

La “nuova Sefarad” degli ebrei di al-Andalus (sec. VII-XV)

di Aimone Grossato

Anche ai meno informati, il nome *al-Andalus* ispira innanzitutto una realtà unica nella storia delle culture, una realtà in cui cristianesimo, islam e giudaismo si mescolarono e si nutrirono vicendevolmente, quasi per osmosi, una realtà che si suole riassumere con una sola parola: *convivencia*. Il più delle volte però si tratta di una visione di comodo, stereotipata e idealizzata, l'utopia della pacifica coesistenza di tre culture e di tre religioni, così simili ma nello stesso tempo così differenti. Non dobbiamo poi mai dimenticare che anche all'interno delle singole realtà culturali che contraddistinsero la Spagna medievale le differenze e gli scontri furono innumerevoli, in particolar modo all'interno della componente islamica, caratterizzata da una divisione clanica anteriore alla predicazione di Maometto che infinite lotte di potere e scontri dottrinali provocò in tutte le province del califfato.

La possibilità di poter confrontare autori entrati ormai a far parte della storia, quali Francisco Javier Simonet o Américo Castro, le cui opere più famose risalgono alla prima metà del XX secolo, con studiosi a noi contemporanei, magari non così conosciuti, ma di un valore non certo inferiore, ci dimostra che in realtà il dibattito resta vivo e persistono quelle che potremmo chiamare, semplificando notevolmente, due posizioni quasi del tutto opposte in riferimento alla coesistenza pacifica e prolifica per alcuni, intollerante e persecutoria per altri, delle diverse comunità della Spagna medievale. A prescindere da questa semplificazione palesemente banale la società spagnola di epoca medievale fu qualcosa di estremamente complesso, ed è impossibile pensare di dare una spiegazione generale che si adatti ad ogni sua sfumatura.

Assai troppo frequentemente, rifacendosi alle vicende biografiche e alle amare parole di Maimonide¹, illustre filosofo, medico, teologo e scienziato ebreo di Cordova, il quale pur intrattenendo un prolifico rapporto culturale con i contemporanei colleghi arabi, ciononostante non poté non fare i conti

¹ Si vedano le pp. 64-66.

con l'intolleranza religiosa che venne a crearsi con l'affermazione della dominazione almohade, intolleranza che sfociò in una triste quanto controversa conversione forzata di ebrei e *mozarabi* in territorio andaluso e nord africano, si è portati a pensare che il mondo ebraico e quello cristiano, da lunghissimo tempo conviventi nel territorio della Penisola Iberica², avrebbero fatto fronte comune dinanzi all'invasore musulmano. Senza dubbio all'epoca di Moshe ben Maimon (1138-1204) i monarchi dei regni cristiani di Spagna adottarono una politica di riavvicinamento nei confronti delle comunità ebraiche andaluse, favorendone l'accoglienza all'interno dei propri confini. Tutto ciò non è però altrettanto vero nell'VIII secolo, all'epoca cioè dell'invasione islamica della Penisola Iberica. In effetti molte delle fonti in nostro possesso, tanto arabe quanto cristiane (del tutto assenti sfortunatamente le fonti ebraiche) e il frutto di ricerche che furono iniziate già nel XIX secolo e che in questi ultimi anni stanno godendo di un rinnovato vigore³, ci dimostrano che la realtà fu molto più complessa e dinamica, per lo meno durante il primo periodo di formazione di *al-Andalus*, prima della proclamazione dell'emirato andaluso per opera di Abd al-Rahman I, nel 756.

La storia della Spagna medievale non si può spiegare senza fare i conti con la vicina Africa settentrionale, con il Maghreb, e non solo perché, come tutti sappiamo, la Penisola Iberica fu conquistata da forze arabe appoggiate da quelle berbere assai più numerose, ma anche perché le comunità ebraiche dell'Africa settentrionale ebbero un ruolo tutt'altro che marginale nella storia della *Conquista* di Spagna e nella successiva consolidazione della stessa. Si può addirittura affermare, forse esagerando, che furono proprio gli ebrei, tanto quelli peninsulari quanto quelli nordafricani, il vero ponte tra le due coste, tra i due continenti, tra i due mondi, anche se non dobbiamo dimenticare il fatto che le truppe islamiche che si avventurarono nel territorio peninsulare incontrarono un contesto socio-culturale per molti aspetti considerabile già "orientalizzato" (è questa del resto la tesi del

² Colonie ebraiche sembra siano state fondate nelle coste meridionali della Spagna già in epoca fenicia, per cui le popolazioni iberiche romanizzate e successivamente cristianizzate avrebbero fatto i conti con insediamenti ebraici già consolidatisi nel tempo.

³ Paradossalmente si tratta di un tema che fu affrontato con un certo interesse dai primi studiosi "scientifici" della Spagna medievale, ma che fu presto abbandonato e dimenticato fino a che, in questi ultimi anni, soprattutto grazie a ricercatori e professori di storia ebraica delle università statunitensi ed ebraiche, sta venendo riscoperto e approfondito.

professore Emilio González Ferrin dell'Università di Siviglia⁴). Fattore decisivo in proposito fu l'occupazione bizantina (552-621), sotto l'imperatore Giustiniano, di buona parte della provincia Betica, da Malaga all'imboccatura del fiume Guadalete, e di parte della provincia Cartaginense, a partire dalla città di Cartagena verso l'interno e verso ovest, con il pretesto di accudire alla richiesta di aiuto del ribelle Atanagildo, il quale lottava contro il re Agila per il possesso del trono visigoto di Toledo⁵. Tale occupazione ebbe un impatto decisivo nella società spagnola di quell'epoca. Da un lato infatti rinvigorì i rapporti commerciali della Penisola Iberica con l'intero Mediterraneo e, come è logico che sia, in primo luogo con l'impero bizantino, tanto che le città costiere della Spagna si popolarono di mercanti orientali di lingua greca, una lingua che rimarrà importantissima anche nei secoli seguenti, custodita dai mercanti giudei. Dall'altro riportò in Spagna le nuove misure anti ebraiche adottate nell'Impero Romano d'Oriente, le quali saranno decisive nella rinnovata politica anti giudaica intrapresa dai re visigoti, oramai già convertitisi al cattolicesimo, a partire dal VI-VII secolo.

Tale affermazione ci porta dunque inesorabilmente in oriente, dove qualcosa di rivoluzionario sta per cambiare il corso della storia e le sorti degli ebrei sotto il dominio bizantino. A pochi anni dalla morte del profeta Maometto le truppe arabe hanno già intrapreso numerose campagne di conquista su larga scala e in più direzioni. Ad esse si associano in tutto il mondo mediterraneo episodi di un rinnovato messianismo ebraico, un fenomeno che potremmo definire "ciclico" nella religione della Torah, e che per l'appunto esplose in determinati periodi storici generalmente contraddistinti dal peggioramento delle condizioni di vita delle comunità ebraiche, in seguito all'acuirsi delle misure anti giudaiche perseguite dalle diverse entità governative dell'oriente e dell'occidente.

⁴ Si veda in proposito Emilio González Ferrin, *Historia general de al-Andalus. Europa entre Oriente y Occidente*, Córdoba, Almuzara, 2006. In appoggio alla teoria di Emilio González Ferrin bisogna dire che già prima della conquista musulmana della Penisola Iberica molti berberi erano penetrati in Spagna come truppe ausiliarie al servizio di Roma. Fonti attestano incursioni berbere nella Betica nel II secolo, poco dopo la morte di Vero (169), e nel 175. Cfr. Jacinto Bosch Vilá, "Los bereberes en al-Andalus", in Rachid Raha Ahmed (a cura), *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente. (Introducción a los Bereberes)*, Granada, Copistería La Gioconda Melchor Almagro, 1994, p. 86.

⁵ Per maggiori informazioni sulla Spagna bizantina cfr. Thompson, 2007: pp. 379-397.

Nel caso spagnolo in verità non si può parlare di un vero e proprio messianismo, sebbene non si debba certo sottovalutare l'influenza delle spinte messianiche sorte in territorio bizantino. Si può però parlare con sicurezza di un appoggio ebraico ai tentativi musulmani di conquista del Regno di Toledo, in vista di un miglioramento delle proprie condizioni di vita. Certo, quanto questo appoggio sia stato profondo è difficile valutarlo, ma certo esso non può essere negato in quanto attestato dalle fonti tanto cristiane (dove si parla di una vera e propria "congiura giudaica") quanto musulmane.

Come si diceva poc'anzi, si tratta di un tema già affrontato dai primi grandi storici della Spagna musulmana, quali l'olandese Reinhart Dozy e, successivamente, lo spagnolo Francisco Simonet. Ciononostante tali studiosi si dilungano nella vastità delle loro opere storiografiche, senza che vi sia la possibilità di ricomporre un quadro unitario e coerente dell'apporto giudaico alla costituzione di una Spagna musulmana, o peggio, come nel caso di Simonet, si tratta di dati influenzati da una visione cristianocentrica ed esplicitamente anti giudaica dell'autore.

In questo lavoro si cercherà dunque di dare una visione organica delle informazioni in nostro possesso per risalire in primo luogo alle cause di tale appoggio, ed in un secondo tempo ai meccanismi che hanno portato al successo dell'invasione islamica della Spagna, con la conseguente creazione di un emirato andaluso, e il fiorire di un'Età dell'Oro per la comunità ebraica sefardita. Non dovrà dunque stupirsi il lettore se, prima di giungere al cuore della nostra trattazione, si sia reso indispensabile toccare argomenti che inquadrino il problema nel suo contesto più vasto, non solo strettamente spagnolo ma mediterraneo, includendo dunque quella che Braudel chiama la Penisola Nordafricana⁶ e i territori dell'oriente bizantino.

⁶ Fernand Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 177-185.

I. Gli ebrei al tempo del regno visigoto

1. Dalla presunta tolleranza ariana al battesimo forzato

Si può con sicurezza affermare che in Spagna, alle soglie dell'invasione islamica, ormai da molti secoli ebrei, ispano-romani e visigoti condividevano le stesse terre e le stesse città. La presenza ebraica nella Penisola Iberica è una questione a tuttora discussa e lontana dall'essere risolta⁷. Sicura è la presenza di ebrei a partire dal I secolo d. C.⁸, ma c'è chi, fondandosi su alcuni passi biblici, afferma che la presenza ebraica nelle coste meridionali della Spagna risalirebbe addirittura all'epoca in cui il mitico re Salomone (ca. 961-922 a. C.) intratteneva stretti rapporti commerciali con il sovrano fenicio di Tiro, Iram (ca. 969-936 a. C.):

[...] poiché la flotta del re [Salomone] con quella di Iram, andava una volta ogni anno in Tarsis [si tratterebbe della mitica città dell'Iberia meridionale di ubicazione incerta] per riportare di là oro, argento, denti di elefanti, scimmie e pavoni⁹.

Si tratta certamente di un appiglio tutt'altro che illuminante, e ad ogni modo, come sottolinea Luis A. García Moreno¹⁰, se a quell'epoca vi fosse davvero stato un popolamento ebraico nel sud della Spagna, esso sarebbe stato dimenticato già prima del VI secolo a. C., quando i commentatori rabbinici ubicavano la mitica Tarsis in India, e non più in Spagna.

Nel corso dei secoli la Penisola Iberica assistette ad una serie innumerevole di dominazioni, da quella cartaginese, a quella romana, fino a giungere all'invasione vandala ed infine a quella visigota. Già nel 418 i visigoti possedevano basi stabili nella provincia dell'*Aquitania Secunda* in quanto federati delle autorità imperiali di Roma, per le quali dovevano prestare servizio militare. Nel 475 re Eurico (466-484) dichiarò la propria indipendenza da un impero oramai sull'orlo del baratro, spingendosi ad est

⁷ Tale questione viene in parte ripresa alle pp. 19-21, ad ogni modo per una più completa trattazione sull'origine degli ebrei spagnoli si veda García Moreno, 2005: pp. 29-61.

⁸ Cuisenier, 1994: p. 120.

⁹ Terzo Libro dei Re, 10, 22.

¹⁰ García Moreno, 2005: p. 34.

sino al Rodano, e a sud raggiungendo il Mediterraneo e i Pirenei, i quali furono presto attraversati. Solo il regno germanico dei Suebi, in Galizia, e le impendibili montagne dei Baschi, a nord di Pamplona, resistettero agli eserciti visigoti che sembravano inarrestabili. Alla morte di Eurico quello visigoto era, almeno in apparenza, il regno più vasto e potente dell'occidente europeo. Per alcuni decenni i visigoti governarono dunque un territorio che comprendeva tutta la Gallia sud-occidentale e gran parte della Penisola Iberica. Successore di Eurico fu il figlio Alarico II (484-507), il quale passò alla storia per il famoso *Breviarium Alaricianum* del 506, codice legislativo rivolto ai sudditi di origine romana (un codice di leggi di stampo germanico era già stato redatto da re Eurico). A solo un anno dalla promulgazione però, le sorti del regno visigoto iniziarono a vacillare. Nel 507 l'esercito di Alarico fu pesantemente sconfitto dal re dei franchi Clodoveo, con la conseguenza che, all'infuori della Narbonense, i visigoti persero tutti i loro possedimenti in Gallia, rimanendo di fatto confinati nelle sole province spagnole (Tarragonense, Cartaginense, Lusitania e Betica), dove di fatto rappresentavano una minima parte della popolazione, costituita per lo più da ispano-romani e da una comunità ebraica che, come afferma Roth¹¹, superava quelle di tutti i paesi d'Europa messi assieme.

I centri principali¹² di popolazione ebraica erano in epoca visigota: Toledo, Mérida, Siviglia, Tarragona e Narbona (quest'ultima si trova attualmente in Francia). Altri centri meno significativi erano, sulla costa mediterranea: Tortosa, Sagunto, Elche e Adra. Come facilmente si può notare, si tratta fundamentalmente di centri urbani e, soprattutto, centri urbani con sbocchi marittimi o fluviali; ritorneremo più avanti in proposito. Non vi sono dubbi sul fatto che all'interno di tale comunità fosse assai profondo il senso di appartenenza alla propria terra, una terra che assunse molto presto l'appellativo quasi leggendario di *Sefarad*, un nome che crea non pochi problemi allorché si provi a spiegarne l'origine. In effetti non si sa nemmeno con certezza a partire da quale periodo la Spagna venne ribattezzata dalla sua comunità ebraica con tale appellativo. Il termine compare per la prima volta nell'Antico Testamento, anche se probabilmente ad indicare Sardi, città dell'Asia Minore:

¹¹ Roth, 1994: p. 1.

¹² Roth, 1994: p. 11.

E i deportati di codesto esercito dei figli di Israele avran tutti i paesi dei Cananei fino a Sarepta; e quei di Gerusalemme, esiliati nel Bosforo [*Sefarad* in ebraico], possederanno le città del mezzogiorno¹³.

Non sappiamo poi come esso, a partire da tale passo biblico, andò ad identificare un territorio che nei testi rabbinici d'oriente quali la *Mishnah*, veniva chiamato *Espamia*, molto probabilmente derivante dal latino *Hispania*¹⁴. Al di là delle possibili ipotesi, sta di fatto che almeno dal IX secolo il termine *Sefarad* indica ormai a pieno titolo la Penisola Iberica.

A partire dalla lettera-enciclica, attribuita al vescovo Severo di Menorca, del 416-418¹⁵, veniamo a conoscenza di una considerevole comunità ebraica stanziata presso la località di Magona (attuale Mahón) dotata di grande ricchezza e potere. In particolare, un certo Teodoro risultava essere un ricco proprietario terriero, oltre che rabbino, patriarca della comunità sinagogale, patrono del municipio e *defensor civitatis* della cittadina di Mahón, il che gli conferiva un potere enorme su tutta la comunità a prescindere dal credo religioso dei singoli individui. Nello stesso documento si parla addirittura di un tale Lectorio, al quale era stato affidato il governo di presidio della provincia delle Baleari. La lettera-enciclica di Severo fa riferimento ai primi anni del V secolo, un'epoca che precede la dominazione visigota della Spagna, ma è indicativa della grande autonomia, e anche del grande potere, che alcune comunità ebraiche raggiunsero in quegli anni.

Bisogna specificare fin da subito che, proprio come le altre etnie presenti nella Penisola Iberica, anche gli ebrei si caratterizzavano per una variegata stratificazione sociale. Molti di loro, probabilmente la maggioranza secondo García Moreno¹⁶, soffrivano la fame lavorando piccoli appezzamenti di terra. Ciò non toglie però che in generale essi si fossero specializzati in determinati settori economici, in primo luogo il commercio. Come già avevamo avuto modo di vedere precedentemente, gran parte dei principali centri di popolamento ebraico si ubicavano lungo le coste della Spagna meridionale ed orientale, o in città che sorgono lungo importanti vie fluviali,

¹³ Abdia, 20.

¹⁴ Cfr. Vanoli, 2006: p. 25.

¹⁵ Si veda García Moreno, 2005: pp. 52-53.

¹⁶ García Moreno, 2005: pp. 64 e 77.

come nel caso di Siviglia, la quale venne costruita sulle rive del Guadalquivir. Come sostiene Dietrich Claude¹⁷, il commercio a lunga distanza era dunque, almeno apparentemente, nelle mani degli ebrei e degli orientali, due gruppi che vivevano al margine della società visigota. Il fatto poi che si concentrassero nei centri urbani (tra l'altro piuttosto decadenti nella Spagna di epoca post romana) indica un'ulteriore specializzazione in attività di tipo artigianale direttamente collegate al commercio. Inoltre, era caratteristica tipica degli ebrei sefarditi un frequente ricorso a matrimoni tra consanguinei, fatto questo che, oltre ad essere caratteristico delle comunità ghettizzate, è anche frequente tra le genti che si dedicano al commercio e alle attività manifatturiere, dal momento che si poteva così contare su agenti commerciali vincolati alla propria famiglia distribuiti nei maggiori centri di scambio del Mediterraneo¹⁸. Proprio i matrimoni endogamici saranno uno dei punti toccati dalla legislazione antiebraica visigota. Ma perché e come si sviluppò tale atteggiamento di intolleranza da parte dei monarchi visigoti nei confronti delle comunità ebraiche sefardite, proprio in un momento in cui, come sottolinea Roth, “la Chiesa generalmente dimostrava una politica di tolleranza nei confronti degli ebrei”¹⁹? Per molto tempo gli storici hanno considerato un vero e proprio spartiacque nella politica anti giudaica visigota, l'atto di conversione al cattolicesimo di re Recaredo, avvenuto nel 589. Effettivamente, prima di Recaredo, i re visigoti avevano professato il credo ereticale ariano; ma da qui a sostenere che proprio l'appartenenza a tale credo sia da considerarsi fondamento di una maggiore tolleranza nei confronti degli ebrei, il passo è piuttosto intricato, anche se porta ugualmente un illustre storico come Thompson a dire che

[...] l'attitudine dei re ariani è chiara. Anche se disapprovavano alcune pratiche pagane che erano considerate ingiuriose per la vita e la proprietà, nello stesso modo in cui disapprovavano il proselitismo ebraico, i pagani e i giudei, come gli stessi cattolici e ariani,

¹⁷ Claude, 1970: p. 115.

¹⁸ Cfr. García Moreno, 2005: pp. 68-69.

¹⁹ Roth, 1994: p. 7. Cfr. anche Donini, 1988: p. 62, il quale ci ricorda che l'intolleranza visigota si scontrava con una relativa tolleranza della Chiesa di Roma, una politica religiosa inaugurata da papa Gregorio Magno (590-604), secondo il quale non si dovevano concedere nuovi privilegi agli ebrei, ma riconoscerne quelli esistenti.

poterono praticare le loro devozioni e osservare i propri riti senza temere l'interferenza dello stato²⁰.

Thompson in verità è molto prudente nella sua affermazione ma già lascia trasparire l'idea di un arianesimo più tollerante rispetto alla controparte cattolica nei confronti degli ebrei. Alcuni, come puntualmente annota Roth²¹, giungono persino ad affermare che gli ariani fossero meglio disposti nei confronti degli ebrei piuttosto che nei confronti dei cattolici. Si tratta in verità di un problema complesso che si inserisce nella spietata guerra dottrinale (ma non solo) tra ariani e cristiani del credo niceno. L'arianesimo arrivò addirittura ad essere condannato alla stregua di eresia giudaica in quanto, negando la Trinità, si avvicinava all'idea ebraica di un Dio caratterizzato dall'unicità assoluta.

Spesso coloro che sostengono una certa benevolenza tra ariani ed ebrei citano il caso dei violenti scontri religiosi nell'Alessandria d'Egitto del IV-V secolo tra ariani e partitanti del vescovo Atanasio, durante i quali la comunità ebraica della città egiziana avrebbe favorito i primi²². Difficile in proposito credere ad una motivazione di tipo puramente dottrinale che vedrebbe delle affinità tra l'eresia di Ario e la religione ebraica. Più probabile pensare semplicemente, come fa Salinero²³, a un tentativo ebraico di appoggiare un movimento che si opponeva alla Chiesa ufficiale, proprio come avvenne nuovamente qualche decennio dopo, sempre ad Alessandria d'Egitto, ai tempi della disputa che contrapponeva il vescovo Cirillo a Nestorio, la cui negazione della maternità divina di Maria fu duramente criticata da Cirillo nel Concilio di Efeso del 431. Ad ogni modo qualsivoglia ipotesi che vede ariani e giudei dottrinalmente vicini, verrebbe smentita dalla politica esplicitamente antiebraica dell'imperatore Costanzo II (337-361), il quale voleva fare dell'arianesimo la religione ufficiale di stato, e che con la sua politica religiosa repressiva provocò la grande rivolta degli ebrei di Palestina del 351-352. Del resto, furono gli stessi cristiani di credo niceno ad accomunare ariani ed ebrei, riconoscendoli entrambi nemici della Chiesa, tanto che, per fare un esempio illustre, l'imperatore Valente (364-378),

²⁰ Thompson, 2007: p. 74.

