

ILARIA SABBATINI

«SECONDO SARAINO BUONO HUOMO ET FEDELE»:
LA DEFINIZIONE DEL NEMICO TRA TOPOS E INNOVAZIONE

Considerazioni sul topos nell'odeporica devozionale

Definire il concetto di nemico nel medioevo – in particolare di nemico musulmano – non è operazione neutra ma soprattutto non è cosa banale. Diversi studiosi hanno affrontato l'argomento senza arrivare a una conclusione definitiva. A seconda del punto di vista, infatti, si possono esaltare gli elementi di ostilità oppure cogliere i segni di un diverso approccio che è stato spesso costretto nei termini del *topos*.

Per quanto riguarda i memoriali di pellegrinaggio è risaputo che gli autori si ispiravano comunemente – con un grado variabile di aderenza – al modello di ciò che altri avevano scritto. Tant'è vero che non si tratta di un caso se alcuni di loro rivendicano apertamente la propria originalità con l'aver visitato di persona i luoghi di cui parlano. Ogni diario rispecchia una serie motivi letterari che si ripetono dall'uno all'altro. Questo però non ne riduce di per sé l'originalità dal momento che i *topoi* costituiscono i riferimenti comuni che strutturano l'ossatura di ogni genere letterario. L'adesione consapevole degli autori a una tradizione scrittoria implica l'adozione di temi ricorrenti che, lungi dal costituire una supina adesione al modello, sono 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 – tematiche e stilistiche – che rappresentano il fondamento di ogni innovazione.

A tutto ciò va aggiunto il fatto che spesso le opere dei diaristi venivano scritte in parallelo. Del *corpus* fiorentino tardo medievale preso in considerazione nella mia ricerca, su diciassette testi redatti da autori di varia estrazione sociale, dieci risultano testimonianze singole mentre sette appartengono a pellegrini che viaggiarono insieme¹. Gli scarti che si rilevano tra 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* nella letteratura di pellegrinaggio ma è indubbio che se da una lato vi sono dei canoni da rispettare – come in qualunque genere letterario – dall'altro la diaristica riveste imprescindibili caratteristiche di scrittura personale in quanto resoconto di un particolare vissuto. 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, il terzo confine con l'Islam dopo la Sicilia e la Spagna.

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.

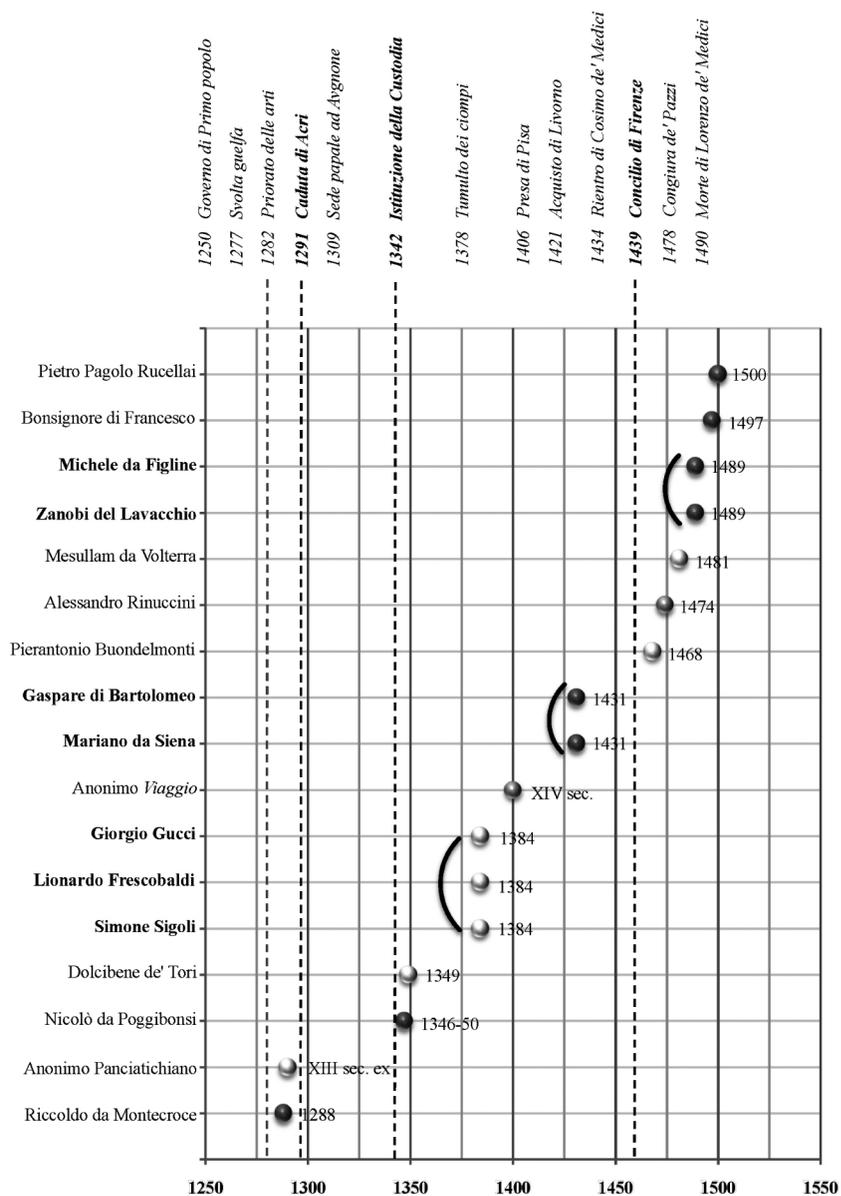


Fig. 1. Distribuzione dei diari di pellegrinaggio fiorentini in relazione ai principali eventi politici della città.

(Sono segnalati con una parentesi i memoriali paralleli).

Eresia o idolatria? La visione patristica dell'islam e la risposta della «propaganda» crociata

Il problema che si poneva per l'Occidente cristiano agli albori dell'islam era quello di una comunità nuova che professava credenze riconducibili a una matrice conosciuta benché portatrice di istanze eretiche. La cristologia e il dogma trinitario rappresentavano la reciproca pietra dello scandalo e per i cristiani fu presto chiaro che su tali punti si giocavano la divergenza e il conflitto. Dunque l'ipotesi corrente all'epoca era che Maometto 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 Nestorio².

