendo in mente questo permette di comprendere quando la società ha sviluppato l'abilità di identificare (= creare) sé stessi sulla base delle dottrine e delle pratiche legate al culto del Dio unico del monoteismo.

## 2. Dal punto di vista islamico

José López Ortiz è stato uno dei primi studiosi a portare all'attenzione della comunità scientifica il ruolo che il malikismo ha avuto nella storia di al-

---

<sup>336</sup> Cfr. *introduzione*, §§ 1 e 2. Al riguardo si veda anche Talal Asad, "The Construction of Religion as an Anthropological Category," in *Genealogies of Religions. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore-London: Johns Hopkins University Press, 1993), 27-54.

<sup>337</sup> Cfr. il modo in cui viene utilizzato il concetto di sostanza in Ruth G. Millikan, *Delle idee chiare e confuse*, ed. Carlo Marletti, trad. Vanni Zavarella (Pisa: Edizioni ETS, 2003), 9s.

Andalus mediante la pubblicazione di un articolo del 1930 intitolato “La recepción de la escuela malequí en España.”<sup>338</sup> In esso lo studioso ripercorre non solo le fasi dell’introduzione del *madhhab* malikita ma anche il contesto in cui si inseriva, precisando però – fin dalle prime righe – che ciò non significa rottura col passato ma integrazione e consolidamento di elementi già esistenti, nello specifico la scuola di al-Awza‘ī (707-774).<sup>339</sup> Ad ogni modo, come lo stesso López Ortiz sottolinea, lo studio di questo argomento si basa quasi esclusivamente sulle biografie dei *fuqahā’*, che lasciano poco spazio alla presentazione del contenuto delle opere dei personaggi presentati e spesso si risolvono in semplici sequenze di nomi “maestro-allievo.”

Secondo la storia raccontata dagli stessi *fuqahā’*, i primi tentativi di sistematizzare un diritto islamico sono da attribuire al già citato siriano al-Awza‘ī (m. 774) e all’iracheno al-Ṭawrī (m. 778). Tuttavia, una scienza giuridica o *fiqh* propriamente detta non si presenta chiaramente prima di Abū Ḥanīfa (m. 767) o, meglio, prima dell’istituzione del *madhhab* da parte dei suoi discepoli, che ne hanno voluto trasmettere l’insegnamento. Similmente anche Mālik b. Anas (m. 795) non ha fondato direttamente una “scuola,” piuttosto i suoi allievi, i quali crearono una vera e propria rete “internazionale” di contatti per tenere viva la tradizione e il suo insegnamento. La ricezione della scuola malikita in Spagna è infatti il risultato di questa rete di contatti che aveva il suo centro – forse un po’ sorprendentemente per quella che è conosciuta come la tradizione di Medina – in Egitto, o più in generale, nel *Magrib*. È indubbio che, secondo la prospettiva dei suoi discepoli, il *Muwatta’* di Mālik sia l’opera fondazionale della scuola, ma è bene tenere a mente che in essa ha ancora un valore centrale la c.d. “opinione personale” o *ra’y*: non si tratta quindi di una mera raccolta di detti, ma di un tentativo di raccogliere quella che viene definita *sunna* o tradizione di Medina – cioè la più *araba* possibile – su vari temi di interesse a cui però deve sommarsi l’interpretazione del “legislatore” per risolvere i casi specifici. L’importanza del *ra’y* si ritrova anche nelle opere degli allievi di Mālik, Ibn al-Qāsim, dall’Egitto, e Saḥnūn, da Qayrawān, e il risultato di questo modo di fare diritto

---

<sup>338</sup> José López Ortiz, “La recepción de la escuela malequí en España,” *Anuario de historia del derecho español* (1930): 1–167.

<sup>339</sup> Cfr. J. Schacht, s.v. “al-Awza‘ī” in *EF*: «[t]he archaic character of his doctrine makes it likely that he [...] conserved the teaching of his predecessors, who are nothing more than names for us, in the generation before him».

– basato sulla domanda “qual è la *tua* opinione?” – porta spesso a soluzioni differenti tra maestro e allievo. Questo però può essere visto come indizio della natura fondamentalmente fluida del dibattito giurisprudenziale: non solo si andava costruendo la teoria, ma anche la pratica era in continua evoluzione mediante un rapporto dialettico con la prima.

La continua evoluzione e del *fiqh* e del contesto in cui si applica può in larga misura essere vista come una conseguenza dell’evoluzione del gruppo sociale arabo progressivamente sempre meno elitario, cioè sempre più aperto all’“altro.” Di fatto il riscontro di questo fenomeno (= arabizzazione) nella prima giurisprudenza islamica o araba, cioè quella di al-Awza‘ī, è resa impossibile dalla mancanza di fonti dirette; tuttavia, un confronto interno alla tradizione malikita permette di intravedere un’evoluzione – se non proprio una creazione – di una teoria dell’alterità nelle opere successive al *Muwatta’*, come ad esempio la *Mudawwana* di Saḥnūn (m. 240/854), in contesto nordafricano, e successivamente nella *Mustahraġa* di al-‘Utbī al-Qurtubī (m. 255/869), sebbene anche in questi casi bisogna segnalare che solamente una minima parte della raccolta di *masā’il* è attinente al problema dei rapporti con i *ḍimmī*, cioè a quest’altezza cronologica con i non-arabi.<sup>340</sup> Ad ogni modo, l’aspetto che maggiormente deve essere tenuto in considerazione è la dimensione spazio-temporale della diffusione del malikismo rispetto alla Spagna e in Spagna. Se l’introduzione della giurisprudenza di al-Awza‘ī può essere connessa o con l’arrivo del *ġund* siriano o, fors’anche, con l’arrivo di ‘Abd al-Raḥmān I, l’approdo della tradizione malikita è da collocarsi in pieno periodo abbaside e deve essere considerato come processo di “orientalizzazione” di al-Andalus, ovvero di importazione *tout court* di teorie e pratiche sviluppate al di fuori della Penisola. Questa apertura alle *orientalia* può essere con ogni probabilità estesa anche al di fuori del contesto islamico – quantitativamente minoritario ma strutturante un rapporto politico di potere nel quale assume una posizione *superordinata* rispetto agli altri contesti *subordinati*.

Maribel Fierro ha sottolineato che durante il primo periodo andaluso (VIII-X secolo) la società stava affrontando due processi distinti ma tra loro correlati:

---

<sup>340</sup> Ana Echavarría, “Los marcos legales de la islamización. El procedimiento judicial entre los cristianos arabizados y mozárabes,” *Studia historica. Historia medieval* 27 (2009): 37–52: 44.

quello di conversione all'islam (l'islamizzazione) e quello di adozione/adattamento delle norme islamiche (malikismo).<sup>341</sup> Qual è però la differenza tra questi due processi? Se l'islam come lo conosciamo noi oggi segue quelle norme che solo allora iniziavano ad essere introdotte cosa contraddistingueva i musulmani dagli altri? Oppure, detto in altri termini, se i musulmani ancora non si comportavano come tali, cosa li rendeva musulmani? Glissare su queste domande vuol dire affermare tacitamente l'esistenza di una essenza storica dell'islam separata dalle sue declinazioni storiche legate ai diversi momenti e luoghi. Distinguere come due fenomeni separati l'islamizzazione dell'introduzione della giurisprudenza islamica vuol dire assecondare e riproporre la narrazione retrospettiva della storia propria degli 'ulamā'.

### 3. Dal punto di vista cristiano

Il *Corpus Scriptorum Muzarabiorum* raccoglie la c.d. letteratura “mozaraba” della cristianità andalusa. Si tratta di un insieme in realtà piuttosto eterogeneo di opere scritte in latino *grosso modo* tra la seconda metà del secolo VIII e il X. Menzione d'onore va fatta soprattutto alle opere di Eulogio e Paolo Alvaro che occupano buona parte di questa raccolta e che dedicano ampio spazio alla narrazione ed esaltazione di quei cristiani noti come “martiri volontari di Cordova.” Queste opere, soprattutto il *Memoriale Sanctorum* di Eulogio, offrono uno spaccato interessante della società andalusa in generale e

---

<sup>341</sup> «Al gobernante – ya fuese a escala local o más global – le interesaba que los nombrados para la judicatura o cadiazgo actuasen, por un lado, de una forma favorable a sus intereses y, por otro, de una forme acorde a las expectativas de justicia que tenían los involucrados en los procesos que llegaban al tribunal y que reflejaban, en general, las que tenía la sociedad en su conjunto. De este último dependía en gran medida su legitimidad. [...] En el caso andalusí, la sociedad local estaba inmersa en estas fechas tempranas en un proceso de islamización que incluye tanto el proceso de conversión al Islam de la población conquistada como la adaptación general de la comunidad a las normas islámica a medida que estas eran precisadas y consensuadas sobre todo por los ulemas y, en concreto, por los alfaquíes» (Maribel Fierro, “Los jueces de Córdoba durante el emirato omeya (ss. II/VIII-III/IX) y los requisitos para ser cadí,” in *Labore et constantia. Estudios andalusíes: ensayos selectos*, ed. Maravillas Aguiar Aguiar, Ana María Cabo González, and Juan Pedro Monferrer Sala (Córdoba: UCOPress, 2022), 319–361: 323).

cordovana in particolare. Da questo spaccato è possibile estrarre alcune informazioni su cui vale la pena soffermarsi: (1) il grado di arabizzazione e (2) il grado di islamizzazione. Per entrambi questi elementi è necessario però un chiarimento rispetto al loro significato. Con il termine “islamizzazione” si intende in questa sede l’emergere di un discorso pubblico sulla religione funzionale a far emergere le differenze tra i sostenitori di una o dell’altra dottrina, ovvero si tratta dell’elaborazione dell’abilità di identificare e stabilire un discorso sull’alterità. Con il termine “arabizzazione” si intende invece la progressiva diffusione di almeno tre fenomeni: (a) l’uso dell’arabo come lingua per la comunicazione colta; (b) l’adozione di *habitus* arabi, in particolar modo l’abbigliamento, ma anche alcune pratiche (circoncisione e astensione dal mangiare carne di maiale, ad esempio); (c) il meticciato delle famiglie arabe. Nei paragrafi che seguono verranno analizzati separatamente questi fenomeni.

### 3.1 L’arabizzazione linguistica

Per quanto riguarda l’arabizzazione linguistica è particolarmente famoso il giudizio espresso da Paolo Alvaro nel suo *Indiculus Luminosus*:

*«Heu pro dolor, legem suam nesciunt Xpiani et linguam propriam non aduertunt Latini, ita ut <in> omni Xpi collegio uix inueniatur unus in milleno hominum numero, qui salutatoris fratri possit rationauiliter dirigere litteras, et repperitur absque numero multiples turbas qui erudite Caldaicas uerborum explice<n>t pompas, ita ut metrice eruditiori ab ipsis gentibus carmine et sublimiori pulcritudine finales clausolas unius littere coartatione decorent et, iuxta quod lingue ipsius requirit idioma, que omnes uocales apices <per> commata claudit et cola, rithmice, immo, ut ipsis competit, metrice uniuersi alfabeti littere per uarias dictiones plurimas uariantes uno fine constringuntur uel simili apice. Multa et alia erant que nostre huic expositioni exiberent firmitatem, immo que ipsam patule in lucem producerent»<sup>342</sup>*

---

<sup>342</sup> Alb.*Indic.* 1677-1689.

Qui Alvaro è particolarmente chiaro almeno su un punto: nel mondo in cui vive (la Cordova della metà del IX secolo) la maggior parte della popolazione sa fare un uso corretto della lingua araba in contesti formali (*qui erudite Caldaicas uerborum explicent pompas*). In questo caso però non è l'arabizzazione in sé a costituire un problema per l'autore cristiano – che a giudicare dalla precisione con la quale ha descritto le regole di prosodia, lo *'arūd*,<sup>343</sup> sembra verisimile pensare che anch'egli disponesse di un buon grado di conoscenza della grammatica araba<sup>344</sup> – quanto quello dell'arabo come mezzo che permetteva di ascendere la scala sociale, conquistando posizioni di rilievo all'interno dell'amministrazione omayyade, e che quindi portava alla conversione all'islam come ultimo gradino di questa scala.<sup>345</sup>

---

<sup>343</sup> Il giudizio sulle “*vocales apices*” non è unanime. Secondo Millet-Gérard queste vocali farebbero riferimento semplicemente alle vocali lunghe della lingua araba (Dominique Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles* [Turnhout: Brepols, 1984], 50). Secondo Juan Gil si tratterebbe in ultima istanza semplicemente di vocali (Juan Gil, ed., *Scriptores Muzarabici Saeculi VIII-XI*, vol. 1, 2 vols., Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXV A [Turnhout: Brepols, 2020], 76). Secondo Juan Pedro Monferrer Sala, invece, queste farebbero riferimento alle regole della prosodia araba (Juan Pedro Monferrer Sala, “Mozárabes andalusíes en su contexto cultural y doctrinal,” in *Pensamiento del islam. Homenaje al profesor Miguel Cruz Hernández*, ed. Pedro Mantas España, Carmen Ruiz Bravo-Villasante, and Francisco Toro Ceballos [Cordoba: UCOPress, 2022], 149–158: 155); ciò – a parere di chi scrive – sarebbe coerente sia in generale con il senso del testo stesso (non c'è nulla di straordinario nel sapere da parte di un arabofono come funzionano le vocali nella lingua araba) sia più nello specifico con la familiarità di Alvaro con la poesia.

<sup>344</sup> Juan Pedro Monferrer Sala e Ulisse Cecini, “Once Again on Arabic ‘alkaufeit’ (Alb. Ind. 23,14). Between Polemics and Inculturation,” *Mittellateinisches Jahrbuch* 49, no. 2 (2014): 201–210, hanno evidenziato la possibilità che Paolo Alvaro avesse delle conoscenze non solo della lingua araba, ma anche della letteratura di *aḥādīṭ*: il riferimento, infatti, ad “alkaufeit” (Alb. *Indic.* 1007) potrebbe essere un adattamento dell'arabo <الكفيت>, termine che compare in un detto profetico per cui Muḥammad avrebbe mangiato da una pentola chiamata “*al-kafīṭ*” e da questa ne avrebbe ottenuto la forza di quaranta uomini. Cfr. anche Juan Pedro Monferrer Sala, “Conduits of interaction. The Andalusí experience,” in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 15. Thematic Essays (600-1600)*, ed. Douglas Pratt and Charles Tieszen (Leiden-Boston: Brill, 2020), 307–329: 313-315.

<sup>345</sup> «The worst fear of the radicals was that Christians would not only work for Muslims and read Arabic literature but would eventually convert to Islam; a man who

Secondo Manuela Marín, ad esempio, il disprezzo della lingua araba espresso da Paolo Alvaro sarebbe il prodotto di una paura, diffusasi a partire dall’VIII secolo e rafforzatasi nel IX, secondo la quale l’acquisizione dell’arabo portava inevitabilmente alla collaborazione politica con i musulmani e quindi alla conversione. In altre parole, l’arabo era un elemento strettamente legato a, e quindi inseparabile da, la matrice culturale arabo-islamica dell’élite sociale allora al potere.<sup>346</sup> Ciò è vero solo nella misura in cui si riconosce che questa prospettiva è una retroproiezione di Paolo Alvaro. A giudicare infatti dal livello di arabizzazione raggiunto,<sup>347</sup> compreso quello di Alvaro stesso e di alcuni martiri di Cordova come Perfetto e Isaac, il progressivo imporsi della lingua e della cultura araba non rappresentava *ab origine* un problema che metteva a repentaglio l’identità religiosa. Detto in altri termini, se nel secolo IX, in un contesto in cui i cristiani erano già arabizzati e pur tuttavia seguitavano ad essere cristiani, emergeva per la prima volta il timore che l’arabo potesse essere il viatico per la conversione<sup>348</sup> all’islam – poiché ad esso intrinsecamente connesso –, ciò vuol dire che l’islam diveniva proprio nel secolo IX un problema religioso e una minaccia per l’identità cristiana, e non prima. Sappiamo infatti che nel secolo VIII i confini tra le varie dottrine religiose monoteistiche non erano netti, o quanto meno non lo erano nella misura in cui non avevano il medesimo peso politico che aveva l’appartenenza ad una determinata famiglia araba, gota, maura o ispano-romana; appartenenza, questa, che si è vista esplicitata con grande chiarezza, per esempio, nella Cronaca del 754 e del 741,<sup>349</sup> e che in generale prediligeva

---

associated too long with Muslims was liable to turn into one himself» (Jessica A. Coope, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion* [Lincoln-London: University of Nebraska Press, 1995], 9).

<sup>346</sup> Manuela Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus* (Madrid: Mapfre, 1992).

<sup>347</sup> Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l’Espagne des VIIIe-IXe siècles* (Turnhout: Brepols, 1984).

<sup>348</sup> Si noti però che sia Alvaro che Eulogio non parlano mai di “conversione” ma di “abiura della propria fede,” di abbandono della giusta dottrina” ecc. La conversione propriamente detta è un prodotto del cristianesimo, cfr. Andrew S. Jacobs, “Interpreting Conversion in Antiquity (and Beyond),” *Religion Compass* 15, no. 7 (2021).

<sup>349</sup> Cfr. *capitolo 2*, § 3.1 “La Cronaca del 741” e § 3.2 “La Cronaca del 754,” soprattutto le parti relative all’analisi della terminologia impiegata.



sempre da un punto di vista di prestigio sociale la scelta di quella araba (reale o inventata che fosse).<sup>350</sup>

Di fatto, però, la sensazione che dà la lettura del *Memoriale Sanctorum* di Eulogio è che l'arabizzazione della popolazione urbana di Cordova fosse già completa. I nomi stessi dei martiri in molti casi sono adattamenti (o trovano un corrispettivo) in latino di nomi arabi: per esempio Isaac per <اسحاق>, Iohannes per <يحيى>, Perfetto per <كامل>, Servus Dei per <عبد الله>, Amator per <حبيب>. E quando questi nomi non tradiscono una possibile traduzione dall'arabo, rimandano esplicitamente al mondo dell'aristocrazia visigota o ispano romana (Argimirus, Fandila, Sabigotho, Leovigildus, Witesindo, Petrus, Paulus, Christophorus, ecc.). Tuttavia è possibile immaginare che anche al di fuori della città si estendesse il processo di arabizzazione linguistica: sia a ragione degli stretti legami che l'aristocrazia cittadina manteneva, per esempio, con i monasteri che circondavano Cordova,<sup>351</sup> sia a ragione della tendenza di parte della popolazione rurale di venire nella capitale per apprendere l'arabo o in generale per svolgere commissioni (come nel caso di Perfetto).<sup>352</sup>

---

<sup>350</sup> Il prestigio sociale di una discendenza araba (da intendersi anche in questo caso come discorso sull'identità etnica, cfr. Amselle, *Logiche Meticce*, op. cit.) si evince chiaramente dal peso che aveva nella scelta di chi nominare, in età omayyade, alla carica di *qādī*; cfr. Maribel Fierro, "Los jueces de Córdoba durante el emirato omeya (ss. II/VIII-III/IX) y los requisitos para ser cadí," in *Labore et constantia. Estudios andalusíes: ensayos selectos*, ed. Maravillas Aguiar Aguilar, Ana María Cabo González, and Juan Pedro Monferrer Sala (Córdoba: UCOPress, 2022), 319–361.

<sup>351</sup> Ad esempio, i monasteri di Tabanos e Penna Mellaria erano stati costruiti come ritiri familiari da parte rispettivamente della famiglia di Colomba e quella di Pomposa («*parentes eius distracto patrimonio praefatum coenobium construentes*» [Eulog.*Mem.* 3, 545-546]). In generale sugli spazi cristiani della Cordova tra VIII e X secolo si veda Jean-Pierre Molénat, "La place des chétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIIIe-Xe siècles)," *al-Qantara* 33, no. 1 (2012): 147–168.

