

RECENSIONES

FRANCO, Borja; POMARA, Bruno; LOMAS, Manuel y RUIZ, Bárbara (eds.), *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2016.

Gabriele Teztel, un cittadino di Norimberga che tra il 1465 e il 1467 si trova in viaggio verso Santiago de Compostela, si stupisce nel vedere come, in Castiglia, la mescolanza di religioni si traduce in forme ibride di credenze e pratiche (J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1999, pp. 295-305). Secondo il suo resoconto, molti signori cristiani, come lo stesso re Enrico IV di Trastámara, vivevano all'orientale, alla *moresca*.

Il regno di Castiglia si era formato tra IX e XI secolo, alle periferie della cristianità, rimanendo pressoché estraneo a quella febbre della lotta all'eresia che aveva contagiato le monarchie europee, tanto che non aveva conosciuto l'Inquisizione. Le cose cambiano a partire dalla fine del XIV secolo, quando la predicazione dei frati dei nuovi ordini religiosi mendicanti fomenta il fanatismo antisemita. Tra il 1391 e il 1398 un'ondata di *pogrom* si diffonde in molte città iberiche: Guadalquivir, Córdoba, Andújar, Montoro, Jaén, Úbeda, Baeza, Ciudad Real, Cuenca, Huete, Escalona, Madrid, Toledo, Burgos, Logroño ecc. In questo clima sociale e politico molti giudei si convertono alla religione cristiana e vengono identificati come *cristianos nuevos* o *conversos*. Accanto all'azione delle folle fanatizzate contro gli ebrei, si rialimenta il mito della *Reconquista* delle terre occupate dai musulmani, un mito che durava dal 732, quando Carlo Magno aveva fermato l'avanzata dei mori a Poitiers. Si tratta dei primi passi di un processo di «allineamento alla cristianità europea» da parte della monarchia castigliana che, eliminando le proprie componenti semitiche, dà il via a uno dei progetti politici più spietati della storia politica d'Europa, sintetizzato nel noto slogan *un rey, una fe, una ley*. Inquisitori, cronisti, ufficiali regi e intellettuali si mettono all'opera per fare della cristianità il tratto identitario della Corona spagnola. In questo contesto, si comincia a parlare di *cristianos nuevos*, *cristianos viejos*, *conversos*, *marranos*, *moriscos*, *renegados*. L'appartenenza religiosa a una o all'altra fede diventa così il fattore discriminante secondo il quale si definisce l'identità di un gruppo. Tuttavia, le categorie create dagli attori politici del tempo per distinguere gruppi, appartenenze ed etnie sembrano implodere di

fronte a un mondo frammentato, dove le identità sono messe costantemente in discussione. Lo dimostra il libro *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, curato dal gruppo di giovani ricercatori Borja Franco, Bruno Pomara, Manuel Lomas e Bárbara Ruiz che raccoglie ben venticinque saggi sul tema dell'identità e dell'alterità nel mondo moderno. Un corposo volume, nato dal congresso tenutosi il 7 e 8 maggio 2015 presso la Facultat de Geografia i Història dell'Universitat de València, che indaga i meccanismi di integrazione e di esclusione tra le diverse confessioni ebraica, cristiana e musulmana nel Mediterraneo basso medievale e moderna.

Quali caratteristiche fanno di una persona un musulmano, un ebreo o un cristiano? Quando si parla di identità si pensa a un pacchetto di requisiti che distinguono un individuo dall'altro o che sono condivisi da un gruppo di persone. Soddisfare o meno questi requisiti comporta l'appartenenza a un gruppo. Tuttavia, le ricerche raccolte nel volume aprono il sipario su un Mediterraneo dove le frontiere sono mobili e le religioni sono fungibili. A Venezia, i fedeli cattolici si rivolgono ai *pope* ortodossi per celebrare i matrimoni, i preti cattolici battezzano senza la registrazione negli archivi parrocchiali, mentre nelle moschee si conservano le ostie sacre (Sangalli). A Valencia, i cristiani *viejos* ricorrono a *zahories*, cercatori e indovini mori per cercare tesori (Pedrós Ciurana), a Tunisi i moriscos affidano la loro guida spirituale a un santone spagnolo (Bernabé Pons), mentre in terra di mori, i matrimoni misti danno luogo a casi complicatissimi: se a Babilonia, donne cristiane vivono con mariti apostati, salvo poi richiedere la somministrazione di sacramenti, a Smirne contraggono secondi matrimoni con uomini cristiani (Oldrati).

