

ANTONIO MAURIZIO LOIACONO

I FATIMIDI, IL MEDITERRANEO E LA MOSCHEA DI REGGIO

Negli ultimi decenni, gli studi relativi all'affermazione degli Arabi lungo le coste del Mediterraneo hanno messo in discussione alcune teorie affermate. Una rilettura delle fonti storiche, insieme con i dati raccolti dalla ricerca archeologica, ha portato ad una revisione di molti aspetti della vicenda storica dell'Islam nel suo rapporto con i popoli del Mediterraneo: si va da una rivisitazione in chiave critica della celebre 'tesi Pirenne'¹ – secondo cui l'avvento di un Islam aggressivo sul Mediterraneo avrebbe comportato lo spostamento più a nord, nell'Europa continentale, del baricentro politico ed economico europeo – ad un approccio nuovo al processo attraverso il quale la compagine islamica ha saputo imporsi in vaste aree dell'Africa settentrionale e dell'Europa².

¹ H. PIRENNE, *Maometto e Carlomagno*, Roma - Bari 1939; per inquadrare il tema, vd. P. DELOGU, *Le origini del Medioevo*, Roma 2010, 337 sgg.; F. CARDINI - M. MONTESANO, *Storia medievale*, Firenze 2006, 114 sgg.

² Per una bibliografia generale sulla presenza araba nel Mediterraneo e sul confronto con i Bizantini vd. M. AMARI, *Storia dei musulmani di Sicilia*, Firenze 1854; ID., *Biblioteca arabo sicula*, Torino - Roma 1880 (d'ora in avanti *BAS*); G. OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero Bizantino*, Torino 1968; L. CAETANI, *Annali dell'Islam*, Milano 1911; F. GABRIELI - U. SCERRATO, *Gli Arabi in Italia*, Milano 1979; si vedano inoltre i più recenti A. VANOLI, *La Sicilia musulmana*, Bologna 2012; A. METCALFE, *The Muslims of Medieval Italy*, Edinburgh 2007; T. A. DHANUN, *L'espansione dell'Islam. Insediamenti in Nord Africa e in Spagna*, Genova 1998; M. DI BRANCO - K. WOLF, *Guerra santa e conquiste islamiche nel Mediterraneo (VII-XI secolo)*, Roma 2014; M. DI BRANCO - K. WOLF, *Terra di conquista*, in c.d.s. (ringrazio il prof. Di Branco per avermi dato la possibilità di leggere la bozza del lavoro in stampa); F. CARDINI, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Roma 1999; A. FENIELLO, *Sotto il segno del leone*, Roma - Bari 2011.

Una delle nuove chiavi interpretative rispetto alle dinamiche del Mediterraneo medievale è la cognizione della grande eterogeneità politica, culturale, etnica e religiosa della compagine musulmana stanziata nel Vicino Oriente, in Africa e in alcune aree dell'Europa meridionale³.

Già l'Islam che si affaccia sul Mediterraneo, con la presa della città di Antiochia del 636, ha alle spalle un processo di formazione che evidenzia una grande pluralità di interessi, dando voce e risalto a differenti componenti etniche e sociali. Alterità che – come si vedrà più avanti – non mancheranno di avere conseguenze macroscopiche e che perfino nell'attualità rivestono una importanza tutt'altro che secondaria nel panorama politico arabo-musulmano.

È proprio inserendosi in tale filone di ricerca e con questo nuovo approccio al tema della realtà variegata del mondo islamico che si intende, qui, delineare le vicende che portarono alla costruzione, e successivamente alla distruzione, di una moschea all'interno della città bizantina di Reggio. Più in generale, si cercherà di indagare la presenza di una comunità islamica presso la città e i suoi rapporti con i Bizantini e la Sicilia.

Quando si affronta il tema del più celebre scontro altomedievale per il controllo dei mari, cioè la contesa tra Bizantini e Saraceni per il dominio sul Mediterraneo, nel contesto italiano si identifica la controparte araba con l'Emirato di *Ifriqiya*, che aveva preso la Sicilia a partire dal 827 e, da lì, aveva tentato – con lucido disegno di conquista – di proseguire la sua espansione sulla *Gran Terra* italiana. Questo però non era che uno degli stati islamici affacciati sul *Mare Nostrum* dell'epoca.

Le direttrici dell'espansione islamica a partire dal suo nucleo originario nella penisola arabica erano – nel periodo in questione – essenzialmente tre: l'Oriente (Afghanistan, India, Cina), il Nord (Persia, Caucaso, steppe centroasiatiche) e l'Ovest (Europa e Nord

³ Sulla vasta eterogeneità della compagine arabo-islamica nel Mediterraneo medievale il panorama storiografico è carente; tuttavia, la storiografia francese vicina alla «Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée» ha compiuto passi significativi in questa direzione.

Africa). È perciò facile intuire quanto poco realistica fosse la pretesa dell'istituto califfale di controllare direttamente una simile entità di operazioni in un'area tanto vasta. Il potere islamico, difatti, aveva risolto il problema della spinta centrifuga delle sue compagini attraverso l'istituzione dell'*Emirato*. Questo non è semplicemente ciò che la sua traduzione letterale (*governatorato*) porterebbe a pensare: si tratta di un'entità statale del tutto indipendente, legata all'*Amir al Mu'minin*, o Principe dei Credenti, il Califfo, solo dal reciproco riconoscimento, in totale assenza di vincoli politici diretti.