<sup>352</sup> Eulog.*Mem.* 2, §§ 1-2. Perfetto veniva dal monastero di San Acisclo, il cui sito archeologico dovrebbe trovarsi sotto la stazione di Cercadillas; cfr. Manuel Ación Almansa, "El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del 'incastellamento' e imposición de la sociedad islámica," in "*L'incastellamento*". *Actes des rencontres de Gérone (26-27 novembre 1992) et de Rome (5-7 mai 1994)* (Rome: École Française de Rome, 1998), 291–305: 295, nota 18; Antonio Arjona

### 3.2 L'arabizzazione comportamentale

L'arabizzazione comportamentale può essere intesa come progressiva diffusione tra la popolazione urbana di Cordova dei modi di fare e vivere propri dell'élite araba. La tendenza alla omogeneizzazione comportamentale nelle regioni governate dagli arabi sembra sia stata recepita come un problema abbastanza precocemente nella storia islamica. Il rescritto di 'Umar II (r. 717-720), ad esempio, sembra essere stato il primo tentativo di regolamentare l'aspetto esteriore della popolazione urbana. Nello specifico questo editto del califfo omayyade fa esplicita menzione di un codice di abbigliamento cui i cristiani e gli ebrei (o più in generale i membri dell'*ahl al-dimma*) dovevano sottostare, ovvero l'uso di una fascia che li identificasse, lo *zunnār*, blu per i cristiani e giallo per gli ebrei.<sup>353</sup> Prescindendo dalle inevitabili perplessità che questo documento potrebbe sollevare (il testo più antico conservato si trova all'interno della *Sīra 'Umar b. 'Abd al-'Azīz* di Ibn 'Abd al-Hakam [m. 214/825]), nel contesto andaluso si nota che non c'è alcun riferimento a pratiche simili prima dell'opera del *Nafḥ al-ṭibb* di al-Maqqarī (m. 1041/1632).<sup>354</sup> Piuttosto, a giudicare da quello che un'ermeneutica del dubbio applicata alle fonti può suggerire, sembrerebbe che la popolazione, specialmente quella di Cordova di cui siamo più informati, fosse solita vestire secondo la moda araba. È in particolare l'opera di un chierico cordovano ad aprire una finestra sull'abbigliamento: Leovigildo di Cordova nel suo *De Habitu Clericorum*.<sup>355</sup> Quest'opera, invero molto breve, tratta in dieci

---

Castro, "Aproximación al urbanismo de la Córdoba musulmana a la luz de las recientes excavaciones arqueológicas," *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 64, no. 125 (1993): 85–98: 88-91.

<sup>353</sup> Sul rescritto di 'Umar si vedano H.A.R. Gibb, "The Fiscal Rescript of 'Umar II," *Arabica* 2, no. 1 (1955): 1–16; Avraham Hakim, "'Umar b. al-Ḥaṭṭāb: L'autorité Religieuse et Morale," *Arabica* 55 (2008): 1–34; e Yaacov Lev, "Islamization and Acculturation at the Time of 'Umar II (717-720)," *al-Qantara* 42, no. 1 (2021): 1–23.

<sup>354</sup> Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭibb* 1, 116 e 1, 246.

<sup>355</sup> Tra gli autori mozarabi Leovigildo di Cordova non occupa una posizione centrale. Francisco J. Simonet, nella sua *Historia de los mozárabes de España*, dedica solo

capitoli della disciplina del clero e del valore spirituale del vestiario sacerdotale *lato sensu*, cioè dalla tonaca alla tonsura. L'introduzione dell'opera, più degli altri capitoli, è illuminante sul contesto in cui è stata scritta. Sembra infatti che il nostro autore abbia mosso la penna in onore di un certo "uomo di valore" di Cordova, forse il vescovo Saul, e per la comunità in generale della basilica di San Cipriano. Il motivo, invece, di scrivere un'opera sui costumi sacerdotali sarebbe stata una progressiva frivolezza (*fatuitas*) e una mancanza di zelo (*defuere alacritas*) causate dall'oppressione degli ismaeliti (*ob Smaelitarum oppressionem*), cioè gli arabi. Sulla natura di questa oppressione è stata formulata l'ipotesi che si trattasse di un inasprimento fiscale ai danni del clero cittadino o, più semplicemente, della *ğizya*.<sup>356</sup> Ad ogni modo vi è un'allusione che è bene sottolineare: la prima è che Leovigildo sostiene che questa sua opera è necessaria «*ne forsan ignorando misterium abitus sui quispiam specimen inpiorum induat et abitudines infidelium, in quibus nulla est sapientia, imitet*».<sup>357</sup> Questa frase ha fatto ipotizzare una completa somiglianza estetica tra cristiani e

---

poche parole a Leovigildo e lo menziona esclusivamente a proposito della controversia tra Sansone e Hostegesis di Malaga: «[e]ste Leovigildo, varón de linaje godo y hijo de cierto Ansefredo, dedicado al servicio de la Iglesia, llegó al orden de presbítero, ejerciendo el sacerdocio en la iglesia de San Cipriano. [...] Escribió un tratado, divididos en diez capítulos, con el título *De habitu clericorum*, que dedicó a los clérigos de la referida iglesia para ocurrir a la ignorancia que se notaba en su tiempo acerca de la significación mística del traje sacerdotal» (cap. 21). Allo stesso modo, Edward Colbert, pur citandolo più volte, dedica a Leovigildo solo alcune pagine per inquadrarlo storicamente in relazione agli altri autori mozarabi (Edward P. Colbert, *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources* [Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1962], 141-147). In sintesi è possibile individuare cinque "Leovigildo" attivi intorno alla metà del secolo IX: (1) un certo Leovigildo, vescovo di Eciija, firmatario degli atti del concilio di Cordova dell'839; (2) uno dei martiri di Cordova menzionati da Eulogio nel suo *Memoriale Sanctorum* (CSM 11, 1-2); (3) Autore di una Bibbia data in dono a Paolo Alvaro, il quale a sua volta gli dedica un componimento poetico; (4) Nell'opera di Aimone, un uomo di fiducia cui rivolgersi a Cordova nel viaggio intrapreso da Odilardo e Usuardo per recuperare le reliquie dei martiri Aurelio e Giorgio; (5) Uno dei detrattori di Hostegesis durante il concilio di Cordova secondo l'*Apologeticum* di Sansone. Non è certo se questi nomi facciano riferimento alla stessa persona o a cinque persone distinte. Colbert ha proposto che solo i casi (3), (4) e (5) potrebbero corrispondere all'autore del *De Habitu Clericorum*.

<sup>356</sup> Colbert, *The Martyrs of Córdoba*, op. cit., 144.

<sup>357</sup> Leovig. *Hab. Cler.* 1.

musulmani. Soprattutto se la si confronta con l'allusione di Eulogio al fatto che i sacerdoti che vestivano "alla cristiana" venivano visti come eccentrici e scherniti per questo.<sup>358</sup>

Ma non solo l'abbigliamento era sintomo di una arabizzazione comportamentale, per quanto esso sia indicativo dell'immagine che la popolazione di Cordova voleva dare di sé.<sup>359</sup> Da quello che riferisce Paolo Alvaro sembra infatti che fosse alquanto diffusa la pratica della circoncisione.<sup>360</sup> Sembrerebbe anche che nella Siviglia Abbadide – stando a quello che riferisce Ibn 'Abdūn – l'emiro al-Mu'taḍid 'Abbād (tra XI e XII secolo) abbia obbligato il clero cittadino a circoncidersi per seguire così l'esempio di Gesù.<sup>361</sup> Similmente anche il racconto delle vicende che hanno portato Perfetto al martirio sembrano alludere ad una ulteriore arabizzazione comportamentale: in particolare l'uso come intercalare nel parlato di espressioni facenti riferimento alla figura di Muḥammad.<sup>362</sup>

Parallelamente a ciò, sembra attestato che la popolazione soggetta all'autorità araba tendesse a dismettere il consumo della carne di maiale. Così nella Cordova del X secolo, visitata da Giovanni di Gorze, i cordovani tendevano ad astenersi dal consumo di questo alimento<sup>363</sup> oppure in generale dalla carne macellata senza privarla in anticipo del sangue.<sup>364</sup> O ancora, stando a quello che riporta Sansone nel suo *Apologeticum*, sembra che alcuni cristiani fossero soliti tenere in casa concubine.<sup>365</sup>

---

<sup>358</sup> Eulog.*Mem.* 1, 21.

<sup>359</sup> Alessandro Saggioro, *Simbologia Del Vestire*, Quaderni di simbologia del vestire 0 (Roma: Edizioni Nuova Cultura, 2007), specialmente 35-50.

<sup>360</sup> «*Dum enim circumcisionem ob inproperantium ignominiam deitandam, despecta cordis, que principaliter iussa est, cum dolore etiam non medio corporis exercemus, quid aliut quam eius notam in mente et membro portamus?*» (Alb.*Indic.* 1642-1645).

<sup>361</sup> Cfr. Juan Gil, ed., *Scriptores Muzarabici Saeculi VIII-XI*, vol. 1, 2 vols., Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXXV A (Turnhout: Brepols, 2020), 74.

<sup>362</sup> Eulog.*Mem.* 1, 319-320 e Alb.*Indic.* 272.

<sup>363</sup> Juan Gil, ed., *Scriptores Muzarabici Saeculi VIII-XI*, vol. 1, 2 vols., Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXXV A (Turnhout: Brepols, 2020), 74.

<sup>364</sup> Cyrille Aillet, "Recherches sur le christianisme arabisé (IXe-XIIe siècles). Les manuscrits Hispanique annotés en arabe," in *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, ed. Cyrille Aillet, Mayte Penelas, and Philippe Roisse (Madrid: Casa de Velázquez, 2008), 121.

<sup>365</sup> Sams, *Ap.* II, Praef. 190.

Ad ogni modo, queste considerazioni sull'arabizzazione comportamentale devono far riflettere sul modo in cui una società struttura le differenze tra i suoi membri e, allo stesso tempo, come questi ultimi possono agire per aggirarle. In un contesto dove l'élite araba della società sembra rifuggire nella maniera più categorica il contatto con persone che non condividono le medesime norme comportamentali (come la circoncisione, l'astensione dal consumo di carne di maiale o di carne macellata senza dissanguamento, ecc.) sembra sistematico un progressivo adeguamento della popolazione non araba a questo codice comportamentale, al di là del fatto che il ristretto gruppo sociale degli *'ulamā'* stesse regolamentando proprio questo codice.<sup>366</sup> Detto in altri termini, il codice che pure contribuisce alla creazione delle identità non implica che queste ultime fossero *effettivamente* in uso all'interno della società. Se da una parte le norme definiscono *de iure* il musulmano, *de facto* non le sono esclusive: se un musulmano e un cristiano andalusi sono entrambi circoncisi, mangiano carne *ḥalāl*, si astengono dalla carne di maiale, parlano arabo, usano modi di dire simili, in che modo un osservatore esterno potrebbe distinguere l'identità religiosa dell'uno e dell'altro sulla base della sua analisi autoptica?

### 3.3 L'arabizzazione familiare

L'arabizzazione familiare è quel particolare fenomeno per cui, soprattutto le grandi famiglie aristocratiche gotiche, si sono imparentate mediante matrimonio con alcune famiglie arabe. Nella stessa letteratura latino-andalusa si riporta (soprattutto nel *Memoriale Sanctorum*) che molti dei personaggi che intervennero nel movimento dei "martiri di Cordova" vantavano una discendenza mista, gota/ispano-romana e araba. Segue un elenco contenente

---

<sup>366</sup> Non solo gli *'ulamā'* arabo-islamici, ma anche la componente cristiana della società andalusa regolamenta progressivamente i rapporti tra musulmani e *ḍimmiyyūn*, cfr. Ana Echavarría, "Los marcos legales de la islamización. El procedimiento judicial entre los cristianos arabizados y mozárabes," *Studia historica. Historia medieval* 27 (2009): 37–52; e più in generale Ana Echavarría, Juan Pedro Monferrer Sala, e John Tolan, eds., *Law and Religious Minorities in Medieval Societies: Between Theory and Praxis*, Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies 9 (Turnhout: Brepols, 2016).

alcuni riferimenti della letteratura mozaraba a discendenze aristocratiche variamente collegate con la nobiltà araba:<sup>367</sup>

- Flora (Eulog.*Mem.* 2, 472) «*matrem Xpianam habens [...] purissimis et nobilibus, ut ita dixerim, perfunctam natalibus*»
- Maria (Eulog.*Mem.* 2, 601) «*Huius pater [...] non infimus prosapia*»
- Aurelio (Eulog.*Mem.* 2, 758-759) «*natalibus et rebus plurimis antecellens*»
- Isacco (Eulog.*Mem.* 2, 193) «*ex ciuibus Cordubensium notabilibus et locupletioribus parentibus natus*»
- Emilia e Geremia (Eulog.*Mem.* 2, 1408-1409) «*duo adolescentes illustres ex ciuibus Cordubensibus nobili familia procreati*»
- Colomba (Eulog.*Mem.* 2, 315-316) «*fuit uirgo qaedam nobilis et decora*»
- Argimiro (Eulog.*Mem.* 2, 650) «*uir nobilis*»
- Aurea (Eulog.*Mem.* 2, 671) «*nobilis*»
- Eulogio (Alv.*Vita.* 32-33) «*nobili stirpe progenitus, Cordobe ciuitatis patricie senatorum traduce natus*»
- Servandus (Sams.*Ap.* Praef., 151-152) «*nulla preditus generis dignitate, nulla decoratus originis nobilitate, sed ex seruis potius ortus eglesie*» // «*fortes [...] uectigalia soluere Smaelitis regibus compulit*»

L'appartenenza familiare però era un problema squisitamente politico e sociale più che religioso. Non si trattava quindi di matrimoni inter-religiosi quanto di matrimoni inter-etnici. Che questi matrimoni avessero poco a che vedere con la religione in sé lo si desume dallo stesso *Memoriale Sanctorum* che li racconta. Si prenda ad esempio il caso delle martiri Maria e Flora: entrambe nacquero all'interno di un matrimonio misto al riguardo del quale si dice che il padre di Maria fosse «*vero gentilem*» (= arabo) e della madre di Flora che era «*ex genere Arabum*» e non, come lasciano intendere sia Wolf

---

<sup>367</sup> L'elenco è preso, con piccole correzioni, da Manuel Ación Almansa, "El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del 'incastellamento' e imposición de la sociedad islámica," in "L'incastellamento". *Actes des rencontres de Gérone (26-27 novembre 1992) et de Rome (5-7 mai 1994)* (Rome: École Française de Rome, 1998), 291-305.

che Coope, musulmani.<sup>368</sup> La scelta religiosa di entrambe le donne di seguire la *doctrina Christi* diventa rilevante in entrambi i casi in base al grado di vicinanza con le sedi del potere: allontanandosi dalla capitale, Cordova, non sembrano esserci ripercussioni alcune per la loro scelta religiosa a dispetto delle leggi islamiche che regolano i matrimoni interreligiosi/interetnici. Nel caso di Flora il problema emerge solo quando il fratello, impegnato politicamente nella vita cittadina, ha la necessità di farla tornare in città, dove avrebbe dovuto comportarsi diversamente, cioè seguire le norme di comportamento dell'élite cittadina (= quelle che si è soliti definire come islamiche)

Distinguere il problema dei matrimoni misti per l'aristocrazia gota e il problema dell'islamizzazione per la chiesa cattolica, come è stato fatto,<sup>369</sup> non rende ragione della dimensione strettamente connessa dei due fenomeni. Nel primo caso non è chiaro in che modo i matrimoni misti rappresenterebbero una minaccia per l'aristocrazia. Infatti, se si considerano esclusivamente le dinamiche del potere, un matrimonio misto con una famiglia araba non poteva che aggiungere prestigio e la possibilità di ascendere la scala sociale per quella gota, ad esempio. Mentre, nel secondo caso, l'islamizzazione è un problema per la Chiesa ma si concretizza solo coi matrimoni misti perché è in questi casi che il problema identitario nella sua dimensione politica emerge. Detto in altri termini, la dissidenza politica genera il discorso religioso, non essendo più possibile quello etnico. Quando i figli di questi matrimoni misti mettono in dubbio o a rischio il prestigio e la fedeltà politica della propria famiglia, i parenti li richiamano a esprimersi sull'aspetto – l'unico – a cui potevano fare appello per sottolineare la loro identità, la loro appartenenza: la religione. Religione che ora, per la prima volta, viene intesa come intrinsecamente altra. Prima, rispetto all'alterità assoluta data dall'appartenenza etnica, il discorso religioso era ciò che poteva permettere una "traduzione dei messaggi"; dopo, quando l'alterità assoluta dell'arabo è sfumata per via del processo di arabizzazione e dei matrimoni misti, il discorso sull'identità non poteva passare che sul piano più astratto del discorso religioso che, tra le altre cose, proprio in quel periodo, veniva ad

---

<sup>368</sup> Wolf, *Christian Martyrs*, op. cit., 26 e Coope, *The Martyrs of Cordova*, op. cit., 24-25.

<sup>369</sup> Ación Almansa, "El final de los elementos feudales en al-Andalus," op. cit.

arricchirsi di strumenti intellettuali e soprattutto a fortificarsi di un legame sempre più stretto con le forme dello Stato.

#### 4. Discorsi identitari nel *middle ground*

Jessica Coope si è domandata in relazione al movimento dei martiri di Cordova (850-859): «why did some Christians prefer death to life under Islamic rule?». <sup>370</sup> La domanda è tutt'altro che capziosa. Il punto non è infatti chiedersi, come altri hanno già fatto, come studiare questo movimento che, come è noto, è riferito quasi esclusivamente da fonti interne allo stesso, <sup>371</sup> ma ricostruire il contesto in cui si inserisce, indagando il come si è giunti a questo singolare modo di affermare la propria identità. Se infatti il contesto è già dato dalla “vulgata” storica secondo la quale al-Andalus è la Spagna musulmana, che è nata con quella conquista iniziata nel 711 e portata a compimento dai musulmani, difficilmente si potrebbe comprendere lo iato di circa 150 anni di assoluto silenzio da parte cristiana su un tema potenzialmente fondamentale come quello dell'affermazione della propria identità religiosa. Già Wolf aveva sottolineato l'esistenza di questo iato cronologico:

«But simply proximity to Islam by no means guaranteed Christian attention to it. In the case of Spain, the earliest attempts to comprehend Islam date from almost a century after the conquest. [...] **How are we to account for the fact that despite the evidence for the widespread concern about threats to Christianity – both internal in the form of heresy and external in the form of Jews law – Spanish ecclesiastics at the time ignored the subject of Islam?** It could be simply an illusion created by spotty documentation, but given the almost exclusively religious focus of the sources that *do* survive, it is at least

---

<sup>370</sup> Jessica A. Coope, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion* (Lincoln-London: University of Nebraska Press, 1995), xi.

<sup>371</sup> È possibile ad ogni modo anche fare riferimento all'*Apologeticum* dell'abate Sansone (860s.) e la *Vita Johannis abbatis Gorziensis* dell'abate Giovanni di Sant'Arnulfo, del X secolo.



possible that the absence of references to Islam reflects an actual lack of concern on the part of Spanish ecclesiastics»<sup>372</sup>

Per Wolf questa mancanza di attenzione era dovuta principalmente a due ragioni: (1) il numero fondamentale esiguo degli arabi e (2) la loro tendenza all'isolamento per evitare di venire meno alle norme di purezza rituale.<sup>373</sup> Per quanto riguarda la prima ragione, essa è solo una supposizione poiché non si hanno evidenze concrete che dimostrino il numero effettivo degli arabi che giunsero nella Penisola.<sup>374</sup> Per quanto riguarda la seconda, invece, v'è tutta l'evidenza del contrario. Se infatti in Oriente la tendenza era quella di fondare città-accampamento (*aġnād*) dove vivere separati dalla popolazione conquistata, in Spagna non si adottò questa strategia urbanistica preferendo invece vivere in città già esistenti, quindi a stretto contatto con la popolazione locale.<sup>375</sup> Al riguardo, si prenda in considerazione ancora una volta Jessica A. Coope:

«The Islamic presence in Córdoba underwent a qualitative change in the first half of the ninth century. The government grew stronger, the bureaucracy expanded, and the cultural life of the court became more viral. As a result, Christians were increasingly drawn to Arab Islamic culture, and the rate of conversions to Islam accelerated, leading to changes and disruptions at every level of Cordovan society, from government to family»<sup>376</sup>

Anche in questo caso l'esistenza di una *sostanza* "islam" è data in qualche modo per scontata. Sebbene si riconosca un cambiamento, un'evoluzione nel IX secolo, non viene mai messa in dubbio una generale realtà religiosa

---

<sup>372</sup> Kenneth Baxter Wolf, "The Earliest Spanish Christian Views of Islam," *Church History* 55, no. 3 (1986): 281–293: 282 e 284.

<sup>373</sup> Sulla purezza rituale come strumento di differenziazione dall'altro cfr. Janina M. Safran, "Rules of Purity and Confessional Boundaries: Maliki Debates about the Pollution of the Christians," *History of Religions* 42, no. 3 (2003): 197–212.

<sup>374</sup> Sul tema dell'arrivo degli arabi sulla Penisola, v'è anche una corrente storiografica secondo la quale essi non sarebbero mai giunti sul continente nel 711, si vedano Ignacio Olagüe, *La revolución islámica en Occidente* (Barcelona: Fundación Juan March, 1974<sup>2</sup>) e, di contro, la risposta di Pierre Guichard, "Les Arabes ont bien envahi l'Espagne: les structures sociales de l'Espagne musulmane," *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 29, no. 6 (1974): 1483–1513.

<sup>375</sup> Manzano Moreno, *Conquistadores, Emires y Califas*, op. cit., capitolo 1.

