

Alessandro Vanoli

“Il nemico e i falsi dei. L'accusa di idolatría  
tra cristianesimo e islam”

p. 263-286

*El mundo de los conquistadores*

Martín F. Ríos Saloma (edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas / Sílex Ediciones

2015

864 p.

Ilustraciones

(Serie Historia General, 34)

ISBN 978-607-02-7530-2 (UNAM)

ISBN 978-84-7737-888-4 (Sílex)

Formato: PDF

Publicado en línea: 8 de mayo de 2017

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/mundo/conquistadores.html>



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2017, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



IL NEMICO E I FALSI DEI. L'ACCUSA  
DI IDOLATRIA TRA CRISTIANESIMO E ISLAM

Alessandro VANOLI  
Dipartimento di Paleografia e Medievistica  
Università di Bologna

Llamaron dios a ese Quetzalcóatl, que fue  
un hombre mortal y precedero, a  
y aunque tuvo alguna apariencia de virtud, según dicen,  
fue, sin embrago, un gran brujo, amigo de los demonios [...] digno de ser confundido y padecer las llamas del infierno.<sup>1</sup>

L'accusa di idolatria non ha ricevuto grande attenzione da parte della storia comparata. Spesso, nell'analisi dei rapporti medievali tra cristianità e islam, essa è stata considerata come una sorta di elemento necessario all'interno del discorso polemico di entrambe le parti. Naturalmente, c'è chi ha notato l'utilità euristica di tale categoria, sottolineando come l'analisi dell'idolatria permetta di non limitarsi alla consueta analisi delle mentalità, dei sistemi intellettuali o delle strutture simboliche, per prendere in considerazione, invece, anche le pratiche e le espressioni materiali<sup>2</sup>. Tale suggerimento, come cercherò di dimostrare, vale anche per un approccio comparativistico. Credo, infatti, che proprio l'accusa di idolatria possa essere un punto di partenza particolarmente interessante per analizzare i meccanismi di relazione che per secoli

1 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, v. I, México, Porrúa, 1956, p. 90.

2 Serge Gruzinski, *La colonizzazione dell'immaginario*, Einaudi, Torino 1994, p. 190.



coinvolsero islam e cristianità nel mondo mediterraneo, definendo modelli e idee che avrebbero avuto una (spesso triste) fortuna ben al di là del mare chiuso, superando l'oceano e giungendo infine sulle coste del nuovo mondo: quella breve citazione iniziale di Sahagún è lì a ricordarcelo e, nel migliore dei casi, a suggerire nuove strade per una futura ricerca: per molti versi non c'è una grande distanza tra l'immagine idolatrica di Quezalcóatl e le analoghe accuse che nei secoli precedenti furono definite in ambito mediterraneo.

1. Comincerò dalla famosa storia di un falso prodigio. Ancor prima del XIII secolo, nel mondo cristiano si diffuse la notizia secondo cui alla morte di Maometto sarebbe stata costruita un'arca per contenerne i resti: collocata nella città di Mecca e sospesa nell'aria per la forza attrattiva di tre grandi pietre magnetiche. Tale tomba sarebbe diventata subito oggetto di pellegrinaggio e di adorazione per tutti i musulmani, che non solo sarebbero stati così ingannati da un falso prodigio, ma avrebbero fatto oggetto di culto nient'altro che un piede dello pseudo profeta: tutto ciò che del suo corpo era in realtà rimasto. Nella forma in cui l'ho riassunta, la leggenda figura nel cosiddetto *Liber Nychcolay*<sup>3</sup>, testo italiano probabilmente della fine del XIII secolo, che avrebbe avuto una discreta diffusione anche in Spagna, come vedremo più avanti.

Al di là di alcuni aspetti particolari (come la venerazione del piede, su cui tornerò più avanti), è ben noto che il tema della tomba sospesa tra cielo e terra per virtù magnetica e contenente il

<sup>3</sup> Si veda l'edizione critica di Fernando González Muñoz (a cui faccio riferimento anche per la datazione), *Liber Nychcolay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás, en Al-Qantara*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, n. 251, 2004, p. 5-43, in particolare, p. 13, 161-166: «Omnes sarraceni peregrinationem faciunt ad Mecham et adorabant ibi pedem in archa, pedem Machumeti. Archa uero in aere detinetur suspensa et trahitur a tribus magnis lapidibus calamitis in cathenis pendentibus super eam, non est enim ex illa parte deaurata archa, quam superius calamite tangunt. Credunt multi simplices sarraceni quod non artificiose sed potius uirtuose illud sit factum».

corpo di Maometto era ormai da tempo circolante nella letteratura cristiana latina. Come è stato dimostrato<sup>4</sup>, la prima attestazione risalirebbe agli inizi del XII secolo: è infatti nella *Vita Mahumeti* di Embricon di Mainz che compare per la prima volta la leggenda della bara sospesa per forza magnetica<sup>5</sup>. Secondo tale versione, all'origine vi sarebbe stata l'opera di un mago, che con le sue arti avrebbe aiutato Maometto a diventare re di Libia e profeta di un nuovo culto: egli, alla morte di quell'impostore, avrebbe fatto costruire un magnifico tempio d'oro e di marmo, nascondendovi, all'interno degli archi, i magneti necessari a sospendere nell'aria il sarcofago di Maometto (*Et sic pendeat, quod vis lapidum faciebat*). Così, quando quella gente stupida ebbe visto tutto questo lo adorò (*Ergo rudes populi prodigium tumuli postquam viderunt, rem pro signo tenuerunt credentes miseri per Mahumet fieri*)<sup>6</sup>. Da quel momento la storia sarebbe stata ripetuta da molti. Da Gauthier de Compiègne (m. 1155) per esempio, che in un altro poema parlò di un'arca mirabilmente lavorata, contenente il corpo di Maometto e che pareva sospesa, senza alcun supporto o catena a reggerla<sup>7</sup>. E non solo: era ancora il XII secolo quando il tema fece

4 Si faccia riferimento in particolare allo studio di John Victor Tolan, *Un cadavre mutilé*, en *Le Moyen Age. Revue d'Histoire et de Philologie*, Universidad de Lieja, Lieja, n. 104, 1998, pp. 53-72; John Victor Tolan, *Les Sarrasins: l'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Age*, Paris, Flammarion, 2003, in particolare, 473, pp. 158-92.

5 Si vedano Christine Ratkowsch, «Das Grab des Propheten. Die Mohammed Dichtungen der Embrico von Mainz und Walter von Compiègne», in *Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik*, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena, n. 106, 1993, pp. 223-256; John Tolan, «Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's Vita Mahumeti», in *Journal of Medieval History*, University of Southampton, Southampton, n. 22, 1996, pp. 25-41; Fernando González Muñoz, *La leyenda de Mahoma en los Orta de Machomete de Walter de Compiègne*, en Manuel Díaz y Díaz y José Manuel Díaz de Bustamante (eds.), *Poesía latina medieval (siglos V-XV). Actas del IV Congreso del Internacionales Mittellateiner-komitee. Santiago de Compostela, 12-15 de septiembre de 2002*, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, p. 1077-1089.

6 Embrico Moguntinus, *Vita Mahumeti*, PL. CLXXI, coll. 1364-1366. Ma si faccia riferimento alla seguente edizione: Embricon de Mayence, *La vie de Mahomet*, G. Cambier ed., Bruxelles, Latomus, 1961, t. 52, p. 92, vv. 1140-1145.