²¹ Roth, 1994: p. 7.

²² Cfr. Salinero, 2004: p. 29.

²³ Salinero, 2004: p. 31.

dichiaratamente ariano, passò alla storia, secondo la tradizione cattolica, come un imperatore filo ebraico²⁴. Ma la cosa era reciproca, e in effetti anche gli ariani sostenevano che coloro che si facevano chiamare cristiani al di fuori del credo ariano “non si riunivano in chiese di Dio ma in sinagoghe di Satana”²⁵.

In sintesi possiamo affermare che l’associazione tra arianesimo e filo giudaismo non è altro che il frutto di una polemica anti ariana nata in seno agli autori di credo niceno a partire dal IV secolo, e che non si fonda dunque su alcuna evidenza storica. Ed è la stessa realtà dei fatti a confermarlo. Sappiamo infatti che delle cinquanta costituzioni imperiali del codice di Teodosio II (438) che si riferiscono agli ebrei, solo dieci furono riprese da Alarico nel suo Breviario, “una riduzione motivata più per il desiderio di evitare ripetizioni e contraddizioni che per migliorare il trattamento degli ebrei”²⁶. Effettivamente il codice risulta essere molto preciso ed esaustivo nella regolamentazione di ciò che era lecito e di ciò che non lo era per i membri delle comunità ebraiche spagnole. In primo luogo venne mantenuta la proibizione dei matrimoni misti tra ispano-romani ed ebrei, proibizione tra l’altro vigente anche nella legge ebraica dell’epoca. Ebrei e samaritani non potevano inoltre accedere ad incarichi pubblici, civili e militari o essere *defensor* di una città²⁷. Le sinagoghe potevano essere riparate ma era assolutamente vietato edificarne di nuove se non si voleva che venissero immediatamente riconvertite in chiese. Le questioni legali che riguardavano membri interni alla comunità ebraica potevano essere risolte dalle istituzioni rabbiniche, e inoltre gli ebrei erano tutelati dall’incarcerazione il sabato, qualunque ne fosse la motivazione. Un ebreo che convertiva alla propria fede un cristiano, fosse quest’ultimo schiavo o libero, era condannato a morte e le sue proprietà venivano confiscate assieme a quelle del neo convertito. Ad ogni modo tutti gli ebrei erano considerati alla stregua di sudditi veri e propri e avevano quindi l’obbligo di pagare le tasse. In materia di fede pare vigesse una tolleranza pressoché totale, fino a quando essa non veniva a scontrarsi con gli interessi dello stato visigoto. Tali norme rimasero

²⁴ Salinero, 2004: p. 35.

²⁵ Salinero, 2004: p. 58.

²⁶ García Moreno, 2005: p. 125.

²⁷ Siamo ormai molto distanti dalle condizioni di estrema apertura descritte nella lettera del vescovo Severo di Menorca (si veda p. 7).

fondamentalmente inalterate sino al 616, anno in cui il re Sisebuto ordinò il battesimo forzato di tutti gli ebrei del regno. Ciononostante il *Breviarium alaricianum* continuò ad avere valore legale addirittura sino al 654, quando fu sostituito dal *Liber Iudiciorum* di Chindasvindo-Reccesvindo. Il 616 dunque e non il 589 può e deve essere considerato il vero punto di svolta nella politica anti giudaica dei sovrani visigoti.

2. La persecuzione e la diaspora

Il primo di luglio dell'anno 612, dopo circa un ventennio di relativa tranquillità, entrarono in vigore le prime norme promulgate da re Sisebuto (612-621) in materia di regolamentazione delle comunità ebraiche di Spagna. Tali norme ripristinavano la pena di morte abolita da Recaredo nel 589²⁸ e proibivano inoltre agli ebrei la pratica del patronato su liberti di fede cristiana. Secondo García Moreno²⁹ non vi è alcun dubbio che le motivazioni del riemergere dell'antigiudaismo siano di carattere puramente ideologico, Sisebuto è infatti passato alla storia per essere un monarca particolarmente sensibile ai messaggi di carattere escatologico, propensione accentuata dalla sua passione per gli studi nel campo dell'astronomia; non dovettero certamente passare inosservate le eclissi lunare e solare che contraddistinsero rispettivamente gli anni 611 e 612³⁰. Ad ogni modo Sisebuto esitava ancora a compiere un ulteriore passo avanti. Affinché ciò avvenga dobbiamo aspettare il 616, anno in cui il re goto ordina la conversione forzata di tutti i sudditi ebrei del regno. Ma al di là delle insicurezze religiose del monarca visigoto, quali possono essere state le reali cause di una decisione così radicale? A tutt'ora non si è potuta dare una risposta definitiva ed unanimemente accettata dagli storici. Una spiegazione potrebbe essere la forte influenza bizantina sui visigoti. Bisanzio infatti, approfittando delle lotte intestine per il potere, intorno al 551 occupò quasi tutta la Spagna meridionale, comprese le isole Baleari, territorio che sarà

²⁸ Recaredo, il primo re visigoto ad essersi convertito al cattolicesimo, aveva effettivamente eliminato la pena di morte per gli ebrei accusati di proselitismo, fatto che da solo potrebbe definitivamente mettere a tacere le voci che parlano di un indurimento nella politica religiosa visigota nel momento in cui si abbandonò il credo ariano.

²⁹ García Moreno, 2005: p. 129.

³⁰ García Moreno, 2005: p. 130.

riconquistato definitivamente dai visigoti solamente durante il regno di Swinthila (621-631) e più precisamente negli anni 624-625. Del resto, come abbiamo avuto modo di vedere, già il *Breviarium* di Alarico, redatto nel VI secolo, riassume le legislazioni antiebraiche più significative dei codici bizantini. Anche l'illustre medievista francese Jean Flori sembra accettare questa ipotesi affermando che

Questo Regno di Toledo si dotò quindi di una ideologia: una monarchia teocratica formata a immagine di quella ricreata a Costantinopoli, plasmata secondo una strettissima relazione tra poteri civili (il Basileus) e il potere ecclesiastico (i vescovi). In un regime come questo, il re aveva il compito di difendere e diffondere la fede cattolica, nonché obbligare gli ebrei e gli eretici ad adottarla³¹.

Hernández Martín difende invece la tesi secondo la quale il sentimento antiebraico dei monarchi visigoti del VII secolo risale per lo più al “favore mostrato dagli ebrei nei confronti dei persiani invasori di Siria, Palestina ed Egitto”³². Effettivamente i persiani di Cosroe II invasero l'Asia Minore nel 609-610, ed è vero che gli ebrei approfittarono dell'opportunità per attaccare i loro nemici cristiani, i quali per lungo tempo si erano dedicati al massacro degli ebrei. Quando Gerusalemme finalmente cadde in mano ai persiani il cinque maggio del 614, gli ebrei distrussero alcune chiese e monasteri e uccisero diversi cristiani unendosi in questo all'esercito sassanide. Ad ogni modo nel 630 l'imperatore bizantino Eraclio rioccupò la Città Santa e presto furono prese misure repressive contro la comunità ebraica³³. L'ipotesi di una ripercussione di tali avvenimenti in territorio spagnolo non è certo così lontana dalla verità se pensiamo che la tragica notizia della cattura di Gerusalemme da parte degli infedeli giunse alle orecchie della corte di Toledo in occasione dello scambio di ambascerie tra quest'ultima e Bisanzio nel 615³⁴.

Roth segnala infine la possibilità che il sentimento antiebraico caratteristico di molti membri del clero visigoto possa relazionarsi, almeno in parte, con l'emergere del culto Mariano, introdotto nell'occidente

³¹ Flori, 2010: p. 129.

³² Ramón Hernández Martín, “El Problema de los Judíos en los PP. Visigodos”, in *Patrología Toledana Visigoda*, Madrid, 1970, p. 99, cit. da Roth, 1994: p. 8.

³³ Della condizione degli ebrei nei territori orientali dell'impero bizantino avremo modo di parlare più avanti in riferimento al messianismo ebraico del VII-VIII secolo. Si vedano dunque le pp. 25-27.

³⁴ García Moreno, 2005: p. 130.

europeo con la traduzione in latino dei lavori di Isacco di Antiochia, noto scrittore antiebraico del IV secolo³⁵.

La nostra più illustre fonte in riferimento alle misure anti ebraiche di Sisebuto è Isidoro di Siviglia, il quale menziona la conversione degli ebrei nella sua *Chronica*: “*Iudaeos sui regni subditos ad Christi fidem convertit*”³⁶. Nella sua *Historia Gothorum* egli aggiunge anche, non senza celare una certa vena polemica, che le conversioni furono perpetrate con la forza più che con la ragione e la persuasione³⁷. È altresì probabile secondo Roth³⁸, che fu lo stesso vescovo Isidoro, che con il re Sisebuto aveva un rapporto d’eccezione (tanto da dedicargli il suo *De Natura Rerum*), ad influenzare il re verso un certo risentimento nei confronti degli ebrei³⁹.

Anche il cronista musulmano andaluso al-Rāzī (887-995) menziona la conversione forzata degli ebrei negli anni del regno di Salgete (che sarebbe Sisebuto), attestando che non c’era un solo ebreo così forte da non abbandonare la sua fede e diventare cristiano. “E altri ebrei fuori dalla terra di Spagna vennero a popolare [gli spazi] che questi [gli ebrei di Spagna] avevano lasciato”⁴⁰; al-Rāzī attesta dunque una significativa diaspora ebraica dalla Spagna, verso la quale però nello stesso tempo giunsero ebrei provenienti da altre regioni del Mediterraneo.

Come spesso avviene, l’ordine di adempiere al proprio dovere di cristiani forzando gli ebrei alla conversione, non fu recepito da tutti. Più o meno consapevolmente molti ebrei furono risparmiati dall’odioso provvedimento. È forse proprio per questo motivo che, sotto il regno di Sisenando (631-636), quando ancora era freschissima la notizia della vittoria dell’imperatore bizantino Eraclio sui Sassanidi nel 630, vittoria che riportava a Gerusalemme la reliquia della Vera Croce, fu ribadito l’ordine di conversione dei giudei (632). Il successore di Sisenando, Chintila, in accordo con i vescovi visigoti riuniti presso il IV Concilio Toledano del

³⁵ Roth, 1994: p. 19.

³⁶ M.G.H. AA XI, p. 480.

³⁷ M.G.H. AA XI, p. 291.

³⁸ Roth, 1994: p. 13.

³⁹ La principale opera di polemica anti ebraica di Isidoro di Siviglia fu il *De Fide Catholica Contra Iudaeos*, interamente dedicato alla questione ebraica, ma anche nelle famose *Etymologies* il vescovo hispalense dedica una piccola sezione alla cosiddetta “Eresia degli Ebrei”; per un approfondimento in proposito si veda Laureano Castán Lacoma, “San Isidoro de Sevilla, Apologista Antijudaico” in Manuel C. Díaz, *Isidoriana*, León, 1960.

⁴⁰ Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsā al-Rāzī, *Crónica del moro Rasis*, ed. Diego Catalán (Menéndez Pidal) et al., Madrid, 1975, p. 262, cit. da Roth, 1994: p. 13.

638, decretò che a partire da quel momento i futuri re, nel momento in cui saliranno al trono, aggiungeranno una clausola al giuramento di fedeltà che pronunciano di fronte al popolo, in virtù della quale prometteranno di

non permettere che gli ebrei violino questa Fede cattolica, che non favorirà in nessun modo la loro infedeltà, né per qualsiasi negligenza o cupidigia, aprirà le porte della prevaricazione a coloro che camminano al limite dell'infedeltà, ma anzi farà in modo che permanga saldo d'ora in poi ciò che con gran sforzo è stato conseguito nel nostro tempo, dal momento che in vano si ottiene un bene se non si arriva a vedere la sua perseveranza⁴¹.

Anche questa però, non fu l'ultima misura approvata. Se Reccesvindo (649-672) non fece altro che ratificare, aggiornandole allo stravolgimento prodotto da Sisebuto nel 616, quelle norme già contemplate dal *Breviarium* di Alarico II, il suo successore Ervige, in concomitanza con il XII Concilio di Toledo del gennaio 681, emanò venti nuove leggi che ritoccavano il *Liber Iudiciorum* del suo predecessore. Tre erano in particolare i punti salienti di tali nuovi provvedimenti: in primo luogo per la terza volta veniva dato nuovo vigore all'obbligo del battesimo forzato, eliminando addirittura la possibilità di scegliere l'esilio come alternativa. Il secondo punto presentava fondamentalmente un indurimento delle pene rivolte a coloro che mantenevano un atteggiamento cosiddetto di "criptogiudaismo", vale a dire l'ostentazione più o meno celata di caratteri e tradizioni tipici della fede ebraica, comprese le abitudini alimentari. Il terzo punto non è che un completamento del primo, in quanto dava ai vescovi un maggior potere di controllo sulle comunità ebraiche della diocesi a cui afferivano, affinché contribuissero all'adempimento delle leggi. Fu addirittura stabilito che la conversione di tutti gli ebrei peninsulari avrebbe dovuto essere raggiunta entro un anno dall'entrata in vigore delle nuove misure del 681.

Ancora una volta però non si riuscì a fiaccare del tutto le ormai ridottissime *aljamas*⁴² di Spagna. A testimoniare tale imprevista resistenza alla conversione è giunta sino a noi un'iscrizione tombale che ricorda la morte di tre persone nel secondo anno del regno di Egica (688 o 689), si

⁴¹ C. VI de Toledo, c. 3.

⁴² Gli ebrei che vivevano nella Spagna di dominazione musulmana, ma anche quelli che continuavano a risiedere nei superstiti regni cristiani del nord, erano organizzati in forma di comunità locali autonome che furono chiamate dai giuristi medievali *aljamas*, termine che non ha nulla a che fare con *juderías*, e cioè con i ghetti.

suppone a causa di un'epidemia di peste. Secondo l'epigrafe mortuaria si tratterebbe dei tre figli di un certo Paragorus. Fino a qui nulla di particolare, ma all'iscrizione in latino se ne affianca una seconda, questa volta in ebraico, che recita "Pace in Israele", con al fianco la rappresentazione di una *Menorah*, uno dei simboli più antichi della religione ebraica⁴³. Oltretutto, il fatto che qualcuno abbia potuto commissionare e permettersi la realizzazione di una pietra tombale decorata, testimonia il fatto che si trattava senz'altro di una famiglia provvista di una certa ricchezza. Non è del resto da escludere che alcune famiglie ebraiche avessero potuto mantenere i propri testi sacri e praticare in segreto i propri riti assicurandosi la protezione e l'acquiescenza di personaggi di un certo rango, sotto pagamento di ingenti somme in denaro. Lo stesso Papa Gregorio Magno attesta la veridicità di un aneddoto secondo il quale alcuni ebrei avrebbero pagato re Recaredo dei visigoti affinché non applicasse la tradizionale legislazione anti ebraica⁴⁴. Non risulta difficile credere che il re accettasse tali compromessi, dal momento che sappiamo quanto il capitale liquido fosse importante per le monarchie di epoca antica e medievale.

Abbiamo visto in precedenza come fonti archeologiche dimostrino il permanere di forme di criptogiudaismo, spesso non troppo celate, anzi, in alcuni casi del tutto palesi. Non abbiamo però specificato che le testimonianze a cui abbiamo fatto riferimento sono state rinvenute presso Narbona, in quella che anticamente era stata la provincia della Settimania. Tale provincia si caratterizzò da sempre per una sorprendente tolleranza nei confronti della sua numerosa comunità ebraica, la quale si era probabilmente nutrita di una notevole migrazione dalle province più orientali del regno visigoto. Non dimentichiamo poi che la Settimania si era ritrovata isolata dal resto del regno a causa di una violenta epidemia di peste che qui ebbe larga diffusione⁴⁵. Avremo comunque modo di riprendere l'importanza di questa regione nella storia dell'ebraismo sefardita⁴⁶.

Oramai ci troviamo alle soglie dell'VIII secolo; grandi cambiamenti stanno sconvolgendo l'oriente e ciò sembra destare nell'animo degli ebrei

⁴³ J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Vaticano, 1936; rpt. N. Y., 1975, p. 481, No. 676, cit. da Roth, 1994: p. 14.

⁴⁴ Gregorio Magno, *Epistolae*, ed. H: lib. IX, ep. 228.

⁴⁵ Cfr. Thompson, 2007: p. 289.

⁴⁶ Si veda p. 52.

rimasti in territorio spagnolo e mai del tutto rassegnatisi alla conversione, un rinnovato appiglio di speranza. Non sappiamo esattamente quel che accadde in quegli anni, dobbiamo accontentarci di credere a quello che le fonti cristiane ci hanno tramandato. Per ben due volte, nel 692 e nel 693, durante il regno di Egica (687-702), gli ebrei, in accordo con i loro correligionari d’Africa e alcuni nobili visigoti ribelli, avrebbero ordito una congiura che attentava alla vita del re e alla stabilità di tutto il regno. Il XVII Concilio di Toledo, riunitosi nel 694, decretò definitivamente la confisca di tutti i beni ebraici e l’allontanamento dei figli dai loro padri affinché fossero educati alla religione cristiana⁴⁷.

⁴⁷ Suárez Fernández, 1980: p. 36.

II. Al-Maghrīb

1. *Le comunità ebraiche berbere, un ponte tra due mondi in trasformazione*

Il XVII Concilio Toledano rappresentò per molti ebrei sefarditi la fine di ogni speranza di continuare a professare il proprio credo religioso in territorio spagnolo. Moltissime famiglie ebraiche migrarono⁴⁸ in Settimania (l'unica provincia gallica rimasta in possesso del Regno di Toledo) e, soprattutto, in Maghreb, in modo particolare nei territori che corrispondono all'attuale Marocco. Verrebbe naturale pensare che si trattò di una scelta dettata in primo luogo dalla vicinanza geografica, ma ciò, anche se corretto da una parte, non fu l'unica e la più importante motivazione. Dobbiamo infatti ricordare che alla fine del VII secolo, quando quasi tutta l'Africa settentrionale era ormai entrata a far parte di quello che potremmo chiamare "impero islamico", erano ancora presenti nella parte occidentale del Maghreb, e addirittura in alcune zone dell'Africa subsahariana, tribù berbere che professavano da tempo immemorabile la religione ebraica, dei berberi "ebreizzati" insomma, dei quali oggi non esiste che una minuscola comunità⁴⁹. Vale dunque la pena analizzare l'origine di queste comunità ebraiche nordafricane, la cui storia si lega naturalmente a quella più generale, e di una complessità scoraggiante, dei cosiddetti berberi. Secondo Ibn Khaldūn sarebbe stato Ifrikos, figlio di Qays ibn Sayfi, re dello Yemen, che quando invase il Nord Africa ed ascoltò la lingua dei suoi abitanti, utilizzò il verbo arabo *barbara*, che significa pronunciare parole incomprensibili, a dare il nome a questo misterioso popolo. Da qui deriverebbe infatti il termine "berberi"⁵⁰.

⁴⁸ Cfr. Schreiber, 1982: p. 22.

⁴⁹ Ricordiamo poi che l'espulsione di tutti gli ebrei di Castiglia e Aragona nel 1492 contribuì ad aumentare enormemente il numero degli ebrei nordafricani stravolgendone però nello stesso tempo le antiche tradizioni di stampo tribale che li accomunavano alle tribù berbere.

⁵⁰ Cfr. Fernando Valderrama R., Los beréberes: geografía e historia, in Rachid Raha Ahmed, (a cura di), *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente. (Introducción a los Bereberes)*, Granada, Copistería La Gioconda Melchor Almagro, 1994, pp. 42-43.

Le popolazioni locali però non si sono mai riconosciute in tale appellativo. Esse preferiscono infatti il termine *Imazighen*, che significa “uomini liberi”.

L’origine dei berberi destò un certo interesse sin dall’età classica. Secondo Platone tutti gli abitanti dell’occidente erano discendenti di Poseidone, e gli africani erano atlantidei⁵¹. Secondo i cartaginesi buona parte dei nordafricani erano discendenti dei medi, arrivati con l’esercito di Eracle⁵². Secondo Plinio e Strabone la loro origine è da individuare nella lontana India⁵³. S. Agostino sosteneva invece che l’origine dei berberi risiedeva tra i cananei⁵⁴. Molti autori arabi, tra cui il grande Ibn Khaldūn (1332-1406), dichiarano che i berberi non sarebbero altro che i palestinesi obbligati ad emigrare in Nord Africa con la morte del loro re Golia⁵⁵. È evidente che tutte le ipotesi citate pongono l’origine dei popoli berberi nel continente asiatico. Tuttavia le ultime ricerche dimostrano in realtà che essi sono caratterizzati da un forte sostrato africano mediterraneo, chiaramente erede della razza preistorica di Mechta el-Arbi⁵⁶. Ad esso si unirono altri due elementi esterni, quello dei getuli del sud, dal Sahara, intorno al II secolo a.C., e quello di popolazioni dell’Alto Nilo e della Nubia⁵⁷.

Il punto è che i berberi non hanno lasciato alcuno scritto della propria storia, il che non fa che renderli ancor più misteriosi. I cronisti arabi, quando trattano della conquista islamica del Nord Africa, identificano i berberi come abitanti indigeni, mentre chiamano Rūm gli abitanti delle città, cristiani e di cultura latina, che giunsero in tali territori in tempi successivi.

