

Ilaria Sabbatini

FINIS CORPORIS INITIUM ANIMAE.
LA QUALITÀ MORALE DEL NEMICO NELLA
RAPPRESENTAZIONE DEL CORPO TRA EPICA
CROCIATA E ODEPORICA DI PELLEGRINAGGIO

Nomen omen

Auditus vero initium rationalis animae est, quia sicut verba quae scribuntur, prius dictantur, sic per ipsum dictata et composita quaeque secundum hominis intentionem perficiuntur¹.

L'udito è l'inizio dell'anima razionale spiegava santa Ildegarda nel secolo XI. L'abatessa di Bingen, ammettendo la cosmologia e l'antropologia nel progetto salvifico divino, dava una lettura teleologica della natura dell'uomo e delle sue prerogative. Dunque, se l'orecchio è la porta dell'anima, ciò che da esso penetra ha un significato che travalica il fatto meramente fisiologico e coinvolge il piano trascendente. Ma oltre alla dimensione più squisitamente filosofica, l'argomento dell'udito ha per il presente studio un notevole interesse per il suo risvolto semantico a causa delle implicazioni circa la tipologia dei nomi dei saraceni. Tra le opere destinate a un pubblico ampio, seppur non necessariamente popolare, è nell'epica crociata che si possono incontrare le prime descrizioni relative al corpo dei musulmani intesi come nemici nella duplice veste di avversari militari e di antagonisti religiosi. Nella fattispecie è proprio la descrizione dei corpi, più che delle credenze, ad assumere un ruolo fondamentale nel delineare la loro caratterizzazione. E se, come afferma Le Goff, il corpo diviene il

1. Hildegardis Abbatissa, *Divina Opera*, PL CXCVII, 879-80.

centro della società medievale², la prevedibile conseguenza è che proprio sulla base della sua rappresentazione si elabori la categoria del nemico che interagisce così profondamente con l'autorappresentazione di ogni collettività. Ovviamente l'epica crociata non è né la prima né la sola forma letteraria in cui compare una descrizione dei musulmani ma la centralità del corpo rimane prerogativa specifica dei generi narrativi più che delle opere di matrice patristica. I nomi, comunque, costituivano sempre il primo approccio alla rappresentazione del nemico saraceno: la manifesta caratterizzazione negativa in quelli di ascendenza biblica o contenenti un richiamo al male rende evidente la funzione evocativa che rivestivano. Gli appellativi dei nemici erano tali da ritrarre istantaneamente i personaggi, nello stesso momento in cui venivano chiamati in scena e prima di qualsiasi altra descrizione. La *Chanson des Aliscans* (sec. XII) ne offre un saggio esemplare associando nell'assonanza del verso i nomi dei fratelli del gigante Rainouart: «Et Malatrous, et Malars, et Maurés»³. Sotto questo aspetto le esemplificazioni si moltiplicano intrecciandosi in un gioco di richiami che si avvale di appellativi legati al tradimento, alla deformità, alla crudeltà, alla lascivia come *Caino*, *Pilato*, *Golia*, *Faraone*, *Lucifero* oppure *Mauprians*, *Malprimis*, *Fausaron*, *Gaudisse*, *Brehier*, *Malquidant*.

L'ampio uso del nome *Faraone* dipende dal fatto che fino al medioevo inoltrato si riteneva che questo fosse il nome proprio del re d'Egitto⁴. Cosicché colui che aveva oppresso il popolo di Dio finendo per vedere rovesciata su di sé la sua stessa malvagità diventava un perfetto emblema del nemico⁵. La grande diffusione del nome *Golia* si associa invece alla tipizzazione frequente del nemico musulmano come gigante più o meno mostruoso⁶. Era opinione

2. J. Le Goff, *Il corpo nel medioevo*, Bari 2003² (tit. or. Id., *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris 2003), 19.

3. *Chanson des Aliscans*, a c. di MM. F. Guessard, A. de Montaiglon, Paris 1870, v. 4392.

4. Gli stessi autori dei diari di pellegrinaggio fiorentini spesso indicano al lettore di aver visto i «granai di Faraone» che altro non sono se non le piramidi.

5. Pharaon: re saraceno in *Les enfances Vivien*. Pharaon: capo saraceno in *Anseïs de Cartage*. Pharaon (o Faraon): re di Bonivent ne *La prise d'Orange*. Feraon: re di Spagna in *Elie de Saint Gille*. Pharaon: nipote di Corbadas ne *La conquête de Jérusalem*. Pharaon: padre di Meliadas in *Li bastars de Buillon*. Faraon le Grizois: in *Orson de Beauvais*.

6. Goulias: signore della valle Josafat in *Anseïs de Cartage*. Goliias (o Goulias): re de Balesguez in *Chanson des Aliscans*. Goliias (o Goulias): ammiraglio saraceno

comune tra gli autori medievali che il gigantismo fosse l'emblema della superbia demoniaca che nella sua elevazione suprema si manifestava nelle forme dell'eresia⁷. Dunque la figura di Golia si prestava perfettamente nel fisico e nello spirito a dare corpo alle fantasie occidentali sulla natura del nemico⁸. Non sarà superfluo sottolineare il motivo del nome *Lucifero* come appellativo dei nemici saraceni. Se infatti il suo utilizzo è prevedibile per il richiamo esplicito al nome di Satana prima della caduta, non va trascurato che *Lucifero* è anche il nome della stella mattutina, Venere, la quale, secondo autori come Giovanni Damasceno († 749), era oggetto di adorazione da parte degli ismaeliti prima della venuta di Maometto⁹. Interessante è l'uso del nome *Pilato*, il pagano che aveva processato e condannato Gesù, documentato significativamente anche come appellativo di un presunto dio saraceno¹⁰. Ciò è chiaro, ad esempio, ne *La mort Aymeri de*

in *Les enfances Vivien*. Goliass: messaggero di Ganor in *Aye d'Avignon*. Goliass: re di Pinçonie in *Li romans de Garin le Loherain*. Gouliass: re di Persia in *Octavian*. Goliass (o Gouliass): saraceno ucciso da Richart de Chaumont ne *La chanson du chevalier au cygne*; *Li romans de Bauduin de Sebourc*; *Li bastars de Buillon*. Goliass: saggio di Toledo ne *La mort de Garin le Loherain*. Gollias de Bile (Gouliass o Goliass): saraceno ne *La prise d'Orange*; *Le charroi de Nîmes*. Gouliass: de Sorbrie: saraceno ucciso da Gui in *Anseïs de Cartage*. Gouliart: re saraceno in *Le roman de Foulque de Candie*.

7. «Goliass designat diabolum, cuius elevationis superbia Christi prostravi humilitas». Isidorus Hispalensis, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, PL LXXXIII, 113. «Goliass vero haereticorum superbiam signans». Gregorius Magnus, *Moralia in Job*, PL LXXVI, 50. In *Doon De Maience* si può rinvenire l'esplicitazione di tale immaginario del gigantismo condivisa anche dall'epica: «Li sire qui ele est a cruauté trop grant, / et n'est ne roi ne quens, ne dus ne amirant, / ains fu fis de moullier à l moult grant gaint, / qui la terre conquist par son effors puissant». *Doon de Maience*, a c. di M. A. Pey, Paris 1859, vv. 6344-47.

8. *Lucifer*: capo saraceno in *Aymeri de Narbonne*. *Licifier*: ammiraglio saraceno in *Anseïs de Cartage*. *Lucifer* (o *Luchifer*): figlio del sultano ne *La conquête de Jérusalem*. *Lucifer de Baudas*: in *Fierabras*.

9. Joannes Damascenus, *De haeresibus liber*, PG XCIV, 764-66: «Hi [gli Ismaeliti n.d.r.] idololatriae addicti cum essent, stellam matutinam adorabant, ac Venerem, quam et *Chabar*, quod *Magnam* sonat, lingua sua appellant. Usque ad Heraclii tempora palam est eos idola coluisse: inde autem ad nostram usque aetatem falsus illis exortus est vates, Mamed nomine; qui cum in libros Veteres Novique Testamenti incidisset, habitis cum Ariano quodam monacho colloquiis, propriam sectam condidit». Va qui ricordato che con la definizione «adoratori del diavolo» i sunniti indicavano i seguaci dello yazidismo, un culto preislamico che venerava un angelo dall'aspetto di pavone.

10. *Pilate*: re saraceno ne *La chanson d'Antioche*. Come nome di un presunto dio e/o demone dei saraceni *Pilate* (*Pylate* o *Pilas*): in *Gallens li restoré*, *Gui de Bourgogne*, *La mort Aymeri de Narbonne*, *Gaufrey*, *La chevalerie Ogier de Danemarque*, *Elie de Saint Gille*, *Godefroid de Bouillon*, *Anseïs de Cartage*.

Narbonne (sec. XIII) dove un emiro viene apostrofato con queste parole: «Hé, amiral, vels noveles oïr? / Or pues tu dire bien t'est Mahom amis, / bien as Pilate et Tervagant servi»¹¹. Non si può escludere un'intenzionalità specifica in questa scelta nominale dal momento che *Pilas* potrebbe avere per un occidentale una certa assonanza con *Iblīs*, il nome che, in base a vari passaggi del Corano, costituisce appunto l'appellativo del diavolo¹². Del resto *Pilate* come nome demoniaco è di volta in volta associato ad *Antecris*, *Tervagant*, *Belgebu* e in *Elie de Saint Gille* (sec. XIII) è identificato come «Pilate d'enfer» mangiatore di uomini¹³. Suggestivo è l'uso del nome *Caino*, il traditore per eccellenza, che per la propria colpa fu condannato a un'erranza senza tregua e senza meta¹⁴. Scelta tanto più significativa se si tiene conto che nella società europea del medioevo la figura del ramingo era segnata dal marchio dell'emarginazione, della disapprovazione sociale, dell'antonomimia rispetto alla civiltà urbana e cristiana.

La stessa componente di anomalia si ritrova anche nell'altra serie di nomi dei saraceni: *Mauprians*, *Malprimis*, *Malquidant* e simili, appellativi che riecheggiano il male come deformazione del bene¹⁵; *Fau-*

11. *La mort Aymeri de Narbonne*, a c. di J. Couraye du Parc, Paris 1884, vv. 2579-81.

12. Ringrazio Paolo Branca per il prezioso scambio di opinioni.

13. *Elie de Saint Gille*, a c. di G. Raynaud, Paris 1879, v. 655. Cfr.

Gui de Bourgogne, a c. di F. Guessard, H. Michelant, Paris 1859, v. 4214; *La mort Aymeri de Narbonne*, v. 2581; *Gaufrey*, a c. di F. Guessard, P. Chabaille, Paris 1859, v. 6961; Raimbert de Paris, *La chevalerie Ogier de Danemarche*, Genève 1969 (réimpression de l'édition de Paris, 1832-1848), vv. 12289, 12345.