<sup>376</sup> Coope, *The Martyrs of Córdoba*, op. cit., xiii.

islamica preesistente a tutti gli eventi che hanno avuto luogo in questo periodo. Anzi, il modo in cui vengono usati, in questi studi, i termini “arabo” o “islamico/musulmano” evidenziano l’emergere di alcuni di quelli che Thomas Glick ha definito errori di valutazione (*misapprehensions*).<sup>377</sup>

Secondo Glick, al-Andalus dimostra una diversità etnica interna senza eguali in confronto con le altre regioni dell’Europa medievale. Questa diversità etnica si riflette nelle conflittualità politiche che costellano la storia politica andalusa: a un certo grado di potere di una delle sue componenti corrisponde un parallelo grado di pretese politiche che lo stesso gruppo può avanzare sugli altri. La compagine musulmana viene solitamente distinta in tre sottogruppi: (a) arabi, (b) berberi e (c) *muwalladūn* (= musulmani non arabi). A questi si è soliti aggiungere il gruppo dei cristiani (perlopiù noti anche col nome di “mozarabi”) e quello degli ebrei. In generale però la storiografia delle relazioni interculturali tra questi gruppi è minata da due errori di valutazione: il primo consiste nel ritenere che la conflittualità etnica e la diffusione di una cultura siano fenomeni che si escludono a vicenda; il secondo consiste nel far coincidere l’acculturazione (= processo culturale) con l’assimilazione (= processo sociale) e quindi confondere la riduzione della distanza culturale con una parallela diminuzione della distanza sociale. Ed è per questo motivo e contro questi pregiudizi che Glick ha sottolineato:

«Medieval people, whether Christians, Muslims, or Jews, perceived ethnicity largely in terms of religious affiliation. In religiously heterogeneous societies, such as al-Andalus, or Castile (after 1085), religious minorities were perceived as ethnically differentiated units, no matter what the level of their general acculturation to dominant norms may have been».<sup>378</sup>

Questa affermazione, che potrebbe trovare pure un certo riscontro a partire dal X secolo, non trova però piena corrispondenza nel contesto del IX. Come si è infatti più volte suggerito, è in questo secolo che la società andalusa (o almeno parti di essa) hanno iniziato ad interrogarsi sull’identità religiosa come discriminante sociale da aggiungersi o sostituirsi a quella etnica. La distinzione su base religiosa era infatti un discorso interno alla comunità

---

<sup>377</sup> Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), 165

<sup>378</sup> Ivi, 166.

cristiana che si strutturava secondo modelli sviluppati nel lungo confronto con l'impero romano. Nello specifico, la teoria dell'alterità religiosa veniva elaborata all'interno del cristianesimo secondo la distinzione fondamentale tra cristiani, cioè coloro che posseggono al "vera religione," e gentili (pagani o idolatri), cioè coloro che non hanno compreso la *verità* della religione. In aggiunta a questa contrapposizione essenziale si sviluppa la diversità interna al cristianesimo, la quale si struttura mediante la costruzione dei confini identitari tra i cristiani e gli ebrei, cioè coloro che sebbene avessero beneficiato della rivelazione divina non l'avevano però accolta oppure non ne avevano compreso il senso. Infine, a queste distinzioni macroscopiche, bisogna aggiungere il dibattito interno sul senso e la forma da attribuire alla "vera religione." Dibattito, questo, che strutturava il discorso sull'ortodossia e l'eterodossia, cioè le eresie. Questa qui presentata può essere considerata come la struttura concettuale della categoria "religione" fino almeno alla fine dell'età moderna, cioè quando in Europa si cominciò ad astrarre dal pensiero cristiano il concetto stesso di religione per farne una categoria antropologica applicata ad un particolare tipo di produzioni culturali umane, solitamente associabili ad elementi già connessi col concetto cristiano di religione.<sup>379</sup>

È avendo in mente questo quadro interpretativo che emerge la specificità andalusa: essa risiede infatti non nella considerazione dell'islam come di un'altra religione (un anacronismo) ma nell'inserimento dell'islam all'interno di questa teoria dell'alterità religiosa cristiana appena presentata. La svolta "religiosa" del IX secolo deve quindi essere letta alla luce di queste considerazioni e in parallelo alle riflessioni dottrinali interne alla compagine cristiana.

La storia del cristianesimo iberico in età visigota – ma, come si vedrà, anche dopo il fatidico 711 – è stata una storia di continue lotte e dispute dottrinali che intersecavano ed erano influenzate dalla società nel suo insieme. Una delle dispute che più ha interessato e preoccupato la cristianità iberica è stata senza dubbio quella trinitaria, che vide contrapposti il clero ispano-romano cattolico e quello gotico ariano. Secondo José Orlandis, l'arianesimo non era soltanto una preoccupazione chiesastica dei vescovi cattolici, ma era strettamente legato alla vita politica dei visigoti, i quali si appoggiavano sulla dottrina di Ario per sottolineare la propria "personalidad nacional," senza

---

<sup>379</sup> Cfr. *introduzione*, §§ 1 e 2.

alcun intento proselitistico (almeno in un primo momento). Difatti è con il re visigoto Leovigildo (r. 573-586) che la professione di fede ariana viene proposta come un tratto distintivo non solo della *gens* gota ma proprio della casa regnante e viene vista come prova di fedeltà alla corona.<sup>380</sup> Tuttavia, questo tentativo da parte della casa regnante di imporre la dottrina di Ario può essere considerato un canto del cigno della teologia politica ariana, sicché il suo successore, Recaredo I (r. 586-601), nel 587, si convertì al cattolicesimo e impose, con scarso successo, la conversione a tutta l'aristocrazia gota. Nonostante il III concilio toledano (589) abbia ratificato l'avvenuta conversione del re e segnato in qualche modo la fine del clero goto, l'eresia ariana perdurò, al di fuori della Chiesa, nell'aristocrazia gota avversa alla politica reale come elemento distintivo della propria *gens*. Il dissenso dell'aristocrazia gota è provato indirettamente, ad esempio, dalla presenza degli anatematismi posti in calce agli atti conciliari, la cui necessità non si spiega se non nella possibilità tutt'altro che remota che qualcuno contravvenisse alle decisioni del concilio.<sup>381</sup> La mancata unificazione religiosa della Spagna visigota trovò uno sfogo proprio nella conquista araba, che minò alla base le posizioni di potere fin lì consolidate e che probabilmente trovò nell'aristocrazia gota un supporto.<sup>382</sup>

Tuttavia, come già Richard W. Southern fece notare, si rileva la «extremely slow penetration of Islam as an intellectually identifiable fact in Western minds».<sup>383</sup> La causa di questo ritardo risiederebbe nella distanza geografica che separava la cristianità latina dai musulmani; in Spagna invece la distanza

---

<sup>380</sup> José Orlandis, "El cristianismo en la España visigoda," in *Estudios Visigóticos*, ed. José Orlandis, vol. 1, 2 vols. (Madrid-Roma: CSIC, 1956), 7-9.

<sup>381</sup> Ne è un esempio interessante, ad esempio, la parte conclusiva degli atti del concilio toledano IV, del 633, nel quale viene sottolineata più volte l'importanza che la decisione conciliare ha «*pro patria gentisque Gothorum statu*», cioè "per la patria [= regno] e la stabilità della stirpe dei goti," e viene posto un anatema contro coloro che vengono meno ai giuramenti (*impietatem*) per andare contro il re; concilio toledano IV, LXXV, in José Vives, ed., *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona-Madrid: CSIC, 1963), 221; o ancora PL 84, coll. 387-388; cfr. anche Vanoli, *La Spagna delle tre culture*, op. cit., 19-22.

<sup>382</sup> Mohamed Meouak, *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1999).

<sup>383</sup> Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1962), 13.

era psicologica: il timore dell'assimilazione rendeva i cristiani della Penisola ciechi rispetto alla realtà della nuova "religione" – detto altrimenti, vi sarebbe stato un rifiuto "ad occhi chiusi" dell'alterità islamica.<sup>384</sup>

Secondo Wolf questa storia di pregiudizi e di conoscenza indiretta dell'islam inizia con le cronache del 741 e del 754, le quali si limitano a fornire poche informazioni su Muḥammad. Tuttavia, come si è già visto nel capitolo 2, le informazioni che entrambe queste cronache offrono sono coerenti con le coeve fonti arabe, come le monete. La teoria dell'alterità, nel caso di queste cronache in latino, si ferma ad una distinzione etnica (*Arabes, Sarraceni, Ismaelitae, Franci, Gothi*, ecc.). Di contro, la Chr754 fa riferimento, durante gli anni della conquista, a fenomeni religiosi interni al cristianesimo, in particolare (1) un certo Serenus che si autoproclamò messia e invitò gli ebrei a seguirlo verso la Terra Promessa; (2) il vescovo Cixila che praticò un esorcismo nel 744 e (3) il pamphlet scritto nel 750 dal diacono Pietro da Toledo sulla giusta data in cui celebrare la Pasqua. Tuttavia, non sono solo le cronache latine del secolo VIII a non mostrare interesse per l'islam, ma più in generale la letteratura "mozaraba," che al contrario riporta diversi casi di eterodossia: l'arcidiacono di Toledo, Evanzio, che nel 730 ca. ammonisce alcuni cristiani di Zaragoza che affermano che il sangue animale è impuro; oppure il vescovo di Cordova, Felice, che nel 764 vede la propria comunità digiunare durante lo Yōm Kippūr ("Giorno dell'Espiazione").<sup>385</sup>

In questo contesto di "eteroprassi" definibile in qualche modo giudaizzante, si inserisce una delle dispute trinitarie più importanti del secolo: l'adozionismo. Questa diatriba raccoglie i contributi di diversi personaggi della cristianità iberica, franca e romana, variamente collegati anche con le prime rappresentazioni europee dell'islam. Sul rappresentante principale della disputa adozionista, Elipando di Toledo (717-800c.), si hanno scarse informazioni; sembra però che si sia formato in monastero e che abbia poi preso gli ordini. L'aspetto più interessante è che di lui si dice aver frequentato circoli dove «*discipuli quidem fuerunt sed de disciplina saeculari*».<sup>386</sup> È stato

---

<sup>384</sup> Wolf, "The Earliest Spanish Christian Views of Islam," op. cit., 281.

<sup>385</sup> Cfr. D. Morin, "Un évêque de Cordue inconnu et deux opuscules de l'anne 764," *Revue bénédictine* (1898), 289-295; e A.C. Vega, "Una herejía judaizante del siglo VIII en España," *Ciudad de Dios* 153 (1941), 57-100.

<sup>386</sup> Alb. Ep. 4, 299.

ipotizzato che la *disciplina secolare* fosse lo studio dell'arabo e che da questo contatto con la cultura araba egli abbia mutuato le proprie idee eterodosse.<sup>387</sup>

La disputa adozionista nasconde in sé elementi di cui non è facile identificare la provenienza. Se da una parte la cristologia di Elipando sembra essere influenzata dal cristianesimo nestoriano, che con ogni probabilità era presente a Cordova,<sup>388</sup> allo stesso tempo, dato il generale clima di confusione dottrinale, non è però possibile escludere una influenza delle dottrine sostenute dagli arabi: il discorso islamico sulla figura di Gesù (<عيسى>) è pur sempre un discorso cristologico esattamente come lo erano la dottrina di Ario o quella di Nestorio.

L'esistenza di dottrine che non conoscono confini tra una religione monoteista e l'altra può essere considerato il *background* inevitabile su cui si sviluppa il discorso sulla dottrina islamica come intrinsecamente "altra" rispetto al cristianesimo. Lo sviluppo di questo discorso è progressivo e ha lasciato alcune tracce di sé in alcune opere delle quali abbiamo soltanto il titolo o frammenti. La prima di queste opere è la *Disputa di Felice con un saraceno*<sup>389</sup> e secondo Juan Gil, il "Felice" del titolo sarebbe lo stesso Felice di Urgell implicato nella disputa adozionista. Nel *Memoriale Sanctorum* di Eulogio, inoltre, si fa riferimento ad alcuni scritti che confutano la dottrina di Muḥammad.<sup>390</sup> L'autore cordovano con ogni probabilità allude all'opuscolo (*libellus*) contro l'islam del suo maestro, Speraindeo, del quale riporta solo

---

<sup>387</sup> Javier Fernandez Conde, ed., *Historia de la Iglesia en España*, vol. 2-1, 2 vols. (Madrid: Editorial Católica, 1982), 37-46. Cfr. anche Mikel de Epalza, "Félix de Urgel: influencias islámicas encubiertas de judaísmo y los mozárabes del siglo VIII," *Acta Historica et Archeologica Mediaevalia* 22, no. 2 (2001): 31-68; Mikel de Epalza, "Mozarabs: An Emblematic Christian Minority in Islamic al-Andalus," in *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi (Leiden: Brill, 1992), 149-170.

<sup>388</sup> È possibile parlare di un vero e proprio pluralismo dottrinale – se non proprio religioso – poiché è noto che fin dal V secolo erano presenti in Spagna anche nestoriani, cfr. Margarita Vallejo Girvés, "Influjo oriental en la Hispania del siglo V. A propósito de la consulta de Vital y Constancio a Capreolo de Cartago," *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* 4 (1991): 351-358.

<sup>389</sup> Cfr. Norman Daniel, *Gli Arabi Dell'Europa Nel Medioevo*, trans. Jacob Catalano (Bologna: il Mulino, 1981), *introduzione*; e Idem, "Spanish Christian Sources of Information about Islam (Ninth-Thirteenth Centuries)," *al-Qantara* 15, no. 2 (1994): 365-384.

<sup>390</sup> Eulog.*Mem.* 1, 300 ed Eulog.*Ap.* 400.

una breve pericope del capitolo 6:<sup>391</sup> qui la critica si muove contro la dottrina del Paradiso come luogo di delizie sensibili e carnali. La conoscenza di queste teorie sulla vita ultraterrena era probabilmente nota direttamente mediante discussioni sul tema da parte della popolazione cittadina. Infatti, poco successivo a questo *libellus* e contemporaneo di Eulogio, circolava a Cordova anche il *Wasf al-firdaws* di Ibn Ḥabīb che forse proprio quando descriveva l'appetito sessuale dei suoi "abitanti" generava maggior scalpore tra coloro che erano adusi a descrizioni più "caste."<sup>392</sup>

L'insorgere di un discorso sull'islam e sull'identità religiosa islamica/cristiana è quindi strettamente legato all'incontro e alla discussione quotidiana su questi temi da parte della popolazione cittadina. Eulogio stesso ci informa del fatto che gli arabi erano particolarmente predisposti ad intavolare un confronto su temi dottrinali<sup>393</sup> e con lui Sansone, il quale riferisce che era solito parlare delle proprie idee non solo con i vescovi ma con chiunque volesse.<sup>394</sup>

È in questo contesto di dibattito e di confronto che le opere di Paolo Alvaro ed Eulogio non solo tracciano i primi confini identitari tra cristianesimo ed islam, ma introducono per la prima volta l'idea della dottrina di Muḥammad come qualcosa di intrinsecamente diverso sia dalle eresie del cristianesimo che dal paganesimo, essendone in qualche modo una sintesi. Se da una parte la letteratura martiriale di Eulogio è una rielaborazione di quella stessa letteratura martiriale già ampiamente nota dell'età antica, dall'altra la nuova situazione impone un adattamento dei termini utilizzati. Non è azione priva di conseguenze associare agli arabi/musulmani allo stesso tempo l'etichetta di "eretici" e quella di "pagani" persecutori. Detto altrimenti, sebbene il *Memoriale Sanctorum* e il *Documentum martyriale* di Eulogio riprendano i *topoi* di altri testi della letteratura cristiana antica come il *De Gloria Martyrii* di Cipriano (m. 258) o l'*Ad Martyras* di Tertulliano (m. 240 c.), Eulogio fa convergere sul "nemico ismaelita" non solo l'immagine del pagano persecutore ma anche quella dell'eretico che porta scompiglio dall'interno

---

<sup>391</sup> Eulog.*Mem.* 1, 250-262.

<sup>392</sup> Ibn Ḥabīb, *Wasf al-firdaws*, 3, 27-30.

<sup>393</sup> Eul.*Ap.* 443-444; cfr. anche l'episodio di Isaac, nel quale si dice che intavolò un discorso sui dogmi della fede con dei giudici della città di Cordova, Eulog.*Mem.* Praef.

<sup>394</sup> Sans.*Ap.* 2, 540-541.

alla vera fede cristiana. È in questa cornice quindi che forse l'acculturazione ha giocato un ruolo fondamentale: la lingua che gli abitanti di Cordova decidevano di parlare, i legami familiari che stringevano e i modi di vivere che adottavano potevano minare dal di dentro la solidità dell'identità cristiana portando un elemento di estraneità assoluta (la *paganitas*) all'interno dei discorsi teologici noti (l'eresia).

Nell'*introduzione* a questo studio già si faceva riferimento alla non coerenza assoluta dei discorsi identitari e ciò veniva imputato alla loro natura fortemente relazionale e reciproca, cioè legata al contesto e alle relazioni di potere in cui essi si inseriscono. I discorsi sull'alterità in ambito dottrinale monoteista impongono una differenziazione tra le varie αἱρέσεις (scelte dottrinali, già scelte filosofiche) e la definizione di ciò che è ortodosso (= la vera religione)<sup>395</sup> da ciò che non lo è (= le eresie propriamente dette). Tutto ciò avviene all'interno di un discorso etnico *sui generis* collegato all'idea di *romanitas* che eccede la dimensione normalmente intesa dei confini etnici ma che di fatto ne crea di nuovi – li trasfigura per così dire.<sup>396</sup> Questo è ciò che propone Eusebio di Cesarea: i cristiani sono un *ethnos* allo stesso tempo antico e nuovo.<sup>397</sup> Essi sono un popolo antico in quanto eredi della tradizione giudaica – che è la più antica di tutte poiché rimonta alla creazione stessa del mondo (cfr. il racconto di *Genesi*) e precedente alla moltiplicazione dei popoli e delle lingue avvenuta con la caduta della Torre di Babele. Detto altrimenti, tutte le culture derivano da quella ebraica separandosi da quest'ultima a causa dell'insorgere dell'idolatria. Seguendo Paolo di Tarso, Eusebio afferma che sia gli ebrei che i non-ebrei che aderiscono al messaggio di Cristo sono “figli di Abramo.”<sup>398</sup> Eusebio va però leggermente oltre: afferma infatti che i cristiani sono in qualche modo la “nazione” più antica, quella da cui anche gli ebrei suoi contemporanei discendono.<sup>399</sup> Nella prospettiva del padre della Chiesa è la Bibbia stessa che giustifica questa visione,<sup>400</sup> perché non è Dio a

---

<sup>395</sup> Tertulliano, *Apologeticum* 24.

<sup>396</sup> Cfr. *Capitolo 1*, § 1.

<sup>397</sup> Secondo Boyarin, Eusebio sarebbe stato il primo a sviluppare un'idea di religione avulsa dal concetto di *ethnos*, cfr. Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004). Una critica di questa proposta si può trovare in Nongbri, *Before Religion*, op. cit., 53-57.

<sup>398</sup> Cfr. *Galati* 4.

<sup>399</sup> Eusebio, *Demonstratio* 1.5.2-3.

<sup>400</sup> Eusebio, *Demonstratio* 1.5.20-21.



comparire di fronte ai diversi personaggi biblici, ma è lo stesso Cristo. A riguardo, infatti, Nongbri ha sottolineato:

«[i]n the model of history presented by Eusebius, any non-Christian group, no matter how old or how (apparently) distant from contemporary Christians, can ultimately be classified as a Christian heresy. [...] this heresiological mode of classification had a long afterlife among Christian writers»<sup>401</sup>

Ora, accanto all'uso assolutamente preponderante di definire l'islam come un'eresia, Eulogio introduce un elemento di novità nel modo in cui trattare gli arabo-musulmani. Essi non sono più *solo* degli eretici, come di fatto li aveva già definiti Giovanni Damasceno, cioè persone che hanno distorto il messaggio di Dio (lo stesso per cristiani e non), ma essi sono *anche* pagani, idolatri e gentili, ovvero persone che si collocano su un piano di incomunicabilità rispetto ai cristiani.<sup>402</sup>

Se quindi il discorso eresiologico equivaleva con Eusebio alla teoria dell'alterità per il cristianesimo, ovverosia al modo attraverso cui i cristiani definivano i rapporti con l'*altro*, recuperare la contrapposizione del cristianesimo primitivo tra "cristiani" e "gentili" provoca un cortocircuito ermeneutico all'interno di questa teoria dell'alterità. Questo perché, se per Eusebio esisteva un unico *ethnos* di cui tutti possono diventare parte *riscoprendosi* cristiani, Eulogio introduce un'incoerenza intrinseca al proprio discorso, definendo i seguaci della *doctrina* di Muḥammad allo stesso tempo eretici e gentili. Distinzione questa che avrà una eco importante nel pensiero europeo se lo stesso Pietro il Venerabile, abate di Cluny, avrà a dire: «*[s]ed*

---

<sup>401</sup> Nongbri, *Before Religion*, op. cit., 57.