7 Su questo si veda Fernando González Muñoz, «La leyenda de Mahoma en los Orta de Machomete de Walter de Compiègne», in Manuel Díaz y Díaz y José Manuel Díaz de Bustamante (eds.), *Poesía Latina Medieval (Siglos V-XV)*, Actas del IV Con-

la sua apparizione anche in una canzone di gesta del primo ciclo della crociata, dedicata alla presa di Antiochia: sospeso a mezz'aria per virtù magnetica, Maometto era così adorato dai pagani, che gli offrivano argento e stoffe (*Mahomes fu en l'air par l'imant vertus, et Paiens l'aourèrent et rendent lor salus. Or et argent li of-frent et pailles de boffus*)<sup>8</sup>. Non entro nel merito della complessa tradizione testuale che di lì in poi avrebbe interessato le leggende su Maometto nella letteratura cristiana occidentale<sup>9</sup>; ciò che qui mi interessa è soprattutto quell'accostamento proposto dal racconto, tra il cadavere, la sospensione tra cielo e terra e l'atto di culto pagano a cui è sottoposto.

In un altro lavoro mi sono occupato dell'aspetto, per così dire più tecnico di tale racconto, cioè quello relativo all'uso dei magneti, cercando di ricostruirne gli antecedenti tardo antichi e di legarlo a parallele tradizioni letterarie arabe. Di seguito intendo invece soffermarmi più esplicitamente sull'accusa di paganesimo e idolatria che a tale narrazione si lega.

2. Come è noto, fu un alto funzionario presso la corte dei califfi Omayyadi, a stendere uno tra i primi trattati compilati da un cristiano sull'Islam. Nel 743, verso la fine della sua vita Yuhannā ben Manṣūr ben al-Walīd, più noto come Giovanni Damasceno, pose termine a un'enorme opera teologica dal titolo

gresso del «internacionales Mittellateinerkomitee», Santiago de Compostela, 12-15 de septiembre de 2002, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2005, p. 1077-1089.

<sup>8</sup> Paulin Paris (ed.), *Chanson d'Antioche*, Paris, Techener, 1848, t. II, p. 46, vv. 236-238.

<sup>9</sup> Mi limito a ricordare di sfuggita come siano esistiti più rami di tali leggende occidentali su Maometto. Alcune opere come appunto i poemi di Embricon, Gauthier o la *Vita* attribuita all'abate Adelphus (s. XII). Altre, attestate in numerose cronache, che presentano particolari elementi ricorrenti (come ad es. la moglie di Maometto presa dalla provincia di Corozania e sposata facendole credere che egli fosse il falso Messia atteso dai Giudei), come quelle di Hugo de Fleury, Mateo Paris, Vicente de Beauvais, Jacopo da Voragine, Andrea Dandolo. Cf. Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford, Oneworld, pp. 30-31, 37; Fernando González Muñoz, «La leyenda de Mahoma en Lucas de Tuy», in Maurilio Pérez González (ed.), *Actas del III Congreso hispánico de latín medieval*, León, Universidad de León, 2002, v. I, pp. 347-358.

la *Fonte della conoscenza*. La seconda parte di essa era dedicata alle eresie del cristianesimo<sup>10</sup>: Giovanni ne descriveva un centinaio e, tra le ultime, collocava anche l'islam. Secondo lui, i *Sarakenoi*, sarebbero stati degli idolatri che «adoravano la stella del mattino e Afrodite, che essi chiamavano esplicitamente *Chabar*, che nella loro lingua vuol dire «grande»»; poi, durante il regno di Eraclio, essi sarebbero stati convertiti da un falso profeta, *Mamed*, che avrebbe legato una serie di idee desunte dall'Antico e dal Nuovo Testamento agli insegnamenti di un monaco ariano<sup>11</sup>: secondo l'insegnamento di questo pseudo-profeta, Cristo sarebbe stato una parola (*logos*) di Dio, nato da Maria, sorella di Mosè e Aronne; mentre gli ebrei avrebbero tentato di ucciderlo, finendo, però, solo col crocifiggere la sua ombra, in quanto Dio lo avrebbe tratto a sé. Più avanti Giovanni Damasceno tornava poi sul problema dell'idolatria, questa volta riferendosi all'accusa rivolta dai musulmani ai cristiani: «Essi ci chiamano associatori (*betairiastai*) perché dicono che introduciamo accanto a Dio un associato quando diciamo che Cristo è figlio di Dio»<sup>12</sup>. La risposta faceva appello tanto alla veridicità dei profeti (erano loro ad aver annunciato la venuta di Cristo), quanto a una considerazione di carattere teologico: privando Dio di Verbo e Spirito, come volevano i musulmani, lo si privava dei suoi attributi fondamentali: erano loro, più che altro ad essere dunque dei *mutilatori* (*koptas*)<sup>13</sup>. Lo scontro sul piano dell'idolatria, poi, continuava: i musulmani accusavano i cristiani di essere idolatri in quanto adoratori della croce; ma non erano forse loro stessi altrettanto

10 Su questo e quanto segue rimando a Daniel Sahas, *John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites*, Leiden, Brill, 1972, 171 p.; Alain Ducellier, *Cristiani d'Oriente e Islam nel medioevo*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 96-115; per ulteriori e più aggiornati elementi di bibliografia si veda infine John V. Tolan, *Les Sarrasins*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 90-96.

11 Giovanni Damasceno, «Liber de haeresibus», in P. Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, IV vols., Berlin, Walter de Gruyter, 1969-1981, v. IV, p. 60. Su questo già *Dialexis Sarakenoi kai Christianoi*, 766, in PG XCIV, col 1586.

12 *Liber de haeresibus*, v. IV, p. 63.

13 *Ibidem*, v. IV, pp. 63-64.

idolatri nell'abbracciare una pietra nella Ka'ba? Non solo: tale pietra altro non sarebbe stata che la testa di Afrodite, quella che essi, già in antico avevano chiamato *Chabar*<sup>14</sup>.

Valeva la pena di soffermarsi un istante sugli argomenti presentati da Giovanni Damasceno, perché in grossa parte vi si trovano già presenti quasi tutti gli elementi che costituiranno la polemica religiosa tra cristiani e musulmani. L'interpretazione dell'islam come eresia del cristianesimo altro non era che l'ultima attestazione della consolidata tradizione ermeneutica cristiana di matrice patristica, per la quale ogni elemento esterno all'ortodossia non poteva che essere ricondotto nelle frequentate categorie dell'eresia, secondo uno schema che risaliva almeno a Eusebio di Cesarea<sup>15</sup>. E tale interpretazione, come è noto, avrebbe aperto la strada a una fitta trattatistica cristiana sull'argomento, che sarebbe giunta ben oltre le soglie dell'età moderna<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> *Ibidem*, v. IV, p. 64.

<sup>15</sup> Così Eusebio aveva posto i termini della questione: quando le chiese fiorivano ormai su tutta la terra, «el demonio (*daímon*), aborrecedor del bien, como enemigo de la verdad y siempre hostil, por demás, a la salvación de los hombres, volvió contra la Iglesia todas sus artimañas» y sus armas fueron «hombres malvados y hechiceros (*góesin*), [...] Imaginan todos los recursos, como el que hechiceros y embusteros se deslicen bajo el nombre mismo de nuestra doctrina y así, a los fieles que logren apresar, conducirlos al abismo de su perdición», Gustave Bardy (ed.), *Historia Ecclesiastica*, IV, 7,1-2, Paris, du Cerf, 1952, p. 166. Eusebio si riferiva all'eresia gnostica, ma nelle sue parole erano ormai presenti tutti gli elementi che avrebbero caratterizzato il successivo atteggiamento ermeneutico cristiano: l'eresia si collocava, così, su quella linea diretta che legava il diabolico odio della verità all'impostura di coloro che si celavano all'interno dell'ortodossia. Cf. Giovanni Filoramo, «Tra eresia e ortodossia», in Giovanni Filoramo, D. Menozzi cur., *Storia del cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1997, vol. I, pp. 181-85.