14. Cain: fratello di Danebur in *Chanson des Aliscans*. Caem de Valermie: in *Ibid.*

15. Malpreis: paese dei giganti pagani ne *La chanson de Roland*. Malprose (o Malposse): paese dei giganti pagani in *Ibid.* Malprient: gigante saraceno in *Le roman d'Aubery le Bourgoing*. Maupriant: saraceno ucciso da Gui de Bourgogne in *Anseïs de Cartage*. Maupriant: re saraceno in *Anseïs de Cartage*. Malprient (Malpris o Priant): re saraceno in *Elie de Saint Gille*. Maupriant d'Aumarie (Malprient de Babel): saraceno ucciso da Ive de Bascle in *Anseïs de Cartage*. Malprient de Mer: consigliere del re Marsilio ne *La chanson de Roland*. Malprient (o Malprion): saraceno in *Les Narbonnais*. Malprime (Mauprime, Marprime, Malpramis, Malpriamus, Malprient, Malprimant): figlio di Baligant in *Galtens li restoré*; *La chanson de Roland*. Malprime de Brigal (Mauprime de Brigal, Malprimis de Brigal, Malprimis de Brigant, Malprime de Brigant, Malprime de Borgal, Malprime de Murgal, Manprine de Gerbal, Malpin de Mont Brigal, Malpin de Mont Pregal, Malpin de Mont Brigart, Malpin de Mombrebart, Preamor de Rigal, Malprime de Brigant): ne *La chanson de Roland*. Malprime le Morois: saraceno in *Ibid.* Malprime de Sartaingne: saraceno in *Ibid.* Malprins (Marprin o Marpris): saraceno in *Ibid.* Mauprin (o Mauprime): re saraceno in *Anseïs de Cartage*. Mauprin de Femenie (Malprin o Mauprin de Val Fondée): saraceno in *Le Narbonnais*. Mauprin de Rousie: saraceno ucciso da

saron che contiene un richiamo semantico al tradimento¹⁶, *Gaudisse* che rimanda al significato di godimento fisico ed è riferito anche a una figura femminile che, non a caso, è la figlia del re saraceno Marsilio¹⁷; infine *Brehier* che presumibilmente allude alla selvatichezza del rovetto¹⁸. Ovviamente ai nomi grotteschi non corrispondevano solo le qualità morali dei saraceni ma anche la loro rappresentazione fisica quale incarnazione di tutte le deformità del loro spirito.

Anseïs in *Ibid.* Malcolon (o Maucolon): re saraceno ne *La conquête de Jérusalem*. Malegrape: re saraceno in *Li covenant Vivien*. Malquidant (o Malcuidant): figlio del re Malcud ne *La chanson de Roland*, re saraceno in *Galiens li restorés*, saraceno ucciso Renouart in *Chanson des Aliscans*, nipote di Corsolt de Tabarie in *Beuves de Commarchis*. Maucuidant: re saraceno in *Gaufrey*. Malcuidant: saraceno ucciso in *Ibid.* Malquidant: saraceno ucciso da Reanouart Porquet ne *La chanson d'Antioche*. Malquidant (o Malquedant): saraceno ucciso da Huon le Maine ne *La conquête de Jérusalem*. Malquidant: corriere del re Lotario ne *La naissance du chevalier au Cygne*. Malatrous e Malars: fratelli del gigante Rainouart in *Chanson des Aliscans*. Malars: re saraceno ne *La chanson d'Antioche*.

16. Falsaron (Fauseron, Fausseron, Fauceron, Falsiron, Falsagon, Tauseron, Fausiron, Fausiron de Limois): fratello del re Marsilio, signore di Dathan e Abiron ne *La chanson de Roland*; *Galtens li restoré*; *La prise de Pampelune*. Fausaron: saraceno ucciso da Corbarant ne *La chanson du chevalier au cygne*. Fausaron: re saraceno in *Ibid.* Fausaron: saraceno ne *La conquête de Jérusalem*. Fausaron: re saraceno di Morinde ucciso da Carlomagno ne *La chevalerie Ogier de Danemarche*. Fausaron: re saraceno ucciso dai francesi in *Vivien de Monbrac*. Fausart: saraceno in *Galtens li restoré*. Fausart: saraceno ucciso dai francesi in *Vivien de Monbrac*. Fauseberc: saraceno in *Chanson des Aliscans*. Fauselon: saraceno in *Anseïs de Cartage*. Fauseré: saraceno guardiano di una torre di Antiochia ne *La chanson d'Antioche*. Fauseron: saraceno fratello del re Aridaste in *Anseïs de Cartage*. Fausseron: re saraceno in *Amis et Amiles*. Fauseron: saraceno ne *La prise de Cordres*. Fauseron: re saraceno ucciso da Ogier ne *La chevalerie Ogier de Danemarche*. Fauseron: re saraceno uomo di Vivien ne *La mort de Garin le loherain*. Fauseron: saraceno ucciso da Beuves in *Boeve de Haumtone*. Fauseron: saraceno ucciso da Aubri le Bourgoing in *Le roman d'Aubery le Bourgoing*. Fauseron: re saraceno ne *La chanson d'Antioche*. Fausseron: re saraceno ucciso da Meliadas in *Li bastars de Buillon*.

17. Gaudisse, Gaudise o Gaudis: re di Babilonia padre di Esclarmonde in *Huon de Bordeaux*; *Chanson de Huon et Calisse*; *Huon, roy de Fayerie*; *Esclarmonde*. Gaudisse: figlia del re Marsilio in *Anseïs de Cartage*.

18. Brehiere: re saraceno in *Anseïs de Cartage*. Brehiere: ciambellano dell'Almansur di Cordova ne *La prise de Cordres*. Brehiere: gigante saraceno in *Huon de Bordeaux*. Brehiere: figlio del sultano ne *La conquête de Jérusalem*. Brahier D'Aufrique (Brehier des Tours de Mont Argüe, Brehier, Braihier, Brahier, Braiher, Brehus): re saraceno d'Africa ne *La chevalerie Ogier de Danemarche*.

Dai nomi ai corpi

Alla fine del XII secolo il personaggio di Fierabras, figlio di Balan re di Spagna, cavaliere saraceno in conflitto con Roland, veniva raffigurato come un gigante rosso di barba e dal volto camuso¹⁹. Ma è la descrizione di Naisier nel *Gaufrey* (sec. XIII^{II}) che può essere a buon titolo considerata rappresentativa dell'immaginario sul mostruoso gigantismo saraceno: figlio di un gigante ha la testa più grossa di un bue, la pelle più nera di un moro, gli occhi rossi come braci, i capelli arruffati come rovi, le narici tanto grandi da poterci entrare un uovo, la bocca capace di contenere un pane intero²⁰. I medesimi tratti erano già presenti anche in *Li coronemenz Loois* (sec. XII) con il dettaglio supplementare di un'enorme distanza tra gli occhi²¹. Accanto al gigantismo e a sua integrazione un altro elemento importante nella tipizzazione fisica del nemico sono proprio gli occhi descritti, fin dai *Gesta Tancredi* e dalla *Chanson de Roland*, come sproporzionatamente distanti²². Anche se la caratteristica comune dei nemici saraceni è di essere oltremodo alti e orrendi²³ la loro

19. Jean Bodel, *La Chanson de Saxons*, a c. di F. Michel, Paris 1839, CCXII, vv. 13-16: «Fierebraz de Rossie s'en est levez an piez, / dou lignage as Jeanz, si ot bien XII piez; / les crins ot biax et blons, menus antrelaciez, / la barbe I po rossete, ses vis fu camoissez».

20. *Gaufrey*, vv. 2962-79: «Nasier le felon fist moult à ressongnier: / il fu fix d'un gaiant qui ot nom Morachier; / s'un crestien tenist, chen vous os tesmoigner, / mès qu'il l'eüst I poi rosti et braisillier, / plus savereusement le menjast l'aversier / et de large ot la toise à I grant chevalier / la teste avoit plus grosse assex d'un buef plenier, / et si etoit plus noir que meure de meurier; / les iex avoit plus rougez que carbon en brasier, / le cheveus herupés, pongnans comme esglentier; / qui bien l'esgarderoit, bien devoit esragier. / En une des narines du nés, lés le joier, / pourroit on largement un oef d'oue muchier; / en sa bouche enterroit I grant pain de denier; / bien menjast I mouton tout seul à un mengier».

21. *Li coronemenz Loois*, a c. di E. Langlois, Paris 1888, vv. 505-10: «Lait et ancháis, hisdos come aversier; / les uelz ot roges com charbon en brasier, / la teste lee et herupé le chief; / entre dous uelz ot de lé demi pié, / une grant teise de respaille al braier; / plus hisdos om ne puet de pain mangier».

22. Radulfo Cadomensis, *Gesta Tancredi*, RCH Oc. III, 648: «Inventum est unum inter caetera, et hoc memorabile, ab oculo ad oculum semipedalem distantiam habens»; *La chanson de Roland*, a c. di C. Segre, Milano 1976, vv. 1217-18: «Entre les oilz mult out large le frunt, / grant demi pied mesurer i pout hum».

23. *Gesta Tancredi*, RHC Oc. III, 633: «Cuius proceri formam corporis a planta ad verticem contemplatus»; *Otinell*, vv. 1328-29: «N'ot si bel home di ci

deformità non è sempre la medesima come si può vedere in *Gui de Bourgogne* (sec. XII^{ex}) che ne descrive uno dall'aspetto sdrucito con grandi sopracciglia irsute, senza denti, le orecchie molli e gli occhi infossati²⁴. L'immagine, quasi patetica, sembra rimandare a una suggestione desunta dall'iconografia delle razze umane mostruose, che si pensava vivessero agli estremi confini delle terre conosciute²⁵. Del resto l'antecedente patristico non è trascurabile se nel XII secolo lo stesso Pietro il Venerabile, sulla falsariga del modulo oraziano, aveva descritto Maometto come una sorta di chimera mostruosa dalla testa d'uomo, il collo di cavallo e il corpo di uccello²⁶.

Per quanto riguarda invece il genere femminile è notevole la descrizione di una gigantessa, Amiete moglie di Effraon, che viene assorbita dalla sfera della deformità per il fatto di essere il complemento femminile del nemico saraceno²⁷. Nera, gigantesca, gli occhi rossi, la grande gola simbolo di intemperanza, Amiete è l'antitesi della bellezza e della virtù femminile, la laidezza sottomessa ai più bassi istinti. Non solo l'aspetto ma anche il comportamento della gigantessa costituisce un ribaltamento dei prototipi di donna in vigore nel genere epico. Basti l'esempio opposto della bella Aude, fidanzata di Roland, che cade esanime alla notizia della sua morte professando la volontà di non sopravvivere all'amato. Amiete, invece, appresa la morte del marito, salta dal letto sconvolta e si mette a uccidere in serie la gente di Carlo tanto che l'imperatore deve invocare l'aiuto della Vergine per fermare la sua furia. Quando

en Oriant, / XV piez a, quant il est en estant»; *Huon de Bordeaux*, a c. di F.Guessard, C.Grandmaison, Paris 1860, vv. 143-44: «Si amenerent le mal paien Brehier, / I grant gaiant qui ot XVII piés».

24. *Gui de Bourgogne*, vv. 1776-80: «De si fait pautonier n'orrés jamais parler. / Il ot les sorcils grans et s'ot le poil levé, / et si avoit les dens de la bouche getés, / les oreilles mossues et les eus enfossés; / et ot la jambe plate et le talon crevé».

25. Questo caso specifico ricorda la razza dei panozi, uomini della enormi orecchie molli che nel medioevo si collocavano nella regione della Scizia. Dei panozi parla Isidoro di Siviglia nel VI secolo riprendendo Solino, ed è a sua volta ripreso da Rabano Mauro e da Vincenzo di Beauvais.

26. Petrus Venerabilis, *Summula quaedam brevis contra haereses et sectam diabolicae fraudis Saracenorum, sive Ismaelitarum*, PL CLXXXIX, 655: «Humano capiti cervicem equinam et plumas avium».

