

«IO CI VIDI MOLTI SARACINI».

La rappresentazione del mondo musulmano del Vicino Oriente nell'odeporica di pellegrinaggio tardo medioevale.

di Ilaria Sabbatini

«Per la conferma della mia identità io dipendo interamente dagli altri».

H. Arendt

L'alterità etnico-religiosa e la sua percezione attraverso le fonti narrative non è stato argomento molto praticato dagli storici del medioevo. Proprio per questo, oggi, costituisce un campo di indagine privilegiato benché complicato dall'uso strumentale, fatto anche in tempi recenti, di un medioevo che risulta frutto di un folklore semplificante – di natura ludica e/o politica – piuttosto che di una rigorosa ricerca scientifica. E' stata questa rappresentazione dell'*altro* che ha costituito uno dei nodi chiave del lavoro che ho da poco concluso relativo alla rappresentazione dell'Oriente nei diari di pellegrinaggio fiorentini tardo medievali. L'*altro* di cui mi sono occupata ha indossato per l'occasione i panni degli uomini e delle donne musulmane del Vicino Oriente che, grazie alle osservazioni dei pellegrini scrittori, hanno costituito un filone di indagine fondamentale del mio lavoro di ricerca. Le fonti individuate per questo studio sono appunto quelle della diaristica di pellegrinaggio, che a torto sono state lungamente considerate una tipologia di scarso valore documentario dal momento che si tendeva a relegarlo 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 risultano 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 orientale che troveremo nei diari di pellegrinaggio sarà il risultato di un equilibrio – o meglio di una tensione – tra il rispetto dell'immagine convenzionale e la novità rappresentata dall'esperienza dell'altro vissuta in prima persona.

Il genere odeporico devozionale presenta però una problematica specifica legata alle modalità di fruizione del testo letterario. E' noto che gli autori di memoriali di pellegrinaggio si ispiravano comunemente al modello di ciò che altri prima di loro avevano scritto. Ciascun testo diaristico rispecchia una serie di motivi letterari che si ripetono dall'uno all'altro in un'eco di rimandi che non è sempre facile tracciare. Questo però non ne riduce di per sé l'originalità dal momento che l'adesione degli autori a una tradizione scrittoria implica sempre, seppur in misura variabile, anche l'adozione di temi ricorrenti. Tali *topoi*, lungi dal rappresentare solo una supina adesione al modello, possono anche costituire l'occasione per l'evoluzione dell'opera secondo una propria originalità. Il *topos*, dunque, inerisce strettamente

l'opera e può imporne le regole ma è anche il punto di partenza per tutte le eventuali declinazioni che rappresentano il fondamento di ogni innovazione.

A tutto ciò va aggiunto il fatto che non di rado le opere dei diaristi, essendo scritte da autori che partivano insieme, raccontavano lo stesso viaggio. Del *corpus* fiorentino tardo medioevale preso in considerazione nel mio lavoro, su diciassette testi redatti da scriventi di varia estrazione sociale, dieci risultano testimonianze singole mentre sette appartengono a pellegrini che viaggiavano in comitiva.¹ Gli scarti che si rilevano tra tali opere parallele avvalorano il ruolo della peculiare sensibilità degli autori all'interno di un genere grandemente influenzato dalla componente individuale. Con questo non si vuol negare il ruolo del *topos* come ripetizione nella letteratura di pellegrinaggio ma è indubbio che se da una lato vi sono dei canoni da rispettare dall'altro la diaristica riveste imprescindibili caratteristiche di scrittura personale in quanto resoconto di un particolare vissuto². Dunque il ricorso al *topos* all'interno di quelle particolari fonti che sono i diari di pellegrinaggio, sintesi di narrativa e memorialistica, è sempre temperato tra ripresa di luoghi comuni ed elementi innovativi. È in questa prospettiva che i diari si prestano ad essere interpretati come testimonianza di quel fenomeno di confronto di culture che fu il pellegrinaggio, una sorta di terzo confine con l'Islam insieme alla Sicilia e alla Spagna.³

1. Eresia o idolatria

Quando si parla di immagine convenzionale del mondo musulmano in Occidente si parla in sostanza del tipo di rappresentazione divulgata dall'epica e dalla cronachistica crociata. 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 avvia una profonda trasformazione nel modo di rappresentare l'alterità musulmana. Occorre sottolineare come, prima ancora che fossero conosciuti i principi della religione da lui ispirata, fu la biografia del Profeta ad avere divulgazione in Occidente e proprio tale leggenda biografica costituì la base per la formazione di un'idea persistente dell'Islam.

Fino al momento delle crociate l'Islam, o meglio il suo profeta, era stato 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 (m. 749) nel *De haeresibus liber* non aveva dubbi nel considerare il nuovo profeta come fautore del superamento dell'idolatria preislamica. L'autore siriano

¹ A un pellegrinaggio del 1288 è da riferire il resoconto di Riccoldo da Montecroce e come questo sono testimonianze singole quelle dell'Anonimo Panciatichiano della fine del XIII secolo, di Dolcibene de' Tori del 1349, di Nicolò da Poggibonsi del 1350. Facevano invece parte di una medesima comitiva nel 1384 Giorgio Gucci, Lionardo Frescobaldi e Simone Sigoli. Singolo è l'Anonimo Fiorentino del XIV secolo. Mentre viaggiarono in coppia nel 1431 i preti Gaspare di Bartolomeo e Mariano da Siena. Risultano singoli anche i viaggi di Pierantonio Buondelmonti del 1468 e di Alessandro Rinuccini del 1474, nonché il viaggio di Mešullam da Volterra del 1481. Viaggiarono insieme, o meglio si ricongiunsero nel medesimo pellegrinaggio del 1489, le comitive dei preti Michele da Figline e Zanobi del Lavacchio. Infine singoli sono i resoconti di Bonsignore di Francesco del 1497 e di Pietro Pagolo Rucellai del 1500.