Generalmente a questo riconoscimento era connaturata una effettiva unità d'azione sul piano politico-militare, poiché l'impostazione religiosa era necessariamente un elemento comune. Tuttavia nell'effettiva spinta delle regioni più distanti verso una maggiore autonomia, vediamo nascere e prosperare anche delle entità politiche islamiche con differenti riferimenti dottrinali che esaurivano il proprio legame con il Califfato esclusivamente nell'atto formale di reciproco riconoscimento, rappresentato dall'invocazione della benedizione di Dio sulla persona del Califfo nella preghiera del Venerdì e nella annuale elargizione, da parte dell'Emiro, di un adeguato omaggio al più alto magistero islamico. Dono che, per quanto spesso avesse ovviamente un carattere di sontuosità, restava pur sempre un onere simbolico.

In alcuni specifici casi questo legame veniva violato o stravolto. L'Emirato di Cordova rappresenta un *unicum*: nascendo appunto da un ramo superstite della dinastia Omayyade, scalzata violentemente da quella degli Abbasidi già nel 750, non riconosceva la legittimità del Califfato con sede a Baghdad⁴. Questo violento attrito, in totale assenza di autentiche differenze di natura dottrinale, restituisce bene l'immagine della preminenza delle questioni politiche rispetto alla religione. Difatti, sebbene il movimento che sarebbe poi sfociato nella rivolta abbaside soffiasse anche sul fuoco delle rivendicazioni sciite, l'ortodossia sunnita degli Omayyadi non veniva mai realmente messa in discussione, né tantomeno tali intese si traducevano in una

⁴ CARDINI - MONTESANO, *Storia medievale*, 113 sgg.

effettiva concordanza con gli insegnamenti sciiti da parte della emergente fazione abbaside.

A complicare ulteriormente questo panorama politico-religioso frammentato tra sunniti, alidi, kharigiti e sciiti, subentravano poi le questioni etniche, tribali e sociali. A ciò si aggiungevano gli attriti che, all'interno di uno stesso *entourage* di potere, potevano dare luogo a dibattiti piuttosto aspri. Porterebbe davvero troppo lontano cercare di fare anche solo un *excursus* su queste definizioni e tematiche, ma è indispensabile comprendere quanto l'immaginario di un Islam arabo, monolitico, lanciato in un Jihad contro l'Europa cristiana, sia quanto di più lontano dalla realtà che le fonti ci propongono.

Tra le pieghe del malcontento sociale e le rivendicazioni territoriali delle tribù, insinuandosi nei contrasti politici interni al mondo islamico, i Fatimidi riuscirono ad inserirsi e ad incrementare il loro potere⁵.

Senza entrare nel merito della dottrina di quella che si presenta come una fazione tra le più estremiste del pur vasto e variegato panorama dell'eterodossia islamica, occorre segnalare alcuni cardini del pensiero dei Fatimidi, per comprendere come essi abbiano potuto causare una rottura nello stesso scenario dello sciismo.

Lo sciismo – che nasceva dalla rivendicazione del potere politico a vantaggio di 'Alī ibn Abī Tālib, cugino e genero del Profeta Muhammad – si caratterizza tra l'altro, sin dalle origini, per una generale tendenza ad un tipo di comunicazione della dottrina basato su metodi iniziatici che, per loro stessa natura, davano luogo ad una trasmissione in qualche misura segreta, per di più all'interno di un movimento che si era sviluppato in un contesto di clandestinità⁶. Per queste ragioni, le fonti oggi a disposizione per definire ciascun ramo dello sciismo medievale sono lacunose e quasi sempre parziali. In breve, mentre gli sciiti duodecimani divergono dai sunniti, dal punto di vista sapienziale, in modo irrecuperabile solo per quel che riguarda

⁵ M. CANARD, *Fâtimides*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden 1965, II, 862; *I Fatimidi e il Mediterraneo*. Atti del convegno (Palermo, 3-6 dicembre 2008), a cura di A. PELLITTIERI, Palermo 2008.

⁶ A. VENTURA, *Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell'Islam*, in K. F. ALLAM, C. LO JACONO, A. VENTURA, *Islam*, a cura di G. FILORAMO, Bari 2003, 326-27.

la dottrina dell'*Imamato*, gli ismailiti sono considerati estremisti (*ghuluww*, lett. 'esagerati') a causa di una dottrina che ipertrofizza il fattore simbolico, esoterico e metastorico⁷.

L'elemento di rottura dei Fatimidi rispetto agli uni e agli altri è l'abbandono della prospettiva dell'attesa di un Imam nascosto, figura escatologica di carattere quasi divino, per affermare invece la sovranità di un Imam vivente, cui si deve fedeltà e venerazione.

Il capostipite della dinastia fatimide e capo del movimento ismailita, 'Ubayd Allāh ibn al-Ḥusayn (874-934), si era dichiarato nel 899 discendente dell'Imam Al-Ḥusayn ibn Ahmad e proclamato *Mahdi*⁸, causando la defezione di una buona parte dei suoi seguaci. L'opera di proselitismo di uno dei suoi missionari, Abu Abd Allah, aveva però fatto breccia presso la tribù berbera dei Kutama, stanziati sulle montagne orientali dell'Algeria.

Se è stupefacente la rapidità dell'espansione islamica, tanto che la moderna storiografia ancora ne dibatte⁹, gli sviluppi che portarono questa setta sciita-ismailita ad assumere progressivamente il controllo della quasi totalità del *Dar al-Islam* a occidente di Baghdad non è meno sorprendente¹⁰.

I momenti di questa ascesa su cui è utile soffermarsi per meglio comprendere i fatti che porteranno alla costruzione della Moschea di Reggio sono fondamentalmente tre: l'affermazione dei Fatimidi in Sicilia; la conseguente alleanza tra i Bizantini e l'Emirato di Cordova; la battaglia di Gerace tra l'Emirato di Sicilia e i Bizantini.