27. *Fierabras*, a c. di A.Krøber, G.Servois, Paris 1860, vv. 5039-43: «Ce est une gaiande plus noire que pevrée; / grant ot la fourcéeure et la geule avoit lée, / et si avoit de haut une lance levée, / les ex avoit plus rouges que n'est lambe alumée; / moult est de tout en tout laide et deffigurée».

finalmente viene abbattuta da un colpo di balestra in mezzo agli occhi, dalla sua gola esce un fumo straordinario segnale della sua straordinaria natura²⁸. Oltre allo stravolgimento del *topos* di bellezza femminile, sembra che in alcuni autori epici vi sia una precisa intenzionalità nel mostrare un mondo pagano alieno non solo ai legittimi valori di natura etica ma anche ai più comuni principi dell'estetica, come si rileva in *Huon de Bordeaux* (c. 1215-1240) dove, nel tentativo di convertire il paladino, il re saraceno Agrapart gli offre terre e ricchezze ma anche la sua stessa sorella di cui vanta come un pregio la grande altezza e la pelle nera come inchiostro²⁹.

Forme enormi, corpi massicci, occhi distanti, capelli irsuti, pelle nera non sono solo le prerogative della altrui mostruosità fisiognomica bensì anche quelle attribuite dalla letteratura ai contadini poveri e agli eretici. Dunque uno dei caratteri di distinzione maggiormente significativi per nemici musulmani, oltre alle proporzioni, alla tipizzazione degli occhi e dei capelli, sono quelle appendici cornute che li qualificano al di fuori della razza umana. La *Chanson des Aliscans* (sec. XII) ne attribuisce loro addirittura un doppio paio e *Les narbonnais* (1205 ca.) le paragona a quelle dei cervi³⁰.

Riprendendo le considerazioni fatte per il *Gui de Bourgogne* (sec. XII^{ex}) a proposito della deformità delle orecchie, la descrizione del nemico ne *La chevalerie Ogier de Danemarque* (1192-1200) rende evidente come per certi versi i saraceni siano avvicinati ai popoli fantastici consegnati alla mitologia occidentale dalla tradizione greco-latina. Popoli deformi che abitavano agli estremi confini delle terre conosciute e che, nell'immaginario medievale, potevano essere caratterizzati dall'assenza o dalla moltiplicazione degli organi, dalla

28. *Ibid.*, vv. 5062-65: «Entre les II sourcisa fem la dervée, / que parmi la cerevele en est la fleke entrée. La gaiande versa, la fleke est tronchonnée; / par la geule geta merveilleuse fumée».

29. *Huon de Bordeaux*, vv. 6514-22: «Dist li paien: “tant sui ge plus dolant; / par Mahomet, tu es de boinne gent! / Car lai ton Dieu et à me loi te prent, / et si t'en vien o moi en Orient; / je te donrai et tere et casement, / tenras le marche par devers Bocident / si te donrai I moult rice present: / ma suer germainne, noir est com arement; / grainde est moi, a I piet de dent».

30. *Chanson des Aliscans*, 72-73: «Cest une gens dou plus divers samblant, / tot sont cornu derire et devant»; *Les Narbonnais*, a c. di H. Suchier, Paris 1898, vv. 7218-19: «An sa compagne avoit paiens cornuz, / cornes ont dures si come cers ramuz».

loro ipertrofia, dalla sproporzione del corpo o delle sue parti. Così come per le popolazioni fantastiche la deformità fisica diventava specchio di un comportamento morale, che veniva enfatizzato in tali caratteristiche. Nel caso dei saraceni tale tipizzazione era spinta fino a identificare gli avversari umani in nemici demoniaci portando alle estreme conseguenze la deformazione delle loro caratteristiche fisio-gnomiche:

Es per la presse Cordaglon le desvé, / un sarrasin du rengne Cordroé / en forme fu de diable engenerés: / le païen ot deux boces ed deux nés, / et s'ot quatre elx en la teste planté, / et quatre bras et quatre poins quarés, / en cascun tint un grant mail enasté, / un n'en portast un chevalier armés³¹.

I nemici della cristianità provenivano dai luoghi dove si annidava da sempre l'Anticristo, città come *Babilonia* e *Corozaim*, riprese dalla tradizione biblica e patristica³². Il teologo Adso, abate di Montier-en-Der, nel X secolo le definiva senza alcun dubbio demoniache, dal momento che nell'una il Nemico era nato e nell'altra era cresciuto³³. Nella descrizione della provenienza dei saraceni i nomi reali si mescolavano alle nature straordinarie come accade nella *Chanson de Roland* dove tra le fila dei musulmani si annoverano intere armate di popoli mostruosi ed esotici: orrendi cananei, giganti di Malprose, micenei dal grosso capo e dalla schiena setolosa come cinghiali³⁴. Tutte queste schiere, caricate di ogni degradazione fisica e morale, sono immortalate nella loro abiezione attraverso una descrizione che li rende simili a bestie cui perfino l'armatura, con tutto il suo portato di simbolismo cavalleresco, risulta superflua per una pelle animalesca dura come il cuoio:

31. Raimbert de Paris, *La chevalerie Ogier de Danemarche*, vv. 12813-20.

32. Per le numerose ricorrenze si veda RHC Occ. III, 929 alla voce *Corosannum* e 910 *Babylonia*.

33. Adso Dervensis, *Libellus de Antichristo*, PL CI, 1293: «Nam sicut Dominus ac Redemptor noster Bethlehem sibi praevitit [...] sic diabolus illi homini perditio, qui Antichristus dicitur, locum novit aptum, unde radix omnium malorum oriri debeat, scilicet civitatem Babyloniae; in hac enim civitate [...] Antichristus nascetur; et in civitatibus Bethsaide et Corozaim nutriri et conversari dicitur».

34. *La chanson de Roland*, v. 3238: «Canelius les laiz»; *Ibid.*, v. 3253: «Jaianz de Malpruse»; *Ibid.*, vv. 3221-23: «E l'altre après de Micenes as chefs gros: / sur les eschines qu'il unt en mi les dos / cil sunt seiet ensemment cume porc».

De plus feluns n'orrez parler jamais; / durs unt les quirz ensement cume fer, / Pur ço n'unt soign de elme ne d'osberc³⁵.

La formazione dell'idea del nemico

I testi cronachistici ed epici nati in rapporto alla prima crociata erano elaborati in ambienti secolari e il messaggio propagandistico di cui erano portatori interpellava prevalentemente i laici e gli *illitterati*. Eppure, sullo scorcio del Duecento, proprio mentre le canzoni di gesta tardive incrementavano l'utilizzo del meraviglioso, nel *Libro de' Vizi e delle Virtudi*, trattato divulgativo di impianto epico, l'islam non veniva ascritto all'idolatria, al paganesimo o all'eresia bensì a una nuova forma di religione. Falsa, ovviamente, e di ispirazione demoniaca ma del tutto autonoma³⁶. Il che è tanto più sorprendente – anche nel caso in cui il Giamboni non operasse scientemente tale distinguo – quanto più si considera che due erano i tipi di genesi ipotizzati per la religione di Maometto: l'eresia e l'idolatria.

In effetti con l'età delle crociate – e in particolare con il trasferimento in Occidente della leggenda biografica di Maometto tramite l'opera cronachistica di Guibert de Nogent (1052-1124) – si avviò una profonda trasformazione nel modo di rappresentare l'alterità musulmana. Fino a quel momento l'islam, o meglio il suo profeta, era stata letto in chiave prettamente ereticale: le sue credenze erano pur sempre riconducibili a una matrice conosciuta. Il mentore del profeta, il monaco Bahira, figura chiave della sua narrazione biografica, era considerato un eretico ariano o nestoriano. Ciò non di meno il teologo Giovanni Damasceno († 749) nel *De haeresibus liber* non aveva dubbi nel considerare il nuovo profeta come fautore del superamento dell'idolatria preislamica. L'autore siriano coglieva la natura innovatrice di Maometto, il quale non veniva annoverato

35. *Ibid.*, vv. 3248-50.

36. Sconfitta l'idolatria la fede cristiana fa un accordo con la fede giudaica e combatte contro l'eresia, ma una volta vinte tutte le battaglie suscita l'invidia di Satana. Satana, resosi conto dell'inutilità di fare guerra a Dio, manda nel mondo Maometto che con la sua opera può corrompere tutte le genti, cf. B. Giamboni, *Il libro de' Vizi e delle virtudi*, a c. di C. Segre, Torino 1968, capitoli XLIV e XLV.

in quanto pagano ma anzi come colui che, seppur eretico, aveva vinto il paganesimo degli Ismaeliti³⁷.

È evidente che fin dalla prima conoscenza dell'islam non vi fosse la benché minima fusione o confusione tra eresia e paganesimo. Almeno finché non si trattava di una prospettiva militante. L'argomento dell'idolatria musulmana veniva infatti utilizzato dal Damasceno solo nel contesto dell'approccio apologetico quando, essendo accusati i cristiani di idolatria per le loro credenze sulla natura di Dio, si difendevano accusando a loro volta i musulmani per l'adorazione della Caba³⁸. Ma per il teologo siriano era chiaro che Maometto non aveva niente da spartire con l'idolatria. L'ipotesi corrente all'epoca era che l'islam rappresentasse non una fede diversa dal cristianesimo bensì una diramazione illecita della confessione cristiana. Se i musulmani rigettavano la teologia trinitaria e la duplice natura di Cristo non potevano essere altro che seguaci di Ario e di Nestorio³⁹.

Nell'età della prima crociata, le cose erano radicalmente cambiate: la religione di Maometto non era più considerata una semplice eresia ma veniva riconosciuta come forma di paganesimo. L'idea dell'idolatria musulmana, che sarebbe sembrata ridicola ai teologi orientali dei secoli precedenti, non solo era ormai ammessa ma veniva anche ritenuta l'unica valida interpretazione dell'islam. La visione propria del medioevo maturo era il frutto di uno scivolamento progressivo dall'iniziale concezione scismatica a una concezione idolatrica, in quanto negazione radicale del cristianesimo⁴⁰. Mano a mano che con le crociate era intervenuta la necessità di propagandarlo come

37. Joannes Damascenus, *De haeresibus liber*, PG XCIV, 764-76. Si veda supra nota 9.

38. *Ibid.*, 767-70: «Insuper nos taquam idolatras criminantur, quia crucem adoramus, quam ipsi abominantur. Ad quos dicimus, Qui sit igitur ut lapidi, qui in Chabatha vestra est, vos adfricetis, eumque complexantes deosculemini?».

39. L'islam, come l'arianesimo, negava che il Figlio fosse della stessa sostanza del Padre e, come il nestorianesimo, rifiutava di definire Maria come Madre di Dio, cf. M. Jevolella, *Le radici islamiche dell'Europa*, Milano 2005, 11-26.

40. A. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, a c. di A. Borroso, Roma 1994. Il saggio di D'Ancora era già stato pubblicato in *Giornale storico della letteratura italiana*, 7 (1889), 199-281.

nemico, l'islam aveva assunto caratteri demoniaci ed era stato convenientemente rappresentato come pagano. I testi monastici, le cronache e infine l'epica definivano ormai i musulmani come *pagani* o *gentiles*⁴¹. Ma furono soprattutto le canzoni di crociata, da cui è iniziata questa riflessione, a divulgare una descrizione della religione musulmana conforme ai modelli del paganesimo antico. Quest'immagine, radicalmente falsa, rientrava nella logica della propaganda cui rispondevano le *chansons de geste*⁴². L'epica non inventava nulla di nuovo, dal momento che l'illazione dell'idolatria si era già insinuata nella patristica ben prima della crociata, ma mentre i padri greci usavano tale argomento in chiave apologetica, la *chanson de geste* ne faceva un vero e proprio *topos*.