² Per una argomentazione più esauriente rimando alle mie considerazioni sul caso del mercante Dinali in Bernardino Dinali, *La «jerosolomitana peregrinatione» del mercante Bernardino Dinali* (1492), edizione critica a cura di I. Sabbatini, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore, 2009, pp. 24-26.

³ I. Sabbatini, «Secondo saraino buono huomo et fedele». *La definizione del nemico tra topos e innovazione*, in *Invenzione e riscrittura nel racconto di viaggio*, (Atti del XIII Convegno Internazionale della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino, Firenze, 26 marzo 2010), in corso di stampa.

coglieva la natura innovatrice di Maometto, il quale non veniva annoverato in quanto pagano ma anzi come colui che, seppur eretico, aveva vinto il paganesimo degli Ismaeliti.⁴

Dunque è chiaro come fin dalla prima conoscenza dell'Islam non vi fosse la benché minima fusione o confusione tra eresia e paganesimo. Non quando si trattava di una prospettiva didattica. L'argomento dell'idolatria islamica veniva utilizzato dal Damasceno solo nel contesto di un approccio apologetico quando, essendo accusati i cristiani di idolatria da parte dei musulmani, si difendevano accusando a loro volta i musulmani per l'adorazione della Caba.⁵ 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 Nestorio.

Nell'età della prima crociata, le cose erano radicalmente cambiate: la religione di Maometto non era più una semplice eresia ma era 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 una scivolamento progressivo dall'iniziale concezione scismatica a una concezione idolatrica, in quanto negazione radicale del cristianesimo.⁶ Mano a mano che con le crociate era intervenuta la necessità di propagandarlo come 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*.⁷ Ma furono soprattutto le canzoni di crociata a divulgare una descrizione della religione musulmana conforme ai modelli del paganesimo antico. Quest'immagine, radicalmente falsa, rientrava nella logica della propaganda cui rispondeva la *chanson de geste*.⁸ 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, le *chansons de geste* ne facevano un vero e proprio *topos*.

2. Saraceni demoniaci

⁴ «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 colloquis, propriam sectam condidit». Joannes Damascenus, *De haeresibus liber*, PG XCIV, coll. 764-766.

⁵ «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?». Joannes Damascenus, *ivi*, col. 767-770.

⁶ A. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, nuova edizione a cura di A. Borruso, Roma, Sellerio, 1994, pp. 199-281.

⁷ Jean 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 quale chiave di lettura della presunta *crudeltà* degli infedeli. La loro *ferocia* intesa come natura ferina e dunque non umana, li distingue 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, il Mulino, 2007, in particolare le pp. 15-19.

⁸ J. Flori, *La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam*, «Aevum», 66, 1992, n. 2, p. 246.

Quando la leggenda 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 tempo.⁹ Egli riconosceva – 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 profeta.¹⁰ Eppure fu proprio con i *Gesta Dei per Francos* che il diavolo comparve, per la prima volta, nella tradizione di Maometto, facendo 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 Maometto.¹¹ Con i *Gesta Dei per Francos* Maometto, da falso profeta nel filone del cristianesimo eretico, divenne fondatore di un culto idolatrico di ispirazione diabolica.

L'ambiente 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 uccidere.¹² Questi nuovi nemici della cristianità venivano dai luoghi dove si annidava da sempre l'Anticristo, città come *Babilonia* e *Corozaim*, riprese dalla tradizione biblica e patristica.¹³ Gli stessi nomi dei saraceni presenti nella tradizione epica avevano spesso ascendenza biblica in riferimento a personaggi negativi come *Pilato*, *Caino*, *Golia*, *Faraone*, *Lucifero* o contenevano un aperto richiamo al male come nel caso di *Mauprians*, *Malprimis*, *Fausaron*. Mai come in questo caso era vero che *nomina sunt omina*.

Era soprattutto l'aspetto fisico dei nemici che rimandava a un'immagine chiaramente demoniaca: i saraceni delle *chansons de geste* avevano il marchio della mostruosità presentandosi spesso come uomini deformi, cornuti oppure neri come demoni.¹⁴ Nella *Chanson de Roland*, il più famoso tra i testi epici che mettono in scena la guerra contro gli infedeli, tra le fila dei musulmani si annoverano, ad esempio, i Micenei dalla grossa testa, i

⁹ «Plebeia opinio est quedam fuisse, qui, si bene exprimo, Mathomus». Guibertus de Novigento, *Gesta Dei per Francos*, I, 3, in RHC IV, p. 127.

¹⁰ «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». Guibertus de Novigento, *Gesta Dei per Francos*, I, 4, in RHC IV, p. 130.

¹¹ Cfr. Guibertus de Novigento, *Gesta Dei per Francos*, I, 4, in RHC IV, p. 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 Uytenghe, anno accademico 1998-1999, p. 149.

¹² J. Flori, *La caricature de l'Islam*, in particolare pp. 247-248, 256.

¹³ Per le numerose ricorrenze si veda RHC Occ. III, p. 929 alla voce *Corosanum* e p. 910 *Babylonia*.

¹⁴ Per un *excursus* delle fonti in merito a tali aspetti si veda M. Jones, *The conventional saracen of the song of geste*, «Speculum», 17, 1942, n. 2, p. 205.

laidi Cananei e i giganti di Malprose.¹⁵ Tutte queste schiere, caricate di ogni degradazione fisica e morale, sono immortalate nelle 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: «De plus feluns n'orrez parler jamais; / Durs unt les quirs ensemment cume fer, / Pur ço n'unt soign de elme ne d'osberc».¹⁶ Quest'idea dei saraceni rispecchia la concezione vulgata a livello popolare, la quale però non coincide con le conoscenze diffuse nell'ambito clericale più elevato, presso cui il carattere monoteistico e perfino abramitico della religione musulmana poteva ben essere conosciuto e ammesso. I testi cronachistici ed epici nati in rapporto alla prima crociata erano stati redatti in ambienti secolari e il messaggio propagandistico di cui erano portatori si rivolgeva a laici e *illiterati*.¹⁷

3. L'originalità dei diari di pellegrinaggio

Nonostante il fatto che la diffidenza nei confronti dell'Islam abbia ispirato durante tutto il medioevo buona parte del pensiero occidentale, è innegabile che laddove la contiguità tra le comunità aveva favorito un confronto diretto le cose andavano diversamente. Non solo presso quei confini osmotici in cui il mondo cristiano sfumava nel *Dar al-Islam* ma anche nel pellegrinaggio che poteva diventare una rara occasione di conoscenza. La terza frontiera insieme alla Sicilia musulmana e alla Spagna delle tre culture. È proprio nel discostarsi da una prospettiva comunque e sempre dottrinale che i diari di pellegrinaggio rivelano tutta la loro carica innovativa. I pellegrini sono appena 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 salde architetture di un modello consolidato non siano sempre capaci di rispondere alle sollecitazioni del nuovo.