<sup>402</sup> All'interno del corpus degli scritti mozarabi si fa riferimento ai "musulmani" utilizzando questi termini: «*pagani*»: Eulog.*Mem.* 2, 790, 794, 944. «*gentiles*»: Elip.*Ep.* 5: 61-62, 88; Elip.*Conc. Cord.* 31; Alb.*Conf.* 43; Alb.*Indic.* 149, 171, 202, 264, 418, 654, 753, 1057, 1474, 1661; Alb.*Vita* 279; *Carm.* 10: 5; Eulog.*Mem.* 1: 218, 372, 504; 2: 33, 123, 380, 442, 473, 760; Eulog.*Ap.* 648, 664; Leovig.*Hab.* 2. «*ethnici*»: Alb.*Indic.* 199, 409, 570, 664-5, 766; Eulog.*Mem.* 1:378; 2:166, 181, 440, 1483; 3: 654; Eulog.*Doc.* 416-7. «*paganismus*»: Eulog.*Mem.* 2: 385. «*gentilitas*»: Alb.*Indic.* 1086; Eulog.*Mem.* 1:366; 2:1421, 1572; 3: 77, 607, 753; Eulog.*Ap.* 62.

*utrum Mahumeticus error haeresis dici debeat, et ejus sectatores haeretici, vel ethnici vocari, non satis discerno».*<sup>403</sup>

## 5. Considerazioni

La letteratura cristiano-latino andalusa, cioè quella letteratura che spesso passa sotto il nome di mozaraba, ha sollevato diversi problemi nel corso della storia degli studi su al-Andalus. Problemi spesso di ordine politico, legati anche alla formulazione di un'identità nazionale spagnola. Ciò che qui è invece importante sottolineare non sono i problemi di ordine storiografico ma i problemi e i quesiti che gli autori stessi sollevavano all'epoca, letti però togliendo quella lente interpretativa che vuole una storia unica data dall'incontro-scontro tra cristianesimo e islam; una lente, quindi, che sarebbe stata introdotta a partire dalla predicazione di Muḥammad e portata avanti dai suoi successori e dai musulmani in generale.

Per Eulogio, ad esempio, diventa *de facto* una questione di vita o di morte rispondere a determinati interrogativi come: è possibile vivere fianco a fianco con i musulmani? È lecito per i cristiani parlare arabo e godere della letteratura araba? Possono i cristiani lavorare per i musulmani, e quindi per l'emiro?

Uno degli aspetti centrali nel pensiero di Eulogio sta nel mantenere i limiti, i confini tra cristianesimo e islam («*per devios intelligentiae suae calles... lineam sanae doctrinae proprio electionis iudicio derelinquunt*» Memoriale sanctorum I,19). Tuttavia, a dispetto di quello che parrebbe dire l'autore cristiano, qui non si tratta di conservare ma di stabilire *ex novo* i limiti, i confini tra le comunità religiose. L'identità religiosa infatti – come è stato sottolineato più volte nel corso di questo lavoro – non è qualcosa che si dà per sé stessa, come le altre identità, d'altronde; ma qualcosa che viene affermato, creato nel momento presente. E ciò emerge anche dal dissenso generale rispetto alla posizione di Eulogio. Quando si parla di questo partito di cristiani che si opponevano o che non dividevano l'idea di Eulogio, sovente si richiama un'altra interpretazione del cristianesimo che aveva i

---

<sup>403</sup> *Against the Sect or Heresy of the Saracens*, Prologue 13; *Patrologia Latina*, Vol. 189, cols. 669–70.

propri modi per affermare la propria identità, ossia i propri confini («They had their own sets of borders that distinguished Christians from Muslims in different ways»)<sup>404</sup> Ma questa prospettiva tradisce un discorso attuale di storie che collimano, di storie identitarie che viaggiano in parallelo, quella cristiana e quella musulmana. Tuttavia, ancora una volta ci si trova di fronte ad una retroproiezione di aspettative odierne rispetto alle identità religiose. I cristiani arabizzati della Cordova del IX secolo, quelli che non condividevano la posizione di Eulogio e dei martiri volontari, sono una prova della non-esistenza di “insiemi di confini identitari.”

Che finora lo studio sul cristianesimo andaluso sia rimasto sulla questione identitaria di maggiore o minore conflittualità con l’islam è dato in maniera molto chiara da C. Tieszen, quando dice: «how did various Christians in medieval Spain define their religious identity *vis-à-vis* Islam and how did they go about creating this definition (or definitions)? To put it in another way, in a medieval world influenced and at times even governed by Islam, how did Christians distinguish themselves from Muslims? What constituted the borders that lay between them?».<sup>405</sup> Come si legge in questo passaggio, la possibilità che queste due identità non si diano fin dappprincipio non è neanche considerata come possibile: essere cristiani o musulmani è un dato di fatto che esiste al di là di ogni discorso storico e allo storico sta solo il compito di ricostruire il perché e il come si definivano queste identità. Tuttavia, in questa sede si vuole privare lo storico di questa visione che comporta un’interpretazione dei fatti già data per lasciare che siano le fonti stesse – anche se a loro volta, per loro natura, capziose – a mostrare ciò che vogliono *creare*.

Nella prospettiva di Tieszen il discorso, il problema storico sull’identità cristiana nella Spagna medievale si radica all’interno del problemi della definizione e conservazione dell’identità, nel suo aspetto intracomunitario ed intercomunitario (= negoziazione). Per questo motivo lo studioso parla di un processo di definizione dell’identità religiosa cristiana *alla luce dell’islam*.

Tuttavia, se da parte “islamica” la distinzione è ancora perfettamente in linea con quella teoria dell’alterità promossa da Eusebio, per cui si struttura una

---

<sup>404</sup> Charles Tieszen, *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain*, Studies on the Children of Abraham 3 (Leiden-Boston: Brill, 2013), 1.

<sup>405</sup> Ivi, 2.

diversità di culto e pratiche culturali, o di dottrina, quindi di θρησκεία = <دين>, con Eulogio e Paolo Alvaro si assiste ad un progressivo ritorno ad una incomunicabilità tra sistemi come quello tra monoteismo e paganesimo (il contesto dove sono avvenute le persecuzioni e i primi martiri cristiani), ovvero strutturano un discorso di alterità assoluto, per il quale è possibile solo una risposta: il rifiuto assoluto dell'*altro*.

## Conclusioni

*«È così, dunque, che si crea un'unica storia: mostrare un popolo come una cosa sola, come un'unica cosa, svariate volte, ed ecco che quel popolo diventa quella cosa»*

(Chimamanda Ngozi Adichie, *Il pericolo di un'unica storia*)

Fornire una chiave di lettura alternativa rispetto all'approccio tradizionale alla narrazione dell'episodio dei martiri volontari di Cordova, solitamente intesi come risposta "naturale" ai processi di islamizzazione e arabizzazione conseguenti all'instaurazione del dominio arabo sulla Penisola, è stato il primario obiettivo di questo studio, dichiarato nell'introduzione. Questi due processi, tradizionalmente intesi come le due facce della stessa medaglia, alla luce delle analisi proposte devono invece essere letti come, se non sequenziali, almeno progressivi: l'islamizzazione è una conseguenza dell'arabizzazione e non può quindi considerarsi un fatto incontrovertibile imposto dalla conquista stessa della Penisola. In questo quadro, il fenomeno dell'islamizzazione non può essere associato ad una "progressiva diffusione della religione islamica," che si presupporrebbe quindi già esistente nel periodo storico in analisi, ma anzi andrebbe inteso come l'insorgere di un discorso sulle dottrine e le pratiche islamiche, ossia la creazione di un *noi* musulmani e di un *altri* non-musulmani, e viceversa. Utilizzare il termine "islamico" per il periodo omayyade e quello immediatamente precedente presupporrebbe l'esistenza di una capacità *naturalmente* umana di produrre l'oggetto *religione*, che entra in relazione, alternativamente di scambio o di conflitto, con le altre *religioni*. È utilizzando un approccio ermeneutico alle fonti coeve focalizzato a comprendere le dinamiche discorsive e relazionali tra i gruppi coinvolti e le relative affermazioni identitarie che si può osservare come fosse piuttosto, in una prima fase, l'essere *arabo* a garantire prestigio sociale, mentre la "religione" non fungeva da discriminante, ma anzi da unico elemento *de facto* traducibile.

Nel primo capitolo, si è offerta una panoramica sulla principali problematicità del primo periodo islamico, in particolare su quella dell'*identità* della comunità che si è raccolta intorno a Muḥammad. Si sono analizzate differenti prospettive storiografiche, evidenziandone relative criticità e punti di forza,

tra cui la proposta di Peter Webb, per il quale l'identità etnica araba sarebbe stata in realtà un prodotto "a valle" dell'identità religiosa islamica. Per lo studioso, il punto di partenza è rappresentato dalla proposta interpretativa di Fred Donner, secondo il quale non si può parlare fin dappprincipio di musulmani ma bisogna utilizzare invece un più generico "comunità dei credenti," definizione che poteva quindi abbracciare trasversalmente diversi monoteismi della tardo antichità, fra cui cristianesimo e giudaismo. Nel corso del presente lavoro si è proposto invece, non potendo far affidamento su un'identità religiosa che si è vista essere il prodotto di un'idea moderna, che alla base dell'identità islamica ci fosse un precoce discorso sull'identità araba, vero collante del gruppo sociale al vertice delle conquiste del VII-VIII secolo. In aggiunta a ciò, si è anzi notato che molte delle iscrizioni o delle evidenze della cultura materiale che solitamente venivano interpretate come testimonianze di islamizzazione fossero piuttosto un esempio lampante di arabizzazione, ossia di diffusione di usi e costumi del gruppo al potere.

All'interno del secondo capitolo, si è voluta offrire una panoramica sulla costruzione narrativa e retroproiettiva delle cronache arabo-islamiche, soprattutto in contrapposizione alle cronache latine del secolo VIII e all'affermazione identitaria che è possibile rintracciare sulla monetazione di questo secolo. Se infatti, con riferimento al primo periodo islamico, vengono prese tradizionalmente a riferimento le fonti in arabo (Ibn Ḥabīb e Ibn 'Abd al-Ḥakam), in questa sede si è voluto porre queste ultime a diretto confronto con le fonti in latino (Chr741 e Chr754), di circa un secolo prima e contemporanee al periodo in analisi, di consolidamento del potere islamico della Penisola, che forniscono utili indicazioni circa le espressioni, prettamente di carattere etnico, utilizzate per definire l'*altro*: come si è visto, se nell'VIII secolo non si strutturavano discorsi identitari su base religiosa tra i vari gruppi coinvolti mentre nel secolo IX si (come invece dimostrato dalle fonti in arabo), ciò può voler dire che nel periodo intercorso tra i primi e i secondi è subentrata questa esigenza e non invece che i primi erano manchevoli di averla recepita e/o incapaci di raccontarla. È fondamentale in tal senso evitare qualsiasi retrospezione storica. Nel caso delle monete, infatti, è piuttosto evidente osservando la sequenzialità dei vari tipi monetali come il messaggio identitario non passasse attraverso il contenuto testuale delle legende che era invero molto semplice e in qualche modo condivisibile da qualsiasi monoteista lo leggesse, in termini di contenuti, quanto piuttosto

dall'uso della lingua e della scrittura araba, reale elemento caratterizzante e di differenza rispetto a quella greca o latina.

Nel terzo capitolo si è infine voluta evidenziare la dimensione fortemente relazionata e reciproca dei discorsi identitari, per cui la prospettiva tradizionale, che distingue nettamente la componente araba da quella cristiana della società andalusa, non permette di rendersi conto dell'unità di fondo di certi fenomeni e anche degli aspetti culturali comuni ormai consolidati, tra cui il non mangiare carne di maiale, la circoncisione, il parlare arabo, il vestirsi "come arabi." In sintesi, a parere di chi scrive, risulterebbe quindi semplicistico leggere l'episodio dei martiri di Cordova come affermazione di un'identità *religiosa*, dando per scontate le identità cristiana ed islamica come già esistenti ed in conflitto in quel preciso momento storico. Uno dei problemi principali nell'ambito degli studi sulla prima storia dell'islam e di al-Andalus è appunto il "mito delle origini," in quanto le origini, come le identità, sono sempre un discorso formulato a posteriori. Nello specifico caso del primo periodo islamico, il discorso delle origini è formulato più avanti nel tempo, dove si collocano un maggior numero di fonti, che però, come detto, forniscono più informazioni sul periodo storico in cui sono state scritte che non su quello che raccontano.

In conclusione, non sembra ondivago proporre una riflessione proposta da un testo breve – ma non per questo poco significativo – della scrittrice afro-americana Chimamanda Ngozi Adichie:

«Qualche anno fa sono andata in Messico dagli Usa. Il clima politico negli Stati Uniti, in quel momento, era teso e ferveva un grande dibattito sull'immigrazione. E, come spesso accade in America, la parola "immigrazione" era diventata sinonimo di "messicani." Circolavano infinite storie di messicani che spillavano soldi al sistema sanitario, che attraversavano i confini di nascosto, che venivano arrestati alla frontiera, quel genere di cose. Ricordo il mio primo giorno a passeggio a Guadalajara. Osservavo la gente che andava a lavoro, che preparava tortillas al mercato, che fumava e rideva. Ricordo di aver provato, all'inizio, una leggera sorpresa seguita da un moto di vergogna. Mi sono resa conto di essere stata talmente immersa nella narrazione mediatica sui messicani, che nella mi mente erano diventati

soltanto una cosa: l'abietto immigrato. Avevo abboccato. Avevo creduto all'unica storia sui messicani [...]»<sup>406</sup>

Ciò che Chimamanda Ngozi Adichie sta dicendo è che i racconti creano, per usare una definizione presa dall'analisi letteraria, dei *frame*, ovvero delle strutture all'interno delle quali immaginarci le cose. E non è assolutamente detto che questi *frame* siano fedeli all'oggetto che rappresentano oppure che rimangano stabili nel corso del tempo. Piuttosto il contrario. I *frame* non sono costretti alla coerenza tra ciò che rappresentano e l'oggetto rappresentato, possono moltiplicarsi e sovrapporsi tra loro, senza peraltro escludersi a vicenda. Come i miti tendono a produrre infinite varianti, allo stesso modo un qualsiasi oggetto tende a produrre *frame*.

Durante la presentazione (Cordova, 19 ottobre 2022) della sua nuova traduzione in spagnolo delle *Mille e una notte*, Salvador Peña Martín ha proposto di vedere «la busca del saber cómo medio de librarnos de los *frames* impuestos». Tuttavia è lecito domandarsi se in realtà la stessa ricerca del sapere – e il sapere stesso che di necessità è subordinato ad una sua narrazione per essere trasmesso – non sia a sua volta un *frame*, cioè una variante, sebbene più raffinata, di queste strutture entro cui immaginare gli oggetti.

Questo lavoro ha voluto offrire al lettore esattamente questo: un'altra storia. Una storia alternativa, una variante di quella che si suole credere essere l'unica storia della prima società islamica e andalusa: una storia di uomini (ma talvolta anche donne)<sup>407</sup> raccolti intorno ad una figura carismatica per fondare una nuova religione e uniti dalla fede nel Dio Unico. Fede, questa, erede di quelle fedi nel Dio Unico che l'hanno preceduta (il giudaismo e il cristianesimo) ma allo stesso tempo madre di esse in quanto unica e vera fede nel Dio Unico *ab origine*. Una storia dell'impegno politico di questi uomini e donne e dei loro successi militari finalizzati a stabilire il loro dominio sul mondo, a costruire una *dār al-islām* da contrapporsi a ciò che sta al di fuori di essa, un luogo dove può esistere solo la guerra, una *dār al-ḥarb*. Una storia

---

<sup>406</sup> Chimamanda Ngozi Adichie, *Il pericolo di un'unica storia*, trad. Andrea Sirotti (Torino: Einaudi, 2020), 10-11.

<sup>407</sup> Sulle figure femminili all'interno della tradizione islamica sul Profeta si veda il recente Simonetta Calderini, *Women as Imams. Classical Islamic Sources and Modern Debates on Leading Preyer* (London: Tauris, 2022), il quale offre anche una buona bibliografia sul tema.



che vuole questi uomini e donne impegnati a tenere viva la memoria orale di ciò che dicevano e facevano una certa figura carismatica (Muḥammad), i suoi seguaci (*ṣaḥāba*) e i seguaci dei suoi seguaci (*tābi'un*), fin quando una mal celata paura della contraffazione di questa memoria spinse uomini pii (*muḥāddiṭūn*) a metterla per iscritto, selezionando e giudicando la qualità di questi racconti.

Ma questa è appunto una storia unica, e «[l]’unica storia crea stereotipi. E il problema degli stereotipi non è che sono falsi, ma che sono incompleti. Trasformano una storia in un’unica storia». <sup>408</sup> E in questa storia lo stereotipo è che questi uomini e donne erano “musulmani” *ab origine*, cioè erano esattamente come gli uomini pii aspiravano e dicevano di essere nel momento in cui raccontavano la loro storia, nel proprio presente. Tuttavia questa è una storia raccontata da uno specifico gruppo di persone, <sup>409</sup> gli *ulamā*, i quali dividevano il mondo in base alla fede e al suo grado di vicinanza alla Verità del Dio Unico. Gli *ulamā* distinguevano tra *muslimūn*, i veri credenti, l’*ahl al-kitāb*, coloro che, pur credendo nel loro stesso Dio Unico, avevano distorto il suo messaggio e il modo giusto per venerarlo, e i *mušrikūn*, cioè coloro che non riconoscevano l’esistenza del Dio Unico. Tutte le altre identità erano circostanziali o subordinate a queste da loro proposte, che erano ben più grandi e importanti in virtù dell’importanza assoluta del loro Dio. Tuttavia, «[è] impossibile parlare di un’unica storia senza parlare di potere. [...] Come e quando vengono raccontate, chi le racconta, quante se ne raccontano. Dipende tutto dal potere. Il potere è la possibilità non solo di raccontare la storia di un’altra persona, ma di farla diventare la storia definitiva di quella

---

<sup>408</sup> Chimamanda Ngozi Adichie, *Il pericolo di un’unica storia*, op. cit., 15.

<sup>409</sup> Questa è una riflessione ineludibile per qualsiasi studio storico, in generale, e storico-religioso, nello specifico, come ha evidenziato Bruce Lincoln, nel suo “Theses on Method” (*Method & Theory in the Study of Religion* 8, no. 3 [1996]: 225–227): «The same destabilizing and irreverent questions one might ask of any speech act ought be posed of religious discourse. The first of these is “Who speaks here?”, i.e., what person, group, or institution is responsible for a text, whatever its putative or apparent author. Beyond that, “To what audience? In what immediate and broader context? Through what system of mediations? With what interests?” And further, “Of what would the speaker(s) persuade the audience? What are the consequences if this project of persuasion should happen to succeed? Who wins what, and how much? Who, conversely, loses?”».

persona»,<sup>410</sup> e questi uomini hanno avuto il potere e i mezzi per rendere la loro storia l'unica storia per la società tutta nella quale vivevano.

Tutto ciò è stato portato anche all'interno degli studi storici moderni, consacrando in questo modo questa storia come l'unica all'interno della quale collocare la storia della cristianità andalusa. Si tratta quindi di un racconto che racchiude in sé la chiave di lettura dei problemi che saranno: arabizzazione e islamizzazione come fenomeni paralleli, dei prodotti *naturali* dell'arrivo degli eserciti arabo-berberi sotto l'insegna dell'islam su suolo iberico.

---

<sup>410</sup> Chimamanda Ngozi Adichie, *Il pericolo di un'unica storia*, op. cit., 11-12.

## Bibliografia

### Fonti e letteratura primaria

- Abū Yūsuf, Ya‘qūb b. Ibrāhīm. *Kitāb al-ḥarāğ*. Dār al-ma‘rifa, 1302.
- Aguadé, Jorge, a c. di. ‘*Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853). Kitāb al-Ta‘rīj (La historia)*. Madrid: CSIC, 1991.
- Álvarez de Morales, Camilo, e Fernando Girón Irueste, a c. di. *Ibn Ḥabīb (m. 238/853). Muḥtaṣar fī l-ḥabīb*. Fuentes arábico-hispanas 2. Madrid: CSIC, 1992.
- Amitai-Preiss, Nitzan. «An Umayyad Lead Seal with the Name of Marwān b. Muḥammad». *al-Qantara* 18, fasc. 1 (1997): 233–42.
- . «Appendix 3: A Poll Tax Seal of Tiberias». In *Hammath Tiberias, vol. 2: Late Synagogues*, a cura di Moshe Dothan, 104–5. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000.
- Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad al-. *Tahḍīb al-luġa*. A cura di Muḥammad ‘Abd al-Raḥman Muḥaymir. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2004.
- Balaḍūrī, al-. *Kitāb Futūḥ al-Buldān*. A cura di Philip Khūri Ḥitti. Vol. 1. New York, NY: Columbia University, 2002.
- Balaguer, A. *Las emisiones transicionales árabe-musulmanas de Hispania*. Barcelona: Asociación Numismática Española, 1976.
- . «Nuevos datos sobre la moneda transicional árabe-musulmana de Hispania y África». *Gaceta Numismática* 42 (1976): 27–41.
- Balog, Paul. «Dated Aghlabid lead and copper seals from Sicily». *Studi Magrebini* 11 (1979): 125–32.
- Bell, Harold I. *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue with Texts. Vol. 4: The Aphrodito Papyri*. London: The British Museum, 1928.
- . «The Administration of Egypt under the “Umayyad Khalifs”». *Byzantinische Zeitschrift* 28 (s.d.): 278–86.
- . «The Arabic Bilingual Entagion». *Proceedings of the American Philisophical Society* 89, fasc. 3 (1945): 531–42.