Nell'età della prima crociata, però, le cose erano radicalmente cambiate: la religione di Maometto non era più una qualsiasi 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. Percorrendo gli scritti dei padri orientali ci si rende conto come il salto di qualità sia avvenuto proprio durante il momento delle crociate, peraltro in coincidenza col trasferimento della leggenda biografica di Maometto in Occidente. Un passaggio che nell'immaginario cristiano trasformava l'originaria eresia musulmana in una vera e propria idolatria.

La natura di tale differenza è evidente nel *De haeresibus liber*, di Giovanni Damasceno (m. 749) che, proprio mentre dichiarava il carattere eretico di Maometto, ne affermava anche il ruolo nel superamento dell'idolatria preislamica³. L'autore siriano coglieva la natura innovatrice del Profeta,

2. 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. M. Jevolella, *Le radici islamiche dell'Europa*, Milano, Boroli, 2005, pp. 11-26.

3. «Hi [scil. gli Ismaeliti] 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 libris Veteres Novique Testamenti incidisset, habitis cum Ariano quodam monacho colloquuis, propriam sectam condidit». Joannes Damascenus, *De haeresibus liber*, PG XCIV, coll. 764-766.

il quale non veniva annoverato in quanto pagano ma anzi come colui che aveva oltrepassato l'idolatria degli Ismaeliti. L'insinuazione di idolatria era piuttosto la risposta a cui il Damasceno ricorreva per difendere i cristiani che venivano accusati di quello stesso errore dai musulmani⁴. La visione dell'islam propria del medioevo maturo fu il frutto di una distorsione progressiva dell'iniziale concezione di un islam scismatico, divenuto pagano per uno scivolamento semantico dell'idea di falsa religione da deviazione del cristianesimo a sua negazione radicale⁵. Mano a mano che intervenne la necessità di propagarlo come nemico, l'islam assunse caratteri demoniaci e fu rappresentato come idolatria.

I testi monastici, le cronache e infine l'epica definivano ormai i musulmani come *pagani* o *gentiles*⁶. Furono proprio le canzoni di crociata a vulgare una descrizione della religione musulmana perfettamente conforme ai modelli del paganesimo antico. Quest'immagine radicalmente falsa, consapevolmente distorta, rientrava nella logica della propaganda cui rispondevano le *chansons de geste*⁷. L'epica però non inventava nulla di nuovo dal momento che l'illazione dell'idolatria si era insinuata nella patristica già prima della crociata. Ma mentre i padri greci usavano tale argomento in chiave apologetica, le *chansons* ne facevano un vero e proprio *topos*.

L'eresia e l'idolatria furono percorsi concettuali paralleli nel modo di tratteggiare l'immagine dei saraceni a seconda delle dinamiche in cui si contestualizzavano. Se la questione dell'islam veniva trattata dal punto di

4. «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.

5. A. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, a cura di A. Borruo, Roma, Sellerio, 1994. Il saggio di D'Ancora era già stato pubblicato in «Giornale storico della letteratura italiana», 7 (1889), vol. 13, pp. 199-281.

6. 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 di Todeschini a proposito della presunta *crudeltà* degli infedeli intesa come natura ferina e dunque non umana, 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, Il Mulino, 2007, pp. 15-9.

7. J. Flori, *La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam*, «Aevum», 66 (1992), pp. 245-56 (p. 246).

vista della sua conoscenza nell'ambito di un sistema di saperi consolidato, emergeva l'aspetto dell'ascendenza cristiano-eretica, se invece l'approccio si sviluppava in uno scontro aperto – che fosse esso dottrinale o militare – l'islam diventava un'idolatria dalle coloriture pagane e dunque demoniache⁸.

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 (1052-1124) poteva asserire che quanto scriveva era ripreso dalle storie orali in circolazione al suo tempo. «Plebeia opinio est quedam fuisse, qui, si bene exprimo, Mathomus»⁹. Per la prima volta, nel racconto dello storico, il diavolo entrava direttamente in gioco nella tradizione cristiana di Maometto e l'islam si trasformava così in un'arma contro i cristiani¹⁰. Guibert de Nogent 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. Ma proprio con i *Gesta Dei per Francos* avvenne lo scarto decisivo nella leggenda biografica tramandata in Occidente: Maometto, da falso profeta di una ramificazione eretica del cristianesimo, divenne esso stesso fondatore di un culto idolatrico di ispirazione diabolica. L'ambiente culturale dove maturò l'elaborazione di questa svolta concettuale 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. Eppure, proprio mentre riferisce la rassegna delle credenze, egli è consapevole dell'infondatezza di quei temi così

8. Questo atteggiamento è evidente nella lettera ad Omar, emiro di Damasco, dell'imperatore Leone il Filosofo (m. 912). Leo Philosophus, *Leonis imperatoris augusti ad Omarum saracenorum regem*, PG CVII, col. 320.

9. Guibertus de Novigento, *Gesta Dei per Francos*, I, 3, RHC IV, p. 127.

10. Il mentore cristiano di Maometto non risultava semplicemente l'ispiratore delle credenze del Profeta, com'era stato per gli autori precedenti, ma ne diventava l'istigatore e il consigliere. Quando il monaco, «sordidissimus eremita», frustrato nel desiderio di diventare patriarca di Alessandria, cominciò a meditare vendetta divenne preda il diavolo che ne fece il proprio strumento. Cfr. Guibertus de Novigento, *Gesta Dei per Francos*, I, 4, 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 Uytvanghe, anno accademico 1998-1999, p. 149.

fortunati dell'immaginario popolare. Arrivato alla fine del racconto chiarisce infatti che si tratta di cose dette per scherno dei seguaci di Maometto che non lo ritengono affatto un dio ma un uomo giusto e un profeta¹¹. L'immagine dell'islam come paganesimo contribuiva a giustificare l'idea e ad alimentare l'ideale di crociata. Se cavalieri crociati diventavano dei nuovi martiri ed eroi cristiani, i saraceni si potevano aggiustare al ruolo di persecutori e di nemici da uccidere¹². 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 patristica¹³. Gli elementi apocalittici cui facevano riferimento le cronache crociate erano un segnale: volevano dimostrare ai cristiani che era giunto il tempo di riprendere la Terrasanta e di sbaragliare i pagani musulmani.