Di fronte a un panorama così complesso, si comprendono le difficoltà da parte degli attori istituzionali, siano essi vescovi, inquisitori o prefetti a leggere e interpretare i fenomeni sociali che si trovano di fronte (Zappia, Oldrati). E questo perché le identità che si pretende definire, in realtà sono fluide, per dirla con Zygmunt Bauman.

I rinnegati, in particolare, delle identità fluide fanno una professione. L'apostasia ha permesso loro di diventare pascià, bey, visir e rais delle galere e di muoversi all'interno di una spazio geografico e culturale fortemente segnato da credenze miste: Maometto siede alla destra del padre; San Giacomo di Compostela è il genero di Maometto; *La Illaha illa' Allahu ua Muhammad razul'Il-lali* significa *Gloria Patris et filius et Spiritus Sancti* (Fiume). Non c'è da sorprendersi, dunque, se il morisco valenziano Pedro Ballet, dichiara apertamente di fronte all'Inquisizione di Palermo che lo stato di confusione è tale che non crede più né nel cristianesimo né nell'Islam. Lui crede in Dio, punto (Pomara).

In questo *estado de confusión*, dunque, cos'è che definisce il senso di appartenenza? Probabilmente quello che i latini definivano il *mos maiorum*, cioè la tradizione familiare. Quel sapere e quelle pratiche che si tramandano da generazione a generazione e che, se pur adattate ai diversi contesti o modificate in relazione a interferenze o intersezioni con culture e pratiche sociali diverse,

vengono percepite come un *continuum* ineluttabile che garantisce la stabilità in un mondo mutevole. Non a caso, Joan Valet, morisco approdato a Palermo, in seguito all'espulsione del 1609, interrogato sul perché di abitudini e pratiche moresche, risponde: «Así lo hacían mis padres, así lo hize yo». Così come una giovane morisca di nome Isabel, dichiara: «Todo lo que me decían mis padres yo me lo creía» (Pomara, p. 93).

La salvaguardia della condizione di musulmano e la protezione della cultura e della ritualità islamica è una priorità nelle comunità morischi aragonesi, dove i saperi condivisi che definiscono l'identità morisca si tramandano di padre in figlio attraverso la reiterazione di abitudini e pratiche quotidiane o la circolazione di testi e libri. Tuttavia, studi di tipo filologico mettono in luce processi di imbricazione anche nella produzione letteraria finalizzata alla conservazione dell'identità morisca: i dieci comandamenti vengono usati nel sermone della Pasqua del Ramadan per stilare i dieci comandamenti musulmani (Brisville-Fertin), mentre il morisco Mancebo de Arevalo redige il suo *Sumario* prendendo in prestito intere parti del testo cristiano *De Imitatione Christi* di Thomas di Kempis (Chesworth). Non mancano i casi di opere letterarie finalizzate a dimostrare la sincerità delle conversioni morischi, come la *Historia verdadera* di Miguel de Luna (Albarrán Iruela), ma di certo, la trasmissione e circolazione di libri in arabo costituisce la forma di resistenza più diffusa tra le comunità morischi, così come le armi, il cui traffico clandestino, in seguito al disarmo imposto dall'autorità politica alle comunità morischi aragonesi, diventa una delle attività più repressate e perseguite dall'Inquisizione (Marco Pérez; Ruiz Bejarano).