Dopo aver liquidato l'Emirato Aghlabide nel 909, i Fatimidi proseguono la loro avanzata verso oriente investendo la Sicilia. Già nel 910 l'Isola appartiene al nascente *Imamato*. Inizia così un periodo di

⁷ VENTURA, *Confessioni scismatiche*, 341 sgg.; si veda come sintesi del pensiero ismailita H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Milano 2000, 86-104.

⁸ Il Mahdi è la figura chiave dell'escatologia islamica: è colui che è destinato a guidare la comunità dei credenti nel momento finale della vicenda umana fino all'avvento del Cristo.

⁹ *'Guerra santa' e conquiste islamiche nel Mediterraneo*, a cura di M. DI BRANCO - K. WOLF, Roma 2014.

¹⁰ Vd. F. DACHRAOUI, *Le Califat fatimide au Maghreb, 296-362/909-973. Histoire politique et institutions*, Tunisi 1969.

sanguinosi torbidi: nel 915 la rivolta capeggiata da Ibn Qurhub viene repressa; successivamente, nel 934, una carestia porta a una nuova ribellione che causa una fuga di massa di musulmani sunniti verso i territori bizantini¹¹. Per avere un'idea dell'entità del trasferimento della popolazione, basti notare come l'anonimo autore della *Cronaca di Cambridge* abbia a segnalare lo spopolamento della città di Agrigento e del suo territorio¹².

Naturalmente questo breve lavoro non ha la pretesa di indagare le profonde ragioni sociali ed economiche che causarono l'endemica conflittualità che è registrata in Sicilia nei 40 anni di controllo fatimide. Sarà utile tuttavia sottolineare come l'elemento religioso possa aver costituito una causa non trascurabile di attrito tra la popolazione musulmana dell'Isola e i nuovi governanti.

Si fa spesso riferimento al fatto che il periodo fatimide sia stato caratterizzato da una grande tolleranza religiosa. Appare invece evidente la necessità di rivedere alcuni aspetti dell'immagine consueta della Sicilia islamica¹³: se questa è giustificabile allorché si prende come metro di giudizio l'atteggiamento dell'*Imamato* nei confronti dei cristiani, perde molto del suo significato nel momento in cui si considera la politica dei Fatimidi nei confronti della popolazione sunnita della Sicilia appena conquistata.

Pur non arrivando ad una violenta imposizione della nuova dottrina su tutta la popolazione assoggettata – benché vi sia una autorevole fonte che lascia intendere esattamente questo – si può senz'altro affermare che l'Islam Sunnita fu fatto oggetto, inizialmente, di una vera e propria persecuzione¹⁴.

Una pagina estremamente vivida del *Kitab riad an-nufus* dello Shaykh Abu Bakr Abd Allah ci informa sulle prevaricazioni subite dagli osservanti sunniti siciliani: alcuni funzionari sunniti, tra cui il muhtasib (un supervisore dei mercati), vennero malmenati o uccisi,

¹¹ Bayan, in *BAS*, II, 29; Ibn al-Athīr, in *BAS*, I, 415.

¹² *Cronaca di Cambridge*, in *BAS*, I, 289.

¹³ Per una sintesi sul dibattito vd. A. NEF - V. PRIGENT, *Per una nuova storia dell'alto medioevo siciliano*, «Storica», 12 (2006), 35-36, 54; vd. VANOLI, *La Sicilia musulmana*, 97 e 102.

¹⁴ *Ibn al-Athīr*, in *BAS*, I, 407.

dalle moschee e dai palazzi fu cancellato il nome di chi li aveva edificati per imprimere quello di Ubayd Allah, venne stravolto il rito islamico al punto che «la più parte dei cittadini smessero di far la preghiera» e si impedì ai sapienti sunniti l'emissione di *fatawa*, ossia responsi giuridici, mutilando in modo definitivo la possibilità di mantenere una propria autonomia religiosa¹⁵.

La mia ipotesi è che in questo momento, in cui sono esplicitamente segnalati dalle fonti i contatti tra la comunità dei musulmani siciliani e i Bizantini in Calabria¹⁶, le autorità romee abbiano scelto di accogliere la popolazione araba (o meglio arabofona, trattandosi presumibilmente in buona parte di berberi) in fuga dalle persecuzioni sciite, nella zona rurale a sud di Reggio.

L'amministratore bizantino sapeva di poter trarre da questa soluzione numerosi vantaggi: *in primis*, la popolazione arabo-berbera, nota per le sue innovative tecniche agricole, avrebbe bonificato quelle aree paludose. Secondariamente, i nuovi sudditi sarebbero stati degli affidabili alleati in uno scontro con i Fatimidi, desiderosi com'erano di rivalsa nei confronti dei loro persecutori. Infine, stanziati fuori dalle mura, in una località non rilevante dal punto di vista strategico, non avrebbero potuto rappresentare una minaccia significativa in caso di tradimento (ovvero qualora i sunniti avessero ripreso il controllo della Sicilia).

Il principale elemento che permette di asserire quanto detto è la presenza, *in loco*, di numerosi toponimi di origine certamente araba – quali Gebbione, Saracinello, Arangea, Ribbata e Cubba – insieme con altri la cui provenienza araba è ancora oggetto di discussione – Ravagnese, Bolaro, Lazzaro – in un'area circoscritta, attorniata da toponimi di evidente matrice ellenica¹⁷.

Gli attori politici mediterranei furono senz'altro impressionati dalle conquiste dei Fatimidi, tanto più che questi, mentre con determinazione portavano avanti il proposito di rovesciare il Califfato di Ba-

¹⁵ *Kitab an Nufus*, in *BAS*, I, 314.