Non solo l'origine geografica ma anche i nomi e l'aspetto fisico dei nemici rimandavano a un'immagine chiaramente demoniaca: i saraceni delle *chansons* avevano il marchio della mostruosità presentandosi spesso come giganti, uomini cornuti oppure neri come demoni¹⁴. Quest'idea deforme dei saraceni, presente tanto nella letteratura epica quanto nella cronachistica, riflette la concezione vulgata a livello popolare, la quale 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. Viceversa i testi cronachistici ed epici nati in rapporto alla prima crociata furono redatti in ambito prevalentemente secolare e il messaggio propagandistico di cui erano portatori si rivolgeva a laici e *illiterati*. La conoscenza che l'Europa aveva dell'islam dopo la crociata non fu dunque uniforme bensì articola-

11. «Sed omissis iocularibus quae pro sequacium derisione dicuntur, hoc est insinuan- dum: quod non eum Deum, ut aliqui aestimant, opinantur; sed hominem iustum eum- demque patronum, per quem leges divinae tradantur». Guibertus de Novigento, *Gesta Dei per Francos*, I, 4, RHC IV, p. 130.

12. J. Flori, *La caricature de l'Islam* cit., in particolare pp. 247-8 e p. 256.

13. Per le numerose ricorrenze si veda RHC Occ. III, p. 929 s. v. *Corosanim* e p. 910 s. v. *Babylonia*.

14. Per un maggiore approfondimento rimando a I. Sabbatini, «*Finis corporis initium ani- mae*»: *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 Svizze- ra Italiana, Lugano, 28-30 maggio 2009 (di prossima pubblicazione).

ta in diversi livelli di consapevolezza e di fruizione: i contenuti erano oggetto di una mediazione continua che li adattava agli ambienti e agli scopi cui erano destinati.

Viaggiatori e confini. I pericoli di mangerie e villanie

L'atteggiamento della cristianità latina nei confronti dell'Islam cambiò tra XI e XIII secolo: se da un lato era mutato il quadro di riferimento politico, dall'altro anche le coordinate intellettuali erano in profonda trasformazione. Nonostante il fatto che la diffidenza nei confronti dell'Islam abbia ispirato nel medioevo buona parte del pensiero occidentale, è però innegabile che laddove la contiguità tra le comunità aveva favorito un confronto diretto di culture 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.

C'è da notare, in linea generale, che a fronte di una valutazione rigidamente negativa di Maometto propria dell'immaginario occidentale per tutto il medioevo, vi è spesso il contraltare di una considerazione più libera, non di rado positiva, dei musulmani che vengono usati perfino quale esempio virtuoso per fustigare i cattivi costumi dei cristiani. Questa ambivalenza fu caratteristica della cristianità almeno fino al Seicento. Se da un lato l'Islam non poteva che essere giudicato una religione scellerata, dall'altro le virtù morali positive dei musulmani erano non solo riconosciute ma anche ammirate¹⁵.

È proprio nel discostarsi da questa prospettiva, comunque sempre dottrinale, che i diari di pellegrinaggio rivelano tutta la loro carica innovativa. I pellegrini sono appena interessati alla religione del Profeta nella cui descrizione si rifanno, senza grande originalità, alle idee note assimilate nei paesi d'origine. A loro preme la realtà concreta e tangibile di ciò che possono sperimentare durante il viaggio, di quello che avviene alla loro presenza e che spesso esula dalle categorie interpretative acquisite costringendoli a seguire percorsi nuovi nel modo di leggere la realtà.

15. F. Cardini, *L'invenzione del nemico*, Palermo, Sellerio, 2006, pp. 58, 60, 93.

La distanza tra il «noi» e gli «altri» ovviamente non era annullata: un bagaglio concettuale non si azzerava semplicemente mediante il viaggio. Nelle strutture narrative pensate per un lettore «occidentale» si riconoscono anzi gli elementi di ciò che costituiva un 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. Si tratta di schemi narrativi che si rifanno a modelli ben riconoscibili ma dove riesce comunque a filtrare l'inevitabile curiosità per gli aspetti etnologici di un mondo inedito.

I pellegrini, come si è detto, trascuravano nella grande maggioranza dei casi la prospettiva confessionale parlando di religiosità in termini di espressione rituale, ossia di quelle forme di culto che si rendevano visibili attraverso gesti concreti. Ciò che sorprende è il fatto che i viaggiatori – indifferentemente laici e religiosi – considerassero le manifestazioni di culto senza alcun accento particolare, semplicemente come parte dell'insieme di usi e costumi caratteristici 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. Tra l'altro – fatte poche eccezioni – i pellegrini evitano argomenti dottrinali anche perché sanno di teologia solo quel poco che hanno potuto cogliere nelle prediche solenni. Le testimonianze diaristiche non rivelano personalità di grande spessore filosofico e per lo più ignorano ogni interesse speculativo. Ciò che viene descritto è semplicemente quello che colpisce il senso comune.

Uno dei racconti più ricorrenti nei diari, ben al di là del corpus fiorentino, è quello delle vessazioni che i pellegrini subiscono durante il viaggio. La registrazione dei comportamenti dei saraceni percepiti come ostili dai viaggiatori occupa grande spazio nei loro racconti: la maggior parte degli autori fiorentini, censiti in un arco di tempo di oltre due secoli, riporta svariati aneddoti che descrivono le crudeltà sofferte. Eppure non si tratta di una malvagità per così dire “strutturale”, teologicamente intesa: le azioni ostili si riducono per lo più alle vessazioni di natura economica a danno dei viaggiatori.

I pellegrini erano costantemente angustiati dalla *mangerie*, dai furti e dalle aggressioni: in mezzo a simili minacce non è facile distinguere le

azioni di taglieggiamento occasionale dalla riscossione di normali dazi. Costoro non facevano grande distinzione tra le tasse legittime e i rincari che i funzionari applicavano illecitamente, tra i prezzi dei noleggi e i loro abusi: tutto finiva in un sentimento informe di oppressione per cui i viaggiatori si sentivano perennemente – e spesso legittimamente – presi di mira¹⁶.