- Campos, Julio. *Juan de Biclario, obispo de Gerona, su vida y obra. Introduccion, texto critico y comentarios*. Madrid: CSIC, 1960.
- Canto, Alberto, e Tawfiq Ibrahim, a c. di. *Monedas andalusí. La collección del Museo Casa de la Moneda*. Madrid: Fabrica Nacional de Moneda y Timbre, 2004.
- Casson, Lionel, e Ernest L. Hettich, a c. di. *Excavations at Nessana. Literary Papyri, vol. 2*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950.
- Catalán, Diego, e María Soledad Andrés. *Edición crítica del texto español de la Crónica de 1344 que ordenó el Conde de Barcelos Don Pedro Alfonso (Alfonso de Portugal y Froes, 1287-1354)*. Madrid: Universidad de Madrid-Gredos, 1971.
- Colt, H. Dunscombe, a c. di. *Excavations at Nessana (Auja Hafir, Palestine), vol 1*. London: British School of Archaeology in Jerusalem, 1962.
- Davis, Stephen J., Bilal Orfali, e Samuel Noble, a c. di. *A Disputation over a Fragment of the Cross. A Medieval Arabic Text from the History of Christian-Jewish-Muslim Relations in Egypt*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 2012.
- De Luca, Maria Amalia. «Reperti inediti con iscrizioni in arabo rinvenuti nel sito archeologico di Milena: i sigilli e le monete». In *Studi in onore di Umberto Scerrato per il suo settantacinquesimo compleanno*, a cura di Maria Vittoria Fontana e Bruno Genito, 1:231–58. Napoli: Università degli studi di Napoli L'Orientale, 2003.
- . «Sicilia aghlabita: nuove testimonianze numismatiche». In *3rd Simone Assemani Symposium on Islamic Coins*, a cura di Bruno Callagher e Arianna D'Ottone, 288–317. Trieste: EUT, 2012.
- D'Ottone Rambach, Arianna. «Arabic Glasses (Coin weights, jetons and vessel stamps) from Umayyad Syria». In *Coinage and History in Seventh Century Near East. 5: Proceedings of the 15th Seventh Century Syrian Numismatic Round Table held at Corpus Christi College, Oxford on the 17th and 18th September 2016*, a cura di Tony Goodwin, 175–95. London: Archetype, 2017.
- El-Hawary, Hassan Mohammed. «The Most Ancient Islamic Monument Known Dated A.H. 31 (A.D. 652), from the Time of the Third Calif 'Uthman». *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1930): 321–33.

- . «The Second Oldest Islamic Monument Known Dated AH 71 (AD 691) From The Time Of The Omayyad Calif ‘Abd el-Malik Ibn Marwan». *Journal Of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1932): 289–93.
- Eusebio di Cesarea. *Storia Ecclesiastica*. A cura di Franco Migliore e Salvatore Borzì. 2ª ed. Vol. 1-2. Roma: Città Nuova, 2005.
- . *Vita di Costantino*. A cura di Laura Franco. Milano: BUR, 2009.
- Fagnan, Edmond, a c. di. *Abū Yūsuf. Le livre de l’impôt foncier (kitāb al-kharāj)*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1958.
- Foss, Clive *Arab-Byzantine Coins: An Introduction, with a catalogue of the Dumbarton Oaks Collection*. Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications 12. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2008.
- Ġassānī, Muḥammad al-, e A. Bustani. *Riḥlat al-wazīr fī ifitkāk al-asīr*. Larache, 1940.
- Ġawharī, Ismā‘īl b. Ḥammād al-. *al-Šiḥāḥ*. A cura di Aḥmad ‘Abd al-Ġafūr ‘Atṭār. Cairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1956.
- Ghabban, ‘Ali ibn Ibrahim. «The Inscription of Zuhayr, the Oldest Islamic Inscription (24 AH/AD 644–645), the Rise of the Arabic Script and the Nature of the Early Islamic State». *Arabian Archeology and Epigraphy* 19 (2008): 209–36.
- Gil, Juan, a c. di. *Chronica Hispana Saeculi VIII et IX*. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, LXV. Turnhout: Brepols, 2018.
- , a c. di. *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*. 2 voll. Madrid: Istituto «Antonio de Nebrija», 1973.
- , a c. di. *Scriptores Muzarabici Saeculi VIII-XI*. Vol. 1. 2 voll. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, LXV A. Turnhout: Brepols, 2020.
- , a c. di. *Scriptores Muzarabici Saeculi VIII-XI*. Vol. 2. 2 voll. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, LXV B. Turnhout: Brepols, 2020.
- Green, Judith, e Yoram Tsafir. «Greek Inscriptions from Ḥammāt Gader: a Poem by the Empress Eudocia and Two Building Inscriptions». *Israel Exploration Journal* 32 (1982): 77–96.

- Ḥimyarī, Našwān al-. *Šams al-‘ulūm*. A cura di Ḥusayn b. ‘Abd Allāh al-‘Umarī. Damasco: Dār al-Fikr, 1999.
- Ḥušanī, Muḥammad b. Ḥārīt al-. *al-Jušanī, Muḥammad b. Ḥārīt. Ajbār al-fuqahā’ wa-l-muhaddiṭīn. Historia de los alfaquíes y tradicionistas de al-Andalus*. A cura di María Luisa Ávila e Luis Molina. Madrid: CSIC, 1992.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥasan Aḥmad. *Maqāyīs al-luġa*. A cura di ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Cairo: al-Bābī al-Ḥalabī, 1946.
- Ibn Ḥawqal. *Configuration de la terre*. Tradotto da J.H. Kramers e G. Wiet. 2 voll., 1964.
- . *Kitāb šūrat al-arḍ*. A cura di M.J. de Goeje e J.H. Kramers. Leiden: Brill, 1938.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Makram. *Lisān al-‘arab*. Beirut: Dār Šādir, 1990.
- Ibn Šabb, ‘Umar. *Ta’riḥ al-madīna al-munawwara Fuhaym Muḥammad Šaltūt*. A cura di Fuhaym Muḥammad Šaltūt. Jeddah, 1399.
- Ibn Waḍḍāḥ, Muḥammad. *Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurtubī (m. 287/900), Kitāb al-bidā’*. A cura di M. Isabel Fierro. Madrid: CSIC, 1988.
- Ibn ‘Abd al-Ḥakam. *History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain. Also Known as Kitāb Futūḥ Miṣr of Ibn ‘Abd Al-Ḥakam*. A cura di Charles Torrey. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2002.  
<https://doi.org/10.31826/9781463208653>.
- Ibrahim, Tawfiq. «Additions to the Lead Seals of the Umayyad Conquest of the Iberian Peninsula». In *Monnaies Du Haute Moyen Âge: Histoire et Archeologie (Péninsule Ibérique - Maghreb, VIIe - XIe Siècle)*, a cura di Ph. Sénac e S. Gasc, 115–32. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2015.
- . «An Al-Andalus Dinar Dated 105H, a Previously Unpublished Date». *Manquso* 4 (2016): 47–48.
- . «Los precintos de la conquista y el dominio Omeya de Hispania». *Manquso* 4 (2016): 7–38.
- . «Nuevos documentos sobre la Conquista Omeya de Hispania: Los precintos de plomo». In *711: Arquelogía e Historia entre dos Mundos*, 1:145–61. Alcalá de Henares: Museo Arquelógico Regional, 2011.

- Ibrahim, Tawfiq, e Sebastián Gaspariño. «Adiciones a los precintos de la conquista: Córdoba, Elvira y una variante de al-Andalus». *Manquso* 4 (2016): 39–42.
- James, David, a c. di. *A History of Early Al-Andalus. The Aḥbār Maǧmū‘a*. Oxford-New York: Routledge, 2012.
- , a c. di. *Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qūṭīya. A Study of the Unique Arabic Manuscript in the Bibliothèque Nationale de France, Paris with a Translation, Notes and Comments*. Oxford-New York: Routledge, 2009.
- Kraemer, Casper J. *Excavations at Nessana: Non-Literary Papyri, vol. 3*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958.
- Lafuente y Alcántara, Emilio. *Ajbar Machmuâ. Chronica anónima del siglo XI [...]*. Colección de obras arábigas de historia y geografía 1. Madrid: Rivadeneyra, 1867.
- Miles, George C. «ANS Digital Library: Coinage of the Umayyads of Spain, Part 1», 1950. [http://numismatics.org/digitallibrary/ark:/53695/nnan106720\\_1](http://numismatics.org/digitallibrary/ark:/53695/nnan106720_1).
- . «ANS Digital Library: Coinage of the Umayyads of Spain, Part 2», 1950. [http://numismatics.org/digitallibrary/ark:/53695/nnan106720\\_2](http://numismatics.org/digitallibrary/ark:/53695/nnan106720_2).
- . *The Coinage of the Visigoths of Spain. Leovigild to Achila II*. Hispanic Numismatic Series 2. New York: The American Numismatic Society, 1952. <http://numismatics.org/digitallibrary/ark:/53695/nnan12648>.
- Monferrer Sala, Juan Pedro, a c. di. *‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (238/852). Kitāb waṣf al-firdaws (La descripción del Paraíso)*. Granada: Grupo de Investigación «Ciudades Andaluzas bajo el Islam». Departamento de Estudios Semíticos. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Granada, 1997.
- Muqātil b. Sulaymān. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm*. A cura di ‘Abd Allāh Maḥmūd al-Šahāta. Cairo: Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Amma li-l-Kutub, 1979.
- Ory, Solange. «Les graffiti omayyades de ‘Ayn al-Ġarr». *Bulletin du Musée de Beyrouth* 20 (1965): 97–145.
- Palmer, Andrew, Sebastian Brock, e Robert Hoyland, a c. di. *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Translated Texts for Historians 15. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.

- Penelas, Mayte, a c. di. *Kitāb Hurūšiyūš (Traducción al árabe de las Historiæ adversus paganos de Orosio)*. Madrid: CSIC, 2001.
- Porter, Venetia. *Arabic and Persian Seals and Amulets in the British Museum*. London: The British Museum, 2011.
- Rāgīb, Yūsuf. «Les plus anciens papyrus arabes». *Annales Islamologiques* 30 (1996): 1–19.
- . «Une ère inconnue d'Égypt musulmane: l'ère de la juridiction des croyants». *Annales Islamologiques* 41 (2007): 187–207.
- Rodríguez Alonso, Cristóbal, a c. di. *Las historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*. León, 1975.
- Tacito. *Annales*. A cura di Matilde Caltabiano. Tradotto da Enrico Oddone. Milano: Rusconi, 1978.
- Vindel Pérez, Ingrid. «Crónica de 1344. Edición crítica y estudio». Tesis de Doctorado, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.
- Vives, José, a c. di. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963.
- Vives y Escudero, Antonio. *Monedas de las dinastías árabe-españolas*. Madrid, 1893.
- Walker, Paul. *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins, Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum*. 2 voll. London: The Trustees of the British Museum, 1956.
- Wallace-Hadrill, J.M. *The Chronicle of Fredegar. The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar and Its Continuations*. Westport, CT: Greenwood Press, 1960.
- Ya'qūbī, Ibn Wāḍiḥ al-. *The Works of Ibn Wāḍiḥ al-Ya'qūbī*. A cura di M.S. Gordon e et al. Leiden: Brill, 2018.

### **Letteratura secondaria**



- Acién Almansa, Manuel. «Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus». *Studia historica. Historia medieval* 27 (2009): 23–36.
- . «El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del “incastellamento” e imposición de la sociedad islámica». In *«L’incastellamento». Actes des rencontres de Gérone (26-27 novembre 1992) et de Rome (5-7 mai 1994)*, 291–305. Rome: École Française de Rome, 1998.
- . *Entre el feudalismo y el Islam. Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. Jaén: Universidad de Jaén, 1994.
- . «‘Umar ibn Ḥafṣūn. Un problema historiográfico». *Cuadernos de Madinat al-Zahra: Revista de difusión científica del Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra* 3 (1991): 77–96.
- Adichie, Chimamanda Ngozi. *Il pericolo di un’unica storia*. Tradotto da Andrea Sirotti. Torino: Einaudi, 2020.
- Aguadé, Jorge. «De nuevo sobre ‘Abd al-Mālīk b. Ḥabīb». In *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (Madrid, 1980)*, 17–34. Madrid, 1985.
- Aillet, Cyrille. *Les mozarabes. Christianisme et arabisation en péninsule Ibérique (IXe-XIIe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2010.
- . «L’islamisation et évolution du peuplement chrétien en al-Andalus (VIIIe-XIIe siècle)». In *Islamisation et arabisation de l’Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*, a cura di D. Valérian, 151–92. Paris: Publications de la Sorbonne, 2011. <https://books.openedition.org/psorbonne/2502>.
- . «Recherches sur le christianisme arabisé (IXe-XIIe siècles). Les manuscrits Hispanique annotés en arabe». In *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, a cura di Cyrille Aillet, Mayte Penelas, e Philippe Roisse. Madrid: Casa de Velázquez, 2008.
- Akasoy, Anna. «Convivencia and Its Discontents: Interfaith Life in al-Andalus». *International Journal of Middle East Studies* 42, fasc. 3 (2010): 489–99.
- Al-Jallad, Ahmad. *The Damascus Psalm Fragment. Middle Arabic and the Legacy and the Old Ḥiḡāzī*. LAMINE 2. Chicago, IL: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2020.
- Allan, J., e D. Sourdel. «khātīm». In *Encyclopaedia of Islam, 2nd edition*, 4:1102–5. Leiden: Brill, 1977.

- Almbladh, Karin. «Christianity and Judaism under Islam in Medieval Iraq. Da'ūd al-Muqammas and Sa'd b. Mansūr Ibn Kammūna». *Scandinavian Jewish Studies* 26, fasc. 1–2 (2008): 19–28.
- Amara, Allaoua. «Islamisation et arabisation de l'ancienne Numidie méridionale (VIIe- XIVe siècle)». In *Arabización, islamización y resistencias en al-Andalus y el Magreb*, a cura di Bilal Sarr e María Ángeles Navarro, 123–44. Granada: Eug, 2019.
- Amitai-Preiss, Nitzan. «The Administration of Jund al-Urdunn and Jund al-Filasṭīn during the Umayyad and Early 'Abbasid Periods according to Seals and Other Small Finds». PhD dissertation, Ben Gurion University of the Negev, 2007.
- . «Umayyad vocabulary on administrative objects from Palestine». In *3rd Simone Assemani Symposium on Islamic Coins*, a cura di Bruno Callagher e Arianna D'Ottone, 280–87. Trieste: EUT, 2012.
- . «What Happened in 155/771-72? The Testimony of Lead Seals». In *Material Evidence and Narrative Sources: Interdisciplinary Studies of the History of the Muslim Middle East*, a cura di D. Talmon-Heller e K. Cytryn-Silverman, 17–29. Leiden: Brill, 2015.
- Amselle, Jean-Loup. *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*. Tradotto da Marco Aime. Torino: Bollati Boringhieri, 1999.
- Andrés Sanz, María Adelaida. *Sansón de Córdoba*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2011.
- Anthony, Sean W. «Jurayj». In *Encyclopaedia of Islam, THREE*, 2018. [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_32885](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32885).
- Antoine Borrut e Fred M. Donner, a c. di. *Christians and Others in the Umayyad State*. Chicago, IL: Oriental Institute of the University of Chicago, 2016.
- Arcari, Luca. *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C.- II sec. d.C.)*. Roma: Carocci, 2020.
- Arjomand, Saïd Amir. «The Constitution of Medina. A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the "Umma"». *International Journal of Middle East Studies* 41, fasc. 4 (2009): 555–75.
- Arjona Castro, Antonio. «Aproximación al urbanismo de la Córdoba musulmana a la luz de las recientes excavaciones archeológicas». *Boletín de la Real*

- Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 64, fasc. 125 (1993): 85–98.
- Arnal, William E., e Russell T. McCutcheon. *The Sacred Is the Profane. The Political Nature of «Religion»*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- . *Genealogies of Religions. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore-London: Johns Hopkins University Press, 1993.
- . «The Construction of Religion as an Anthropological Category». In *Genealogies of Religions. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, 27–54. Baltimore-London: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Astuti, Rita. *People of the Sea. Identity and Descent among the Vezo of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Ayoub, Mahmoud. «Dhimma in Qur'an and Hadith». *Arab Studies Quarterly* 5, fasc. 2 (1983): 172–91.
- Bacharach, Jere L. «Material Evidence and Narrative Sources. Teaching and Studying Numismatic Evidence». In *Material Evidence and Narrative Sources. Interdisciplinary Studies of the History of the Muslim Middle East*, a cura di D. Talmon-Heller e K. Cytryn-Silverman, 17–29. Leiden: Brill, 2015.
- . «Signs Of Sovereignty. The “Shahāda”, Qur'anic Verses, And The Coinage Of 'Abd al-Malik». *Muqarnas* 27 (2010): 1–30.
- Bakhos, Carol, e Michael Cook. *Islam and Its Past. Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Balaguer, A. «Descripción y comentarios de doce monedas transicionales árabe-musulmanas acuñadas en el norte de África». *Gaceta Numismática* 43 (1976): 32–51.
- . «Nuevos datos sobre la moneda transicional árabe-musulmana de Hispania y África». *Gaceta Numismática* 42 (1976): 27–41.
- Banaji, Jairus. «Late Antique Legacies and Muslim Economic Expansion». In *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria. A review of current debates*, a cura di John Haldon. Farnham: Ashgate, 2010.

- Barbero, Abilio, e Marcelo Vigil. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1978.
- Barbour, Neville. «The Significance of the Word Maurus, with Its Derivatives Moro and Moor, and of Other Terms Used by Medieval Writers in Latin to Describe the Inhabitans of Muslim Spain». In *Actas Do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos. Coimbra-Lisboa, 1968*, a cura di Georgette Cornu, 253–66. Leiden: Brill, 1971.
- Barceló, Miquel. «El diseño de espacios irrigados en al-Andalus: un enunciado de principios generales». In *El agua en zonas áridas: arqueología e historia (I). Actas del I Coloquio de historia y medio físico*, xv–xlvii. Almería, 1989.
- . «El hiato en las acuñaciones de oro en al-Andalus, 127-316/744(5)-936(7). Los datos fundamentales de un problema». *Monedas y Créditos. Revista de Economía* 132 (1975): 33–71.
- . «La más temprana organización fiscal de al-Andalus según la Crónica de 754 (95 (713[4]- 138-755)». In *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado omeya en a/-Andalus*, 221–38. Jaén, 1997.
- . «¿Por qué los historiadores académicos prefieren hablar de islamización en vez de hablar de campesinos?» *Archeologia medievale. Cultura materiale, insediamenti, Territorio* 19 (1992): 63–73.
- . «Quina arqueologia per al-Andalus?» In *Coloquio hispano-italiano de arqueologia medieval-Colloquio ispano-italiano di archeologia medievale*, 243–52. Granada, 1992.
- Barkai, Ron. *Cristianos y musulmanes en la España medieval: el enemigo en el espejo*. Madrid: Rialp, 1984.
- Barton, Carlin A., e Daniel Boyarin. *Imagine No Religion. How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. New York: Fordham University Press, 2016.
- Bashear, Suliman. «Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources». *Journal of the Royal Asiatic Society* 3, fasc. 1 (1991).
- . *Arabs and Others in Early Islam*. Princeton, NJ: The Darwin Press, 1997.
- . «Qibla Musharriqa and early Muslim prayer in churches». *The Muslim World* 81, fasc. 3–4 (1991): 267–82.

- Bates, Michael. «The Coinage of Spain under the Umayyad Caliphs of the East». In *Actas III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*. Madrid: Museo Arqueológico Nacional, 1990.
- Bauer, Tomas. *A Culture of Ambiguity. An Alternative History of Islam*. Tradotto da Hinrich Biesterfeldt e Tricia Tunstall. New York: Columbia University Press, 2021.
- Bauman, Zygmunt. *Intervista sull'identità*. A cura di Benedetto Vecchi. Bari: Laterza, 2003.
- Bausani, Alessandro, trad. da. *Il Corano*. Milano: Rizzoli, 1988.
- Bausi, Alessandro, a c. di. *Comparative Orientale Manuscript Studies. An Introduction*. Hamburg: Tredition, 2015.
- Berkey, Jonathan P. *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Bernards, Monique, e John Nawas, a c. di. *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Leiden: Brill, 2005.  
<https://doi.org/10.1163/9789047416524>.
- Bettini, Maurizio. *Radici. Tradizioni, identità, memoria*. Bologna: il Mulino, 2016.
- . *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*. Torino: Einaudi, 2012.
- Bevilacqua, Alexander. *The Republic of Arabic Letters. Islam and the European Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- Blair, Sheila. *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*. Leiden: Brill, 1991.
- Blois, François de. «*Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *ḥanīf* (εθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002): 1–30.
- Boccaccini, Gabriele. *Le tre vie di salvezza di Paolo l'ebreo. L'apostolo dei gentili nel giudaismo del I secolo*. Torino: Claudiana, 2021.
- Boccaccini, Gabriele, e Piero Stefani. *Dallo stesso grembo. Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*. Roma: EDB, 2012.
- Bornstein, Pablo. *Reclaiming Al-Andalus. Orientalist Scholarship and Spanish Nationalism, 1875-1919*. Portland: Sussex Academic Press, 2020.