<sup>16</sup> Cf. George Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 3 vols., Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947, in particolare vol II. Riguardo alle posizioni di Giovanni Damasceno Cf. Armand Abel, *La polemique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*, in Claude Cahen (ed.), *L'élaboration de l'Islam. Colloque de Strasbourg, 12-13-14 Juin 1959. Travaux du Centre d'Étude Supérieures Spécialisés d'Histoire des Religions de Strasbourg*, Paris, PUF, 1961, pp. 61-85; inoltre le considerazioni di Marie Thérèse D'Alverny, *La connaissance de l'Islam en Occident du IX au milieu du XII siècle*, in *L'occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo: 2-8 aprile 1964*, Spoleto, CISAM, 1965, p. 580. Si veda, per le analoghe posizioni di Teodoro Studita, il contributo di Antonio Rigo, «La sezione sui musulmani dell'opera di Teodoro Studita contro le eresie», *Revue des études byzantines*, Institut français d'études byzantines, n. 56, 1998, pp. 213-30.

In ogni caso quell'idolatria di cui Giovanni Damasceno accusava i saraceni preislamici (e che, insinuava, essi avrebbero più o meno consapevolmente continuato a coltivare), aveva radici più profonde nella storia della chiesa.

3. (traducir al italiano) «No te harás ídolo, ni imagen alguna de lo que está arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra» (Es 20,4). Il secondo comandamento rappresenta uno dei punti di partenza obbligati per qualsiasi considerazione sull'idolatria. L'ebraismo biblico, come è noto, si era scagliato a più riprese contro i falsi dei, in particolare quelli di origine canaanea, come Baal, Asherah e Ashtaroth<sup>17</sup>. Anche sul piano terminologico, l'ebraico biblico mostrava una significativa ricchezza nel parlare di idoli, distinguendo ad esempio tra *pasil* o *pesel* nel caso si fosse trattato di un'immagine scolpita; *massekab*, se invece l'immagine fosse stata fusa; oppure utilizzando anche una serie di termini dispregiativi come *elilim* (esseri impotenti), *gillulim* (palle di sterco) e *shiqqutzim* (cose vergognose)<sup>18</sup>.

Tanto la tradizione cristiana quanto quella islamica ereditarono tale avversione, pur con accenti ovviamente diversi. Nell'Occidente latino il secondo comandamento si fuse presto col primo e il problema si spostò sul rapporto complesso tra i due termini della questione biblica, «idolo» e «immagine».

(traducir al italiano) San Paolo affermò che l'idolo (*eidolon*) «no es nada en el mundo» ( )<sup>19</sup>. E Origene commentò tale passo così: «egli ha detto che gli idoli non esistono, non che non esistono le immagini». Se qualcuno, infatti, «in un qualsiasi materiale – oro, argento, legno, pietra – avesse riprodotto l'aspetto di un quadrupede o di un serpente o di un uccello e avesse deciso di adorarlo, si sarebbe costruito non un idolo (*idolum*) ma un'immagine

<sup>17</sup> Cf. ad es. Gdc 2,11ss.; 3,7; 8,33; 10,10; oppure I Sam 12,10.

<sup>18</sup> Su questo si veda Paul J. Achtemeier, *Il dizionario della Bibbia*, Zanichelli, Bologna, 2003, pp. 436-37.

<sup>19</sup> I Cor 8,4.



(*similitudinem*)»<sup>20</sup>. Dietro tale problema lessicale si celava insomma un complesso nodo interpretativo che avrebbe segnato la successiva accusa cristiana di idolatria<sup>21</sup>. La Vulgata aveva tradotto il greco *eidólōn* talvolta con *idolum* e altre volte con *simulacrum*; il problema era dunque quello di stabilire se gli idoli avessero una reale sostanza oppure se dietro la loro adorazione non si celasse, in realtà, altro che l'opera dei demoni, come ancora San Paolo aveva lasciato supporre nella medesima lettera ai Corinti: «Ni provoquemos al Señor, como algunos de ellos le provocaron, y fueron destruidos por las serpientes. Ni murmuréis, como algunos de ellos murmuraron, y fueron destruidos por el destructor» (1 Cor 10,9-10)<sup>22</sup>.

Il termine *eidólōn* sarebbe passato presto alla terminologia patristica, tanto di lingua greca<sup>23</sup> quanto di lingua latina. Tertulliano ribadì che gli dei pagani non avevano sostanza<sup>24</sup> e sostenne che le statue altro non fossero che materia inerte: *simulacra* fatti delle stesse sostanze con cui si fabbricavano i vasi e altri manufatti

20 Delle omelie sull'Esodo di Origene ci è pervenuta solo la versione latina preparata da Rufino di Aquileia all'inizio del V secolo. Cf. Origene, *Werke*, ed. Wilhelm A. Baehrens, VI, 1: *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, Leipzig, Hinrichs, 1920, pp. 221-22: «De idolis autem dicit. «quia nihil est idolum in mundo» [1 Cor 8,4] ...Et si quidem Dominus nos ad ea, quae dicenda sunt, illuminare dignetur, ego sic arbitror accipiendum, quod, verbi causa, si quis in quolibet metallo auri vel argenti vel ligni vel lapidis faciat speciem quadrupedis alicuius vel serpentis vel avis et statuatur illam adorandam, non idolum sed similitudinem fecit»

21 Origene, come è stato ben dimostrato (Carlo Ginzburg, «Idoli e immagini. Un passo di Origene e la sua fortuna», in Carlo Ginzburg, *Occhiacci di legno. Nove Riflessioni Sulla Distanza*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 118-35), intravedeva una pericolosa contiguità tra idoli e immagini, contiguità che la successiva chiesa latina avrebbe, come è noto, trascurato (ma che, lo vedremo a breve, sarebbe rimasto un elemento imprescindibile nella polemica islamica contro gli idoli).

22 Tutto il capitolo paolino è dedicato alle mormorazioni nel deserto e il riferimento è rispettivamente a Nm 21,5-6 e Nm 14,2-4.36: nel primo si narra della «mormorazione» contro Mosè e del «segno» del serpente di rame; nel secondo si parla del castigo divino, anche se la figura dello *sterminatore* non è menzionata nel passo citato dell'AT.

23 Così, ad esempio già nell'*Epistola di Barnaba* dove gli *eidóla* sono gli dei pagani a cui gli ebrei si rivolsero nel deserto. Ma si vedano anche, per esempio, Giustino Martire (1 *Apologia* 64,1) e Clemente Alessandrino il quale, nel capitolo 4 del suo *Protreptico*, si rivolgeva appunto agli Elleni devoti alle statue (*agalmata*) degli dei, definendole, appunto, *idoli* (4.53.1) e includendole tra i demoni (4.55.1).

24 *Apologetico* 10,2

(12.2). Sarebbe poi stato Agostino a dare una struttura definitiva a questa condanna dell'idolatria: egli riprese innanzi tutto la relazione semantica tra *simulacrum* e *idolum*: («*simulacra* che in greco sono chiamati «idoli»<sup>25</sup>) e sottolineò con forza il legame tra idoli e manifestazioni demoniache<sup>26</sup>.

Furono questi presupposti che, all'alba del VII secolo, Isidoro da Siviglia avrebbe riassunto e sistematizzato, consegnando la dottrina sugli idoli ai secoli successivi. Punto di partenza fu la definizione di «pagani», «così chiamati dai campi (*ex pagis*) ateniesi dove erano sorti. In quei luoghi agresti e in quei campi, i gentili avevano stabilito dei boschi sacri ed avevano eretto degli idoli (*idolos*)»<sup>27</sup>. Poi continuò approfondendo la natura di tali idoli: «Aquellos a quienes los paganos llamaron «dioses» se dice que en un principio fueron hombres, y que, después de su muerte, comenzaron a ser venerados entre los suyos de acuerdo con la vida y los méritos de cada uno. Tal es el caso de Isis, en Egipto; de Júpiter, en Creta; de Juba, entre los moros; de Fauno, entre los latinos; de Quirino, entre los romanos».<sup>28</sup>

Isidoro continuava ricordando poi come tale legame originario tra idolatria e morte, si fosse riflesso nell'impiego delle statue, sorto proprio «per desiderio dei defunti che si fecero immagini ed effigi loro, come si fosse trattato di persone ammesse in cielo»<sup>29</sup>. Da questo meglio si comprenderebbe dunque il senso del termine *simulacrum*, derivato da «somiglianza», e questo perché «la mano dell'artista riproduce in pietra o in altro materiale i volti di coloro per il cui onore lavora»<sup>30</sup>. Infine, dunque:

25 *Expositio in Psalmos* 135.3.