La situazione riferita dai viaggiatori fiorentini del '300 – '400 non rileva particolari cambiamenti negli atteggiamenti dei gabellieri che non siano dovuti a variabili occasionali. Essa rispecchia invece le generali condizioni economiche e sociali della città soggette all'amministrazione mamelucca dove l'esosità delle tasse suscitava le proteste anche delle locali classi medie¹⁷. Del resto la maggior parte dei testimoni fiorentini¹⁸ si dispone nel tempo proprio a partire da quella fatidica metà del '300 che segnò l'inizio del declino per l'economia del Vicino Oriente precludendo al definitivo crollo decretato dall'avvento dei Burgiti negli anni Ottanta del secolo. Fin dalla fine del XIV secolo inoltre, se da parte cristiana le difficoltà nei rapporti commerciali era cessate dopo una fase di più o meno rigidi divieti papali, sul versante dell'Egitto mamelucco con la nuova dinastia burgita crebbero i casi di vessazione a danno dei mercanti con nuovi balzelli, esazioni, arresti e confische¹⁹.

16. È Felice Brancacci, che si reca al Cairo nel 1422, non per devozione ma per un'ambasceria, ad adottare l'eloquente termine di *mangerie* per indicare i continui esborsi cui erano sottoposti i viaggiatori. Mangerie sono i sovrapprezzi dell'ammiraglio che chiede più del dovuto, mangerie sono le mance supplementari da dare all'interprete, mangerie sono gli abusi di tutti coloro che si impegnano a spillare denaro ai viaggiatori. Felice Brancacci, *Diario di Felice Brancacci Ambasciatore con Carlo Federighi al Cairo, (1422)*, a cura di D. Catellacci, in «Archivio Storico Italiano», 125 (1881), pp. 158-88 (p. 167).

17. Ashtor, a conferma di questo malessere diffuso, riferisce una serie di rivolte contro i governatori di varie città che coprono un arco cronologico esteso dalla fine del XIV alla fine del XVI secolo. E. Ashtor, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel medioevo*, Torino, Einaudi 1982 (tit. or. *A social and economic history of the Near East in the middle age*, London, Collins, 1976), pp. 336-7.

18. Fatta eccezione per Riccoldo da Montecroce e l'Anonimo Panciatichiano, che scrivono verso la fine del '200 ma senza peraltro intrattenersi su eventuali vessazioni economiche.

19. F. Gabrieli, *L'islam nella storia. Saggi di storia e storiografia musulmana*, Bari, Dedalo, 1989, p. 106. (L'argomento dei divieti sarà trattato al paragrafo 4.1 del presente studio, pp. 180 ss.). Si veda anche G. Ortalli, *Venice and Papal Bans on Trade with the Levant. The Role of the Jurist*, in «Mediterranean Historical Review», 1/2 (1955), pp. 242-8.

Altra cosa era invece la questione delle aggressioni che la maggior parte dei visitatori sapeva bene di dover imputare alla «canaglia», ovvero a quegli arabi beduini che sfuggivano al controllo del sultano e dei suoi amministratori²⁰. Alessandro Rinuccini, nella seconda metà del '400, dipingeva un eloquente quadro della condizione dei pellegrini, sospesi tra la gente dei villaggi che si lasciava andare ai soprusi e un'amministrazione locale musulmana che cercava di garantirne la tutela: «Costui [il signore di Giaffa n.d.r.] era stato avisato della villania che avamo ricevuta (...) et eragliene saputo male et comprendo che aveva ordinato che nel nostro ritorno nessuno fusse ardito di farci villania»²¹.

Non mancavano dunque rapine e aggressioni correlate alla situazione di insicurezza del paese e proprio dalle parole di due testimoni, collocati agli estremi cronologici dell'età dei grandi pellegrinaggi gerosolimitani, si percepisce l'enorme trasformazione subita dalla regione nel corso di due secoli. Mentre Riccoldo da Montecroce nel 1288 accertava come tutti i luoghi della Galilea fossero pacificati e ordinati sotto il controllo dei saraceni, Michele da Figline nel 1489 trovava il paese del sultano in tale disordine che nessun luogo era più pieno di ladri e malfattori²². Due secoli

20. I beduini furono l'unico gruppo che non si sottomise ai mamelucchi ma rimase in una condizione di ribellione continua. Da nomadi quali erano allevavano le loro greggi ai margini delle terre coltivate e i loro discendenti che si erano stanziati divenendo agricoltori costituivano una parte importante della popolazione contadina di Siria e Palestina. La loro organizzazione sociale era di tipo tribale, benché i loro capi fossero nominati dal governo, e vivevano in gruppi di casolari fuori dai villaggi pronti, durante alcuni periodi dell'anno, a riprendere la vita nomade alla ricerca di buoni pascoli. A prescindere però dalla loro condizione, tutti i beduini nutrivano ostilità verso i Mamelucchi che non perdevano occasione di contrastare. La forma di brigantaggio endemico è spiegabile alla luce delle condizioni in cui vivevano le popolazioni rurali dato che il processo di impoverimento del Vicino Oriente era arrivato ormai alle estreme conseguenze. La fuga dalle campagne, oltre a provocare un drastico spopolamento dei villaggi, ebbe come conseguenza la formazione di un vero e proprio sottoproletariato, come lo definisce Ashtor, di cui facevano parte masse di miserabili privi di lavoro. E. Ashtor, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente* cit., pp. 301-2, 333.

21. Alessandro di Filippo Rinuccini, *Sanctissimo peregrinaggio del Sancto Sepolcro, 1474*, testo critico e introduzione di A. Calamai, Pisa, Pacini, 1993, p. 72.

22. «Omnia ista loca Galilee de primo usque ad ultimum²³ invenimus in possessione Sarracenorum pacifice et quiete». Ricoldus a Montecruce, *Liber peregrinationis*, testo critico di S. De Sandoli in *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, vol. IV, Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1984, p. 262. «Ancora sono molti misterii pel paese che noi non potemo vicitare per la mala dispotizione del paese trovamo e in tutto el paese del

durante i quali si svolse la parabola dei mamelucchi, tra il declino dell'ideale di crociata e l'avvento del potere ottomano: dalla fase ascendente del governo bahrita (1250-1382) alla decadenza inarrestabile dell'amministrazione burgita (1382-1517), passando attraverso la frattura epocale della peste nera. Due secoli in cui l'esperienza del pellegrinaggio gerosolimitano conobbe la ripresa della fase post-crociata, l'ascesa progressiva, la piena espressione – grazie al servizio navale veneziano – e infine una sospensione ad interim che, pur senza decretare l'esaurimento del fenomeno devozionale, segnò la chiusura dell'età d'oro dei pellegrinaggi oltre mare.

soldano non è luogo né paese nessuno più pieno di ladri et di malfattori, quanto è in paese di Yerusalem». Michele da Figline, *Da Figline a Gerusalemme. Viaggio del prete Michele in Egitto e in Terrasanta (1489-1490)*, testo critico e introduzione di M. Montesano, Roma, Viella, 2010.