Anche quando parlano della religiosità islamica i pellegrini trascurano la 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 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. Proprio qui sta la sostanziale differenza tra una lettura teologica del "saraceno" come nemico della cristianità e la rappresentazione mutevole del mondo musulmano che si può incontrare nei diari di pellegrinaggio.

I viaggiatori, visitando i luoghi santi, entravano necessariamente in contatto con il nemico immaginato il quale, spogliandosi della sua natura astratta, perdeva i tratti demoniaci che lo

¹⁵ «Micenes as chefs gros», *La chanson de Roland*, edizione critica a cura di C. Segre, Milano, Ricciardi 1976, v. 3222; «Canelius les laiz», *ivi*, v. 3238; «Jaianz de Malprose», *ivi*, v. 3253.

¹⁶ *Ivi*, vv. 3248-3250.

¹⁷ Per una argomentazione più esauriente rimando al mio lavoro sul corpo dei nemici: I. Sabbatini, «*Finis corporis initium animae*». *La qualità morale del nemico nella rappresentazione del corpo. Un excursus tra patristica, epica crociata e odeporica di pellegrinaggio*, in *Finis corporis. Eccedenze, protuberanze, estremità nei corpi*, (Atti del Convegno Internazionale dell'Istituto di Studi Italiani dell'Università della Svizzera Italiana Lugano, 28 – 30 maggio 2009), di prossima pubblicazione.

precedevano. I discendenti di Ismaele assumevano i volti che si potevano incontrare nel variegato mondo degli artigiani, dei noleggiatori, delle guide, dei funzionari con cui i pellegrini avevano a che fare durante la loro 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 rappresentazione dell'Oriente mediterraneo e non è pensabile che fossero rigidamente separati. L'uno occupava lo spazio delle dispute teologiche, della predicazione e della ragione politica; l'altro, meno ambizioso ma anche meno ossessionato, era l'ambito dell'osservazione, talvolta anche ingenua, che i viaggiatori sviluppavano nel loro contatto con l'Oltremare.

Tale contatto ravvicinato non poteva di per sé stesso trasformare i sistemi interpretativi dentro cui gli uomini del tempo 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.

4. I culti dei saraceni

Partendo dall'approccio che i pellegrini avevano con l'espressione religiosa musulmana, si riscontra che il tipo di descrizione e le sue modalità costruttive risultano dall'adattamento delle strutture conoscitive proprie del retroterra occidentale.

Le chiese de' saraceni si chiamano moschette et àno gran champanili senza campane, et quando vogliono adnuntiare la nona e' preti delle moschette vanno in su' champanili et lassù dove comincia la cupola si à di fuori un ballatoio di legname, et vanno intorno a questo ballatoio tre volte gridando a boci: *elliè nona!* Et di poi ricordano la lege di Maometto cioè cresciete et moltiplicate. Et simile fanno a tutte l'ore salvo a vespro et mattutino vi stanno tre cotanti.¹⁸

Questa è la descrizione dell'*adān*, l'appello alla preghiera, secondo l'interpretazione di Simone Sigoli pellegrino in Terrasanta nel 1384. Probabilmente ciò che l'autore racconta è l'appello per l'*asr*, la preghiera del pomeriggio, ed è dunque naturale per lui interpretare le parole del muezzin in relazione alle ore dell'ufficio canonico.¹⁹ Del resto questo procedimento di reinterpretazione dei fenomeni è una modalità conoscitiva tipica della narrazione di tutti i viaggiatori, non solo pellegrini, che si trovano a raccontare una novità per la quale il linguaggio va ancora inventato.

Gli edifici di culto dei musulmani sono interpretati come chiese, perché nell'immaginario del viaggiatore quello è il luogo deputato alla preghiera e al culto, ma hanno un nome diverso. I minareti, per lo stesso motivo, sono campanili, il *ramadan* è la quaresima e i *muezzin* preti. I

¹⁸ Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, in *Testimone a Gerusalemme. Il pellegrinaggio di un fiorentino nel Trecento*, edizione critica a cura di A. Bedini, Roma, Città Nova, 1999, p. 78. L'*adān*, l'appello alla preghiera, si apre con la formula «Allāh akbar», seguita dalle attestazioni di fede e dall'invito alla preghiera per chiudersi con la stessa frase iniziale e con la formula di testimonianza: «Lā ilāha illa Allāh» (non vi è altro dio al di fuori di Allah). Il suono della frase rituale è probabilmente all'origine dell'ingegnosa interpretazione del Sigoli. In merito all'*adān* si veda al-Buhārī, *Deti e fatti del profeta dell'Islām*, edizione critica a cura di V. Vacca, S. Noja, M. Vallaro, Torino, Utet, 2003, p. 149.

¹⁹ Gli appuntamenti canonici della preghiera musulmana sono distribuiti lungo tutta la giornata e non sono fissi ma dipendono dalla posizione del sole, mutando con la stagione. La fascia oraria destinata alla preghiera del pomeriggio inizia nel momento in cui l'ombra degli oggetti è uguale alla loro lunghezza e termina quando il sole comincia a tramontare. Si veda in merito al-Buhārī, *Deti e fatti del profeta dell'Islām*, pp. 142-143.

viaggiatori apprendono un linguaggio nuovo imparandone le parole mediante un glossario minimo che stabilisce le corrispondenze: prima viene acquisita la forma e poi, semmai, il contenuto. Per quanto insufficiente al fine di una conoscenza reale della cultura altra, questo è il modo più efficace di relazionarsi con l'inconsueto e di spiegarlo ad un lettore che a sua volta non è fornito degli strumenti concettuali per comprendere una realtà complessa, tanto diversa da quella propria.