26 Su questo si veda André Mandouze, «Saint Augustin et la religion romaine», in *Recherches Augustiniennes et patristiques*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, n°1, 1958, pp. 187-223; C. Ando, *Signs, «Idols, and the Incarnation in Augustinian Metaphysics*», in «*Representations*», n. 73, 2001, pp. 24-53; Giuseppe Bolis, *L'idolatria in S. Agostino. Una prospettiva antropologica*, 2ª ed., Milano, Glossa 2004, 420 p.

27 *Etym* VIII, 10, 1.

28 *Etym* VIII, 11, 1.

29 *Etym* VIII, 11, 5.

30 *Etym* VIII, 11, 6.



(traducir al italiano) *Idolatría* se traduce por «servidumbre» o «culto a los ídolos», ya que el griego *latreía* quiere decir en latín «servidumbre» (*servitus*), la cual, por lo que a la religión verdadera se refiere, se debe única y exclusivamente a Dios. Del mismo modo que la impía soberbia de los hombres o de los demonios quiere o ansía que se le rinda vassalaje, así también la piadosa humildad de los hombres o de los ángeles benditos rechaza el culto que se le ofrece e indica a quién le es debido éste. *Idolo* es una estatua que representa una figura humana y que ha sido consagrada [...] En consecuencia, toda figura o figurilla (*forma vel formula*) debe ser denominada «ídolo».<sup>31</sup>

Di qui Isidoro proseguiva, in una dettagliata descrizione dei demoni e degli dei pagani, contribuendo a saldare, anche sul piano dell'organizzazione di tali informazioni, quel legame tra idoli e manifestazioni demoniache che prima di lui aveva già evidenziato chiaramente Agostino.

E' ben noto il ruolo fondamentale che le *Etimologie* avrebbero avuto nella cultura cristiana dei secoli successivi, ma in questo caso il riferimento a Isidoro permette di gettare uno sguardo più circostanziato alla rilevanza di un termine e di un'idea e alla sua fortuna mediterranea in generale e Iberica in particolare.<sup>32</sup> Il materiale raccolto da Isidoro, letto magari alla luce dell'interpretazione fornita da autori come Giovanni Damasceno, permetteva infatti di adattare l'antica polemica contro gli dei antichi alle nuove istanze generate dall'invasione islamica.

4. *Crudeles, fraudolentes, rebellantes*, gli epiteti con cui i musulmani vengono chiamati a partire dalle prime cronache

<sup>31</sup> Etym VIII, II, II-14

<sup>32</sup> Rimando su questo al classico di Jacques Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vols., Paris, Augustiniennes, 1959; si veda inoltre Manuel C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, El Alvir, 1976, 320 p.

cristiane sono ben noti e molto studiati<sup>33</sup>. Così vengono designati, ad esempio, in ambito iberico dalla cronaca *Bizantino-Araba*, redatta nell'anno 741; e dalla Mozarabica, scritta poco dopo. La cronachistica successiva, quella di origine asturiana non si discosterà di molto da tale panorama lessicale: si tratta di una terminologia relativamente generica e diffusa in ambito mediterraneo: non molto diversi infatti sono gli accenti con cui, in Italia meridionale si descriveranno i primi contatti con i Saraceni: popolo ingannatore, efferato e capace di distruggere ogni cosa al suo passaggio, null'altro lasciando che sterpi e rovi<sup>34</sup>.

Ho dimostrato in altra sede<sup>35</sup>, che l'uso di tali epiteti può essere in parte ricondotto all'interpretazione dell'islam in senso ereticale. Al di là però di qualche generico accenno al «paganesimo» dei saraceni, le tracce dell'accusa idolatrica sono da cercare altrove: occorre guardare, infatti, tra i cristiani che vissero sotto dominio musulmano come *dimmi*, secondo la ben nota prassi giuridica islamica che prevedeva, per ebrei e cristiani assogettati, la possibilità di continuare a professare la propria religione dietro pagamento di un testatico. In tale contesto è ben noto il movimento che attraversò la comunità cristiana di Cordoba verso la fine del IX secolo: una violenta reazione contro il potere musulmano che si spinse talvolta sino alla ricerca del martirio volontario. Con ogni probabilità si trattò di casi relativamente circoscritti e certo non rappresentativi della comunità cristiana nel suo insieme, ma ciò che conta in questa sede è, da una parte, la notevole produzione di testi, dall'altra soprattutto, l'enorme

33 Rimando su questo al classico Ron Barkai, *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Rialp, 1984, 301 p.

34 Così, ad esempio, nella *Historia Langobardorum Beneventanorum* di Erchemperto, a cura di George Waitz, in *MGH, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannover, Bibliopolis Hahniani, 1878, p. 35, 51; su questo si veda Luigi Andrea Berto, «I musulmani nelle cronache altomedievali dell'Italia meridionale (secoli IX-X)», in Marco Meschini (a cura di), *Mediterraneo medievale. Cristiani, musulmani ed eretici tra Europa e Oltremare (secoli IX-XIII)*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, p. 3-28.

35 Alessandro Vanoli, *Alle origini della Reconquista*, Torino, Aragno, 2003, 463 p.

circolazione che tali testi ebbero in tutta la Penisola iberica, anche e soprattutto a nord, dove il culto di tali martiri si legò alla legittimazione della nascente monarchia asturiana. Ecco dunque perché in questa sede non è privo di interesse volgersi ad alcuni loro scritti. Al di là dei più classici epiteti a cui si è già fatto riferimento, vi si trova Maometto, spesso designato non come profeta, bensì come *vates*, con un preciso riferimento spregiativo al mondo pagano, secondo una tradizione che rimontava almeno a Tertulliano<sup>36</sup>: *mendacissimus vates*<sup>37</sup> o, ancor più chiaramente, colui che non teme, in quanto istigato dallo spirito del diavolo, di prendere il posto dei profeti e di aggiungersi al numero dei santi predicatori, come fosse un evangelizzatore ispirato da Dio<sup>38</sup>. Il rapporto tra *vaticinatio* e falsità è dunque stretto e segue, di fatto, lo stesso criterio ermeneutico che già abbiamo incontrato: in antitesi col termine evangelico *propheta*, *vates*, in ambito patristico, designa sostanzialmente gli eretici<sup>39</sup>. Per questa via è comprensibile come il passaggio successivo possa essere l'identificazione di Maometto con il diavolo. Chiaro è, in questo senso, Alvaro di Cordoba che vede nel profeta musulmano il nuovo Leviatano e lo raffigura come un serpente che si diffonde nel mondo<sup>40</sup>. A tale rappresentazione si accompagna spesso una serie di sostantivi legati all'impurità sessuale: *spurcitia*, *lenocinia*, *foeditas*, *libido*. Tale lessico era naturalmente già presente nella letteratura patristica,

<sup>36</sup> Ho in mente il passo dell'*Apologetico* in cui viene dimostrata l'identità tra dei pagani e demoni. *Apologeticum* XXIII, 14: «Renuant se immundos spiritus esse, quod uel ex pabulis eorum, sanguine fumo et putidis rogis pecorum, et impuratisimis linguis ipsorum uatum intellegi debuit.»