Un capitolo del libro restringe il focus proprio sui moriscos valenziani, facendo di essi un *case study* rappresentativo delle imbricazioni che caratterizzano il funzionamento delle relazioni sociali nel Mediterraneo d'età moderna. Qui si nota l'*imprinting* della scuola di Rafael Benítez che fa dell'analisi delle attività di tutti i giorni, il metodo privilegiato per mettere in luce quelle interazioni sociali che, lontano dalle lotte politiche dei palazzi della politica, generano modelli di convivenza inaspettati. Così nell'*aljama* di Xivert, al nord di Valencia, i moriscos impegnati in diverse attività produttive ricorrono a crediti concessi da *cristianos viejos* per sostenere le loro attività economiche (Hernández Ruano), e nel contado di Cocentaina le strette relazioni commerciali fra cristiani *viejos* e *nuevos* rivelano la presenza di forti rapporti fiduciari tra i due gruppi (Silvestre Pérez). Insomma, una prospettiva dal basso non sembra indicare alcun conflitto di tipo identitario.

Ma se nella quotidianità, nelle *actividades del día a día*, le relazioni sociali sono imbricate e strettamente interconnesse, da dove nascono i conflitti identitari? Come si spiegano gli attriti e le frizioni fra gruppi con credo religioso diverso? Dalla lettura dei saggi raccolti nel volume i curatori traggono una risposta secca: i conflitti nascono dall'alto, «las fricciones estallan si se encienden desde arriba» (Franco, Pomara, Lomas, Ruiz, p. 13). In Sardegna e Sicilia, i *conversos* diventano un problema solo dopo l'editto di espulsione e l'introdu-

zione dell'Inquisizione spagnola (Tasca), a Orano i militari iberici e gli autoctoni danno vita a diverse forme di collaborazione quotidiana, lasciando il conflitto di identità alla pugna politica (Fé Cantó). Nell'arte rinascimentale aragonese, i moriscos diventano nemici solo in prossimità dell'espulsione del 1609 (Franco Llopis); nella pittura cristiana iberica gli ebrei diventano *negative figures* solo dopo il 1400 (Portman), nell'iconografia sacra italiana spariscono del tutto dopo la battaglia di Lepanto per lasciare il posto agli schiavi turchi (Capriotti). Infine, in Sardegna, una domestica mora appare nel retablo maggiore di un santuario ad Ardara, vicino Sassari, senza alcuna apparente ragione se non quella di fare dell'"altro" un corpo estraneo scollegato dalla scena (Spissu).

Non mancano le testimonianze artistiche di un passato di pacifica coesistenza tra cristiani musulmani e giudei o di sincretismo tra elementi architettonici e iconografici diversi (Serra Desfilis), ma il controllo inquisitoriale comporta l'autocensura di molti artisti e pittori, soprattutto se di origine conversa (Marías). Le meravigliose vestigia dell'arte mudéjar e delle *antigüedades* fenicie, romane o arabe entrano nel patrimonio artistico castigliano solo perché la monarchia ha bisogno di integrare la diversità culturale ispanica per legittimarsi politicamente (Ruiz Souza, Paulino Montero, Urquizar Herrera).

In un momento storico, quello attuale, in cui l'agenda politica privilegia termini quali separazione, muri e appartenenze, il volume *Identidades cuestionadas* privilegia lo studio delle interconnessioni, delle imbricazioni, delle mescolanze e delle assimilazioni, ricordandoci che la religione può non essere motore di conflitto.

Valeria LA MOTTA (Università degli studi di Palermo)

MORENO RAMÍREZ DE ARELLANO, Miguel A., *Poder y sociedad morisca en el alto valle del Alhama (1570-1614)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2009, 320 pp. [ISBN: 978-84-96637-74-0].

La fundamental contribución de Henri Lapeyre a la historiografía morisca con su *Géographie de l'Espagne morisque* (1959) indicó sin duda un camino fructífero en las investigaciones concernientes a la comunidad morisca antes y después de la expulsión. Las frías cifras de la distribución geográfica dejaban entrever la tragedia numérica del suicidio demográfico, y rescataban para la conciencia nacional el "memoricidio" operado durante largos siglos. La expulsión morisca se había consumado como la solución a un problema y, como señala Pedro Andrés Porras Arboledas en el prólogo a la presente obra: "cuando hablamos de expulsión estamos suponiendo que se trata de cuerpos extraños, extraños al alma hispánica, o, si se prefiere, ibérica, y que su destino escatológico, por así decirlo, no era otro sino la salida traumática del cuerpo infectado