Scrittori di opere geografiche del IX secolo come Ibn Jurdadbih o Ibn Faquih al-Hammadani, menzionano solo i berberi che erano stanziati dalla Cirenaica alle coste atlantiche del Marocco, segnalando inoltre l’esistenza tra essi di genealogisti, i quali situavano le proprie origini tra i palestinesi

⁵¹ *Crizia*, 113-114.

⁵² Sallustio, *Bellum Iugurthinum*, XVIII.

⁵³ Strabone, XVII, 3, 7; Plinio, *Naturalis Historia*, V, 46.

⁵⁴ *Epistola Ai Romani*, 13.

⁵⁵ Cfr. Enrique Gozalbes Cravioto, “Los orígenes del pueblo bereber. La antigüedad clásica”, in Rachid Raha Ahmed (a cura), *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente. (Introducción a los Bereberes)*, Granada, Copistería La Gioconda Melchor Almagro, 1994, p. 21.

⁵⁶ Si veda in proposito Enrique Gozalbes Cravioto, op. cit., p. 23.

⁵⁷ Già Champollion, nel 1838, sottolineava la parentela tra la lingua berbera e quella egizia antica, cfr. Enrique Gozalbes Cravioto, op. cit., p. 25.

del re Golia, una credenza piuttosto diffusa e, come abbiamo visto, condivisa anche da Ibn Khaldūn.

Nel basso impero romano (IV secolo) tutte le popolazioni nordafricane che rifiutavano la cultura romana erano chiamate *mauras*, per cui il nome degli abitanti della Mauritania veniva applicato a tutti i berberi non assimilati all'impero, tanto che la *Lista di Verona*, testo della fine del III secolo, già considera mori tutti i membri delle tribù africane, siano esse sottomesse o meno a Roma⁵⁸.

Tertulliano, intorno al 200, afferma: “*Maurorum gentes et Gaetulorum barbariae a Romanis obsidentur, ne regionum suarum fines excedant*”⁵⁹, mentre S. Agostino diceva addirittura che i mori non meritavano di ricevere il nome di africani dato il loro basso grado di civilizzazione⁶⁰.

A molti secoli di distanza dalle parole di S. Agostino le cose non dovevano certo essere cambiate di molto. Così infatti Ibn Khaldūn descrive i berberi prima della conquista islamica:

per molti secoli i berberi vissero in tende in regioni abbandonate [...]. Questo fu lo stato in cui li incontrò l'islam. Allora vi erano tra loro chi professava la religione ebraica, altri erano cristiani ed altri pagani, adoravano il sole, la luna e gli idoli⁶¹

Proprio a partire da questo testo dell'autore musulmano veniamo a conoscenza dell'esistenza di tribù berbere di fede ebraica. Secondo le tradizioni che si trasmettono tra gli ebrei, tanto nella Penisola Iberica, come in Nord Africa, i primi ebrei a raggiungere tali terre vi sarebbero giunti all'epoca di re Salomone (intorno al X secolo a.C.), accompagnando i mercanti fenici nei loro traffici con le loro colonie occidentali. Si tratta di un fatto che sarebbe più volte testimoniato anche da fonti bibliche⁶². Lo storico bizantino Procopio parla in effetti di una sinagoga nella città di Borion, in Cirenaica, fondata ai tempi del re Salomone⁶³. La somiglianza delle lingue

⁵⁸ *List. Ver.*, XIV. Cfr. Enrique Gozalbes Cravioto, “Los orígenes del pueblo bereber. La antigüedad clásica”, pp. 19-41, in Rachid Raha Ahmed (a cura), *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente. (Introducción a los Bereberes)*, Granada, Copistería La Gioconda Melchor Almagro, 1994, p. 35.

⁵⁹ *Adversus Iudaeos*, VII, 8.

⁶⁰ *Epistola XCIII*.

⁶¹ Ibn Khaldun, *Histoire de Berbères*, Trad. Slane, I, Paris, 1925, p. 177.

⁶² In particolare si veda il Terzo Libro dei Re, 10, 22.

⁶³ Procopio, *De Aedificio*, VI, 2.

ebraica e fenicia dovette sicuramente aiutare la collaborazione tra i due popoli. Ritrovamenti archeologici nella necropoli fenicia di Marshá, a Tangeri, dimostrano poi la presenza di sepolture ebraiche (i tipici sepolcri sovrapposti scavati nella roccia che saranno imitati dai cristiani nelle loro catacombe), inoltre, in altri siti di Tangeri, sono stati rinvenuti frammenti di ceramica raffiguranti Menorah, sigilli di Salomone ed altri simboli chiaramente riconducibili alla cultura ebraica. Un altro elemento a favore della tesi che vede la più antica presenza ebraica in occidente ai tempi di Salomone e dell'alleanza commerciale con i Fenici di re Iram, ci è dato dallo studio dell'onomastica ebraica nel Nord Africa, posta in relazione con quella di origine fenicia⁶⁴. Sempre secondo le suddette tradizioni, i berberi sarebbero i discendenti dei filistei allontanati da re Davide e inseguiti sino in Marocco dal suo generale Joab, il quale quindi avrebbe creato degli avamposti ebraici in Nord Africa.

Una seconda emigrazione verso occidente si sarebbe prodotta ai tempi della sconfitta del regno di Israele, ad opera degli assiri, nel 722 a.C., la quale sarebbe testimoniata dai racconti biblici e, in particolare, dalla toponomastica tuttora vigente in Marocco⁶⁵. Secondo la tradizione una terza ed una quarta ondata di ebrei arrivò in occidente con la distruzione del tempio di Gerusalemme per mano di Nabuccodonosor, nel 587 a.C., e con quella di Tito nell'anno 70 della nostra era. Una tradizione raccolta da Judá ibn Verga nel XV secolo, sosterebbe addirittura che un numero considerevole di prigionieri ebrei furono inviati in Spagna da Nabuccodonosor dopo la conquista di Gerusalemme, come segno di ringraziamento al re di Spagna Hispan, il quale lo aveva aiutato nella suddetta impresa⁶⁶. È del tutto evidente come quest'ultima tradizione, sebbene di enorme interesse, manchi di qualsiasi fondamento storico. Particolarmente dura fu la repressione della rivolta ebraica del 114-117, sotto l'imperatore Traiano, la quale scatenò un esodo ebraico verso le

⁶⁴ Si veda in proposito Laredo, 2007: pp. 85-89, e anche Abraham Laredo, *Le Noms des Juifs du Maroc*, CSIC, Madrid, 1978. Particolarmente curioso è il cognome ebraico a tuttora esistente *Foinquinos*, il quale in grafia ebraica riproduce il greco-latino *phoinikius*, "fenicio" (Cfr. Laredo, 2007: p. 110).

⁶⁵ Cfr. Laredo, 2007: pp. 55-83.

⁶⁶ Judá ibn Verga, *Shebet Yehudah*, Varsavia, 5643, cap. 6, cit. da Laredo, 2007: p. 98.

regioni più interne del continente africano, in direzione dell'alto corso del fiume Niger e del Senegal.

Il professor Donini ci ricorda comunque che la diaspora del popolo ebraico fu in parte un fenomeno spontaneo, tanto che l'*Encyclopedia Judaica* distingue addirittura tra il concetto di diaspora, nell'accezione di "dispersione volontaria", e quello del vero e proprio esilio o *galut* in ebraico⁶⁷.

Di fatto sotto la Roma pagana, fatta eccezione per alcuni provvedimenti e le repressioni delle rivolte, la legislazione trattava gli ebrei con equità. Solo con Costantino (306-337) entrò in vigore il divieto di conversione al giudaismo, sotto la pena di confisca dei beni del convertito e di chi lo aveva convinto, mentre veniva favorito l'ebreo che si faceva cristiano. Presto si incoraggiò anche la distruzione delle sinagoghe. Curioso è l'episodio del 511, quando Teodorico, di fede ariana, obbligò i cittadini romani a ricostruire una sinagoga incendiata; abbiamo già affrontato però il problema della relazione tra giudaismo e arianesimo; in questo caso in particolare, sappiamo che Teodorico cercò semplicemente di favorire un clima di concordia sociale e religiosa nel proprio regno. Secondo lo storico José Amador de los Ríos⁶⁸, fu con il Concilio di Elvira (303-304), formato da vescovi spagnoli ed africani, che ebbe inizio il "divorzio" tra le due religioni del Libro. Per questo gli ebrei africani considerarono la venuta dei vandali del 492 come una forza liberatrice, appoggiandoli nella conquista del Nord Africa, il che allarmò seriamente S. Agostino. Nel 533 l'imperatore bizantino Belisario riconquistò i territori persi ed iniziò una violenta persecuzione anti ebraica, anche se con tutta probabilità le comunità ebraiche autonome di Mauritania non dovettero soffrire pesantemente tali misure repressive. Di fatto già nel VI secolo le tribù berbere ed ebraiche riconquistarono buona parte del Marocco.

È dunque estremamente difficile scindere la storia e le tradizioni delle popolazioni berbere e delle comunità giudaiche magrebine. Quello che possiamo affermare con una certa sicurezza, è che il mondo berbero e quello ebraico vissero di fatto un periodo di florida convivenza fino al processo di

⁶⁷ Donini, 1988: p. 45.

⁶⁸ Amador de los Ríos, 1984: p. 73.

progressiva islamizzazione successivo alla conquista araba del Nord Africa e anche oltre.

2. *L'islam giunge in Maghreb*

Le cronache musulmane che trattano della conquista islamica del Maghreb non sono purtroppo anteriori al secolo VIII. La cronaca più completa in proposito è quella di Ibn al-Hakkam (IX secolo).

Ibn Khaldūn distingue due rami del popolo berbero, i Branès e i Botr. Il gruppo principale all'interno del ramo Botr è quello degli Zenata, divisi a loro volta in due ulteriori rami. Gerawa, Meghrawa, Miknasa e Beni-Ifren, per esempio, appartengono al primo di questi gruppi, mentre i Merinidi appartengono al secondo. I Zenata, tra i quali, come è stato detto⁶⁹ ebbe luogo una certa influenza da parte della componente ebraica nordafricana, si opposero alla prima invasione araba del Maghreb. La tribù leader degli Zenata (una tribù di pastori nomadi e soldati) era quella dei Djerawa di Ores. Ibn Khaldūn dichiara esplicitamente che i Djerawa erano ebrei⁷⁰. Nel 665 Mu'awiya ibn Hudayy vinse un esercito bizantino a Susa (Tunisia) per poi tornare in Egitto, fino a che Qqba ibn Nafi riprese ad avanzare, giungendo sino al cuore della Tunisia, dove venne fondata la città di Qayrawan (670). Ciononostante, i berberi si rivoltarono occupando la città ed uccidendo lo stesso Qqba. Sappiamo che gli arabi furono inizialmente combattuti e ripetutamente sconfitti da un certo Kusayla, della tribù Djerawa. Alla morte di Kusayla, nel 686 o 687, gli succedette una donna che a quanto sembra professava la religione ebraica⁷¹. Il suo nome non è sicuro, però era soprannominata la Kahina, cioè "la sacerdotessa". L'eroina riuscì a respingere gli arabi di Hassan Ben Noman Al-Ghassani sino alla Tripolitania. Il generale arabo però, approfittò del malcontento della popolazione derivante dalla strategia di terra bruciata condotta dalla Kahina, ricevendone l'appoggio e riuscendo ad occupare Cartagine nel 698. Per la "sacerdotessa" fu la fine, morirà in battaglia di lì a qualche anno (702).

⁶⁹ E. F. Gautier, *Le Passé de l'Afrique du Nord*, Paris, 1942, pp. 225 e ss., cit. da Carcos, 1976: p. 3.

⁷⁰ Ibn Khaldun, *Histoire de Berbères*, Trad. Slane, I, Paris, 1925, p. 208.

⁷¹ Ibidem.

Fu l'ultimo baluardo della resistenza berbera dinanzi all'islam. Dopo che questa fu sconfitta ed uccisa, molti Zanata fuggirono nelle steppe desertiche del Sahara o nell'Atlante marocchino. Dopo tali eventi la maggior parte delle forze berbere si unì agli eserciti arabi, e sotto la pressione e l'influenza dell'esercito musulmano una buona parte di essi fu infine convertita all'islam. Ciononostante, per il fatto che gli arabi imponessero a tale comunità la tassa di capitazione (*ġizya*) riservata alla "Gente del Libro"⁷², se ne può dedurre con tranquillità che non tutte le tribù rinunciarono alla propria fede ebraica o cristiana. Ad ogni modo, già nel 705, la provincia di Ifrīqiya fu dichiarata indipendente dall'Egitto sotto il governatorato di Mūsā al-Nusayr. Da allora l'avanzata verso ovest fu rapida. Da sottolineare il fatto che, mentre persiani e turchi si "islamizzarono" conservando la propria lingua vernacolare, i berberi intrapresero invece un processo (tuttora in formazione) di arabizzazione tanto culturale quanto linguistica, con conseguente oblio della lingua libico-berbera. La persistenza della lingua berbera si accentua in effetti man mano che ci si sposta ad ovest, nel senso dell'invasione islamica, e da un terreno piano ad uno montagnoso, tanto che ancora oggi in Marocco una buona parte della popolazione continua a parlare il berbero, e non l'arabo, come prima lingua⁷³. Secondo Helena De Felipe il problema dell'origine del popolo e della lingua berberi vanno di pari passo, tanto che a suo dire "essere berbero, come tutti sappiamo, costituisce oggi una realtà linguistica e non etnica"⁷⁴.

Il rinomato spirito di indipendenza berbero fece sì che anche coloro che si convertirono all'islam abbracciassero l'eresia Kharijita importata dall'oriente. In effetti i discepoli del Kharijismo in Africa furono in buona parte membri della tribù berbera dei Zenata. L'arrivo di nuove truppe da Damasco riuscì a soffocare momentaneamente l'eresia, ma alla fine quest'ultima ebbe la meglio, tanto che i suoi discepoli poterono addirittura formare stati indipendenti. Ad ovest, nella zona costiera che circonda la città di Safi, fu costituito uno stato autonomo per opera dei Bergwata, un

⁷² Si vedano in proposito le pp. 48-49.

⁷³ Le lingue berbere appartengono a un gruppo linguistico (non è considerata una lingua unica e omogenea) che si estende in tutto il Maghreb ed il Sahara, anche se attualmente i berberofoni sono una minoranza in tutti gli stati compresi in tale fascia territoriale di fronte ad una politica di arabizzazione linguistica sostenuta persino in tempo di colonizzazione europea, dato che facilitava enormemente la burocrazia occidentale.

⁷⁴ De Felipe, 1990: p. 379.

sottogruppo della tribù berbera dei Masmada. Fu però un Zenata, un ebreo, che guidò la fondazione del nuovo stato, il suo nome era Tarif⁷⁵. Suo figlio ed erede, Salih, fondò addirittura una nuova religione marcata fortemente dall'ebraismo. Conosciamo i tratti essenziali di questa religione da El-Bekri⁷⁶. Il regno ebraico dei Bergwata, creato intorno al 740 fu definitivamente conquistato dai musulmani solo nella seconda metà dell'XI secolo⁷⁷.

Tutto ciò ci dimostra l'enorme importanza che ebbero nel Nord Africa le tribù berbere di religione ebraica, le quali in buona parte conservarono la propria religione, resistendo persino alla conversione forzata indetta da Idris I tra il 788 ed il 791 e soprattutto alla grande intolleranza religiosa professata dal regime almohade nel XII secolo.

A partire dal IX secolo l'ebraismo magrebino adottò comunque la lingua araba come strumento di cultura e civilizzazione, raggiungendo ben presto un'enorme importanza in tutto il Mediterraneo, tanto che, come giustamente ci ricorda Zafrani

gli eruditi ebrei del Maghreb furono spesso i maestri dell'ebraismo andaluso. I grammatici e i poeti che si considerano i fondatori della scuola spagnola, nonché le radici di quella che si suole chiamare Età dell'Oro dell'ebraismo occidentale, sono originari del Maghreb⁷⁸.

Ma la cosa non si limitò certamente alla mera influenza culturale. Come avremo modo di analizzare più attentamente nel prossimo capitolo, gli ebrei nordafricani ebbero un ruolo attivo nella successiva conquista islamica della Penisola Iberica. Fu così che molte di quelle famiglie esiliate ai tempi di Sisebuto e soprattutto di Egica, poterono fare ritorno a *Sefarad*, anche se nel frattempo si erano mescolate alle famiglie berbere nordafricane. Ciò sarebbe confermato, secondo l'antropologo francese (ex direttore del *Centre*

⁷⁵ Secondo Laredo la tradizione dei principati ebraico-berberi indipendenti, che si mantennero in Marocco sino al XVI secolo, hanno diversi caratteri in comune con il primigenio esempio della colonia ebraica di Elefantina, in Egitto, la quale, come attestato da papiri risalenti al V secolo a.C., avrebbe goduto di piena autonomia e leggi proprie già prima della conquista persiana dell'Egitto nel 525 a.C. (Laredo, 2007: pp. 102-104).

⁷⁶ El-Bekri, *Kitâb al-Masâlik*, trad. di Slane, intitolata "Description de l'Afrique Septentrionale", *Revue Asiatique*, V serie, 1859, pp. 374 e ss.

⁷⁷ Vedi Louis Massignon, *Le Maroc dans les premières années du XVI siècle*, Algiers, 1906, pp. 124 e 144.

⁷⁸ Zafrani, 1994: p. 44.

d'ethnologie française) Jean Cuisenier, dall'esame dei gruppi sanguigni delle comunità ebraiche sefardite sparse in tutta l'Europa⁷⁹.

3. Una rinnovata speranza messianica da oriente a occidente

Come abbiamo potuto vedere, tanto in Spagna, con le presunte congiure giudaiche del 692 e 693, come in Maghreb, con la grande rivolta capeggiata dalla "sacerdotessa" Kahina, il mondo mediterraneo occidentale ribolliva di movimenti caratterizzati da un rinato entusiasmo messianico tra le comunità giudaiche. Gli episodi più clamorosi e maggiormente documentati si registrarono però in quegli stessi anni in oriente, tanto nell'impero bizantino, come nei domini sassanidi ed islamici.

Nel VII secolo, per quanto concerne la regolamentazione delle comunità ebraiche bizantine, vigeva ancora il *Codex Iustinianus*, redatto tra il 529 e il 534, il quale a sua volta si fondava sul codice di Teodosio II del 438. Tali codici mantenevano lo stato legale della popolazione giudaica, la quale continuava dunque a godere, almeno in teoria, della protezione imperiale in quanto *licita religio*. Certo, casi di intolleranza più o meno gravi si registrarono ugualmente in diverse parti dell'impero⁸⁰, ma il vero spartiacque si ebbe allorché l'imperatore Eraclio accusò gli ebrei di Gerusalemme di aver appoggiato le forze persiane che assediaron e conquistarono la città nel 614, massacrando in seguito un gran numero di cristiani. Quando la Città Santa tornò poi in mani bizantine nel 630, fu decretata l'espulsione della comunità ebraica della città, e molti ebrei furono assassinati sotto il benestare dell'imperatore. Due anni più tardi, nel 632, l'imperatore ordinava la conversione forzata di tutti gli ebrei dell'impero. Al di là dell'accusa, più o meno fondata, di tradimento per i fatti di Gerusalemme, come giustamente sottolinea Andrew Sharf⁸¹, tali misure si inseriscono in realtà in un più ampio processo di rafforzamento dell'unità imperiale perseguito da Eraclio; ne sono una prova le misure repressive intraprese negli stessi anni contro sette cristiane dissidenti che minacciavano la coesione religiosa e politica dell'Impero Romano d'Oriente.

⁷⁹ Cfr. Cuisenier, 1994: pp. 120-121.

⁸⁰ Cfr. Sharf, 1995: p. 57.

⁸¹ Ibidem.

Ad ogni modo il battesimo forzato degli ebrei bizantini rappresentava un'autentica novità che scardinava quel principio di tolleranza e protezione che durava ormai da secoli. Certo, proprio come avvenne in Spagna, tali misure furono raramente applicate con zelo, anche perché sussistevano strette relazioni tra ebrei e *Gentiles*. Non è da escludere comunque che gli ebrei dettero il benvenuto alla conquista musulmana della Palestina tra il 634 e il 640, aspettandosi un trattamento migliore di quello ricevuto dai cristiani⁸².

Tale clima di instabilità ed intolleranza generò un rinnovato fiorire di figure messianiche. Intorno all'anno 700 l'ebreo persiano Abū 'Isā al-Isfahānī aveva provocato le ire del califfo 'Abd al-Malik (685-705) organizzando una rivolta antimusulmana presto repressa. Non si trattò certo di un fenomeno isolato però; già nel 645 infatti, un Messia anonimo, conosciuto come il "ribelle di Pallughthā", percorse la valle dell'Eufrate diffondendo il suo messaggio messianico. Non dimentichiamo infine un tale Severus o Serenus⁸³, che apparve nella Siria del 720, il quale si dichiarava Messia degli ebrei pur proclamandosi nello stesso tempo cristiano. Non esiguo fu il numero di ebrei che lo seguirono, tanto che tra il 721 e il 722, sotto Leone III Isaurico, un decreto imperiale ordinava nuovamente il battesimo forzato di tutti gli ebrei e dei montanisti⁸⁴, anche per placare le numerose calamità, in primo luogo l'assedio di Costantinopoli tra il 717 e il 718, frutto di quella che egli considerava una vera e propria collera divina⁸⁵. Pur tra le differenze, sembra che tutti e tre i presunti Messia menzionati considerassero il conflitto arabo-bizantino come l'anticamera del Giudizio Finale⁸⁶. Come abbiamo visto si trattò di movimenti trasversali che provocarono le ire tanto del *Basileus* bizantino quanto dei califfi arabi. Bisogna inoltre considerare il fatto che, con ogni probabilità, solo una certa parte della popolazione giudaica dei territori interessati aderì a tali movimenti messianici che altro non fecero se non giustificare le dure misure

⁸² Per lo meno questo è ciò che rivendicano le fonti cristiane contemporanee, anche se probabilmente esse dimostrano lo stesso pregiudizio che possiamo leggere nelle fonti cristiane spagnole a proposito della supposta collaborazione ebraica nella conquista musulmana della Penisola Iberica.