Fig. 2. I pellegrini pagano l'ingresso al Santo Sepolcro controllato dai saraceni. Riccolto da Montecroce, *Liber peregrinationis* (illustrazione alla traduzione di Jean le Long d'Ypres del 1351).

Bibliothèque Nationale, Paris, ms. fr 2810, 1407, c. 274r.

Il grande cruccio dei pellegrini, oltre alle speculazioni da cui si sentivano perseguitati, rimanevano le limitazioni e i divieti che impedivano loro di visitare i luoghi santi. Le restrizioni imposte dai musulmani avevano cause politiche, potevano ad esempio costituire delle ritorsioni alle azioni militari dei cristiani, ma non scaturivano da motivi religiosi. E d'altronde la componente religiosa non aveva niente a che fare con le aggressioni come rileva lo stesso Rinuccini che, raccontando di un tentativo di furto, aveva tenuto a precisare come l'abito monastico da lui indossato avesse dissuaso gli assalitori dal molestarlo²³. Le aggressioni di cui i diari parlano non erano soltanto quelle a scopo di rapina. Pare anzi che ovunque andassero i pellegrini fossero oggetto di scherzi crudeli. Ma è anche evidente che sapevano distinguere tra il comportamento del popolino e quello degli uomini inseriti nell'organizzazione sociale mamelucca come, sul finire del '300, racconta il Gucci²⁴:

Prima ci offendevano di parole e di bestemmie pessime quanto potevano; poi ci cavavano i cappucci di capo; poi ci mettevano così nelle calche i loro piedi tra gambe per farci cadere; e poi quelli che vanno a cavallo ci mandavano i cavalli adosso, faccendoci a essi mordere e dare de' calci. Poi dalle finestre o da terra ci gittavano l'acqua adosso, sputavanci nel viso, gittavanci la polvere nel viso, davanti de' sassi, delle mazze, delle pugna, delle gotate: e tutto per paura di peggio ci convenia sofferire. E queste oppressioni riceavamo da' fanti e da cotali scellerati e non dagli uomini di stato.

Arabi, mamelucchi e mori. *Un nemico quotidiano*

Le aggressioni fisiche ai pellegrini non venivano dunque imputate ai mamelucchi ma nemmeno genericamente ai saraceni: i responsabili pri-

23. Alessandro di Filippo Rinuccini, *Sanctissimo peregrinaggio del Sancto Sepolcro, 1474* cit., p. 64.

24. Giorgio di Guccio Gucci, *Viaggio ai Luoghi Santi*, testo critico di M. Troncarelli, in *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, a cura di A. Lanza e M. Troncarelli, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, p. 301. Anche il compagno di viaggio Sigoli menziona la sassaiola di cui furono vittima i pellegrini a Damasco e non tralascia di notare come «certi antichi saraini dissono male ad costoro». Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, testo critico di A. Bedini, in A. Bedini, *Testimone a Gerusalemme. Il pellegrinaggio di un fiorentino nel Trecento*, Roma, Città Nova, 1999, p. 93.

vilegiati erano quasi sempre beduini. Significativo è il modo in cui ne racconta l'Anonimo Panciatichiano identificando, già alla fine del '200, 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 accompangnato per una maniera di gente che ànno nome beddovini. Li quali si riduceno quie tutto giorno per rubare e per tagliare lo cammino a coloro che vanno da Cesaria (...) a Giaffe»²⁵. Leonardo Frescobaldi, sullo scorcio del secolo successivo, dopo aver rimarcato di quale rozza gente si tratti ne descrive gli usi nomadi rilevando la precarietà dei loro ripari dove giacciono in promiscuità uomini, donne, adulti, bambini, bestie e persone²⁶. 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, come nel caso Niccolò da Poggibonsi alla metà del '300, usano stilemi linguistici tesi a rappresentarle in chiave animalesca²⁷:

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.

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 cristiani²⁸. Niccolò da Poggibonsi non si limitava a qualificare gli *arabi* come *salvatichi*, bensì esplicitava quella diversificazione

25. Anonimo Panciatichiano, *Itinerario*, in M. Dardano, *Un itinerario dugentesco per la Terra Santa*, in «Studi medievali», 1 (1966), pp. 163-4.

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

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

28. Si veda G. Todeschini, *Visibilmente crudeli* cit., pp. 15-9.

tra *salvatichi* e *dimestichi* che rimaneva inespressa negli altri testimoni²⁹. 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 Palestina³⁰. Gli *arabi dimestichi* non godevano di una stima maggiore nella considerazione del viaggiatore, 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 mediorientali.

Ben altro atteggiamento suscitavano i Mamelucchi secondo quanto risulta dai diari fiorentini³¹. I mamelucchi erano puliti, gentili, ben vestiti, erano l'espressione di quell'aristocrazia urbana che teneva le redini del governo del Cairo. D'altronde avevano una loro collocazione nella società urbana anche gli abitanti oriundi definiti *mori*, che costituivano la popolazione civile non facente parte della casta militare. Erano solo gli *arabi* senza signoria, come spiega Michele da Figline, a non godere dello status di uomini³²:

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

29. «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 piovonno 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*, (1346-1350) cit., p. 141.

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

31. 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* cit., pp. 297-8.

32. Michele da Figline, *Da Figline a Gerusalemme. Viaggio del prete Michele in Egitto e in Terrasanta (1489-1490)* cit.

huomini bestiali, senza alcuna discriptione o ubidientia et senza signoria; hanno loro habitationi nelle montagne, huomini di malaffare.