Tutti questi elementi andavano a comporre i pezzi di una rappresentazione del mondo musulmano che non faceva ancora parte del panorama mentale dei viaggiatori occidentali. Benché, nel caso delle pratiche culturali, si trattasse di conoscenze che circolavano più o meno comunemente negli ambienti colti di tipo religioso, alla società cittadina costituita da mercanti, artigiani, preti e borghesi di ogni tipo doveva giungerne appena una debole eco. Ecco dunque che spesso i pellegrini non potendo attingere alle scarse conoscenze acquisite dovevano fare ricorso ad un approccio – mi si passi il termine – “proto-etnologico” cercando di rappresentare il mondo dell'Oriente attraverso i punti di similitudine o di contrasto tra la propria e le altre differenti culture.

5. *Arabi salvaticchi, arabi dimestichi*

Riguardo alle 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 inmediate 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 discrezione o ubidientia et senza signoria; hanno loro habitationi nelle montagne, huomini di malaffare.²⁰

I *mamelucchi* rappresentano il ceto di governo mentre gli *arabi* sono beduini nomadi e i *mori* costituiscono la componente sociale dei nativi inurbati.²¹

Dalle *Etymologiae* isidoriane erano trascorsi 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

²⁰ Michele da Figline, *Da Figline a Gerusalemme. Viaggio del prete Michele in Egitto e in Terrasanta (1489-1490)*, edizione critica a cura di M. Montesano, Roma, Viella, 2010, pp. 145-146.

²¹ Come storici sappiamo bene che, per una corretta etimologia, nei *mori* dovrebbero riconoscersi i *Mauri*, i berberi della Spagna e del Maghreb, ma ai pellegrini gerosolimitani occorre nuove coordinate linguistiche che evidentemente non esitavano a inventare prendendo in prestito i nomi da altri contesti geografici. Lo esemplifica indirettamente il succitato Michele da Figline quando spiega che i figli dei *mamelucchi* non diventano *mamelucchi* essi stessi ma non possono neppure far parte del gruppo dei *mori*, vale a dire dei cittadini oriundi: «e figliuoli di questi mamalucchi (...) non sono mamalucchi, né sono mori». Michele da Figline, *Da Figline a Gerusalemme*, p. 146. 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.

rivelavano come un'irriducibile varietà di uomini, gruppi, città, villaggi, tribù nomadi e società stanziali senza soluzione di continuità.²²

Una più complessa percezione del mondo musulmano influisce 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 più facilmente alla natura animale che a quella umana. Sulla polarità domestico-selvatico, urbano-rustico, i pellegrini modellano la propria percezione del nemico, di quello che non è più un astratto avversario teologico ma assume le fattezze concrete di un vicino difficile.

Strumento di espressione dell'ostilità del nemico sono le aggressioni ai pellegrini che non vengono imputate genericamente ai saraceni ma 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 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 Giaffe».²³ Leonardo Frescobaldi 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, donne, adulti, bambini, bestie e persone.²⁴ 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* – 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 camelli.²⁵

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 cristiani.²⁶

²² L'attenzione per i saraceni, pur con tutte le perplessità relative ad una 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. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive origini libri IX*, 2, 6, in PL LXXXII, col. 329.

²³ Anonimo Panciatichiano, *Itinerario*, in M. Dardano, *Un itinerario dugentesco per la Terra Santa*, «Studi medievali», 7, 1966, fasc. 1, pp. 163,164.

²⁴ «In terra giace il padre della famiglia colla moglie e figliuoli e col bestiame e cani». Lionardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa, 1384*, edizione critica a cura di G. Bartolini, in G. Bartolini, F. Cardini, *Nel nome di Dio facemmo vela. Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Bari, Laterza. 1991, p. 154.

²⁵ Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare, (1346-1350)*, edizione critica a cura di A. Lanza, in A. Lanza, M. Troncarelli, *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, p. 129.

²⁶ Si veda G. Todeschini, *Visibilmente crudeli*, pp. 15-19.

Niccolò da Poggibonsi non si limitava a qualificare gli *arabi* come *salvatichi*, bensì esplicitava quella diversificazione tra *salvatichi* e *dimestichi* che rimaneva inespressa negli altri testimoni.²⁷ 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 Palestina.²⁸ Gli *arabi dimestichi* non godevano di una stima maggiore nella considerazione del pellegrino, ma costituivano pur sempre un gruppo distinto dai beduini nomadi anche per il fatto che la loro attività li metteva in relazione con la società stanziale delle città.

Ben altro atteggiamento suscitavano i Mamelucchi.²⁹ 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. Solo gli *arabi* «senza ubidientia et senza signoria» non potevano godere dello status di uomini nella rappresentazione dei viaggiatori.

6. Di tovaglie e d'altri scandali

Le abitudini alimentari erano tra le ricognizioni più interessanti per i visitatori che si ingegnavano a descrivere il modo di cucinare, di mangiare, di comportarsi a tavola dei saraceni. Ecco come Leonardo Frescobaldi racconta la preparazione dei cibi al Cairo e il modo di consumarli:

Nella città ha moltissimi cuochi i quali cuocono fuori nelle vie così la notte come il dì, in gran caldaie di rame stagnato, bellissime e buone carni. Niuno cittadino per ricco che sia non cuoce in sua casa e tutti quelli del Paganesimo fanno così anzi mandano a comprare a questi bazari che così gli chiamano. E molte volte si pongono a mangiare nella via dove stendono un cuoio in terra e la vivanda pongono nel mezzo in uno catino e eglino intorno a sedere in terra colle gambe incrocicchiate o coccoloni e quando avessino imbrattate le mani se le leccano nettandole colla lingua come cani che così sono.³⁰

Solo il Gucci descrive con toni insolitamente positivi, gli usi di Damasco dove vi sono cuochi che, a suo dire, «fanno cucina d'ogni ragione e cuocono bene e nettamente».³¹ Eppure lo scandalo dei viaggiatori occidentali non è dovuto al fatto che i saraceni mangiano tutti dallo stesso piatto, bensì alla violazione dell'etichetta che in Europa stabiliva le regole del buon comportamento. Del resto anche per gli occidentali il piatto di portata era unico e vi si

²⁷ «Li nove dì, a ora di nona, passamo per una valle e troviamo 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”». Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare*, p. 141.