Quando la leggenda biografica del Profeta passò a tutti gli effetti in Occidente pare che non vi fosse conoscenza diretta di ciò che su Maometto era stato elaborato dalla patristica greca. Il nome e la vita del fondatore dell'islam erano però divenuti materia di racconti popolari tant'è che Guibert de Nogent poteva asserire che quanto scriveva era ripreso dalle storie orali in circolazione al suo tempo⁴³. Egli affermava – a differenza degli altri cronisti – che i saraceni erano monoteisti, che Maometto non era il loro dio e che non si trattava di idolatri. Proprio mentre riferiva la rassegna delle credenze popolari relative all'islam, lo storico era consapevole dell'infondatezza di quei temi così fortunati dell'immaginario occidentale. Riconosceva infatti che si trattava di cose dette per scherno dei seguaci di Maometto che non lo ritenevano affatto un dio ma un uomo giusto e un profeta⁴⁴. Eppure fu proprio con i *Gesta Dei per*

41. J. Flori ritiene che gli scrittori del tempo abbiano associato in questa definizione tutti i nemici della cristianità, affermando così una sorta di dualismo tra il popolo cristiano e le forze nemiche della «vera religione». Nella stessa direzione si muove l'interpretazione agostiniana adottata da Todeschini a proposito della presunta *crudeltà* degli infedeli. La loro *ferocia* intesa come natura feroce e dunque non umana, è distinta perciò stesso dalla *spiritualità* dei cristiani dotati dell'intelligenza dei significati spirituali del mondo. Si veda G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal medioevo all'età moderna*, Bologna 2007, 15-19.

42. J. Flori, «La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam», *Aevum*, 66 (1992), 246.

43. Guibertus de Novigento, *Gesta Dei per Francos*, RHC IV, 127: «Plebeia opinio est quedam fuisse, qui, si bene exprimo, Mathomus».

44. *Ibid.*, 130: «Sed omissis iocularibus quae pro sequacium derisione dicuntur, hoc est insinuandum: quod non eum Deum, ut aliqui aestimant, opinantur; sed hominem iustum eumdemque patronum, per quem leges divinae tradantur».

Francos che il diavolo comparve, per la prima volta, nella tradizione di Maometto, facendo di lui e dell'islam un'arma contro i cristiani. Il mentore del Profeta non risultava più un semplice ispiratore delle sue credenze, com'era stato per gli autori precedenti, ma ne diventava l'istigatore e il consigliere. Quando il monaco, «sordidissimus eremita», frustrato nel desiderio di essere patriarca di Alessandria, cominciò a meditare vendetta divenne preda del diavolo che ne fece il proprio strumento per agire su Maometto⁴⁵. Con i *Gesta Dei per Francos* Maometto, da falso profeta nel filone del cristianesimo eretico, divenne fondatore di un culto idolatrico di ispirazione diabolica.

Questa visione dei saraceni, che rispecchia la concezione vulgata a livello popolare, non coincide – è piuttosto ovvio – con le conoscenze diffuse tra il clero più elevato. Negli ambienti colti non solo l'idea dei musulmani era scevra da sovrapposizioni fantastiche ma il carattere monoteistico e perfino abramitico della religione islamica poteva ben essere conosciuto e ammesso. L'ambito culturale dove maturò l'elaborazione di un'immagine demoniaca dell'islam era pur sempre quello monastico-religioso ma ormai al di fuori dalla sistemazione filosofica cristiana: con Guibert de Nogent siamo già nella cronachistica della prima crociata. L'immagine dell'islam come paganesimo contribuiva a giustificare l'idea e ad alimentare l'ideale di crociata. Se i cavalieri crociati diventavano dei nuovi martiri cristiani, i saraceni si potevano aggiustare al ruolo di persecutori e di nemici da uccidere⁴⁶.

Eppure, nonostante la diffidenza che ispirava il pensiero dell'Occidente medievale nei confronti dell'islam, è innegabile che laddove la contiguità tra le comunità aveva favorito un confronto diretto le cose andassero diversamente. Non solo presso quei confini osmotici in cui il mondo cristiano sfumava nel *dar al-Islam* ma anche nel pellegrinaggio stesso che poteva diventare una rara occasione di conoscenza. La terza frontiera insieme alla Sicilia musulmana e alla Spagna delle tre culture. Ed è proprio nel discostarsi da una prospettiva comunque e sempre militante che i diari di pellegrinaggio rivelano tutta la loro carica innovativa.

45. *Ibid.*, 128. Si veda anche: M. Van Acker, *Mahomet dans ses biographies occidentales du Moyen Âge entre anti-saint et antéchrist*, tesi di laurea dell'Università di Gand, Facoltà di filosofia e letteratura, prof. M. Van Uytvanghe, anno accademico 1998-1999, 149.

46. Flori, «La caricature de l'Islam», 247-48, 256.

L'approccio nuovo dell'odeporica

Non è semplice comprendere il modo di leggere la natura e l'ambiente, da parte dell'uomo medievale ma di certo non si può risolvere in termini di semplice alternanza tra *realia* e *mirabilia*. Alla poco calzante dicotomia è sicuramente da preferire il binomio di *naturalia* e *mirabilia*, capace di definire una coesistenza senza contraddizione. Quando nel 1483 Breydenbach si fece accompagnare da un incisore così da poter descrivere le terre visitate, questi raffigurò la salamandra e l'unicorno accanto alla giraffa, al cammello, al cocodrillo e alle capre⁴⁷. La salamandra e l'unicorno non erano animali fantastici ma l'uomo medievale attribuiva loro caratteristiche che in seguito furono smentite dalle scienze moderne. Analogamente il problema per i viaggiatori di cui si occupa questo studio non era tanto di stabilire l'esistenza di una determinata creatura quanto piuttosto di riuscire a classificarla entro le categorie del già noto. La comprensione dell'approccio rispetto alle tipologie umane incontrate dai pellegrini si sviluppa proprio secondo questa direttrice, nel tentativo di cogliere entro il genere diaristico la coesistenza delle suggestioni letterarie di cui si erano nutriti gli scriventi e i risultati dell'osservazione diretta della realtà.

Se per tutto l'alto medioevo la natura fu concepita come un sistema simbolico tramite cui Dio parlava all'uomo, nell'Occidente latino del XIII secolo la teologia naturale si trasformò nello sforzo di comprendere la mente del Creatore attraverso la scoperta del funzionamento del creato⁴⁸. A tale trasformazione corrispose, sul piano delle scritture di viaggio, la nascita della diaristica come risultante della fusione tra gli *itineraria* e le *descriptiones* e la cronachistica del regno latino di Gerusalemme⁴⁹. Il genere diaristico-devozionale, inteso in senso stretto, fiorisce dunque nel momento in

47. Si trattava dell'incisore e tipografo olandese Erhard Reeuwich, autore di famose vedute dei porti e delle città orientali. Il volume di Breydenbach fu pubblicato per la prima volta nel 1485.

48. G. Ortalli, «Naming Animals in the Middle Ages, between Crisis and Recovery», in *Animal names*, ed. A. Minelli, G. Ortalli, G. Sanga, Venezia 2005, 494-95.

49. B. Dinali, *La «jerosolomitana peregrinatione» del mercante Bernardino Dinali (1492)*, a c. di I. Sabbatini, Lucca 2009, 24.

cui cambia l'approccio teologico nei confronti dell'interpretazione della natura e risulta essere esso stesso l'espressione di una precisa compagine culturale che, nel caso dei diaristi fiorentini, può essere ben definita dall'etica mercantile borghese. Nella società fiorentina medievale, l'interrelazione reciproca tra le classi sociali aveva come inevitabile conseguenza una contaminazione assai accentuata sul piano della mentalità, dell'etica condivisa, dell'interpretazione stessa del mondo⁵⁰. Il recupero di conoscenze dimenticate o l'acquisizione di nuove informazioni, quando la grande apertura di scambi del XIII secolo permise alla cultura europea di relazionarsi con mondi imprevisi, faceva sì che le vecchie categorie fossero adattate alle nuove situazioni⁵¹. Questo, ben lungi dal bandire il meraviglioso dall'ambito del reale, sollecitava al contrario una sua rilettura alla luce dell'osservazione empirica.

A lungo i diari di pellegrinaggio sono stati impropriamente considerati una tipologia testuale di scarso valore documentario dal momento che si tendeva a relegarli nella pura e semplice narrativa d'invenzione. In realtà il diario di pellegrinaggio, come è stato ormai dimostrato, rappresenta una tradizione scrittoria complessa in cui narrativa e memorialistica si intersecano senza soluzione di continuità. È proprio questa dimensione fortemente autoptica ad essere significativa in quanto espressione di un modo di percepire e di rappresentare il mondo dell'Oltremare. Va quindi rivisto il giudizio sul valore documentario della memorialistica di pellegrinaggio chiarendo la sua funzione ai fini della ricostruzione storica. Trattandosi di un genere composito non vi si troveranno le stesse testimonianze di cultura materiale dei documenti notarili ma vi si potranno rintracciare, ad esempio, notizie attendibili sulle monete correnti o sui dazi applicati. Soprattutto, i diari di pellegrinaggio risulteranno preziosi quando si tratterà di indagare la storia della mentalità perché, se da un lato sono intrisi della cultura propria di un preciso retroterra sociale, dall'altro la loro principale caratteristica è proprio quella di costituire una sorta di avamposto rispetto al contatto con una cultura estranea. In altre parole la rappresentazione dell'alterità

50. I. Sabbatini, *L'Oriente dei viaggiatori. Diari di pellegrinaggio fiorentini tra XIII e XVI secolo*, tesi di dottorato in Studi di Antichità Medioevo Rinascimento, Istituto Italiano di Scienze Umane (SUM), prof. G. Ortalli, anno accademico 2008-2009, 249-50, 252.

51. Ortalli, «Naming animals», 498.

orientale che troveremo nei diari di pellegrinaggio sarà risultato di un equilibrio – o se vogliamo di una tensione – tra il rispetto dell'immagine convenzionale e la novità rappresentata dall'esperienza dell'altro vissuta in prima persona. I pellegrini sembrano ben poco interessati alla religione di Maometto: a loro importa la realtà concreta e tangibile di ciò che possono sperimentare durante il viaggio, di ciò che avviene alla loro presenza e che spesso esula dalle categorie interpretative acquisite costringendoli a seguire percorsi nuovi nel modo di leggere la realtà. Nelle strutture narrative pensate per un lettore "occidentale" si riconoscono ancora gli elementi di ciò che costituisce il comune sistema di riferimento. Ma al tempo stesso i racconti lasciano spazio a prospettive inattese rivelando come anche le solide architetture di un modello consolidato non siano sempre capaci di rispondere alle sollecitazioni del nuovo.

Anche quando descrivono la religiosità islamica i pellegrini sorvolano sulla prospettiva confessionale parlando soprattutto delle espressioni rituali, ossia di quelle forme di culto che si rendono visibili attraverso gesti concreti. Sul tentativo di inquadramento teologico prende il sopravvento la curiosità per la cultura materiale spostando così l'attenzione dell'osservatore sugli aspetti più propriamente etnologici.

Le manifestazioni di culto sono affrontate dai diaristi – siano essi laici o religiosi – semplicemente come parte dell'insieme di usi e costumi propri delle popolazioni saracene. Qui sta la sostanziale differenza tra una lettura teologica del «saraceno» come nemico della cristianità e la sua rappresentazione nell'ambito di quel mutevole mondo musulmano che si può incontrare nei diari di pellegrinaggio.

