



LES DYNAMIQUES DE L'ISLAMISATION
EN MÉDITERRANÉE CENTRALE ET EN SICILE :
NOUVELLES PROPOSITIONS
ET DÉCOUVERTES RÉCENTES

LE DINAMICHE DELL'ISLAMIZZAZIONE
NEL MEDITERRANEO CENTRALE E IN SICILIA:
NUOVE PROPOSTE E SCOPERTE RECENTI

édité par

a cura di

Annliese Nef, Fabiola Ardizzone

avec la collaboration de

con la collaborazione di

Lucia Arcifa, Alessandra Bagnera, Elena Pezzini

ESTRATTO - TIRÉ-A-PART

© 2014 Edipuglia srl

L'autore ha il diritto di stampare o diffondere copie di questo PDF esclusivamente per uso scientifico o didattico. Edipuglia si riserva di mettere in vendita il PDF, oltre alla versione cartacea. L'autore ha diritto di pubblicare in internet il PDF originale allo scadere di 24 mesi.

L'auteur a le droit d'imprimer ou de distribuer des copies de ce document PDF exclusivement à des fins scientifiques ou pédagogiques. Edipuglia se réserve le droit de vendre le PDF, en plus de la version papier. L'auteur a le droit de publier le PDF d'origine sur internet seulement au bout de 24 mois.

The author has the right to print or distribute copies of this PDF exclusively for scientific or educational purposes. Edipuglia reserves the right to sell the PDF, in addition to the paper version. The author has the right to publish the original PDF on the internet at the end of 24 months.

LA PRESENZA DEI CRISTIANI IN SICILIA IN ETÀ ISLAMICA: CONSIDERAZIONI PRELIMINARI RELATIVE A PALERMO E AD AGRIGENTO

Fabiola Ardizzone
(Università degli Studi di Palermo)

Elena Pezzini
(Museo Archeologico Regionale di Palermo “Antonino Salinas”)

Nel 1884 Domenico Gaspare Lancia di Brolo, nella *Storia della chiesa in Sicilia nei primi dieci secoli del cristianesimo*, affronta il problema della presenza dei cristiani nella Sicilia islamica e si occupa della questione non solo per la parte orientale dell'isola, dove le testimonianze di popolazione cristiana sono consistenti, ma anche per la Sicilia occidentale e in particolare per il Val di Mazara. Secondo Domenico Gaspare Lancia di Brolo: «In questo vallo abbondavano più che altrove i musulmani. Con tutto ciò malgrado questi argomenti non dee credersi che in questo medesimo vallo non ci fossero più cristiani, e che per l'apostasia dei vinti spenta vi fosse la religione cristiana, cessato il culto pubblico, sparita la ecclesiastica gerarchia; tutt'altro. Le memorie del tempo come ci mostrano prevalenti assai di numero e d'importanza i musulmani, così ci mostrano ancora esistenti i cristiani col vescovo e il clero colle chiese e i monasteri; sebbene per la sparuta loro condizione e pel poco conto in cui pare fossero tenuti anche dai normanni appena è che se ne trovi un qualche oscurissimo cenno»¹. La consapevolezza che nuclei di popolazione cristiana permanessero nell'area più profondamente islamizzata della Sicilia non è dunque una novità nel panorama storiografico, è nuovo invece l'approccio proposto di recente da H. Besc, A. Nef e G. Mandalà². Questi autori, infatti, individuano in età

normanna dei nuclei di cristiani arabofoni, ne tracciano in alcuni casi il profilo e ipotizzano che alcuni di questi discendano da quelle comunità che i musulmani hanno trovato nell'isola al momento della conquista e la cui cultura si è modificata a contatto con i conquistatori³. H. Besc di recente ha riconosciuto una sopravvivenza, in età islamica, delle istituzioni cristiane sebbene registri una riduzione drastica del numero dei vescovati, individua inoltre forme di collaborazione delle élites cristiane con il nuovo potere politico, un ripiegamento nelle campagne e infine un'adesione dei cristiani alla riconquista⁴.

In questa sede proveremo a interrogare i pochi dati archeologici disponibili e alcune fonti scritte per vedere quali informazioni si possono ricavare sulla popolazione di fede cristiana della Sicilia occidentale, restringendo l'indagine a due contesti urbani, Palermo e Agrigento. Si tratta di due realtà con diverso peso nel quadro della rete urbana della Sicilia islamica. Palermo, capitale della *Şiqilliyya*, vive in età islamica uno straordinario sviluppo⁵; qui la presenza del potere centrale potrebbe avere attirato anche le *élites* non musulmane e la relazione con tale potere potrebbe avere generato una strutturazione delle comunità dei *dhimmī*; Agrigento, in età islamica, sembra riprendersi dopo una parentesi di declino urbano nell'ultima età bizantina e a

¹ LANCIA DI BROLO Domenico Gaspare, II, p. 444.

² BESC Henri 1994, BESC Henri, NEF Annliese 1998, NEF Annliese 2008, MANDALÀ Giuseppe 2009.

³ NEF Annliese 2008, p. 279.

⁴ BESC Henri 2012, p. 210.

⁵ Su Palermo islamica e sul suo sviluppo si veda da ultima BAGNERA Alessandra c.d.s. con bibliografia, si veda anche PEZZINI Elena c.d.s.

partire dagli inizi del X secolo vede il ritorno del vescovo e la presenza di un monastero.

La scelta di restringere l'indagine a questi due ambiti è stata dettata dalla disponibilità di informazioni attendibili. Negli ultimi anni, infatti, questi due centri hanno visto l'intensificarsi della ricerca archeologica, i cui esiti in molti casi sono stati resi pubblici, seppur nella forma della relazione preliminare. Inoltre, disponiamo di fonti scritte che intervengono a integrare il dato materiale. Ovviamente il quadro che restituiamo è parziale anche perché non prendere in considerazione il mondo rurale significa limitare notevolmente la nostra capacità di affrontare la "questione" e forse proprio in relazione a quegli aspetti per i quali il dato archeologico assume una dimensione dirimente. Rimandiamo, tuttavia, ad altra e più avanzata fase della ricerca un'analisi più completa.

Infine, è necessario dire in premessa che, com'è stato rilevato in più sedi, è molto difficile, potremmo dire quasi impossibile, individuare gli indicatori materiali della presenza di popolazione cristiana se si eccettuano le strutture legate al culto e le aree funerarie. Inoltre, al momento, i dati archeologici non documentano, per gli edifici di culto cristiani, fasi sicuramente riferibili a età islamica. Pertanto per rinvenire tracce della presenza cristiana ci serviremo in buona parte del metodo regressivo partendo da testimonianze di età normanna e mettendole a confronto con la documentazione di cui disponiamo per l'età paleocristiana e bizantina, pur nella consapevolezza che la coincidenza in uno stesso luogo delle fasi paleocristiana e normanna non implica automaticamente una continuità di culto anche per l'età islamica.

F. Ardizzone - E. Pezzini

Palermo

Per quanto riguarda Palermo sappiamo che nell'831, dopo un lungo assedio, fu patteggiata la resa,

ma non è chiaro a quali condizioni⁶. M. Amari, sulla base della lettura di Ibn al-Athīr e soprattutto della *Chronica Episcoporum Sanctae Neapolitanae Ecclesiae* di Giovanni Diacono, ritiene che alle élites sia stata data la possibilità di abbandonare la città e che la restante popolazione sia stata privata del possesso dei beni stabili⁷. Tuttavia, nelle pieghe della documentazione scritta è possibile trovare tracce della presenza, per tutta l'età islamica, di un segmento della popolazione urbana di religione cristiana⁸. Le fonti però non consentono di indagare la consistenza e la struttura sociale di questo segmento e ancora meno permettono di ravvisarne le trasformazioni nel tempo - cioè nei due secoli in cui Palermo fu la capitale di una provincia della *dār al-islām* - in relazione ai mutamenti del quadro politico locale e nell'ambito del più generale contesto dell'emirato aghlabide prima e del califfato fatimide poi. È documentata in modo puntiforme, con discontinuità o oscillazioni, la presenza di una chiesa rappresentata da un vescovo, dotata di un clero, di luoghi di culto e di proprietà, così come sono documentate élites cristiane con peculiari competenze utilizzate alla corte degli emiri di Sicilia⁹. Per quanto riguarda la struttura ecclesiastica e segnatamente quella diocesana non è chiaro quale articolazione e quale estensione avesse, quanto fosse presente nel territorio o se fosse limitata all'area urbana e alla cintura periurbana, quale rapporto avesse con le chiese, i monasteri e le comunità degli altri centri di Sicilia¹⁰; non sappiamo infine se anche in età fatimide sia stata dipendente dal patriarcato di Costantinopoli, come in età bizantina e in età aghlabide¹¹.

Per altro verso sappiamo dalle fonti che i contorni della popolazione cristiana siciliana non sempre avevano una chiara definizione, che ebbero luogo fenomeni di conversione e che solidarietà forti, quale quella familiare, si sovrapponevano e attraversavano i diversi gruppi re-

⁶ PRIGENT Vivien 2013. Per il differente trattamento delle popolazioni delle città con cui la resa è trattata e quelle che vengono prese dopo assedio RATLIFF Cristian 2012, p. 32 che però si riferisce alla prima fase dell'islam. Si veda inoltre NEF Annliese 2013a, p. 414 e, con particolare riferimento alle notizie sulle diverse fasi della conquista della Sicilia, NEF Annliese 2013, p. 115-119.

⁷ AMARI Michele 1933-1939, I, p. 423-424, II, p. 40.

⁸ NEF Annliese 2013 rileva che lo statuto legale dei cristiani in Sicilia non è documentato e che nelle fonti il termine *dhimmī* è assente mentre *jizya* compare solo nel X secolo. Sulle condizioni di vita dei cristiani nella Sicilia islamica con particolare riferimento all'età aghlabide e al sistema fiscale *ibid.*, p. 121-126.

⁹ Per tali élites cfr. BRESCH Henri 2012, p. 210, che si riferisce a casi

di pieno X secolo. Cfr. anche RE Mario, ROGNONI Cristina in questo volume.

¹⁰ Sulla questione si veda NEF Annliese 2013a, p. 432 e 435. Sui vescovi in Sicilia durante l'età islamica NEF Annliese 2003, PRIGENT Vivien *supra*.

¹¹ La *Notitia VII* (p. 278, n. 281) che cita Palermo tra le sedi vescovili di Sicilia dipendenti dal patriarcato di Costantinopoli è promulgata sotto il primo patriarcato di Nikolaos Mystikos (901-907 o 920) dunque in età aghlabide o nella prima età fatimide. Cfr. PRIGENT Vivien *supra*. Giuseppe Mandalà ritiene che in età fatimide i vescovi siciliani dipendessero dal patriarcato di Alessandria trovando dunque una collocazione nell'ambito dei territori del califfato fatimide (comunicazione verbale a questo Convegno).

ligiosi¹². Pertanto potremmo pensare che oltre ai cristiani, e segnatamente alle *élites*, che si erano rifugiati nei territori bizantini¹³ e oltre a quella porzione “estremista” di monaci che aveva deciso di abbandonare la Sicilia islamica per la Calabria bizantina – lasciando traccia nelle vite esemplari di cui parlano le fonti agiografiche¹⁴ – vi fossero anche altri segmenti di popolazione cristiana integrati nella società islamica e dotati di minore visibilità nelle fonti o visibili solo nei momenti di crisi della società islamica stessa. Certo è che le fonti di cui disponiamo permettono di vedere solo, e per limitati periodi, la popolazione cristiana di Palermo attraverso le relazioni con il potere centrale e registrano essenzialmente i momenti di crisi. Inoltre le fonti permettono di affermare che tali momenti non sono episodi circoscritti alla Sicilia, ma che riflettono orientamenti diffusi in un ambito più ampio e attestano l’integrazione della Sicilia entro organismi territoriali più vasti quali l’emirato aghlabide e il califfato fatimide. Ma proviamo ad analizzare le fonti scritte.

I dati delle fonti scritte

Le *Gesta Episcoporum Neapolitanorum* narrano che, dopo la presa della città, tutti gli abitanti vennero ridotti in cattività, e che solo il vescovo Luca e Simone sparario con pochi altri vennero liberati¹⁵. Ibn al-Athīr racconta che dopo un lungo assedio “il principe” della città ottenne la «sicurtà per se, la sua famiglia e il suo avere e ottenutala andò per mare nel paese dei rum»; mentre nella città non rimase «che un pugno di uomini che non arrivava ai tremila»¹⁶.

Tra la fine del IX e gli inizi del X secolo, la stessa città appare, nella lettera di Teodosio monaco – condottovi prigioniero dopo la presa di Siracusa (878) – abitata da una “moltitudo” di genti, venute da ogni parte del mondo musulmano, ma anche da popolazione cristiana: è una folla di cristiani quella che segue piangendo

il vescovo di Siracusa portato a Palermo al cospetto dell’emiro e poi gettato nelle prigioni¹⁷. Non è escluso peraltro che, divenuta sede del potere politico, Palermo abbia attirato anche altra popolazione cristiana e che la folla di cristiani di cui parla Teodosio non fosse costituita solo da coloro che abitavano la città prima della conquista ma anche da nuovi apporti.

È questa popolazione cristiana che – secondo una notizia della *Cronaca di Cambridge* – viene costretta, nell’agosto dell’888, a indossare un segno di riconoscimento sugli abiti¹⁸, secondo una misura presa anche in Ifrīqiya. Qui «Comandò Ibrāhīm che portassero su le spalle una toppa bianca, con la figura, i giudei d’una scimmia e i cristiani di un maiale; e che gli stessi animali si dipingessero in tavole confitte sulle porte di lor case»¹⁹. Ci si chiede quanto questa misura di umiliazione rappresentasse uno strumento di pressione su una comunità dall’identità ben definita e dotata d’un certo peso demico ed economico o piuttosto quanto non sia indicatore della necessità di individuare un gruppo altrimenti non identificabile e cioè non possa essere, a poco più di cinquant’anni dalla conquista, un segno della paura di una assimilazione tra gruppi i cui contorni restavano altrimenti poco definiti e dell’avvio del processo di “arabizzazione” di alcuni segmenti della popolazione cristiana²⁰.

Di recente Annliese Nef ha dato una spiegazione politica di questo provvedimento e ha messo in relazione l’ordinanza di Ibrāhīm II con la crisi religiosa e di legittimità del potere che investì l’Ifriqiya quando cominciò a diffondersi la predicazione sciita fatimide e con l’afferinarsi di concezioni escatologiche e messianiche, comuni alle differenti correnti dell’islam presenti in Ifriqiya alla fine del IX secolo²¹.