⁸³ C'è chi sostiene che avesse avuto un'eco anche in Spagna, si veda J.Starr, *Le Mouvement messianique au début du viii-ème siècle*, REJ, 102 (1937), pp. 81-92, cit. da Sharf, 1995: p. 105.

⁸⁴ A proposito dei montanisti si veda Sharf, 1995: pp. 109-118.

⁸⁵ Si veda in proposito Treadgold, 2005: p. 141.

⁸⁶ Cfr. Sharf, 1995: p. 59.

di Leone III Isaurico. Già nel 1938 il professor G. Bratiănu⁸⁷ metteva in relazione la politica antiggiudaica bizantina con le coeve politiche adottate nell'occidente europeo, ed in particolare nella Spagna visigota, sebbene Starr⁸⁸ neghi che le misure antiggiudaiche di Eraclio abbiano potuto influenzare simili provvedimenti di Sisebuto, re dei visigoti e Dagoberto, re dei franchi. Ad ogni modo, tanto l'oriente quanto l'occidente sembrano caratterizzarsi in quegli anni per un notevole riemergere del messianismo ebraico. García Moreno ci ricorda che a parere di alcuni studiosi ciò si dovrebbe alle speranze messianiche per il raggiungimento, nel 668, del sesto centenario dalla distruzione del secondo Tempio di Gerusalemme⁸⁹. Inoltre, secondo una tradizione talmudica di carattere apocalittico l'Era messianica finale sarebbe giunta allo scadere dei duemila anni da quando Mosè ricevette da Dio le Tavole della Legge sul Monte Sinai, cosa che secondo i calcoli ebraici sarebbe avvenuta esattamente tra il 687 e il 688.

Fino ad ora abbiamo parlato di aspirazioni, movimenti e vere e proprie figure messianiche; ma che cosa rappresenta realmente il messianismo nella cultura ebraica? E poterono realmente tali fenomeni di carattere spirituale e religioso condizionare gli eventi storici del Mediterraneo nel VII-VIII secolo?

Secondo Gershom Scholem⁹⁰ il concetto di messianismo rappresenta il punto cardine del conflitto spirituale tra ebraismo e cristianesimo. Ciò si deve essenzialmente alla differente concezione che le due fedi religiose danno in riferimento al concetto di redenzione. Se per gli ebrei infatti si tratta di qualcosa di terreno e storicamente collocabile⁹¹, per i cristiani si tratta invece di un concetto che ha a che fare con la sfera spirituale interiore e che non si riflette in alcun modo sul mondo esterno. I pensatori ebrei del resto hanno sempre criticato tale concezione cristiana della redenzione, da essi considerata "riduttiva", dal momento che essi stessi non negano il momento interiore e spirituale della redenzione, la quale però è comunque, in primo luogo, un evento che si sviluppa nel mondo reale;

⁸⁷ G. Bratiănu, "La fin du monde antique et le triomphe d'Orient", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 18 (1939), p. 265, cit. da Sharf, 1995: p. 97.

⁸⁸ J. Starr, *St. Maximus and the Forced Baptism*, p. 196, cit. da Sharf, 1995: p. 102.

⁸⁹ Cfr. García Moreno, 2005: pp. 109-110.

⁹⁰ Scholem, 2008: p. 13.

⁹¹ Anche se più avanti vedremo come in realtà esista anche un messianismo ebraico di carattere essenzialmente mistico.

Il messianismo presuppone una certa relazione con il processo temporale, cioè con la storia intesa come sequenza finalizzata di mutamenti destinati a trovare un compimento sul piano sociale, politico, morale o addirittura cosmico⁹².

In riferimento a ciò va sottolineato il ruolo che la perenne condizione di esiliati dei membri delle comunità ebraiche gioca nella nascita e nella formulazione delle correnti messianiche. Bisogna inoltre ricordare che nell'idea di messianismo convivono due tendenze differenti, una tendenza restauratrice, la quale mira a recuperare ciò che fu in passato il glorioso regno di Israele, ed una tendenza utopica, la quale invece anela ad un rinnovamento radicale che porti a uno splendore ancora mai visto. Tali tendenze, a prima vista così diverse, convivono in realtà tra loro e si mescolano in proporzioni differenti a seconda del contesto e del periodo storico in cui si sviluppano.

In particolare, il terrore derivante da esperienze storiche reali si lega ad elementi tipici della sfera dell'apocalittica, fermo restando che l'avvento di un'epoca messianica non è assolutamente prevedibile; dice lo stesso Scholem che il Messia "arriva all'improvviso, non annunciato, e proprio quando meno è atteso o quando già da tempo si è persa ogni speranza"⁹³.

Come già accennato precedentemente è d'obbligo distinguere quello che possiamo considerare un messianismo politico e millenaristico, tipico dell'*Halakhah*⁹⁴, da quello più mistico ed interiorizzante sviluppato nell'ambito della mistica ebraica, con una certa influenza, anche se non facilmente misurabile, del messianismo cristiano⁹⁵. In effetti il grande esperto di mistica ebraica Moshe Idel, non è d'accordo con Scholem nell'individuare in primo luogo i meccanismi pubblici e storici del messianismo ebraico, dato che secondo lui è di un'importanza estrema associarlo invece ad elementi spirituali interiori tipicamente mistici, pur naturalmente non negando l'enorme importanza che tale fenomeno ebbe nelle masse e nella storia⁹⁶. Una crisi storico-religiosa che porta ad una

⁹² R.I. Zvi Werblowsky, "The Safed Revival", in *Jewish Spirituality*, 2 voll., Crossroad, New York, 1986-1987, p. 11, cit. da Idel, 2004: pp. 18-19.

⁹³ Scholem, 2008: p. 23.

⁹⁴ L'insieme delle norme bibliche, talmudiche e rabbiniche, e delle tradizioni ebraiche.

⁹⁵ Scholem, 2008: p. 27.

⁹⁶ Idel, 2004: p. 20.

manifestazione messianica è definita da Idel “traumatico-storica”⁹⁷. Si pensi per esempio ai numerosi episodi di messianismo verificatisi in seguito all’espulsione dei giudei dalla Penisola Iberica. Bisogna comunque stare sempre attenti ad interpretare una figura messianica come il frutto di una crisi storica, dal momento che non è certo scontato che il Messia autoproclamatosi tale vivesse anch’egli quel clima di trauma storico di cui parlavamo, tanto che alcuni studiosi⁹⁸ sostengono che tali figure aspettino proprio i periodi di crisi per dichiarare le proprie aspirazioni messianiche, riconducendo dunque queste ultime ad una riflessione personale interiore e precedente a quella che altro non è se non una cornice storica contestuale di un movimento mistico che altrimenti non potrebbe godere dell’adesione e dell’appoggio delle masse popolari. Vi è infine un’ultima variabile da prendere in considerazione, e che suggerisce il sorgere, in una comunità, di una coscienza messianica pregna di speranze escatologiche, in seguito a eventi storici esterni alla comunità stessa. Così secondo Mosche Idel

la manifestazione di un atteggiamento apocalittico ebraico nel VII e nell’VIII secolo può essere spiegata come una conseguenza di grandi moti di speranza destati dalla notizia delle vittorie riportate dagli arabi contro i cristiani⁹⁹.

Secondo questa stessa prospettiva ecco dunque che molti dei fenomeni messianici ebraici del XV secolo si spiegano non tanto con l’espulsione dalla Spagna e dal Portogallo, quanto con la caduta di Costantinopoli del 1453. Bisogna infine tenere conto del fatto che l’escatologia ebraica seguì un percorso inverso rispetto a quella cristiana. Se nella tarda antichità e nell’Alto Medioevo infatti l’ebraismo predilesse l’apocalittica esterna, a partire dall’XI secolo si orientò sempre più verso una via messianica più spirituale ed interiore¹⁰⁰.

Per concludere possiamo dunque dire che, sebbene il fattore spirituale e mistico sia fondamentale in ogni esperienza messianica, e non dovrebbe mai essere sottovalutato, l’aspetto più propriamente politico e mondano risulta decisivo, soprattutto nei fenomeni messianici che precedono l’XI secolo.

⁹⁷ Idel, 2004: p. 23.

⁹⁸ McGinn, Bernard, *Apocalyptic Spirituality*, New York, Paulist Press, 1979, pp. 8-9.

⁹⁹ Idel, 2004: p. 25.

¹⁰⁰ Idel, 2004: p. 39.

Non ci deve quindi sorprendere se, a partire dalla metà del VII secolo, il Mediterraneo fu sconvolto da innumerevoli episodi di messianismo, più o meno evidenti e più o meno documentati, i quali certamente hanno contribuito al divenire storico di tutto il bacino del Mediterraneo, da oriente a occidente.

III. L'invasione islamica della Penisola Iberica

1. Un problema di fonti¹⁰¹

Avvicinarsi allo studio della Spagna islamica, ed in particolare allo studio della conquista musulmana della Penisola Iberica ai danni del regno visigoto, comporta alcuni seri problemi metodologici. Si tratta in primo luogo di un campo storico conteso da due tipologie di studiosi assai diverse tra loro, quella dei medievalisti, i quali naturalmente leggono tale parentesi storica nella cornice dell'ultimo periodo della storia visigota di Spagna, cercando di spiegarne l'improvvisa e prematura scomparsa, e quella degli arabisti (anche se sarebbe più corretto dire islamisti), il cui campo di interesse è ben chiaro a tutti. Ognuna delle due scuole dispone dei suoi strumenti e delle sue fonti, e non vi è alcun dubbio sul fatto che vi siano documenti in abbondanza in riferimento a tali avvenimenti, tanto in latino come in arabo. Peccato però che questa grande mole di fonti documentarie risalga per lo più a diversi secoli di distanza dai fatti di cui trattano. Ecco che giungiamo dunque al secondo problema, che è anche quello più grave, e cioè la valutazione dell'attendibilità delle cronache giunte sino a noi, ed in particolar modo di quelle in lingua araba. Il più antico storico arabo della conquista di Spagna di cui ci è giunta l'opera è Ahmad al-Rāzī (c. 950-970), anche se la sua cronaca sopravvive oggi solo in una traduzione portoghese del 1300, la *Crónica del moro Rasis*¹⁰². Per molto tempo però, un'altro testo, la cronaca araba più importante in riferimento alla conquista islamica della Penisola Iberica, e cioè l'anonima *Akhbār Majmū'a*¹⁰³, è stata fatta risalire all'VIII secolo, mentre oggi sappiamo che essa fu redatta probabilmente intorno al X-XI secolo. Con troppa facilità secondo Collins¹⁰⁴, chiamiamo "storici" gli autori arabi che trattarono della conquista

¹⁰¹ Per il problema dell'interpretazione e dell'attendibilità delle fonti sulla conquista di Spagna si veda Collins, 1991: pp. 28-39.

¹⁰² *Crónica del moro Rasis*, D. Catalán y M. Soledad de Andrés eds, Madrid, 1975.

¹⁰³ *Ajbar Machmuâ (Colección de Tradiciones), Crónica anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez, traducida y anotada por Don Emilio Lafuente y Alcántara*, Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1867.

¹⁰⁴ Collins, 1991: p. 9.

della Penisola Iberica. Le prime notizie storiografiche su *al-Andalus* si trasmisero di fatto in forma orale sino al IX secolo, quando si iniziarono a trascrivere, anche se non ancora sotto forma di cronache vere e proprie. Di questo tipo di trascrizioni si è conservata soltanto la *ta'rij* di Abd al-Malik ibn Habīb. È da ritenere quindi che i cronisti arabi successivi si basassero su semplici liste di nomi dei governatori e su registri degli avvenimenti più rilevanti comparabili con gli *annales* di latina memoria.

Le coincidenze che riscontriamo consultando le numerose cronache giunte sino a noi, non devono però indurci a pensare che vi sia un'unica fonte comune, esse sono infatti il frutto di mutui prestiti dall'una all'altra, come gli stessi autori ci dichiarano apertamente. È utile in proposito ricordare brevemente le modalità con cui veniva narrata la storia (detta in arabo *ta'rij*, “storia” o “data”) nel mondo islamico¹⁰⁵.

Generalmente le cronache islamiche riferiscono innanzitutto gli atti del sovrano e della sua dinastia. Bisogna in questo senso considerare il fatto che la cultura medievale fu, tanto quella islamica come quella cristiana, una cultura di mecenatismo.

Come per la poesia, anche le cronache storiografiche musulmane si riallacciano alla tradizione orale preislamica attraverso la grande importanza che in esse rivestono le testimonianze orali, sotto forma di vere e proprie catene di testimoni.

Per quanto concerne in particolare i cronisti di *al-Andalus*¹⁰⁶, essi possono essere classificati, a livello molto generale, in due grandi categorie: coloro che scrissero sotto il diretto controllo di una dinastia regnante, divenendo così veri e propri cronisti di corte, e coloro i quali compilarono le proprie cronache indipendentemente, dando a queste ultime un'apparente oggettività, in realtà limitata dal fatto che esse furono inevitabilmente condizionate dalle opere dei cronisti anteriori, loro unica fonte storica. Non dimentichiamoci dunque che le più importanti cronache storiche in nostro possesso risalgono ad un'epoca di piena maturità del califfato Omayyade

¹⁰⁵ Per un approfondimento si veda F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 1952.

¹⁰⁶ Cfr. María J. Viguera, “Cronistas de al-Andalus”, in Felipe Maíllo Salgado (a cura), *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 85-98.

andaluso, e devono quindi essere prese in considerazione ben coscienti del fatto che esse rispondono ad una precisa ideologia politica.

Anche le fonti in latino presentano problemi simili. Anch'esse infatti risalgono a diversi secoli dopo gli avvenimenti di cui trattano, e sono quindi in gran parte già impregnate da una ben più tarda concezione di *Reconquista*, con alcune eccezioni però. In effetti gli unici documenti che possiamo definire contemporanei o comunque vicini ai fatti narrati, sono due cronache anonime opere di autori cristiani in terra spagnola, i quali però vivevano sotto il dominio musulmano. Esse sono la cosiddetta *Cronaca Bizantino-araba*, redatta nel 741, e soprattutto la *Cronaca del 754*, conosciuta anche come *Crónica Mozárabe*¹⁰⁷. Il problema maggiore delle cronache musulmane e di quelle latine più tarde, è che nelle loro trattazioni presentano una tale dovizia di particolari da far ulteriormente dubitare della loro attendibilità. Collins fa addirittura un paragone con la *Chanson de Roland*, sostenendo che basare la ricostruzione storica dei primi quarant'anni di storia della Spagna islamica su tali cronache posteriori sarebbe, per l'appunto, come tentare di dare una spiegazione alla grave sconfitta subita dalla retrovia dell'esercito franco a Roncisvalle sulla base dei racconti fantastici che di essa furono elaborati molti secoli dopo¹⁰⁸. L'improbabile ricchezza delle cronache più tarde, si contrappone alla credibile descrizione della *Cronaca del 754*, la quale presenta un andamento ad intensità crescente, per cui diviene più ricca e completa man mano che ci si avvicina all'epoca in cui visse il suo autore.

Ci troviamo dunque nella paradossale condizione di possedere una vasta produzione storiografica da entrambi i fronti, sulla quale però non possiamo fare affidamento in modo soddisfacente. La cosa più giusta è quindi quella di basarsi, per quanto possibile, sull'anonima *Crónica Mozárabe*, proprio perché fonte più vicina agli avvenimenti di cui ci accingiamo a parlare, cercando però di completarla con le posteriori cronache arabe.

In definitiva possiamo dire che il periodo che va dal 710 al 756, cioè dalle prime incursioni musulmane in territorio iberico, alla proclamazione di un emirato andaluso indipendente sotto Abd al-Rahman I, risulta a noi storici un quarantennio piuttosto oscuro e controverso, tanto che vi è addirittura chi

¹⁰⁷ José Eduardo López Pereira, *Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza, Anubar, 1980.

¹⁰⁸ Collins, 1991: p. 38.

sostiene che quella islamica non fu una vera e propria invasione, ma quasi la risposta al richiamo di un paese che non ne poteva più del regime visigoto e del suo vincolo con la Chiesa cattolica, e che preferì dunque abbracciare l'islam¹⁰⁹. Pensiamo però più semplicemente al fatto che ancora oggi gli storici non sono concordi sulla datazione della celebre battaglia di Poitiers; se essa sia stata combattuta nel 732 o nel 733 nessuno può dirlo con certezza assoluta. Lo stesso significato storico dello scontro, ormai considerato non molto più di una scaramuccia, è stato enormemente riconsiderato. Questo è solo un esempio naturalmente, ma ci dimostra come anche per gli avvenimenti più conosciuti si brancoli ancora nella più totale incertezza.

Da ultimo, dato che avremo modo di occuparci in modo particolare del ruolo che ebbero gli ebrei nella conquista islamica della Spagna e nella successiva formazione di *al-Andalus*¹¹⁰, è doveroso, e purtroppo anche sconsolante, dire che essenzialmente non ci è pervenuta alcuna fonte ebraica in riferimento ai primi decenni dalla storia andalusa, e che le stesse fonti arabe tacciono in riferimento alla condizione degli ebrei dagli anni della *Conquista* sino al regno di al-Hakam I, nel IX secolo. Alla mancanza di informazioni storiche sugli ebrei contribuisce la mancanza di interesse da parte ebraica, in epoca medievale, per il genere storico, un genere addirittura condannato dal momento che non si concilia con lo studio della Torah¹¹¹. Le scienze storiche del resto, si legano strettamente all'esercizio del potere politico e militare, per cui non deve sorprenderci se uno dei pochi intellettuali ebrei ad interessarsi alla storia ed alle cronache fu il visir ebreo di Granada Samuel ibn Nagrila, nell'XI secolo.

¹⁰⁹ Si veda in proposito Emilio González Ferrin, *Historia general de al-Andalus. Europa entre Oriente y Occidente*, Córdoba, Almuzara, 2006.

¹¹⁰ La parola *al-Andalus* compare per la prima volta in un *dīnār* risalente al 716, la cui iscrizione bilingue reca il termine *Spania* in latino e *al-Andalus*, per l'appunto, in arabo (cfr. Vanoli, 2009: p. 31). Diverse sono le ipotesi sull'origine di questo nome. Secondo alcuni deriverebbe dal termine latino *Vandalicia*, il quale chiaramente allude alla dominazione vandala della Penisola Iberica. Secondo altri indicherebbe invece l'isola di Atlantide, rifacendosi addirittura a ciò che si dice in un Hadith del Profeta (*Una descripción anónima de al-Andalus (Dikr bilad al-Andalus)*, Editada y traducida con Introducción, notas y índices por Luis Molina, Vol. I, CSIS, Madrid, Instituto Miguel Asín, 1983, p. VII). Ad ogni modo i musulmani davano questo nome a tutti i territori della Penisola Iberica, delle Baleari e della provincia della Settimania conquistati dall'islam. Naturalmente con l'avanzare della Reconquista cristiana l'entità di tale dominio andò progressivamente diminuendo e con esso il valore del termine *al-Andalus*. Per uno studio approfondito sull'origine del nome *al-Andalus* si veda Joaquín Vallvé Bermejo, "El nombre de al-Andalus", *Al-Qantara*, 4 1/2 (1983), pp. 301-355.

¹¹¹ Cfr. Yosef H. Yerushalmi, *Zahor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle-London, University of Washington Press, 1989.

2. La conquista araba della Spagna

Nel corso del I capitolo avevamo lasciato il regno visigoto con il XVII Concilio Toledano del 694, presieduto da re Egica. Nell'anno 700 Egica proclamò suo figlio Witiza sovrano coregente. Regnerà ancora due anni e poi la sua morte lascerà il regno nelle sole mani del figlio. Questo è dipinto dalle fonti come un re più benevolo del predecessore, il quale nel 702 aveva promulgato una crudele norma che mirava a punire severamente gli schiavi fuggiaschi, e che di fatto però minacciava la quasi totalità della popolazione del regno, nel caso in cui tale norma non fosse rispettata¹¹². Non sbaglia il professore di Marburgo Dietrich Claude, quando sostiene che il regno visigoto alle soglie dell'invasione musulmana si trovava immerso in una gravissima crisi sociale, una crisi che contrapponeva le potenti famiglie nobiliari visigote e i vertici della Chiesa spagnola al resto della popolazione, tanto che ad un certo punto molti si trovarono nella condizione di dover entrare a far parte di clientele nobiliari se non volevano perdere la stessa condizione di uomini liberi.¹¹³ Erano però gli schiavi, come abbiamo visto, ad essere colpiti in modo più pesante dalle leggi di Egica; proprio per questo, secondo Claude, schiavi e liberti non avevano nulla da perdere in un cambiamento del vertice, tanto che è facile pensare siano stati favorevoli all'invasione islamica¹¹⁴. Secondo Montgomery Watt¹¹⁵, anche i settori urbani della popolazione spagnola, composti in gran parte da cittadini ispano-romani, avrebbero accolto i musulmani come liberatori, dal momento che avevano perso molti dei privilegi municipali di epoca romana, e che le città si vedevano costrette ad uno stato di forte decadenza dovuta anche alle misure che Egica aveva preso contro l'attività commerciale degli ebrei¹¹⁶. Ecco dunque che alle spaccature interne alla popolazione di fede

¹¹² Si veda in proposito Thompson, 2007: pp. 320-323.