²⁸ «Li quattordici dì troviamo arabi dimestichi; e ivi la notte stemo, imperò che li nostri camellieri erano di quella bestiale e sciagurata gente». *Ibidem*.

²⁹ 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 ad impinguare l'ordine più basso dell'esercito costituito da cavalieri liberi. E. Ashtor, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente*, trad. it. Torino, Einaudi, pp. 297-298.

³⁰ Leonardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, p. 145.

³¹ Giorgio di Guccio Gucci, *Viaggio ai Luoghi Santi*, in *Pellegrini scrittori*, p. 300.

attingeva con le mani portando il cibo direttamente alla bocca. I commensali di una tavola europea non disponevano di salviette – almeno per la maggior parte del tempo – e inevitabilmente si pulivano le mani unte sulla tovaglia. Se invece di asciugarsi i commensali avessero succhiato le dita avrebbero trasgredito in modo inammissibile le regole di buona creanza.³² Ecco perché gli occidentali si scandalizzavano tanto di fronte alla mancanza di tovaglie o all'atto di leccarsi le dita sporche di cibo. La tovaglia era a tal punto ritenuta un'irrinunciabile parte del costume civile che talvolta i cavalieri in partenza per la crociata, per imporsi una penitenza, facevano voto di rinunciare al suo uso fino al loro ritorno.

Mešullam da Volterra, che però è un ebreo e dunque ha usanze proprie, più di tutti gli altri si sofferma a descrivere le modalità del pasto presso i saraceni. Egli manifesta peraltro un atteggiamento nuovo che non è di semplice osservazione ma esprime l'intenzione di comprendere le usanze altrui per potersi, almeno in parte, conformare al codice di buona educazione degli ospiti:

E se chiederete: «Quali sono le loro usanze? Che cosa bisogna fare?», sappiate che appena arrivati in quei luoghi ci si deve levare immediatamente le scarpe e sedersi per terra, accovacciandosi sulle gambe in modo che queste non si vedano per nessun motivo: si deve stare perfettamente accovacciati e mangiare per terra, senza fare cadere a terra neppure una briciola di pane senza raccoglierla; e non si deve mangiare sino a riempirsi di pane fino alla testa (cioè, fino ad essere pieni da scoppiare); bisogna dare qualcosa di tutto ciò che si mangia a coloro che stanno intorno, anche se non stanno mangiando con te [...]; quando ti danno qualche cosa a mangiare allunga la mano con un poco umiltà. [...] È anche loro uso, quando mangiano, di sedere in circolo e di mangiare tutti da un solo piatto, il servo con il padrone, e di mettere le mani nel piatto e prendere una manciata di cibo. Non mettono innanzi a sé né tovaglia, né coltello, né sale e non si lavano mai le mani prima di mangiare. 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 polvere.³³

Più avanti però uno scandalizzato Mešullam afferma: «Tanto gli ismaeliti quanto gli ebrei del luogo mangiano come maiali; essi infatti mangiano tutti in un unico piatto»,³⁴ cosa che invece non aveva turbato gli altri diaristi fiorentini. È evidente che le ragioni di questa differenza di atteggiamento sono di matrice culturale, del tutto relative alla formazione del narratore. Probabilmente ciò che scandalizza Mešullam ha attinenza con le regole sulla purità alimentare dal momento che a un ebreo osservante è interdetto il consumo di certi cibi, benché *kosher*, se cucinati o maneggiati da un gentile.³⁵ Il mangiare dallo stesso piatto non era affatto scandaloso per un europeo cristiano, il quale anzi era abituato a regole di buona creanza che ammettevano come fatto normale il prendere i pezzi di carne da un tagliere comune. Gli usi del buon comportamento a tavola nel medioevo prevedevano alcune regole fondamentali che venivano trascurate presso le tavole musulmane, ma gli occidentali non avrebbero avuto poi troppo da scandalizzarsi. In Europa prima di mettersi a tavola era buona regola lavarsi le mani, gesto che dipendeva soprattutto da una preoccupazione igienica, dal

³² In merito a quelli che nel medioevo si ritenevano i comportamenti adeguati da tenere a tavola si veda O. Redon, F. Sabban, S. Serventi, *A tavola nel medioevo*, Roma, Laterza, 1995² (ed. or. *La gastronomie au Moyen Age*, Paris, Stock, 1993) in particolare pp. 20-21. Si veda anche T. Ehlert, *Cucina medioevale*, Milano, Tommasi, 2002 (ed. or. *Das Kochbuch des Mittelalters*, Monaco di Baviera, Artemis & Winkler, 1995⁴), p. 18.

³³ Mešullam da Volterra, *Il viaggio in terra d'Israele, 1481*, edizione critica a cura di A. Veronese, Rimini, Luisè, 1989, pp. 67-68.

³⁴ *Ivi*, p. 81.