Secondo questo stesso punto di vista si può leggere un’ulteriore notizia della *Cronaca di Cambridge*: «nel marzo del 906 giunse dall’Africa il qadi e distrusse le

¹² Come testimoniato da Ibn Ḥawqal che, parlando tuttavia dell’ambito rurale, riferisce di matrimoni misti tra musulmani e cristiane e come documentato da una delle fonti sulla vita di San Giovanni Terista, che risulta nato a Palermo da un musulmano e una cristiana (cfr. RE Mario, ROGNONI Cristina, in questo stesso volume). A prescindere dalla veridicità della fonte è comunque presumibile che questa tramandi memoria di una realtà attestata nella Palermo di X secolo.

¹³ Con riferimento al clero secolare PRIGENT Vivien *supra*.

¹⁴ RE Mario, ROGNONI Cristina *supra*.

¹⁵ *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, p. 430: «Ad postremum capientes Panormitanam provinciam cunctos eius habitatores in captivitatem dederunt. Tantummodo Lucas eiusdem oppidi electus et Symeon spatharius cum paucis sunt exinde liberati».

¹⁶ *BAS*, I, p. 369.

¹⁷ Cfr. la nuova lettura della Lettera di Teodosio Monaco sulla presa di Siracusa proposta da ROGNONI Cristina 2010.

¹⁸ SCHREINER Peter 1975, p. 333.

¹⁹ AMARI Michele 1933-1939, II, p. 75. Su questo episodio cfr. BRESC Henri 2012, p. 210-211.

²⁰ Sulle reazioni alla paura dell’assimilazione nel contesto egiziano e medio-orientale, con riferimento alla bibliografia sulle Ordinanze di Omar cfr. PAPAConstantinou Arietta 2007, p. 288-289. Episodi relativi a ebrei e cristiani che vengono scambiati per musulmani ma in Egitto e in un periodo più tardo in GOITEIN Shlomo Dov 1971, p. 286.

²¹ NEF Annliese 2011c, p.79, 82.

chiese di Palermo e dei villaggi, bruciò i libri e gettò in carcere i preti». Il 20 agosto dello stesso anno, secondo la medesima fonte, fu ucciso il monaco Argenzio²². Anche questa volta non si tratta di un episodio circoscritto alla Sicilia, ma al contrario si iscrive nell'ambito dell'ultima fase dell'emirato aghlabide e investì anche i cristiani d'Ifrīqiya²³. Peraltro la *Notitia VII*, promulgata sotto il patriarcato di Nikolaos Mystikos (901-907, o forse nel 920)²⁴, cita Palermo tra le sedi vescovili di Sicilia²⁵ e testimonia che sino alla tarda età aghlabide nella città vi era una popolazione cristiana; difficile dire, sulla base della notizia, se vi fosse anche una chiesa strutturata e quanto tale struttura potesse essere reale e articolata.

Le distruzioni di cui parla la *Cronaca di Cambridge* furono un episodio nella vita della popolazione cristiana di Palermo, che, secondo fonti datate alla prima metà dell'XI secolo, continuava ad avere propri luoghi di culto ed era identificabile come gruppo. Una lettera della Geniza del Cairo datata dopo il 1035 fa riferimento a un episodio riguardante le comunità ebraica e cristiana: le autorità avevano deciso di confiscare parte del cimitero ebraico, ma le tombe erano state salvate senza versare «né una piccola somma né una tangente», mentre «i non circoncisi non erano stati in grado di salvare le loro proprietà se non con grandi spese»²⁶. Sempre la stessa lettera fa riferimento ad Hākīm “il diavolo persecutore” ma le lacune nel testo non permettono di determinare se si tratti di un richiamo generico e se vi sia una relazione tra l'episodio e le persecuzioni ordinate, in tutta l'area fatimide, dal califfo al-Hākīm e dirette prima contro i cristiani (1008-1012) e successivamente contro gli ebrei (1012)²⁷. In tutta questa area vennero di-

strutti i luoghi sacri delle due religioni “protette” e venne emanato un editto che imponeva a cristiani e ebrei di indossare dei segni sugli abiti. In ogni caso la lettera della Geniza attesta che a Palermo i “non circoncisi” erano un gruppo identificato e dotato di proprietà, tali proprietà sono da intendere, dato il contesto, e per simmetria con gli ebrei, come beni della comunità cristiana.

Un'altra lettera della Geniza cita un ebreo che aveva comprato, a Palermo, da un cristiano un frutteto e una casa nella fase di instabilità politica successiva al 1040²⁸, e dimostra che i singoli abitanti di fede cristiana possedevano beni. È interessante confrontare questo dato con la mappa del *Kitāb Gharā'ib al-funūn wa-mulah al-'uyūn*, composto intorno al 1050 circa²⁹, dove compare «un quartiere chiamato ‘Chiesa della gioia’ – popoloso e prospero»³⁰. Questo quartiere potrebbe forse collocarsi nell'area della piana di Palermo, poiché è segnato in prossimità di fiumi e sorgenti ubicati vicino la città. Dunque la mappa del *Kitāb Gharā'ib* restituisce l'immagine di un quartiere cristiano contornato e posto nell'area periurbana, mentre la lettera della Geniza sembrerebbe integrare tale immagine e documenta forse una permeabilità dell'insediamento: se un ebreo acquista la casa di un cristiano potrebbe significare che non vi sono quartieri chiusi destinati esclusivamente a ebrei o cristiani³¹.

Per finire ricordiamo che, stando a Malaterra, i normanni quando conquistarono la città trovarono un “arcivescovo greco” nella chiesa di San Ciriaco posta in periferia³². Sempre arcivescovo viene definito da Amato di Montecassino colui che officia la prima messa nella cattedrale di Palermo, la grande moschea sorta sull'area di una basilica paleocristiana e restituita al culto cristiano

²² SCHREINER Peter 1975, p. 336. Su questi episodi cfr. BRESCH Henri 2010, p. 244.

²³ Agli inizi del X secolo i cristiani di Tunisi vennero temporaneamente chiusi nelle loro chiese (HANDLEY Mark A. 2004, p. 303).

²⁴ Sull'attendibilità di questa fonte e sulla sua cronologia PRIGENT Vivien *supra*.

²⁵ Cfr. nota 11.

²⁶ SIMONSOHN Shlomo 1997, p. 87 n. 57. Il contenuto della lettera è riportato in GOITEIN Shlomo Dov 1971, p. 60-61, con una lettura diversa del passo in questione: le autorità musulmane avevano cercato di appropriarsi di ampi settori dei cimiteri degli ebrei e dei cristiani per costruirvi. Il testo edito da Simonsohn non mi sembra confermi tale lettura.

²⁷ BRESCH Henri 2012, p. 211. Rileva che la devastazione delle chiese decisa in tutto l'impero fatimide nel 1009-1012 è documentata in Egitto, Sinai, Palestina, Siria del sud e Cirenaica ma la sua applicazione resta incerta in Ifrīqiya e in Sicilia. Per le persecuzioni

degli ebrei e le distruzioni delle sinagoghe attorno al 1012 GOITEIN Shlomo Dov 1971, p. 112, 145, 284, 299-300.

²⁸ SIMONSOHN Shlomo 1997, p. 278-281.

²⁹ JOHNS Jeremy 2004, p. 410.

³⁰ JOHNS Jeremy 2004, p. 446, n. 136.

³¹ Peraltro BRESCH Henri 2001, p. 27, ritiene che a Palermo un quartiere ebraico si costituisca alla fine del x secolo ma che i primi documenti disponibili, cioè quelli di età normanna, attestino che gli ebrei risiedevano nelle stesse case e affianco a musulmani e cristiani.

³² I normanni infatti trovano un arcivescovo greco officiante nella chiesa di San Ciriaco *Archiepiscopum, qui, ab impiis dejectus, in paupere ecclesia sancti Cyriaci – quamvis timidus et natione graecus –, cultum Christianae religionis pro posse exequabatur; revocantes restituunt* (MALATERRA Gaufredus 1928, XLV, p. 53). Questo arcivescovo viene identificato con Nicodemo cui già nel 1083 succedette un prelado francese, Alcherio; da ultimo RE Mario 2005, p. 181-182. Per un'ipotesi di localizzazione extraurbana della chiesa di San Ciriaco cfr. SCARLATA Marina 2003, p. 147.

dopo la presa della città da parte di Roberto il Guiscardo³³. Secondo Annliese Nef questo arcivescovo greco è quanto resta della geografia ecclesiastica attestata prima della conquista islamica e potrebbe essere stato, agli occhi dei musulmani, il rappresentante dei cristiani dell'isola³⁴.

A ritroso: il paesaggio religioso della città bizantina

Proviamo adesso a cercare le tracce della presenza cristiana sul terreno partendo dal paesaggio religioso della città prima della conquista islamica dell'831 (fig. 1). Purtroppo i dati di cui disponiamo sono esigui e tuttavia le fonti scritte hanno permesso a una lunga tradizione di studi di localizzare in città, entro le mura o immediatamente a ridosso di queste, diversi edifici religiosi³⁵, mentre i dati archeologici al momento disponibili permettono di localizzare entro la cinta urbana solo due edifici di culto cristiani riferibili alla fase preislamica³⁶: il rinvenimento di due sepolture paleocristiane a ridosso del muro settentrionale della Cattedrale è indizio infatti della presenza di una basilica nel luogo dove sorse poi la moschea *jāmi'* della città³⁷ a conferma di quanto ipotizzato da una lunga tradizione storiografica; un altro edificio di culto è stato individuato ipoteticamente da B. Pace e R. Bonacasa Carra grazie al rinvenimento nella casa A di Piazza Vittoria di un sepolcro che ha restituito un'epigrafe cristiana³⁸. A corroborare quest'ultima ipotesi sono alcuni materiali con medesima provenienza conservati al Museo Archeologico di Palermo: alcuni frammenti di lucerne in vetro da *polykandela* e un anello a chiavetta con iscrizione greca datato al VII secolo³⁹. L'iscrizione sul castone dell'anello recita ΓΡΗΓΟΡΙΩ ΠΡΕΣΒ, attesta dunque la presenza della sepoltura di un presbitero di lingua greca in un'area cimiteriale che pertanto dobbiamo ritenere fosse annessa a una basilica ed è un ulteriore indizio della bizantinizzazione del clero tra VII e VIII secolo⁴⁰.

³³ AMATO DI MONTECASSINO 1935, p. 282.

³⁴ NEF Annliese 2003, p. 179.

³⁵ Per la ricostruzione del paesaggio religioso della Palermo paleocristiana e bizantina sulla base delle fonti scritte e segnatamente delle lettere di Gregorio Magno e con riferimento alla bibliografia precedente cfr. BONACASA CARRA Rosa Maria 1987, EAD. 2000, RIZZO Roberta 2004, GELARDA Igor 2008, PRIGENT Vivien c.d.s.

³⁶ Un caso a parte è costituito dalla chiesa di Santa Maria della Pinta identificata dalla tradizione erudita come fondazione di Belisario e distrutta nel XVI secolo; si tratta di una struttura anomala, orientata a sud, (cfr. BONACASA CARRA Rosa Maria 2000, p. 37-38

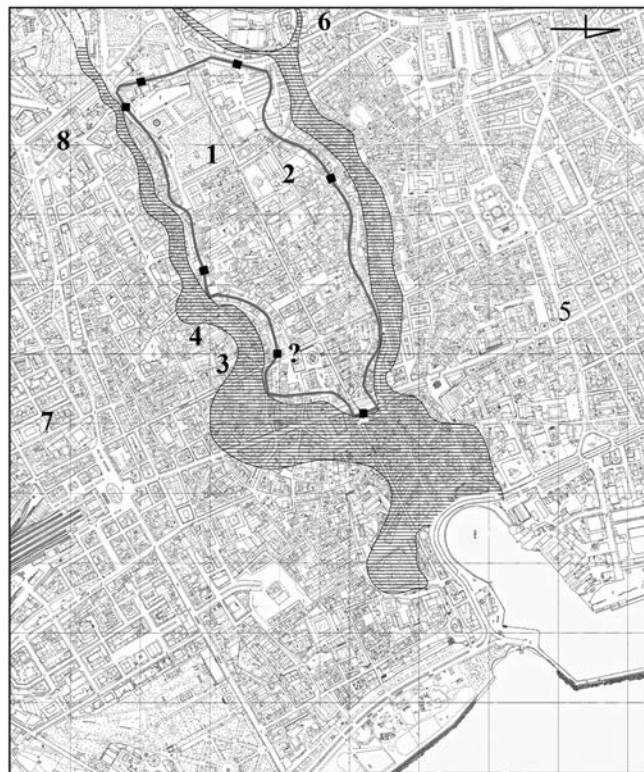


Fig. 1 - Palermo: principali zone d'interesse archeologico di età cristiana e bizantina. 1. Sepolcro di Piazza della Vittoria; 2. Sepolture in Via dell'Incoronazione; 3. Ipogeo dei Santi Quaranta Martiri; 4. Ipogeo di San Michele Arcangelo; 5. Necropoli sub divo (epigrafe di Pietro alessandrino); 6. Catacombe di Porta d'Ossuna; 7. Oratorio ipogeoico del Fondo Amorofo (?); 8. Area con ipogei tra San Giovanni degli Eremiti e Porta Montalto.

Fuori dalla cinta muraria della città, lungo i banchi rocciosi esistenti oltre i due fiumi che delimitavano a nord e a sud la città stessa, in età paleocristiana si sviluppavano le aree cimiteriali extramurane⁴¹. A Nord, oltre il corso del fiume, che verrà poi chiamato Papiro, si trovava un cimitero comunitario (catacomba di Porta d'Ossuna)⁴², mentre, in prossimità dell'imbocco della Cala, è attestata una necropoli *sub divo* che ha restituito l'epigrafe di Pietro alessandrino *linatarius* morto nel 602⁴³. A Sud, oltre il corso del fiume Kemonia, in

con bibliografia precedente), e su cui disponiamo di pochi dati. Henri BRESCH 1981, p. 14, ipotizza possa essere stata una moschea.

³⁷ DI STEFANO Carmela Angela 2002, p. 311-312.

³⁸ GABRICI Ettore 1921, PACE Biagio 1949, p. 189, BONACASA CARRA Rosa Maria 1987, p. 315.