- Borrut, Antoine, e Paul M. Cobb, a c. di. *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Bosworth, C.E. «Miṣr». In *Encyclopaedia of Islam, 2nd edition*, 7:146. Leiden: Brill, 1993.
- Brann, Ross. *Iberian Moorings. Al-Andalus, Sefarad, and the Tropes of Exceptionalism*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2021.
- Bravmann, Meïr M. «A propos de Qur’ān IX, 29: “ḥattā yu‘tū l-ḡizyata ‘an yadin wa-hum ṣāḡirūna”». *Arabica* 10 (1963): 94–95.
- . «The Ancient Arab Background of the Qur’ānic Concept “al-ḡizyatu ‘an yadin”». *Arabica* 13 (1966): 307–14.
- . *The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden-Boston: Brill, 2009.
- Bravo López, Fernando, a c. di. *Estoria de los árabes. Traducción castellana del siglo XIV de la Historia Arabum. Arabo-Islamica 2*. Córdoba: UCOPress, 2019.
- Brelich, Angelo. *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1965.
- Brett, Michael. «Conversion of the Berbers to Islam/Islamization of the Berbers». In *Islamization. Comparative Perspectives from History*, a cura di A.C.S. Peacock, 189–98. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- . «The Spread of Islam in Egypt and North Africa». In *Northern Africa: Islam and Modernization*, a cura di Michael Brett, 1–12. London: Cass, 1973.
- Brett, Michael, e Elizabeth Fentress. *The Berbers*. London: Wiley-Blackwell, 1997.
- Brodeur, Patrice C. «Religion». In *EQ*, 4:395–98. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- Bulliet, Richard. «Conversion Stories in Early Islam». In *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, a cura di M. Gervers e J. Bikhazi, 122–33. Papers in in Mediaeval Studies 9. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- . *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA-London: Harvard University Press, 1979.

- Caetani, Leone. *Annali dell'Islam*. Vol. 5. Milano: Ulrico Hoepli, 1912.
- Cahen, Claude. «Coran IX-29: “ḥattā yu‘tū l-ḡizyata ‘an yadin wa-hum ṣāḡirūna”». *Arabica* 9 (1962): 76–79.
- . «Dhimma». In *Encyclopaedia of Islam, 2nd edition*, 2:227–31. Leiden: Brill, 1961.
- . «Djizya». In *Encyclopaedia of Islam, 2nd edition*, 2:559–62. Leiden: Brill, 1963.
- Calasso, Giovanna. «Alla ricerca di *dār al-islām*. Una ricognizione nei testi di giuristi e tradizionalisti, lessicografi, geografi e viaggiatori». *Rivista degli Studi Orientali* 83, fasc. 1/4 (2010): 271–96.
- . «Récits de conversion, zèle dévotionnel et instruction religieuse dans les biographies des “gens de Baṣra” du *Kitāb al-ṭabaqāt* d’Ibn Sa‘d. Réflexions autour de la notion de conversion selon l’islam». In *Conversions islamique. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, a cura di Mercedes García Arenal, 19–47. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.
- Calderini, Simonetta. *Women as Imams. Classical Islamic Sources and Modern Debates on Leading Prayer*. London: Tauris, 2022.
- Caliendo, Stephen M., e Charlton D. McIlwain, a c. di. *The Routledge Companion to Race and Ethnicity*. 2<sup>a</sup> ed. London-New York: Routledge, 2021.
- Campopiano, Michele. «Land Tenure, Land Tax and Social Conflictuality in Iraq from the Late Sasanian to the Early Islamic Period (Fifth to Ninth Centuries CE)». In *Authority and Control in the Countryside*, 464–99. Leiden: Brill, 2018. [https://doi.org/10.1163/9789004386549\\_016](https://doi.org/10.1163/9789004386549_016).
- . «State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh-Tenth Centuries)». *Studia Islamica* 3 (2012): 5–50.
- Canella, Tessa. «The Idea of Contagion of Beliefs and the Strategies of Religious Resilience in Late Antiquity». *Studi e Materiali Di Storia Delle Religioni* 88, fasc. 2 (2022): 443–60.
- Carmona, Alfonso. «Doctrina sobre la ḡizya en el Occidente islámico pre-moderno». In *The Legal Status of ḡimmīs in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, a cura di Maribel Fierro e John Tolan, 91–110. Turnhout: Brepols, 2013.

- Castejón Calderón, Rafael. *Los juristas hispano-musulmanes*. Madrid, 1948.
- Catlos, Brian. «Accursed, Superior Men: Ethno-Religious Minorities and Politics in the Medieval Mediterranean». *Comparative Studies in Society and History* 56, fasc. 4 (2014): 844–69.
- . «Convivencia o conveniencia: perspectivas sociológicas de la interacción comunitaria en la Iberia medieval». In *29 September Congreso Internacional XI Jornadas Medievales Universidad Nacional Autónoma de Mexico*. Mexico City, 2006.
- Chabod, Federico. *Storia dell'idea di Europa*. Bari: Laterza, 1961.
- Chalmeta, Pedro. *Invasión y islamización. La sumisión de España y la formación de al-Andalus*. Madrid: Mapfre, 1994.
- . «Le passage à l'Islam dans al-Andalus au X<sup>e</sup> siècle». In *Actas del XII congreso de la union europeene d'arabisants et d'islamisans (Malaga, 1984)*, 161–83. Madrid, 1986.
- Chatonnet, François. «De l'araméen à l'arabe: quelques réflexiones sur la genèse de l'écriture arabe». In *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, a cura di François Deroche e Francis Richard, 136–49. Paris: Bibliothèque National de France, 1997.
- Christys, Ann. *Christians in al-Andalus (711-1000)*. London-New York: Routledge, 2002.
- . «Educating the Christian Elite in Umayyad Córdoba». In *Die Interaktion von Herrschern Und Eliten in Imperialen Ordnungen Des Mittelalters*, a cura di Wolfram Drews, 114–24. Berlin-Boston: De Gruyter, 2018. <https://doi.org/10.1515/9783110574128-006>.
- . «Muslims and Christians in Umayyad Cordoba: The Formation of a Tolerant Society?» *Rivista Di Storia Del Cristianesimo* 4, fasc. 1 (2007): 29–48.
- . «The History of Ibn Ḥabīb: Al-Andalus in the Last Days». In *Cultures of Eschatology. Volume 1: Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, a cura di Veronika Wieser, Vincent Eltschinger, e Johann Heiss, 319–36. Berlin-Boston: De Gruyter, 2020.



- . «The Transformation of Hispania after 711». In *Regna and Gentes*, 219–41. Leiden: Brill, 2003. [https://doi.org/10.1163/9789047404255\\_011](https://doi.org/10.1163/9789047404255_011).
- Clarke, Nicola. *The Muslim Conquest of Iberia. Medieval Arabic narratives*. London–New York: Routledge, 2012.
- Colbert, Edward P. *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1962.
- Collins, Roger. *Caliphs and Kings: Spain, 796-1031*. New York, NY: Wiley-Blackwell, 2012.
- . *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*. Basingstoke-London: Macmillan, 1983.
- . *The Arab Conquest of Spain 710-797*. Oxford-Malden, MA: Blackwell, 1989.
- . *Visigothic Spain 409-711*. Malden, MA-Oxford: Blackwell, 2004.
- Collins, Roger, e Anthony Goodman, a c. di. *Medieval Spain: Culture, Conflict, and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*. Basingstoke-New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Constantelos, Demetrios J. «The Moslem Conquest of the Near East as Revealed in the Greek Sources of the Seventh and Eighth Centuries». *Byzantion* 42, fasc. 2 (1972): 325–57.
- Cook, Michael. *Early Muslim Dogma*. Cambridge: CUP, 1981.
- Coope, Jessica A. «Arabs, Berbers, and Local Converts». In *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, a cura di Maribel Fierro, 189–207. London-New York: Routledge, 2020.
- . «Muslim-Christian Relations in Ninth Century Córdoba». PhD dissertation, University of California, 1988.
- . *The Martyrs of Córdoba. Community and family Conflict in an Age of Mass Conversion*. Lincoln-London: University of Nebraska Press, 1995.
- Crone, Patricia. «How Did the Quranic Pagans Make a Living?». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68, fasc. 3 (2005): 387–99.
- . «Mawālī and the Prophet's Family: An Early Shī'ite View». In *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, a cura di M. Bernard e J. Nawas, 167–94. Leiden-Boston: Brill, 2005.

- . *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.
- . «Pagan Arabs as God-Fearers». In *Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity and the Qur'an*, a cura di Carol Bakhos e Michael Cook, 140–64. Oxford: Oxford University Press, s.d.
- . *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- . «The First-Century Concept of “Hiğra”». *Arabica* 41, fasc. 3 (1994): 352–87.
- Crone, Patricia, e Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Cruz Hernández, Miguel. *El Islam de al-Ándalus: historia y estructura de su realidad sociale*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1992.
- . *Storia del pensiero nel mondo islamico. 2. Il pensiero in al-Andalus (secoli IX-XIV)*. A cura di Roberto Tottoli e Bruno Chiesa. Brescia: Paideia, 2000.
- Cullmann, Oscar. *Cristo e il tempo: La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*. Bologna: il Mulino, 1965.
- Cutler, Allan. «The Ninth-Century Spanish Martyrs Movement and the Origins of Western Christian Missions to the Muslims». *The Muslim World* 55, fasc. 4 (1965): 321–39.
- Daniel, Norman. *Gli Arabi dell'Europa nel Medioevo*. Tradotto da Jacob Catalano. Bologna: il Mulino, 1981.
- . «Spanish Christian Sources of Information about Islam (Ninth-Thirteenth Centuries)». *Al-Qantara* 15, fasc. 2 (1994): 365–84.
- Daryaei, Touraj, Judith A. Lerner, e Virginie C. Rey, a c. di. *Dinars and Dirhams: Festschrift in Honor Michael L. Bates*. Leiden: Brill, 2020.
- De Hartmann, Carmen Cardelle. «The Textual Transmission of the Mozarabic Chronicle of 754». *Early Medieval Europe* 8, fasc. 1 (2003): 13–29.

- Del Río Sánchez, Francisco. *Living in Blurred Frontiers: Jewish Devotees of Jesus and Christian Observers of the Law in Palestine, Syria and Mesopotamia (5th-10th Centuries)*. Series Semitica Antiqva 5. Cordoba: UCOPress, 2021.
- Delgado, Antonio. *Estudios de numismática arábigo-hispana considerada como comprobante histórico de la dominación islámica de la Península*. A cura di Alberto Canto e Tawfiq Ibrahim. Madrid: Real Academia de la Historia, 2001.
- Dennet, Daniel Clement Jr. *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950.
- Déroche, François. *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview*. Leiden Studies in Islam and Society 1. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- Di Branco, Marco. *Il califfo di Dio: Storia del califfato dalle origini all'ISIS*. Roma: Viella, 2017.
- Díaz, Pablo, e Pablo Poveda. «“Qui patrie excidium intulerunt”. Hispania 711: explicaciones desesperadas para un colapso inesperado». In *Reti Medievali Rivista 17/2: The collapse of the early medieval European kingdoms (8th-9th centuries)*, a cura di Iñaki Martín Viso, [1-28], 2016.
- Donner, Fred M. *Muhammad and the Believers*. Cambridge, MA-London: Harvard University Press, 2010.
- . *Narratives of Islamic Origins*. Princeton, NJ: The Darwin Press, 1998.
- . «Scripts and Scripture in Late Antique Arabia: An Overview». In *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia Circa 500-700 CE*, a cura di Rebecca Hasselbach-Andee e Fred M. Donner, 1–15. LAMINE 3. Chicago, IL: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2022.
- . «Some Early Islamic Inscriptions from al-Ḥanākiyya, Saudi Arabia». *Journal of Near Eastern Studies* 43 (1984): 181–208.
- . «Talking about Islam's origins». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 81, fasc. 1 (2018): 1–23.
- , a c. di. *The Articulation of the Early Islamic State Structures*. London-New York: Routledge, 2016.
- . *The Early Islamic Conquests*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

- , a c. di. *The Expansion of the Early Islamic State*. London-New York: Routledge, 2016.
- . «The Formation of the Islamic State». In *The Articulation of Early Islamic State Structures*, a cura di Fred M. Donner, 1st ed. 2012., 1–14. London-New York: Routledge, 2016.
- D'Ottone, Arianna. «Arabic paleography». In *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*, a cura di Alessandro Bausi e et al. Hamburg: Tredition, 2015.
- D'Ottone Rambach, Arianna. «Early Qur'ānic Scrolls from the Qubbat al-khazna and their links with the Christian Manuscript Tradition of Greek-Byzantine Scrolls». *Journal of Late Antique, Islamic and Byzantine Studies* 1, fasc. 1–2 (2022): 118–32.
- . «I frammenti della Qubbat al-khazna di Damasco: A proposito di una scoperta sottovalutata». *Nea Rhome* 5 (2008): 45–74.
- D'Ottone Rambach, Arianna, Konrad Hirschler, e Ronny Vollandt, a c. di. *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*. Beirut: Ergon Verlag, 2020.
- Dozy, Reinhart. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*. Leiden, 1849.
- Dubois, Dom Jacques, e Geneviève Renaud. *Edition pratique des martyrologes de Bede, de l'anonyme lyonnais et de Florus*. Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1976.
- Duve, Thomas, e Raja Sakrani. «Introduction: Convivencia(s)». *Rechtsgeschichte - Legal History* 26 (2018): 92–94.
- Echavarria, Ana. «Los marcos legales de la islamización. El procedimiento judicial entre los cristianos arabizados y mozárabes». *Studia historica. Historia medieval* 27 (2009): 37–52.
- Echavarria, Ana, Juan Pedro Monferrer Sala, e John Tolan, a c. di. *Law and Religious Minorities in Medieval Societies: Between Theory and Praxis. Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies* 9. Turnhout: Brepols, 2016.
- Eco, Umberto. *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*. Milano: Bompiani, 2011.

- Elices Ocón, Jorge, e Eduardo Manzano Moreno. «Uses of the Past in Early Medieval Iberia (Eighth-Tenth Centuries)». *Medieval World* 10 (2019): 87–106.
- Epálza, Mikel de. «Félix de Urgel: influencias islámicas encubiertas de judaísmo y los mozárabes del siglo VIII». *Acta Historica et Archeologica Mediaevalia* 22, fasc. 2 (2001): 31–68.
- . «Influences islamique dans la théologie chrétienne médiévale. L'adoptionisme hispanique». *Islamochristiana* 18 (1992): 55–72.
- . «Mozarabs: an Emblematic Christian Minority in Islamic al-Andalus». In *The Legacy of Muslim Spain*, a cura di Salma Khadra Jayyusi, 149–70. Leiden: Brill, 1992.
- . «Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'Occident musulman». *Arabica* 18, fasc. 1 (1971): 99–106.
- Ess, Josef van. «The Beginnings of Islamic Theology». In *The Cultural Context of Medieval Learning*, a cura di John E. Murdoch e Edith D. Sylla, 87–111. Dordrecht: Springer, 1975.
- Evelyn White, H.G. *The Monasteries of the Wadi 'n Natrūn*. 3 voll. New York, NY: The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, 1926.
- Fabietti, Ugo. *Elementi di antropologia culturale*. Milano: Mondadori, 2010.
- . *L'identità etnica*. Roma: Carocci, 1995.
- Fattal, Edmond. *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1958.
- Felipe, Helena de. «Actores y espacios de resistencia en el norte de África». In *Arabización, islamización y resistencias en al-Andalus y el Magreb*, a cura di Bilal Sarr e María Ángeles Navarro, 105–22. Granada: Eug, 2019.
- Fernandez Conde, Javier, a c. di. *Historia de la Iglesia en España*. Vol. 2–1. 2 voll. Madrid: Editorial Católica, 1982.
- Fernández Félix, Ana. *Cuestiones legales del Islam temprano. La Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*. Madrid: CSIC, 2003.
- Fernández Félix, Ana, e Maribel Fierro. «Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX». In *Visigodos y Omeyas. Un*

- debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, 415–27. Mérida: CSIC, 2001.
- Ferrando, Ignacio. *Introducción a la historia de la lengua árabe. Nuevas perspectivas*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2001.
- Fierro, M. Isabel. «Familias en el Ta' rīj iftitāḥ al-Andalus de Ibn al-Qūṭīyya». In *Estudios Onómastico-Biográficos de al-Andalus*, 4:41–70. Granada: CSIC-Esuela de Estudios Árabes, 1990.
- . «La emigración en el Islam: Conceptos antiguos, nuevos problemas». *Awraq* 12 (1991): 11–41.
- . *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid: Instituto hispano-árabe de cultura, 1987.
- . «La obra histórica de Ibn al-Qūṭīyya». *al-Qantara* 10 (1989): 485–511.
- . «Religious Beliefs and Practices in Al-Andalus in the Third/Ninth Century». *Rivista Degli Studi Orientali* 66, fasc. 1/2 (1992): 15–33.
- . «The Introduction of Ḥadīth in Al-Andalus». *Der Islam* 66, fasc. 1 (1989): 68–93.
- Fierro, M., J. Martos, J.P. Monferrer, e M. J. Viguera, a c. di. *711-1616: de Árabes a Moriscos: Una parte de la historia de España*. Córdoba: Al-Babtain Foundation, 2012.
- Fierro, Maribel. «El Conde Casio, Los Banu Qasi y Los Linajes Godos En al-Andalus». *Studia Historica. Historia Medieval* 27 (2009): 181–89.
- . «La obra histórica de Ibn al-Qūṭīyya». *al-Qantara* 10, fasc. 2 (1989): 485–512.
- . «Los jueces de Córdoba durante el emirato omeya (ss. II/VIII-III/IX) y los requisitos para ser cadí». In *Labore et constantia. Estudios andalusíes: ensayos selectos*, a cura di Maravillas Aguiar Aguilar, Ana María Cabo González, e Juan Pedro Monferrer Sala, 319–61. Córdoba: UCOPress, 2022.
- . «Proto-Mālikīs, Mālikīs and Reformed Mālikīs». In *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, a cura di R. Peters e F.E. Vogel, 57–76. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- . «Quatro preguntas en torno a Ibn Hafṣūn». *al-Qantara* 16, fasc. 2 (1997): 221–57.

- . «Religious Beliefs and Practices in Al-Andalus in the Third/Ninth Century». *Rivista Degli Studi Orientali* 66, fasc. 1/2 (1992): 15–33.
- . «The Anṣārīs, Nāṣir al-Dīn, and the Naṣrids in al-Andalus». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31 (2006): 232–47.
- . «The Islamization of Al-Andalus: Recent Studies and Debates». In *Islamization. Comparative Perspectives from History*, a cura di A.C.S. Peacock, 199–220. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- , a c. di. *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*. London-New York: Routledge, 2020.
- Fierro, Maribel, e Luis Molina. «Some Notes on *Dār al-ḥarb* in Early al-Andalus». In *Dār Al-Islām / Dār al-Ḥarb. Territories, People, Identities*, a cura di Giovanna Calasso e Giuliano Lancioni, 203–34. *Studies in Islamic Law and Society* 40. Leiden: Brill, 2017.
- Fierro, Maribel, e John Tolan, a c. di. *The Legal Status of *Ḍimmī*-s in the Islamic West (Second/Eighth-Ninth/Fifteenth Centuries)*. Turnhout: Brepols, 2013.
- Filios, Denise K. «Legends of the Fall: Conde Julián in Medieval Arabic and Hispano-Latin Historiography». In *Al-Andalus, Sepharad and Medieval Iberia: Cultural Contact and Diffusion*, a cura di Ivy A. Corfis, 375–90. *Medieval Encounters* 15. Leiden-Boston: Brill, 2009.
- Fitzgerald, Tim. «Bruce Lincoln “Thesis on Method”: Antitheses». *Method & Theory in the Study of Religion* 18, fasc. 4 (2006): 392–423.
- Florez, Enrique. *España Sagrada. Teatro geográfico-histórico de la Iglesia de España*. Vol. 12. Madrid, 1754.
- Foot, Sarah, e Chase F. Robinson, a c. di. *The Oxford History of Historical Writings*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Foss, Clive. «A Syrian Coinage of Mu’awiya?» *Reveu Numismatique* 158 (2002): 353–65.
- . «Mu’āwiya’s state». In *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A review of current debates*, a cura di John Haldon. Farnham: Ashgate, 2010.
- Fowden, Garth. *Qūṣayr ‘Amra: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*. Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 2004.