³⁵ A. Unterman, *Dizionario di usi e leggende ebraiche*, trad. it. Roma, Laterza, 1994, p. 243.

momento che la maggior parte degli alimenti veniva presa con la mano. Per i cibi liquidi o le salse, un cucchiaino individuale serviva a pescare nella scodella comune. Le carni e i cibi solidi venivano tagliati nel piatto di servizio e i pezzi venivano poi presi dal tagliere, tenuti tra le dita e portati alla bocca. La forchetta non era ancora conosciuta per quest'uso, a eccezione dell'Italia dove venne adoperata sin dalla fine del Trecento, ma solo per mangiare la pasta.³⁶ Pier Damiani scrisse della principessa bizantina Teodora che, durante il suo matrimonio con il doge Domenico Selvo, si fece portare un "bidente d'oro" e mangiò la carne con quello, invece di usare le dita come dettavano le buone usanze.³⁷ Lo strumento però non era ben visto perché giudicato un lusso diabolico e una raffinatezza scandalosa. L'evento riferito risaliva ai primi anni del secolo XI ma per molto tempo la forchetta fu usata soltanto dalle dame più nobili poiché per gli uomini era ritenuta un segno di debolezza. Solo nel Cinquecento l'uso della forchetta singola divenne simbolo di buone maniere.

7. Donne con i calzoni

Vi sono alcuni elementi nei costumi dei saraceni, e più in generale degli orientali, che incuriosiscono i viaggiatori. Tra queste consuetudini, spesso rappresentate come novità e stranezze, indubbiamente hanno un ruolo di primo piano le foggie degli indumenti. 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 un rappresentazione empirica di quello stile di vita. Non si trattava di contrade sconosciute poiché la letteratura odeporica antecedente – gli *itineraria* e le *descriptiones* di vario genere – aveva contribuito a definire un immaginario condiviso dell'Oriente in Occidente. Ma i secoli del tardo medioevo furono la prima occasione in cui all'intento devoto del viaggio si assommava 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 complessi 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. Per questo nei diari hanno così poco spazio i comportamenti sociali di carattere più articolato e complesso.

Scrivono 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».³⁸ Ecco dunque che

³⁶ Si veda *supra* nota 20 del presente paragrafo.

³⁷ «Dux Venetiarum Constantinopolitanae urbis civem habebat uxorem, quae nimirum tam tenere, tam delicate vivebat, et non modo superstitiosa, sed artificiosa, ut ita loquar, sese jucunditate mulcebat, ut etiam communibus se aquis dedignaretur abluere [...]. Cibos quoque suos manibus non tangebatur, sed ab eunuchis ejus alimenta quaeque minutius concidebantur in frusta; quae mox illa quibusdam fusciniulis aureis atque bidentibus ori suo, liguriens, adhibebat. Ejus porro cubiculum tot thymiamatum, aromatumque generibus redolebat, ut et nobis narrare tantum dedecus feteat, et auditor forte non credat. Sed omnipotenti Deo quantum hujus feminae fuerit exosa superbia, manifesta docuit ulciscendo censura. Vibrato quippe super eam divini mucrone iudicii, corpus ejus omne computruit, ita ut membra corporis undique cuncta marcescerent, totumque cubiculum intolerabili prorsus fetore complerent». Petrus Damianus, *Institutio monialis*, caput XI in PL CXLV col. 744.

³⁸ J. Richard, *Les récits de voyage et de pèlerinages*, Turnhout, Brepols, 1981, p. 66.

descrizioni di vario genere si succedono e si accalcano, tutte quante animate dalla volontà di riportare in Occidente un'immagine del modo di vita di questi orientali.

Gli abiti sono uno degli elementi del costume che più interessano i viaggiatori i quali ne parlano dettagliatamente – e talvolta con la competenza derivata dalla professione mercantile – insistendo sui tessuti, sulle differenze del vestiario maschile e femminile e perfino sulle diversità che dipendono dalla condizione sociale. Nel descrivere la maniera di vestire delle donne egiziane, viene segnalato dal Frescobaldi l'uso dei diversi tipi di velo adottati dalle nobili e dalle 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 renso³⁹ o di lino alessandrino le più nobili; l'altre portano boccaccini⁴⁰ 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 stamigna⁴¹ 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 perle.⁴²

Da quanto dice il diario del Frescobaldi parrebbe che le donne meno 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 che il velo è un segno di distinzione, di alta condizione sociale, tant'è vero che tale elemento del vestiario è sempre associato ad un abbigliamento ricercato.⁴³

Simone Sigoli generalizza arbitrariamente l'uso di questo tipo di velo a tutte le donne musulmane ma specificando che si tratta di un capo di abbigliamento adottato all'esterno dell'ambiente domestico: «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 conoscerebbe».⁴⁴

³⁹ *Renso* o *rensa*, tessuto di lino molto fine prodotto in genere a Reims.

⁴⁰ Tela molto leggera, turco *boasī*.

⁴¹ Tessuto di stame (lana sottile) resistente e rado.

⁴² Lionardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, p. 143.

⁴³ In merito al ruolo sociale del velo si veda B. Scarcia Amoretti, *Un altro medioevo. Il quotidiano nell'Islam*, Bari, Laterza, 2001, pp. 48-49.

⁴⁴ Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, p. 73.



La descrizione dettagliata di quel capo d'abbigliamento viene stilata da Mešullam da **Bernhard Von Breydenbach, *Peregrinationes*, Speyer, P. Drach, 1490**

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 naso».⁴⁵

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 usatti⁴⁶ e senza brache e portano le loro scarpette a guisa di pianelle chiuse e in capo una melina di tela bianca di boccaccino e di bisso e i loro vestimenti bianchi o seta o di boccaccino o di lino».⁴⁷ 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 boccaccino 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

⁴⁵ Mešullam da Volterra, *Il viaggio in terra d'Israele*, p. 34.

⁴⁶ Stivaletti.