¹¹³ Claude, 1970: pp. 112-115.

¹¹⁴ Claude, 1970: p. 115.

¹¹⁵ Watt, 2008: p. 17.

¹¹⁶ Si tratta di un provvedimento con il quale si proibiva agli ebrei di commerciare con i cristiani e frequentare il *cataplus*, parola di origine greca che designava i luoghi adibiti all'immagazzinamento e alla contrattazione delle mercanzie; nello stesso tempo sembra che servissero anche come dogana (*Liber Iudicum*, XII, 2, 18).

cristiana si aggiungeva il malcontento delle rimanenti comunità criptogiudaiche spagnole.

Ritornando a Witiza, il suo regno tentò di ridare unità alla sofferente monarchia visigota. In parte vi riuscì, ma il suo sforzo fu vanificato da una prematura morte nel 710, un anno fatidico nella storia di Spagna. Sappiamo che i codici visigoti non prevedevano un diritto canonico sulla successione regia, la quale nella pratica era passata da elettiva a ereditaria. Ad ogni modo, il corroborato principio ereditario non bastò ad impedire che il trono, teoricamente destinato al figlio di Witiza, Agila, fosse usurpato da un certo Roderico, duca della Betica, appoggiato da una larga fetta della nobiltà e dei vescovi visigoti. Il ritrovamento di alcune monete, coniate tra il 710 e il 712, attesta comunque il fatto che Agila rimanesse signore indiscusso della provincia Tarragonense, di cui era stato nominato *dux* dal padre, e che addirittura si considerasse vero e proprio sovrano di Spagna.

Con grande probabilità fu proprio questa grave spaccatura interna a spingere i musulmani ad invadere la Spagna, anche se a partire da alcuni passi che possiamo leggere tanto in Ibn al-Qutiyya¹¹⁷ quanto nella *Akhbār Majmū'a*¹¹⁸, risulterebbe che le spedizioni islamiche dirette in Spagna furono in principio semplici incursioni senza alcun interesse di permanenza prolungata, tanto che nemmeno il califfo di Damasco, al-Walīd I, le appoggiava in maniera decisiva. La storia però, come tutti ben sappiamo, prese una direzione del tutto diversa.

Al principio dell'VIII secolo le armate arabe, nella loro dilagante forza espansiva, avevano conquistato tutta la costa settentrionale del continente africano con l'eccezione di Ceuta e altre piazzeforti cristiane della costa marocchina. Nel 708 Mūsā al-Nusayr venne nominato governatore della provincia (*kūra* in arabo) di Ifrīqiya, la quale a partire da quel momento si separava dall'Egitto. Le cronache arabe a questo punto parlano di una figura avvolta nel mistero, un certo Giuliano, la cui plausibilità storica e la cui natura divide gli storici. Di lui ci occuperemo però in modo più approfondito in seguito. Fatto sta che, già nel luglio del 710, quattrocento

¹¹⁷ Ibn al-Qutiyya, *Historia de la Conquista de España por Abenalcotía el Cordobés* (Traducción de Don Julián Ribera), Madrid, Real Academia de la Historia, 1926, p. 9.

¹¹⁸ *Ajbar Machmuâ* (Colección de Tradiciones), *Crónica anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez, traducida y anotada por Don Emilio Lafuente y Alcántara*, Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1867, p. 20.

uomini capitanati da Tarīf sbarcarono nei pressi di Gibilterra, in una località che a tuttora conserva nel nome il ricordo del comandante musulmano, Tarifa, famosa per le sue enormi e piatte spiagge, ideali per uno sbarco. Si trattò essenzialmente di una ricognizione in vista di una spedizione ben più corposa. Pare comunque che Tarīf ottenne un discreto bottino, tanto che già l'anno successivo settemila uomini sotto il comando di un luogotenente del governatore Mūsā, Tarīq ibn Ziyād, di origine berbera e, secondo alcuni¹¹⁹, addirittura membro di una famiglia che aveva professato la religione ebraica, anche se si tratta di un'ipotesi non confermata da alcuna fonte in nostro possesso, tornavano ad attraversare lo stretto. Proprio come Tarīf, anche il nome di Tarīq rimase immortalato nel toponimo "Gibilterra" (*Gibraltar* in spagnolo), il quale altro non è se non una corruzione da *Yabal Tarīq*, la "rocca di Tarīq". Nel mentre, Roderico combatteva gli irriducibili baschi nel nord della Penisola. I musulmani poterono dunque assestarsi nel caldo sud, ponendo la propria base nei pressi dell'attuale città di Algeciras. Solo il 19 luglio Roderico poté spostare le proprie forze ed attaccare l'esercito musulmano, che nel frattempo aveva ricevuto un cospicuo numero di rinforzi (pare cinquemila uomini). Si combatté dunque quella che si suole chiamare battaglia del Guadalete, anche se di fatto non si conosce la precisa ubicazione dello scontro. Tutte le fonti in nostro possesso concordano sul fatto che le forze di Roderico erano notevolmente superiori in numero rispetto a quelle di Tarīq, ma che diversi comandanti visigoti, con tutta probabilità fedeli ad Agila, tradirono Roderico nel mezzo della battaglia. Quella che sembrava una vittoria certa si tramutò in una sconfitta devastante per il re visigoto, di cui le fonti smettono di parlare. Probabilmente anch'egli morì in battaglia, ad ogni modo ormai era chiaro che la sua autorità non aveva più alcun valore, tanto che nei due anni successivi sarà proprio Agila e alcune isolate sacche di resistenza ad opporsi all'invasore islamico. Fu allora che il governatore di Ifrīquiya in persona, Mūsā, diede il colpo di grazia al regno visigoto. Secondo alcuni cronisti proprio perchè invidioso dei successi del suo luogotenente Tarīq, nel 712 egli decise di sbarcare in territorio spagnolo forte di ben diciottomila uomini, ed impadronirsi passo dopo passo delle più importanti città della Penisola, in

¹¹⁹ Cfr. Laredo, 2007: pp. 138-140.

primo luogo Siviglia, vera capitale culturale del regno ed antica capitale della provincia romana di Spagna. Non a caso Siviglia divenne la prima capitale andalusa¹²⁰. Si tenga presente che gli arabi, quando conquistavano un territorio, facevano in modo che i vecchi centri di potere, e quindi fondamentalmente le capitali e i centri amministrativi di un regno o di una provincia, decadessero, favorendo così la costruzione di un nuovo centro che fungeva in principio da guarnigione militare. Fu questo per esempio il caso di Ctesifonte, in Persia, abbandonata e rimpiazzata dalle guarnigioni di Kūfa e Basra, oppure quello di Alessandria d’Egitto, centro amministrativo bizantino, posto in secondo piano dalla nuova fondazione di al-Fustāt, la quale diverrà poi Il Cairo. Come abbiamo potuto vedere, ciò è vero solo in parte per quanto riguarda la conquista di Spagna. È certamente vero che l’antica capitale visigota, Toledo, entrò in decadenza, pur mantenendo comunque un certo prestigio culturale, ma gli invasori scelsero come proprie capitali città di antichissima fondazione e tradizione, quali per l’appunto Siviglia e, a partire dal 716, Cordova. Collins ritiene che sia possibile che ciò dipenda dal fatto che la Spagna, a quell’epoca, faceva ancora parte della provincia di Ifrīqiya, e quindi del Maghreb¹²¹.

Molto velocemente quasi tutta la Spagna cadde in mano musulmana e, già nel 714, Mūsā e Tarīq furono convocati al cospetto del califfo di Damasco per rendere conto del proprio operato in occidente.

Il fatto che si mantennero i vecchi centri politici e culturali del regno visigoto, ci porta a discutere il problema della transizione da una dominazione cristiana ad una islamica in tempi assai ridotti. Naturalmente accenneremo semplicemente al problema che richiede di fatto uno studio tutto suo¹²². È indicativo in proposito che Abd al-‘Aziz ibn Mūsā, figlio del governatore di Qayrawan e amministratore ad interim della Spagna, si unì in matrimonio con la vedova di Roderico, Egilona, e proprio sotto l’influenza della sposa avrebbe tentato di creare un regno indipendente cercando di convincere i comandanti arabi, i quali però lo assassinarono. È del tutto evidente che Abd al-‘Aziz mirava in primo luogo ad attrarre le simpatie

¹²⁰ Già nel 716 però la capitale sarà spostata a Cordova, la quale rimarrà tale durante tutta l’epoca della Spagna emirale e califfale, fino al 1031.

¹²¹ Collins, 1991: p. 46.

¹²² A riguardo rimane a tuttora insostituibile lo studio di Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*, Barcelona, Barral Editores, 1976.

della popolazione visigota, la quale naturalmente era ancora legata alla tradizione monarchica precedente¹²³. Non bisogna poi dimenticare che l'apporto etnico arabo in al-Andalus non raggiunse il due per cento della popolazione¹²⁴. Sempre Collins¹²⁵ ci fa notare che di tutte le conquiste arabe dei secoli VII ed VIII, solo in Spagna si registrò la ribellione di un governatore arabo, 'Aziz per l'appunto, senza dimenticare poi che successivamente, nel 756, la Spagna diverrà la prima entità territoriale a staccarsi politicamente dal califfato, pur riconoscendo ancora il valore spirituale del califfo abbaside di Baghdad¹²⁶. Ciò può essere in parte spiegato con il fatto che la Spagna era, già prima della conquista islamica, un'entità indipendente e pressoché compatta, diversamente dai territori orientali e nordafricani, i quali per lo più erano compagini dei vastissimi imperi bizantino e sassanide. Per questo dunque i musulmani andalusi poterono separarsi e rendersi indipendenti senza grandi difficoltà.

Con la morte di Abd al-'Aziz nel 716 si fa ufficialmente terminare la fase di conquista della Penisola Iberica, anche se in realtà l'opera era tutt'altro che conclusa.

3. L'enigmatica figura di don Julián: esarca bizantino, nobile visigoto o mercante ebreo?

Il personaggio di Giuliano rappresenta un autentico mistero nella storia della conquista islamica di Spagna. Probabilmente non si giungerà mai a stabilire se egli sia stato un personaggio reale o il frutto di una tarda rielaborazione più letteraria e leggendaria che storica. Ad ogni modo se si accetta di considerarlo a pieno titolo come figura storicamente esistita, non vi è dubbio che la maggior parte degli studiosi propendano per l'ipotesi che egli fosse un esarca bizantino che difendeva le ultime piazzeforti dell'Impero Romano d'Oriente nelle coste dell'Africa Settentrionale che

¹²³ Cfr. *Crónica Mozárabe de 754*, edición crítica y traducción por José Eduardo López Pereira Zaragoza, Anubar, 1980.

¹²⁴ Cfr. E. Teres, "Linajes árabes en al-Andalus", *Al-Andalus*, 22, 1957, pp. 55-111.

¹²⁵ Collins, 1991: p. 41.

¹²⁶ Sarà solo con Abd al-Rahman III (912-961) che verrà proclamato il califfato andaluso, un evento che si deve principalmente all'insediamento, a partire dal 909, della dinastia fatimide di Tunisia e poi d'Egitto, la quale rivendicava il califfato su tutti i musulmani. Cfr. Watt, 2008: pp. 52-55.

resistevano ai tentativi di conquista delle forze musulmane. Secondo un'altra interpretazione invece, il fatto che le cronache mettano in relazione le vicende di questa figura con quelle del re visigoto Roderico, ne farebbero un conte visigoto al comando dell'importante centro portuale di Ceuta, un'ipotesi certamente meno probabile visto che verosimilmente la città nordafricana rimase in mano bizantina fino alla conquista araba¹²⁷. Da ultimo si è persino ipotizzato, non si capisce bene su quale base documentale, che Giuliano sarebbe stato un ebreo, presumibilmente un mercante ebreo di Ceuta¹²⁸, dotato di un enorme potere¹²⁹. Del resto anche se Giuliano è un nome tipicamente latino, ciò non significa che potesse essere usato anche da ebrei. I nomi sono un elemento importantissimo nell'interpretazione dei fatti storici, soprattutto quando ci si trova di fronte ad un contesto socio culturale dove le diverse confessioni religiose e tradizioni si mescolano da molti secoli. I nomi degli ebrei dell'occidente musulmano sono il riflesso di uno spazio e di un tempo. Essi ci parlano di migrazioni ed esili; tracciano l'itinerario dei grandi movimenti delle popolazioni ebraiche attraverso le società del mondo mediterraneo e di altre regioni. Nel caso specifico del Maghreb, grazie all'abbondanza di documenti in proposito, possiamo fare riferimento alle distinte tradizioni che osserviamo tra i *toshabin*, gli ebrei stanziati nella regione già prima della conquista islamica, e i *megorashim*, gli ebrei espulsi da Spagna e Portogallo a partire dal 1492. Come ci spiega il professor Zafrani

l'esame della relazione dei nomi giudaico-marocchini rivela, a prima vista, una varietà sorprendente di lingue che, in ordine di frequenza, sono le seguenti: i dialetti arabi e berberi, le lingue ispaniche, l'ebraico, l'aramaico e perfino il greco, il latino e il punico, con multiple combinazioni e trasposizioni dalle une alle altre¹³⁰.

A prescindere dalla reale natura di questo personaggio, sta di fatto che in tutti i documenti giunti sino a noi Julián rappresenta un intermediario tra il regno visigoto e le forze musulmane dispiegate in Maghreb. Effettivamente

¹²⁷ Cfr. Ostrogorsky, 1968: p. 68. Si veda anche Dozy, 1988 (Tomo II): p. 40.

¹²⁸ Secondo Ibn al-Qutiyya don Julián sarebbe stato invece un commerciante cristiano; cfr. Ibn al-Qutiyya, *Historia de la Conquista de España por Abenalcotía el Cordobés* (Traducción de Don Julián Ribera), Madrid, Real Academia de la Historia, 1926, p. 5.

¹²⁹ Si veda in proposito lo scetticismo di Roth, 1976: p. 148.

¹³⁰ Zafrani, 1994: p. 237.

tanto i cronisti arabi quanto quelli ispano-latini usarono la figura di Giuliano per spiegare le modalità con cui i musulmani oltrepassarono il continente africano per approdare in Europa, e il perché di tale azione. In ogni caso non vi è alcun dubbio che si tratti di un personaggio che controlla l'accesso dello Stretto, quasi una mitica personificazione dello Stretto stesso, e quindi proprio per questo da considerare una figura leggendaria. È di questo parere lo storico Roger Collins, secondo il quale la figura del *conde Julián* (generalmente chiamato Yulyān nelle fonti islamiche e Iulianus in quelle ispano-latine) sarebbe del tutto fittizia dal momento che non compare nelle più antiche cronache che trattano l'espansione musulmana in territorio spagnolo, come la *Crónica Mozárabe* del 754, che Collins considera la più storica ed oggettiva tra le fonti della conquista araba della Spagna¹³¹. Bisogna però precisare che nella stessa *Crónica Mozárabe* si fa riferimento ad un certo Urbano, un cattolico che accompagna Mūsā nella sua spedizione in Spagna, e che potrebbe corrispondere al don Julián delle altre cronache.

Il nome di Yulyān compare per la prima volta nella cronaca *Futūh Misr*, scritta nell'870 da Ibn 'Abd al-Hakam, anche se già la *Kitāb al-Ta'rīkh* (circa 852) di 'Abd al-Malik Ibn Habīb, parla di un anonimo *sheick* dotato di una conoscenza mistica il quale rivela a Tarīq come penetrare in *al-Andalus*¹³². Si tratterebbe, secondo quanto afferma Filios¹³³, di un aiutante magico, una figura che segna il passaggio tra ciò che è *dār al-islām*, “la terra dell'islam”, e ciò che è *dār al-harb*, “la dimora della guerra”, i territori che devono ancora essere incorporati all'impero islamico. Il modello di tale figura di congiunzione si può far risalire addirittura alla misteriosa figura che mette alla prova Mūsā (Mosè) nel Corano¹³⁴, il quale negli studi esegetici viene chiamato al-Khidr o “l'uomo verde”, e che si troverebbe alla congiuntura di due fonti d'acqua o di due mari. Secondo alcune tradizioni questa congiuntura si troverebbe proprio all'estremo occidente, vicino a Tangeri¹³⁵.

¹³¹ Cfr. Collins, 1991: pp. 38-39.

¹³² Cfr. Denise K. Filios, “Legends of the Fall: Conde Julián in Medieval Arabic and Hispani-Latin Historiography” in Ivy A. Corfis (a cura), *Al-Andalus, Sepharad and Medieval Iberia. Cultural Contact and Diffusion*, Leiden, Brill, 2009, p. 223.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ XVIII, 60-82.

¹³⁵ Si veda Brannon M. Wheeler, “Moses or Alexander? Early Islamic Exegesis of Qur'ān 18:60-65”, *Journal of Near Eastern Studies*, 57.3 (1998): 191-215, p. 210.

Nella già menzionata cronaca *Futūh Misr* si narra che Yulyān aveva mandato sua figlia Florinda a studiare presso la corte del re Roderico il quale le usa violenza. Saputo ciò, Yulyān decide di vendicarsi offrendo a Tarīq il suo appoggio nell'invasione della Penisola, fornendo in particolare le navi per il trasporto delle truppe. A proposito di questo ultimo punto Roger Collins ribatte sostenendo che nel 711 la flotta musulmana dominava già il Mediterraneo occidentale¹³⁶. L'idea che Tarīq non disponesse di navi è un espediente che fa di Yulyān una figura chiave nell'espansione musulmana. È una figura indispensabile nella creazione di una giustificazione dell'invasione stessa.

Numerose sono le varianti della storia del conte Giuliano nelle cronache islamiche. D'altro canto nella controparte ispano-latina il suo nome non appare sino al XII secolo nella *Historia silense* e nella *Chronica gothorum pseudo-isidoriana*. In particolare nella *Historia silense* l'accento è posto soprattutto sul ruolo dei figli di Witiza, i quali richiedono l'aiuto di Giuliano e, attraverso di lui, delle forze musulmane, mentre nel suo *de Rebus Hispaniae* l'arcivescovo don Rodrigo Ximénez de Rada parla del tradimento del conte Giuliano come una delle cause principali della caduta del regno visigoto.

In sintesi possiamo affermare che quella di Giuliano è una figura che rappresenta una frontiera, quella dello stretto di Gibilterra, una figura il cui valore varia a seconda della tradizione che lo prende in considerazione, positivo in quella islamica, negativo in quella ispano-latina. Con ogni probabilità è comunque da considerare una figura più leggendaria che storica.

4. Il ruolo degli ebrei nella Conquista e la formazione della *ahl al-dhimma*

I fatti a cui ora cercheremo di dare maggiore chiarezza si inseriscono in quella che da molti viene detta “congiura giudaica”, un tema molto delicato della storia di Spagna, una vera e propria “leggenda nera” per usare le parole di Alessandro Vanoli¹³⁷. Ma di cosa si tratta esattamente? Per capirlo

¹³⁶ Collins, 2004: pp. 128-130. Per un approfondimento si veda anche Conrad Lawrence I., “Islam and the sea: paradigms and problematics”, *Al-Qantara*, XXIII, 1 (2002), pp. 123-154.

¹³⁷ Vanoli, 2006: p. 63.

dobbiamo fare alcuni passi indietro e ritornare agli anni del XVII Concilio di Toledo. All'epoca si erano discussi i provvedimenti per far fronte e spezzare in modo definitivo le congiure che per ben due volte sarebbero state perpetrate dagli ebrei di Spagna, i quali avrebbero cospirato contro il re Egica e contro tutto il cristianesimo, accordandosi in segreto con i correligionari del Nord Africa, i quali a loro volta avrebbero coinvolto il governatore musulmano di Ifrīqiya ad invadere la Penisola Iberica. Le congiure, se davvero ebbero luogo, furono sventate e furono quindi prese dure misure contro i criptogiudei del regno. La cristianità era salva. Gli echi di questa "leggenda nera" dovevano però spingersi ben oltre quegli episodi. Nella produzione documentale dei regni cristiani della Penisola, a distanza di qualche secolo dalla conquista islamica della Spagna, si sviluppò un nutrito filone cronachistico che attribuiva la cosiddetta *pérdida de España* ad un complotto ordito proprio dagli ebrei sefarditi in accordo con le forze di invasione islamiche. In particolare, l'arcivescovo di Toledo Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247), nato da una famiglia nobile della frontiera tra Navarra e Castiglia, e strettamente legato alla corte del re di Castiglia Alfonso VIII, riprende tale accusa nella sua *Historia arabum*, terminata nel 1245, tra l'altro la prima storia scritta da un occidentale che si occupava esclusivamente del mondo islamico. In essa Rodrigo sostiene due tesi principali: in primo luogo che il potere musulmano in occidente è ben lungi da essere compatto, in secondo luogo che l'islam non è qualcosa che si è sviluppato al di fuori del mondo cristiano, anzi, nacque esattamente in seno alla fede cristiana anche se fu influenzato da un misterioso personaggio ebreo. L'arcivescovo dimostra quest'ultimo punto attraverso una discussione riguardante Maometto e le origini dell'islam, discussione in cui gli ebrei appaiono molto legati alla famiglia di Maometto. Un mago ebreo infatti avrebbe giocato un ruolo decisivo nella formazione religiosa giovanile del futuro Profeta. Lo stesso padre di Muhammad, sotto l'influenza di questo mago ebreo, avrebbe vacillato tra cristianesimo e giudaismo¹³⁸.