Una volta stabilita la prima grande ripartizione tra cristiani e saraceni, le popolazioni venivano definite in base agli stili di vita. I *mamelucchi* rappresentavano il ceto di governo mentre gli *arabi* erano beduini nomadi e i *mori* costituivano la componente sociale intermedia dei nativi inurbati³³. Dalle *Etymologiae* isidoriane erano trascorsi otto secoli durante i quali i processi osmotici operanti ai confini tra cristianità e «saracina» avevano contribuito a rendere sempre più compiuta e complessa l'immagine dell'Oriente e la sua rappresentazione. 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 continuità³⁴.

L'estinzione di un nemico straordinario. La logica della civitas

«Obstupuimus, quomodo in lege tante perfidie poterant opera tante perfectionis inveniri»³⁵ Perché una legge così perfida può avere tra i suoi seguaci uomini tanto virtuosi, riflette Riccoldo da Montecroce alla fine del Duecento. Certo, l'intenzione di tale affermazione è un rimprovero per i cristiani più di quanto non sia un elogio per i musulmani. Di fatto, però,

33. 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. Viaggio del prete Michele in Egitto e in Terrasanta (1489-1490)* cit. 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.

34. 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 originum libri IX*, 2, 6, PL LXXXII, col. 329.

35. Ricoldus a Montecruce, *Liber peregrinationis*, cit., p. 308.

già in Riccoldo si manifestava una tendenza a insistere sulle coppie antinomiche che ebbe notevoli implicazioni nel modo di rappresentare l'Oriente dei pellegrini. Durante l'analisi dei diari fiorentini ho potuto infatti rilevare come fosse ricorrente la coppia selvatico/domestico quale chiave di lettura dell'Oltremare. Anzitutto quell'antitesi era usata per distinguere, all'interno del mondo dei beduini, i pastori nomadi da quelli parzialmente stanzializzati. Poi la coppia selvatico/domestico funzionava anche per distinguere, in senso più generale, la società urbana come luogo di civiltà separandola da tutto ciò che era in-civile. E infine il medesimo modello interpretativo trova riscontro anche nell'alternanza deserto/giardino entro i cui schemi veniva rappresentato l'ambiente naturale dell'Oltremare. L'ordine, l'armonia, la bellezza appartengono alla natura antropizzata mentre il deserto è il luogo dell'arsura, dell'abbandono e dell'assenza di esseri umani.

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 esclusi. L'esilio di Caino «vagus et profugus in terra» era l'archetipo di quella lontananza dalla *civitas* che poneva il suo vagare sotto il segno della maledizione³⁶. 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 tanto più negativa quanto più progrediva il confronto con una civiltà che poneva le sue fondamenta – etiche non meno che storiche – sul presupposto della vita stanziale. La polarità domestico-selvatico, urbano-rustico, era il modello della nuova percezione del nemico, di quello che non era più un terribile e astratto avversario teologico ma assumeva le fattezze concrete di un vicino scomodo e complicato.

36. Gen IV, 12-14.

Per oppressioni de' Cristiani. *Evoluzione di un modo di rappresentazione*

Sebbene si fondassero sulle nozioni acquisite, i viaggiatori riuscivano comunque ad osservare il mondo in modo originale, con una sorta di verginità dello sguardo che li rendeva capaci di vedere al di là di ciò che conoscevano. Nelle loro parole si avverte il costante sottofondo della tradizione occidentale ma, al contempo, si coglie la misura in cui l'esperienza empirica li metteva a contatto con realtà inaspettate che non erano riconducibili alle categorie tradizionali.

La quasi totalità dei viaggiatori fiorentini, come si è detto, insistono sui pericoli contingenti senza fare accenno ad alcuna questione dottrinale. Parlano pressappoco delle stesse cose tanto che risulta difficile distinguere il racconto autoptico dal *topos* narrativo. Eppure è proprio questo atteggiamento monotono e ripetitivo che rivela la misura della trasformazione del nemico nell'immaginario dei viaggiatori. Dal *topos* del saraceno minacciosamente pagano e mostruoso si passa al *topos* dell'arabo ladro e selvatico. I nemici non sono più genericamente i *saraceni*, né i *mori* – intesi come musulmani oriundi – né i *mamelucchi* convertiti. I nemici adesso sono i *beddovini* che derubano e aggrediscono o il *popolino* che si abbandona alle *villanie*. Quella «gente maladetta» non viene più rappresentata come un avversario straordinario, pur nella malvagità. Attraverso il filtro borghese dell'odeporica devozionale si perde la dimensione agonica dell'avversario pagano, frantumato in una molteplicità di individui mediocri, meschini, ladri, grassatori, assassini e uomini-folla abbruttiti dall'occasione. Della grandezza malvagia del falso profeta Maometto e dei suoi orridi adoratori rimaneva ben poco.



Fig. 3. I costumi dei saraceni nell'illustrazione dell'incisore e tipografo olandese Erhard Reeuwich per le *Peregrinationes* di Bernhard Von Breydenbach. Bernhard Von Breydenbach, *Peregrinationes*, Edizione Peter Drach, Speyer, 1490.

A questo punto la trasformazione era compiuta. I diari dei viaggiatori andavano oltre l'ambivalente lettura dell'islam che attraversava tutto il medioevo. Anzitutto sapevano cogliere l'aspetto dei culti comuni tra musulmani e cristiani. Niccolò da Poggibonsi, alla metà del '300, parlava del rispetto che i saracini avevano nei confronti del Santo Sepolcro³⁷ e neanche un secolo dopo, tra le molte attestazioni del culto musulmano alla Madonna, Mariano da Siena registrava la devozione alla chiesa della Natività³⁸. Tali atteggiamenti erano spesso spiegati con la teoria del crip-

37. «E molti saracini e sarcine che hanno grande devozione, e molti ne vengono di Soria e di terra d'Egitto e della città del soldano, ch'è di lungi sei giornate per deserto; e ancora vengono da molte province, e chi ci viene per devozione e chi ci viene per vedere quello che adorano i Cristiani». Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare*, (1346-1350) cit., pp. 44-5.