¹⁶ VANOLI, *La Sicilia musulmana*, 99.

¹⁷ Si veda in proposito G. ROHLFS, *Dizionario toponomastico e onomastico della Calabria*, Ravenna 1990.

ghdad, si mostravano in grado di mettere in atto strategie di ampio respiro per espandere il proprio dominio ai danni dei Bizantini e dell'Emirato di Cordova che, retto dalla dinastia Omayyade, era particolarmente inviso agli sciiti¹⁸.

Dovendo far fronte ad un avversario comune, l'imperatore bizantino Costantino VII (905-959) e l'emiro Abd ar-Rahman III (889-961) allacciarono solidi rapporti di collaborazione. Sebbene non sembri esservi molta eco nelle cronache dell'epoca, uno spaccato estremamente interessante di questo rapporto emerge da una fonte araba che consente di indagare il rapporto tra le due potenze, offrendo elementi che appaiono particolarmente importanti per comprenderne la portata.

Nel *Kitāb 'Uyūn al-anbā' fī tabaqāt al-aṭibbā'* (lett. "Libro delle fonti di notizie sulle generazioni di medici", di Ibn Abī Uṣaybi'ah, XIII sec.), leggiamo di importanti doni scambiati tra i due sovrani. Nel 949 gli emissari bizantini avrebbero recato all'emiro arabo-andaluso alcuni magnifici omaggi, tra cui dei preziosi manoscritti: il trattato di botanica di Dioscoride e una copia delle opere storiche di Paolo Orosio. L'emiro avrebbe ricambiato con doni sontuosi subito dopo¹⁹.

La stessa fonte ci informa che ancora nel 951 l'insistenza dell'Emiro persuase Costantino VII ad inviare presso la corte cordovana un monaco al fine di facilitare la comprensione dei testi, che andavano tradotti rispettivamente dal greco e dal latino.

D'altra parte questa alleanza ebbe modo di manifestarsi anche sul campo, con lo scontro delle flotte coalizzate arabo-andalusa e bizantina con quella dell'emiro di Sicilia in una battaglia combattuta al largo della costa siciliana, su cui avremo ragione di tornare più avanti.

L'Imam fatimide Ismā'īl al-Manṣūr bi-naṣr Allāh, come detto impegnato nell'avanzata verso oriente, affida il governo dell'Isola ad Abu al Qaṣīm al Ḥasan al Kalbī, cui comanda di proseguire la guerra contro i Bizantini. Il *casus belli* è offerto dall'arrivo in Calabria di un'armata proveniente da Costantinopoli.

¹⁸ VENTURA, *Confessioni scismatiche*, 325. Sulla portata mediterranea dello scontro tra Omayyadi e Fatimidi vd. FENIELLO, *Sotto il segno del leone*, 90.

¹⁹ S. DE SACY, *Relation de l'Égypte par Abd Allatif, médecin arabe de Bagdad*, Paris 1810, 549-50, trad. 495-96.

Secondo le fonti arabe Ḥasan al Kalbī attacca Reggio, che trova già abbandonata, recandosi poi immediatamente ad assediare Gerace e Cassano, che vengono costrette a pagare un tributo, per poi ritirarsi a Messina con l'arrivo dell'inverno²⁰.

In questa sede, l'aspetto più interessante è quanto lascia trapelare Ibn al-Athīr circa l'effettiva attenzione delle autorità fatimidi nei confronti di queste azioni. L'Imam, infatti, si premura di informare l'emiro al Ḥasan della concentrazione di truppe bizantine in Calabria e, a ritiro completato, lo sprona a un nuovo attacco.

La volontà del Fatimide prende la forma di un progetto di conquista per cui Ḥasan al Kalbī si profonde immediatamente: l'anno successivo – il 7 maggio 952²¹ – le truppe dell'Emiro si scontrano con gli eserciti bizantini di Malakinos, stratego di Calabria, e Paschalios, riportando una decisa vittoria²². Ḥasan al Kalbī si stanza a Reggio e l'anno successivo, nel corso di nuove ostilità, viene raggiunto da un messaggero dell'Imperatore bizantino che gli propone un accordo per la cessazione delle ostilità.

Immediatamente dopo, l'emiro «[...] ritornò a Reggio, dove fece nel bel mezzo della città una spaziosa moschea, in uno degli angoli della quale ei fabbricò un minareto. Stipulò coi Rum che non fosse impedito ai musulmani di farvi la preghiera e l'appello del *mueddhin*; che nessun cristiano entrasse in quella, e che rifuggendovisi alcun prigioniero musulmano, professante in atto la propria fede o convertito ch'egli fosse al cristianesimo, vi rimanesse in sicurtà. Dichiarò inoltre che se i cristiani togliessero una sola pietra di quella moschea, sarebbero distrutte tutte le chiese loro in Sicilia e Africa»²³.

Non esistono altre fonti relative alla costruzione della moschea di Reggio, ma questa testimonianza offre numerosi spunti per comprendere la natura dell'edificio e la sua funzione.

Il *minareto*, dal quale il *mueddhin* chiama alla preghiera i fedeli «nel bel mezzo della città», è un segnale di sovranità politica, prima

²⁰ *Ibn al-Athīr*, in *BAS*, I, 420.

²¹ È Ibn al-Athīr che ci permette di conoscere la data esatta (*BAS*, I, 420): lo storico arabo ci informa che si tratta del giorno di *'Arafa* del 340 Eg.

²² *Cronaca di Cambridge*, in *BAS*, I, 290.