<sup>37</sup> *Eulogii Memoriale sanctorum, Praefatio*, 1.

<sup>38</sup> *Ibidem*, I, 20.

<sup>39</sup> Si pensi ad esempio Gerolamo, che con tale termine designa una profetessa montanista (Ernest Cushing Richardson (ed.), *De uiris illustribus*, Leipzig, Hinrichs, 1896, t. 40, 27: «...in quo adserit Montanum et insanas vates eius...»).

<sup>40</sup> *Indiculus luminosus*, 28: «Qui merito serpentis nomine designatur, quia serpentis more incedens cunctum generaliter orbem serpendo repleuit.» L'immagine del serpente è ripresa da Alvaro, come evidenzia lui stesso alcune righe sopra, a partire da un versetto di Giobbe (40,20): «An extrahere poteris Leviathan hamo». Egli assimila dunque il Leviatano a un serpente marino, *serpens*, riprendendo il termine utilizzato dalla *Vulgata* per designare in Genesi il Tentatore.

ma era limitato generalmente a una caratterizzazione metaforica: così il già citato Tertulliano poteva parlare di coscienza sporca (*conscientiam spurcam*) dei pagani, in contrapposizione all'anima pura dei cristiani<sup>41</sup>. Qui tale terminologia si lega però a quanto divulgato dai racconti sulla vita di Maometto che circolavano già in ambiente mozarabico<sup>42</sup>. E' lì che fanno la loro comparsa alcuni riferimenti alla precedente trattatistica polemica e che sembrano echeggiare quanto già esposto da Giovanni Damasceno. Così Eulogio, nel suo *Liber apologeticus* ritorna sul tema della precedente idolatria dei Saraceni e ricorda come Maometto impose loro di «abbandonare il culto degli idoli e adorare in cielo un dio di carne (*et deum corporeum in caelis adorarent*)»<sup>43</sup>. Inutile dire che tale notazione è assente dal Corano, ma non si trova neppure in Giovanni Damasceno<sup>44</sup>. E' stato proposto, con qualche ragione come possa trattarsi di un ricordo della corruzione corporale di Dio nel manicheismo; per quello che ci riguarda, mi sembra che apra alla possibilità ad altri successivi legami tra idolatri e corporeità.

Ancora più esplicita mi pare, poi, la descrizione di alcune «misteriose» pratiche culturali musulmane, fatta da Alvaro: ogni giorno si alza da torri fumose un mostruoso verso bestiale (*barritu inormi et monstruoso*), una serie di urla furiose con cui viene pregato il dio, Maozin, che loro chiamano *Cobar*, cioè «il maggiore» (*maiozem*)<sup>45</sup>. E' evidente come si tratti dell'*nid'*, la chiamata alla preghiera e come dietro il nome Maozin si celi, presumibilmente, il muezzin (*muwa in*), l'incaricato a tale chiamata, ma richiamo, non fosse altro che per assonanza, anche il nome del Profeta. Altrettanto rilevante è il riferimento a quel nome, già presentato da Giovanni Damasceno, *Cobar*, dietro cui si nasconde l'aggettivo

41 *Apologeticum*, Liège, Imprimerie H. Vaillante-Carmanne, 1920, p., XXX, 5-6.

42 Millet-Gérard, *Chétiens mozarabes...*, *op. cit.*, p. 102.

43 Eulogius, *Liber apologeticus*, C.S.M., p. 483

44 Giovanni Damasceno, anzi, ha cura di notare come il Dio islamico «non sia stato generato e non abbia generato (μητε γενηθη εντα, μητε γεγεννηθη)»: *De Haeresibus*, P.G. 94, col. 765.

45 *Indiculus luminosus*, 25.

superlativo con cui Allāh viene definito in tale chiamata, *akbar*, appunto «il più grande»<sup>46</sup>. Al di là dei prestiti evidenti dalla precedente letteratura polemica, non si tratta certo, da parte dell'autore, di ignoranza o volontà di non ascoltare: a tale proposito non abbiamo motivo di porre in dubbio l'affermazione, fatta da contemporanei, che voleva Alvaro *doctissimus* nella lingua araba. Quello che appare con evidenza è piuttosto la distanza invalicabile che separa i due linguaggi e che si mostra proprio al momento di descrivere i riti altrui: i cristiani guardano i musulmani attraverso il filtro di una storia sacra già descritta dai Padri e, prima di loro, dalla Bibbia. Anche questa apparente «confusione» tra un aggettivo superlativo e un non meglio identificabile Maozin apriva la strada alla possibilità di pensare i musulmani come idolatri.

5. Al di là di tali casi, i termini della polemica antidolatrca nei confronti dei musulmani sarebbero rimasti ancora a lungo decisamente generici. Al di là delle cronache, i documenti iberici del tempo, tra x e xi secolo, sono rappresentati per lo più da fonti diplomatiche che attestano il recupero territoriale delle zone di frontiera, di quelle zone che erano state «spopolate» dalla precedente invasione islamica: si tratta per lo più di formule ricorrenti e che non aggiungono quasi nulla a quanto si sta dicendo: *depopulata, destructa, possessa... fuit a barbaris* oppure *a sarracenis*<sup>47</sup>. Il

46 Su questa confusione tra il nome Cobar o Habar e il superlativo *akbar*, si vedano John Meyendorff, *Dumbarton Oaks Papers*, 18 (1964), pp. 113-132, pp. 118-119; Duclier, *Cristiani d'Oriente...*, *op. cit.*, pp. 165-66.

47 Così ad esempio già nella donazione di re Sancho per la fondazione del monastero di Albelda (5 gennaio 924): «ob correptione nostram induxit super nos gentem barbaram que per infestationem ipsius gens incredula et persecutionem eorum rabidam iam pene a christianis depopulata erat Spania» (Eliseo Sainz Ripa (ed.), *Collección Diplomática de las colegiadas de Albelda y Logroño*, 2 v., Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1981-1983, v. I, p. 1; nella donazione fatta dal re García al monastero di San Julián de Sojuela (2 novembre 1044): «destructa a barbaris nationibus uiderem...» (Ildefonso Rodríguez de Lama (ed.), *Collección Diplomática medieval de la Rioja*, 2 v., 2ª ed., Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1992, vol. I, p. 35, doc. n. 4); oppure infine nel famoso *fuero* di León (1020): «Costituimus adhuc ut Legionensis civitas, quae depopulata fuit a Sarracenis...» (*Fuero de León*, XXI, Luis Vázquez de Parga (ed.), «El fuero de León», *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid,

termine «pagani» compare, ma ovviamente all'interno di simili fonti non si discosta da quella generica terminologia con cui si indica il nemico musulmano<sup>48</sup>. L'accusa di idolatria, peraltro, è assente anche dai penitenziali iberici, le cui attestazioni più antiche conservateci risalgono a un periodo compreso tra il IX e il XI secolo: al più ci si rivolge contro le opere di indovini e incantatori; uno spazio per alcuni versi attiguo a quello dell'idolatria<sup>49</sup>, ma che richiederebbe altri strumenti di analisi e uno studio ben più approfondito<sup>50</sup>.

Come è stato ampiamente notato<sup>51</sup> fu solo a partire dal XII secolo che l'accusa di idolatria nei confronti dei saraceni prese una nuova forma. Il discorso, va aggiunto, vale soprattutto per il mondo latino, perché a oriente gli autori bizantini avevano continuato ad attingere a un materiale polemico ormai tradizionale, continuando ad attaccare il culto della Ka'ba e accusando i musulmani di perpetuare i riti pagani preislamici in onore di Venere. È stato suggerito con buoni argomenti che tale nuovo accento posto sull'idolatria islamica da parte della cristianità latina sia da collegare al crescente spirito di crociata: il paganesimo

Junta Para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, n. 15, 1944, pp. 464-498.