38. «Tuca la nocte non possono stare e' peregrini in chiesa, né nesun cristiano perché vi stanno que' sarraini che ci acompagniano et àno grandixima devotione alluogho della

to-cristianesimo per cui, come chiosa Frescobaldi, «questi cotali se onestamente e senza paura si potessino fare cristiani el farebbono»³⁹. Ma se da un lato i diaristi insistevano sul cristianesimo latente dall'altro accettavano con naturalezza anche le profonde differenze dei musulmani che facevano dire al prete Niccolò da Poggibonsi, a proposito della chiesa della dormizione: «io ci vidi molti saracini venire adorare, nonne alla messa, che non ci hanno fede, ma alla sepoltura facevano grande riverenzia»⁴⁰.

È in questo clima, oggi difficilmente immaginabile, che poteva trovare posto la coscienza dell'alterità in relazione ad esplicite manifestazioni di stima. Di norma si trattava di «uno sarraino vechio» che «mostrava d'essere una buona persona et devota»⁴¹ o di un leale turcimanno definito «giusto e buono uomo in legge sua di Maumetto»⁴². Ma alla fine del '400 risulta davvero sorprendente l'opinione di tale fra' Biagio, cappellano dei fiorentini, citata dal diarista Bonsignore di Francesco: «Triste quello uccello che nasce in trista valle. Loro [i musulmani n.d.r.] sono in propria fede, et non mancho par duro a uscir della loro fede che si paressi a noi a uscir della nostra»⁴³. Nemmeno quest'autore si sottraeva a una certa forma di proselitismo ma esercitava una capacità di rispecchiamento nella condizione dell'altro che aveva ormai superato il fervore monocromo del crypto-cristianesimo menzionato dal Frescobaldi. E come non stupirsi del Gucci, compagno di viaggio del Frescobaldi sullo scorcio del '300, che scardinando gli schemi interpretativi del rapporto tra cristiani e saraceni, si pone come una voce fuori dal coro a ricordare come «per gli tempi passati per opressioni che' Cristiani hanno fatte a' Saraini, quando per uno modo e quando per un altro, i Saraini di là [Santa Maria di Sardana n. d. r.]

Natività di Cristo». Mariano da Siena, *Viaggio fatto al Santo Sepolcro, 1431. In appendice: Viaggio di Gaspare di Bartolomeo*, testo critico e introduzione di P. Pirillo, Pisa, Pacini, 1991, p. 116.

39. Lionardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, cit., p. 166.

40. Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare, (1346-1350)* cit., p. 73.

41. Mariano da Siena, *Viaggio fatto al Santo Sepolcro, 1431* cit., p. 112. Si veda anche Gaspare di Bartolomeo, *Camino, ovvero itinerario (1431)*, testo critico di P. Pirillo, in Mariano da Siena, *Viaggio fatto al Santo Sepolcro, 1431. In appendice: Viaggio di Gaspare di Bartolomeo*, testo critico e introduzione di P. Pirillo, Pisa, Pacini, 1991, p. 160.

42. Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare, (1346-1350)* cit., p. 128.

43. Bonsignore di Francesco, *Viaggio di Gierusalemme, 1497*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XIII, 93, trascrizione di B. Figliuolo (edizione critica di prossima pubblicazione), cc. 14v-15r.

hanno oppressato i Cristiani insino a' religiosi»⁴⁴.

Anche volendo contenerne la portata, si tratta di uno sforzo di superamento che non può passare inosservato dal momento che contribuisce a mettere in discussione quel muro compatto di contrapposizioni che troppo spesso e troppo facilmente è stato attribuito al medioevo.

I saraceni erano e rimanevano infedeli ma i pellegrini cristiani si trovano a condividere con loro più di quanto non avrebbero immaginato. Cosicché l'espressione del Sigoli, anch'egli compagno di viaggio del Frescobaldi, «secondo saraino buono huomo et fedele»⁴⁵ può ben suonare come l'affermazione di una non-conflittualità capace di dare la misura di quanto era cambiato e stava ancora cambiando il *topos* del nemico musulmano.

44. Giorgio di Guccio Gucci, *Viaggio ai Luoghi Santi*, cit., p. 299.

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

BIBLIOGRAFIA

- E. Ashtor, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel medioevo*, Torino, Einaudi 1982 (tit. or. *A social and economic history of the Near East in the middle age*, London, Collins, 1976).
- D. Balestracci, *Terre ignote strana gente. Storie di viaggiatore medievali*, Bari, Laterza, 2008.
- F. Cardini, *Immagine e mito del Saladino in Occidente*, in *San Francesco*, Piombino, Palazzo Appiani, 1999, pp. 273-84.
- Idem, *L'invenzione del nemico*, Palermo, Sellerio, 2006.
- P. Cesaretti, *Bisanzio e Islam tra alterità e differenza*, in *Ubi neque aerugo neque tinea demolitur. Studi in onore di Luigi Pellegrini per i suoi settant'anni*, a cura di M. G. Del Fuoco, Napoli, Liguori, 2006.
- J. Chélini e H. Branthomme, *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalle origini al medioevo*, 2 voll. Milano, Jaca Book, 2004-2006 (tit. or. *Les chemins de Dieu. Histoire des pelerinages chretiens des origines a nos jours*, Paris, Hachette, 1982).
- A. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, a cura di A. Borruso, Roma, Sellerio, 1994. Il saggio di D'Ancona era già stato pubblicato in «Giornale sto-