³⁹ LIMA Maria Annunziata 2008, p. 259, n. 404.

⁴⁰ Sulla progressiva bizantinizzazione del clero e della società della città MAURICI Ferdinando 2000a, p. 26.

⁴¹ Cfr. da ultimo GELARDA Igor 2008, p. 81.85, con bibliografia.

⁴² BONACASA CARRA Rosa Maria 2001.

⁴³ BIVONA Lidia 1970, n. 37, p. 54-55, tav. XXVI.

corrispondenza di una antica porta urbana (poi chiamata *Bāb al-abnā'* dalle fonti arabe e *Porta Palacii* dalle fonti basso medievali), nel banco roccioso tra l'attuale chiesa di San Giovanni degli Eremiti e Porta Montalto vi era un'area con ipogei la cui destinazione funeraria cristiana sembra attestata dalla presenza di croci incise sulle pareti⁴⁴; proseguendo verso il mare, nella zona attualmente occupata dal convento di Casa Professa, si estendeva un'ampia necropoli articolata in ipogei e in un'area sepolcrale subdiale⁴⁵. Infine, ancora più a sud, nella piana delimitata tra i fiumi Kemonia e Oreto, si trova un oratorio, cosiddetto ipogeo del fondo Amoroso, che presenta non pochi problemi interpretativi⁴⁶.

A confronto: il paesaggio religioso della Palermo normanna

Se sovrapponiamo a questa mappa, sfocata per la povertà delle fonti, la mappa, probabilmente incompleta per la medesima ragione, degli edifici di culto nella prima età normanna ricaviamo un quadro su cui riflettere (fig. 2).

Con esclusione delle numerose cappelle e chiese concentrate nella Galka – la cittadella riservata alle *élites* cristiane normanne – delle cappelle annesse alle dimore dei grandi funzionari di corte e di poche altre fondazioni, le chiese e i monasteri della prima età normanna sembrerebbero concentrarsi a ridosso di alcune porte della città antica, la Balarm delle fonti islamiche, e vicino al Castello a Mare, posto a controllo del porto. Questa dislocazione, che in alcuni casi può spiegarsi con la volontà di stabilire le fondazioni religiose in aree prossime alla sede del potere e facilmente difendibili, in altri casi coincide con le aree cimiteriali paleocristiane e sembrerebbe pertanto determinata da strutture preesistenti che non erano mai state abbandonate o di cui si manteneva memoria. Questo fenomeno è particolarmente apprezzabile in corrispondenza della necropoli sviluppata a sud del Kemonia. Qui si riscontra in età normanna una straordinaria densità di chiese di rito greco: oltre alla chiesa di Santa Maria della Grotta con annesso monastero, vi si trovavano la Chiesa di San Michele de Indulcis (ante 1149), dei Quaranta Martiri (ante 1192)⁴⁷, le grotte di Santa Parasceve e San Pancrazio, la chiesa di San Leonardo de Indulcis e San Nicola de

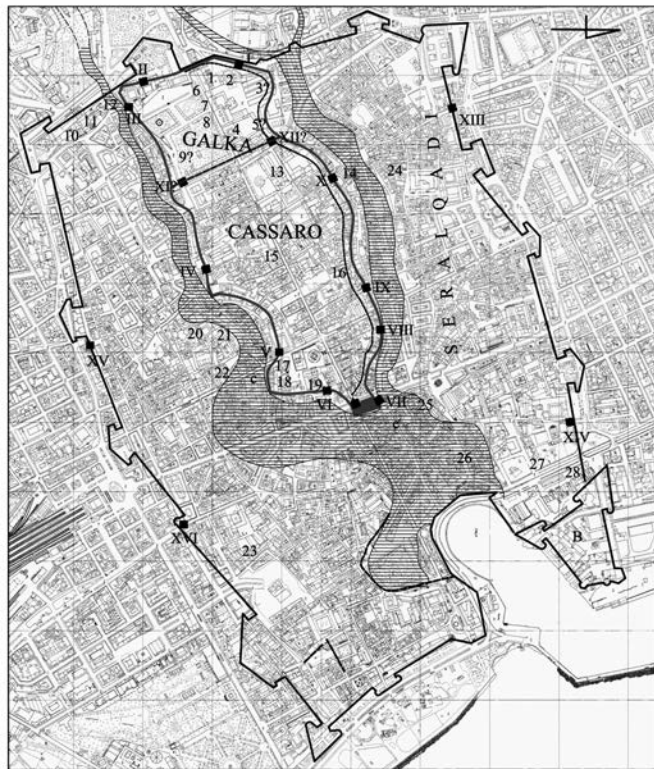


Fig. 2 - Palermo in età normanna: (elaborazione grafica di Maria Antonietta Parlapiano). a. Palazzo dei Normanni; b. Castello a Mare; c. Sinagoga.

Chiese Monasteri e ospedali (in ordine progressivo): 1. S. Maddalena; 2. S. Paolo; 3. S. Giacomo la Mazara; 4. S. Barbara; 5. S. Bartolomeo de Coperto; 6. S. Barbara; 7. S. Maria Della Pinta; 8. S. Giovanni; 9. S. Costantino; 10. S. Giorgio in Kemonia; 11. S. Giovanni degli Eremiti; 12. S. Andrea in Kemonia; 13. Cattedrale; 14. Ospedale di Ognissanti; 15. S. Salvatore; 16. S. Maria del Cancelliere (casa di Matteo D'Aiello); 17. S. Cataldo; 18. S. Maria dell'Ammiraglio; 19. S. Stefano; 20. S. Michele; 21. S. Maria della Grotta; 22. S. Quaranta Martiri; 23. Ospedale S. Trinità; 24. S. Marco al Seralqadi; 25. S. Nicolò lo Gurgo e S. Andrea degli Amalfitani; 26. S. Giacomo la Marina; 27. S. Barbara; 28. S. Pietro la Bagnara.

Porte
Porte del Cassaro e della Galka: I. *Bāb Rūṭa* / Porta Rote; II. *Bāb Ibn Qurhub?*; III. *Bāb al-abnā'* / Porta Palacii; IV. *Bāb al-Sūdān* / Porta Busuemi; V. *Bāb al-hadīd* / Porta Iudaica; VI. *Bāb Sūq al-dajāj* / Porta Bebilbakal; VII. *Bāb al-bahr* / Porta Patitellorum; VIII. *Bāb al-shifā'* / Porta Oscura; IX. *Bāb al-Bi'r* / Porta Sclavorum; X. *Bāb Shantaghāt* / Porta S. Agate; XI. Porta Galke/ Porta Trabucchetti; XII. Porta Cooperti.

Porte della cinta esterna: XIII. Porta Carini; XIV. Porta S. Giorgio; XV. Porta S. Agata; XVI. Porta di Termini.

Cufra (ante 1259)⁴⁸. Si tratta peraltro di un'area limitrofa alla zona dove si concentravano le proprietà comunitarie degli ebrei cioè dell'altra comunità di *dhimmī*. È pertanto assai probabile che quest'area sia stata inte-

⁴⁴ Gli ipogei furono descritti nel 1544 (DI GIOVANNI Vincenzo 1890, II, p. 146, GELARDA Igor 2008, p. 83).

⁴⁵ DENARO Massimo 2007a; DENARO Massimo, VITALE Emma 2000. Il complesso è stato oggetto di recenti indagini:

Comunicazione di Francesca Spatafora al Convegno *From polis to medina*, Siracusa 21-22 giugno 2012, c.d.s.

⁴⁶ Cfr. *infra*.

⁴⁷ CUSA Salvatore 1868-1882, p. 672-673, 1192.

⁴⁸ CUSA Salvatore 1868-1882, p. 681, 1259.

ressata dalla presenza cristiana lungo tutta l'età islamica. Qualora questa ipotesi fosse confermata ne deriverebbe che i cristiani conservarono la proprietà dell'area in cui si trovava una delle necropoli urbane paleocristiane con gli annessi edifici di culto.

Sarebbe interessante verificare se anche le chiese di San Giovanni degli Eremiti, e di San Giorgio in Kemonia si attestino su preesistenze cristiane come ipotizzato dalla tradizione erudita⁴⁹. La soluzione può provenire solo da una ripresa degli studi che consideri tutto il materiale sinora prodotto dai lavori e dalle indagini condotte nella zona e che esplori le cavità ancora conservate.

Per finire non sappiamo se la Porta Sant'Agata normanna, *Bāb Shantaghāt* della città islamica, fosse in relazione con un edificio di culto cristiano, in ogni caso il toponimo attesta, come rilevano H. Bresc e A. Nef, che in età islamica si era mantenuta memoria di un luogo santo legato a un culto martiriale.

Dalla sovrapposizione delle due mappe sembrerebbe dunque che, se c'è stata una continuità o una memoria di un culto, questa ha interessato aree esterne alla cinta muraria, che in origine avevano destinazione cimiteriale e di cui non è escluso che la comunità mantenesse la proprietà. Sembrerebbe cioè che durante l'età islamica i luoghi di culto cristiani siano stati espulsi dalla città murata e spinti oltre i margini di questa in corrispondenza delle antiche necropoli poste in aree che poi, in seguito alla crescita urbana di età islamica, vennero integrate nel tessuto della città. D'altronde, come abbiamo visto, al momento della conquista della città da parte dei normanni la sede vescovile si trovava in una chiesa periferica.

C'è tuttavia un'unica eccezione e peraltro posta proprio nel cuore di Balarm islamica. Il noto passo di Ibn Ḥawqal sulla tomba di Aristotele onorata dai cristiani e visibile nel "grande santuario" situato nella moschea

sembrerebbe indicare che proprio dentro la moschea *jāmi'*, forse in un annesso, fossero conservate, ben visibili, le tracce del passato classico e cristiano della città⁵⁰. Il termine utilizzato per designare la struttura che ospitava l'arca è *haykal* che indica in genere un edificio di età antica, un tempio, e rimanda pertanto a un passato indistinto, al contempo cristiano e antico, che i musulmani non vollero evidentemente cancellare in toto ma che al contrario continuava ad essere evocato, attraverso una reliquia classica e cristiana, nel più rappresentativo edificio religioso della città, la moschea *jāmi'*⁵¹.

Peraltro la possibile convivenza di luoghi sacri delle due religioni nella prima età islamica è forse documentata nella necropoli di sud est: uno dei saggi effettuati nel sagrato della chiesa della Gancia ha restituito due sepolture databili alla fine del IX secolo una islamica e l'altra probabilmente cristiana⁵². Si tratta di un caso raro ma non unico: infatti la contiguità tra sepolture cristiane e islamiche, seppur vietata dalle norme islamiche e finora non documentata in Sicilia, trova sporadiche attestazioni spiegate con i caratteri del processo di islamizzazione⁵³.

Continuità o memoria delle devozioni? Il caso di San Michele Arcangelo

La prova archeologica di una memoria dei luoghi sacri e forse di una continuità di culto è rappresentata dagli scavi condotti nel complesso ipogeico di San Michele Arcangelo o San Michele de Indulsi (fig. 3), recentemente presentati da Francesca Spatafora al convegno di Siracusa sulle città medievali siciliane⁵⁴. Le indagini hanno restituito una evidenza di difficile lettura ma di estremo interesse. Il complesso è costituito infatti da un ipogeo paleocristiano che è stato successivamente svuotato delle sepolture, ampliato e riconfigurato come cappella funeraria. Non sappiamo se tra la

⁴⁹ Il monastero di San Giovanni degli Eremiti è fondato da Ruggero II ma la chiesa preesisteva così come preesisteva San Giorgio in Kemonia. Sono ambedue citate come esistenti nel Diploma di dotazione di san Giovanni degli Eremiti, in *Codex Diplomaticus*, 76, p. 217-23, 1148, luglio; sulla *vexata quaestio* delle preesistenze a san Giovanni cfr. WHITE Lynn T. jr. 1984, p. 189-200 che fa riferimento alla bibliografia precedente e esclude una possibile identità con il monastero gregoriano di Sant'Ermite. La questione delle preesistenze al monastero di San Giovanni resta aperta.

⁵⁰ IBN ḤAWQAL 2000, p. 116: «Vi si trova una moschea principale (*jāmi'*) molto grande antica chiesa cristiana fino alla conquista. Vi è un grande santuario, e un dialettico sostiene che il filosofo dei Greci, intendo Aristotele, giaccia in una bara di legno sospesa nel santuario convertito in moschea dai musulmani. I cristiani onoravano questa

tomba e venivano a invocarvi guarigioni, poiché avevano notato il rispetto e la venerazione che i Greci le tributavano. Era sospesa tra terra e cielo perché vi si venisse a pregare per la pioggia, ad implorare una guarigione, o per ogni altra grave circostanza che li spingesse a cercare rifugio in Dio e ad avvicinarsi a lui nei periodi di calamità, di mortalità o di guerra civile. Io stesso ho visto una cassa di legno che probabilmente era proprio quel sarcofago».

⁵¹ BRESCH Henri 1992.

⁵² ARDIZZONE Fabiola, PEZZINI Elena, SACCO Viva *infra*.

⁵³ Per il problema in relazione alla Sicilia, cfr. BAGNERA Alessandra, PEZZINI Elena 2004, p. 248-250.

⁵⁴ SPATAFORA Francesca c.d.s. Per indagini condotte negli anni '90 cfr. DENARO Massimo 2007a; DENARO Massimo, VITALE Emma 2000.