<sup>48</sup> Si veda a titolo di esempio la ratifica dei diritti della cattedrale di Palencia concessa da re Sancho III di Navarra (dicembre 1035): «pagana inuasionem funditus demolitam...», in María Teresa Abajo Martín (ed.), *Colección de la catedral de Palencia (1035-1247)*, Burgos, Editorial Garrido Garrido, 1986, p. 6.

<sup>49</sup> *Paenitentiale Vigilantium sive Albedense*, XI, in Ludger Körtgen (ed.), *Paenitentia Hispaniae, in Paenitentia Franciae, Italiae et Hispaniae saeculi VIII-XI*, 3 v., Turnholt, Brepols, 1998, p. 8. Sui materiali legati all'esame di coscienza e alla struttura dei penitenziali si veda Jean Delumeau, *La pêche et la peur. La culpabilisation en Occident, XIème-XVIII siècles*, Paris, Fayard, 1983, 741 p., in particolare cap. VI.

<sup>50</sup> In tal senso si dovrebbe approfondire sul piano storico-antropologico il rapporto tra culti pre-cristiani e accusa di idolatria. Su questo imangono interessanti le prospettive offerte da Stephen McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, Catholic University of America Press, 1938, 165 p.,

<sup>51</sup> Cf. in particolare Tolan, *Les sarracins...*, op. cit., p. 158 ss.; su questo anche Duclellier, *Chrétiens d'Orient...*, op. cit., p. 137, 166; Svetlana Louchitskaja, «L'image des musulmans dans les chroniques des croisades», in *Le Moyen Age. Revue d'Histoire et Philologie*, Paris, n. 3-4, 1999, pp. 717-35.





e la barbarie saracena, figura del paganesimo romano contro cui si erano dovuti misurare i primi cristiani, farebbe così da sfondo alle gesta dei crociati<sup>52</sup>. Tale approccio ha il merito di non ridurre il fenomeno a una semplice «convenzione letteraria», ma come vedremo forse non spiega tutto.

Anche nella penisola iberica il nuovo spirito di crociata modificò sensibilmente l'atteggiamento nei confronti dei musulmani. Al di là delle gesta militari cristiane che ora trovavano nuovo slancio, intensa si fece la parallela circolazione di vecchie e nuove fonti polemiche. A nord, oltre i Pirenei, gli agiografi franchi si dedicarono a rileggere le gesta dei martiri di Cordoba, equiparandone i nemici agli antichi idolatri pagani. Così, ad esempio, in un lungo poema sul martire Pelagio, Hrotsvitha di Gandersheim accusò i saraceni di costruirsi idoli d'oro: erano questi idoli che i buoni cristiani mozarabi avrebbero insultato trovando il martirio<sup>53</sup>. Nel mondo iberico, l'idea del paganesimo islamico giunse in quegli anni dunque anche dall'esterno e soprattutto da nord: attraverso i canali diplomatici ecclesiastici o la produzione cronachistica erudita<sup>54</sup>, ma che trovava una vasta eco anche nella produzione trovadorica, molto diffusa in Spagna grazie alle vie di pellegrinaggio compostelane, e sicuramente incrementata dal matrimonio tra Alfonso VIII di Castiglia e Eleonora di Inghilterra, figlia di Enrico II Plantageneto e Eleonora d'Aquitania<sup>55</sup>.

52 Interessante in tal senso l'analisi, proposta da Tolan (*Les sarracins...*, *op. cit.*, pp. 165-76) della *Historia de Hierosolymitano itinere* di Petrus Tudebodus.

53 Hrotsvitha di Gandersheim, *Pelagius*, in Helena Homeyer (ed.), *Opera*, Munich, MGH, 1970, vv. 63-67. Come è stato sottolineato da Tolan (*Le sarrasins...*, *op. cit.*, p. 161), Hrotsvitha è il primo autore latino a moltiplicare i dettagli sinistri nella descrizione del paganesimo saraceno.

54 Ricordo a titolo d'esempio l'opera del francese Alberico, abate di Trois-Fontaines, in cui si ricorda come il re dei Saraceni avesse superato la frontiera della Spagna cristiana con un infinito esercito di pagani, parlando con grande superbia degli adoratori di Cristo e muovendogli guerra (in Huici Miranda, *Estudio sobre la batalla...*, *op. cit.*, cap. VI, p. 181).

55 Cf. José Ángel García de Cortazar, «Cultura en el reinado de Alfonso VIII de Castilla: signos de un cambio de mentalidad y sensibilidades», in Jaime Nuño González (coord.), *Alfonso VIII y su época, II Curso de Cultura Medieval*, Aguilar de Campo, Fundación santa María la real-Centro de Estudios del Románico, 1992, pp. 167-94.

E' ben noto, in tal senso che già la *Chanson de Roland* insinuasse il paganesimo dei saraceni, dicendoli adoratori di una sorta di trinità composta da Mahumet, Tervagan e Apollin<sup>56</sup>; ma lo stesso si potrebbe dire per la maggior parte delle successive canzoni di gesta, dal *Roman d'Alexandre*, che descrive l'entrata di Alessandro in una «mahomeria» piena d'idoli, al *Gombort et Isembart*, in cui il capo degli arabi, appunto Gombort, non solo è descritto come devoto del dio Apollin, ma riceve anche gli appellativi di «Antecrist» e «Satenas»<sup>57</sup>.

Eccoci allora a un possibile termine delle nostre considerazioni. Giunti agli inizi del XII secolo, al momento in cui comincia a circolare nella letteratura cristiana latina l'immagine del corpo di Maometto sospeso nella città di Mecca tra cielo e terra, abbiamo rintracciato una serie di elementi che, con buona approssimazione, sembrano costituire parte del tessuto di tale leggenda. Dalla prima confusione tra una supposta idolatria preislamica e la successiva eresia proposta da Muhammad, passando per l'idea di un paganesimo continuamente rivissuto, nei riti e nell'adorazione di immagini – se non quando di un «dio corporeo posto in cielo»; sino alle affermazioni, più o meno collocabili a partire dalla prima crociata, che vogliono un culto di Maometto, idolo tra gli idoli, oggetto di una venerazione pagana che a malapena cela i suoi tratti demoniaci. Se tutti questi elementi paiono legarsi in modo convincente alla trama da cui siamo partiti, più difficile è capire perché questa curiosa immagine di Maometto abbia potuto cominciare a circolare. Per tentare una risposta in parte più completa occorrerà volgersi allora a fonti diversi e soprattutto alla letteratura araba circolante in ambito iberico.

6. Se da nord, oltre i Pirenei, giungeva sempre più forte l'idea del paganesimo professato dai Saraceni, il recupero territoriale che

<sup>56</sup> Cf. ad es. *La Chanson de Roland*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1971, p. CXCIV, 2711-2712.

<sup>57</sup> Tolan, *Les Sarrasins...*, op. cit., pp. 184-85.



cominciò a interessare la Penisola iberica tra XI e XII secolo portò a nuovi contatti tra mondo cristiano e mondo musulmano; e con i contatti a nuove traduzioni e nuove opere polemiche. Così, sappiamo, ad esempio, della fortuna spagnola di un testo particolarmente importante: la *Risālat al-Kindī*, una famosa apologia del cristianesimo composta probabilmente sotto il califfato di al-Ma'mūn (813-833); ma sappiamo anche di polemiche e dispute interconfessionali di cui ci rimane traccia attraverso frammenti di testi e opere arabe coeve, come quella di al-Hazraǧī (1125-1187), che visse a Cordoba sino al momento della disfatta almoravide e in seguito, per alcuni anni, fu anche a Toledo<sup>58</sup>. Il suo *Kitāb maqāmi' al-ṣulbān* si presenta come scritto per refutare le argomentazioni di un sacerdote toledano, un certo al-Qūṭī. Tra gli argomenti da lui utilizzati e desunti per lo più dal repertorio polemico classico<sup>59</sup>, figurano anche i racconti di alcuni falsi miracoli; utilizzati contro l'altrettanto classico argomento cristiano, secondo cui la conoscenza dei miracoli sarebbe bastata da sola a constatare la verità della religione cristiana. Il secondo esempio che l'autore porta è quello di un santuario dove, sospesa a mezz'aria tra cielo e terra, si trovava una croce ( *huwa wāqif bayna al-samā' wa l-ard*). Sarebbe stato un ebreo a svelare l'inganno, rivelando al suo padrone cristiano il trucco (o meglio, lo stratagemma), secondo l'arabo *hīla*): null'altro che magneti posti nelle mura del santuario<sup>60</sup>.