È chiaro che l'arcivescovo Rodrigo scrive la sua opera in un'epoca nella quale la *Reconquista* è già qualcosa di reale, anche se bisognerebbe in parte

¹³⁸ *Historia arabum*, cap. I, vv. 1-25, in Roderici Ximeni de Rada, *Historiae minores*, cura et studio Juan Fernández Valverde, Juan Antonio Estévez Sola. Turnhout, Brepols Publishers, 1999, p. 88.

ridimensionare tale concetto, dal momento che allora non si combatteva certo in vista della creazione di una Spagna cristiana ed unita, bensì per allargare i labili confini dei numerosi ed aggressivi regni cattolici della Spagna settentrionale, i quali non esitavano a stringere temporanee alleanze con i signori musulmani di *al-Andalus* che nel XIII secolo aveva già cessato di essere un califfato. Ad ogni modo è evidente l'idea che gli ebrei stiano al fianco dei musulmani come fedeli alleati. Ancora nel 1903 un importante storico spagnolo scriveva:

Conosciute sono le due grandi congiure che negli anni 692-694 ordirono i magnati visigoti ed i sudditi ebrei, cospirando contro la Corona e la vita del re Egica e concordandosi i secondi con i loro correligionari d'Africa per distruggere la nostra *católica Monarquía*¹³⁹.

Egica sembra essere per Simonet l'ultimo re visigoto che seppe assicurare la stabilità al regno. Al contrario, il suo successore Witiza sarebbe stato un re del tutto opposto per regalità e morale e addirittura favorevole agli ebrei¹⁴⁰, assecondando in questo la gran maggioranza della nobiltà visigota, critica nei confronti della Chiesa cattolica e appoggiata dagli ebrei contro la popolazione ispano-romana¹⁴¹.

L'idea però che vi fosse una così stretta relazione tra ebrei e musulmani non può derivare semplicemente da aneddoti semi leggendari che rimontano addirittura all'origine della religione islamica. Certo, è noto che giudaismo ed islam posseggono numerosi elementi in comune¹⁴², come del resto vi sono profonde relazioni tra islam e cristianesimo, ma nel caso specifico della Spagna islamica vi sono alcuni episodi che hanno alimentato l'idea che vi fosse un'intesa particolare tra ebrei e musulmani. In effetti, molte delle cronache islamiche in nostro possesso attestano chiaramente una disposizione quantomeno favorevole dimostrata dalle comunità ebraiche spagnole nei confronti degli eserciti musulmani invasori. Particolarmente

¹³⁹ Simonet, 1903: p. 5.

¹⁴⁰ Simonet, 1903: p. 9.

¹⁴¹ Simonet, 1903, p. 11.

¹⁴² Vi fu addirittura chi sostenne che l'avvento dell'islam non sarebbe altro che un movimento messianico ebraico rivolto a conquistare la Terra Promessa occupata dai bizantini, una tesi del tutto improbabile ma indicativa del livello di comunanza che lega ebraismo e islam. L'opera in questione è P. Crone, M. Cook, *Hagarism. The making of the Islamic World*, Cambridge, 1977.

chiara risulta essere in tal senso la già citata *Akhbār Majmū'a*. Scrive l'anonimo autore di questa cronaca:

Il distaccamento si diresse a Rayya, la conquistò, e i suoi abitanti fuggirono verso i monti più alti; in seguito marciò per unirsi con quello [il distaccamento] che si era diretto a Elvira, assediarono e occuparono la sua capitale, e vi trovarono numerosi ebrei. Quando avveniva ciò, in una comarca riunivano tutti gli ebrei della capitale e lasciavano assieme a loro un distaccamento di musulmani, mentre il grosso delle truppe continuava la propria marcia. Così fecero a Granada, capitale di Elvira, e non a Malaga, capitale di Rayya, perché in questa non trovarono né ebrei né abitanti [...] ¹⁴³.

Più avanti continua:

Riunì [il comandante musulmano] a Cordova gli ebrei ai quali affidò la custodia della città, distribuì in essa i suoi soldati, ed egli alloggiò nel palazzo ¹⁴⁴.

E ancora:

Dopo alcuni mesi di assedio [Siviglia] fu conquistata da Mūsā al-Nusayr, con l'aiuto di Dio, mentre i cristiani fuggivano a Beja. Mūsā affidò la custodia della città agli ebrei, e si diresse verso la città di Merida, dove risiedevano alcuni grandi signori di Spagna ¹⁴⁵.

Secondo un'altra cronaca, quando la città di Toledo fu raggiunta dalle truppe islamiche, e dal momento che la popolazione cristiana l'aveva abbandonata, essa fu affidata agli ebrei, come sempre sotto la supervisione di un ristretto numero di musulmani, per permettere al resto dell'esercito di espugnare Guadalajara ¹⁴⁶. Numerosi sono altri reali o presunte testimonianze dell'aiuto offerto ai musulmani da parte degli ebrei, durante le successive tappe della conquista e anche oltre, prima fra tutte in occasione della conquista di Barcellona nell'852 ¹⁴⁷, e quindi ben al di là della fase espansiva islamica in Spagna che, come già abbiamo detto si fa concludere canonicamente nel 716.

¹⁴³ *Ajbar Machmuâ (Colección de Tradiciones), Crónica anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez, traducida y anotada por Don Emilio Lafuente y Alcántara*, Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1867, p. 25.

¹⁴⁴ *Ajbar Machmuâ*, op. cit., p. 27.

¹⁴⁵ *Ajbar Machmuâ*, op. cit., p. 29.

¹⁴⁶ Ibn al-Athīr, *Annales*, p. 38, cit. da Roth, 1994: p. 73.

¹⁴⁷ Si veda in proposito Roth, 1994: p. 74.

Non è certo improbabile che gli ebrei abbiano potuto dimostrare un certo sollievo nel momento in cui il regime visigoto, divenuto così ostile nei loro confronti, veniva sconfitto dall'islam. Bisogna inoltre ricordare che le truppe musulmane erano assai ridotte non superando in totale qualche decina di migliaia, ed era quindi inevitabile trovare un espediente per mantenere l'occupazione dei territori e, soprattutto, delle città conquistate, con una minima quantità di uomini. Sarebbe proprio grazie agli ebrei, secondo Amador de los Ríos, che uno scarso numero di soldati poté continuare e completare la conquista della Spagna¹⁴⁸. Egli sostiene addirittura che negli eserciti musulmani che invasero la Penisola vi fossero ebrei originari di Siria e Palestina¹⁴⁹, non si capisce però da che fonte ricavi queste informazioni. Ad ogni modo che vi fossero o meno ebrei di provenienza orientale nelle fila musulmane poco importa, ciò che è più rilevante è che senza dubbio vi erano ebrei berberi dal Nord Africa. Non dimentichiamo che il Maghreb era entrato a far parte dei domini islamici solo da qualche decennio, e solo da pochi anni nel caso di alcune delle regioni più occidentali dell'attuale Marocco, dove come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza¹⁵⁰, vi erano consistenti comunità cristiane ed ebraiche. Non è quindi da escludere che, proprio il fatto che gli eserciti musulmani fossero composti in gran parte da truppe berbere nordafricane, stia alla base del successo islamico in territorio spagnolo ed in modo particolare dell'intesa con le comunità ebraiche sefardite. A confermare questa ipotesi ci viene in aiuto l'analisi delle diverse modalità con cui vennero condotte le campagne militari di Mūsā e del suo luogotenente Tarīq. Una delle differenze più evidenti è senza dubbio la maggiore difficoltà incontrata dal governatore di Ifrīqiya nel mantenere l'ordine nelle città occupate, tanto che frequenti furono le rivolte, persino nei centri più importanti e più controllati come Siviglia. Più volte, con ragione, si è sottolineata in proposito l'importanza di una maggiore presa di coscienza contro l'invasore musulmano da parte della popolazione romano-visigota e delle rimanenti e non più confuse forze militari dello sconfitto Roderico, le quali si sarebbero quindi opposte agli eserciti occupanti con rinnovato

¹⁴⁸ Amador de los Ríos, 1984: pp. 115-116.

¹⁴⁹ Amador de los Ríos, 1984: p. 118.

¹⁵⁰ Si vedano le pp. 19-25.

vigore. Poco però si è riflettuto sul fatto che vi era senza alcun dubbio una maggior integrazione tra i conquistati, e fra questi in particolar modo la comunità ebraica spagnola, e le truppe berbere di Tarīq, rispetto alle truppe arabe di Mūsā. Dobbiamo in effetti ricordare che la conversione all'islam di queste truppe berbere del Nord Africa era stata recentissima, ed alcuni di essi avevano professato, e probabilmente continuavano a professare, la fede ebraica e cristiana, oltre naturalmente a seguire nei culti pagani. Non deve quindi sorprenderci se assai inferiore fu l'accoglienza dimostrata nei confronti delle truppe di Mūsā al-Nusayr le quali, lo ripetiamo, erano tutte di etnia araba e di fede islamica.

Bisogna poi aggiungere, come afferma Schreiber¹⁵¹, che se i berberi di Tarīq potevano essere considerati alla stregua di invasori temporanei, come già più volte era accaduto con le numerose scorrerie partite dal Nord Africa, Mūsā giungeva invece chiaramente con l'obbiettivo di finalizzare e stabilizzare la conquista islamica della Penisola Iberica e, in potenza, dello stesso cuore del continente europeo costituito dal Sacro Romano Impero dei Franchi. Non è un caso se, quando il dominio musulmano in Spagna si assestò e i berberi furono emarginati, affidandogli i territori montani meno floridi e spesso situati al confine con i regni cristiani del nord in stato di guerra perenne, il rapporto tra tali berberi, pregni di risentimento contro gli arabi, e gli ebrei rimase buono, tanto che sarebbe stato un ebreo a condurre la prima sollevazione berbera in *al-Andalus*¹⁵².

In definitiva, non si pone in dubbio che gli ebrei ebbero un ruolo, più o meno rilevante, nella riuscita dell'invasione islamica della Penisola Iberica. Ciò che invece è assolutamente da escludere è che essi siano stati un elemento decisivo affinché tale invasione avvenisse. Essa fu senz'altro motivata dalla cogente situazione di debolezza e frammentazione interna in cui versava il regno visigoto già dagli ultimi anni del VII secolo, e che si era aggravata intorno al 710 con la morte di Witiza. È naturale che gli ebrei, nel momento in cui ebbero la possibilità di uscire da una condizione di criptogiudaismo, appoggiarono un cambio radicale al vertice politico della Spagna, ma non andarono al di là di ciò.

¹⁵¹ Schreiber, 1982: p. 42.

¹⁵² Cfr. Schreiber, 1982: p. 33.

Quando il teatro di guerra si stabilizzò, ma in realtà ciò si verificò già nei primi anni del conflitto, i comandanti musulmani iniziarono a regolamentare i territori conquistati e le popolazioni che li abitavano. Tanto agli ebrei quanto ai cristiani (i cosiddetti *mozarabi*¹⁵³) fu riservato lo stesso trattamento in quanto *ahl al-Kitab*, “Gente del Libro”¹⁵⁴, anche se secondo qualcuno, differentemente dalle altre regioni del califfato, in Spagna si distinse tra cristiani ed ebrei, accordando esclusivamente a questi ultimi la condizione di *dhimmi* e cioè di “protetti”¹⁵⁵. Secondo la legge islamica il contratto della *dhimma* prevedeva infatti la garanzia di poter continuare a professare liberamente la propria fede religiosa, godendo della protezione dell’islam, in cambio del pagamento di un tributo di capitazione, la *ğizya*, come stabilito dal Corano:

Combattete coloro che non credono in Dio e nel Giorno Estremo, e che non ritengono illecito quel che Dio e il suo Messaggero han dichiarato illecito, e coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura, che non s’attengono alla Religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati¹⁵⁶.

In realtà, a partire da numerosissime testimonianze di capitazioni da parte di nobili visigoti di fede cristiana, sappiamo con certezza che anche ai *mozarabi* fu concessa la condizione di *dhimmi*. A prescindere da tale statuto comunque, una serie di norme discriminanti nei confronti delle comunità ebraiche e cristiane dell’impero islamico erano osservate o ignorate a seconda dello zelo dei governanti e del contesto economico-sociale. Nel caso degli ebrei in particolare si trattava di norme sorte come conseguenza del confronto del profeta Muhammad con la comunità ebraica di Yathrib (Medina). Tra queste norme si ricordano quelle che ordinavano di essere immediatamente riconoscibili per mezzo degli abiti e di particolari segni distintivi, il divieto di suonare campane e costruire chiese o sinagoghe più alte delle moschee, l’impossibilità di recitare le proprie orazioni a voce alta, l’obbligo di cedere il passo ai musulmani, la proibizione di usare

¹⁵³ In realtà i musulmani chiamavano i cristiani *mu’āhidūn*, “coloro che hanno stabilito un patto”, il termine *mozarabi* non fu mai utilizzato nei secoli della dominazione musulmana della Spagna, esso compare solo nel XII secolo e in ambiente latino. Si veda in proposito Vanoli, 2009: p. 38 e Simonet, 1903: pp. VII e ss.

¹⁵⁴ I riferimenti coranici a questo concetto sono II, 62 e XXII, 17.

¹⁵⁵ Cfr. Watt, 2008: p. 25.

¹⁵⁶ Corano, IX, 29.

cavalcature nobili come il cavallo ed altre ancora che sarebbe inutile elencare¹⁵⁷. Gli ebrei inoltre venivano separati in quartieri detti *madinât al-Yahûd*, “città degli ebrei”¹⁵⁸.

Sta di fatto che il nuovo dominio musulmano di Spagna attrasse molti ebrei, in particolare coloro che erano stati costretti all’esilio a partire dalle misure adottate da Sisebuto nel 616. Inoltre tutti i *conversos*, cioè gli ebrei rimasti nel regno visigoto perché convertitisi al cattolicesimo, e coloro i quali invece erano costretti a celare la propria identità, ora poterono tornare all’antico credo e riprendere quell’attività commerciale che gli era stata negata negli anni immediatamente precedenti.

¹⁵⁷ Cfr. Donini, 1988: p. 118 e Suárez Fernández, 1980: pp. 37-38.

¹⁵⁸ Vanoli, 2006: p. 65.

IV. Luci ed ombre di una convivenza

1. *L'Età dell'Oro dell'ebraismo sefardita*

L'arrivo dell'islam nella Spagna altomedievale rappresentò una vera rivoluzione per le comunità ebraiche che da secoli la abitavano. Dopo che la loro popolazione era diminuita enormemente e che le loro ricchezze si erano in parte dissipate a causa delle misure sociali ed economiche repressive adottate dai monarchi cristiani visigoti, ora la tolleranza musulmana nei confronti delle minoranze religiose garantiva la possibilità di una vera e propria rinascita religiosa, economica, politica e soprattutto culturale. Non è un caso se gli studiosi chiamano di norma il periodo che va dalla nascita dell'emirato andaluso nel 756 al crollo del califfato di Spagna (1031), ed in parte sino alla fine della dominazione almoravide e all'avvento di quella almohade intorno al 1145, l'Età dell'Oro dell'ebraismo spagnolo.

E proprio l'oro incominciò a rifluire nelle mani degli ebrei dal momento che essi poterono tornare a dedicarsi come e più di un tempo all'attività mercantile, favorita tra l'altro dal fatto che quella musulmana si caratterizzava come una società fondamentalmente urbana, dove l'economia si fondava sulla moneta, a differenza della Spagna visigota, nella quale di moneta ne girava assai poca, tanto che abbiamo avuto modo di vedere come il re visigoto Recaredo accettasse di buon grado il pagamento di denaro ebraico in cambio di una più morbida osservanza della legislazione vigente¹⁵⁹. Bisogna poi ricordare che nell'VIII secolo il califfato islamico dominava ormai su buona parte delle terre che si affacciano sul Mediterraneo, collegandole via terra e via mare alle rotte che conducevano sino all'India e all'Estremo Oriente. In quanto membri di tale *koinè* islamica, gli ebrei potevano spingere i propri traffici dove prima non avevano nemmeno potuto immaginare, giungendo a possedere una vera e propria marina mercantile¹⁶⁰. Ciò è attestato da quell'inestimabile patrimonio documentale che sono gli archivi della *geniza* del Cairo. La

¹⁵⁹ Si veda in proposito p. 15.

¹⁶⁰ Cfr. Zafrani, 1994: p. 56.

geniza non è altro che una parte della sinagoga adibita a deposito e che spesso conserva tutti quei documenti in ebraico i quali, a prescindere dal loro contenuto, non possono essere buttati in quanto vi compare il nome di Dio. Centro dei traffici marittimi del Mediterraneo, l'Egitto rappresentava all'epoca uno dei maggiori empori commerciali del mondo e la città del Cairo ha conservato dunque le testimonianze di mercanti ebrei provenienti da Europa, Africa ed Asia¹⁶¹.

Pare che fossero proprio gli ebrei a mantenere vivo il tradizionale commercio degli schiavi, a cui si dedicavano già in epoca romana. In particolare erano mercanti ebrei di Verdun a vendere ai musulmani di Spagna gli schiavi provenienti soprattutto dai paesi slavi. Ibn Khordadbeh, celebre geografo arabo del IX secolo, il quale in vita aveva avuto accesso agli archivi del califfo Mu'tamid, nel suo *Libro degli Itinerari* ci rivela che furono i mercanti ebrei della Settimana, in particolare quelli di Narbona e Verdun¹⁶², specialisti nella tratta degli schiavi e nelle mercanzie di lusso, a rifornire di tali generi il califfo andaluso Abd al Rahman II, sfruttando a proprio vantaggio la loro condizione di minoranza neutrale, il che gli consentiva, con maggiore facilità rispetto ai mercanti di altre fedi, di rivendere i prigionieri dei pirati e le merci provenienti dai saccheggi¹⁶³:

Questi mercanti parlano arabo, persiano, rumi, oltre alle lingue dei Franchi, dell'Andalus e dei Saqaliba [gli slavi]. Viaggiano da Occidente a Oriente e da Oriente a Occidente, sia per mare, sia per via di terra. Dall'Occidente portano eunuchi, schiave, fanciulli, broccati, pelli di castoreo e di zibellino e altre pellicce, e spade¹⁶⁴.

Il miglioramento della vita economica delle comunità ebraiche spagnole e mediterranee fu però solo una delle positive conseguenze dell'espansione del dominio islamico, e senza dubbio non fu la più importante. Ciò infatti che più di tutto contribuì ad una vera e propria rivoluzione nella cultura ebraica mondiale fu la possibilità di mettere finalmente in comunicazione, dopo secoli di isolamento, le comunità ebraiche che vivevano sparpagliate

¹⁶¹ Si veda in proposito Donini, 1988: pp. 112-115.

¹⁶² Attualmente è un comune francese di poche centinaia di abitanti nella regione del Midi-Pirenei, da non confondere con l'omonima città francese della Lorena.

¹⁶³ Cfr. Schreiber, 1982: p. 118.

¹⁶⁴ Ibn Khordadbeh, *Kitab al-masalik wa'l-mamalik*, a cura di De Goeje, Leiden, Brill, 1967, cit. da Donini, 1988: p. 68.

in tutti i continenti. Moltissime saranno, a partire da questo momento, le migrazioni ebraiche nei centri culturali ed economici più importanti, un vero e proprio flusso continuo di uomini e merci, nonché di idee e spunti culturali. Prima dell'invasione araba in effetti, gli ebrei di Spagna e Marocco mantenevano certamente relazioni con i centri rabbinici di Palestina, ma in modo discontinuo. Le nuove vie di comunicazione aperte dagli arabi permisero loro di porsi direttamente in contatto con i centri talmudici di Babilonia, dove aveva sede il Gaonado, un'istituzione formata da saggi e magistrati ebrei i quali, già a partire dal 589, si occupavano dell'insegnamento e dell'interpretazione del Talmud e della direzione giuridica dell'ebraismo mondiale. Quando i centri babilonici di Sura e Pumbedita decadde, nell'XI secolo, furono proprio i centri del Nord Africa e della Spagna a rimpiazzarli nel loro importante compito, prima nella *yeshibá* (accademia talmudica) di Qayrawan, successivamente nelle *yeshivot* di Fez, in Africa, e di Cordova e Lucena, in Spagna¹⁶⁵.

Come giustamente pone in rilievo Suárez Fernández¹⁶⁶, prima dell'arrivo delle truppe musulmane nella Penisola Iberica gli ebrei sefarditi non avevano prodotto nessun progresso scientifico o culturale di rilievo, o perlomeno di essi non ci è giunta notizia alcuna. Dopo il 711 vi fu una vera e propria rivoluzione culturale, l'ebraismo spagnolo diverrà nel corso del tempo, oltre che il più rilevante in Europa per popolazione, il più importante fulcro intellettuale ebraico del Mediterraneo assieme ad alcuni centri nordafricani. In questo i famosi *Geonim*, i dottori dell'ebraismo dei centri talmudici babilonesi, vere guide spirituali della religione ebraica, ebbero un ruolo decisivo. Ininterrotto fu lo scambio di stimoli culturali tra Babilonia e la Spagna ed i *Geonim* si prodigarono a fornire risposte e chiarimenti ai complessi quesiti dottrinali, ma non solo, che gli si ponevano da tutto il mondo. In riferimento a ciò bisogna ricordare che l'importanza assunta dall'ebraismo mesopotamico ha radici storiche ben precise. Tutti sappiamo che sotto i re assiri Tiglatpileser III (745-727 a. C.) e Sargon II (722-705 a. C.) scomparve il regno di Israele e molti ebrei furono deportati, e soprattutto che con il babilonese Nabuccodonosor, tra il 597 e il 586 a.C, anche il regno di Giuda subì la stessa sorte e molti dei suoi abitanti vennero costretti alla

¹⁶⁵ Cfr. Laredo, 2007: pp. 154-157.