⁴⁷ Lionardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, p. 143.

et chi llo porta cinto et chi in sulla spalla. Et la magior parte de' saraini portano le mani di dietro per la via, et dicono ch'è bel costume.⁴⁸

Mešullam da Volterra è 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] 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 colori,⁴⁹ 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 bisogna.⁵⁰

Se ne trae un'immagine di un mondo ricercato, prezioso, in cui l'estetica ha un ruolo molto importante quanto la cura del corpo 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'acqua».⁵¹ Completa opportunamente il quadro un Sigoli che, da buon mercante, si mostra sorpreso dell'entità della cifra che gli egiziani, maschi e femmine, destinavano all'acquisto di essenze profumate: «Ancora ci disse il detto Simone⁵² che le donne et li huomini spendevano per dì, nel Caro inn erbe odorifere che non bastano se non un dì, bisanti tremila; che vale l'uno fiorini I - 1/4».⁵³

8. Il modello della civitas

Il frate minore Nicolò da Poggibonsi, 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'Eden⁵⁴. Nelle argomentazioni del minorita la condanna di quegli uomini riflette l'archetipo biblico proprio nella misura in cui il loro nomadismo si esplica in un ambiente ostile e desertico.

⁴⁸ Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, pp. 75.

⁴⁹ 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.

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

⁵¹ *Ivi*, p. 35.

⁵² Simone di Candia, mercante al seguito della comitiva.

⁵³ Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, pp. 87-88.

⁵⁴ 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. «Non vult enim Deus prorsus occidi, non omnino extingui, sed ad maius tormentum et majorem ignominiam, ut fratricidam Cain, vita 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». Petrus Venerabilis, *Epistolarum Libri VI*, 4, 36 in PL CLXXXIX, col. 567.

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 generazione⁵⁵ che rimase di Caino si hanno questa maladizione: che non possono stare fermi in una contrada più che tre di; e se stanno più, il corpo loro diventa verminoso e morrebbero; 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 masserizie. 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 persona.⁵⁶

La maledizione di Caino è resa attuale nell'immaginazione dei pellegrini dalla leggenda che voleva cadessero «ogni dì cinque gocciole di sangue»⁵⁷ nella moschea costruita sul luogo dell'omicidio. Peraltro la leggenda del sangue rende conto dell'ambiente desertico reso sterile dall'omicidio fraterno: come vuole il Genesi, lontano dal suolo che ha bevuto il sangue del fratello, Caino non potrà raccogliere i frutti della terra. E come lui saranno raminghi sulla terra 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, nel sentire dei viandanti per devozione, 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 maledetta.⁵⁸

A partire da tale contrapposizione, che stabiliva lo scarto tra nomadismo e stanzialità, la ricorrenza della coppia antinomica selvatico/domestico che emerge dall'analisi comparata dei diari fiorentini si presta come chiave di lettura dell'Oltremare agli occhi dei pellegrini. Quell'antinomia è usata per distinguere, all'interno del mondo dei beduini, i pastori nomadi da quelli parzialmente stanzializzati. Poi la coppia selvatico/domestico funziona anche per distinguere, in senso più generale, la società urbana come luogo di civiltà separandola da tutto ciò che è incivile. E infine il medesimo modello interpretativo trova riscontro anche 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 umani.

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 si notava la bellezza delle strutture architettoniche, il fermento degli scambi, 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. La centralità del mercato doveva essere evidente nei centri di grande entità: esso era generalmente costituito da un complesso architettonico e

⁵⁵ Allude ai beduini.

⁵⁶ Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare*, pp. 107-108.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ I. Sabbatini «*Nudi homines cum ferro*». Parte I. Il pellegrinaggio nel sistema penitenziale del medioevo, «*Spolia. Journal of medieval studies*», 2010, ISSN 1824-727X, <http://www.spolia.it/online/it/pellegrinaggio1.htm>, in F. Cardini (a cura di) *Carte di viaggio, viaggi di carta*, in corso di stampa per i tipi de il Mulino.

urbanistico dotato di porte e in cui non erano previste aree abitative. Il complesso, viceversa, poteva includere moschee, caravanserragli, bagni pubblici e scuole.⁵⁹ Giorgio Gucci, alla fine del Trecento, dipingeva Damasco come una città piena di ricchezze frequentata da numerosi mercanti e tra questi molti cristiani d'ogni lingua. La città siriana veniva rappresentata come un luogo dotato di grande armonia, ricco di piacevoli giardini, fornito di salde fortificazioni e densamente popolato:

Questa città di Domasco, come è detto, è delle più nobili terre che sia in tutta la provincia del soldano. Havi entro gran riccheze, favisi gran fatto di mercatantia e molti cristianii quasi d'ogni lingua vi stanno, facendo mercatantia. [...] Poi ha belli e grandi giardini intorno intorno, pieni d'ogni buoni frutti; e gran piacere per continovo pigliano le donne e gli uomini di là di stare in detti giardini, ed ivi fanno loro giuochi e loro feste. [...] Ed è detta città di muri e di fossi molto forte, ed èvi dentro a modo d'una cittadella di giro di bene uno miglio intorno intorno, che anche ha gran fossi e le mura altissime. [...] Ed ha il tuorlo de la terra, cioè bene mezza la città del murato, tuttavia di di in di le strade sì piene di gente, che istanno fermi e chi va e chi viene, che è a noi per lo corso dei nostri palí, ovvero per le vie delle nostre sagre. Tanto v'è pieno di gente ch'è una cosa faticosa ad ogni ora del di per qualunque strade ire pensasi.⁶⁰

Il Gucci passa poi ad esaltare le virtù di Damasco quale città produttiva decantandone le sete, i lini, l'oreficeria, la vetreria e finanche le confezioni dolciarie. Secondo il viaggiatore fiorentino pare che in qualsivoglia manifattura non vi siano migliori artigiani al mondo di quelli damasceni:

Poi in detta terra d'ogni lavorò quale si sia, di piccola istima o grande, vi si fa vantaggiato più che in veruna altra parte del mondo, come s'è drappi di seta, panni di bambagia, tele line, lavorio d'oro e d'ariento, di rame, d'ottone, d'ogni ragione, e così d'ogni ragioni confetti, e di tutte ragioni di vetro e di qualunque cosa si sia, come è detto. In quello luogo s'avanza il paese di là e di qua, e troppo gran maestri sono d'ogni lavorio.⁶¹