Nell'ultimo mezzo secolo l'opera di al-Hazraǧī ha ricevuto una certa attenzione. Cominciò De la Granja, in un testo

58 al-azraǧī (Amad ibn 'Abd al-Samad al-Ansārī al-Qurtubī), *Kitāb maqāmi' al-ulbān fi al-radd 'alā 'abadat al-awthān*, in 'Abd al-Maǧīd al-Sharafī (ed.), Tunis, al-Jamiah al-Tūnisīyah, Markaz al-Dirāsāt wa-al-Abhāth al-Iqtisādiyah wa-al-Ijtimāiyah, 1975, 230 p.; si veda anche l'edizione parziale e trad. di Fernando de la Granja, «Milagros españoles en una obra polémica musulmana (el Kitāb maqāmi' al-sulbān de Jazrayī)», *Al-Andalus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, n. 23, 1968, pp. 331-65.

59 Cf. Ali Bouamama, *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle*, Alger, Entreprise National du Livre, 1988, 286 p.

60 De la Granja, *Milagros españoles...*, *op. cit.*, pp. 341-46.

significativamente intitolato *Milagros españoles* in cui, all'interno di un più ampio discorso sull'uso di tali prove, notava come nella letteratura musulmana si potessero riscontrare altri esempi di sospensione per mezzo di magneti: ad esempio quello riportato da al-Qazwīnī (m. 1283) relativo a un idolo indiano<sup>61</sup>; ma soprattutto, continuava, si poteva trovare un significativo parallelo nella tradizione relativa alla «Chiesa del corvo» (*Kanīsat al-ǧurāb*), al cui interno sarebbe stato possibile vedere una lampada, anch'essa sospesa a mezz'aria per virtù magnetica<sup>62</sup>. Negli anni successivi le discussioni sull'opera di al-Hazraǧī si sono per lo più incentrate sull'identità (o l'esistenza stessa) del sacerdote cristiano al-Qūṭī<sup>63</sup>. A metà degli anni novanta, infine, un famoso studio di Maribel Fierro ha riportato l'attenzione sul nesso tra falsi miracoli e discorso polemico, mostrando come l'avanzare del cristianesimo in pieno XII secolo avesse determinato una nuova e peculiare demonizzazione del nemico da parte musulmana<sup>64</sup>. Credo che tale spunto meriti di essere seguito ulteriormente, partendo proprio da una domanda sulla natura idolatrica di tali manifestazioni «miracolose».

7. La letteratura araba precedente conosceva già molti degli elementi presentati da al-Hazraǧī. L'immagine di un idolo sospeso era già presente, ad esempio, nell'*Agricoltura nabatea*<sup>65</sup>, testo

61 *Ibidem*, pp. 341-46, il quale ha poi studiato gli sviluppi di tale racconto negli scrittori cristiani.

62 *Ibidem* La chiesa del Corvo si sarebbe trovata sulla costa atlantica della al-Andalus meridionale. Su di essa si veda Francisco Simonet, *Historia de los Mozárabes*, Madrid, Tip. de la viuda é hijos de M. Tello, 1897, p. 66, 127, 255-57, 524, 768, 814-15.

63 Per una sintesi su tale dibattito si veda Thomas E. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs. C. 1050-1200*, Leiden, Brill, 1994, pp. 65-70.

64 Maribel Fierro, «Christian Success and Muslim Fear in andalusī Writings during the almoravid and almohad periods», *Israel Oriental Studies*, Leiden, Brill, n. 17, 1997, pp. 155-78.

65 Toufic Fahd (ed), *L'Agriculture Nabatée (Al-Filaha al-Nabatiyya). Tomes I et II by Abu Bakr Ahmad b. 'Alī al-Kasani Ibn Wabsiyya*, 3 vols., Damas, Institut français de Damas, 1993-1995.

ermetico ancora per molti versi oscuro, e composto in arabo<sup>66</sup> da Ibn Wahshîya nel X secolo. In questa sorta di enciclopedia dei saperi antichi relativi all'agricoltura, gli idoli sono numerosi<sup>67</sup>, tra questi si parla anche di un tempio dedicato al sole, con una sua immagine d'oro posta al centro, sospeso tra cielo e terra e circondata dalle immagini della Luna e dei pianeti<sup>68</sup>. Al di là della letteratura ermetica, ma sempre nello stesso X secolo, al-Mas'ûdî aveva parlato di un tempio buddista i cui monaci ricorrevano allo stesso espediente delle calamite per alimentare l'idolatria nella popolazione: «Il terzo tempio [dei sette più famosi] si trova a Mandûsân in India, ed esso è onorato dagli indiani con offerte; vi si trova una pietra calamita che ha la proprietà di attirare a se le persone...»<sup>69</sup> e la collocazione indiana di tali artifici sarebbe stata ribadita a lungo, almeno, come ricordato già da De la Granja, al-Qazwîni (m. 1283) avrebbe ricordato nel suo *Athâr al-bilâd* la presenza, in India, di un idolo sospeso – appunto per forza magnetica – tra cielo e terra<sup>70</sup>. A questo breve elenco, infine

66 L'autore presenta l'opera come una traduzione dalla lingua dei Caldei. Riferimento probabilmente più legato al significato professionale dell'interpretazione del futuro attraverso gli astri, piuttosto che a un preciso riferimento etnico (Cf. Tamara M. Green, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992, p. 83). In ogni caso, indipendentemente dalla natura e dalla quantità del materiale originario le glosse e le digressioni di Ibn Wahshîya sono decisamente consistenti.

67 A tale proposito rimando alle interessanti considerazioni fornite da Pinella Travaglia, *Asclepio e la produzione artificiale della vita nell'Agricoltura Nabatea*, in Paolo Lucentini, Ilaria Parri, Vittoria Perrone Compagni (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 315-38.

68 Il passo fu studiato già da Felix Liebrecht nel suo *Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze*, Verlag Henninger, Heilbron 1879, 522 p., in particolare pp. 251-52 (ma si veda anche il classico di Daniel Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 v., St. Pétersbourg, Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1856, v. I, p. 27, 207, 209). Tale tema è stato poi ripreso, con interpretazioni a dir poco opinabili da Giorgio de Santillana e Hertha Von Dechend nel loro *Il mulino d'Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano, Adelphi, 1983, pp. 331-33.

69 al-Mas'ûdî (Abû I-Hasan 'Alî ibn al-Husayn ibn 'Alî al-Mas'ûdî), *Murûğ al-dâhab*, Charles Barbier de Meynard y Abel Pavet de Courteille (eds.), *Al-Mağoudî. Les Prairies d'or*, 9 v., Paris, Impr. Imperiale Nationale, 1861-1877, Cap. LXIII, par. 1371.

70 De la Granja, *op. cit.*, pp. 341-46, il quale ha poi studiato gli sviluppi di tale racconto negli scrittori cristiani.

bisognerebbe almeno aggiungere il caso, relativamente famoso, della bara sospesa di Aristotele che alla fine del X sec. Ibn Ḥawqal diceva essere stata adorata come un idolo nella cattedrale di Palermo prima della conquista musulmana<sup>71</sup>.