Come viaggiatori, pur concentrati sui luoghi santi, i pellegrini entravano necessariamente in contatto con il nemico immaginato il quale, spogliandosi della sua natura astratta, perdeva i tratti demoniaci che lo precedevano. I discendenti di Ismaele assumevano i volti che si potevano incontrare nel variegato ambiente degli artigiani, dei noleggiatori, delle guide, dei funzionari con cui si aveva a che fare durante la permanenza. Il confine della ferinità apocalittica si spostava altrove, là dove paesi e uomini erano ancora in gran parte sconosciuti, come nel caso dei Tartari, oppure verso quelle popolazioni nomadi che si ponevano al di fuori della civiltà urbana. Coesistevano due modi di rappresentare l'Oriente mediterraneo e non è pensabile che fossero rigidamente separati. L'uno occupava

lo spazio delle dispute teologiche, della predicazione e della ragion politica; l'altro, meno ambizioso ma anche meno ossessionato, era l'ambito dell'osservazione, talvolta anche ingenua, che i viaggiatori sviluppavano nel loro rapporto con l'Oltremare. Un contatto ravvicinato non poteva di per sé stesso trasformare i sistemi interpretativi dentro cui gli uomini si muovevano: il pellegrinaggio non era capace di sviluppare quei fenomeni di contaminazione culturale derivanti da una convivenza continuata. Eppure la natura stessa dei testi, così fortemente caratterizzata dalla matrice mercantile, non poteva che incidere sul modo di rappresentare l'alterità orientale.

Arabi salvatichi arabi dimestichi

Riguardo all'approccio con le altrui culture ed etnie, qual'era la cognizione che ne avevano i devoti viaggiatori? Tra gli autori dei diari di pellegrinaggio fiorentini nessuno ricorre al termine *islam* né per riferirsi al culto né per parlare della popolazione che a tal culto aderiva. Una volta stabilita la prima grande ripartizione tra cristiani e saraceni, le popolazioni venivano definite in base agli stili di vita che conducevano:

Et prima sono e' mamaluchi, e' quali sono tutti cristiani rineghati et sono stiavi perché, come rineghano, diventano stiavi immediate et non può essere signore se prima non è stiavo [...]; e' figliuoli di questi mamalucchi che nascono di loro non sono stiavi et non sono mamalucchi, né sono mori, ma rimangono liberi come sono in età. [...] Et ancora vi sono gli arabi et questi sono huomini bestiali, senza alcuna discretione o ubidientia et senza signoria; hanno loro habitationi nelle montagne, huomini di malaffare⁵².

I *mamelucchi* rappresentano il ceto di governo mentre gli *arabi* sono beduini nomadi e i *mori* costituiscono la componente sociale dei nativi inurbati⁵³. Dalle *Etymologiae* isidoriane erano trascorsi

52. Michele da Figline, *Da Figline a Gerusalemme. Viaggio del prete Michele in Egitto e in Terrasanta (1489-1490)*, ed. M. Montesano, Roma 2010, 145-46.

53. «Sono ancora e mori, et questi arebbono a essere signori et liberi, sono sottoposti alli stiavi [ai mamelucchi n.d.r.] et stanno alli exercitij manuali, perché l'altre generationi non fanno exercitio». Michele da Figline, *Da Figline a Gerusalemme*, 146. Come storici sappiamo bene che, per una corretta etimologia, nei moridovrebbero riconoscersi i Mauri, i berberi della Spagna e del Maghreb,

otto secoli durante i quali i processi osmotici operanti ai confini tra cristianità e saracenia avevano contribuito a rendere sempre più articolata l'immagine dell'Oriente. I saraceni, o per meglio dire gli agareni, adesso si rivelavano come un'irriducibile varietà di uomini, gruppi, città, villaggi, tribù nomadi e società stanziali senza soluzione di continuità⁵⁴. Una più complessa percezione del mondo musulmano ha influito senza dubbio sulla rappresentazione del nemico che si osserva nei diari di pellegrinaggio, la quale non è più svolta in chiave dottrinale ma assume come fondamento il criterio dall'appartenenza alla *civitas*. L'approccio dei narratori indica che chi vive al di fuori della società urbana è riconducibile alla natura animale più facilmente che a quella umana. Sulla polarità domestico-selvatico, urbano-rustico, i pellegrini modellavano la propria percezione del nemico, di quello che non era più un astratto avversario teologico ma assumeva le fattezze concrete di un vicino scomodo.

L'ostilità del nemico, per i diaristi, si manifestava quasi esclusivamente nelle aggressioni ai pellegrini che però non venivano genericamente imputate ai saraceni bensì a quella componente etnica che era più lontana dalla società urbana, ossia ai beduini. È significativo il modo in cui ne racconta l'Anonimo Panciatichiano alla fine del Duecento identificando la popolazione nomade quale autrice delle razzie e dei furti:

Questo camino si è molto dottevole e pericoloso a passare, se l'uomo non vi vae bene acconpagnato per una maniera di gente che àno nome beddovini. Li quali si riduceno quie tutto giorno per rubare e per tagliare lo cammino a coloro che vanno da Cesaria [...] a Giaffe⁵⁵.

ma ai pellegrini gerosolimitani occorre nuove coordinate linguistiche che evidentemente non esitavano a inventare prendendo in prestito i nomi da altri contesti geografici. Del resto la definizione più pertinente di *arabi* non era disponibile per indicare la popolazione urbana, dal momento che il significato del termine era legato ai beduini, alle popolazioni primordiali dell'Arabia Felix.

54. L'attenzione per i saraceni, pur con tutte le perplessità relative a un'identità sconosciuta, era entrata nel vocabolario latino dei padri della chiesa almeno dal V secolo. Di queste genti parla Isidoro nelle *Etymologiae* riferendo l'interpretazione vulgata secondo cui i saraceni si sarebbero chiamati così, *corrupto nomine*, come se fossero discendenti da Sara, moglie di Abramo, cf. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri IX*, 2, 6, PL LXXXII, 329.

55. Anonimo Panciatichiano, *Itinerario*, in M. Dardano, «Un itinerariodugentesco per la Terra Santa», *Studi medievali*, 7 (1966), 163-64.

Leonardo Frescobaldi, che viaggiò nel 1384, dopo aver detto che si tratta di gente rozza e nomade ne descrive gli usi rimarcando la precarietà dei loro ripari dove giacciono in promiscuità uomini e donne, adulti e bambini, bestie e persone⁵⁶. L'equiparazione alle bestie è un atteggiamento diffuso nei diaristi fiorentini che non solo accostano alla specie canina queste genti – ben oltre l'appellativo di *chani saracini* comunemente rilevato – ma usano stilemi linguistici tesi a rappresentarle in chiave animalesca:

E quello di medesimo trovamo fra quelle montagne arabi salvatichi colle loro moglie, e aveano tanti arabi piccolini co'loro che io non credevo che di così trista gente e di così misera tanti ne fusse nati. E tutti erano ignudi, maschi e femine, e tutti neri, e le cose loro erano coperte di pelli di camelli⁵⁷.

L'uso di espressioni come *salvatichi*, *arabi piccolini* e in genere tutto il clima della descrizione può ben essere attinente a un branco di animali nuovi e strani, di fronte ai quali l'osservatore occidentale usa un atteggiamento non dissimile da quando guarda una giraffa o un elefante. La natura *ferina* e dunque non umana, distingue gli infedeli dalla natura umana e dunque *spirituale* dei cristiani⁵⁸.

Niccolò da Poggibonsi, alla metà del Trecento, non si limitava a qualificare gli *arabi* come *salvatichi*, bensì esplicitava quella diversificazione tra *salvatichi* e *dimestichi* che rimaneva inespressa negli altri testimoni⁵⁹. Con quel *dimestichi* il Poggibonsi alludeva ai gruppi di beduini che stanziandosi come agricoltori erano andati a costituire una parte importante della popolazione contadina di Siria e Palestina⁶⁰. Gli *arabi dimestichi* non godevano di una stima maggiore

56. Lionardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, a c. di G. Bartolini, in G. Bartolini, F. Cardini, *Nel nome di Dio facemmo vela. Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Bari 1991, 154.

57. Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare, 1346-1350*, a c. di A. Lanza, in *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, a c. di A. Lanza e M. Troncarelli, Firenze 1990, 129.

58. Si veda Todeschini, *Visibilmente crudeli*, 15-19.

59. Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare*, 141: «Li nove dì, a ora di nona, passamo per una valle e trovamo ben cento spilonche d'arabi salvatichi. Tutti gli arabi erano vestiti di pelle di camelli pelosi, che parevano di coloro che piovono nello 'Nferno. [...] E lo 'nterpito disse: «Non temete, che gli arabi sono a pascere loro gregge; e queste sono le femine, che non fanno noia altrui, ma diletta di vedere quello che a loro è grande novità, come di vedere persone»».

60. *Ibid.*: «Li quatordecim dì trovamo arabi dimestichi; e ivi la notte stemo, imperò che li nostri camellieri erano di quella bestiale e sciagurata gente».

nella considerazione del pellegrino, ma costituivano pur sempre un gruppo distinto dai beduini nomadi anche solo per il fatto che la loro attività li metteva in relazione con la società stanziale delle città.

Ben altro atteggiamento suscitavano i mamelucchi⁶¹. Puliti, gentili, ben vestiti, erano l'espressione di quell'aristocrazia urbana che teneva le redini del governo del Cairo. D'altronde anche gli abitanti oriundi definiti *mori* avevano una loro collocazione nella società urbana. Secondo la rappresentazione dei viaggiatori fiorentini, provenienti da una delle più complesse compagini cittadine d'Europa, gli *arabi* «sanza ubidientia et senza signoria» non potevano essere pienamente ammessi allo status di uomini.

Tutti ignudi e neri

Per il minorita Niccolò da Poggibonsi non era un bello spettacolo quello della nudità dei saraceni tanto che quando li incontrava in quella tenuta sulle rive del Nilo li paragonava a diavoli dell'inferno per il colore della pelle:

E' saracini subito vennoro a noi; e quando gli viddi, io dissi: "Che novità fia questa?"; ch'egli erano [...] tutti ignudi e neri che parevano diavoli a vedere [...]! Io mi pensai: se questi de Egitto sono così tutti fatti, come ci potremo scampare infra loro?⁶²

Il nero, in effetti, è il colore della negazione e ricorda l'oscurità e la notte, la mancanza di luce. Il suo è un simbolismo di perdizione, di confusione, di peccato. E se il colore contribuisce a determinare la bellezza, tanto che gli animali più eleganti sono quelli più variopinti, di norma l'incarnato bruno è sinonimo di bruttezza e malagrazia. Perfino nel cantico dei cantici la bellezza della sposa si deve affermare nonostante il colore della pelle: «Nigra sum sed formosa». L'incarnato bruno è insomma connotato diabolico che proviene dalla tradizione apologetica e patristica dove i demoni pren-

62. E. Ashtor, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente*, 297-98: Se da un lato con tale termine si intendeva il governo regolare del Cairo nelle persone dei suoi amministratori, dall'altro si poteva alludere a quella variegata categoria fatta di mercenari e piccoli cavalieri a cui attingevano le comitive per avere una scorta armata. Dal momento che non era ammessa l'ereditarietà delle cariche o dei feudi, i figli dei mamelucchi rientravano nelle fila della popolazione civile o andavano a impinguare l'ordine più basso dell'esercito costituito da cavalieri liberi.

62. Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare*, 111.

devano i connotati di egizi o etiopi ma è anche una cifra che, insieme all'abiezione morale, contribuisce innegabilmente alla mostruosità dell'aspetto⁶³. Del resto se, come ha puntualizzato Paravicini Bagliani, nel XIII secolo l'estetica della corporeità diviene un criterio fondamentale nell'aspetto del sovrano che, sacralizzato, rappresenta il gradino più alto della scala di valore umana, se ne deduce che questa trasformazione possa valere anche in senso opposto come elemento di discriminazione per riconoscere il livello più infimo e spregevole di quella medesima scala⁶⁴.

Nell'ambito del *corpus* fiorentino, il colore della pelle è rilevato dai diaristi sempre e solo in concomitanza della nudità ma la nudità che veramente impressiona non è tanto quella occasionale dei saraceni al fiume, talvolta descritta persino in termini garbati, quanto l'esposizione della miseria dei corpi magri e scuri, come nel caso degli arabi selvatici, la cui sola presenza in quell'aspetto è sufficiente a intimidire i viaggiatori:

trovamo un'altra generazione di gente, ch'erano così vestiti: una pezza portavano dinanzi e un'altra di dietro; e altri erano vestiti di pelle di camello [...]. E così spaventevoli uomini e femine se ne venivano a noi, gridando⁶⁵.

Costoro, a detta di Niccolò da Poggibonsi, sono «i peggiori saraceni che si truovino per tutto quel paese, che pare che pur vogliano mangiare altrui»; sono i «mali arabi [...] che rubano i pellegrini»; sono gli «arabi tutti neri» che armati di bastoni sottraggono il cibo ai viaggiatori⁶⁶. Ma nonostante il quadro così minaccioso del frate poggibonsese, la considerazione che i pellegrini hanno degli arabi selvatici, ben lungi dall'essere univoca, oscilla sempre tra timore e disprezzo come di gente che vive oltre i limiti e le regole dell'umana convivenza:

Lo terzo di trovamo infra quelle montagne arabi salvatichi, che si portavano ogni loro masserizia dietro in su' camelli; e una femina vecchissima

63. F. Cardini, *L'invenzione del nemico*, Palermo 2006, 42.

64. A. Paravicini Bagliani, *Le corps du pape*, Paris 1997, 220.

65. Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltre-mare*, 129.

66. *Ibid.*, 91, 139.

portavano in su una gabbia, la quale era madre di tutti: e andavansene con essa e colle loro moglie e figliuoli. E così vanno per lo deserto di luogo in luogo che mai nonne stanno fermi, se non un poco, com'è loro usanza⁶⁷.

Anche, Leonardo Frescobaldi, che li chiama arabi campestri, ne registra la nudità e in un'ottica più disinvolatamente borghese o, se vogliamo, pragmatica ne mette in rilievo più che l'abiezione, la bruttezza e lo squallore:

costoro erano gente quasi ignuda e senza armadura salvo alquanti ch'aveano alcuno lanciotta più tristi che dardi, e quello legname ch'era nel ferro era quasi come canne e erano magri, neri e spunti che pareano la morte⁶⁸.

La descrizione del loro stile di vita pare più improntata alla rappresentazione di una comunità degna di biasimo e commiserazione piuttosto che di un nemico diabolicamente orrendo, malvagio ed effettivamente pericoloso:

Costoro non hanno niuna abitazione, ma bene hanno certe caverne tra' sassi e non hanno niuna masserizia. Le loro case si è uno pezzo di pannello il quale fanno così gli uomini come le donne di quella lana grossissima che trugiolano⁶⁹ di quello bestiame e questo tessono senza telaio che pare pannello di ginestre e è la lunghezza del pannello circa braccia quattro, il quale pongono in su certi arconcelli che ficcano in terra quasi come mezzi cerchi e qui di sotto in terra giace il padre della famiglia colla moglie e figliuoli e col bestiame e cani⁷⁰.

E fin qui il discorso rimane nell'alveo di un'interpretazione inedita ma peraltro non sorprendente dei saraceni. Ciò che invece comincia a sorprendere è quando Simone Sigoli, compagno di viaggio del Frescobaldi, nel descrivere i saraceni – non beduini, s'intende – li definisce «molto belli del corpo» e di bel portamento seppur estremamente magri⁷¹. Il Gucci, l'altro elemento della comitiva fiorentina del

67. *Ibid.*, 139.

68. Lionardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, 152.

69. Tosano.

70. Lionardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, 154.

71. Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, in A. Bedini, *Testimone a Gerusalemme. Il pellegrinaggio di un fiorentino nel Trecento*, Roma 1999, 78: «I saraceni sono molto belli del corpo assai più di noi salvo e' sono molto palidi; et tutti portano le barbe grandissime et molto invecchiano. Et vanno ritti in sulla persona».

1384, ritiene la popolazione di Damasco particolarmente bella anche se ne da un'interpretazione etnica in chiave "occidentalista" ritenendo che la piacevolezza dei damasceni sia dovuta in origine alla mescolanza con i tratti somatici delle donne cristiane unitesi ai saraceni di quella città:

Sono belli uomini e belle donne più che in altra città di là; e la ragione, per questo è, però che si dice che quando i Saraini presono Antiochia, ch'era de' Cristiani, gran parte delli uomini e donne d'Antiochia vennono in Domasco; e infra le altre vi vennono circa quatromila fanciulle non maritate, bene nate e bellissime, le quali i Saraini di Domasco tutte presono per moglie: e di quella istirpe è poi nato tutto il popolo di Domasco⁷².

Parrebbe, a prima vista, una considerazione tutta tesa a svalutare il contributo "estetico" saraceno a tutto beneficio della componente franca. Ma non si deve sottovalutare quanto questa visione sia distante dal disprezzo per la mescolanza etnica che trovava formulazione in un preciso neologismo creato per indicare i figli di genitori misti. Con sprezzante sarcasmo i meticci erano infatti detti *poulains*, espressione che significa pollo equino⁷³, e non erano affatto ben visti tanto che fin dai tempi dei primi insediamenti crociati, Jacques de Vitry poteva dire di questi figli della mescolanza che erano scellerati e corrotti, effeminati, lussuriosi e molli⁷⁴.

I diari dei pellegrini non finiscono di sorprendere il lettore moderno anche laddove descrivono un'altra forma di nudità, che sembra essere graziosa e ingenua, come quella dei ragazzi che si bagnano e giocano senza alcuna vergogna:

72. Giorgio di Guccio Gucci, *Viaggio ai Luoghi Santi*, a c. di M. Troncarelli, in *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, a c. di A. Lanza, M. Troncarelli, Firenze 1990, 299.

73. Il latino *pollanus* o il francese *poulain* significa infatti pollo equino, termine con accezione dispregiativa per indicare i meticci. Allude nello specifico ai figli di genitori misti, siriani o palestinesi e occidentali. C. du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, VI, 562.

74. Jacobus de Vitriaco, *Historia Orientalis*, cap. LXXIII, in Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*, par J. Donnadieu, Turnhout 2008, 288-90: «Generatio enim prava atque perversa, filii scelerati et degeneres, homines corrupti, et legis divinae praevaricatores, ex supradictis peregrinis, viris religiosi Deo acceptis [...]. Filii autem eorum, qui Pullani nominantur, in deliciis enutriti, molles et effeminati, balneis plusquam praelis assueti, immunditiae et luxuriae dediti, more mulierorum mollibus induti».

In sulla riva del fiume del Nilo troviamo moltissimi garzoni, fanciulle d'età di quattordici anni in circa, tutti ignudanati, neri come carboni, i quali ci chiedevano de' limoni com'è d'usanza, chiedere a chi valica su pel Nilo e noi gli scagliavamo loro e egli ricoglievano senza avere alcuna vergogna d'essere ignudi⁷⁵.

Sullo scorcio del Quattrocento il prete Michele da Figline faceva eco ai diaristi che l'avevano preceduto nel descrivere la nudità dei saraceni – a onor del vero definiti canaglia in riferimento alla loro appartenenza al popolino – senza però attribuirle alcuna malizia o disgusto: «nudi, senza verghogna nessuna, si bagnavano in quell'acqua», concludendo infine che essi «sono piacevoli mori»⁷⁶.

Braghieri, sottane ed erbe odorifere

Appendice irrinunciabile della descrizione dei corpi sono ovviamente gli abiti che nella varietà delle fogge sono in grado di raccontare molte cose a proposito degli uomini e delle donne che li indossano: prima di tutto la loro appartenenza. Come si è visto i beduini sono sempre descritti in vesti lacere o addirittura seminudi con appena un panno a coprire le *pudenda* nel caso dei maschi. Non potrebbe esserci un contraltare migliore per sottolineare la loro mancanza di civilizzazione, la loro degradazione sociale non meno che morale, delle ricche vesti dei signori mamelucchi e dei mori che popolano le grandi città di Siria e Palestina. Perle, pietre preziose, ricami, sete e argenti che mettono in risalto, di diario in diario, la stupita ammirazione dei viaggiatori occidentali sedotti dal lussureggiante gusto orientale:

Questo turcimanno ci disse più volte che gli è più donne in Soria che portano braghieri a' panni di gamba, di valuta di ducati di più di CCCC et di cinquecento, tanto sono le perle et le pietre pretiose. Ancora portano camicie lavorate tutte di seta, d'oro et d'argento, le quali costano l'una ducati CC d'oro. Et sono le dette camicie corte insino, al ginocchio et large le maniche insino al gomito; large I braccio alla nostra misura⁷⁷.

Non a caso tra gli elementi dei costumi saraceni che maggiormente incuriosiscono i viaggiatori le fogge degli

75. Lionardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, 139.

76. Michele da Figline, *Da Figline a Gerusalemme*, 67.

77. Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, 73-74.

abiti, talvolta rappresentate come novità e stranezze, hanno un ruolo di primo piano. I pellegrini cercano di descrivere l'Oriente di cui fanno conoscenza attraverso la registrazione accurata delle situazioni che incontrano di modo che i lettori possano confrontarsi con una rappresentazione empirica di quello stile di vita. Non si tratta di contrade sconosciute poiché la letteratura odeporea antecedente aveva contribuito a definire un immaginario condiviso dell'Oriente in Occidente. Ma i secoli del tardo medioevo sono stati la prima occasione in cui all'intento devoto del viaggio si sia assommata la descrizione etnologica di regioni e popolazioni. Le donne con i calzoni, la cena cucinata in strada, il cibo assunto con le mani, la posizione accoccolata a tavola, l'uso di togliersi le scarpe erano comportamenti che suscitavano l'attenzione dei viaggiatori incuriositi. Qualcuno di loro cercava perfino di fornire la descrizione di fenomeni articolati quali il matrimonio e la dote, l'organizzazione amministrativa o i riti di sepoltura ma si trattava di fatti che oltrepassavano la capacità di comprensione anche dell'osservatore più attento. È per questo che nei diari hanno così poco spazio i comportamenti sociali di carattere particolarmente complesso. Scrive Jean Richard a proposito della quotidianità del meraviglioso nei diari di pellegrinaggio medievali: «Ce qui retient le plus l'attention, ce sont les "merveilles". [...] Ces merveilles peuvent appartenir à l'ordre naturel [...]. Les hommes les intéressent autant que la nature.