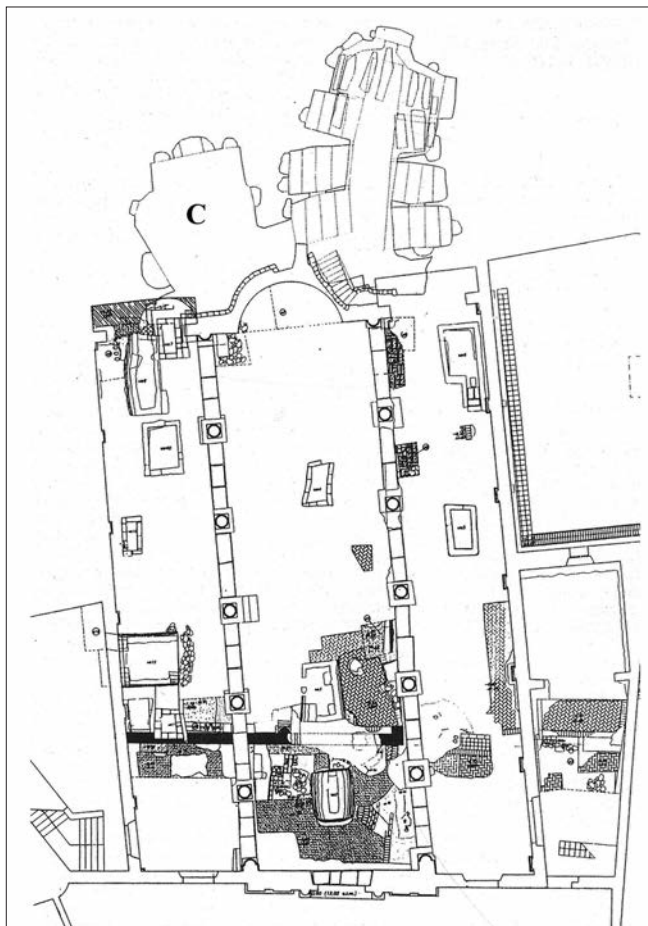


Fig. 3 - San Michele (da DENARO Massimo, VITALE Emma 2000): C.

fase paleocristiana e quella relativa alla cappella funeraria non vi sia stata una fase intermedia in cui l'ipogeo ha avuto una destinazione non culturale. Una riflessione con Francesca Spatafora, direttore dello scavo, e con Nadia Cavallaro, collaboratore scientifico sul cantiere⁵⁵, ci ha indotto a considerare alcuni problemi. A una prima analisi, la ceramica restituita da alcuni strati relativi al riuso dell'ipogeo sembra inquadrabile tra la seconda metà del X e l'XI secolo. Si tratta di un'evidenza debole che non permette una datazione certa del riutilizzo della struttura soprattutto prima dell'esame completo e complessivo dei pochi

⁵⁵ Ringraziamo sia l'una che l'altra per la disponibilità mostrata e per avere discusso con noi i risultati delle indagini.

⁵⁶ SPATAFORA Francesca c.d.s.

⁵⁷ Biagio Pace che pubblica l'oratorio rinvenuto in fondo Amoroso segnala che «nello sterro si rinvennero parecchi vasetti di terracotta di tipo tardo bizantino» (PACE Biagio 1949, p. 354-355). Al Museo Archeologico Regionale di Palermo si conserva un lotto di

materiali recuperati nel corso dello scavo e dunque dell'intera sequenza: al momento tale riutilizzo può essere ascrivito sia alla primissima età normanna sia a età islamica.

Nel primo caso dobbiamo ipotizzare che si mantenesse memoria della destinazione cristiana dell'area e che, come in altri esempi documentati, vi sia stata una riappropriazione di un luogo sacro immediatamente dopo la conquista normanna, cioè quando la città era una città islamica con un presidio militare normanno. Nel secondo caso tale riappropriazione sarebbe avvenuta già in età islamica. Ritengo vada valutata anche la questione della proprietà dell'area e cioè è possibile che al di là della memoria del luogo di culto, una parte della popolazione cristiana abbia mantenuto la proprietà di un'area originariamente destinata a necropoli e poi riservata anche a edifici sacri. La pubblicazione definitiva dello scavo e dei contesti completi potrà fornire la risposta a queste domande e potrebbe forse contribuire a localizzare gli edifici di culto cristiani che come abbiamo visto facevano parte del paesaggio della Palermo islamica.

Tuttavia vi sono elementi intrinseci alla struttura dell'ambiente C⁵⁶ dell'ipogeo che permettono di approfondire la riflessione e che forniscono ulteriori dati purtroppo non dirimenti. Si tratta di elementi riscontrabili anche nell'oratorio ipogeo rinvenuto nel 1912 nel fondo Amoroso (fig. 4), nel corso del cantiere per la costruzione delle case dei ferrovieri⁵⁷. Oltre a rispettare l'orientamento liturgico i due oratori hanno in comune l'articolazione triabsidata della parete est, con due absidiole che affiancano l'abside maggiore. Quest'ultimo elemento ricorre in chiese ipogee della Sicilia orientale la cui datazione, nella letteratura, oscilla tra il VII e l'XI secolo. Si tratta in particolare di San Micidario e San Nicolicchio a Pantalica. Qui l'articolazione triabsidata del muro est, secondo Messina, si può ricondurre a una fase dell'architettura rupestre, di cui fa parte anche la separazione dell'area destinata ai fedeli dalla zona presbiteriale, databile tra VIII e prima metà IX secolo⁵⁸ e trova confronto con le chiese del San Salvatore di Rometta e di S. Domenica di Castiglione, «architetture del

materiali ceramici con indicazione "1913 case Ferrovieri" che potrebbe pertanto provenire o dall'oratorio o, più probabilmente, da una delle cavità a imbuto presenti nell'area: si tratta di ceramica dipinta e di lucerne con tracce d'uso inquadrabili tra la fine del X e l'XI secolo nonché di frammenti di barre di forno (GUADAGNINO Giancarlo, PEZZINI Elena c.d.s.).

⁵⁸ MESSINA Aldo 1979, p. 21.



Fig. 4 - Ipogeo del Fondo Amoroso (da PACE Biagio 1949).

IX-X secolo, nelle quali si comincia a diffondere l'uso delle absidi laterali con soluzioni triabsidate»⁵⁹. Di recente le due chiese di San Micidario e San Nicolicchio sono state datate sulla base della presenza del *templon*, elemento separatore tra zona presbiteriale e area destinata ai fedeli, all'XI secolo e in particolare alla riaffermazione della religione cristiana della prima età normanna⁶⁰. Infine di recente Salvatore Giglio ha proposto per le due strutture ipogee di Palermo una datazione all'età islamica mentre la cronologia a età paleocristiana è stata ribadita da Francesca Massara⁶¹. Il quadro comparativo appare pertanto estremamente vago e condizionato da un paradigma interpretativo diffuso che spinge ad escludere per strutture cristiane la datazione ad età islamica. Date queste premesse la possibilità di datare su base archeologica la realizzazione e l'uso dell'oratorio di San Michele appare come una straordinaria opportunità anche perché costituisce un importante confronto per un gruppo di strutture ipogee ed è pertanto fondamentale affrontarla svincolandola dall'equazione cristiano eguale bizantino o normanno e valutando la possibilità che anche durante l'età islamica

siano stati costruiti e/o utilizzati luoghi di culto cristiani. In ogni caso parte della ceramica rinvenuta a San Michele rientra, come si è detto, nell'ambito delle produzioni circolanti a Palermo alla fine del X e nell'XI secolo e da sola non offre, se avulsa dal contesto di rinvenimento, alcuna indicazione sulla fede cristiana di coloro che riutilizzarono l'ipogeo. In altre parole se i frammenti rinvenuti sono riferibili alla frequentazione cristiana dobbiamo ammettere che il registro ceramico offre il quadro di un gruppo che potremmo definire islamizzato. Peraltro come si è detto, in età normanna, questa è l'area in cui gravitano i cristiani arabofoni, quelli che sino al XIV secolo mantennero nel vocabolario e nella cultura materiale tracce del passato islamico della città: così gli epigoni di questo gruppo, come gli Ebdemonia, mantenevano dimore dotate di *kaa*, come le case del Cairo, e, se donne, portavano alle orecchie *acрати*, dall'arabo *agrāt*, orecchini⁶².

tate di *kaa*, come le case del Cairo, e, se donne, portavano alle orecchie *acрати*, dall'arabo *agrāt*, orecchini⁶².

Agrigento

La presenza cristiana ad Agrigento in età islamica è a oggi testimoniata esclusivamente dalle fonti scritte ed è rintracciabile, come vedremo, soltanto nell'area della Valle dei Templi, dove, nella tarda età bizantina, era fiorito il monachesimo di rito greco. Sarà proprio nell'alveo di questa tradizione monastica e in continuità con l'età bizantina che la comunità cristiana di Agrigento troverà un punto di riferimento nell'abbazia di San Gregorio, in un'area ormai distante dal centro urbano.

I dati archeologici disponibili sono molto poveri e la presenza cristiana in età islamica si riesce a intravedere solo integrandoli con la lettura delle fonti scritte, per altro abbastanza scarse. Nell'ultimo secolo le indagini archeologiche si sono concentrate nel grande comprensorio della *civitas vetus*, ovvero nell'area dentro la

⁵⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁶⁰ RIZZONE Vittorio, SAMMITO Annamaria c.d.s.

⁶¹ GIGLIO Salvatore 2003, p. 149-150, MASSARA Francesca Paola 2002, p. 11-15.

⁶² SCIASCIA Laura 2010, p. 589.

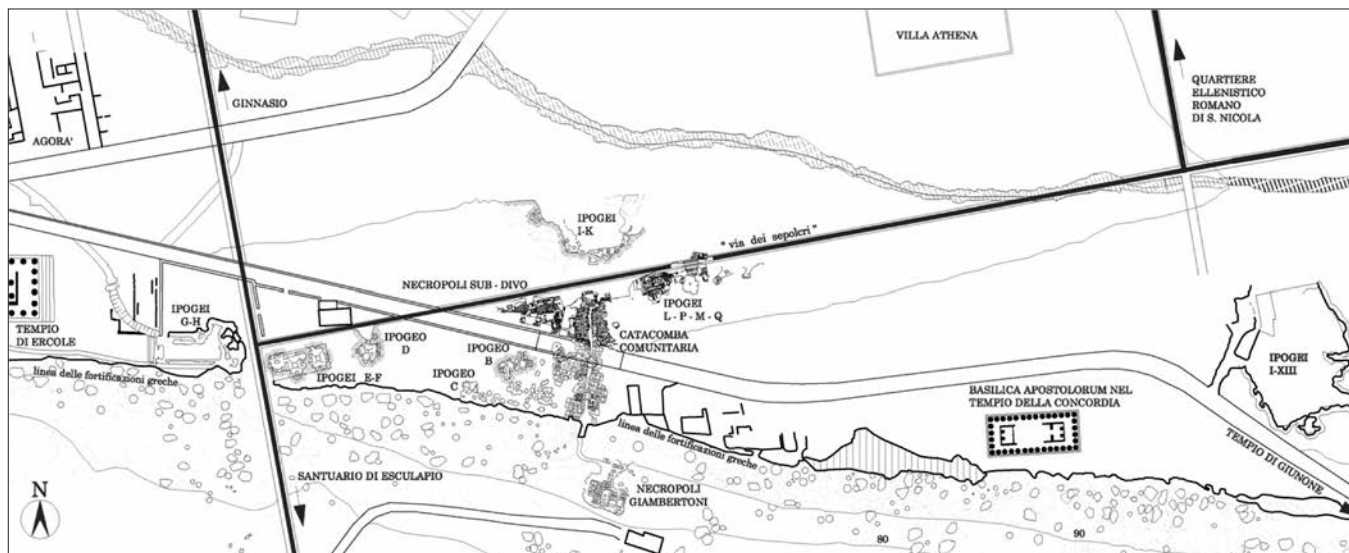


Fig. 5 - Agrigento, planimetria generale dell'area della Valle dei Templi compresa tra il Tempio della Concordia e il cd. Tempio di Ercole (da BONACASA CARRA Rosa Maria 2008).

cinta muraria di età greca, a Sud della collina dove ancora oggi sorge la città di Agrigento⁶³. Purtroppo, malgrado la recente pubblicazione degli scavi degli edifici pubblici e delle case del “quartiere ellenistico-romano”⁶⁴, sono ancora abbastanza scarse le informazioni disponibili sulla fine della città romana e sul periodo medievale, dal momento che si tratta in prevalenza di vecchi scavi archeologici poco attenti alle fasi più recenti della storia del sito⁶⁵.

Le aree oggetto della nostra indagine ricadono essenzialmente dentro:

- il temenos di età greca classica, ovvero la collina dei templi e in particolare il Tempio della Concordia (fig. 5);
- l'area del Ginnasio romano, detta anche agorà bassa (fig. 6);
- il foro e l'area pubblica della città romana, individuata a Nord dei templi, sotto l'attuale Museo Archeologico della città, nei pressi del quartiere abitativo “ellenistico-romano” (fig. 6).

Mancano i dati sull'area urbana dell'acropoli greca, dove oggi sorge la città di Agrigento, e dove è stato ipotizzato che si fosse arroccata la città, durante l'età bizantina (fine VII secolo), a seguito dei raids islamici lungo le coste meridionali dell'isola. Qui agli inizi del secolo scorso, il Bonfiglio aveva individuato e studiato un quartiere rupestre, il Balatizzo, a Ovest del centro urbano, che aveva datato, sulla base di argomentazioni storiche e di confronti con altre realtà rupestri siciliane, all'età bizantina⁶⁶. Questa datazione, sebbene plausibile, non può tuttavia escludere l'età islamica, dal momento che, come sappiamo dalle fonti, la città alta venne rioccupata e visse un momento di espansione proprio con l'arrivo degli arabi⁶⁷. L'architettura rupestre, benché largamente usata dai Bizantini durante l'età tematica, trova, infatti, numerosi confronti anche in ambiente ifrigeno più tardo⁶⁸. Ai fini del presente lavoro e dato lo stato attuale delle nostre conoscenze, possiamo assumere che la città in età islamica dovesse essere ormai arroccata sulla collina dell'acropoli e che la Valle fosse ruralizzata⁶⁹.

⁶³ Si tratta di un'area di circa 450 ha abbastanza vasta anche per una città romana di provincia al massimo del suo fulgore.

⁶⁴ DE MIRO Ernesto 2009, FIORENTINI Graziella 2010.

⁶⁵ Eccetto lo scavo delle fornaci medievali della Valle dei Templi, ad oggi non sono stati pubblicati i dati riferibili alle fasi medievali del quartiere ellenistico-romano e dell'area del Ginnasio pertanto si dispone di scarse e sfilacciate informazioni su questa importante fase di vita della città, BONACASA CARRA Rosa Maria, ARDIZZONE Fabiola 2007; BONACASA CARRA Rosa Maria, CIPRIANO Giuseppina 2013.

⁶⁶ BONFIGLIO 1900.

⁶⁷ PERI Illuminato 1962.

⁶⁸ Sono auspicabili ulteriori studi che ci aiutino a declinare tra l'età bizantina e quella islamica gli insediamenti rupestri in Sicilia.

⁶⁹ Mancano ad oggi attestazioni urbane di età islamica nella *civitas vetus*, che al contrario presenta segni di ruralizzazione. Le fonti scritte di contro ci danno ad intendere che esisteva una realtà urbana ad Agrigento in quel periodo che a questo punto dobbiamo immaginare arroccata sulla collina dell'acropoli.