²³ *Ibn al-Athīr*, in *BAS*, I, 421

che religiosa. L'espressione «Stipulò coi Rum che non fosse impedito ai musulmani [...]» se da un lato rende manifesto il proposito di restituire il governo della città alle autorità bizantine, dall'altro attesta la presenza di una popolazione musulmana *in loco*.

Si è detto in precedenza della popolazione araba siciliana che aveva trovato rifugio «nelle terre dei Rum», ma non vi sono dubbi che la presenza di arabi a Reggio fosse di gran lunga precedente anche a quella stessa ondata migratoria. La fortunata posizione della città, dotata di un grande porto naturale (oggi scomparso), aveva fatto sì che diventasse, già in tarda epoca romana, il *terminal* delle comunicazioni con Alessandria d'Egitto²⁴. Questo contatto privilegiato dell'area dello Stretto con la città egiziana è perdurato anche nel periodo successivo alla conquista araba della città nel 640.

Gli studi numismatici hanno riscontrato la presenza nell'area dello Stretto di monetazione imitativa araba risalente già ai primissimi anni del governo islamico dell'Egitto²⁵. È da sottolineare che, sebbene si tratti di scoperte avvenute nel territorio di Messina, è improbabile che fosse questa città ad avere contatti diretti con l'Oriente, dal momento che il porto della città siciliana assunse una certa importanza solo a partire dalla seconda metà del XII secolo, mentre è testimoniata l'importanza di Reggio come scalo commerciale²⁶. Stando alla documentazione in nostro possesso, quindi, datare il primo contatto tra la popolazione di Reggio con gli Arabi ad un periodo di gran lunga precedente alla conquista della Sicilia e alla stessa fondazione dell'emirato di *Ifrīqiya* appare come un'ipotesi tutt'altro che peregrina.

Uno storico calabrese ha restituito un'immagine in cui traspare un certo gusto esotico: «[...] negli stessi anni, nei quali il muezzin, dall'alto del minareto, invitava alla preghiera e la sua voce riecheggiava per le vie della città, operava nell'Arcivescovato reggino e nel

²⁴ Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche*, Libro XIX, 205.

²⁵ D. CASTRIZIO, *Imperatori bizantini, malik urtuqidi, re normanni, sovrani svevi, conti di Champagne*, in *Roma e Bisanzio, Normanni e Spagnoli*, a cura di M. CACCAMO CALTABIANO, Messina 1994, 29 sgg.; in part. sono da segnalare come coniate da un'autorità islamica le monete indicate dai numeri 93, 94, 104, 115, 116 e 117.

²⁶ V. VON FALKENHAUSEN, *Reggio bizantina e normanna*, in *Calabria bizantina. Testimonianze d'arte e strutture di territori*, Soveria Mannelli 1991, 250-52 e 272-73.

centro scrittorio di San Nicolò di Calamizzi una fiorente scuola calligrafica [...]»²⁷.

Secondo gli studi paleografici dedicati a questa tipologia calligrafica, la scuola reggina avrebbe assorbito degli influssi artistici arabi²⁸. Ovviamente è fuori discussione che tali sottili influenze siano il frutto della presenza degli arabi in città nel solo 952, così come è improponibile che siano l'effetto del contatto con quella popolazione fuggita dalla Sicilia, in quanto l'inizio delle attività dello *scriptorium* è precedente al 940. Non resta quindi che ammettere una relazione più antica.

Un recente studio²⁹ ha ipotizzato l'esistenza di un quartiere arabo, adiacente a quello ebraico. L'ipotesi è senz'altro suggestiva ma, sebbene vi siano pochi dubbi circa la presenza in città di una popolazione araba impegnata nel commercio, non ha il supporto di alcuna fonte storica³⁰. Un'indicazione in questo senso, tuttavia, proviene dall'archeologia: ci si riferisce al ritrovamento di una tomba islamica di un infante, registrato in un'area che doveva certamente trovarsi all'interno della cinta muraria³¹. Malgrado quindi la presenza araba *dentro* la città di Reggio, non vi sono elementi per affermare che questa minoranza etnica rappresentasse anche una minoranza religiosa. In altri termini: il fatto che ci fossero degli arabi non implica necessariamente che a Reggio fosse praticato l'Islam, e viceversa, non neces-

²⁷ C. TURANO, *Calabria d'altri secoli*, Roma 2013, 117-18.

²⁸ D. MOURIKI - N. P. SEVCENKO, *Illustrated Manuscripts*, in A. KOMINES, *Patmos. Treasures of the Monastery*, ed. by A. D. KOMINIS, transl. by D. A. HARDY, Athens 1988, 280 sgg.; vd. inoltre F. RUSSO, *Storia dell'Arcidiocesi di Reggio Calabria*, I, Napoli 1961, 217-22; Id., *Tradizione calligrafica calabro-greca*, in *Atti del IV Congresso Storico Calabrese*, Napoli 1969, 39-51; B. CAPPELLI, *Reggio nel X secolo*, «Brutium», 41 (1962), 5, n. 2; G. M. MAZZUCCHI, *Attività scrittoria calabrese dal VI al IX secolo*, in *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria Greca e medievale*, Reggio Calabria - Roma 1983, 89-102; E. FOLLIERI, *Attività scrittoria calabrese nei secoli X e XI*, *ibid.*, 103-42.

²⁹ F. MARTORANO, *La moschea araba di Reggio*, «Klearchos», 101-04 (1984), 41.

³⁰ Sull'attività del porto e sulla presenza della lingua araba nella città si veda VON FALKENHAUSEN, *Reggio bizantina e normanna*, 249 sgg.