- Fox, Yaniv, e Yosi Yisraeli, a c. di. *Contesting Inter-Religious Conversion in the Medieval World*. New York: Routledge, 2016.
- Frantz-Murphy, Gladys. «Conversion in Early Islamic Egypt: The economic Factor». In *Documents de l'Islam médiéval: Nouvelles perspectives de recherché*, a cura di Yusuf Ragib, 11–17. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1991.
- Friedmann, Yohanan. «Dhimma». In *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Leiden: Brill, 2012. [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_26005](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26005).
- Gaiser, Adam R. «What Do We Learn About the Early Khārijites and Ibādiyya from Their Coins?» *Journal of the American Oriental Society* 130, fasc. 2 (2010): 167–87.
- García Sanjuán, Alejandro. «Writing the History of Al-Andalus. Spain and the West». In *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, a cura di Maribel Fierro, 620–37. London-New York: Routledge, s.d.
- Gascou, Jean. «The Papyrology of the Near East». In *The Oxford Handbook of Papyrology*, a cura di R.S. Bagnall, 1–23. Oxford: Oxford University Press, 2012. [10.1093/oxfordhb/9780199843695.013.0020](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199843695.013.0020).
- Geary, Patrick J. *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- Geertz, Clifford. *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971.
- . *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Gervers, Michael, e Ramzi Jibrān Bikhāzi, a c. di. *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eight to Eighteenth Centuries*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- Gibb, H.A.R. *Mohammedanism: An Historical Survey*. London–New York: Oxford University Press, 1949.
- . «The Fiscal Rescript of 'Umar II». *Arabica* 2, fasc. 1 (1955): 1–16.
- Glei, Reinhold F. «John of Damascus». In *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, vol. 1 (600-900)*, a cura di David Thomas e Barbara Roggema. Leiden-Boston: Brill, 2009.



- Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Glick, Thomas F., e Oriol Pi-Sunyer. «Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History». *Comparative Studies in Society and History* 11, fasc. 2 (1969): 135–54.
- Gómez Morón, María Auxiliadora, Teresa Palomar, Luis Cerqueira Alves, Pilar Ortiz, Márcia Vilarigues, e Nadine Schibille. «Christian-Muslim Contacts across the Mediterranean: Byzantine Glass Mosaics in the Great Umayyad Mosque of Cordoba (Spain)». *Journal of Archaeological Science* 129 (2021): 1–11.
- González Ferrín, Emilio. «El año 711: consecuencias tomadas como causas». *Anales de Historia del Arte* 22, fasc. 2 (2012): 171–95.
- . *Historia general de Al Ándalus: Europa entre Oriente y Occidente*. Segunda edición. Madrid: Almuzara, 2007.
- . «Identidad islámica e identidad musulmana en Muhammad Iqbal y su tiempo». In *Pensamiento del islam. Homenaje al profesor Miguel Cruz Hernández*, a cura di Pedro Mantas España, Carmen Ruiz Bravo-Villasante, e Francisco Toro Ceballos. Córdoba: UCOPress, 2022.
- . «Islamic Late Antiquity and Faḥ: The Effect as Cause». *Araucaria* 21, fasc. 41 (2019): 351–67.
- . «What Do We Mean by THE Qurʾān: On Origins, Fragments, and Inter-Narrative Identity». In *Remapping Emergent Islam: Text, Social Settings, and Ideological Trajectories*, a cura di Carlos A. Segovia. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020.
- Gonzalez Palencia, Angel. *Historia de la literatura árabe-española*. Barcelona, 1945.
- Green, Nile. «Ostrich Eggs and Peacock Feathers: Sacred Objects as Cultural Exchange between Christianity and Islam». *Al-Masaq* 18, fasc. 1 (2006): 27–78. <http://dx.doi.org/10.1080/09503110500222328>.
- Griffin, M.T. «The Lyons Tablet and Tacitean Hindsight». *Classical Quarterly* 32, fasc. 2 (1982): 404–18.
- Griffith, Sidney H. *The Bible in Arabic: The Scripture of the «People of the Book» in the Language of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.

- Grohmann, Adolf. «Aperçu de papyrologie arabe». *EtudPap* 1 (1932): 23–95.
- . *From the World of Arabic Papyri*. Cairo: Al-Maaref Press, 1952.
- . «Greek Papyri of the Early Islamic Period in the Collection of Archiduke Rainer». *EtudPap* 8 (1957): 5–40.
- Gruendler, Beatrice. *The Development of the Arabic Script. From the Nabatean Era to the First Islamic Century*. Harvard Semitic Studies 43. Atlanta: Scholar Press, 1993.
- Grunebaum, Gustave Edmund von. *Muhammadan festivals*. New York: H. Schuman, 1951.
- Guichard, Pierre. *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Barral, 1976.
- . «Les Arabes ont bien envahi l'Espagne: les structures sociales de l'Espagne musulmane». *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 29, fasc. 6 (1974): 1483–1513.
- Haddad, Yvonne Yazbeck. «The Conception of the Term *Dīn* in the Qur'ān». *Muslim World* 64 (1974): 114–23.
- Hakim, Avraham. «'Umar b. al-Ḥaṭṭāb: L'autorité Religieuse et Morale». *Arabica* 55 (2008): 1–34.
- Haldon, John, a c. di. *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A Review of Current Debates*. Farnham: Ashgate, 2010.
- Hallaq, Wael B., a c. di. *The Formation of Islamic Law*. London-New York: Routledge, 2016.
- Hammad, Manar. *L'instauration de la monnaie épigraphique par les Omeyyades*. Séminaire des Institutions Arabes 2. Paris: Geuthner, 2018.
- Harris, Marvin. *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*. New York: Random House, 1977.
- Harrison, Alwyn. «Andalusī Christianity. The Survival of Indigenous Christian Communities». PhD dissertation, University of Exeter, 2009.
- . «Behind the curve: Bulliet and the Conversion to Islam in al-Andalus Revisited». *Al-Masāq* 24, fasc. 1 (2012): 35–51.

- Heck, Gene W. «First Century Islamic Currency: Mastering the Message from the Money». In *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A review of current debates*, a cura di John Haldon. Farnham: Ashgate, 2010.
- Heck, Paul L. «Poll Tax». In *Encyclopaedia of the Qur'ān*, a cura di Jane Dammen McAuliffe, 4:151–55. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- Hill, Donald R. «The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests A.D. 634-656». PhD dissertation, London, 1971.
- Hirschfeld, Yizhar, e Giora Solar. «The Roman Thermae at Ḥammāt Gader: Preliminary Report of Three Seasons of Excavations». *Israel Exploration Journal* 31 (1981): 197–219.
- Hirschler, Konrad. *Leggere e scrivere nell'Islam medievale*. A cura di Arianna D'Ottone Rambach. Roma: Carocci, 2017.
- Hitchcock, Richard. *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences*. London-New York: Routledge, 2008.
- . «Quiénes fueron los verdaderos mozárabes? Una contribución a la historia del mozarabismo». *Nueva Revista de Filología* 30, fasc. 2 (1981): 574–85.
- Hodge Mehdi Malek. «The Numismatic Evidence of the Umayyads and Their Opponents in Kirman (31-84H)». In *Dinars and Dirhams: Festschrift in Honor Michael L. Bates*, a cura di Touraj Daryaee, Judith A. Lerner, e Virginie C. Rey, 181–202. Leiden: Brill, 2020.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Volume 1: The Classical Age of Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974.
- . *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Volume 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974.
- . *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Volume 3: The Gunpower Empires and Modern Times*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974.
- Hosein, Imrān N. *The Gold Dinār and Silver Dirham: Islam and the Future of Money*. San Fernando, Trinidad and Tobago: Masjid Jāmi'ah, 2007.
- Hoyland, Robert. «Epigraphy and the Emergence of Arab Identity». In *From al-Andalus to Khurasan. Documents from the Medieval Muslim World*, a cura di

- Petra Sijpesteijn, Lennart Sundelin, Sofia Torallas Tovar, e Amalia Zomeño, 219–42. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- . *In God's Path*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- . «New Documentary Texts and the Early Islamic State». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69, fasc. 3 (2006): 395–416.
- . *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, NJ: The Darwin Press, 1997.
- . «The Earliest Attestation of the Dhimma of God and His Messenger and the Rediscovery of P. Nessana 77 (60s AH/680 CE)». In *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, a cura di B. Sadeghi et al., 51–71. Leiden: Brill, 2015.
- Humphreys, R. Stephen. «Christian Communities in Early Islamic Syria and Northern Jazira: the Dynamics of Adaptation». In *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A review of current debates*, a cura di John Haldon. Farnham: Ashgate, 2010.
- . *Mu'awiya ibn Abi Sufyan: From Arabia to Empire. Makers of the Muslim World*. Oxford: OneWorld, 2006.
- Hurgronje, Christiaan Snouck. *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth and Its Present State*. London-New York: G.P. Putnam's Sons, 1916.
- Hurvitz, Nimrod, Christian C. Sahner, Uriel Simonsohn, e Luke Yarbrough, a c. di. *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook*. Oakland, CA: University of California Press, 2020.
- Ibrahim, Ayman S. *Conversion to Islam: Competing Themes in Early Islamic Historiography*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Ibrahim, Tawfiq, e Ruth Pliego. «The Coins of Al-Andalus. Ideological Evolution and Historical Context». In *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, a cura di Maribel Fierro, 171–86. London-New York: Routledge, 2020.
- Ilisch, Lutz. «'Abd al-Malik's Monetary Reform in Copper and the Failure of Centralization». In *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A review of current debates*, a cura di John Haldon. Farnham: Ashgate, 2010.

- Imbert, Frédérik. «Califes, princes et compagnons dans les graffiti du debut de l'islam». *Romano-Arabica* 15 (2015): 59–79.
- . «Le Coran des pierres: Statistique épigraphique et premières analyses». In *Le Coran: nouvelles approches*, a cura di M. Azaiez e S. Mervin, 99–124. Paris: CNRS éditions, 2013.
- Ivorra Robla, Adolfo, a c. di. «El hábito de los clérigos, de Leovigildo de Córdoba». Tradotto da José-Juan Fresnillo Ahijón. *Toletana* 24 (2011): 229–62.
- Jack Tannous. «Syria between Byzantium and Islam: Making Incommensurables Speak». PhD dissertation, Princeton University, 2010.
- . *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.
- Jacobs, Andrew S. «Interpreting Conversion in Antiquity (and Beyond)». *Religion Compass* 15, fasc. 7 (2021). <https://doi.org/10.1111/rec3.12399>.
- Jayyusi, Salma Khadra. *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill, 1992.
- Jean Damascène. *Écrits sur l'Islam*. A cura di Raymond Le Coz. Surces Chrétiennes 383. Paris: Les éditions du Cerf, 1992.
- Jones, A.H., J.R. Martindale, e J. Morris, a c. di. *The Prosopography of the Later Roman Empire: I AD 260-395*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Juynboll, G.H.A. «The Date of the Great “Fitna”». *Arabica* 20, fasc. 2 (1973): 142–59.
- Kassis, Hanna E. «Some Aspects of the Legal Position of Christians under Mālikī Jurisprudence in Al-Andalus». *Parole de l'Orient* 24 (1999): 113–28.
- Katbi, Gh. Khazna. *Islamic Land Tax - Al-Kharāj: From the Islamic conquest to the Abbasid Period*. London-New York: I.B. Tauris, 2010.
- Kennedy, Hugh. *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*. London-New York: Routledge, 2014.
- . «Syrian Elites from Byzantium to Islam: Survival or Extinction?» In *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A review of current debates*, a cura di John Haldon. Farnham: Ashgate, 2010.

- . *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*. Philadelphia, PA: Da Capo Press, 2007.
- . *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. London: Pearson, 2004.
- Khadduri, M. «*ṣulḥ*». In *Encyclopaedia of Islam, 2nd edition*, 845–46. Leiden: Brill, 1997.
- Kilikowski, Michael. *Late Roman Spain and Its Cities*. Baltimore-London: Johns Hopkins University Press, 2004.
- Kister, M.J. «“*‘an yadin*” (Qur’ān, IX/29): An attempt at interpretation». *Arabica* 11 (1964): 272–78.
- Koelle, Sigismund W. *Mohammed and Mohammedanism, Critically Considered*. London: Rivingtons, 1889.
- Koningsveld, Pieter Sjoerd van. «Christian Arabic Literature from Medieval Spain». In *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750-1258)*, 203–24. Leiden-New York-Köln: Brill, 1994.
- . *The Arabic Psalter of Ḥafṣ Ibn Albar Al-Qūṭī. Prolegomena for a Critical Edition*. Leiden: Aurora, 2016.
- Kraidy, Marwan M. *Hybridity, or the Cultural Logic of Globalization*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 2005.
- Laaguir, Hassan, a c. di. *Los bereberes en Península Ibérica. La contribución de los amazighes a la historia de al-Ándalus*. Granada: Eug, 2021.
- Lapidus, Ira M. *A history of Islamic societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Lazarus-Yafeh, Hava. «*tahrīf*». In *Encyclopaedia of Islam, 2nd edition*, 10:111–12. Leiden: Brill, 2000.
- Lecker, Michael. *The Constitution of Medina: Muḥammad’s First Legal Document*. Princeton, NJ: The Darwin Press, 2004.
- Leghissa, Giovanni ed Enrico Manera, a c. di. *Filosofie del mito nel Novecento*. Roma: Carocci, 2015.
- Lev, Yaacov. «Islamization and Acculturation at the Time of ‘Umar II (717-720)». *Al-Qantara* 42, fasc. 1 (2021): 1–23.

- Lévi-Provençal, Évariste. *Histoire de l'Espagne musulmane. 1: La conquête et l'émirat Hispano-Umayyade (710 - 912)*. Paris: Maisonneuve, 1950.
- . «Sur l'installation des Rāzī en Espagne». *Arabica* 2, fasc. 2 (1955): 228–30.
- Levtzion, Nehemia. *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier, 1979.
- Lewis, Bernard. *The Jews of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Li Causi, Luciano. «Ridimensionare l'etnia? Note metodologiche sul fenomeno etnico». *Ossimori* 6 (1995): 13–19.
- Lied, Liv Ingeborg, e Hugo Lundhaug, a c. di. *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2017.
- Lincoln, Bruce. «Theses on Method». *Method & Theory in the Study of Religion* 8, fasc. 3 (1996): 225–27.
- Lindstedt, Ilkka. «Muhajirūn as a Name for the First/Seventh Century Muslims». *Journal of Near Eastern Studies* 74, fasc. 1 (2015): 67–73.
- . «The Makings of Early Islamic Identity». The Helsinki Collegium for Advanced Studies. *Freedom to Think! HCAS blog* (blog), 9 ottobre 2019. <https://blogs.helsinki.fi/hcasblog/2019/10/09/the-makings-of-early-islamic-identity/>.
- Lirola Delgado, Jorge, e José Miguel Puerta Vilchez, a c. di. *Biblioteca de al-Andalus: de Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*. Vol. 3. 7 voll. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004.
- Little, J. J. «Patricia Crone and the “Secular Tradition” of Early Islamic Historiography: An Exegesis». *History Compass* 20, fasc. 9 (2022): e12747. <https://doi.org/10.1111/hic3.12747>.
- Lökkegard, Frede. *Islamic Taxation in the Classical Period*. Copenhagen, 1950.
- López Martínez de Marigorta, Eñeko. *Mercaderes, Artesanos y Ulemas: Las ciudades de las Coras de 'Ibīra y Pechina en la Epoca Omeya*. Jaén: UJA Editorial, 2020.
- López Ortiz, José. «La recepción de la escuela malequí en España». *Anuario de historia del derecho español*, 1930, 1–167.

- López Pereira, José Eduardo. *Estudio crítico sobre la crónica mozárabe de 754*. Zaragoza: Anúbar, 1980.
- Macdonald, Michael C.A. *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia*. Farnham: Ashgate, 2009.
- . «Reflections on the Linguistic Map of Pre-Islamic Arabia». *Arabian Archeology and Epigraphy* 11 (2000): 28–79.
- Madelung, Wilfred. «Has the “Hijra” Come to an End?» *Revue de Études Islamiques* 54 (1986): 225–37.
- Magness, Jodi. «Early Islamic Urbanism and Building Activity in Jerusalem and at Hammath Gader». In *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A review of current debates*, a cura di John Haldon. Farnham: Ashgate, 2010.
- Makkari, Ahmed ibn Mohammed al-. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. Tradotto da Pascual de Gayangos. 2 voll. London, 1840.
- Makkī, Maḥmūd ‘Alī. «Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española. Contribución al estudio de las primeras fuentes de historia hispanomusulmana». *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* 5, fasc. 1–2 (1957): 157–248.
- . «Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España Musulmana». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 11/12 (1964–1963): 7–140.
- Mandalà, Giuseppe. «Political Martyrdom and Religious Censorship in Islamic Sicily: a Case Study During the Age of Ibrāhīm II (261-289/875-902)». *al-Qantara* 35, fasc. 1 (2014): 151–86.
- . «The Sicilian Questions». *Journal of Transcultural Medieval Studies* 3, fasc. 1–2 (2016): 3–31. <https://doi.org/DOI.10.1515/jtms-2016-0002>.
- Manzano Moreno, Eduardo. *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica, 2006.
- Manzano Moreno, Eduardo. «El medio cordobés y la elaboración cronística en al-Andalus bajo la dinastía de los Omeyas». In *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al profesor Abilio Barbero de Aguilera*, a cura di María Isabel Loring García, 59–85. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.
- . *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*. Madrid: CSIC, 1991.



- . «Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: Una nueva interpretación». *Hispania* 59/2, fasc. 202 (1999): 389–432.
- Margoliouth, David Samuel. *Mohammedanism*. London: Williams and Norgate, 1911.
- Marín, Manuela. *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Madrid: Mapfre, 1992.
- . «Ṣaḥāba et ṭābi‘ūn dans al-Andalus: histoire et légende». *Studia Islamica* 54 (1981): 5–49.
- Martín, Jose Carlos. «Los Chronica Byzantia-Arabica. Contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada». *e-Spania* 1 (2006). <https://doi.org/10.4000/e-spania.329>.
- Martínez Carrasco, Carlos. «Arabs in the face of Christianity. Creating an identity before the emergence of Islam». In *Mapping Knowledge: Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages*, a cura di Charles Burnett e Pedro Mantas, 39–70. Córdoba - London: CNERU - The Warburg Institute, 2014.
- . *El Oriente islamo-bizantino. Siria, Palestina y Egipto, 632-661*. Granada: Centro de Estudio Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, 2018.
- Martínez Enamorado, Virgilio. *‘Umar Ibn Ḥaḫṣūn. De la rebeldía a la construcción de la “Dawla”*. Universidad de Costa Rica, 2012.
- Martínez-Gros, Gabriel. «De Reinhart Dozy à Èvariste Lévi-Provençal ou de l'ère des révolutions à celle de l'islamologie». In *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste*, a cura di Manuela Marín, 51–65. Madrid: Casa de Velázquez, 2009.
- Mascitelli, Daniele. *L'arabo in epoca preislamica. Formazione di una lingua*. Arabia antica 4. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2006.
- Mastrososa, Ida Gilda. «La lungimiranza politica di Claudio fra storiografia antica e Ragion di stato dei moderni». *Historika* 8 (2018): 199–236.
- Mazzoli-Guintard, Christine. *Vivre à Cordue au Moyen Âge: Solidarités citadines en terre d'Islam aux Xe-XIe siècles*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003.
- Menocal, María Rosa. *Principi e, poeti e visir: Un esempio di convivenza pacifica tra musulmani, ebrei e cristiani*. Tradotto da Maria Eugenia Morin. Milano: il Saggiatore, 2009.

- Meouak, Mohamed. *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1999.
- Merrills, A.H. *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*. London: Ashgate, 2004.
- Millar, Fergus. *Religion, Language and Community in Roman Near East*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Millet-Gérard, Dominique. *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*. Turnhout: Brepols, 1984.
- Millikan, Ruth G. *On Clear and Confused Ideas: An Essay about Substance Concepts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Edizione italiana a c. di Carlo Marletti, Trad. di Vanni Zavarella. *Delle idee chiare e confuse*. Pisa: Edizioni ETS, 2003.
- Milwright, Marcus. *The Dome of the Rock and Its Umayyad Mosaic Inscriptions*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Mochiri, Malek Iradj. *Arab-Sasanian Civil War Coinage: Manichaeans, Yazidiya and Other Khawarij*. Paris, 1986.
- Molénat, Jean-Pierre. «La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIIIe-Xe siècles)». *al-Qantara* 33, fasc. 1 (2012): 147–68.
- Monés, Hussain. «Le Role des Hommes de Religion dans l'Histoire de l'Espagne musulmane: jusqu'à la fin du Califat». *Studia Islamica* 20 (1964): 47–88.
- Monferrer Sala, Juan Pedro. «Anecdota Muqtabisiana: Sobre un hapax legomenon contenido en el Muqtabis V de Ibn Ḥayyān». *al-Qantara* 23, fasc. 2 (2002): 335–41.
- . «Árabe antiguo». In *Lenguas y Escrituras en la Antigüedad*, a cura di Juan Pedro Monferrer Sala e Manuel Marcos Aldón, 79–119. Córdoba: UCOPress, 2010.
- . «Conduits of interaction. The Andalusí experience». In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 15. Thematic Essays (600-1600)*, a cura di Douglas Pratt e Charles Tieszen, 307–29. Leiden-Boston: Brill, 2020.