Non erano solo le preziose merci dell'India e le raffinate manifatture locali ad allettare i viaggiatori ma anche la gastronomia cui il Frescobaldi si mostra particolarmente sensibile. Sembra che Damasco fosse rinomata per le confetture – ossia le preparazioni dolciarie – allo zenzero, allo zucchero, al miele e per un'acqua di rose che il Frescobaldi non esita a dichiarare la migliore al mondo.⁶²

L'organizzazione urbanistica di Damasco interpreta il perfetto modello della civiltà cittadina, la cui massima espressione si esplica nella ricercatezza delle merci, nell'eleganza delle botteghe e, non ultimo, nell'idea di un fermento che non si ferma neppure di notte :

Ed èvi lavori di tanta nobiltà che sse avesse i denari nell'osso della ganba te la spezzeresti per comperare delle cose: drappi di seta, boccacini come drappi, bacini, miscerobe⁶³ d'ottone che paion d'oro, lavorate a intagli d'argento che sono et paiono cose dell'altro mondo. Et tengono le bottege pulite come oro et piene et chalcate di tutte mercatantie, per modo che tutta la cristianità si potrebbe per uno di fornire di tutte mercantie volesse, tanta è la copia v'anno. Et mai non restano di lavorare et chi nollo vedesse nollo potrebbe mai credere. [...] Quasi le vie sono tutte

⁵⁹ B. Scarcia Amoretti, *Un altro medioevo. Il quotidiano nell'Islam*, Bari, Laterza, 2001, pp. 95-96.

⁶⁰ Giorgio di Guccio Gucci, *Viaggio ai Luoghi Santi*, pp. 299-300.

⁶¹ *Ivi*, p. 300.

⁶² Lionardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, p.182.

⁶³ Ovvero mescirobo, acquamanili, vasi con manico usati per lavarsi le mani. Andavano accoppiati con i bacili dove si raccoglieva l'acqua adoperata.

in volte o in tetti con finestre da vedere lume. Et in sull'ave Maria s'accendono lampane di vetro al nostro modo per tutto, per modo vi si vede la notte come 'l dì però che ssi dicie sono più di trentamila lampane.⁶⁴

È vero che le descrizioni magniloquenti delle grandi città mercantili del Levante sono in parte sollecitate da un certo fascino dell'esotico dovuto alla novità di una cultura semiconosciuta, ma non per questo si possono destituire di valore documentario le loro testimonianze circa la vivacità di tali nodi.

La descrizione della città di Alessandria da parte di Simone Sigoli si può ricondurre alla stessa cifra encomiastica che è già stata osservata per Damasco. Alessandria non solo è grandissima ma ha belle vie, ogni genere di cibo e frutti di ogni tipo che sono i più buoni del mondo.

Ora raconteremo della grandezza della città d'Alessandria et de' loro costumi et modi et di tutte loro nobiltà. In prima dico che lla città d'Alessandria gira IIII millia ed è più lunga che larga. Et belle vie et mercatantesca, d'ogni ragione cose et d'ogni vettuvaglia; et di carne et di fructe delle buone del mondo: melagrane fini, uve bianche senza grana, et così pere et mele et susine damosciana finissime, cocomeri molto grandi et sono ghalli⁶⁵ dentro colle granella tra rosse et gialle. Et sono cosa di paradiso però che si fanno dove nascie il zucchero.⁶⁶

Oltre a quella siriana anche la gastronomia egiziana pare apprezzata dai viaggiatori. Nel racconto del Sigoli la carne trionfa nelle sue numerose varietà: castrone – ovvero agnello castrato – asino, cavallo, cammello e tanti polli e quaglie. Carne venduta senza ossa, cotta alla perfezione e macellata secondo la tradizione islamica, benché il Sigoli non dia conto dell'attinenza con i dettami religiosi.

Favisi bello pane bianco buona derrata: vitella grassa et bianca et buona per dannari XVIII la libbra, il castrone per denari XVI. Et àno i castroni le code tonde com'uno tagliere, et pesa l'una intorno di libbre XX. Et sono grassi et bianchi avendo dentro i sugnacci ad modo di porci, et sono delle buone carni del mondo. Et quando si va per la carne al tavernaio ti darà la carne sanz'osso, però che così costumano. Ancora: se comperi la carne cotta per lo simile modo te la dae senza l'ossa. Et chuocono troppo nettamente. Et in certo luogo diputato si vende carne d'asino, di cavallo et di cammello, cotta et cruda di queste ragioni carne. Et quando andassi a comperare carne, mai non ti daranno una per un'altra. Et quando tolli polli il pollaiuolo ti sega la gola a tutti i polli;⁶⁷ et se tirassi loro il collo a un pollo o altro ucciello et tu fossi veduto saresti a pericolo della persona, o tu pageresti fiorini L d'oro o più et meno secondo l'amistà v'avessi. [...] Àvi quagle in quantità per tale che andando al pollaiuolo v'èe piene le ceste. Et costati l'una, viva et grassa, da denari IIII di nostra muneta. Et anche il pollaiuolo te le dà pelate. Àvi di pescie marino et nostrale gran copia per denari XVI di nostra muneta. [...] Ancora vi si fa pane biscotto che pare un zucchero ad mangiare.⁶⁸

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

⁶⁴ Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, p. 94.

⁶⁵ Così nel testo.

⁶⁶ Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, p. 71.

⁶⁷ Il riferimento è alla macellazione islamica che prevede lo sgozzamento, presentato come il metodo più rapido e meno doloroso, per gli animali di piccola taglia. Si veda M. A. Amir-Moezzi (a cura di), *Dizionario del Corano*, trad. it. Milano, Mondadori, 2007, p. 470.

⁶⁸ Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, pp. 72-73, 74.

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.

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 peculiarità sempre più negativa mano a mano che progrediva il confronto con una civiltà che poneva le sue fondamenta – etiche non meno che storiche – sul presupposto della vita stanziale. Al tempo stesso la società urbana è il trionfo della natura umana che si esalta nel confronto con il carattere animale e l'ambiente incolto dei popoli nomadi.

Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledistoria.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledistoria.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledistoria.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledistoria.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledistoria.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo redazione@giornaledistoria.net, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.