³¹ F. ARILLOTTA, *Repertorio della carta archeologica della città di Reggio Calabria*, Reggio Calabria 2010, 68.

sariamente i musulmani presenti sul territorio dovevano essere esclusivamente arabi o arabofoni.

La mia perplessità circa la presenza del culto islamico pubblico a Reggio ha due ragioni: anzitutto le autorità bizantine generalmente non ammettevano la coesistenza con altre fedi, malgrado (o forse *tanto più che*) dal punto di vista della dottrina teologica abbracciata da Costantinopoli, l'Islam potesse essere inteso come una eresia cristiana³²; in secondo luogo, fornire ad un nemico così pericoloso e aggressivo una potenziale testa di ponte all'interno del proprio sistema difensivo, in grado di compromettere la sicurezza militare della città, sarebbe stata una mossa piuttosto maldestra. E i Bizantini, ben conoscendo – a proprie spese – le astuzie tattiche dei Saraceni, non l'avrebbero compiuta.

Tornando al testo dell'accordo tra l'Emiro Hasan e i Bizantini a proposito della moschea, è qui il caso di sottolineare il seguente passaggio, che tradisce, probabilmente, la vera natura e la funzione di questo edificio: «[...] e che rifuggendovisi alcun prigioniero musulmano professante in atto la propria fede o convertito ch'egli fosse al cristianesimo vi rimanesse in sicurtà». Se l'accesso è negato ai cristiani, perché è invece garantito ad un ipotetico «prigioniero musulmano convertito al cristianesimo»? Se da un lato può qui senz'altro esservi un tacito riferimento all'istituto della *Taqiyya*, una formale ed apparente ritrattazione della propria fede allo scopo di salvare la vita, dall'altro tale disposizione si accorda bene con la volontà da parte dell'Emirato di mantenere aperta una comunicazione con la popolazione araba stanziata a Reggio.

Alla luce di quanto emerso circa la situazione politica del Mediterraneo e sulle specifiche circostanze di Reggio, credo si possa affermare che l'autentico scopo che l'autorità siciliana si proponeva di perseguire attraverso la costruzione della moschea fosse essenzialmente propagandistico³³.

³² G. HERM, *I Bizantini*, Milano 1985, 181-82. Per Giovanni Damasceno l'Islam è la *centesima eresia*, vd. *Joannes Damascenus. Ecris sur l'Islam*, a cura di R. LE COZ, Paris 1992.

³³ Già l'Amari aveva sottolineato la funzione di questo edificio relativa alla gestione dei traffici commerciali: M. AMARI, *Storia dei musulmani di Sicilia*, a cura di

A differenza di quanto affermato finora dagli storici, il *target* della divulgazione del messaggio religioso non era la popolazione greco-bizantina, né tantomeno si voleva umiliare la sensibilità religiosa dei cristiani, costretti ad accettare l'insultante presenza dell'infido nemico saraceno, mentre questi celebrava pubblicamente gli atti del culto. A divenire oggetto del proselitismo fatimide³⁴ era invece la popolazione musulmana già residente in loco.

La moschea si presentava a questa parte degli abitanti del territorio reggino come una formidabile prova del trionfo dell'Islam sciita. Costruita all'interno delle mura, si rivolgeva agli arabi che risiedevano oltre quelle, dando loro – in virtù degli accordi con i Bizantini – il diritto di entrare all'interno della città per prendere parte al culto. Da qui, gli arabi del territorio avrebbero potuto ammirare la forza prorompente e la vitalità di quell'Islam *straniero* ma vittorioso e avrebbero potuto avvicinarsi ad esso per partecipare di quella gloria o per non restare esclusi dai diritti politici che l'Emiro aveva guadagnato per loro. Quest'ultimo aveva anche buon gioco nel proporsi come sovrano di una entità politica nascente, in grado di comporre i violenti contrasti dei decenni precedenti, offrendo di sé l'immagine del pacificatore.

Più in generale, è utile sottolineare come il sistema di propaganda fosse uno dei pilastri portanti della dinastia fatimide, che si era sviluppata proprio a partire dalla *Da'wa*, ossia da una pratica missionaria di proselitismo.

Il tentativo di utilizzare una moschea come testa di ponte ideologica all'interno di un contesto non ancora piegato al dominio dell'Imam sciita era già stato effettuato nel 919 nella città di Fustat, poi divenuta – appunto con la conquista fatimide – Il Cairo³⁵.

Sfruttando l'amicizia del governatore egiziano Dhuka, l'Imamato fece imprimere sul portale della moschea principale della città delle

C. A. NALLINO, Catania 1977, 286, ma di fatto ogni moschea era un luogo di aggregazione dalle molteplici funzioni sociali, politiche ed economiche: FENIELLO, *Sotto il segno del leone*, 34.

³⁴ «Sottometterò al mio potere tutti i popoli della terra, in oriente e in occidente, fino alle capitali dei Romani, dei Turchi e dei Khazari»: M. J. DE GOEJE, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et des Fatimides*, Leiden 1886, 122 sgg.

³⁵ M. CANARD, *L'impérialisme des Fatimides et leur propagande*, Alger 1947, 171 sg.

iscrizioni di tendenza sciita riferite al Corano e ai *Sahaba* (i *Compagni del Profeta*), causando una divisione tra la popolazione – sembra per mezzo di agenti provocatori – che andava a vantaggio di quelli che sarebbero stati di lì a poco i conquistatori dell'intera costa vicino-orientale³⁶.

Ci si potrebbe dilungare molto sull'abilità dei fatimidi nel portare avanti delle silenziose conquiste nella diffusione del proprio pensiero, ma ritengo che sia sufficiente segnalare il parallelismo dei fatti di Fustat del 919 con la Reggio del 952, per rimarcare come un certo *modus operandi* facesse parte del bagaglio di questa setta ismailita già dai primordi della sua attività.