La presenza cristiana nella Valle in età bizantina

La presenza monastica nella Valle sembra essere documentata già nella tarda età bizantina non soltanto dal cenobio di San Gregorio ricordato dalla fonte agiografica – ovvero il *bios* di San Gregorio di Agrigento – ma anche dalle cosiddette “grotte sacre”⁷⁰ individuate nell’area della chiesa medievale di San Nicola e obliterate dalla costruzione del Museo Archeologico (fig. 6). Rimangono, purtroppo, soltanto alcune foto e un plastico realizzato prima della costruzione del Museo (fig. 7)⁷¹. Si trattava di alcune grotte rupestri all’epoca visibili solo in tracce, una delle quali, l’unica conservata, dotata di altare sormontato da una lunetta con tracce di pittura, di un sedile e di un grande ingresso sormontato da un arco a tutto sesto. Queste grotte, aperte nella roccia a Nord del cosiddetto Oratorio di Falaride, sembra siano state scavate su una parete regolarizzata in antico, quasi fosse un fronte di cava forse in relazione con la costruzione dell’area pubblica di età classica. La grotta superstite è stata interpretata dal De Miro come parte di un monastero rupestre bizantino⁷², precedente la costruzione del cenobio medievale di San Nicola datato sulla base dei documenti d’archivio al XII secolo. Con

⁷⁰ PERI Illuminato 1962, p. 8-9 fig. 3-4, p. 23; DE MIRO Ernesto 1963, p. 62-63.

⁷¹ Il plastico si trova oggi conservato nel Museo di Seconda Scelta ed è stato possibile vederlo grazie alla cortesia della dott. Donatella Mangione.

⁷² DE MIRO Ernesto 1963, p. 62-63. Esse appartenevano a «un VI periodo, altomedievale, che in certo senso prepara l’erezione normanno-cistercense della chiesa di S. Nicola»; e poi continua «grotte che ci riportano a quelle “laure” connesse con la diffusione del monachesimo basiliano negli ultimi secoli dell’età bizantina in Sicilia», p. 62.

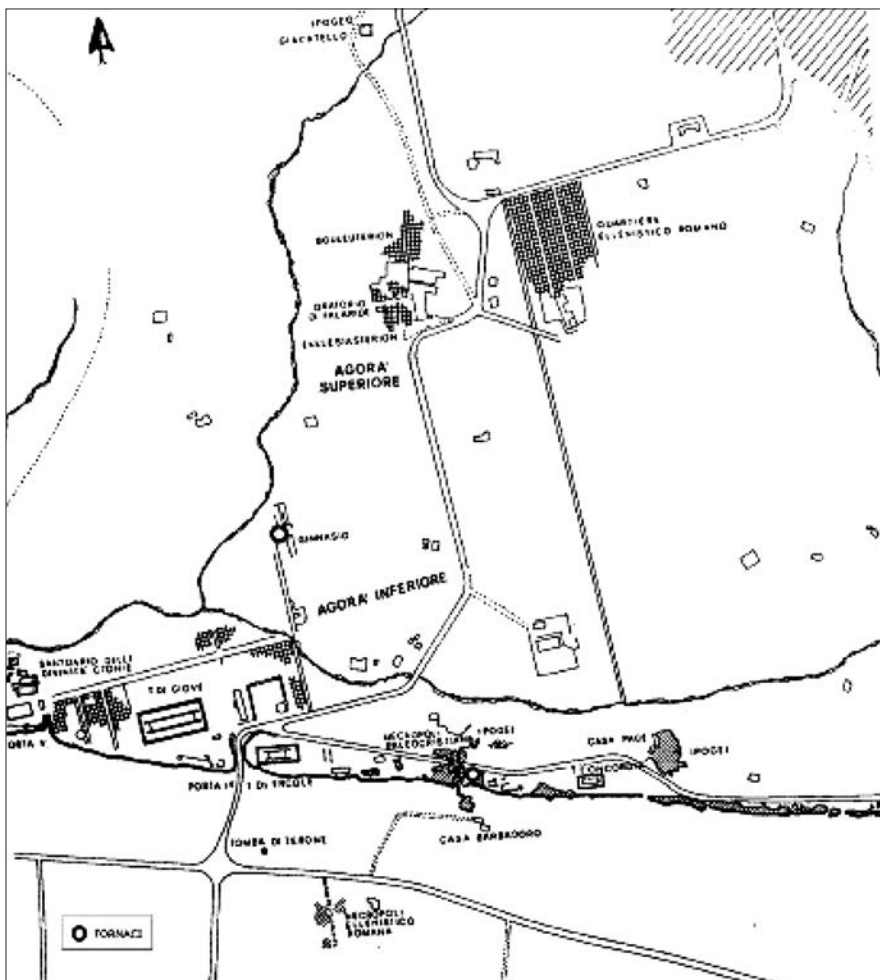


Fig. 6 - Agrigento, planimetria generale dell’area compresa tra la Valle dei Templi ed il cd. Quartiere Ellenistico-romano (da DE MIRO Ernesto 2009).



Fig. 7 - Agrigento, foto aerea di san Nicola e del cd. Quartiere Ellenistico-Romano (Foto Archivio Fotografico Soprintendenza di Agrigento).



Fig. 8 - Agrigento, Lucerne a “ciabatta” dal Quartiere Ellenistico-Romano.

⁷³ Le tombe presenti nel quartiere sono di due tipologie: a cassa litica e scavate nella terra, talvolta antropomorfe e foderate da lastre di calcarenite di reimpiego, provenienti dalle rovine delle case. Alcune di queste erano polisome secondo un uso ben attestato ad Agrigento nella necropoli paleocristiana della Valle, cfr. BONACASA CARRA Rosa Maria *et alii* 1995. Purtroppo non esiste ad oggi un resoconto di scavo che spieghi il rapporto tra il monastero e queste tombe. Le strade e le case del quartiere, sembrano finire nel VII secolo quando si datano i materiali recuperati nelle ultime fasi di vita del sito, cfr. DE MIRO Ernesto 2009 (forma Hayes 105, Hayes 99, tegole pettinate, etc.) segnalati qua e là in tutte le insule e DE MIRO Ernesto 1980, p. 179.

⁷⁴ Le nuove datazioni sono, infatti, proposte sulla base degli studi più recenti delle produzioni africane che hanno permesso di protrarre fino agli inizi dell’VIII secolo alcune produzioni africane, cfr. BONIFAY Michel 2004.

⁷⁵ DE MIRO Ernesto 1963, p. 63.

⁷⁶ In un documento del 1181 si parla della chiesa di san Nicola: Bartolomeo vescovo di Agrigento concede a Giovanni, marito di sua nipote, terre incolte presso la chiesa di san Nicola per piantare un vigneto. In cambio questi deve corrispondere le decime della vigna all’*ecclesia Sancti Nicolai*, così come due libbre di cera per la festa

questa presunta realtà monastica bizantina il De Miro ha messo in relazione il sepolcreto scavato nei livelli di distruzione e abbandono del vicino “quartiere ellenistico-romano” (fig. 9)⁷³. La datazione all’età bizantina delle grotte e di conseguenza del sepolcreto, proposta all’epoca della scoperta sull’onda di una suggestione generica non supportata da dati archeologici, potrebbe essere oggi confortata dal dato stratigrafico dello scavo del cosiddetto tempio di Iside poco distante dalle grotte e dall’analisi dei reperti ceramici relativi all’abbandono dell’area pubblica e del quartiere “ellenistico-romano”⁷⁴. Non sembrano esserci tuttavia elementi che confermino che si tratti di un cenobio, anche se la grotta superstita era verosimilmente un edificio di culto per la presenza dell’altare, del sedile, delle tracce di pittura visibili ancora al momento della scoperta nella “lunetta soprastante l’altare” e del portale monumentalizzato⁷⁵. Infatti, se esaminiamo la questione nel suo complesso è plausibile che le grotte siano state scavate dopo l’abbandono dell’area pubblica prospiciente e prima della costruzione del monastero cistercense del XII secolo⁷⁶. Inoltre, è altresì probabile che il sepolcreto appartenga alla stessa fase di vita di questa realtà rupestre perché poco distante⁷⁷, perché anch’esso probabilmente posteriore alla fine del VII secolo, in quanto scavato nello strato di crollo delle case del quartiere ellenistico romano e infine perché dallo scavo del quartiere provengono alcuni esemplari integri di lucerne a ciabatta databili all’VIII secolo⁷⁸ (fig. 8) che, per il loro stato di conservazione, farebbero pensare ad una provenienza dalle tombe e fornire quindi un aggancio cronologico con il periodo tardo bizantino anche per la realtà rupestre⁷⁹.

del Santo, cfr. COLLURA Paolo 1962, 36, p. 84. Sia a San Nicola che a San Biagio sono attestate per questa data comunità cistercensi. Del monastero di san Nicola resta oggi visibile parte del chiostro, inglobato dentro il Museo Archeologico di Agrigento, e la chiesa abbaziale di san Nicola.

⁷⁷ Alcune tombe sparse sono state isolate intorno a san Nicola nell’area compresa tra il bouleuterion e il tempio romano. Devo questa informazione alla cortesia della dott. Maria Serena Rizzo.

⁷⁸ Per il rinvenimento di queste lucerne cfr. DE MIRO Ernesto 1980, p. 169. Questi manufatti sono sempre stati citati per dimostrare l’ultima frequentazione del quartiere abitativo. Mi chiedo se, visto che si tratta di esemplari integri, non si possa ipotizzare la provenienza dalle tombe e quindi non possano essere elementi di datazione per il cenobio rupestre, piuttosto che per le case che, per altri versi, sembrano abbandonate nel corso del VI-VII secolo. DE MIRO Ernesto 2009, p. 90, p. 407 periodo VI.

⁷⁹ In questi giorni il Parco Archeologico di Agrigento ha intrapreso alcuni saggi di scavo finalizzati anche alla puntualizzazione della cronologia di questo cimitero la cui estensione interessa tutta l’area scavata del quartiere “ellenistico-romano”. Devo questa informazione alla cortesia della Dott. M.S. Rizzo con la quale mi sono a lungo intrattenuta nella riflessione su questa area della città.



Fig. 9 - Agrigento. Foto d'archivio delle tombe del Quartiere Ellenistico Romano (Foto Archivio Fotografico Soprintendenza di Agrigento).

Tuttavia, è proprio l'ipotesi della relazione di questo cimitero con le grotte rupestre che renderebbe poco plausibile l'uso di quest'ultimo come cenobio. Infatti, le tombe, si trovano sparse qua e là su una vasta area che va dalla chiesa rupestre fino all'insula III del quartiere insediativo⁸⁰ e sembrano, sulla base delle foto dei vecchi scavi e dei dati che stanno emergendo dalle nuove indagini archeologiche nell'area⁸¹, avere al loro interno deposizioni multiple, elemento quest'ultimo che farebbe pensare più a tombe familiari che a sepolture di monaci (fig. 9).

Potrebbe trattarsi quindi di un abitato della tarda

⁸⁰ Se queste tombe fossero pertinenti al monastero, il cimitero avrebbe un'estensione proporzionata ad una piccola "laura" bizantina e sarebbe circoscritto alle immediate vicinanze.

⁸¹ Devo alla cortesia della dott. M.S. Rizzo queste informazioni.

età bizantina con edificio di culto rupestre e tombe tra le case, paragonabile al *Praetorium*, villaggio nell'hinterland agrigentino, citato nel bios di San Gregorio che come sappiamo fu scritto tra i due iconoclasti⁸². Si potrebbe ipotizzare che questo villaggio fosse lo stesso *Praetorium*, ricordato dal monaco Leonzio, il cui nome potrebbe fare riferimento proprio alla memoria dell'agorà romana su cui insiste (fig. 6) e che Agrigento quindi si trovasse sulla collina. Ma questa al momento è soltanto un'ipotesi di lavoro.

In ogni caso, allo stato attuale della ricerca, non sappiamo se e come quest'insediamento sopravviva durante l'età islamica e la presenza di un monastero cristiano in questo sito, dopo la parentesi islamica, si data alla tarda età normanna – seconda metà del XII secolo –, quando anche l'abbazia di San Gregorio, come vedremo, avrà cessato di esistere.

Un altro elemento che ci rimanda per confronti all'età bizantina è la tomba di recente scoperta nei pressi del tempio della Concordia⁸³. Si tratta di una tomba orientata in senso E-O con deposizione in decubito laterale che non può essere islamica perché rivolta verso Nord e non verso S-SE. Questa tomba, in parte scavata nella roccia è antropomorfa e foderata da lastrine di pietra e si presenta del tutto simile per tipologia a quelle descritte del quartiere ellenistico-romano. Pertanto, pensiamo piuttosto che si tratti delle sepolture più tarde ad oggi note della necropoli intorno alla chiesa di san Gregorio, di cui al momento non abbiamo elementi cronologici.

⁸² Tra le due fasi dell'Iconoclasmo, *Bios di Gregorio di Agrigento*, p. 48-49. Il *Bios* è datato tra il 750 e l'830 secondo Berger; dopo il 787 secondo Patlagean.

⁸³ BONACASA CARRA Rosa Maria, CIPRIANO GIUSEPPINA 2013, p. 254-256.

L'età islamica

Nelle fonti scritte che ricordano i vescovi agrigentini abbiamo un vuoto che riguarda proprio i secoli dell'altomedioevo. Dall'VIII fino agli inizi del X secolo, infatti, non si hanno notizie di vescovi ad Agrigento e sembrerebbe che la sede episcopale sia stata trasferita nella vicina Triocala (Caltabellotta) con cui Agrigento è, come vedremo, da sempre strettamente collegata. Questo spostamento della sede episcopale nell'ultima età bizantina è stato messo in relazione da V. Prigent con la crisi che investì la città proprio in quei secoli fino a determinarne quasi la scomparsa⁸⁴.

Agrigento nell'827 venne presa d'assalto e occupata dalle truppe aglabidi. L'anno successivo, a seguito della controffensiva dello stratega Teodoto, gli Arabo-musulmani fuggirono dalla città dopo averla devastata⁸⁵. Tra la fine del IX e gli inizi del X secolo, Agrigento appare nel racconto di al-Dawūdī⁸⁶ e Ibn al-Athīr ricorda le tensioni politiche tra Palermo ed Agrigento intorno al 900, prima dell'arrivo dei Fatimidi. Questo implicherebbe un qualche ruolo della città e la presenza di élites urbane.