Delle tante considerazioni che si potrebbero fare, forse una delle più interessanti, almeno per il nostro proposito, viene da quella *Risālat al-Kindī* a cui si accennava poco fa. Parlando del pellegrinaggio a Mecca, l'autore dell'opera opponeva le solite considerazioni relative a una pratica considerata sostanzialmente idolatrica:

Circa il tuo invito a compiere il pellegrinaggio al tempio santo di Dio, a Mecca, a gettare le pietre, a recitare «eccomi o Dio», a baciare la pietra angolare e la stazione [...] non sappiamo forse che i suoi riti sono quelli degli adoratori del sole e dei brahmani chiamati «riti di devozione per gli idoli» in India? Gli indiani praticano, nel loro paese, gli stessi riti praticati oggi dai musulmani: siradono, si spogliano dei loro vestiti, atto chiamato stato di sacralizzazione, girano intorno ai templi dei loro idoli, allo stesso modo e fino ad oggi.<sup>72</sup>

Per la tradizione islamica, l'India era il primo paese in cui l'idolatria era stata praticata: anche gli antichi idoli preislamici erano di origine indiana<sup>73</sup>. L'idolatria cominciava con la cacciata di Adamo dal paradiso, che sarebbe caduto appunto su una montagna indiana chiamata Būdh; dopo la sua morte i figli di Seth avevano cominciato a venerare il suo corpo e sarebbe stato un

71 Mi sono occupato di tale racconto e del legame tra idolatria e artificio magnetico in un comunicazione presso l'università di Granada: *Entre cielo y tierra*.

72 *Risālat al-Kindī*, Il Cairo, Nile Mission Press, 1912, p. 9, 103-107, seguito per la traduzione italiana a cura di Laura Bottini, *Apologia del cristianesimo*, Milano, Jaca Book, 1998, pp. 195-96.

73 Su questo e quanto segue Cf. Yohanan Friedmann, «Medieval Muslim views of Indian religions», *Journal of the American Oriental Society*, Michigan, American Oriental Society, n. 95/2, 1975, pp. 214-221.

discendente di Caino che si sarebbe offerto di fabbricare idoli per avere anche un oggetto da venerare. Sarebbe stato poi il diluvio a trascinare via dalla montagna gli idoli e a spargerli su tutto il mondo.

Insomma, il legame antico tra morte e l'idolatria, tanto presente nell'Antico Testamento quanto riflesso nelle considerazioni di Isidoro da Siviglia, trova un forte parallelo anche nella tradizione islamica. Il culto degli idoli, in arabo *asnam* (sing. *sanam*), era ricondotto in parte considerevole alla venerazione – naturalmente colpevole – di uomini divinizzati<sup>74</sup>. Parlando dei tempi precedenti l'islam, la tradizione successiva aveva fornito su questo numerosi esempi: la pietra venerata a Tā'if come Allāt altro non sarebbe stata che la macina (*al-lātt*) posseduta un tempo da un ebreo e adorata come un idolo dopo la morte di costui<sup>75</sup>; i due idoli Isāf e Nā'ila, venerati a Mecca prima dell'islam, erano stati invece due uomini, trasformati in pietra a causa dei loro peccati e fatti erroneamente oggetto di venerazione<sup>76</sup>.

8. Bisognerebbe proseguire e indagare, a partire da tali somiglianze morfologiche, gli altri elementi della storia, a cominciare da quel legame, ribadito tanto in ambito cristiano quanto in ambito islamico, tra idolatria e sospensione magnetica. L'ho fatto, come dicevo precedentemente, in un altro studio, riconducendo queste narrazioni a percorsi ancora più lontani, che attraversano la letteratura greca ed ebraica a partire almeno dall'età tardoantica. Bisognerebbe poi continuare la storia interrogandosi sulla fortuna posteriore di tali temi. A cominciare da quella curiosa

<sup>74</sup> Gerald R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, in particolare pp. 101-3.

<sup>75</sup> Così affermava già Ṭabarī nel suo celeberrimo commentario al Corano: al-Ṭabarī, *Tafsīr*, Bulaq, a Corano 53,19; si veda su questo Sussane Krone, *Die Altarabische Gottheit al-Lāt*, Heidelberg, Lang, 1992, p. 45, n. 3.

<sup>76</sup> Ibn Iḥāq/Ibn Hishām, al-*Sīra alnabawiya (Vita del profeta)*, ed. M. al Saqqā-I. al Abyārī, al-Ṣibli, Il Cairo, Muṣṭafā al-Bābi l-Ḥalabi, 1955; I, 82-3; Azraqī, *Abbār Makka (Le notizie di Mecca)*, ed. R.S. Malhas, Beirut 1983, I, 88, pp. 119-22.

storia del piede di Maometto, da cui abbiamo cominciato queste considerazioni. Credo che non sarebbe privo di interesse indagare su un più ampio spazio geografico e diacronico il tema di tale menomazione del cadavere applicata all'idolatria<sup>77</sup>; si scoprirebbe, ad esempio, della fortuna posteriore, attestata in Spagna soprattutto a partire dalla prima età moderna, del «zancarrón de Mahoma», menzionato per lo più, tra l'altro, in relazione alla peregrinazione musulmana a Mecca. Così ad esempio si legge nella *Relazione* di Diego de Torres (1586): «yr a la casa de Meca y visitar su çancarrón de Mahoma»; oppure nella descrizione di Escobar Cabeça de Vaca (1587): «tienen en la gran Meca, de Mahoma solamente una pierna, a quien adoran con tal veneración, que no ay ninguno que se tenga por Moro verdadero que no visite su sepulchro, y casa queda, quedo este zacarron en el mundo por un notable, y muy gracioso caso»<sup>78</sup>.

Si tratta di un tema ormai ridotto quasi solo a ironico motivo letterario ma che racconta di quanto complesse – e soprattutto a noi ignote – poterono essere le circolazioni di temi tra islam e cristianità.

Non posso dimostrare che nella Penisola iberica tra i secoli XI e XII avvenne davvero un effettivo passaggio di temi relativi alla condanna idolatrica tra cultura araba e cultura latina. Posso limitarmi a dire che molti sono gli indizi e che le comuni morfologie hanno suggerito ricerche di indizi che si sono rivelati tanto simili per origine quanto accostabili per diacronia. Il problema dei rapporti tra islam e cristianità, al di là delle facili considerazioni relative alla guerra o allo scambio di conoscenze scientifiche e

77 Non penso necessariamente all'analogia famosa suggestione proposta da Carlo Ginzburg relativamente alla zoppaggine (*Storia notturna*, Torino, Einaudi, 1989, in particolare pp. 228-32), ma è innegabile che il legame tra rito e mito obbliga, anche in questo caso, a porsi domande più complesse riguardo a simili parallelismi morfologici.

78 Pedro de Escobar Cabeça de Vaca, *Luzero de Tierra Sancta y grandezas de Egipto, y monte Sinay, agora nuevamente vistas y escriptas par Pedro de Escobar Cabeça de Vaca de la orden de los Cavalleros Templarios de la Sancta Cruz de Hierusalem dirigida al principe de Paternoy*, Valladolid, 1587, 201 f. Mss. fol. 50 v. -51 r.





tecniche, passa anche da qui: dalla constatazione di parallelismi o consonanze morfologiche troppo sospette per non supporre di essere alla presenza di un qualche meccanismo di relazione. La bara di Maometto fluttuante per virtù magnetica e la condanna dell'idolatria di quei cristiani che avrebbero ciecamente adorato il corpo di Aristotele, ci mostrano forse i limiti stessi del lavoro di storico, ma indicano anche una strada non scontata dell'analisi comparativa.