- rico della letteratura italiana», VII (1889), vol. 13, pp. 199-281.
- N. Daniel, *Islam and the West, The making of san Image*, Oxford, Oneworld, 2009 (first ed. 1960).
- Idem, *Gli arabi e l'Europa nel medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2007 (tit. or. *The Arabs and Madiaeval Europe*, London-New York, Longman, 1979²).
- C. Décobert, *La mémoire monothéiste du prophète*, in «Studia Islamica», 62 (1990), pp. 19-46.
- A. Ducellier, *Cristiani d'Oriente e Islam nel medioevo*, Torino, Einaudi, 2001 (tit. or. *Chrétiens d'Orient et Islam au moyen âge. VII^e - XV^e siècle*, Paris, Colin, 1996).
- B. Edmonds, *Le portrait des Sarrasins dans "La chanson de Roland"*, in «The French Review», 44 (1971), n. 5, pp. 870-80.
- J. Ellul, *Islam e cristianesimo. Una parentela impossibile*, Torino, Lindau, 2006 (tit. or. *Islam et judéo-christianisme*, Paris, PUF, 2004).
- J. Flori, *La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam*, in «Aevum», 66 (1992), n. 2.
- F. Gabrieli, *L'islam nella storia. Saggi di storia e storiografia musulmana*, Bari, Dedalo, 1989.
- D. Jacoby, *Mercanti genovesi e veneziani e le loro merci nel Levante crociato*, in *Genova, Venezia, il Levante nei secoli XII-XIV*, Atti del convegno internazionale di studi, Genova-Venezia, 10-14 marzo 2000, a cura di G. Ortalli e D. Puncuh, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 2001.
- M. Jevolella, *Le radici islamiche dell'Europa*, Milano, Boroli, 2005.
- M. Jones, *The conventional saracen of the song of geste*, in «Speculum», 17 (1942), n. 2.
- H. Küng, *Islam. Passato, presente e futuro*, Milano, Rizzoli, 2007 (tit. or. *Der Islam, Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München, Piper Verlag, 2004).
- G. Ortalli, *Venice and Papal Bans on Trade with the Levant. The Role of the Jurist*, in «Mediterranean Historical Review», X [1955], num. 1/2.
- S. Pittaluga, *L'immaginario del viaggio e il viaggio immaginario tra Medioevo e Rinascimento*, in *Da Ulisse a Ulisse. Il viaggio come mito letterario*, Atti del Convegno Internazionale, Imperia, 5-6 ottobre 2000, a cura di G. Revelli, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2001, pp. 49-55.
- J. Richard, *Les récits de voyage et de pèlerinages*, in «Typologie des sources du Moyen Age occidental », 30, Turnhout, Brepols, 1981.
- B. Scarcia Amoretti, *Un altro medioevo. Il quotidiano nell'Islam*, Bari, Laterza, 2001.
- G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal medioevo all'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2007.

- J. Tolan, *Le sarrasin. L'islam dans l'immagination européenne au moyen âge*, Paris, Flammarion, 2003.
- A. Vanoli, *La Spagna delle tre culture. Ebrei, cristiani e musulmani tra storia e mito*, Roma, Viella, 2006.
- 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 Uytfanghe, anno accademico 1998-1999.
- J.-C. M. Vigueur, *Forme del conflitto e figure del nemico nel Medioevo: alcune riflessioni*, in *L'immagine del nemico. Storia ideologia e rappresentazione tra età moderna e contemporanea*, a cura di F. Cantù, G. Di Febo e R. Moro, Roma, Viella, 2009.

FONTI

- Anonimo Panciatichiano, *Itinerario*, in M. Dardano, *Un itinerario dugentesco per la Terra Santa*, in «Studi medievali», I (1966), pp. 154-96.
- Alessandro di Filippo Rinuccini, *Sanctissimo peregrinaggio del Sancto Sepolcro, 1474*, testo critico e introduzione di A. Calamai, Pisa, Pacini, 1993.
- Bonsignore di Francesco, *Viaggio di Gierusalemme, 1497*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XIII, 93, trascrizione di B. Figliuolo (edizione critica di prossima pubblicazione).
- Felice Brancacci, *Diario di Felice Brancacci Ambasciatore con Carlo Federighi al Cairo, (1422)*, a cura di D. Catellacci, in «Archivio Storico Italiano», 125 (1881), pp. 158-88.
- Gaspare di Bartolomeo, *Camino, ovvero itinerario (1431)*, testo critico di P. Pirillo, in Mariano da Siena, *Viaggio fatto al Santo Sepolcro, 1431. In appendice: Viaggio di Gaspare di Bartolomeo*, testo critico e introduzione di P. Pirillo, Pisa, Pacini, 1991, pp. 143-64.
- Giorgio di Guccio Gucci, *Viaggio ai Luoghi Santi*, testo critico di M. Troncarelli, in *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, a cura di A. Lanza e M. Troncarelli, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, pp. 271-438.
- Lionardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, testo critico di G. Bartolini, in G. Bartolini e F. Cardini, «Nel nome di Dio facemmo vela». *Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Bari, Laterza, 1991, pp. 124-96.
- Mariano da Siena, *Viaggio fatto al Santo Sepolcro, 1431. In appendice: Viaggio di Gaspare di Bartolomeo*, testo critico e introduzione di P. Pirillo, Pisa, Pacini, 1991.
- Michele da Figline, *Da Figline a Gerusalemme. Viaggio del prete Michele in Egitto e in Terrasanta (1489-1490)*, testo critico e introduzione di M. Montesano, Roma, Viella, 2010.

Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare, (1346-1350)*, testo critico di A. Lanza, in *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, a cura di A. Lanza e M. Troncarelli, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, pp. 31-158.

Ricoldus a Montecruce, *Liber peregrinationis*, testo critico di S. De Sandoli in *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, vol. IV, Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1984, pp. 255-332.

Muhammad Ibn Garir al-Tabari, *Vita di Maometto*, a cura di S. Noja, Milano, Rizzoli, 2002².

Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare (1384)*, testo critico di A. Bedini, in A. Bedini, *Testimone a Gerusalemme. Il pellegrinaggio di un fiorentino nel Trecento*, Roma, Città Nova, 1999, pp. 69-138.

Vite antiche di Maometto, a cura di M. Lecker, Milano, Mondadori, 2007.

ABSTRACT

This article analyses the transformation of the topos of the muslim enemy by proposing an excursus through the Patrology and the crusade epic up to the observation of its representation in the pilgrimage diaries of the late Middle Ages. From heresy to idolatry, the Western perception of the muslim world passes through a representation which depended from the dynamics in which it was contextualised. If the topic of islam was presented in the perspective of a consolidated system of knowledge, then the aspect of christian-heretical ascendancy emerged, if, otherwise, the approach developed on the background of a direct confrontation, especially if its nature was military, the islam usually was represented as an idolatry with pagan and demoniac hues. Even though the echoes of the Patrology and of the epic are still much present, the discourse is highly different when taking into consideration the representation of the muslim enemy in the diaries of pilgrimage. In this kind of sources, in fact, emerges a friction between the desire of overcoming, determined by the comparison with the other and the resistance of a cultural background generally conservative.

The research has involved the complete florentine corpus of diary texts and this represent its peculiarity. Although in the Italian landscape some excellent work on pilgrimage are present, nobody has developed in that field a systematic study of the representation of otherness, a topic full of consequences on the Western thought.