¹⁶⁶ Suárez Fernández, 1980: p. 38.

deportazione a Babilonia; pochi ricordano invece che Ciro II di Persia, nel 538 a. C., dopo aver rovesciato il regno babilonese, emanò un editto che autorizzava gli ebrei di Babilonia a ritornare in patria. Nonostante ciò, una considerevole comunità ebraica rimase, arrivando a considerarsi unica autentica rappresentante del popolo ebraico¹⁶⁷. Da qui il primato religioso e culturale dei centri rabbinici mesopotamici, un primato che durerà ben 1500 anni. Non è un caso se il titolo di “esilarca”, conferito ai rappresentanti politici delle comunità ebraiche nei territori musulmani, derivasse direttamente dallo stesso titolo dato al capo politico degli ebrei rimasti a Babilonia anche dopo che l'imperatore persiano Ciro il Grande ebbe dato il permesso di ritornare in patria¹⁶⁸. Tra l'altro il ruolo di esilarca veniva conferito di comune accordo sia dagli ebrei che dal califfo, il quale si riservava di accettare o meno i candidati proposti, generalmente appartenenti alle più influenti famiglie aristocratiche ebraiche. Vi erano poi altre figure di rappresentanza delle comunità ebraiche in territorio islamico. Tra esse rilevante era il *nagid*, figura fondamentale nella regolamentazione giuridica e tributaria dei *dhimmi* ebrei, in completo accordo con le autorità locali musulmane, tanto che spesso il *nagid* arrivava a raggiungere compiti ben più importanti alla corte dei califfi andalusi, come avremo modo di vedere più avanti¹⁶⁹.

La rinascita dell'ebraismo spagnolo cominciò già a partire dai primi anni della dominazione islamica della Penisola. Bisogna però aspettare l'installazione alla corte andalusa dell'ultimo rappresentante della famiglia Omayyade di Damasco, Abd al-Rahman, per assistere all'autentico culmine di tale fioritura¹⁷⁰. Con Abd al-Rahman la provincia musulmana di Spagna decretò la propria autonomia dal califfato (756) e poté dunque sviluppare ancor più una politica di lungimirante e illuminata tolleranza nei confronti di tutte le minoranze religiose del regno. Non solo per gli ebrei, ma anche per i cristiani *mozarabi*, si trattò di un cambiamento radicale, tanto che il famoso storico Claudio Sánchez Albornoz, in evidente contrasto con le opposte tesi di Américo Castro, negava che in Spagna avesse potuto

¹⁶⁷ Cfr. Donini, 1988: p. 42.

¹⁶⁸ In proposito si veda Zafrani, 1994: p. 37.

¹⁶⁹ Cfr. Zafrani, 1994: p. 157. Si vedano inoltre le pp. 59-60.

¹⁷⁰ Si veda Suárez Fernández, 1980: pp. 37-38.

crearsi una “semitizzazione” della società, nel senso tanto etnico che culturale del termine, dal momento che fu estremamente esiguo il numero di arabi che conquistò e si insediò nella Penisola Iberica, e che dal punto di vista culturale la Spagna continuava a mantenere un più stretto legame con l’eredità romana. Lo studioso spagnolo non negava che una certa influenza islamica vi fosse stata, riteneva però che essa non avesse potuto sostituirsi al sostrato latino della società spagnola¹⁷¹.

2. Il sincretismo di due culture

È impossibile spiegare il successo e la fioritura delle comunità ebraiche di Spagna senza sottolineare il connubio che allora si creò con il contemporaneo sviluppo di una cultura e di una società musulmana che proprio in Spagna raggiunse picchi straordinari in tutti i campi delle scienze umane, ed in modo particolare nella medicina, la scienza che unì le tradizioni ebraiche e le conoscenze islamiche portate in Spagna da sapienti provenienti da Iran ed Egitto, nonché dall’area culturale greca del Bosforo. Zafrani parla di una vera e propria “rivoluzione borghese” che caratterizzò i domini califfali tra l’VIII e il IX secolo. Tale rivoluzione avrebbe portato gli ebrei a raggiungere posti di prim’ordine nell’economia e nella società di tali territori, riuscendo addirittura ad accedere a ruoli di amministrazione all’interno delle corti islamiche¹⁷² e in modo particolare in quelle andaluse. Prima però di analizzare l’importante ruolo politico che ebbero alcuni rappresentanti del popolo ebraico in terra spagnola, è utile fare un breve excursus di quella che, in un certo senso, fu un’autentica “arabizzazione” degli ebrei sefarditi.

Verso la fine dell’VIII secolo, l’emiro andaluso Hishām dispose che l’arabo divenisse una lingua conosciuta da tutti i suoi sudditi a prescindere dal loro credo religioso, e affinché ciò fosse adempiuto fece sì che fossero realizzati numerosi centri di insegnamento e diffusione della lingua e cultura araba. Era un provvedimento legittimo nel momento in cui si tentava di dare una certa coesione ad un regno socialmente e culturalmente così frammentato. Non fu però accettato da tutti allo stesso modo. In effetti,

¹⁷¹ Cfr. Guichard, 1976: pp. 559-560.

¹⁷² Zafrani, 1994: pp. 55-56.

come sottolinea Suárez Fernández¹⁷³, mentre per gli ebrei, già da moltissimo tempo abituati a separare nettamente quella che essi considerano la lingua della *hebraica veritas*, e cioè l'ebraico, una lingua relegata di fatto all'uso religioso e spirituale, dalle lingue vernacolari del territorio in cui risiedono, nel caso della Spagna il latino e le forme arcaiche del *castellano*, per i cristiani, o comunque per tutte le comunità ispano-romane e germaniche¹⁷⁴, fu assai più difficile accondiscendere alla volontà dell'emiro andaluso.

Gli intellettuali ebrei spagnoli ci hanno lasciato numerose testimonianze del legame che li vincolava alla cultura islamica. Per certi aspetti, anche se si tratta di un'affermazione non del tutto corretta, si può dire che fu fondamentalmente la cultura ebraica a lasciarsi contaminare da quella islamica, mentre circoscritti risultano essere gli influssi della rinascenza culturale ebraica medievale in seno all'islam, con l'importante eccezione costituita dal fecondo dialogo che si ebbe tra ebraismo ed islam in riferimento alla mistica e alle scienze esoteriche. Si tratta di un argomento interessantissimo che però va al di là delle pretese di questo lavoro.

Ritornando al ruolo che la lingua araba ebbe nella produzione culturale ebraica, possiamo dire che, proprio come accadeva in altre regioni del califfato, quali per esempio la Persia¹⁷⁵, gli ebrei affidavano la propria produzione letteraria a due lingue distinte, l'ebraico naturalmente, e l'arabo. Possiamo senza dubbio affermare che l'arabo divenne per gli ebrei dell'occidente islamico, la prima lingua per gli studi letterari, metafisici e scientifici. Ross ci ricorda che di un'enorme importanza, in proposito, fu la constatazione da parte di Yēhudah Hayyūy (m. 1000) nel suo *kitāb al-af'āl fi hūruf al līn (verbi deboli e geminati in ebraico)* che il sistema arabo delle radici trilittere veniva applicata anche all'ebraico¹⁷⁶.

Gli ebrei parlavano il dialetto andaluso dell'arabo medio, scritto in differenti registri stilistici, e si differenziavano dai musulmani per l'aggiunta nei propri scritti di prestiti semantici dall'ebraico (ma anche dall'aramaico)

¹⁷³ Suárez Fernández, 1980: p. 39.

¹⁷⁴ Bisogna in effetti ricordare che nell'VIII secolo una consistente percentuale della popolazione peninsulare era ancora dedita a culti pagani risalenti all'epoca romana e addirittura preromana. Si veda in proposito Dozy, 1988 (II tomo): p. 50.

¹⁷⁵ Il caso della Persia è in realtà molto particolare dato che un intellettuale persiano, il quale si esprimeva tanto in arabo come in persiano, poteva ricevere il titolo onorifico di *Dū l-lisānayn* (cfr. Ross Brann, "Reflexiones sobre el árabe y la identidad leteraria de los judíos de al-Andalus", pp. 13-28 in Maribel Fierro, 2002: p. 13).

¹⁷⁶ Cfr. Brann, op. cit., p. 17.

di chiaro significato religioso, e per la preferenza di scrivere l'arabo con caratteri ebraici.

Basterà citare un'epistola di uno dei più illustri rappresentanti della cultura ebraica in *al-Andalus*, Mošeh ibn 'Ezra (c. 1060-1138), diretta ad uno studioso ebreo, per rendersi conto dello strettissimo legame tra la lingua ebraica e quella araba:

Amico mio, la mia anima sospira per l'unione della lingua ebraica e l'espressione araba¹⁷⁷.

Le parole di 'Ezra, oltre ad essere di un'enorme bellezza sottolineano un'unione che va quasi al di là della mera produzione culturale, e sembra quasi alludere a qualcosa di più intimamente spirituale. Ad ogni modo fu proprio questo profondo adattamento alla lingua e alla cultura islamiche che permise ad alcuni ebrei di gestire in prima persona le sorti, non solo delle comunità ebraiche spagnole, ma addirittura di tutta *al-Andalus*. Roth ritiene che fu la condizione di neutralità degli ebrei a far sì che gli fossero consentiti ruoli amministrativi all'interno del complesso apparato burocratico della Spagna islamica, anche se questo non spiega perché ciò avvenisse in modo così diffuso in Spagna e non in altre regioni dei domini islamici¹⁷⁸.

Tra tutte le figure ebraiche che hanno avuto un ruolo attivo negli affari di corte di *al-Andalus*, quella che più di tutte ha colpito la tradizione storiografica occidentale è costituita dal medico, diplomatico ed erudito ebreo Hasday ibn Shaprut (910-970), visir di Abd-al-Rahman III e di suo figlio Al-Hakam II, presso la corte di Cordova.

Si diceva che Hasday ibn Shaprut avesse ideato un farmaco che curava da tutti i mali (*al-faruk*), rimedio che gli permise di diventare medico personale del califfo Abd al Rahman III. Presto, come spesso accade nel caso di insperate e quasi miracolose guarigioni, la sua influenza e il suo potere si estesero sino a raggiungere la sfera degli affari diplomatici. Merito suo saranno in gran parte l'avvicinamento tra Bisanzio e Cordova (fu lui infatti a ricevere l'ambasciatore bizantino grazie alla sua erudita conoscenza del

¹⁷⁷ Mošeh ibn 'Ezra, *Secular Poems* [hebr.], ed. H. Brody, Berlin, Schocken Research Institute, 1935, t. I, p. 176, l. 28, cit. da Brann, op. cit., p. 14.

¹⁷⁸ Cfr. Roth, 1994: p. 79.

greco) e il successo nel ricevimento dell'ambasceria di Ottone I. Giovanni di Gorze, monaco lorenese incaricato dall'imperatore del Sacro Romano Impero Germanico delle relazioni con il califfato andaluso, disse allora di non aver mai incontrato una mente pari a quella dell'ebreo Hasday¹⁷⁹. Ricordiamo che la missione diplomatica inviata da Ottone I era diretta soprattutto a richiamare l'attenzione del califfo di Cordova sulle azioni di pirateria condotte dai musulmani nordafricani in terra francese. È lecito domandarsi perché il califfo andaluso, il quale disponeva di numerosi vescovi cristiani a lui fedeli ed esperti conoscitori tanto del latino quanto dell'arabo¹⁸⁰, dovesse affidare proprio ad un ebreo il compito di ricevere e trattare con un ambasciatore proveniente da un regno latino. Secondo Roth¹⁸¹ ciò si spiega per il fatto che, visto lo stato di belligeranza latente tra il califfato andaluso e i regni cristiani del nord, non era prudente affidare un compito diplomatico così importante a persone la cui lealtà avrebbe potuto vacillare, proprio perché legate dal comune credo religioso con i nemici del califfo. In verità sappiamo che i regni cristiani erano ben lungi dal raggiungimento di una politica diplomatica unitaria, e non di rado lo stesso re dei franchi preferì accordarsi con Cordova piuttosto che con Castiglia e León¹⁸². Ma il prestigio dell'ebreo non si limitò a tali eventi; quando la salute di Sancho, re di Navarra, peggiorò, il califfo di Cordova, al quale Sancho era di estrema utilità in quanto avversario delle Asturie, inviò presso la corte cristiana il medico, nonché ministro ebreo, Hasday. Quest'ultimo, grazie al suo spagnolo fluente, convinse Sancho il Grasso e numerosi membri della sua famiglia a visitare Cordova e a soggiornare presso il palazzo di Medina Zahara, un evento del tutto eccezionale per quell'epoca. Il sovrano cristiano ritornò presto in salute e poté dunque esaudire i propositi del califfo musulmano muovendo guerra al regno asturiano di León.

Hasday ibn Shaprut, comunque, non rinnegò mai le proprie origini ebraiche e contribuì attivamente allo sviluppo culturale dei propri

¹⁷⁹ Cfr. Schreiber, 1982: p. 175.

¹⁸⁰ Sappiamo che vi erano anche un vescovo ed altri cristiani che partecipavano alla delegazione di accoglienza musulmana a Cordova. Ad essi vennero però affidati compiti di importanza secondaria. Si veda in proposito Roth, 1994: p. 82.

¹⁸¹ Roth, 1994: p. 82.

¹⁸² Si veda in proposito Cardini, 2001: pp. 20-28.

correligionari; fu lui per esempio il creatore della prestigiosa scuola talmudica spagnola.

Le vicende di Hasday ibn Shaprut ci permettono di sottolineare l'importante ruolo che gli ebrei ebbero, in tutto il contesto mediterraneo, come mediatori politici, ma anche culturali, tra il mondo islamico e quello cristiano. Oltre a quelli già menzionati, gli esempi sono moltissimi. Ci limiteremo a ricordarne uno dei più conosciuti e affascinanti. È noto infatti che Carlo Magno intrattenne cordiali rapporti con il Vicino Oriente, un sodalizio testimoniato dal dono che il califfo di Baghdad, Harun, fece al re dei franchi, un elefante indiano chiamato Abul-Abbas che colpì profondamente l'immaginario europeo dell'epoca e che visse sino all'810 ad Aquisgrana. Meno noto però è che tutti questi rapporti diplomatici si devono proprio agli ebrei, ed in particolare a quello che Eginardo nei suoi annali chiama "l'ebreo Isacco", il quale più volte si recò in oriente e in Africa¹⁸³.

Un'altra figura ebraica di rilievo si colloca invece in un'epoca in cui lo splendore del califfato Omayyade di *al-Andalus* era già da qualche tempo venuto meno. Dopo il crollo dell'unità califfale la Spagna islamica si frammentò infatti in una miriade di entità politicamente autonome e che gravitavano intorno alle città più importanti dell'epoca¹⁸⁴. Tali entità politiche prendono il nome di "regni di taifa" (dall'arabo *tā'ifa*, che significa "fazione"). È interessante notare come questi regni di taifa si distinsero fundamentalmente tra loro in tre tipologie differenti in base all'etnia della famiglia regnante: taifa berbere, *eslavas*¹⁸⁵ e andaluse propriamente dette. Queste ultime comprendevano tanto le famiglie di origine araba quanto quelle berbere giunte in Spagna con la prima ondata del 710-711. Uno di questi regni, retto da una famiglia berbera, fu quello di Granada, tra l'altro una delle entità politiche più potenti assieme a quella di Siviglia, retta però da una dinastia andalusa. La taifa di Granada si contraddistinse nell'XI secolo per la figura di Samuel ibn Nagrila Ha-nagid

¹⁸³ Cfr. Schreiber, 1982: pp. 79-80. si veda anche Donini, 1988: p. 67 e Cardini, 2001: pp. 24-25.

¹⁸⁴ Nella prima metà dell'XI secolo si arrivò all'incredibile numero di trenta comunità politiche autonome (Cfr. Watt, 2008: p. 104).

¹⁸⁵ Con il termine spagnolo *eslavos* si indicavano tutte quelle popolazioni caratterizzate da pelle chiara e capelli biondi; fundamentalmente si trattava di prigionieri cristiani catturati per mezzo di razzie compiute al confine settentrionale di *al-Andalus*.

(993-1056), visir alla corte berbera granadina di Habbūs e Bādis¹⁸⁶, e nello stesso tempo *nagid*, cioè guida spirituale e civile della comunità ebraica del regno. Samuel ibn Nagrila fu un politico destinato a conoscere grande fama nell'epoca in cui visse. Si impegnò in modo attivo pressoché in tutti i campi dell'arte politica, dalla guerra alla diplomazia, non disdegnò inoltre la coltivazione dei suoi interessi letterari, tra questi la poesia e la cronaca storica. Con lui Granada visse un periodo di grande auge politica e culturale. Destino volle però che suo figlio, succedutogli come visir alla corte di Granada, finì i suoi giorni vittima dell'invidia di potere e delle trame di palazzo, insieme a molti altri ebrei granadini, nella tristemente famosa strage del 1066 (si parla di 5000 ebrei trucidati), un episodio che spezzerà definitivamente l'irripetibile esperienza di convivenza raggiunta da Samuel ibn Nagrila, tanto che molti ebrei del regno furono costretti a rifugiarsi a Siviglia.

Granada rappresenta un po' l'emblema della coesistenza tra ebrei e musulmani nella Spagna medievale. Ciò si deve probabilmente al fatto che la città, sin dall'antichità, ospitava una numerosissima comunità ebraica la quale si era rafforzata nel corso del tempo. Le comunità ebraiche granadine erano così numerose e influenti che per secoli i musulmani hanno definito la città dell'Alhambra una "città giudaica"¹⁸⁷. Così scrive il viaggiatore Abu Ishaq da Elvira:

Arrivato a Granada, vidi che gli ebrei vi avevano una posizione di comando. Essi sono i padroni della capitale e delle province; questi maledetti sono dappertutto a capo dell'amministrazione. Riscuotono le tasse, gozzovigliano, portano sfarzose vesti, mentre i nostri abiti, o musulmani, sono vecchi e logori. Non c'è segreto di stato che essi non conoscano, e mentre i seguaci della vera religione si devono contentare dello scarso cibo, i giudei siedono nei palazzi a sontuosi banchetti¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Roth si chiede se sia davvero casuale che la famiglia regnante della taifa di Granada avesse conferito proprio ad un ebreo un ruolo così importante, dal momento che tale dinastia berbera apparteneva alla tribù dei Sinhāja, dei quali si dice in passato avessero avuto rapporti con la religione ebraica (cfr. Roth, 1994: pp. 46-47).

¹⁸⁷ Cfr. Schreiber, 1982: p. 231.

¹⁸⁸ Testo cit. da Schreiber, 1982: p. 245.

Era questa l'epoca del visir ebreo Samuel ibn Nagrila. Le dure parole usate dal viaggiatore musulmano sottolineano due cose fondamentali e paradossalmente del tutto antitetiche: se da un lato infatti la testimonianza non fa che confermare significativamente la tolleranza, e addirittura il grande potere conferito alla comunità ebraica granadina, dall'altro tale sincretismo religioso e soprattutto politico sembra essere giunto alla vigilia della sua fine. Dobbiamo però tener conto del fatto che, se è indubbiamente lecito parlare di *convivencia*, sia essa culturale, religiosa, economica o politica, nello stesso tempo non dobbiamo dimenticare l'attenzione e la preoccupazione, soprattutto in seno alla comunità ebraica, rivolte alla salvaguardia della propria identità culturale. Del resto è proprio quando si sviluppa un intenso sincretismo culturale e sociale che si rende ancor più necessario sottolineare tali identità; basterebbe in proposito ricordare che anche l'islam raccomandava ai propri fedeli di distinguersi da ebrei e cristiani (*mujālafat ahl al-kitāb*)¹⁸⁹. Molte importanti opere rappresentano eccellenti dimostrazioni di quanto detto, si pensi ad esempio al codice religioso *Mishnek Torah* di Maimonide. Pensiamo anche alla duplice opera di Salomone ben Gabirol, vissuto a Malaga, Granada e Valencia nell'XI secolo. Egli scrisse poesie d'amore nello stile arabo, ma anche commentari in versi dei Comandamenti (*Asaroth*) e una composizione poetica dedicata al sabato ebraico, il *Canto della magnificenza* (*Shir ha-Kavad*). La sua opera più illustre, e senza dubbio più importante, *La fonte della vita*, l'ha scritta in lingua araba, tanto che alcuni critici ebrei sono dell'avviso che Avicbron (così veniva anche chiamato Ibn Gabirol) fosse stato influenzato eccessivamente dalla letteratura araba¹⁹⁰.

Nonostante alcuni gravi episodi di scontro, come quello della Granada del 1066, frutto più delle lotte di potere interne alle corti islamiche che dell'intolleranza religiosa, sino alle soglie del XII secolo le relazioni tra ebrei e musulmani nella Penisola Iberica continuarono a mantenersi nel complesso positive. Sarà l'emergere di una rinnovata spinta da sud, dal Maghreb, a cambiare in maniera irrimediabile gli equilibri socio-religiosi di *al-Andalus*.

¹⁸⁹ Cfr. Fierro, 2002: p. X.

¹⁹⁰ Per quest'ultima affermazione si veda Schreiber, 1982: p. 247.

3. L'intolleranza giunge da sud

Con la caduta di Toledo in mano cristiana nel 1085, i deboli e divisi regni di taifa sentirono la necessità di ricorrere ad un aiuto esterno; fu così che si affidarono alla giovane ma ben radicata potenza nordafricana almoravide. Il dominio almoravide fu il frutto di una rapida quanto efficace espansione diretta da alcuni membri della tribù berbera dei *sinhāya*, i quali, secondo la tradizione, sarebbero stati spinti alla costituzione di un nuovo regno sotto la guida di un giurista malikita di Qayrawan, Ibn Yāsīn, il quale si ritirò in un *ribāt* nel Niger, una “casa di esercizi”, dove si dedicò con i suoi discepoli agli studi religiosi e mistici. Proprio dalla parola *ribāt* deriva il nome dei militanti del movimento di Ibn Yāsīn: *al-murābitūn*, da cui poi almoravidi. Nella seconda metà dell’XI secolo gli almoravidi occupavano già tutto il Marocco e la Mauritania, la parte occidentale dell’Algeria e le regioni del Senegal e dell’Alto Niger. Con il pretesto dell’intervento in Spagna per far fronte all’avanzata degli eserciti cristiani dal nord, essi poterono facilmente impossessarsi anche di *al-Andalus* a spese dei regni di taifa, i quali caddero uno ad uno. Lo sbarco delle forze berbere in Spagna rappresentò il primo passo verso una lenta degradazione nei rapporti tra l’islam e le minoranze religiose della Penisola. Già in Maghreb erano state adottate diverse misure che miravano a limitare la libertà delle comunità ebraiche locali. Basti ricordare che la città di Marrakech, fondata dall’almoravide Yūsuf ibn Tachfin nel 1062, rimase in principio proibita agli ebrei, anche se questi potevano normalmente sbrigarsi i propri affari commerciali¹⁹¹. Secondo Zafrani l’indurimento nella politica religiosa andalusa si deve proprio al fatto che il movimento almoravide aderì all’ortodossia malikita, la quale non vedeva di buon occhio un’eccessiva libertà concessa a ebrei e cristiani¹⁹². Le dure posizioni di Yūsuf ibn Tachfin furono però ben presto respinte dal figlio di questo, Alì (1106-1143), il quale, oltre ad accogliere presso la sua corte ministri ebrei, permise il fiorire di una nuova generazione di intellettuali di fede ebraica. Sembrava davvero di tornare ai fiorenti anni del califfato Omayyade di *al-Andalus*. L’illusione era però destinata a durare ben poco. Già nel 1145 infatti il dominio almoravide si considera

¹⁹¹ Cfr. Zafrani, 1994: p. 227.

¹⁹² Zafrani, 1994: p. 65.

definitivamente concluso ad opera della nascente potenza del movimento almohade¹⁹³, anche se bisogna aspettare il 1148 prima di vedere le prime forze almohadi sbarcare in territorio spagnolo.

Ancora una volta dal Maghreb si alzavano i vessilli di guerra. A capo di questo movimento, impregnato di ideali mistico-religiosi, vi era Ibn Tūmart, della tribù berbera degli Hintāta, il quale approfittò degli anni migliori della propria gioventù per studiare nei principali centri culturali dell'islam: Cordova, Alessandria, la Mecca e Baghdad, dove è possibile che assistette alle lezioni del grande Abu Hāmid al-Ghazali (1058-1111)¹⁹⁴. Il dominio almohade si dimostrò estremamente intollerante. Numerose furono le sinagoghe e le accademie ebraiche bruciate o convertite in moschee. Abraham ibn Daud di Toledo, il quale soffrì il martirio nel 1180, racconta nelle sue cronache, senza dubbio esagerando alquanto, che Ibn Tūmart, fondatore della dinastia Almohade, sterminò tutti gli ebrei da Salé (la fine del mondo), sino ad Almeria, in Spagna¹⁹⁵. Un fattore che certamente aggravò le cose fu l'accusa, rivolta alle comunità ebraiche nordafricane e spagnole, di aver servito i precedenti dominatori almoravidi¹⁹⁶.

Se da un lato le autorità musulmane iniziarono ad attuare una dura linea di intransigenza negli assunti religiosi, tutto il contrario fu la nuova politica inaugurata da Alfonso VI di Castiglia (c. 1040-1109) il quale fece di tutto per attrarre ebrei e *mozarabi* nei territori appena strappati ai musulmani, dove questi ultimi rappresentavano ancora la maggioranza della popolazione. Si trattava senza dubbio di una conveniente politica di rimescolamento sociale, fondamentale per evitare serie rivolte armate da parte delle numerose comunità islamiche residenti nei territori cristiani di frontiera. Molti ebrei decisero di rifugiarsi nella Spagna cristiana, dove, specialmente a Toledo, la scienza ebraica poté, in modo del tutto effimero, sopravvivere e rifiorire. Altri fuggirono in Marocco, come la famiglia del celebre Maimonide, il quale ben presto portò con sé in Egitto il cuore della

¹⁹³ Il termine almohadi deriva dal nome che veniva dato a coloro che seguivano le dottrine del fondatore del movimento, Ibn Tūmart; essi venivano infatti chiamati *al-muwahhidūn*, “i difensori dell'unicità”, per il fatto che il loro maestro poneva alla base del proprio movimento il dogma islamico del *tawhīd*, dell'unicità.

¹⁹⁴ Cfr. Watt, 2008: p. 117.

¹⁹⁵ *Sefer Ha-Quabbalah*, o.c. p. 77, cit. da Laredo, 2007: p. 173.

¹⁹⁶ Secondo Abraham Laredo negli anni della dominazione almoravide le comunità ebraiche avrebbero raggiunto il proprio apogeo, sostenendo addirittura che si unirono agli eserciti almoravidi che invasero la Spagna. Cfr. Laredo, 2007: p. 171.

cultura ebraica andalusa ed africana. Secondo Suárez Fernández il decadimento di quella che per secoli era stata la città principale di *al-Andalus*, Cordova, si deve in buona parte proprio alla “prima grande corrente migratoria ebraica verso i territori cristiani”¹⁹⁷.

Ben presto gli ebrei che vivevano sotto il dominio almohade furono costretti alla conversione forzata all’islam. Molti, come abbiamo visto, fuggirono in Spagna, in Africa, ma anche in Provenza e in Italia. Altri decisero di sacrificare la propria vita pur di non rinunciare al proprio credo religioso. Altri ancora abbracciarono, almeno in apparenza, l’islam, vivendo di fatto alla stregua di criptogiudei, come ai tempi delle persecuzioni visigote.

Esempio emblematico di ciò che vissero le comunità ebraiche spagnole in quegli anni è rappresentato dalla biografia del celebre Maimonide (1135/1138-1204). Nel 1148 la città natale di Maimonide, Cordova, fu conquistata dalle truppe almohade e agli ebrei della città gli si diede la possibilità di convertirsi o fuggire in esilio. La famiglia di Maimonide scelse quest’ultima strada. Dopo anni di vita errante, nel 1160 il giovane Maimonide raggiunse Fez, in Marocco, dove le persecuzioni contro gli ebrei erano all’ordine del giorno. Ciononostante i musulmani concessero alla famiglia Maimón, per la sua nobiltà, onorabilità e saggezza, la possibilità di continuare a professare la religione ebraica. Rabi Moisés Ben-Maimón poté così assistere alle riunioni degli intellettuali arabi della città, i quali riconobbero in lui un uomo di scienza ed un filosofo.

Non dobbiamo però dimenticare che era quella l’epoca delle conversioni forzate, anche se i musulmani proibivano di fatto esclusivamente la professione pubblica del culto ebraico, il quale poteva quindi essere osservato, senza pericolo di ispezioni, in privato, all’interno delle proprie abitazioni. Tutto ciò che si esigeva era il riconoscimento pubblico della missione profetica di Maometto.

In riferimento a tale situazione, molti ebrei sentirono il bisogno di interrogare grandi intellettuali del tempo, domandandogli se era necessario sacrificarsi in nome della propria fede, o se era permesso convertirsi mantenendo nel proprio intimo la fede ebraica, nella speranza di un ritorno

¹⁹⁷ Suárez Fernández, 1980: p. 46.

alla libertà di culto. Un saggio ebreo del tutto all'oscuro della complessa situazione a cui erano costretti gli ebrei spagnoli e nordafricani, dal momento che viveva al di fuori dei domini almohadi, dette un responso che, in accordo con la Legge ebraica, obbligava gli ebrei a sacrificarsi pur di non cadere nella condanna di essere esclusi dal popolo di Israele.

Alle inevitabili tragiche conseguenze di tale responso, cercò di rimediare il giovane Maimonide con un'epistola, scritta in arabo e diretta alla stessa comunità ebraica dell'Africa Settentrionale. In essa egli accusa il savio ebreo di trattare l'argomento superficialmente, prendendo in considerazione solo gli aspetti prettamente legislativi.

Un solo ma significativo frammento della suddetta lettera ci illumina circa la presa di posizione del filosofo di Cordova:

Chiunque si lasci uccidere per non riconoscere la missione profetica di quell'uomo [Muhammad] di lui si dirà che ha fatto ciò che è giusto e buono [...], però a colui che viene a interrogarci se si debba lasciar uccidere o riconoscere, gli rispondiamo: che riconosca e non si faccia uccidere; però che non rimanga nel regno di questo re e che stia in casa fino al momento di partire¹⁹⁸.

Quella di Maimonide è una presa di posizione prudente che ben rispecchia la sua visione intellettuale e religiosa. Non dimentichiamo che egli ebbe una chiara posizione antiapocalittica e restauratrice nel vivace dibattito sul messianismo che si sviluppò nel XII secolo in corrispondenza con l'aggravarsi delle condizioni di vita degli ebrei dell'occidente musulmano. Secondo Maimonide, con l'Età messianica si arriverà certamente alla liberazione di Israele dalla schiavitù, ma affinché ciò si compia non è necessario rinunciare alla legge, tanto morale quanto naturale. Ciò significa che non sarà certamente un'azione umana a riportare la restaurazione messianica, dal momento che essa è un miracolo annunciato in passato dai profeti. Proprio per queste ragioni Maimonide scoraggiò gli impulsi messianici che fiorirono numerosi in quegli anni. Basti pensare alla cosiddetta *Epistola allo Yemen* (1172), lettera consolatoria che egli scrisse alla comunità ebraica yemenita, dove si stava diffondendo un forte

¹⁹⁸ *Carta della Conversione o Commentario sulla Santificazione del Nome*, citata da Orián Meir, 1984: pp. 59-60.

movimento messianico¹⁹⁹. Come dice il decano degli studi sulla mistica ebraica Moshe Idel:

Uomini dall'indole pragmatica come Maimonide, diffidavano dell'attivismo messianico [...]. In quest'ottica, quanto più spirituale e introverso era un Messia o, in altre parole, quanto più era interessato a cambiare la realtà interiore anziché quella esteriore per sé o per altri esseri umani, tanto maggiore era la possibilità che egli ritenesse di aver raggiunto il suo obiettivo²⁰⁰.

Si potrebbe dire, per concludere, che la storia dell'ebraismo andaluso nacque e poi perì tragicamente in seno ad uno speranzoso sentimento messianico, il quale si trascinerà in una lenta agonia sino ai fatali eventi del 1492, anno che vedrà uniti nello stesso triste destino ebrei e musulmani di Spagna.

¹⁹⁹ Per quanto riguarda Maimonide e la sua concezione del messianismo, si veda Scholem, 2008: pp. 35-42.

²⁰⁰ Idel, 2004: p. 38.

Conclusioni

Come giustamente sottolinea Américo Castro in un'opera divenuta ormai una vera e propria pietra miliare, "Tra le feroci leggi del *Fuero Juezo*²⁰¹ contro gli ebrei (VII secolo) e quelle assai dolci di Alfonso el Sabio mediano cinquecento anni di Islam"²⁰². Secondo lo studioso spagnolo dunque, anche la politica di accoglienza e di tolleranza dimostrata dai sovrani cristiani di Spagna a partire dall'XI-XII secolo, si deve all'imitazione dell'illuminata politica di sincretismo culturale e religioso che caratterizzò gli anni del califfato andaluso, e che in generale garantì l'unità e la stabilità interna di *al-Andalus*. Come abbiamo avuto modo di vedere, le politiche di tolleranza dei regni cristiani del Nord rispondevano in primo luogo a problemi di natura pratica e certamente non si prefiggevano il miglioramento delle condizioni di vita degli ebrei sefarditi, anche se probabilmente vi furono anche casi di reale sensibilità culturale e religiosa da parte di isolate figure di monarchi cristiani. Ad ogni modo la grande fioritura che la cultura ebraica visse nei secoli di maggior splendore della Spagna islamica non poté più ripetersi nei successivi anni della dominazione castigliana ed aragonese. Sopravvissero certamente importanti studiosi ebrei, i quali però non sembravano più godere di quella libertà e di quella indipendente creatività di cui disponevano ai tempi della dominazione musulmana.

Dalla crisi ebraica del VII secolo sino alla figura di Maimonide, il quale rappresenta di fatto il culmine ma anche la fine della feconda Età dell'Oro dell'ebraismo spagnolo sotto la dominazione islamica, tale storia si apre e si chiude con le idee messianiche alla ricerca di una migliore condizione politica in terra di Spagna, già non tanto in Israele dunque, quanto a *Sefarad*, quasi a dimostrare la spinta di quella tendenza utopica che

²⁰¹ Il *Fuero Juezo* non è altro che la traduzione dal latino in castigliano, sotto il regno di Ferdinando III di Castiglia, del *Liber Iudiciorum* del 654, cioè del corpo di leggi vigente in epoca visigota e rifacentesi in buona parte al diritto romano, a codici visigoti anteriori e all'intervento di influenti figure ecclesiastiche quali il vescovo di Saragozza, San Braulione.

²⁰² Castro, 2001: p. 203.

Gershom Scholem segnalava agire in concomitanza con quella restauratrice²⁰³.

Proprio come venne meno quell'irripetibile Età dell'Oro dell'ebraismo sefardita, nello stesso tempo assistiamo al lento decadere, sino a giungere al collasso, di una civiltà che possiamo definire culturalmente araba. Un collasso determinato da quelle popolazioni berbere che per ironia della sorte avevano attraversato lo Stretto di Gibilterra proprio per espandere i domini del califfato e, se si dà adito ad alcune ipotesi, incitati dalle comunità ebraiche spagnole perseguitate dai monarchi visigoti.

Certo, *al-Andalus* sopravvivrà sino alle soglie del XVI secolo, costretto entro i confini del regno nasride di Granada, continuando a riconoscere piena libertà di culto alle minoranze religiose. Con la conquista cristiana di Granada, nel 1492, tappa conclusiva di una *Reconquista* più leggendaria che storica, si concludeva anche l'ultima fragile pagina di un sincretismo culturale e religioso complesso, spesso contraddittorio, ma comunque unico nella storia.

²⁰³ Si veda p. 28.

Bibliografía

Fonti primarie

Una descripción anónima de al-Andalus (Dikr bilad al-Andalus), Editada y traducida con Introducción, notas y índices por Luis Molina, Vol. I, CSIS, Madrid, Instituto Miguel Asín, 1983.

Ajbar Machmuâ (Colección de Tradiciones), Crónica anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez, traducida y anotada por Don Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1867.

Crónica Mozárabe de 754, edición crítica y traducción por José Eduardo, López Pereira, Zaragoza, Anubar, 1980.

Ibn al-Qutiyya, Historia de la Conquista de España por Abenalcotía el Cordobés (Traducción de Don Julián Ribera), Madrid, Real Academia de la Historia, 1926.

Roderici Ximeni de Rada, Historiae minores, cura et studio Juan Fernández Valverde, Juan Antonio Estévez Sola, Turnhout, Brepols Publishers, 1999.

Ibn Khaldūn, Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale. Traduit de l'arabe par le baron de Slane, interprète principal de l'armée d'Afrique. Nouvelle édition, publiée sous la direction de Paul Cosanoma, Paris, P. Geuthner, 1925.

Il Corano (Introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani),
Bologna, Sansoni, 1961.

La Sacra Bibbia (Traduzione di G. Bonaccorsi, G. Castoldi, G. Giovannozzi, G. Mezzacasa, F. Ramorino, G. Ricciotti, G. M. Zampini.
Introduzione e note di Giuseppe Ricciotti), Casa Editrice Adriano Salani,
Firenze, 1949.

Monografie

Amador de los Ríos, José, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Tomo I, Madrid, Ediciones Turner, 1984.

Carcos, David, *Studies in the History of the Jews of Morocco*, Jerusalem,
Rubin Mass, 1976.

Cardini, Franco, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Bari, Laterza, 2001
(I ed. 1999).

Castro, Américo, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*,
Barcelona, Editorial Crítica, 2001 (ed. orig., Buenos Aires, 1948).

Claude, Dietrich, *Geschichte der Westgoten*, Stuttgart, Verlag W.
Kohlhammer, 1970.

Collins, Roger, *La conquista árabe 710-797. Historia de España, III*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991 (ed. orig., Oxford, 1989).

Collins, Roger, *Visigothic Spain, 409-711. A History of Spain*, Oxford, Blackwell, 2004.

Corfis, Ivy A. (a cura), *Al-Andalus, Sepharad and Medieval Iberia. Cultural Contact and Diffusion*, Leiden, Brill, 2009.

Cuisenier, Jean, *Etnologia dell'Europa*, Milano, il Saggiatore, 1994 (ed. orig., Paris, 1990-1991).

Donini, Pier Giovanni, *Le comunità ebraiche nel mondo*, Roma, Editori Riuniti, 1988.

Dozy, Reinhart P., *Historia de los musulmanes de España. Tomo I. Las guerras civiles*, Madrid, Ediciones Turner, 1988 (ed. orig., Leyden, 1861).

Dozy, Reinhart P., *Historia de los musulmanes de España. Tomo II. Cristianos y renegados*, Madrid, Ediciones Turner, 1988 (ed. orig., Leyden, 1861).

Fierro, Maribel, *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales. Seminario celebrado en la casa de Velazquez (20-21 de*

febrero de 1997). *Actos reunidos y presentados por Maribel Fierro*, Madrid, 2002.

Flori, Jean, *El Islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Madrid, Ediciones Akal, 2010 (ed. orig., Paris, 2007).

García Moreno, Luis A., *El fin del reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica*, Madrid, Universidad Autónoma Madrid, 1975.

García Moreno, Luis A., *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid, Ediciones Rialp, 2005.

González Ferrin, Emilio, *Historia general de al-Andalus. Europa entre Oriente y Occidente*, Córdoba, Almuzara, 2006.

Guichard, Pierre, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*, Barcelona, Barral Editores, 1976.

Idel, Moshe, *Mistici messianici*, Milano, Adelphi Edizioni, 2004 (ed. orig., Yale University Press, 1998).

Laredo, Abraham, *Los orígenes de los judíos de Marruecos*, Madrid, Hebraica Ediciones, 2007, (I ed. in: *Bereberes y Hebreos de Marruecos*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1954).

Maíllo Salgado, Felipe (a cura), *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990 (I ed. 1988).

Orián, Meir, *Maimónides. Vida, Pensamiento y Obra*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1984.

Ostrogorsky, Georg, *Storia dell'impero bizantino*, Torino, Einaudi, 1968 (ed. orig., München, 1963).

Pick, Lucy K., *Conflict and Coexistence. Archbishop Rodrigo and The Muslims and Jews in Medieval Spain*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2007 (I ed. 2004).

Raha Ahmed, Rachid (a cura), *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente. (Introducción a los Bereberes)*, Granada, Copistería La Gioconda Melchor Almagro, 1994.

Roth, Norman, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict*, Leiden, E. J. Brill, 1994.

Sáenz Badillos, Angel, *Los judíos en la historia y la cultura de la Andalucía medieval. Notas breves*, Granada, Curso de Estudios Hispánicos Universidad de Granada, 1980.

Scarcia Amoretti, Biancamaria, *tolleranza e guerra santa nell'Islam*, Firenze, Sansoni, 1974.

Scholem, Gershom, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano, Adelphi, 2008 (ed. orig., Frankfurt am Main, 1971).

Schreiber, Hermann, *Gli arabi in Spagna*, Milano, Garzanti, 1982 (ed. orig., Bergisch Gladbach, 1980).

Sharf, Andrew, *Jews and other Minorities in Byzantium*, Jerusalem, Bar-Ilan University Press, 1995.

Simonet, Francisco Javier, *Historia de los Mozárabes de España deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y arabes*, Madrid, Establecimiento tipográfico de la Viuda é Hijos de M. Tello, 1903.

Suárez Fernández, Luis, *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, Ediciones Rialp, 1980.

Taubes, Jacob, *Il prezzo del messianismo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, Macerata, Quaderni Quodlibet, 2000.

Thompson, E. A., *Los godos en España*, Madrid, Alianza Editorial, 2007 (ed. orig., Oxford, 1969).

Treadgold, Warren, *Storia di Bisanzio*, Bologna, Il Mulino, 2005 (ed. orig., Houndmills, 2001).

Vanoli, Alessandro, *La Spagna delle tre culture. Ebrei, cristiani e musulmani tra storia e mito*, Roma, Viella, 2006.

Vanoli, Alessandro, *La reconquista*, Bologna, Il Mulino, 2009.

Watt, W. Montgomery, *Historia de la España islámica*, Madrid, Alianza Editorial, 2008 (ed. orig., Edimburgh, 1965).

Zafrani, Haim, *Los judíos del occidente musulmán. Al-Andalus y el Magreb*, Madrid, Editorial Mapfre, 1994.

Articoli da riviste

De Felipe, Helena, “Leyendas árabes sobre el origen de los beréberes”, *Al Qantara*, 11:2 (1990), pp. 379-396.

González Salinero, Raúl, “Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente”, *Sefarad*, 64:1 (2004), pp. 27-74.

Roth, Norman, “The Jews and the Muslim Conquest of Spain”, *Jewish Social Studies*, 38: 2 (1976: Spring), pp. 145-158.

Vallvé Bermejo, Joaquín, “ El nombre de al-Andalus”, *Al-Qantara*, 4 1/2 (1983), pp. 301-355.