- . «De nuevo sobre Iohannes Hispalensis y la primera version arabe de las “Sagradas Escrituras” realizada en al-Andalus». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Las ciudades del Andalus: Sevilla, 31 (1999): 77–105.
- . «Ḥanīf < ḥanpā: Dos formas de un mismo concepto en evolución. Notas filológicas en torno a un viejo problema». *Anaquel de Estudios Árabes* 14 (2003): 177–87.
- . «*Lógos spermatikós kai lógos telikós*. Unas notas sobre el étimo del tecnicismo “cora”», in *Sacrum Arabo-Semiticum. Homenaje al profesor Federico Corriente en su 65 aniversario*, a cura di Jordi Aguadé, Ángeles Vicente, and Leyla Abu-Shams (Zaragoza, 2005), 289–300.
- . «Mozárabes andalusíes en su contexto cultural y doctrinal». In *Pensamiento del islam. Homenaje al profesor Miguel Cruz Hernández*, a cura di Pedro Mantas España, Carmen Ruiz Bravo-Villasante, e Francisco Toro Ceballos, 149–58. Córdoba: UCOPress, 2022.
- Monferrer Sala, Juan Pedro, e Ulisse Cecini. «Once Again on Arabic “Alkaufeit” (Alb. Ind. 23,14). Between Polemics and Inculturation». *Mittellateinisches Jahrbuch* 49, fasc. 2 (2014): 201–10.
- Monferrer Sala, Juan Pedro, e Joan Ferrer. *Glossary of Nabataean Aramaic: With etymological and comparative notes*. Córdoba: UCOPress, 2017.
- Morin, D. «Un évêque de Cordue inconnu et deux opuscules de l’anne 764». *Revue bénédictine*, 1898, 289–95.
- Morrison, Karl F. *Understanding Conversion*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1992.
- Mortensen, Mette Bjerregaard. «The Concept of *Muhājirūn* – and Its Potential Significance for the Piety of the Seventh-Century Qur’ānic Movement». *Studia Islamica* 117, fasc. 1 (13 aprile 2022): 1–37. <https://doi.org/10.1163/19585705-12341455>.
- Mottahedeh, Roy P. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
- Munt, Harry. «“No two religions”: Non-Muslims in the early islamic Ḥijāz». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 78, fasc. 2 (2015): 249–69.

- Mutter, Jessica Sylvan. «By the Book: Conversion and Religious Identity in Early Islamic Bilād al-Shām and al-Jazīra». PhD dissertation, University of Chicago, 2018.
- Neuwirth, Angelika. *The Qur'an and Late Antiquity: A shared Heritage*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Nevo, Yehuda, e Judith Koren. *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*. Amherst-New York: Prometheus Book, 2003.
- Nirenberg, David. *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Nöldeke, Theodor. «Arabia, Arabians». In *Encyclopaedia Biblica Volume I*, a cura di T.K. Cheyne, 272–75. London: Black, 1899.
- Nongbri, Brent. *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven, CT: Yale University Press, 2013.
- Noth, Albrecht, e Lawrence I. Conrad. *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*. Princeton, NJ: The Darwin Press, 1994.
- Olagüe, Ignacio. *La revolución islámica en occidente*. Barcelona: Fundación Juan March, 1974.
- Oliver Pérez, Dolores. «Sarraceno: Su etimología e historia». *al-Qantara* 15, fasc. 1 (1994): 99–130.
- Orlandis, José. «El cristianismo en la España visigoda». In *Estudios visigóticos*, a cura di José Orlandis, 1:7–9. Madrid-Roma: CSIC, 1956.
- Ortoleva, Peppino. *Miti a bassa intensità: Racconti, media, vita quotidiana*. Torino: Einaudi, 2019.
- Paniagua Aguilar, David. *Beato de Liébana*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2011.
- . *Elipando de Toledo*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2011.
- Papaconstantinou, Arietta. «Administering the Early Islamic Empire: Insights from the Papyri». In *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A review of current debates*, a cura di John Haldon. Farnham: Ashgate, 2010.
- . «Between “umma” and “dhimma”. The Christians of the Middle East under the Umayyads». *Annales Islamologiques* 42 (2008): 127–56.

- Papaconstantinou, Arietta, Neil McLynn, e Daniel L. Schwartz, a c. di. *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*. Farnham: Ashgate, 2015.
- Peacock, A.C.S. «Introduction: Comparative Perspectives on Islamization». In *Islamization. Comparative Perspectives from History*, a cura di A.C.S. Peacock, 1–18. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- , a c. di. *Islamization. Comparative Perspectives from History*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Penelas, Mayte. «A Possible Author of the Arabic Translation of Orosius' *Historiae*». *Al-Masāq* 13 (2001): 113–35.
- Penn, Michael Philip. *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*. Oakland, CA: University of California Press, 2015.
- Petersen, Erling Ladewig. *ʿAlī and Muʿāwiya in Early Arabic Tradition: Studies on the Genesis and Growth of Islamic Historical Writing until the End of the Ninth Century*. Tradotto da P. Lampe Christensen. Copenhagen: Aarhus Stiftsbogtrykkerie, 1964.
- Pharr, Clyde. «The Text and Interpretation of the Theodosian Code, 6, 4, 21». *The American Journal of Philology* 66, fasc. 1 (1945): 50–58.
- Pierre Bonnassie, Pierre Guichard, e Marie-Claude Gerbet. *Las Españas medievales*. Tradotto da Bernat Hervàs. Barcelona: Crítica, 2008.
- Pons-Boigues, F. *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*. Amsterdam, 1972.
- Powers, David S. *Muhammad is not the Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- Pratt, Mary Louise. «Arts of Contact Zone». *Profession*, 1991, 33–40.
- Prinzivalli, Emanuela. «Genere storico. La storiografia di Eusebio di Cesarea in “Enciclopedia Costantiniana”». Treccani.it, 2013. [https://www.treccani.it/enciclopedia/genere-storico-la-storiografia-di-eusebio-di-cesarea\\_%28Enciclopedia-Costantiniana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/genere-storico-la-storiografia-di-eusebio-di-cesarea_%28Enciclopedia-Costantiniana%29/).
- Quine, Willard van Orman. *Word and Object*. Cambridge: MIT, 1960.

- Ramadan, Tareq A. «Religious Invocations on Umayyad Lead Seals: Evidence of an Emergent Islamic Lexicon». *Journal of Near Eastern Studies* 78, fasc. 2 (2019): 273–86.
- Rambo, Lewis. *Understanding Religious Conversion*. New Haven, CT: Yale University Press, 1993.
- Rambo, Lewis, e Charles Farhadian, a c. di. *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Redfield, Robert. «Primitive World View». *Proceedings of the American Philisophical Association* 96 (1952): 30–36.
- Remotti, Francesco. *Contro l'identità*. Bari: Laterza, 1996.
- . *L'ossessione identitaria*. Bari: Laterza, 2010.
- Retsö, Jan. *The Arabs in antiquity: their history from Assyrians to the Umayyads*. London: Routledge, 2003.
- Reynolds, Gabriel Said. *Allāh: God in the Qur'an*. New Haven-London: Yale University Press, 2020.
- , a c. di. *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in its historical context*. London-New York: Routledge, 2011.
- , a c. di. *The Qur'an in its historical context*. London–New York: Routledge, 2008.
- Reynolds, Paul. *Hispania and the Roman Mediterranean, AD 100-700: Ceramics and Trade*. London: Duckworth, 2010.
- Robinson, Chase F. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- . «Neck Sealing in Early Islam». *Journal of Economic and Social History of the Orient* 48, fasc. 3 (2005): 401–41.
- . *'Abd al-Malik*. London: OneWorld, 2005.
- Roig Lanzillotta, Lautaro. «Defining Self and Other in Changing Situations and Discourses: The Dynamism and Fluidity of the Notion of Identity». In *Roman Identity: Between Ideal and Performance*, a cura di Lautaro Roig Lanzillotta, José Luís Brandão, Cláudia Teixeira, e Ália Rodrigues, 11–30. *Antiquité et sciences humaines* 8. Turnhout: Brepols, 2022.

- Rose, Paul Lawrence. «Muhammad, The Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the historical Kernel». *Der Islam* 86, fasc. 1 (2020): 1–29.
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden, 1968.
- Rubin, Uri. «ḥanīf». In *Encyclopaedia of the Qur'ān*, a cura di Jane Dammen McAuliffe, 2:402. Leiden-Boston: Brill, 2002.
- . «Qur'ān and poetry: more data concerning the Qur'ānic “jizya” verse (‘an yadin)». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31 (2006): 139–46.
- . «The “Constitution of Medina” Some Notes». *Studia Islamica* 62 (1985): 5–23.
- Rustow, Marina. *The Lost Archive: Traces of a Caliphate in a Cairo Synagogue*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2020.
- Sabbatucci, Dario. *Il mito, il rito e la storia*. Roma: Bulzoni, 1978.
- . *Monoteismo*. Roma: Bulzoni, 2001.
- . *Sommario di storia delle religioni*. Roma: Bagatto Libri, 1991.
- Safran, Janina M. «Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus». *Speculum* 76, fasc. 3 (2001): 573–98.
- . «Rules of Purity and Confessional Boundaries: Maliki Debates about the Pollution of the Christians». *History of Religions* 42, fasc. 3 (2003): 197–212.
- Saggiaro, Alessandro. *Simbologia del vestire*. Quaderni di simbologia del vestire 0. Roma: Edizioni Nuova Cultura, 2007.
- Sahas, Daniel J. *John of Damascus on Islam: The “Heresy of the Ishmaelites”*. Leiden: Brill, 1972.
- Sahner, Christian C. *Christian Martyrs under Islam: Religious Violence and the Making of the Muslim World*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.
- Sáinz Robles, Federico. *Elipando y San Beato de Liébana, siglo VIII*. Madrid, 1934.
- Sakrani, Raja. «The Dīmmī as the Other of Multiple Convivencias in Al-Andalus. Protection, Tolerance and Domination in Islamic Law». *Rechtsgeschichte - Legal History* 26 (2018): 95–138.

- Saler, Benson. *Understanding Religion. Selected Essays*. Religion and Reason 48. Berlin-New York: De Gruyter, 2009.
- Salvatierra, Vicente, e Alberto Canto. *Al-Ándalus. De la invasión al Califato de Córdoba*. Madrid: Sintesis, 2008.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *En torno a las orígenes del feudalismo*. Mendoza, 1942.
- Sarr, Bilal, e María Ángeles Navarro, a c. di. *Arabización, islamización y resistencia en al-Andalus y el Magreb*. Granada: Eug, 2019.
- Savant, Sarah Bowen. *The New Muslims of Post-Conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Schacht, Joseph. *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- Schadler, Peter. *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Seyyed Hossein Nasr et al., a c. di. *The Study Quran*. San Francisco, CA: HarperOne, 2015.
- Shboul, Ahmad, e Alan Walmsley. «Identity and Self-Image in Syria-Palestine in the Transition from Byzantine to Early Islamic Rule: Arab Christians and Muslims». *Mediterranean Archaeology, Identities in the Eastern Mediterranean in Antiquity: Proceedings of a Conference held at the Humanities Research Centre in Camberra 10-12 November, 1997*, 11 (1998): 255–87.
- Shoemaker, S.J., a c. di. *Three Christian martyrdoms from Early Islamic Palestine*. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2016.
- Shoemaker, Stephen J. *A Prophet Has Appeared: The Rise of Islam through Christian and Jewish Eyes - A Sourcebook*. Oakland, CA: University of California Press, 2021.
- . *Creating the Qur'an: A Historical-Critical Study*. Oakland, CA: University of California Press, 2022.
- . *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2018.



- . *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2012.
- Sijpesteijn, Petra. «Expressing New Rule: Seals From Early Islamic Egypt and Syria, 600-800 CE». *The Medieval Globe* 4, fasc. 1 (2018): 99–148.
- . «New Rule Over old Structures: Egypt after the Muslim Conquest». In *Regime Change in the Ancient Near East and Egypt, from Sargon of Agade to Saddam Hussein*, a cura di Harriet Crawford, Vol. Proceedings of the British Academy 136. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- . *Shaping a Muslim State*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- . «The Arab conquest of Egypt and the beginning of Muslim rule». In *Egypt in the Byzantine World, 450-700*, a cura di R.S. Bagnall, 437–59. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Sijpesteijn, Petra, Lennart Sundelin, Sofia Torallas Tovar, e Amalia Zomeño, a c. di. *From Al-Andalus to Khurasan. Documents from the Medieval Muslim World*. Islamic History and Civilization 66. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Simonet, Francisco J. *Historia de los mozárabes de España*. Madrid, 1897.
- Sinai, Nicolai. *The Qur'an: A Historical-Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Smith, Jonathan Z. *Imagining religion: from Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- . «What a Difference a Difference Makes». In *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2004.
- Smith, Reginald Bosworth. *Mohammed and Mohammedanism: Lectures Delivered at the Royal Institution of Great Britain in February and March, 1874*. New York: Harper & bros., 1875.
- Sorber, Andrew. «The Indiculus Luminosus and the Creation of a Ninth-Century Prophetic Conflict Between Christianity and Islam». In *Medieval Sicily, al-Andalus, and the Maghrib*, a cura di Nicola Carpentieri e Carol Symes, 17–38. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020.
- Sourdell-Thomine, Janine. «Les origenes de l'écriture arabe. À propos d'une hypothèse récente». *Reveu des Études Islamique* 34 (1966): 151–57.

- Southern, Richard W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1962.
- Stearns, Justin. «Representing and Remembering al-Andalus: Some Historical Considerations Regarding the End of Time and Making of Nostalgia». *Medieval Encounters* 15 (2009): 355–74.
- Stroumsa, Rachel. «People and Identities in Nessana». PhD dissertation, Duke University, 2008.
- Stroumsa, Sarah. «Between acculturation and conversion in Islamic Spain: The case of the Banū Ḥasday». *Mediterranea* 1 (2016): 9–36.
- . «Single-Source Records in the Intercommunal Life of al-Andalus: The Cases of al-Naghrīla and the Cordoban Martyrs». *Intellectual History of the Islamicate World* 6 (2018): 217–41.
- . «The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature». *Harvard Theological Review* 78 (1985): 101–14.
- Sumner, G.V. «The Chronology of the Governors of al-Andalus to the Accession of ‘Abd al-Raḥmān I». *Medieval Studies* 48 (1986): 422–67.
- Szpiesch, Ryan Wesley. *Conversion and Narrative: Reading and Religious Authority in Medieval Polemic*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2013.
- . «From “testimonia” to Testimony: Thirteenth-century Anti-Jewish Polemic and the “Teacher of Righteousness” of Abner of Burgos/Alfonso of Valladolid». PhD dissertation, Yale University, 2006.
- Tamer el-Leithy. «Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293-1524 A.D.» PhD dissertation, Princeton University, 2005.
- Taylor, Anna. «Hagiography and Early Medieval History». *Religion Compass* 7, fasc. 1 (2013): 1–14.
- Thieszen, Charles. *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain*. Studies on the Children of Abraham 3. Leiden-Boston: Brill, 2013.
- Thompson, E.A. *Los Godos En España*. Madrid: Alianza, 1971.
- Tieszen, Charles. *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain*. Studies on the Children of Abraham 3. Leiden-Boston: Brill, 2013.

- , a c. di. *Theological Issues in Christian-Muslim Dialogue*. Eugene, OR: Pickwick, 2018.
- Tillier, Mathieu. *L'invention du Cadi. La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'Islam*. Bibliothèque historique des pays d'Islam 10. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2017.
- Tolan, John. *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019.
- . *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Traini, Renato. *Vocabolario Arabo-Italiano*. Roma: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 1966.
- Trombley, Frank R., e John W. Watts, a c. di. *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
- Troupeau, Gérard. «Réflexiones sur l'origine syriaque de l'écriture arabe». In *Studies in Honor of W. Leslau*, a cura di S. Kaye, 2:1562–70. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991.
- Urvoy, Dominique. «The Christological Consequences of Muslim-Christian Confrontation in Eight-Century Spain». In *The Formation of Al-Andalus. Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, a cura di Maribel Fierro e Julio Samsó, 2<sup>a</sup> ed., 37–48. *The Formation of the Classical Islamic World* 47. London-New York: Routledge, 2017.
- . «The 'ulamā' of al-Andalus». In *The legacy of Muslim Spain*, a cura di Salma Khadra Jayyusi, 849–77. Leiden: Brill, 1992.
- Vallejo Girvés, Margarita. «Influjo oriental en la Hispania del siglo V. A propósito de la consulta de Vital y Constancio a Capreolo de Cartago». *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* 4 (1991): 351–58. <https://doi.org/10.5944/etfii.4.1991.4181>.
- Vanoli, Alessandro. *La Spagna delle tre culture: Ebrei, cristiani e musulmani tra storia e mito*. Roma: Viella, 2006.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. *Fra cristiani e musulmani: Economie e territori nella Spagna medievale*. Torino: Bruno Mondadori, 2008.

- Vega, A.C. «Una herejía judaizante del siglo VIII en España». *Ciudad de Dios* 153 (1941): 57–100.
- Vila, S. «El nombramiento de los wālīes de al-Andalus». *al-Andalus* 4, fasc. 1 (1936): 215–20.
- Vives Gatell, José. *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona: CSIC, 1969.
- Walker, Alicia. «Islamicising Motifs in Byzantine Lead Seals: Exoticising Style and the Expression of Identity». *The Medieval History Journal* 15, fasc. 2 (2012): 385–413.
- Walker, J. s.v. “sanadjāt,” in *EP*, IX, 3.
- Walmsley, Alan. «Coinage and the Economy of Syria-Palestine in the Seventh and Eighth Centuries CE». In *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A review of current debates*, a cura di John Haldon. Farnham: Ashgate, 2010.
- Waltz, James. «The Significance of the Voluntary Martyrs of the Ninth-Century Córdoba». *The Muslim World* 60, fasc. 2 (1970): 143–59.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- . *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Wasserstein, David J. «Coins as Agents of Cultural Definition of Islam». *Poetics Today* 14, fasc. 2 (1993): 303–22.
- . «Where Have All the Converts Gone? Difficulties in the Study of Conversion in al-Andalus». *Al-Qantara* 33 (2012): 325–42.
- Webb, Peter. *Imagining the Arabs. Arab Identity and the Rise of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Weir, T.H. «ṣadaqa». In *Encyclopaedia of Islam, 2nd edition*, 8:708–16. Leiden: Brill, 1995.
- Wellhausen, Julius. *Das Arabische Reich und sein Sturz*. Berlin, 1902.
- Whitcomb, Donald. «Amṣār in Syria? Syrian Cities after the Conquest». *Aram* 6 (1994): 13–33.

- . «Notes for an Archeology of Mu‘āwiya: Material Culture in the Transitional Periods of Believers». In *Christians and the Others in the Umayyad State*, a cura di Fred M. Donner e Antoine Borrut. Late Antique and Medieval Islamic Near East 1. Chicago, IL: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2016.
- White, Richard. *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region 1650-1815*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.
- Wickham, Chris. «Castelli e incastellamento nell’Italia centrale: la problematica storica». In *Archeologia e storia del medioevo italiano*, a cura di Riccardo Francovich, 83–96. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1987.
- Wilk, Mateusz. «Le malikisme et les Omeyyades en al-Andalus. Le droit et l’idéologie du pouvoir». *Annales Islamologiques* 45 (2011): 101–22.
- Wolf, Kenneth Baxter. *Christian Martyrs in Muslim Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- , a c. di. *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*. 2<sup>a</sup> ed. Translated Texts for Historians 9. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.
- . «The Earliest Spanish Christian Views of Islam». *Church History* 55, fasc. 3 (1986): 281–93.
- Woods, David. «Notes on Some Puzzling Legends on Seventh-Century Arab-Byzantine Coinage». In *Coinage and History in the Seventh Century Near East*, a cura di Tony Goodwin, Vol. 5. London: Archetype, 2017.
- . «St. Maximilian of Tebessa and the Jizya». In *Hommages à Carl Deroux, V - Christianisme et Moyen Âge, Néo-latin et survivance de la latinité*, a cura di Pol Defosse. Bruxelles: Latomus, 2003.
- . «The 60 Martyrs of Gaza and the Martyrdom of Bishop Sophronius of Jerusalem». In *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, a cura di Michael Bonner, 429–50. London-New York: Routledge, 2004.
- Wurtzel, Carl. «The Coinage of the Revolutionaries in the Late Umayyad». *ANS Museum Notes* 23 (1978): 161–99.
- Zafrani, Haïm. *Juifs d’Andalousie et du Maghreb*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1996.

Ziauddin, Ahmed. «The Concept of Jizya in Early Islam». *Islamic Studies* 14, fasc. 4 (1975): 293–305.