In questa direzione ci spingono anche le informazioni sulla presenza di una sede episcopale ad Agrigento agli inizi del X secolo. Nella *Notitia VII*, datata del primo ventennio del X secolo⁸⁷, infatti, la città compare nuovamente quale sede vescovile, facendo quindi ipotizzare un ritrasferimento da Triocala⁸⁸. Secondo Prigent, questo evento potrebbe risalire agli ultimi anni del IX secolo quando Agrigento conoscerebbe una nuova fioritura sotto il dominio musulmano, grazie anche alla rinascita dei rapporti commerciali con l'Africa⁸⁹. In questo periodo, infatti, nella stessa *Notitia VII*, Triocala non viene più menzionata mentre compare Agrigento; questo ci fa pensare ad un trasferimento della sede piuttosto che alla fondazione di un nuovo episcopio durante il dominio musulmano. Non abbiamo dati certi sulla ubi-



Fig. 10 - Agrigento, pluteo con albero della vita.

cazione della sede vescovile in questa epoca anche se Catullo Mercurelli e Alessandro Carlino ipotizzano che il vescovo abbia avuto la propria sede nel tempio della Concordia e nell'abbazia *Sancti Gregorii* dal momento che questa sembra sia sopravvissuta durante l'età aglabide⁹⁰.

La presenza cristiana nella valle dei templi di Agrigento durante l'età islamica d'altronde è attestata dal grande pluteo marmoreo con albero della vita e cervi affrontati (fig. 10), recuperato a Sud del quartiere ellenistico-romano, nell'area dell'Hotel Villa Athena, insieme ad un pilastrino di marmo proconnesio. Secondo il De Miro, questi arredi avrebbero fatto parte della cattedrale paleocristiana della città che avrebbe preceduto la trasformazione del tempio della Concordia stando al racconto della vita di Gregorio⁹¹. Il pluteo rappresenta sulla fronte principale l'albero della vita circondato da animali, cervi e leoni, ed è stato datato al IX secolo, malgrado i confronti rimandino al X-XI secolo, perché la sua presenza in età islamica era stata giudicata improbabile⁹². Alla luce di quanto detto finora ci sembra, invece, opportuno rivedere questa cronologia e integrare, all'interno delle attestazioni cristiane della Valle in età islamica, anche questo elemento architettonico.

Purtroppo non abbiamo elementi sicuri sull'edificio

⁸⁴ PRIGENT Vivien in questo volume. Questo dato coincide con l'abbandono del quartiere documentato dai dati archeologici.

⁸⁵ Ibn al-Athīr, AMARI Michele *BAS*, I, p. 267-268.

⁸⁶ NEF Annliese 2011a, p. 728-729.

⁸⁷ PRIGENT Vivien, *supra*.

⁸⁸ Questi trasferimenti sono abbastanza comuni nel mondo islamico e in genere si adattano alla rete urbana delle regioni.

⁸⁹ PRIGENT Vivien, *supra*.

⁹⁰ MERCURELLI Catullo 1948, CARLINO Alessandro 2011.

⁹¹ Qui, infatti, si ricorda che Gregorio trasferisce fuori dal centro urbano la cattedrale che era stata occupata e profanata dall'usurpatore Leucio.

⁹² Da ultimo VITALE Emma 2008, p. 290-291, con bibliografia precedente.

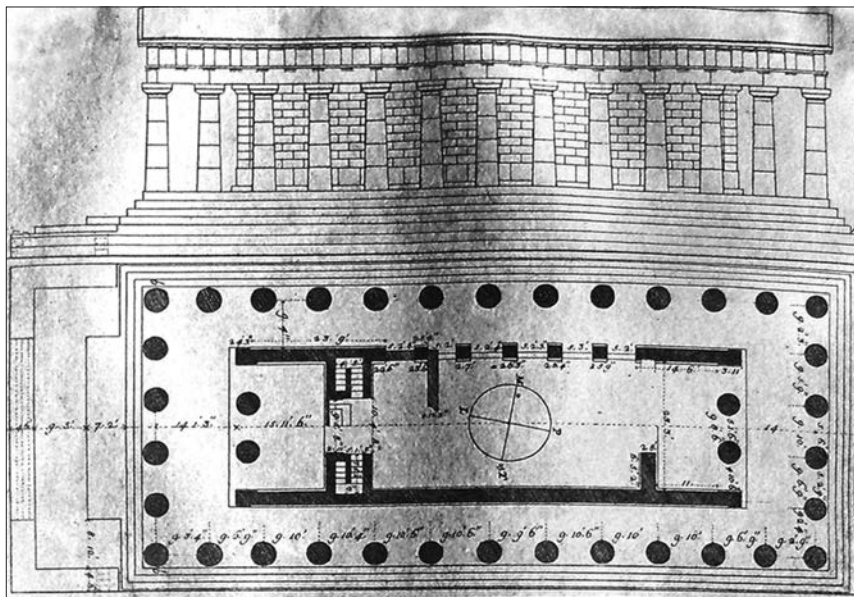


Fig. 11 - Agrigento, Tempio della Concordia. Pianta e alzato di G.G. Winckelmann (da CARLINO Alessandro 2011).

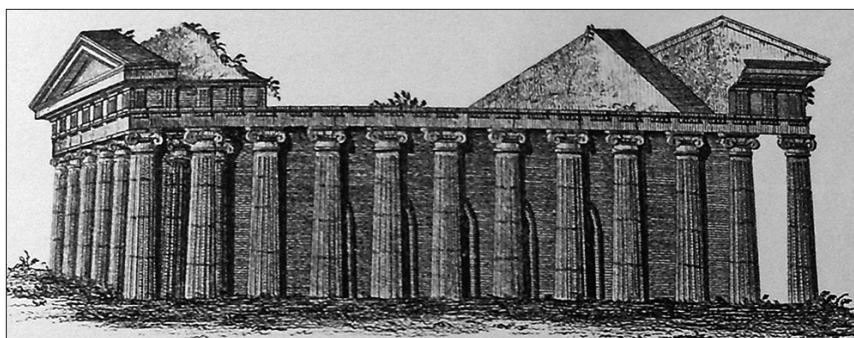


Fig. 12 - Agrigento, Tempio della Concordia. Riproduzione di M.J. Borch 1782 (da CARLINO Alessandro 2011).

di pertinenza di questo rilievo marmoreo eccetto la sua localizzazione in un'area compresa tra il quartiere ellenistico romano e il tempio della Concordia⁹³, tuttavia la sola presenza nella Valle di un manufatto di tale pregio riferibile al X secolo ci fa certi dell'esistenza ad Agrigento, nella *civitas vetus*, di un edificio di culto cristiano

⁹³ Questo pluteo, il pilastro e una colonna sono stati trovati durante uno scavo nel giardino dell'Hotel Villa Athena a poche centinaia di metri a Nord del Tempio della Concordia e sono stati messi in relazione con una basilica urbana. Ne dà notizia preliminare DE MIRO Ernesto 1980, p. 161 e ss., ma senza corredo di immagini del recupero e di planimetrie.

⁹⁴ BONACASA CARRA Rosa Maria 1995; BONACASA CARRA Rosa Maria 1996; BONACASA CARRA Rosa Maria 2003; BONACASA CARRA Rosa Maria, CIPRIANO Giuseppina 2013, con bibliografia precedente.

⁹⁵ DE LUCA Maria Amalia 2007, p. 351-355; DE LUCA Maria Amalia 2010b.

⁹⁶ BONACASA CARRA Rosa Maria, ARDIZZONE Fabiola 2007.

⁹⁷ BAGNERA Alessandra, ARCIFA Lucia, e ARDIZZONE Fabiola,

durante la dominazione islamica della città. Anzi, proprio l'importanza ed il pregio di questa scultura potrebbero essere l'indizio del trasferimento del vescovo da Triocala ad Agrigento alla fine del IX-X secolo.

Mancano al momento dati certi sulla frequentazione della Valle in età islamica. Il dato più antico è rappresentato da una frazione di dirham coniata da Ibrāhīm II (874-902), trovata nello scavo di tre fornaci per la lavorazione della ceramica, individuate nella Valle dei Templi a poche decine di metri dal Tempio della Concordia e datate all'XI secolo⁹⁴. Purtroppo questa moneta, al di là di un generico dato sulla frequentazione dell'area in questo periodo, essendo, per il contesto di rinvenimento, residuale è al momento poco significativa ai fini della ricostruzione della vita dell'area nell'ultima età aghlabide⁹⁵. Tuttavia, la datazione proposta, al momento della pubblicazione⁹⁶, per queste fornaci tra la metà dell'XI e la metà del XII secolo deve essere rivista alla luce dei nuovi dati che ci vengono dallo studio delle produzioni ceramiche siciliane di età islamica⁹⁷, dal momento che molte delle forme ceramiche qui prodotte riecheggiano quelle circolanti nella Sicilia occidentale e nel Maghreb tra il X e l'XI secolo (fig. 14)⁹⁸.

Se, come abbiamo ipotizzato di recente, queste fornaci facevano parte della proprietà del monastero di San Gregorio e avevano la funzione di produrre anfore per la commercializzazione ed il trasporto del *surplus* agricolo prodotto da questa realtà monastica⁹⁹, questo rial-

PEZZINI Elena, SACCO Viva, *supra*.

⁹⁸ ARDIZZONE Fabiola 2010. D'altronde per quanto riguarda gli strati da cui provengono questi frammenti si tratta in prevalenza di scarichi di cenere e frammenti che tra l'altro vengono riciclati per la chiusura della parte alta dei forni. Questo spiega il perché del ritrovamento di queste forme più antiche insieme a morfologie con una datazione più recente. In sintesi tutto il lotto dei materiali pubblicati nel 2007 rappresenta l'intero arco cronologico di produzione di queste fornaci: X-inizi XII secolo.

⁹⁹ ARDIZZONE Fabiola 2010. Queste fornaci non producevano soltanto anfore, che comunque costituivano la produzione prevalente, ma anche ceramica comune: olle, catini, brocche, ecc. BONACASA CARRA Rosa Maria, ARDIZZONE Fabiola 2007.

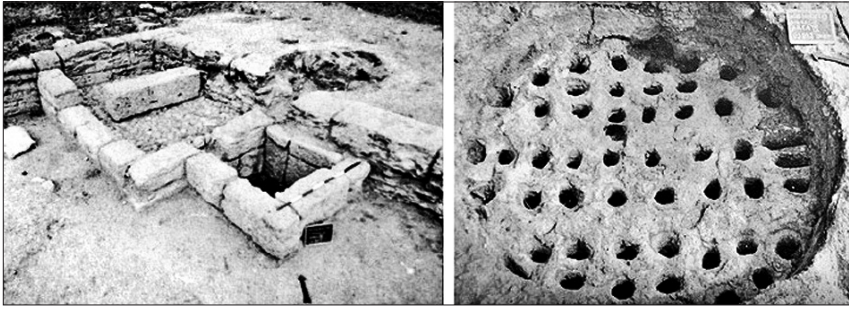


Fig. 13 - Agrigento, area del Ginnasio. Torchio e fornace (da FIORENTINI Gabriella 1996).

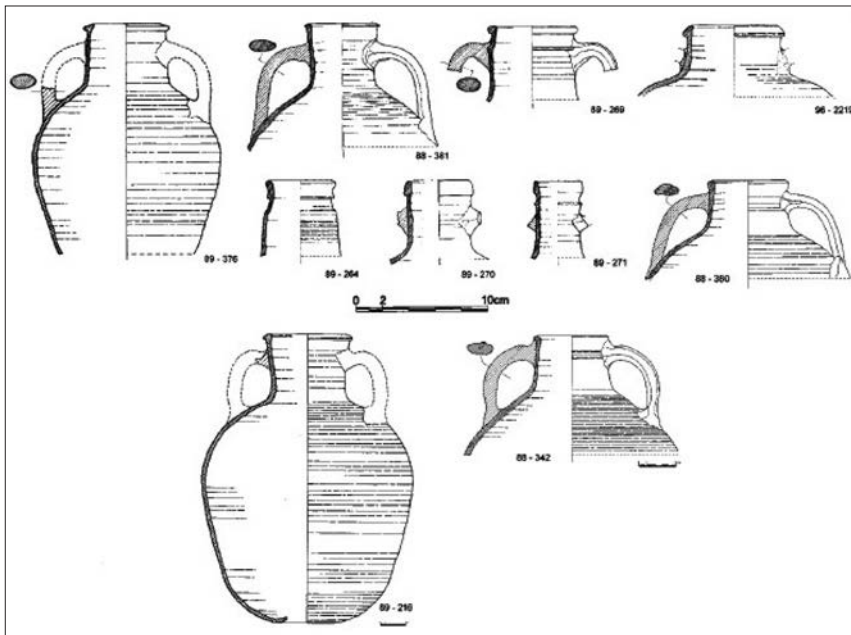


Fig. 14 - Agrigento, Valle dei Templi. Anfora prodotta dalle fornaci.

zamento della cronologia attesterebbe la continuità di vita dell'abbazia di san Gregorio nell'età islamica.

Questa ipotesi trova conforto anche nelle fonti scritte in nostro possesso che farebbero allusione all'esistenza dell'abbazia di San Gregorio anche in età islamica¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Dalla lettura delle fonti inoltre emerge che, al momento della fondazione del vescovado di Agrigento nel 1098, il monastero aveva una certa rilevanza economica sia per il privilegio accordatogli da Ruggero, sia, un po' più tardi, per la richiesta insistente da parte del vescovo agrigentino al re Guglielmo di reintegrare i territori dell'abbazia di San Gregorio all'interno della sua diocesi.

¹⁰¹ L'area intorno al grande tempio di Zeus Olimpio, quello con i Telamoni, è ricordata nei documenti medievali come "cave gigantum", cfr. COLLURA Paolo, 51, p. 106.

¹⁰² COLLURA Paolo 1962, 10, p. 29; nel 1181 Bartolomeo vescovo concede terre incolte presso la chiesa di san Nicola per piantare un vigneto COLLURA Paolo 1962, 36, p. 84.

¹⁰³ Ancora oggi la contrada ubicata appena fuori dalle mura della città greca sotto la collina dei templi, porta il nome di c.da San

Tuttavia, l'ipotesi di Mercurelli e di Carlino che il vescovo abbia avuto la sua sede in età islamica nell'abbazia di San Gregorio e quindi nel tempio della Concordia, benché suggestiva, al momento non è dimostrabile sulla base di dati certi.