[...] La curiosité pour les mœurs des peuples lointains est très grande»⁷⁸. Ecco dunque che descrizioni di vario genere si susseguono e si accalcano, tutte quante animate dalla volontà di riportare in Occidente un'immagine del modo di vita di questi orientali. Gli abiti, come si è detto, sono uno degli elementi del costume più interessanti per i viaggiatori i quali ne parlano dettagliatamente cogliendo il fatto che proprio all'abbigliamento e ai suoi diversi colori è demandato il compito di segnalare le appartenenze ai vari gruppi etnici:

Et conoscosi costoro per questo modo: i saraini portano in capo la benda bianca et i giudei gialle; i cristiani di cintura le bende azzurre, i sanmari-
tani le bende di colore di fiore di pesco⁷⁹.

78. J. Richard, *Les récits de voyage et de pèlerinages*, Turnhout 1981, 66.

79. Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, 73.

Ma le differenze più sostanziose, almeno dal punto di vista narrativo, sono quelle relative alla descrizione dell'abito in quanto elemento di distinzione sociale nei cui confronti gli scriventi mostrano un interesse e una competenza che pare talvolta derivata dalla loro stessa professione mercantile. I diaristi, insistendo sui materiali e sulle fatture, arrivano a dedurne l'uso in funzione dell'agiatezza. Come quando, nel descrivere la maniera di vestire delle donne egiziane, viene segnalata dal Frescobaldi l'adozione di differenti tipi di velo da parte delle nobili e delle borghesi, cogliendone la specificità in relazione al ceto di appartenenza:

I loro vestimenti sono drappi il forte e ben lavorati, e di sotto tele di renso⁸⁰ o di lino alessandrino le più nobili; l'altre portano boccaccini⁸¹ e corti insino al ginocchio salvo che sopra portano a modo d'uno mantello romanesco e vanno soggolate e turate per modo non si vede nulla altro che gli occhi e le più nobili portano una stamigna⁸² nera dinanzi agli occhi che non possono essere vedute, ma ben veggono altrui. In pie' portano uno paio di stivaletti bianchi e portano panni da gamba con gambuli insino su' talloni e alle bocche de' gambuli molti adornamenti secondo la condizione della donna: chi seta, chi oro, chi ariento, chi pietre e chi perle⁸³.

Da quanto riferisce il diario del Frescobaldi parrebbe che le donne non nobili portassero un velo che lasciava vedere gli occhi, mentre le nobili avessero gli occhi nascosti da un tessuto rado e leggero. Ciò farebbe pensare ai due tipi di velo integrale, il *niqab* e il *burqa*. Il primo è un tessuto fissato sulla testa che copre il volto lasciando una finestrella all'altezza degli occhi, l'altro copre sia la testa che il corpo con una reticella davanti agli occhi che permette a colei che lo indossa di vedere senza esser vista. Appare chiaro come il velo sia un segno di distinzione indicativo di un'elevata condizione sociale, tanto più che tale elemento del vestiario è sempre associato a un abbigliamento particolarmente ricercato⁸⁴.

Simone Sigoli generalizza arbitrariamente l'uso di questo tipo di velo a tutte le donne musulmane ma specificando che si tratta di un vestiario adottato solo all'esterno dell'ambiente domestico:

80. *Renso* o *rensa*, tessuto di lino molto fine prodotto in genere a Reims.

81. Tela molto leggera la cui denominazione deriva dal turco *boasī*.

82. Tessuto di stame (lana sottile) resistente e rado.

83. Lionardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, 143.

84. In merito al ruolo sociale del velo si veda B. Scarcia Amoretti, *Un altro medioevo. Il quotidiano nell'Islam*, Bari 2001, 48-49.

Ancora tutte le donne saraine, piccole et grandi, portano panni di ganba et degli anbuli fanno chalze. Et quando vanno fuori portano in capo un mantello di boccacino et chi di drappo bianco. Et vanno sì turate che di loro non si vede se non li occhi, per modo che passando la donna a llato al marito nolla conoscerebbe⁸⁵.

La descrizione dettagliata di quel capo d'abbigliamento viene stilata sullo scorcio del Quattrocento da Mešullam da Volterra in relazione alle alessandrine:

Le donne vedono senza essere vedute, poiché portano sul viso un velo nero, con piccoli fori; esse portano in testa una mitra di fibra vegetale, con alcune pieghettature incollate e dipinte, sulla quale v'è un velo bianco che arriva loro sino alle caviglie e che copre i loro corpi sin sopra il naso⁸⁶.

Subito dopo la descrizione del vestiario femminile Frescobaldi si occupa, a dire il vero con minor solerzia, della tenuta maschile:

Gli uomini vanno con panni lunghissimi e sempre senza calze o usatti⁸⁷ e senza brache e portano le loro scarpette a guisa di pianelle chiuse e in capo una melina di tela bianca di boccacino e di bisso e i loro vestimenti bianchi o seta o di boccacino o di lino⁸⁸.

Anche Simone Sigoli, si interessa dell'abbigliamento degli uomini che peraltro in tutti i testimoni risponde all'incirca alle medesime caratteristiche:

Tutti i loro vestimenti sono bianchi di boccacino fine et chi drappi di seta bianchi fini. Et àvene assai et buon mercato. Le vestimenta loro sono lunghe insino in terra avendo le maniche larghissime et lunghe quasi come camici di preti al nostro modo. Et pochi sono i saraini che portino panni di gamba, et niuno saraino porta mai calze pure scarpette a mezzo piede. In capo portano una cappellina rossa auzzata et d'intorno alla capellina una benda molto sottile lunga XXV in XXX braccia alla nostra misura. Et portano in mano I sciugatoio bianco, et chi vergato et chi llo porta cinto et

85. Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, 73.

86. Mešullam da Volterra, *Il viaggio in terra d'Israele*, a c. di A. Veronese, Rimini 1989, 34.

87. Stivaletti.

88. Lionardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, 143.



Bernhard Von Breydenbach, *Peregrinationes*, Speyer, P. Drach, 1490.

chi in sulla spalla. Et la maggior parte de' saraini portano le mani di dietro per la via, et dicono ch'è bel costume⁸⁹.

Mešullam da Volterra pare molto incuriosito dal fatto che le donne portino i calzoni «al posto degli uomini» – dal che si desume che questi portassero sottane o tuniche – e si lascia decisamente affascinare dalla ricchezza dei decori e dei gioielli, dall'uso dei tatuaggi e più in generale da una cultura del corpo radicalmente diversa da quella riscontrata in Occidente:

Le donne là [al Cairo n.d.r.] portano i calzoni al posto degli uomini, come ad Alessandria; sui lacci dei pantaloni recano pietre preziose e perle; si fanno otto o dieci buchi nelle orecchie e vi appendono pietre preziose con un filo. I mori non portano anelli d'oro, bensì d'argento, incastonati con pietre preziose e perle. Dipingono inoltre la loro pelle di vari colori⁹⁰,

89. Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, 75.

90. L'autore sta parlando dell'*henné*, una polvere colorante di origine vegetale utilizzata per tatuaggi temporanei su mani e piedi. La pianta da cui si ricava (*lawsonia inermis*) è diffusa in tutto il bacino del Mediterraneo orientale, particolarmente nei paesi arabi.

che neppure l'acqua può togliere per un periodo di sei mesi, nonostante che essi vadano ogni giorno ai bagni, cioè stufe, poiché in tutto il mondo non vi sono stufe belle come al Cairo, e là essi fanno le loro bisogna⁹¹.

Se ne trae un'immagine di un mondo ricercato, prezioso, in cui l'estetica ha un ruolo molto importante così come l'igiene corporale per ambo i sessi:

Le donne portano i calzoni e vanno una volta alla settimana alla stufa. Gli uomini, al contrario, non portano calzoni, e non si lavano la testa, ma la radono col rasoio, e la detergono soltanto con una spugna, leggermente inumidita d'acqua⁹².

Il quadro sulla raffinata cura del corpo dei saraceni si può ben integrare con la menzione dell'abbondante uso di profumi che il Sigoli, da buon mercante, riconduce alla cifra che gli egiziani, maschi e femmine, destinavano all'acquisto:

Ancora ci disse il detto Simone⁹³ che le donne et li huomini spendevano per di, nel Caro inn erbe odorifere che non bastano se non un di, bisanti tremila; che vale l'uno fiorini I - 1/4⁹⁴.

E nonostante uno scandalizzato Mešullam da Volterra affermasse tutta la sua disapprovazione verso l'abitudine di mangiare indistintamente dalla stesso piatto, cosa che non aveva affatto turbato gli altri diaristi fiorentini⁹⁵, di nuovo la cura dell'igiene personale tornava nella narrazione a sottolineare una felice pratica del corpo e delle finezze destinate alla sua cura:

91. Mešullam da Volterra, *Il viaggio in terra d'Israele*, 49-50.

92. *Ibid.*, 35.

93. Simone di Candia, mercante al seguito della comitiva.

94. Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, 87-88.

95. «Tanto gli ismaeliti quanto gli ebrei del luogo mangiano come maiali; essi infatti mangiano tutti in un unico piatto». Mešullam da Volterra, *Il viaggio in terra d'Israele*, 81. Per una riflessione più approfondita sulle matrici culturali dei differenti atteggiamenti verso gli usi alimentari rimando a I. Sabbatini, «Io ci vidi molti saracini». La rappresentazione del mondo musulmano del Vicino Oriente nell'odeporica di pellegrinaggio tardo medioevale», in *Giornale di storia*, n. 4/2010, *Mediterraneo/Mediterranei*, ISSN 2036-4938, http://www.giornaledistoria.net//public/file/Content20101211_GdSIVSabbatiniDEF.pdf (accesso: marzo 2011).

Immediatamente dopo il pasto si lavano le mani e gli avambracci, e alcuni di loro hanno una fine polvere bianca molto profumata, che in lingua araba si chiama rahania: vi mettono sopra dell'acqua e si lavano le mani con quella polvere⁹⁶.

I pellegrini occidentali, più in generale, sembrano talvolta nutrire un'ammirata considerazione del rapporto intrattenuto col proprio corpo dai saraceni, ammirazione che trova modo di emergere soprattutto nelle descrizioni immaginarie relative a situazioni di cui, evidentemente, possono solo aver sentito parlare come quella del tatuaggio nuziale della sposa che rientra nelle usanze delle nozze musulmane:

Et innanzi la detta donna ne vada, tutte le parenti et vicine sono in casa colla donna novella, et spoglialla ingnuda et fannola stare rovescio ed èvi donne che dipingono per ragione. Et quivi la dipingono tutta la parte dinanzi, cioè il petto el corpo e lle coscie e lle ghanbe e lle braccia, tutte a cacciagioni: uccielì et alberi messi ad oro con azzuro fine per modo che ciascuno colore et cosa a sua ragione⁹⁷.

Dunque l'immagine orrida dei saraceni demoniaci o quella miseranda e ferina dei beduini si fanno sempre più distanti per lasciare spazio a una sorta di rappresentazione indiretta dei corpi, stavolta piacevoli, dei mori e dei mamelucchi i quali, oltre a rivelarsi di costumi eleganti, a quanto racconta Mešullam da Volterra, «sono anche molto puliti per quello che riguarda la loro persona»⁹⁸.

Il modello della civitas

L'analisi comparata dei diari fiorentini ha rilevato come sia ricorrente la coppia selvatico/domestico quale chiave di lettura dell'Oltremare. Quell'antitesi è usata per distinguere, all'interno del mondo dei beduini, i pastori nomadi da quelli parzialmente stanzializzati. Inoltre la coppia selvatico/domestico funziona per distinguere, in senso più generale, la società urbana come luogo di civiltà separandola da tutto

96. Mešullam da Volterra, *Il viaggio in terra d'Israele*, 68.

97. Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, 79.