Ovviamente, in una città musulmana del Nord Africa non era stato necessario costruire *ex novo* un edificio di culto islamico, così la moschea egiziana sopravvisse alle iscrizioni ivi realizzate, quando queste vennero cancellate nel corso di una rivolta lo stesso anno.

Nel territorio di Reggio abbiamo un segnale – invero piuttosto pallido – dell'ostinata resistenza culturale dei sunniti dell'area a questo proselitismo sciita: il toponimo *Ribbata* – già citato in precedenza come espressione dello stanziamento degli arabi a Sud di Reggio – indica la presenza di un *Ribāt*. Il termine, se tradotto letteralmente, indica una struttura, generalmente di forma quadrata, presidiata da soldati musulmani e posta nelle aree di confine a protezione del territorio assoggettato alla *sharī'a*. Si registrano due differenti significati del termine, che in ogni caso proviene dalla radice trilittera r-b-ṭ, che esprime l'idea del *legare*. Da un lato indica il «luogo dove si legano i cavalli», dall'altro un luogo cui il combattente del Jihad si *lega*, alludendo al legame tra il combattente quella specifica posizione, combattente che così assume la qualifica di *Murābiṭ*.

Tuttavia, gli studi del medievista statunitense Metcalfe mettono in evidenza che, nelle fonti arabe del periodo in questione, questo termine viene utilizzato per indicare un centro religioso di divulgazione

³⁶ ABUAMMAD B. YUSUF AL-KINDI, *The Governors and Judges of Egypt*, a cura di R. GUEST, Leiden - London 1912, 274, 276; *Abulmah'asin*, III, 187; Maqrizi, *Itti'āz al-hunafā'*, al-Shayyāl J. D., Cairo 1967, I, 328; vd. G. WIET, *L'Egypte arabe*, Paris 1926, 122 e CANARD, *L'impérialisme des Fatimides*, 171.

proprio dei sunniti, realizzato dagli arabo-andalusi³⁷. L'ipotesi che si tratti di una 'risposta' dell'emirato di Cordova alla costruzione della moschea è piuttosto audace in assenza di altri elementi, ma visti gli assidui contatti dei Bizantini con l'emirato iberico non la si può escludere a priori.

Così come la sua costruzione, anche la distruzione della moschea di Reggio – quattro anni dopo – appare un atto da attribuire a dinamiche molto diverse rispetto a quelle immaginate finora. La notizia è data in modo telegrafico dall'anonimo autore della *Cronaca di Cambridge*, il quale si premura di segnalare che il responsabile di questa azione è il *protocarabo* (capitano di vascello) Basilio³⁸. Il sollievo di sapere la città calabrese finalmente liberata dall'onta di ospitare un luogo di culto islamico, che trapela dalle pagine di alcuni storici moderni, ha fatto sì che non si approfondissero adeguatamente le ragioni e le dinamiche dell'atto in sé³⁹.

In una notizia riferita dalla stessa fonte ad appena l'anno precedente è annunciata una tregua stipulata a Palermo tra i Bizantini e i Fatimidi, ad opera di un monaco chiamato Assiropulo o Asdrubale. Se dunque vi erano gli accordi sulla moschea ed anche una tregua appena firmata, l'azione del *protocarabo* Basilio assume tutti i tratti di una estemporanea iniziativa personale.

Analizzando una fonte proveniente dal campo avverso, tuttavia, si può adesso restituire la distruzione della moschea ad una linearità di eventi; Qadi al-Nu 'mán, lo storico ufficiale della dinastia fatimide, ci informa di un attacco improvviso ai danni della flotta fatimide da parte dei due principali avversari coalizzati:

Poi la disgrazia arrivò sugli Omayyadi, le loro terre furono colte da turbolenze e sentirono un'intensa paura. Quindi [Abd ar-Rahman III] preparò le sue navi e radunò tutti i suoi uomini capaci di nuocere e mandò uno squa-

³⁷ «[...] the ribats, like those in Ifriqiya, had become places of refuge for Sunni opponents of the Fatimid regime»: METCALFE, *The Muslims of Medieval Italy*, 61.

³⁸ *Cronaca di Cambridge*, in *BAS*, I, 291.

³⁹ È qui il caso di segnalare come lo Spanò Bolani, cui purtroppo fanno eco numerosi storici successivi, abbia aggiunto alcuni dettagli privi di riscontro nelle fonti: D. SPANÒ BOLANI, *Storia di Reggio Calabria*, Reggio Calabria 1879, 171-72.

drone l'anno seguente, dopo aver scritto al tiranno dei Romani chiedendo il suo aiuto: gli mandava un ambasciatore recante un dono a suo nome. Lui [Costantino VII] rispondeva favorevolmente a questo. E le squadre dei Romani arrivarono da Costantinopoli e da *Al-Andalus* quelle degli Omayyadi⁴⁰.

Dunque i Bizantini, mentre si mostravano disposti ad una tregua con il potente stato africano, tramavano in realtà ai suoi danni con gli Omayyadi. Nella stessa fonte, poco più avanti leggiamo:

Poi la flotta romana si avvicinò e incontrò la flotta del Principe dei Credenti [l'Imam fatimide] e la flotta degli omayyadi venne per incontrare i politeisti⁴¹. Allora Dio venne in aiuto del suo amico nella sua lotta contro i Romani e lui li sconfisse in mare e i suoi uomini uccisero un gran numero di persone, e loro [i Bizantini] temendo di essere catturati dalla sua flotta, fuggirono allo Stretto di Reggio per difendere il proprio paese⁴².