Ma vediamo di analizzare nel dettaglio le informazioni in nostro possesso sull'abbazia di San Gregorio. I documenti medievali del XIII secolo, descrivono la *civitas vetus* usata o come cava di pietra¹⁰¹, oppure a scopo agricolo¹⁰² e la memoria di questa destinazione rimane ancora oggi ben viva nell'indicazione "fondo San Gregorio" per l'intera contrada. Si trattava, infatti, di una grande proprietà agricola (*fundus*) che prendeva il nome dalla chiesa dedicata a San Gregorio¹⁰³, il cui culto nel tempio della Concordia si conservava fino alla fine del XVIII secolo¹⁰⁴ (fig. 12). È stato ipotizzato che questa chiesa, ubicata nel tempio pagano (fig. 15), fosse l'erede della basilica dedicata ai SS. Apostoli – con annesso monastero – fondata, secondo la tradizione agiografica, dal vescovo Gregorio di Agrigento nel 597¹⁰⁵. Ciò in accordo con la pratica di trasformazione dei templi pagani attestata da numerosi esempi nell'*orbe christianorum* dell'epoca. Questa datazione basata esclusivamente sulla

fonte agiografica, è stata di recente confutata da chi scrive e anticipata, sulla base di una rilettura dei dati archeologici e di una serie di riflessioni, almeno agli inizi del VI secolo se non prima¹⁰⁶.

Gregorio. Della grande proprietà agricola dove oggi ricadono i templi si riesce a seguire la storia e i confini fino al basso medioevo, cfr. ARDIZZONE Fabiola c.d.s.

¹⁰⁴ La cappella di San Gregorio si trovava all'interno del Tempio della Concordia e venne smantellata alla fine del XVIII secolo in occasione dei primi restauri del Tempio, cfr. CARLINO Alessandro 2011, p. 110.

¹⁰⁵ *Bios* di san Gregorio di Agrigento, p. 19-72; questa ipotesi nasce dall'identificazione dell'eroe del *bios* di san Gregorio d'Agrigento con il vescovo menzionato nel *Registrum* di Gregorio Magno, ma il personaggio dell'agiografia è il risultato della fusione di almeno due personaggi; inoltre, il Sinassario di Costantinopoli colloca la vita nella seconda metà del VII secolo, sotto Giustiniano II.

¹⁰⁶ ARDIZZONE Fabiola 2012, p. 31-38.

Come abbiamo accennato precedentemente, secondo Catullo Mercurelli questa chiesa e il suo monastero sopravvissero, durante il periodo della dominazione islamica, e «furono punto di riferimento per i pochi cristiani che vivevano nei dintorni»¹⁰⁷. Quest'affermazione derivava dalla lettura del privilegio di fondazione della diocesi di Agrigento del 1098 e del *Libellus de successione pontificum Agrigenti* del 1233¹⁰⁸. Quest'ultimo ricorda la donazione all'abbazia di San Gregorio da parte del conte Ruggero, «di molte terre con i villani ivi residenti i cui confini si estendevano dentro la città vecchia e al di fuori sino al fiume Naro ed al Casale Gebilaterus»¹⁰⁹. L'abbazia, definita *Graecorum*, era esente dalle decime e, in quanto *abbacia regalis*, era svincolata dal vescovo di Agrigento¹¹⁰. Questi documenti, quindi, non solo ci informano dell'esistenza al momento della conquista normanna di una chiesa e di un monastero di rito greco nell'area della Valle dei Templi, ma ci danno testimonianza anche del trattamento di favore riservato dal re cristiano a questa fondazione. Infatti, Ruggero non solo le riconosce un privilegio nelle esportazioni dal caricatore di Porto Empedocle di 300 salme di frumento, ma le dà il rango di *abbacia regalis* e la svincola dalla giurisdizione del vescovo¹¹¹.

¹⁰⁷ MERCURELLI Catullo 1948, p. 98.

¹⁰⁸ COLLURA Paolo 1962, p. 24-25. Il *Libellus* fu scritto nel quarto decennio del XIII secolo per ispirazione del vescovo Rainaldo di Acquaviva, (COLLURA Paolo 1962, Appendice II, p. 300-312).

¹⁰⁹ «... et tam diu indignacione duravit donec abbacia Sancti Gregorii maxima diligentia impetravit, quia, cum esset in umbilico Ecclesie Agrigentine, exempta erat ab ipsa, omnino expers census et reverentie, abundans prediis et possessionibus multis, sita in civitate veteri, constructa a Bauilo Sarraceno, et a primo rege Rogerio dotata a flumine civitatis usque ad flumen Nari et casali Gebilaterus subtus Narum cum villanis suis, et infra civitatem terris multis usque ad tenimentum Actii castellani, quod postea fuit ecclesie Sancti Nycolay, cum terris que sunt a prato continuis a septemtrionali parte, a via Menahé usque ad flumen Bigini. Predicta ecclesia Sancti Gregorii fuit abbacia Greorum regalis, sicut superius continetur; nichil debens episcopo, sed manens semper in controversia multa et contemptione coram rege» (COLLURA Paolo 1962, Appendice II, p. 308); poco più avanti si dice inoltre che «ut antiquitus dicitur, habebat ex privilegio extraendi annuatim de portu Agrigenti trecentas salmas frumenti sine racione doane vel portus, et quod privilegium renovatum fuit tempore isto» (COLLURA Paolo 1962, Appendice II, p. 309).

¹¹⁰ Nel 1178 il re Guglielmo II per compensare il vescovo di Agrigento della perdita di Battellari, passata alla diocesi di Monreale, concede la chiesa di San Gregorio: «nos ... damus et perpetuo concedimus tibi et Ecclesie Agrigentine Ecclesiam Sancti Gregorii, sitam extra muros Agrigenti cum omnibus villanis suis et iustis tenimentis et pertinentiis suis, ita ut a modo in perpetuum ipsa Ecclesia Sancti Gregorii cum omnibus villanis suis et iustis tenimentis et pertinentiis suis sit iuris Agrigentina Ecclesia ... sicut propriam et iuris suis habeat et absque impedimento vel in quietatione aliqua pro sua et prelatorum suorum voluntate ordinet et disponat» (COLLURA Paolo 1962, 32, p. 80).

All'interno dei confini del monastero ricadeva, come abbiamo visto, l'officina di figuli sopra citata, impiantata sopra la necropoli paleocristiana della Valle, ad Est della catacomba Fragapane (fig. 5). L'officina era costituita da tre fornaci e da una serie di spazi destinati alla lavorazione della ceramica, ricavati dal riadattamento di alcuni ipogei paleocristiani. Questo impianto produttivo non era isolato e fornaci medievali, con le stesse caratteristiche, sono state individuate più a NE, nel luogo del Ginnasio romano di Agrigento (fig. 13). Ciò confermerebbe la presenza nell'area, che secondo i documenti medievali risulta nel medioevo di pertinenza dell'Abbazia di San Gregorio, di un'attività produttiva abbastanza consistente¹¹².

Queste fornaci producevano anfore, olle, ceramica comune e lucerne a piattello e cupoletta. Tra questi materiali le anfore sono di gran lunga le più numerose e alcune tra le forme più rappresentative di questa produzione (fig. 14), possono essere confrontate per caratteristiche morfologiche con le anfore di fine IX-inizi X di Castello San Pietro e della Gancia¹¹³. Alla prima età islamica rimandano anche le lucerne a piattello e cupoletta¹¹⁴, le olle e alcuni catini acromi a profilo carenato (fig. 11)¹¹⁵ per i quali è stato proposto di recente un rial-

¹¹¹ Il privilegio sul caricatore indica a nostro giudizio che San Gregorio era in età medievale una realtà agricola di un certo peso e la testimonianza archeologica di questo dato ci viene dalle cinque fornaci di ceramica acroma e di anfore individuate rispettivamente nelle vicinanze del tempio della Concordia e del ginnasio romano, all'interno dell'area che in età normanna appartiene al monastero.

¹¹² FIORENTINI Gabriella 1996, p. 5-14; FIORENTINI Gabriella 2009, p. 97 per la datazione dei depositi alluvionali che segnano la fase di abbandono assoluto del complesso monumentale e degli assi viari; per le fornaci p.105-107. Anche queste fornaci essendo localizzate al di qua del fiume Akragas rientrano nelle proprietà dell'abbazia di San Gregorio attestata nei documenti medievali, cfr. *supra*. A tutt'oggi mancano indicazioni sulla produzione esatta di questa fornace essendo stata pubblicata soltanto una nota preliminare. Tuttavia, all'epoca dello scavo ebbi la fortuna di vedere parte della produzione di questa fornace e di notare la somiglianza con il materiale scoperto nello scavo delle fornaci della necropoli *sub divo*.

¹¹³ Mi riferisco in particolare ai Tipi I-IX della classificazione delle fornaci, ARDIZZONE Fabiola 2007, fig. 29 e 30, p. 165-168. Per queste forme, infatti erano stati trovati confrontati morfologici con esemplari più antichi siciliani e calabresi. Per il confronto con le anfore di Castello San Pietro e della Gancia, cfr. ARCIFA Lucia, e ARDIZZONE Fabiola, *supra*.

¹¹⁴ Sulla cronologia di queste lampade in Sicilia all'età islamica si rimanda da ultimo ARCIFA Lucia 2010, p. 123-124; certamente un dato su cui riflettere è relativo all'assenza di questi manufatti tra i materiali delle fornaci palermitane di età normanna (XII secolo) quali quelli dello scavo dei Benedettini Bianchi (ARCIFA Lucia 1996) e di Via Lungarini, D'ANGELO Franco 2009 a Palermo.

¹¹⁵ DENARO Massimo 2007, Tipi 3 e 4, p. 124-126, fig. 22.



Fig. 15 - Agrigento, Tempio della Concordia (da CARLINO Alessandro 2011).

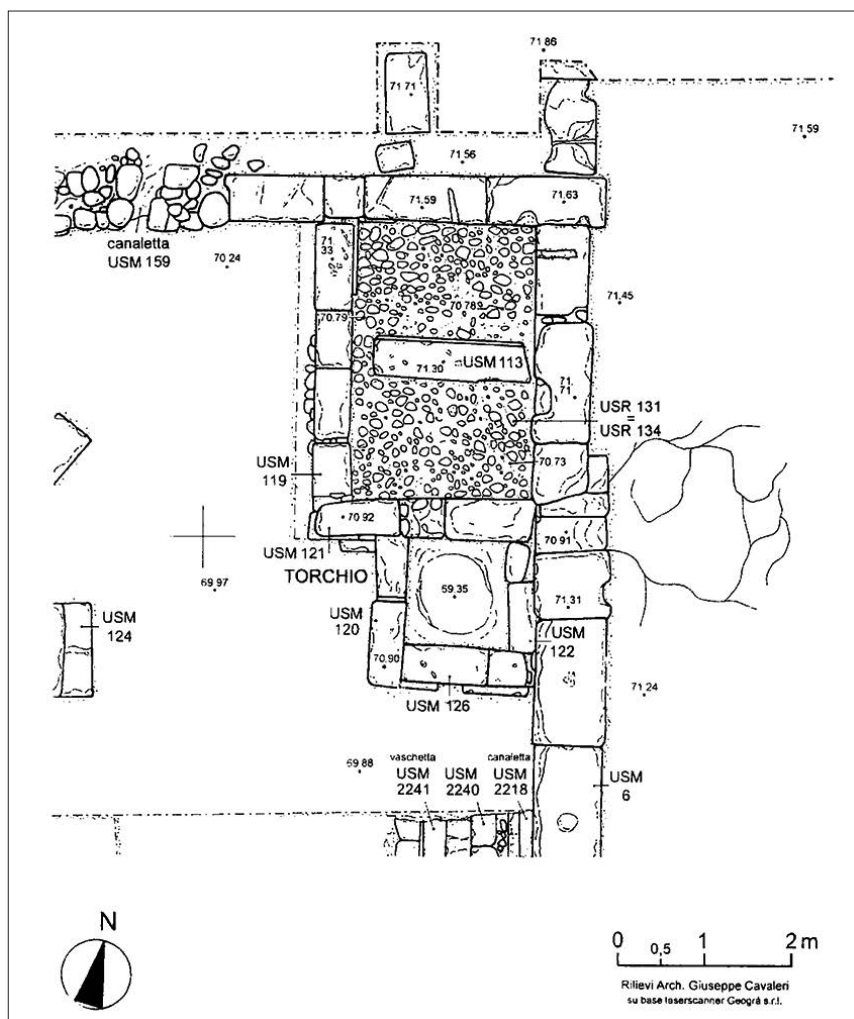


Fig. 16 - Agrigento, area del Ginnasio. Planimetria (da FIORENTINI Gabriella 1996).

zamento della datazione alla fine del IX-inizi X secolo¹¹⁶. Di fatto quindi, sulla base di questi confronti, si può ipotizzare la continuità di vita della produzione di questa bottega dall'età islamica (X secolo) alla prima età normanna (inizi XII secolo).

Se è così il collegamento con l'abbazia greca di San Gregorio e con la realtà agricola di sua pertinenza, attestata dalle fonti scritte medievali, risulta essere la spiegazione più naturale per la presenza di queste fornaci nella valle dei templi. Inoltre, le anfore prodotte da questa officina, sembrano ad oggi, avere avuto una circolazione nel territorio agrigentino abbastanza limitata, come si evince dalle prospezioni nella Valle del Platani effettuate da M.S. Rizzo e dagli scavi pubblicati di alcuni siti limitrofi. Si ha segnalazione, infatti, solo di due frammenti: il primo recuperato a Caltabellotta, l'antica Triocala, in c.da Sant'Anna, nell'area dove il *Libellus de successione pontificum Agrigenti* ricorda la costruzione di un monastero di rito greco dedicato a San Giorgio¹¹⁷; l'altro recuperato a c.da Buttermini nel territorio di Raffadali, dove le fonti scritte medievali ricordano il casale Budermi: un insediamento aperto databile tra la fine del VII e l'XI secolo¹¹⁸. Si tratta quindi di un casale di età islamica facente parte di una fitta rete di casali e siti d'altura dislocati lungo la valle del Platani, direttrice e via naturale in senso S-N. Questo casale risulta abbandonato precocemente entro i primi decenni del XII secolo, con una cronologia, quindi, molto simile a quella delle fornaci della valle dei templi.