98. Mešullam da Volterra, *Il viaggio in terra d'Israele*, 50.

ciò che è incivile. Il medesimo modello interpretativo trova infine riscontro nell'alternanza deserto/giardino entro i cui schemi viene rappresentato l'ambiente dell'Oltremare. L'ordine, l'armonia, la bellezza appartengono alla natura antropizzata mentre il deserto è il luogo dell'abbandono e dell'arsura, dell'assenza di esseri umani⁹⁹.

Tra i centri di maggiore impatto per la loro grandezza, i loro traffici, la loro popolazione sono ricordate dai pellegrini Damasco e Alessandria. Di esse viene notata la bellezza architettonica, il fermento dei traffici, la varietà di merci. In effetti l'ideale urbano cui si ispiravano le società musulmane medievali aveva come presupposto lo sviluppo di un'economia incentrata sul mercato inteso sia come struttura produttiva che come luogo dove si esplicavano le attività commerciali e sociali. Il modello occidentale della *civitas*, intesa come società degli uomini, veniva adattato a paradigma interpretativo della situazione orientale cosicché il nomadismo era giudicato come una «condizione morale» in nome della quale chi viveva al di fuori della società urbana si collocava più vicino alla natura animale che non a quella umana. Fin dalla concezione agostiniana della storia, l'avvento del cristianesimo aveva emendato la natura selvatica – e quindi incivile – di tutta la terra. La massima espressione della società degli uomini – ovvero dei cristiani – consisteva appunto nell'edificazione della *civitas* cui si contrapponeva l'antisocietà di coloro che ne rimanevano fuori.

Del resto lo stesso frate Niccolò da Poggibonsi riconduceva la questione della mobilità dei beduini alla discendenza di Caino, l'errante e l'antisociale per eccellenza, colui nel quale il peccato verso Dio e verso il proprio stesso sangue si traduceva nell'impossibilità di stabilirsi durevolmente in qualsiasi luogo. Il frate minorita, alla metà del Trecento scriveva nel suo diario delle cause che inducevano i beduini a condurre vita nomade: era evidente, per lui, come queste genti rappresentassero la discendenza di Caino e la loro condizione non fosse altro che il risultato della cacciata dall'Eden¹⁰⁰. Nelle sue

99. I. Sabbatini, «“Io ci vidi molti saracini”. La rappresentazione del mondo musulmano del Vicino Oriente nell'odeporica di pellegrinaggio tardo medioevale».

100. Tra gli altri, Pietro il Venerabile affermava che la condizione di Caino, ossia il nomadismo, fosse peggiore della morte, benché la attribuisse agli ebrei piuttosto che ai saraceni. Petrus Venerabilis, *Epistolarum Libri VI*, 4, 36, PL CLXXXIX, 567: «Non vult enim Deus prorsus occidi, non omnino extingui, sed ad maius tormentum et majorem ignominiam, ut fratricidam Cain, vita

argomentazioni la condanna di quegli uomini rifletteva l'archetipo biblico proprio nella misura in cui il loro nomadismo si esplicava in un ambiente ostile e desertico.

Alla montagna ch'è allato a Damasco si è una chiesa della quale i Saracini n'hanno fatta loro moscheda; e ivi fu fatto il primo omicidio, che ivi Caino, figliuolo d'Adamo, uccise Abel suo fratello. E poi il detto monte non menò mai erba ed è ancora tutto sterile. [...] Questa generazione¹⁰¹ che rimase di Caino si hanno questa maladizione: che non possono stare fermi in una contrada più che tre dì; e se stanno più, il corpo loro diventa verminoso e morrebbono; e anche non possono abitare sotto coperto, ma eglino vanno di terra in terra, e sempre di dì e di notte stanno alla campestra colle loro famiglie e masserizie¹⁰².

La maledizione di Caino era resa attuale nell'immaginario dei pellegrini dalla leggenda che voleva cadessero «ogni dì cinque goccioline di sangue»¹⁰³ nella moschea costruita sul luogo dell'omicidio. Peraltro la leggenda del sangue rendeva conto dell'ambiente desertico reso sterile dall'omicidio: come voleva il Genesi, lontano dal suolo che aveva bevuto il sangue del fratello, Caino non avrebbe potuto raccogliere i frutti della terra. E come lui sarebbero stati raminghi anche i suoi discendenti. Se l'erranza del nomadismo veniva interpretata sul modello della *vagatio* di Caino non così l'itineranza dei devoti che costituiva l'elemento pregnante del pellegrinaggio. Porsi in cammino per raggiungere i luoghi sacri significava entrare in una disposizione d'animo votata all'incontro con il divino. Vi era dunque una sostanziale differenza tra il viaggio di Abramo invitato a lasciare la terra di origine nella prospettiva di raggiungere un nuovo paese e l'esilio di Caino nella sua connotazione di *vagatio* errabonda e maledetta¹⁰⁴.

morte deteriore servari. Nam cum Cain, post fraterni sanguinis effusionem, Deo diceret: *Omnis qui invenerit me, occidet me (Gen IV)*; dictum est ei: Non, inquit Deus, ut aestimas, morte morieris, sed gemens et *profugus eris super terram, quae aperuit os suum, et suscepit sanguinem sanguinem fratris tui de manu tua*.

101. Allude ai beduini.

102. Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare*, 107.

103. *Ibid.*

104. Rimando alla prima parte di I. Sabbatini, *Nudi homines cum ferro*, in «Questo nomade nomade mondo. Otto saggi sulla necessità del viaggio tra Medioevo ed età moderna», a cura di I. Gagliardi, Bologna, 2011.

La maledizione di Caino si traduceva nel mito che faceva di lui il capostipite di mostri e di giganti. La leggenda, appartenente alla tradizione cristiana non meno che a quella ebraica, traeva motivo dal racconto biblico dei giganti discesi da Caino per il connubio dei figli del cielo con le figlie della terra, dei discendenti di Set con i discendenti di Caino. È lo stesso Agostino che cerca di dimostrare il gigantismo di Caino nella sua opera più determinante per quanto riguarda il discorso sulla citata antitesi selvatico/domestico¹⁰⁵. Nel *Beowulf*, l'anonimo poema epico anglosassone ascrivibile al secolo VIII, la discendenza di Caino non si è estinta con il diluvio universale poiché si dice che Grendel, uno dei tre grandi avversari dell'eroe, discende proprio dal primo assassino fratricida.

Grendel was the name of this grim demon / haunting the marches,
marauding round the heath / and the desolate fens; he had dwelt for a time
/ in misery among the banished monsters, / Cain's clan, whom the Creator
had outlawed / and condemned ad outcasts. For the killing of Abel / the
Eternal Lord had exacted a price: / Cain got no good from committing
that murder / because the Almighty made him anathem and out of the
course of his exile there sprang / ogres and elves and evil phantoms / anche
the giants too who strove with God / time and again until He gave them
their reward¹⁰⁶.

Ma anche se sopravvissuta, la stirpe di Caino non avrebbe potuto mescolarsi con quella di Set per proibizione dello stesso Adamo. Nella *Postilla in libros Geneseos*, attribuita a Giovanni Olivi, l'autore afferma che la generazione di Caino e quella di Set, nato dopo la morte di Abele, sono destinate a non incontrarsi mai e specifica che ciò è coerente col fatto che i cristiani non possono sposarsi con i saraceni: i figli degli uomini, discendenti di Caino non si possono unire ai figli di Dio, discendenti da Set¹⁰⁷.

105. Augustinus Hipponesis, *De civitate Dei*, XV, 9, PL LXI, 447.

106. *Beowulf*, a c. di S. Haney, Roma 2002, vv. 102-14.

107. Ignoti Auctoris, *Postilla in libros Geneseos*, cap.VI: «Quaeritur, quid intelligit per filios Dei? Dicendum, quod sicut tota generatio Saracenorum vel schismaticorum segregata est a generatione bonorum Christianorum, sic tota generatio Cain erat tunc segregata a generatione Seth. Et hi vocantur hic filii Dei, alii vero vocantur filii hominum. Et probabiliter creditur, quod ab Adam et Seth, et ceteris patribus sanctis fuerunt filii prohibiti conjugaliter commisceri cum filiis vel filiabus populi Cain, sicut sunt modo prohibiti per Ecclesiam nubere Saracenis: unde ex hoc praecipue apparet poena sceleris sui, quia non fuit dignus, quod aliquis de filiis suis ad generationem salvatoris aliquo modo pertineret».

Si capisce allora perché i discendenti di Caino siano stati identificati con i beduini dal momento che coloro su cui pesava la maledizione non potevano far altro che stare separati, abitando un luogo sterile e deserto. Dal momento che Caino era considerato capostipite di mostri, nella tradizione religiosa non meno che in quella letteraria, i discendenti dovevano essere segnati dai medesimi comportamenti e dalle stesse fattezze della sua razza. Non si trattava solo dell'erranza e della separazione dagli uomini ma anche di un'aberrazione fisica che si manifestava nell'aspetto e nei costumi.

E sono in colore terrigno nero, sozzissimo, e di svariati vestimenti dall'altra gente; e quando sono presso alla città, si ficcano un palo e ivi appiccano loro masserizie e loro bestie; e poi vanno per la città procacciando chi faccia loro bene, e poi fanno beffe di chi ha fatto loro bene; e vanno dicendo, quando ne sono domandati, quello che debba intervenire della persona¹⁰⁸.

Nella società europea del medioevo l'erranza era uno stigma che equivaleva al marchio dell'emarginazione, della disapprovazione sociale, del rifiuto. La mancanza di una *stabilitas loci* diventava una "condizione morale" tanto più negativa quanto più progrediva il distacco da una civiltà che poneva le sue fondamenta – etiche non meno che storiche – sul presupposto della vita stanziale. Al tempo stesso la società urbana era il trionfo della natura umana che si esaltava nel confronto con il carattere animale e l'ambiente incolto propri dei popoli nomadi. La riflessione di questo studio apertasi nel nome di Caino con quello stesso nome si chiude. Caino, capostipite di mostri e giganti, che aveva ispirato gli appellativi dei musulmani nelle *chansons de geste* in perfetta consonanza con la descrizione dei loro corpi sproporzionati e deformi, nell'odeporica di pellegrinaggio ricompariva a dar conto di quelli che tra i popoli d'Oriente erano considerati i peggiori dell'umana congerie. In un'ottica ormai definitivamente distante dai fervori epici che assumeva coloriture sempre più squisitamente urbane e borghesi.

108. Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare*, 107.

ABSTRACT

This article concerns the representation of the enemy, particularly the Muslim enemy, in the epic literature of the Crusades and in the odeporic literature of pilgrimage. Pilgrimage diaries represent an important tradition where narrative and memory entwine, with a positive function for historical reconstruction that has been demonstrated beyond doubt.

Beginning with a survey of onomastics in epic literature, the study analysed the physical characterization of the Muslim enemy as a monstrous giant. Building on these assumptions, it went on to investigate the formation of the idea of the enemy in the patristic literature, in relation to the transition from Muhammad's heresy to that of Muslim paganism. Finally we analysed the approach to the pilgrimage's diaries.

In this context, referring to a corpus of Tuscan-Florentine texts, it is possible to identify an original approach that ignores the theological consideration of the enemy and describes otherness, in a perspective reflecting the ethical environment of the bourgeois authors that can be described as proto-ethnological.

Dr.sa Ilaria Sabbatini
Università degli Studi di Pisa (ex)
Scuola Superiore di Studi Umanistici (SUM) di Firenze

info@medievista.eu