Nel momento in cui l'inganno è manifesto, i Bizantini riparati a Reggio – notiamo *en passant* l'unica attestazione del nome *Stretto di Reggio* – non hanno più alcuna ragione di lasciare intatta la moschea, che a quel punto altro non era che un avamposto nemico sul territorio dell'Impero. Tra questi vi è dunque il capitano Basilio che si assume la responsabilità diretta di quell'azione.

Avviandomi alle conclusioni, ritengo sia opportuno fare breve riferimento ad un tentativo di individuare l'ubicazione della celebre moschea realizzato da una archeologa reggina, Francesca Martorano. Sebbene la realtà urbana della città abbia ormai compromesso la possibilità di portare l'indagine archeologica fino allo scavo, si è comunque riusciti ad individuare quello che dovrebbe essere il sito esatto.

⁴⁰ QĀDI AL-NU 'MĀN. *Kitāb al-Majālis wa'l musāyarāt*, H AL-FAQĪ, I. MASHABŪH, a cura di M. AL-YA'LĀWĪ, Túnez, 1978, p. 166; vd. J. SIGNES CODONER, *Bizancio y al-Āndalus en los siglos IX y X*, in *Bizancio y la península ibérica. De la antigüedad tardía a la edad moderna*, Madrid 2004, 237 sgg.

⁴¹ Il testo si riferisce qui ai Bizantini, che essendo cristiani proclamavano il dogma trinitario.

⁴² QĀDI AL-NU 'MĀN. *Kitāb al-Majālis*, 166; il passo si trova tradotto anche in M. S. STERN, *An Embassy of the Byzantine Emperor to the Fatimid Caliph al-Mu'izz*, «Byzantion», 20 (1950), 242.

Attraverso gli studi archivistici si è rintracciata la posizione di un toponimo – *Mischita* – di cui si ha notizia nel 1671 e che si riferiva a un edificio che all'epoca della stesura del documento era adibito ad ospedale femminile⁴³.

Altrettanto interessanti sono, nella stessa pubblicazione, i riferimenti alla tipologia architettonica dell'edificio, sebbene appaia ancora aperto il dibattito sulla questione se fosse stata edificata una struttura *ex novo* o piuttosto se fosse stato riadattato un manufatto esistente⁴⁴.

Sarà chiaro a questo punto come la presenza di una nutrita comunità araba nella città di Reggio sia del tutto svincolata dalle vicende dell'edificio di culto realizzato nel 952: gli arabi erano ben inseriti nel tessuto sociale già prima della sua edificazione e sopravvissero certamente anche alla sua distruzione. Anzi, a causa della presumibile diffidenza (e il termine potrebbe essere eufemistico) con cui questi guardavano all'Emirato di Sicilia, si ha ragione di dubitare che la demolizione sia stata motivo di forte attrito con le autorità bizantine.

Tra gli arabi 'calabresi', il desiderio di rivalsa contro i vecchi persecutori continuò a covare sotto la cenere. Furono infine i Normanni, all'alba di una nuova era, a raccogliere questo risentimento e utilizzarlo per i propri scopi nel 1059, quando la popolazione musulmana di Reggio, giurando fedeltà a Roberto il Guiscardo, si armò per combattere l'Emirato siciliano⁴⁵.

La vicenda della moschea di Reggio è estremamente breve, risolvendosi nell'arco di 4 anni. Studiare il contesto in cui viene costruita e la sua funzione fino al drammatico epilogo nel 956 permette tuttavia di cogliere uno spaccato formidabile del

⁴³ Impresa certo non facile, dati i due devastanti terremoti (1793 e 1908) che hanno da allora stravolto l'assetto urbano della città: vd. MARTORANO, *La moschea araba di Reggio*.

⁴⁴ In effetti il verbo arabo indicativo dell'atto di costruire è riferito, nella fonte citata, al solo minareto.

⁴⁵ *Storia de' Normanni di Amato di Montecassino*, a cura di V. DE BARTHOLOMAEIS, Roma 1935, 230 (V, 8).

Mediterraneo altomedievale e delle tensioni che lo attraversavano. Oltre allo scontro tra la compagine araba e l'Impero bizantino, è possibile riconoscere qui – per la prima volta sul territorio italiano – i segni di una contrapposizione tra due anime dell'Islam: quello della tradizione sunnita, rappresentato dall'Emirato di Cordova, e quello prorompente dei Fatimidi, sostenitori di una dottrina sciita estremamente radicale. La città di Reggio, così prossima alle coste siciliane da restare coinvolta nei rivolgimenti politici sull'Isola, si presenta come luogo di incontro e di scontro tra interessi delle varie potenze dell'epoca.

The story of the Reggio Mosque is extremely brief, resolving in the short space of 4 years. Studying the context in which it was built and it functioned until the dramatic epilogue in 956, however, allows us to grasp a extraordinary insight into the early-medieval Mediterranean and the tensions that crossed it. In addition to the clash between the Arab forces and the Byzantine Empire, it is possible to recognize here - for the first time in the Italian peninsula - the evidence of a contrast between two souls of Islam: that of the Sunni tradition, represented by the Emirate of Cordoba, and that of the rampant Fatimids, followers of an extremely radical Shiite doctrine. The city of Reggio, so close to the Sicilian coast as to remain involved in the political upheavals in the island, presents itself as a place of meeting and confrontation between the interests of the various powers of the time.

Articolo presentato nell'aprile 2018. Pubblicato online a dicembre 2018.

© 2013 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Anno III, 2 - 2018

DOI: 10.6092/2499-8923/2018/3/2096