Ancora troppo poco per potere capire le logiche della distribuzione di questi manufatti, anche se, con l'andare

¹¹⁶ARCIFA Lucia, BAGNERA Alessandra, NEF Annliese 2012.

¹¹⁷PANVINI Rosalba 1992, p. 171, fig. 24.

¹¹⁸RIZZO Maria Serena 2004, p. 109-119 in particolare si tratta dell'insediamento identificato dalla Rizzo a Casa Bellomo, fig. 69, p. 119.

avanti delle ricerche, si potrebbe arrivare a cogliere il legame tra queste realtà. Certo, la coincidenza del rinvenimento di uno di questi due frammenti proprio nell'area di un monastero di rito greco, a Triocala¹¹⁹, ci spinge a non sottovalutare l'ipotesi di lavoro che l'areale di distribuzione delle anfore di San Gregorio possa coincidere con quello degli insediamenti in relazione con l'abbazia greca¹²⁰. Un ulteriore elemento coerente con questa, che è e resta al momento semplicemente un'ipotesi, è relativo al contenuto di queste anfore che per dimensioni e per forma richiamano i contenitori coevi atti al trasporto del vino. D'altronde, la coltivazione della vite nella valle dei templi nel periodo compreso tra l'età bizantina e quella normanna sembra attestata dalla presenza di un torchio proprio nell'area del Ginnasio in prossimità di una delle fornaci¹²¹ (fig. 12 e 16).

Inoltre, anche la cronologia della fine di questa produzione alla metà del XII secolo, concorderebbe con l'ipotesi dell'appartenenza dell'officina ceramica all'abbazia di San Gregorio. Infatti, nell'età dei due Guglielmi l'officina non esisteva più e nell'area si era insediata un'abitazione agricola¹²². Questo dato emerso dallo scavo archeologico coincide con quello che si evince dai documenti scritti che ci parlano delle tensioni tra l'abbazia di San Gregorio e il primate locale, tensioni che si chiuderanno soltanto nel 1178 quando il vescovo di Agrigento Bartolomeo, ottiene finalmente dal re Guglielmo II, la chiesa di San Gregorio con le sue pertinenze¹²³. Probabilmente questo passaggio indica che nel 1178 nell'area non esisteva più una realtà monastica e questo concorderebbe con il dato archeologico proveniente dalle tre fornaci test'è descritte.

Quanto fin qui detto ci spinge ad accettare l'ipotesi di Mercurelli e di Carlino che l'abbazia di San Gregorio si trovava nei pressi del tempio della Concordia e che il tempio stesso fosse stato la chiesa abbaziale di questo monastero¹²⁴. Non abbiamo elementi per affermare che

questa fosse la sede vescovile in età islamica, anche se la sua posizione periferica e al di fuori delle mura trova un parallelo nella Palermo dello stesso periodo¹²⁵.

Ci sembra ragionevole concludere, almeno finché nuovi elementi non rimettano in discussione questa ipotesi, che nella riorganizzazione della città islamica vi sia stato spazio per una comunità cristiana, seppure confinata in un'area periferica come doveva essere la valle.

F. Ardizzone

Conclusioni

L'esame delle realtà urbane di Palermo e Agrigento in età islamica conferma l'esistenza di segmenti di popolazione cristiana in ambedue i centri: uno capitale della Sicilia islamica e l'altro una piccola città della Sicilia centromeridionale. Il confronto tra le due città permette di cogliere alcuni elementi comuni che riguardano soprattutto la dislocazione topografica dei luoghi di culto cristiani nel tessuto urbano e il loro rapporto con le preesistenze. Sia a Palermo che ad Agrigento, sembra che si sia verificata nel corso dell'età islamica una "migrazione" degli edifici di culto verso le zone periferiche dell'abitato o le aree periurbane e in particolare, anche se non in modo esclusivo, in corrispondenza di alcune delle necropoli paleocristiane. Quest'ultimo dato sembra un importante indizio e induce a chiedersi se il rispetto delle aree sepolcrali dei cristiani non ne abbia favorito la continuità d'uso. Inoltre, ci si può chiedere se il mantenimento della proprietà delle aree corrispondenti da parte della "comunità" cristiana, non abbia contribuito all'insediamento, in tali aree, del clero preposto alla *cura animarum*. Nel caso di Palermo e in particolare della zona di San Michele e Santa Maria della Grotta, la crescita urbana ha poi riassorbito nel tessuto della città tali aree. Naturalmente, dato lo stato lacunoso degli studi, questa "topografia dei luoghi di culto

¹¹⁹ Abbiamo visto precedentemente come V. Prigent abbia proposto, sulla base della lettura delle fonti, il trasferimento nella tarda età bizantina del vescovado di Agrigento a Triocala e poi, durante l'età islamica, quando la città di Agrigento viene rioccupata e rivitalizzata dagli Arabi, il ritrasferimento ad Agrigento dello stesso vescovado.

¹²⁰ Nel XIII secolo i due benefici di Caltabellotta erano uno *Latinorum* e l'alto *Graecorum* a riprova della presenza in loco, ancora nell'inoltrato medioevo, di una comunità greca.

¹²¹ FIORENTINI Graziella 2009, p. 103-105; per le fornaci p.105-107.

¹²² Per lo scavo nell'area della fornace cfr. BONACASA CARRA Rosa Maria, ARDIZZONE Fabiola 2007; per il rapporto tra questa officina e l'abbazia di San Gregorio cfr. ARDIZZONE Fabiola 2010, p. 277-278.

¹²³ «... *predicta ecclesia Sancti Gregorii fuit abbacia Grecorum regalis, sicut superius continetur; nichil debens episcopo, sed manens semper in controversia multa et contempzione coram rege*» (COLLURA Paolo, Appendice II, p. 309).

¹²⁴ CARLINO Alessandro 2011.

¹²⁵ Vedi PEZZINI Elena in questo contributo.

¹²⁶ Per Marsala e Marettimo cfr. da ultimo PEZZINI Elena 2013;

cristiani” si propone come ipotesi di ricerca da verificare e confermare attraverso un approfondimento delle indagini.

L’analisi di questi due casi di studio più che prospettare un quadro definito sulla presenza cristiana in età islamica, apre nelle nostre intenzioni nuove direttrici di ricerca, e avanza delle ipotesi da sottoporre alla

verifica dell’indagine archeologica. Un contributo determinante potrà essere fornito dall’affinamento degli indicatori archeologici per l’età islamica. Sarà così possibile ampliare la lettura delle testimonianze della presenza cristiana e delle reti monastiche anche alle aree rurali e ai centri dell’entroterra dai quali di recente cominciano a emergere indizi sempre più consistenti ¹²⁶.

per alcuni siti della Valle del Torto cfr. CUCCO Rosa Maria *et alii*

infra, dati al riguardo sono emersi anche dalle ricognizioni sulle Madonie di Antonio Alfano.

TABLE DES MATIÈRES

Fabiola Ardizzone et Annliese Nef
LES DYNAMIQUES DE L'ISLAMISATION EN MÉDITERRANÉE CENTRALE ET
EN SICILE : VARIATIONS D'ÉCHELLE

LA SICILE DANS LA MÉDITERRANÉE ISLAMIQUE

Piero Fois
PEUT-ON DÉGAGER UNE STRATÉGIE MILITAIRE ISLAMIQUE PROPRE AUX
ÎLES DE LA MÉDITERRANÉE AUX VII^E - VIII^E SIÈCLES ?

David Bramoullé
LA SICILE DANS LA MÉDITERRANÉE FATIMIDE (X^E-XI^E SIÈCLE)

Christophe Picard
LA MÉDITERRANÉE CENTRALE, UN TERRITOIRE DE L'ISLAM

LE PROCESSUS D'ISLAMISATION EN MÉDITERRANÉE CENTRALE : LE CADRE RÉGIONAL

Annliese Nef
QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LES CONQUÊTES ISLAMQUES, LE PROCES-
SUS D'ISLAMISATION ET IMPLICATIONS POUR L'HISTOIRE DE LA SI-
CILE

Adalgisa De Simone
IN MARGINE ALLA FISCALITÀ ISLAMICA IN SICILIA

Maria Amalia De Luca
L'ISLAMIZZAZIONE DEL SISTEMA MONETARIO IN SICILIA NEL PERIODO
AGHLABITA (827-909): L'APPORTO DEL MEDAGLIERE DEL MUSEO AR-
CHEOLOGICO A. SALINAS DI PALERMO

Vivien Prigent
L'ÉVOLUTION DU RÉSEAU ÉPISCOPAL SICILIEN (VIII^E-X^E SIÈCLE)

Marie Legendre
HIÉRARCHIE ADMINISTRATIVE ET FORMATION DE L'ÉTAT ISLAMIQUE
DANS LA CAMPAGNE ÉGYPTIENNE PRÉ-ṬULŪNIDE

Mario Re, Cristina Rognoni
CRISTIANI E MUSULMANI NELLA SICILIA ISLAMICA. LA TESTIMONIANZA
DELLE FONTI LETTERARIE ITALOGRECHE

ÉVOLUTIONS SOCIALES, STRUCTURES URBAINES ET CULTURES MATÉRIELLES : LES VILLES, UN TERRAIN D'OBSERVATION PRIVILÉGIÉ ?

Chokri Touihri
LA TRANSITION URBAINE DE BYZANCE À L'ISLAM EN IFRĪQIYA VUE DE-
PUIS L'ARCHÉOLOGIE. QUELQUES NOTES PRÉLIMINAIRES

Sobhi Bouderbala
LES MAWĀLĪ À FUSṬĀṬ AUX DEUX PREMIERS SIÈCLES DE L'ISLAM ET LEUR
INTÉGRATION SOCIALE

Roland-pierre Gayraud
ARABISATION, ISLAMISATION ET ORIENTALISATION DE L'ÉGYPTÉ À LA
LUMIÈRE DE L'ARCHÉOLOGIE

Lucia Arcifa, Alessandra Bagnera
ISLAMIZZAZIONE E CULTURA MATERIALE A PALERMO: UNA RICONSIDERAZIONE DEI CONTESTI CERAMICI DI CASTELLO - SAN PIETRO

Renato Giarrusso, Angelo Mulone
CARATTERIZZAZIONE MINERALOGICO-PETROGRAFICA DI CAMPIONI CE-
RAMICI PROVENIENTI DA CASTELLO - S. PIETRO, DALLA CHIESA
DELLA GANCIA (PALERMO) E DA CASTELLO DELLA PIETRA (CASTEL-
VETRANO)

Fabiola Ardizzone, Elena Pezzini, Viva Sacco
LO SCAVO DELLA CHIESA DI SANTA MARIA DEGLI ANGELI ALLA GANCIA:
INDICATORI ARCHEOLOGICI DELLA PRIMA ETÀ ISLAMICA A PALERMO

Viva Sacco
L'ISLAMIZZAZIONE A PALERMO ATTRAVERSO DUE CONTESTI DI PALAZZO
BONAGIA (SCAVI DI STEFANO)

Francesca Spatafora, Emanuele Canzonieri
AL-KHĀLIṢA: ALCUNE CONSIDERAZIONI ALLA LUCE DELLE NUOVE SCO-
PERTE ARCHEOLOGICHE NEL QUARTIERE DELLA KALSA

Carla Aleo Nero, Monica Chiovaro
PIAZZA BOLOGNI (PALERMO): OSSERVAZIONI SU ALCUNI CONTESTI DI ETÀ
ISLAMICA ENTRO IL PERIMETRO DELLA "MADĪNAT BALARM"

Fabiola Ardizzone, Francesca Agrò
L'ISLAMIZZAZIONE A PALERMO ATTRAVERSO UNA RILETTURA DELLA
CERAMICA DA FUOCO DEI BUTTI DI VIA IMERA

Emanuele Canzonieri, Stefano Vassallo
INSEDIAMENTI EXTRAURBANI A PALERMO: NUOVI DATI DA MAREDOLCE

Fabiola Ardizzone, Elena Pezzini
LA PRESENZA DEI CRISTIANI IN SICILIA IN ETÀ ISLAMICA: CONSIDERA-
ZIONI PRELIMINARI RELATIVE A PALERMO E AD AGRIGENTO

Letizia Arcoleo, Luca Sineo
ANALISI ARCHEOZOLOGICA DI DUE CONTESTI DELLA CITTÀ ANTICA DI
PALERMO: LA GANCIA E I "SILI" DI VIA IMERA (PALERMO, IX-X SE-
COLO D.C.)

ÉVOLUTIONS DES STRUCTURES FONCIÈRES ET DU PEUPELEMENT DANS LES ZONES RURALES : L'ÉCHELLE MICRO-RÉGIONALE

Mohamed Hassen
GENÈSE ET ÉVOLUTION DU SYSTÈME FONCIER EN IFRĪQIYA DU VIII^E AU
X^E SIÈCLE : LES CONCESSIONS FONCIÈRES (*QAṬI'A*), LES TERRES RÉ-
SERVÉES (*HĪMA*) ET LES TERRES *HABOUS*

Antonio Rotolo, José María Martín Civantos
SPUNTI DI RIFLESSIONE SULL'INSEDIAMENTO DI EPOCA ISLAMICA NEL
TERRITORIO DEI MONTI DI TRAPANI

Alessandra Molinari
LE RICERCHE NEL TERRITORIO DI SEGESTA-CALATHAMET-CALATAFIMI:
RIPENSANDO AD UN VENTENNIO DI RICERCHE NELLA SICILIA OCCI-
DENTALE

Alessandro Corretti, Antonino Facella, Claudio Filippo Mangiaracina
CONTESSA ENTELLINA (PA). FORME DI INSEDIAMENTO TRA TARDA AN-
TICITÀ E ETÀ ISLAMICA

Maria Serena Rizzo, Laura Danile, Luca Zambito
L'INSEDIAMENTO RURALE NEL TERRITORIO DI AGRIGENTO: NUOVI DATI
DA PROSPEZIONI E SCAVI

Oscar Belvedere, Aurelio Burgio, Rosa Maria Cucco
EVIDENZE ALTOMEDIEVALI NELLE VALLI DEI FIUMI TORTO E IMERA SET-
TENTRIONALE

Johannes Bergemann
FUNDE DER ISLAMISCHEN PHASE IM GEBIET VON GELA UND IM HIN-
TERLAND VON AGRIGENT

Giuseppe Cacciaguerra
L'AREA MEGARESE TRA IL IX E L'XI SECOLO: UN PAESAGGIO IN TRANSI-
ZIONE

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE