



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea in Filologia e Letteratura Italiana

Tesi di Laurea

Fenomenologia dell'istituzione buddhista e dell'animismo sciamanico nell'Oriente mongolo

Relatore

Prof. Eugenio Burgio

Correlatori

Prof. Alessio Cotugno

Prof.ssa Samuela Simion

Laureando

Giandomenico Odorisio

Matricola 874468

Anno Accademico

2022/2023

Un uom nasce dalla riva
dell'Indo, e quivi non è chi ragioni
di Cristo né chi legga né chi scriva;

e tutti suoi voleri e atti buoni
sono, quanto ragione umana vede,
senza peccato in vita o in sermoni.

Muore non battezzato e senza fede:
ov'è questa giustizia che 'l condanna?
ov'è la colpa sua, se ei non crede?

Paradiso, XIX, 70-78

INDICE

INTRODUZIONE	5
CAPITOLO I	
<i>IL BUDDHISMO E LO SCIAMANESIMO NELL'IMPERO MONGOLO</i>	7
I.1 <i>Nascita e diffusione della religione buddhista</i>	7
I.2 <i>Lo sciamanesimo ancestrale</i>	11
I.3 <i>Il buddhismo alla corte mongola</i>	16
CAPITOLO II	
<i>IL FRANCESCANESIMO IN ORIENTE E LE LEGAZIONI AD TARTAROS</i>	23
II.1 <i>L'espansionismo dei Mongoli: la grande minaccia orientale</i>	23
II.2 <i>Fenomenologia percettiva dell'Oriente asiatico</i>	24
II.3 <i>Dalla narrazione mitica alla realtà esperienziale dell'Asia</i>	25
II.4 <i>La legazia di Giovanni di Pian di Carpine e l'Historia Mongalorum</i>	27
II.5 <i>L'Itinerarium di Guglielmo di Rubruk</i>	30
II.6 <i>L'interprete come figura di mediatore linguistico-culturale</i>	33
II.7 <i>Sessant'anni dopo Guglielmo di Rubruk: lo spirito d'avventura e lo zelo religioso nella Relatio di frate Odorico da Pordenone</i>	40
CAPITOLO III	
<i>SCIAMANISMO E BUDDHISMO NELLE RELAZIONI DI VIAGGIO FRANCESCANE</i>	46
III.1 <i>Il medioevo e l'idolatria</i>	46
III.2 <i>Ego vs. Nos</i>	55
III.3 <i>La descrizione dell'esperienza sensibile e la speculazione teologica</i>	66

CAPITOLO IV

MARCO POLO IN ORIENTE	84
IV.1 <i>I Polo: una famiglia veneziana</i>	84
IV.2 <i>L'esperienza poliana</i>	86
IV.3 <i>Le Devisement dou Monde</i>	87
IV.4 <i>La fortuna dell'opera</i>	90
IV.5 <i>Le fonti</i>	91

CAPITOLO V

L'ALTERITÀ RELIGIOSA NEL DEVIEMENT DOU MONDE	92
V.1 <i>Una topografia confessionale dell'Oriente</i>	92
V.2 <i>Le religioni orientali dell'Asia dei Polo</i>	94
V.3 <i>La descrizione delle pratiche religiose</i>	99
V.4 <i>Il retroterra culturale cristiano del viaggiatore</i>	111
V.5 <i>Pluralismo confessionale e dialogo interreligioso nel Devisement dou Monde</i>	127

CONCLUSIONI	130
--------------------	------------

BIBLIOGRAFIA	131
---------------------	------------

INTRODUZIONE

La relazione culturale con l'alterità parte da un confronto fra chi osserva e chi è osservato. Nella riconduzione della diversità all'orizzonte intellettuale del noto si attivano una serie di procedimenti analogici ed estranianti insieme: se da un lato l'osservatore tenta di ricondurre ai propri quadri mentali ciò che non conosce tramite comparazione, dall'altro riafferma la propria identità prendendo sistematicamente le distanze dall'alterità, specie se la stessa diversità indagata è passibile di condanna a partire da motivazioni ideologico-teologiche in prima istanza e in secondo luogo da ragioni antropologico-culturali.

La letteratura didattica e geografica degli autori latini contribuì alla costruzione del mito dell'Oriente fantastico: fino alle prime spedizioni francescane del XIII secolo, nell'immaginario occidentale l'Asia era ancora percepita come una terra irraggiungibile, popolata da creature mostruose e meravigliose, sinonimo del diverso *tout court*. L'esorcizzazione della minaccia orientale a seguito dell'invasione mongola dell'Occidente da parte di Činggis Qan – con inneggio al miracolo quale motivazione teologica cristiana dell'improvvisa ritirata dei Mongoli nel 1242 e del loro ritorno in Oriente – determinò un primo confronto empirico (che si discosta dal dato letterario dei predecessori latini per oggettivarsi nell'esperienza diretta del viaggio) fra l'Occidente cristiano e il continente asiatico: i mediatori culturali di questo incontro furono i francescani con le loro spedizioni motivate a partire da interessi differenti (legazie papali, mandati imperiali o avventure intraprese in parte dalla semplice curiosità personale).

L'obiettivo del presente studio – partendo da un'analisi dei fondamenti dottrinali di alcune specifiche religioni orientali (sciamanesimo ancestrale mongolo e buddhismo su tutti, talvolta con integrazione di pratiche religiose afferenti in origine a sistemi culturali differenti) e da una preliminare disamina delle premesse storiche che favorirono l'incontro fra Occidente e Oriente – è di approfondire il rapporto con l'alterità religiosa a partire da un punto di vista (quello dei viaggiatori francescani) che è specificamente cristiano, per poi raffrontarlo con la controparte laica (parimenti cristiana ma svincolata da obblighi missionari) incarnata dalla figura del mercante (nel caso in essere, da Marco Polo).

Il primo capitolo, oltre a introdurre storicamente la religione buddhista nelle sue molteplici varianti e a presentare i tratti peculiari dell'animismo sciamanico, approfondisce la politica di tolleranza religiosa favorita da Qubilai presso la sua corte: il pluralismo confessionale promosso dal Gran Qan, con particolare predilezione per il buddhismo tibetano, favorì la commistione di pratiche rituali sciamaniche e buddhiste.

Il secondo capitolo è diviso in due parti: la prima, di carattere storico, tratta dell'espansionismo mongolo dall'unificazione tribale di Temüjin; la seconda è una panoramica generale delle vicende biografiche e dei resoconti di viaggio di alcuni importanti predicatori francescani in Oriente (Giovanni di Pian di Carpine, Guglielmo di Rubruk, Odorico da Pordenone).

Il terzo capitolo studia i rapporti di forza fra cristianesimo, sciamanismo e buddhismo attraverso il filtro testimoniale dei missionari, approfondendo i seguenti aspetti: la nozione medievale di idolatria, il carattere delle spedizioni francescane (giacché a partire dalle diverse motivazioni che sottostanno all'esperienza di viaggio si giustificano differenti modalità di presentazione dell'alterità) e la descrizione dell'esperienza sensibile – ovvero la presentazione di usi, costumi, pratiche religiose delle popolazioni incontrate – in contrapposizione alla speculazione teologica in aperto contrasto con l'Altrove religiosamente connotato.

Il quarto capitolo è un'introduzione generale al *Devisement dou monde* di Marco Polo e al suo viaggio in Oriente (1271-1295) presso la corte del Gran Qan Qubilai, assieme al padre Niccolò e allo zio Maffio.

Il quinto e ultimo capitolo affronta, partendo dall'opera poliana, il match culturale con l'alterità religiosa – con annesse analogie e differenze rispetto alla percezione dell'Altro e dell'Altrove da parte dei francescani – dalla prospettiva propria di un mercante che, pur essendo un fervente cristiano ma non un religioso consacrato che dispone perciò di una specifica formazione teologica, alterna le semplici descrizioni delle pratiche rituali a concreti tentativi di una più profonda concettualizzazione dottrinale delle religioni delle popolazioni con cui entra in relazione.

CAPITOLO I

Il buddhismo e lo sciamanesimo nell'Impero mongolo

I.1 *Nascita e diffusione della religione buddhista*

Il buddhismo nacque in India attorno al VI-V secolo a.C. e il suo fondatore fu Siddhārta (o Śākyamuni «l'asceta della famiglia Śākya», dal nome del clan di appartenenza)¹, che morì a Kuśinagara nel 478 a.C. senza aver scritto nulla: l'assenza di letteratura attribuita in prima persona al Buddha, fece del buddhismo una religione in evoluzione continua alla cui fissazione dottrinale parteciparono i discepoli dello stesso Śākyamuni e le folle di fedeli laici.

Il buddhismo originario ammetteva l'esistenza di divinità di ogni ordine, ma rifiutava la concezione del dio quale sovrano dell'universo, in quanto anche gli dèi erano soggetti alla grande legge dell'instabilità; se era vano rivolgere il culto alle divinità, altrettanto vana era qualsiasi forma di venerazione a scopo retributivo²: il primo buddhismo fu, perciò, una religione atipica, senza dio, senza culto e facente appello alla ragione e non alla fede cieca dell'individuo (giudicata sterile) in quanto la rivelazione unica risiedeva nell'insegnamento lasciato dal Maestro e soltanto dai propri sforzi dipendeva il progresso di ciascuno in direzione della salvezza tramite lo svincolamento dalle passioni (*nirvāṇa*)³. I monaci formarono una società dotata di un'organizzazione e di leggi proprie,

¹ Ricevuta un'accurata educazione, Śākyamuni condusse sin da giovanissimo un'esistenza di religioso errante, rifiutando le seduzioni mondane e ricercando la via della liberazione dalle morti, il cui susseguirsi imprigiona l'individuo tra le disgrazie e le sofferenze della vita. La soluzione del problema gli sovvenne mentre meditava ai piedi di un albero presso Uruvilvā, a un centinaio di chilometri da Patnā: egli capì che gli esseri sarebbero rinati, dopo la morte, a seconda delle azioni compiute (gli operanti il bene avrebbero conosciuto la felicità, mentre gli altri sarebbero stati puniti per i loro misfatti); successivamente riconobbe come il suo pensiero fosse sgombro, in maniera definitiva, dalle passioni e da qualunque altro legame. Non volendo godere egoisticamente della propria scoperta, Śākyamuni riprese il suo cammino di errabondo per insegnare la via della salvezza a tutti coloro i quali avrebbero voluto ascoltarlo: alcuni lo seguirono, istituendo così la prima comunità di monaci mendicanti, mentre altri offrirono loro il poco cibo di cui abbisognavano. Questa biografia del Buddha è tratta da A. Bareau, *Il buddhismo indiano*, in H.-C. Puech (a cura di), *Storia del Buddhismo*, Milano, Mondadori, 1992, pp. 27-28.

² Ivi, pp. 31-33. Una rapida disamina preliminare del culto originario e delle successive modificazioni dottrinali è essenziale per comprendere gli sviluppi del buddhismo e la sua affermazione alla corte mongola del Gran Qan Qubilai quale strumento politico-amministrativo dell'Impero. Ciascuna religione, dal punto di vista della teologia (intesa qui *strictu sensu*, ovvero come mera speculazione sulla divinità), nel corso dei secoli è plasmata dalla volontà umana che, (in)consapevolmente, la modifica tramite innovazioni dottrinali e nuove pratiche culturali: è importante conoscere, in questo frangente, la dottrina buddhista originaria, di matrice indiana, per comprendere le modificazioni apportate dalle varie sette, una delle quali – quella tibetana (dove il culto della divinità e la sua venerazione sono tutt'altro che vani) – sarà la prescelta da Qubilai.

³ Ivi, pp. 36-39. Questo esercizio non poteva essere condotto da uomini che assolvessero i molteplici compiti familiari, coniugali e professionali: chi seguiva la via della liberazione era necessario che spezzasse tutti i legami sociali (famiglia

detta «comunità» (*saṃgha*), sorta dal bisogno di riunire i discepoli attorno al comune Maestro dispensante l'insegnamento, mentre i laici non erano organizzati in un'associazione con regole precise: il grande dovere del fedele laico consisteva nell'offerta del cibo ai monaci, la cui predicazione attiva procacciava alle comunità ingenti ricchezze destinate alla costruzione di monasteri – veri e propri centri di attività culturale e di insegnamento della dottrina⁴ – in grado di ospitare centinaia e persino migliaia di monaci.

Le divergenze di opinione sull'interpretazione degli insegnamenti del Buddha portarono alla nascita, dalla metà del IV sec. a.C., di diverse sette⁵: le tre più importanti, in contesto indiano, furono la scuola Mahāyāna, che in sanscrito significa «Grande Veicolo» (la cui prassi culturale contemplava l'adorazione dei *bodhisattva*, ovvero di emanazioni di un *buddha* storico e mitico: i monaci della setta Mahāyāna ritenevano che il Grande Veicolo costituisse la via maestra per gli esseri di intenti e capacità morali superiori e, rispetto al buddhismo antico, praticavano nuovi riti dettati dallo sviluppo di santi buddhisti cui erano destinati manifestazioni di venerazione, culto delle reliquie e delle immagini scolpite), la setta Hīnayāna, ovverosia il «Piccolo Veicolo» (secondo i monaci della scuola Mahāyāna, il Piccolo Veicolo, vero e proprio bersaglio della loro ingiuria, fu rivelato per gli uomini con intenti e capacità morali medie) e il buddhismo Tantrayana (o Vajrayāna), ossia il «Veicolo dei *tantra*» (una variante buddhista caricata di magia e devozione che si allontanava dalla forma razionale della prima dottrina e che mediante l'esperienza mistica, sempre secondo i seguaci Mahāyāna, costituiva la via eccezionale per esseri di intenti e capacità morali ancora superiori), i cui religiosi, estranei alle pratiche di astinenza sessuale, erano considerati alla stregua di taumaturghi ai quali i laici si rivolgevano per ottenere la salute, la ricchezza o la resurrezione di un caro.

In India, intorno al 1200, l'invasione musulmana sancì la fine del buddhismo nella sua culla originaria, mentre in Tibet⁶ – interamente convertito e nuovo centro di diffusione del culto buddhista – si registrò un'epoca di straordinaria fioritura spirituale della religione nei secoli XI-XIII: per quanto

compresa), al fine di perseguire – promuovendola mediante esercizi empirici mutuati dalle antiche tecniche dello yoga e grazie all'aiuto di un religioso anziano – una condotta di perfetta virtù, purezza e castità.

⁴ Ivi, p. 63. Secondo Bareau, l'importanza assunta dai monasteri buddhisti è paragonabile a quella svolta dai monasteri cristiani in Occidente nel corso del Medioevo e all'inizio dell'epoca moderna.

⁵ Ivi, pp. 57-59. Riguardo alla prassi culturale: si iniziarono a venerare alcuni santi buddhisti noti per la loro compassione (l'adorazione di intercedenti entità terze era assolutamente in contrasto con la dottrina originaria, secondo cui ciascuno era responsabile delle proprie azioni e delle relative conseguenze); l'aneddotica miracolistica di Śākyamuni ampliò i suoi racconti, incrementando le modalità del culto del Beato (talvolta furono inglobati oggetti precedentemente consacrati dal paganesimo locale nell'orizzonte culturale buddhista) e moltiplicando gli obblighi devozionali, tra cui il culto delle reliquie (e di oggetti degni di omaggio) e l'esperienza del pellegrinaggio alla volta di luoghi significativi della biografia e della vita religiosa del Maestro.

⁶ Cfr. A. M. Blondeau, *Il buddhismo tibetano*, in H.-C. Puech (a cura di), *Storia del Buddhismo*, pp. 93-156: si tratta di un saggio di introduzione alla religione buddhista in Tibet, utile allo studio dei fondamenti della dottrina nella sua variante tibetana e dei rapporti di forza fra il lamaismo e la politica di sostanziale tolleranza religiosa adottata dall'Impero mongolo di Qubilai.

il culto fosse stato introdotto in Tibet intorno al VII secolo per mezzo di *sūtra* mahāyānici e di testi semplificati della dottrina, in questo periodo vissero i religiosi destinati a diventare i maestri riconosciuti delle diverse scuole di pensiero della religione buddhista e furono fondati numerosi monasteri⁷.

Tutte le scuole tibetane concordano ancora oggi sullo scopo da raggiungere – ovvero la liberazione dalle passioni e l'estinzione (*nirvāṇa*) della sofferenza causata dall'esistenza – nonché sulla prassi cultuale (in linea con il buddhismo Mahāyāna) dell'adorazione dei *buddha* e delle rispettive emanazioni (*bodhisattva* compresi); inoltre, i tibetani riconoscono la classificazione indiana, propria del buddhismo Mahāyāna, dei tre veicoli. Un tratto specifico del buddhismo tibetano è l'adozione nel pantheon di *numina* pre-buddhistici: secondo la tradizione, il sacerdote costringe i *numina* (fra cui anche montagne sacre⁸, laghi...) a convertirsi e assegna loro un nome segreto, ovvero un nome buddhista⁹. La possibilità di integrazione, nel proprio pantheon religioso, di divinità di altre confessioni è una caratteristica peculiare delle religioni politeistiche, in virtù della non-esclusività degli dèi adorati (al contrario dei monoteismi, in cui la divinità coincide con l'unico vero dio): perciò, l'operazione di inglobamento degli dèi ancestrali all'interno del pantheon religioso buddhistico-tibetano non ci sorprende¹⁰.

In Tibet il clero buddhista (le cui fonti di reddito erano la rendita terriera, il commercio, il prestito a usura, il compenso per le prestazioni religiose e le donazioni da parte dei laici) fu posto da sempre in cima alla scala sociale, più che in India: godette di privilegi enormi – tanto che di norma uno dei figli minori di ciascuna famiglia entrava negli ordini (al maggiore, infatti, spettava la proprietà) – e i religiosi potevano optare per l'anacoretismo, per il monachesimo o per la vita

⁷ Ivi, pp. 110-113. Uno dei monasteri più importanti del buddhismo tibetano fu fondato nel 1073: si tratta del monastero di Sa-skya, dal quale prese il nome la scuola dei *Saskya-pa*, che avrebbe assistito a una fioritura di grandi eruditi e conseguito per prima a proprio favore l'egemonia sul Tibet dopo la caduta della monarchia (1260-1350). Il Gran Qan Qubilai concesse al 'Phags-pa lama la giurisdizione sulle province del Tibet, in cambio delle iniziazioni e degli insegnamenti religiosi che 'Phags-pa gli aveva fornito. La scuola dei *Saskya-pa* fu sostituita dai *Phag-mo-gru-pa* (le cui differenze sono pressoché nulle sul piano dottrinale), a loro volta soppiantati dai *Karma-pa*, che mantennero il potere fino al trionfo dei *Ge-lugs-pa* nel XVII secolo, i quali ristabilirono delle norme rigide per i monaci (astinenza dall'alcol, celibato e organizzazione delle attività quotidiane) e il cui capo religioso – terzo successore del fondatore Coṅ-kha-pa – ricevette, nel 1578, il titolo di Dalai Lama.

⁸ Cfr. W. Heissig, *The religions of Mongolia*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1970, pp. 101-102. Le alture montane, responsabili del benessere delle persone e delle greggi, divennero un posto speciale e un «oggetto» di culto dello sciamanesimo mongolo (religione ancestrale delle steppe con cui entrò in contatto il buddhismo nella sua variante tibetana), la cui usanza di seppellire gli antenati fianco a fianco in questi luoghi elevati contribuì ulteriormente allo sviluppo del concetto di montagna intesa in senso animistico.

⁹ Cfr. A. M. Blondeau, *Il buddhismo tibetano*, pp. 122-125.

¹⁰ Sulle differenze fra monoteismo esclusivista e politeismo dialogante, cfr. M. Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna, Il Mulino, 2014: lo studio affronta gli dèi propri delle religioni politeiste in termini di traducibilità in ulteriori divinità di culture differenti e di contrapposizione ai quadri mentali dei monoteismi i quali, esclusivisti per la natura unica del dio, non contemplano il dialogo interreligioso, pregiudicando qualsiasi interazione fra divinità.

coniugale. Parimenti al buddhismo indiano, l'importanza del monastero era centrale in quanto vi si concentrava la vita intellettuale: tutto il sapere religioso e profano, infatti, era nelle mani dei monaci.

La prassi culturale risenti, per fasto e complessità rituale, dell'influenza probabile del cerimoniale della Chiesa cattolica delle comunità cristiane dell'Asia centrale¹¹, mentre le offerte votive (immagini, piante, strumenti musicali, statue) in onore di *buddha* e *bodhisattva* avevano lo scopo di rallegrare gli dèi e propiziarseli; tra i riti tantrici vi era la cremazione dei defunti, mentre i laici incolti praticavano la divinazione tramite il loro rosario, che contava generalmente centootto grani¹².

Il buddhismo cinese antecedente all'epoca mongola necessita, al pari di quello indiano originario e di quello tibetano adottato alla corte di Qubilai, di una menzione a parte¹³. La Via della Seta – importantissima per lo sviluppo degli scambi commerciali grazie ai quali si insediarono in Cina gruppi di mercanti e ufficiali di religione buddhista – contribuì, durante la dinastia Han (dal 206 a.C. al 220 d.C.), alla diffusione del buddhismo stesso (una delle prime menzioni del culto nelle fonti cinesi è datata 2 a.C., mentre a partire dal 150 d.C. si aprì in Cina l'era delle traduzioni vere e proprie dei testi dottrinali). Successivamente, il culto fu introdotto a Nanchino nel IV secolo, in piena dinastia Jin, in un periodo in cui pittura, scultura e poesia erano intrise di buddhismo: è risalente a questo periodo l'inasprimento della disputa fra confuciani e buddhisti (le donazioni di terre, denaro e icone si moltiplicarono in favore del clero buddhista, suscitando le proteste dei funzionari confuciani). Scalzati gli Jin con le loro incursioni, le popolazioni «barbare» – occupanti la Cina del Nord a partire dal IV secolo – adottarono il buddhismo nella sua variante tantrica: i monaci, veri e propri taumaturghi, guarivano le malattie e governavano le calamità naturali. A più riprese il buddhismo fu proscritto fra V e VI secolo (le reazioni antibuddhiste furono sempre aizzate dai confuciani e dai taoisti), con conseguente condanna a morte del clero e rogo dei libri di culto. Durante l'epoca dei Sui (590-617) e dei T'ang (618-907), il buddhismo fu promosso allo scopo di condurre a buon fine – mediante la promozione del culto e il rovesciamento della politica antibuddhista – l'opera di riunificazione politica e culturale della Cina, raggiungendo il suo apogeo a partire dal VII secolo,

¹¹ Cfr. A. M. Blondeau, *Il buddhismo tibetano*, pp. 138-140. Ricorrenti erano le cerimonie di anniversario dei momenti salienti della vita del Buddha, quelle che segnavano le varie tappe della carriera di un monaco e le cerimonie straordinarie (interventi spirituali del clero, visita di un Lama famoso...).

¹² Il fruitore contemporaneo dei resoconti di viaggio ad opera dei missionari francescani (Giovanni di Pian di Carpine, Guglielmo di Rubruk, Odorico da Pordenone) e del loro corrispettivo laico (Marco Polo) è indotto a pensare che la menzione del rosario – evocato nelle narrazioni di questi autori (per una disamina della funzione della corona del rosario nell'orizzonte religioso buddhista, si rinvia il lettore al cap. III, par. 3 di questa tesi) – costituisca un tentativo di riconduzione dell'ignoto religiosamente connotato alle categorie del noto tramite analogia, partendo dal presupposto che il punto di vista del destinatario dell'opera sia interno alla *Christianitas*: in realtà, quanto descritto dai viaggiatori non è l'interpretazione di un culto orientale secondo la prospettiva occidentale, bensì un dato di realtà (il rosario buddhista esiste da un punto di vista materiale; ciò che cambia è, logicamente, l'uso che se ne fa).

¹³ Sulla storia del buddhismo in Cina, cfr. P. Demiéville, *Il buddhismo cinese*, in H.-C. Puech (a cura di), *Storia del Buddismo*, pp. 157-227.

anche se una nuova proscrizione degli anni 842-845, ordita dai confuciani, ebbe gravi ripercussioni sulla diffusione del culto e sulla sorte dei suoi officianti. A Partire dal IX secolo, si diffuse in Cina il buddhismo nella sua variante Ch'an, che contrapponeva alla meditazione passiva indiana una mistica attiva, non contemplava il culto delle immagini ed era, in virtù di questa tendenza, essenzialmente iconoclasta: la scuola dei Ch'an fu protagonista indiscussa del buddhismo cinese durante l'epoca dei Sung (960-1279)¹⁴.

I.2 *Lo sciamanesimo ancestrale*

Le prime testimonianze scritte della religione ancestrale dei Mongoli risalgono alla *Storia segreta*, la più antica opera letteraria in lingua mongola pervenuta fino ad oggi, redatta intorno al 1240 da una penna la cui cultura potremmo definire elementare¹⁵. Si fa menzione di Tenggeri – dio supremo di livello gerarchico superiore cui sottostanno dèi minori – e di Etügen Eke, la Madre Terra che nella mitologia mongola è spesso rappresentata come una giovane che cavalca un toro grigio:

«Con l'amichevole aiuto di mio padre-qan e dell'anda Jamuqa, con forze moltiplicate dal Cielo e dalla Terra, chiamati dal possente Tenggeri, e con l'ausilio della Madre Terra [Eke-Etügen], noi, per vendicarci degli uomini Merkit, abbiamo trasformato in aria il loro ventre, fiaccandone il fegato; abbiamo trasformato in aria il loro talamo e abbiamo sradicato il loro parentado. E abbiamo tenuto per noi i loro averi»¹⁶.

Quando si narra delle cospirazioni che insidiano Činggis Qan, si fa riferimento nuovamente al Cielo Eterno, personificato in Tenngeri, la cui collera susciterebbe disgrazie e sfortune. La divinità suprema dei Mongoli, perciò, non è una mera legislatrice dell'universo che non s'interessa delle questioni dei mortali bensì esercita una certa influenza sugli uomini a partire dal loro operato sulla Terra:

A questo il Van-qan rispose: «Come posso io abbandonare mio figlio, la mia creatura? Eppure fino ad oggi Temüjin è stato il mio sostegno, come è possibile tramare malvagità contro di lui? Non meriterei la collera dei Cieli?» Stizzito da queste parole il figlio Nilqa-Sanggüm uscì sbattendo la porta. Allora il Van-qan ebbe pietà di Sanggüm,

¹⁴ Per un'analisi della storia del buddhismo cinese, suddivisa per dinastie: ivi, pp. 165-210.

¹⁵ Cfr. S. Kozin (a cura di), *Storia segreta dei Mongoli*, Milano, Longanesi, 1973, pp. 12-40. Il racconto è privo di ideologie e schemi filosoficamente astratti, è semplice prosa di un vecchio nomade che racconta. La storia di Temüjin (1167-1227) si intreccia col mito scevro di interventi divini e prodigi propri, ad esempio, di libri quali *Genesi*, *Esodo*, *Levitico*. Strutturalmente, la *Storia segreta dei Mongoli* si compone di una narrazione prosastica che include numerosi brani di canti epici ritmati – esibiti durante le feste, i mercati o la sera intorno ai fuochi – che costituiscono il nucleo più antico dell'opera e che l'autore conosceva probabilmente a memoria. I canti, giacché la *Storia segreta* data 1240 circa, non sono molto antichi (Činggis Qan morì nel 1227); se i fatti, i nomi e i luoghi riguardano eventi, persone e situazioni di un tempo non remoto, i metri e il vocabolario sono antichissimi.

¹⁶ III §113 (il numero dei capitoli e la successione dei paragrafi sono quelli dell'edizione di Kozin).

lo fece richiamare e gli disse: «Io penso soltanto a non suscitare la collera del Cielo, ma come potrei abbandonare mio figlio? È affare vostro, fate ciò che avete forza di fare»¹⁷.

Presso i Mongoli, il potere temporale è subordinato a quello divino, come spiega lo stesso Činggis Qan. Un episodio della *Storia segreta* racconta della riforma della guardia:

Činggis-qagan si degnò comandare: «Nei tempi antichi la nostra guardia consisteva di ottanta kebteül e di settanta turqaud-kešigten. Ora che sono divenuto sovrano dinanzi al volto dell'Eterna Forza Celeste, ora che le mie forze sono state moltiplicate dal Cielo e dalla Terra, ora che ho indirizzato sulla via della giustizia uno Stato dalle molte lingue e ho preso tutti i popoli sotto le mie redini, adesso formate anche voi una guardia per me, costituitela selezionandola da tutte le chiliarchie e portandola fino a un tümen e cioè a diecimila uomini, includendovi sia i kebteül, sia i qorč'in, sia i turqaud»¹⁸.

Nel suo discorso, Činggis Qan non solo rimarca il fatto di rendere conto al Cielo Eterno (egli diventa sovrano dinanzi alla Forza Celeste, per cui è subordinato al potere divino in veste di sovrano terrestre), ma enfatizza anche l'incremento di forza, dato dall'elezione, che il Cielo (Tenggeri) e la Terra (Eke-Etügen) gli hanno conferito.

Da un'affermazione proferita da Činggis Qan alla vigilia della battaglia finale contro i Tanggud, si evince come sovente la presunta volontà celeste, quella di Tenggeri, sia strumentalizzata per scopi militari:

«Basta. Come si può pensare a una ritirata e tollerare discorsi così offensivi? Anche da morto mi perseguirebbero queste parole insultanti. Proprio per questo facciamo guerra. Sia fatta la volontà dell'Eterno Cielo»¹⁹.

In questo frangente non si giustifica un successo per l'intercessione del Cielo Eterno – come avviene a più riprese in altri episodi della *Storia Segreta* – bensì si legittima un'azione militare: la volontà di Tenggeri, dunque, non è definita a posteriori tramite una disamina degli eventi ma stabilita a priori dal sovrano.

Dopo la morte del Van-qan dei Kereit, si offrono dei sacrifici secondo gli antichi rituali:

Gürbesü, madre del qan dei Naiman, Tayang, disse: «Il Van-qan era di nobile lignaggio. Sia portata qui la sua testa. Se è veramente lui, faremo dei sacrifici». Mandarono gente da Qorisu-beči, il quale fece tagliare la testa e questa fu riconosciuta. Venne steso per terra un grande pezzo di feltro bianco e dopo avervi posto la testa si compirono sacrifici, si tennero le mani giunte in preghiera mentre le nuore, secondo il rito, cantavano al suono di liuti. Improvvisamente, durante i sacrifici, la testa rise. «Ridi?» gridò Tayang-qan, e comandò di calpestare la testa

¹⁷ V §167.

¹⁸ IV §224.

¹⁹ XII §265.

coi piedi. Allora Kögseü-Sabrag disse: «Voi stessi avete ordinato di tagliare la testa del Qan defunto e di portarla qui; perché ora la calpestate? Non per nulla il nostro cane ha cominciato a latrare sinistramente in segno di malaugurio²⁰.

In questa descrizione, gli elementi fantastici (come la reazione della testa al momento della celebrazione del rito sciamanico: il riso costituirebbe piuttosto una contrazione spasmodica e non un segno da decifrare) si mescolano all'interpretazione di sinistri presagi (il latrato del cane). La scena è aderente all'universo dello sciamanesimo dove, in risposta alle forze negative, urge l'interpretazione delle stesse da parte dei ministri del culto al fine di garantire, mediante specifici rituali, sicurezza e protezione. Nella *Storia segreta dei Mongoli* si fa esplicita menzione degli sciamani:

Münglig-ečige aveva sette figli. Il maggiore di essi, di nome Kököčü, era noto anche col nome di Tebtenggeri il magio [...] e nel frattempo Tebtenggeri diceva a Činggis-qagan: «L'Eterno Cielo mi annuncia la volontà, secondo la quale lo Stato dovrà essere retto prima da Temüjin e poi da Qasar. Se non saprai prevenire le intenzioni di Qasar, non è possibile garantire il futuro»²¹.

Fino a questo momento, il Cielo Eterno è stato invocato frequentemente ma mai si è discusso della figura mediatrice fra la divinità e il popolo. Tebtenggeri, ministro del culto sciamanico al servizio di Činggis Qan, proclamò Temüjin come Gran Qan di tutti i Mongoli nel 1206; dopo la nomina, cospirò per governare l'Impero mongolo: dapprima tentò di sbarazzarsi di Qasar²², mettendo in guardia il Qan circa un suo presunto tradimento (che in realtà mai avvenne), poi umiliò in pubblico l'altro fratello di Temüjin, vale a dire Temüge (Tebtinggeri morì per mano di tre uomini dello stesso Temüge che gli spezzarono la spina dorsale). L'anonimo della *Storia segreta*, per bocca di Činggis Qan, attribuisce proprio al Cielo Eterno il trafugamento del cadavere dello sciamano, e giustifica il fatto a partire dalle qualità morali discutibili di Tebtenggeri, il quale non sarebbe stato sottratto dalla yurta bensì prelevato mediante l'apertura del foro centrale circolare (il cosiddetto «foro fumario»):

Činggis Qan disse: «Tebtinggeri aveva messo in azione braccia e gambe contro i miei fratelli. Metteva in giro voci caluniose e infondate sul loro conto. Ecco perché il Cielo non lo amava e ha portato via non solo la sua anima ma anche il suo corpo»²³!

Un ultimo episodio riassume in poche righe l'intero paradigma culturale sciamanico della religione mongola:

²⁰ VII §189.

²¹ X §244.

²² Generale e condottiero mongolo, era il fratello di Činggis Qan: il suo nome di battesimo era Jo'chi e ottenne il soprannome di Qasar per la sua spavalderia in battaglia.

²³ X §246.

Ögö dai-qagan stesso, nell'anno della Lepre [1231], marciò contro i Kitad. Jebe fu mandato nell'avanguardia. Ögö dai sconfisse subito i guerrieri Kitad e, spezzandoli come rami secchi, passò Čabčiyal e mandò in varie direzioni reparti per assediare le città dei Kitad. Ma a questo punto fu colpito da malattia: Ögö dai-qagan perse la lingua. Nella grande ansia che seguì furono chiamati gli sciamani Kitad e si ordinò loro di compiere sortilegi. I sortilegi rivelarono che erano gli spiriti, padroni delle terre e delle acque Kitad, a volersi vendicare perché erano state aggredite le abitazioni e le genti, e anche perché erano state devastate le città e i villaggi che appartenevano loro. Si provò a interrogare gli spiriti mediante sortilegi sulle interiora di animali, per vedere se avrebbero accettato, quale riscatto, oro e argento, bestiame e ogni sorta di cibi. Ma fu risposto che a tali condizioni non solo non si sarebbero placati, ma avrebbero furoreggiato con maggior veemenza, giorno e notte. Nel momento in cui, mediante lo stesso indovino, fu posta la domanda se gli spiriti avrebbero accettato come riscatto un parente del malato, il qagan aprì gli occhi e chiese di bere. Bevve e domandò: «Dunque, che cosa è risultato?» Allora gli sciamani dissero: «Gli spiriti, possessori delle terre e delle acque dei Kitad, si vogliono vendicare ferocemente a causa dell'invasione delle loro abitazioni e della cattura delle genti. Abbiamo loro proposto come riscatto tutto quanto avrebbero potuto desiderare. Ma essi acconsentono a placarsi solo a condizione che sia loro consegnato un tuo parente, altrimenti minacciano di imperversare con ancor maggiore violenza. Lasciamo la decisione alla tua maestà»²⁴.

Assistiamo a un evento nefasto a seguito di un'azione che ha suscitato l'ira degli spiriti avversi, constatiamo l'intercessione dei ministri del culto sciamanico che fungono da tramite fra il popolo e le forze della natura che governano terre e acque dei Kitad, conosciamo il responso di natura retributiva da parte degli sciamani a seguito della consultazione degli spiriti del male. Sarà sacrificato il principe Tolui che tuttavia, contrariamente a quanto predetto, non morirà dopo aver bevuto l'acqua oggetto degli incantesimi da parte degli sciamani.

Sulla scorta delle informazioni ricavate dalla *Storia segreta* e dallo studio della religione ancestrale dei Mongoli (in relazione al lamaismo tibetano)²⁵, è possibile tracciare un quadro generale dello sciamanesimo:

- alla base del sistema religioso mongolo vi era il Cielo Eterno (Tenggeri), costantemente venerato, e il mondo degli spiriti, il cui tramite era impersonificato dalla figura dello sciamano²⁶: egli, fungendo da mediatore fra il popolo, gli dei e gli antenati, garantiva la

²⁴ XII §272.

²⁵ Cfr. W. Heissig, *The religions of Mongolia*. Lo studio, già citato, è articolato in due momenti, il primo dei quali è di nostro interesse da un punto di vista cronologico, giacché esamina i rapporti di forza fra sciamanesimo e buddhismo tibetano – previa trattazione dei «rudimenti dottrinali» di ambedue i culti – fino al XIII secolo; la seconda parte dell'opera analizza i rituali sciamanici residuali in Oriente dopo l'egemonia buddhista e lo sviluppo del lamaismo fino al XX secolo.

²⁶ Larry William Moses, nella prima parte del volume *The Political Role of Mongol Buddhism*, non solo studia le origini – e la relativa evoluzione – dell'istituzione religiosa buddhista in Mongolia sino al XX secolo, ma analizza la figura dello sciamano della religione ancestrale mongola: l'officiante del culto sciamanico, sostiene Moses, è tanto più commendevole quanto più sono significativi i suoi poteri soprannaturali. La sua autorità è accresciuta dalla discendenza da una stirpe di stregoni degni di essere ricordati, dalla capacità di destreggiarsi durante i sacrifici animali e nella recitazione delle formule

stabilità e la protezione (contro i poteri del male) degli elementi essenziali della società quali la salute, il cibo, gli animali selvatici per la caccia, le greggi e la prole garante della continuità della famiglia da un lato e di un'adeguata forza lavoro dall'altro; il fine primo, da parte degli sciamani, consisteva nel prestare aiuto in questa vita, dunque le azioni compiute non avevano come unico scopo il risarcimento in un'esistenza futura – alla maniera, ad esempio, dei cristiani – o in un altro mondo (l'*hic et nunc* prevale rispetto al *futurus*): prima della sua commistione con il buddhismo, infatti, lo sciamanesimo puro mancava del concetto di aldilà inteso come una sorta di Ade cui lo sciamano poteva avere accesso²⁷ (gli spiriti albergavano in questo mondo, animando gli oggetti visibili, in particolar modo nei luoghi di sepoltura);

- gli idoli di feltro, posti su entrambi i lati dell'ingresso dell'abitazione, si riteneva fossero protettori delle greggi: gli abitanti del villaggio offrivano loro latte di giumenta (*comos*) prima di ogni pasto²⁸;
- l'adorazione del fuoco²⁹, la venerazione di Činggis Qan come signore ancestrale delle famiglie di origine principesca, l'invocazione degli dèi sottoforma di uomini a cavallo³⁰,

magiche di accompagnamento. Cfr. L. W. Moses, *The Political Role of Mongol Buddhism*, Bloomington, Indiana University, Asian Studies Research Institute (Uralic Altaic Series, Vol. 133), 1977, p. 117.

²⁷ Ivi, p. 118. Lo sciamano si occupava solo dei mali di questo mondo e non aveva bisogno – nell'ufficio del culto – della creazione di una liturgia e di una letteratura. Uno dei principali contributi (allo sciamanesimo ancestrale) da parte del lamaismo tibetano fu l'introduzione del concetto di «aldilà» e l'istituzione di una teologia il cui fine primo era la difesa delle proprie convinzioni religiose dalle potenziali minacce delle altre confessioni.

²⁸ W. Heissig, *The religions of Mongolia*, pp. 7 e 58-59. I resoconti di XII-XIII secolo, fra cui le testimonianze di Giovanni di Pian di Carpine e Guglielmo di Rubruk, menzionano statue e dèi domestici (cfr. cap. III di questa tesi): nello sciamanesimo mongolo, infatti, si riteneva che a ciascun essere celeste – impersonificato dall'idolo – fosse assegnata una porzione spaziale particolare in cui dimorare e operare (alcuni dèi proteggevano il focolare domestico, risiedendo in corrispondenza della porta dell'abitazione, altri operavano nella natura: tutti, a prescindere dalla loro locazione, svolgevano la medesima funzione, ovvero quella di proteggere coloro che li invocavano e li pregavano).

²⁹ Ivi, pp. 69-72. L'idea che il fuoco fosse sacro e da adorare (protegeva dai dubbi, dall'ansia, dagli incubi, dalle discordie, dalla fame, dalla minaccia di belve feroci, dalle inimicizie e da qualsiasi forza demoniaca) costituiva una delle più antiche concezioni religiose dei Mongoli; se l'immaginario mongolo della divinità del fuoco era il fuoco in sé, le influenze lamaiste ne pregiudicarono l'aspetto: il dio del fuoco aveva le sembianze di un uomo, circondato da valorosi e temibili compagni, che cavalcava un montone marrone e teneva nella mano destra una corda e delle strisce di seta rossa e nella sinistra un braciere.

³⁰ Ivi, pp. 84-98. Le divinità equestri avevano il compito di proteggere i guerrieri dalle sfortune in battaglia e di incrementare i possedimenti dei proprietari terrieri. È possibile stabilire una relazione fra queste divinità e il *dGra iha* tibetano – spirito che dimorava sulla spalla destra per proteggere l'individuo dai nemici e promuovere il suo status sociale – di origine pre-buddhista: risulta difficile stabilire, oltre ai rapporti di reciproca influenza, cosa sia primariamente tibetano e cos'è mongolo, ma è certa la comune concezione di questa divinità da parte delle due culture. Lo sciamanesimo mongolo venerava, fra gli dèi a cavallo, Sülde, protettore del Qan, il cui culto sopravvisse nella tradizione lamaista. Geser Qan, divinità protettrice dei guerrieri e delle mandrie, portava fortuna anche nella caccia: sia il Geser Qan della tradizione mongola che quello della religione tibetana presentano delle comunanze che sono in primo luogo iconografiche e, secondariamente, funzionali (in entrambi i casi il dio assurgeva al ruolo di divinità protettrice a cavallo). Ambedue le tradizioni risentirono dell'influenza dell'*Epica di re Geser*, del XII secolo, la cui versione originale è del Tibet centrale: l'intreccio narra le vicende di Geser, personaggio connotato da una nascita miracolosa, che ben presto divenne sovrano di conquista, difendendo il proprio popolo da attacchi umani e sovrumani (i leitmotiv arcaici dell'intreccio sono un connubio di sciamanesimo animistico e di influenze buddhiste). L'origine del personaggio sia mitico che divino è tibetana,

le preghiere in onore di Sagaan Ubgen³¹ e della costellazione dell'Orsa Maggiore – invocata al fine di garantire l'abbondanza di buoni cavalli e assicurarsi la fortuna durante le battute di caccia – costituiscono altre forme di espressione della religione popolare mongola.

È possibile studiare i rapporti di forza tra sciamanesimo e religione buddhista in relazione al programma espansionistico mongolo, con particolare attenzione alla politica di tolleranza religiosa alla corte del Gran Qan Qubilai e alla funzione del buddhismo quale strumento politico-amministrativo dell'Impero.

I.3 *Il buddhismo alla corte mongola*

La «tolleranza religiosa» scaturisce da quadri mentali propri delle religioni politeiste: alla base dei monoteismi – che identificano la nozione di «divinità» con quella di «unicità» (poiché pensare dio significa inevitabilmente postularlo come un'entità che esclude l'esistenza di altre divinità) – vi è l'incapacità di essere politeisti, ovvero di pensare insieme e contemporaneamente divinità diverse fra loro, di integrarle all'interno dello stesso sistema religioso in un gioco di reciproche corrispondenze. I quadri mentali del politeismo – propri, ad esempio, di Roma antica – ammettono la compartecipazione di più confessioni nella formazione di un dato pantheon culturale: nel mondo romano le divinità si integravano fra loro, senza escludersi³². I politeismi permettono di stabilire corrispondenze fra divinità appartenenti a popoli diversi – fino al punto di identificarle fra loro – favorendo talvolta il sincretismo religioso, ovvero la contaminazione di credenze con conseguente nascita di un nuovo culto volto ad unificarle: è ciò che accadde a cavallo fra XII e XIII secolo in Asia centrale con la religione ancestrale mongola e il credo buddhista nella sua variante tibetana. Parlare di «tolleranza religiosa» (ovvero del riconoscimento e del rispetto delle convinzioni altrui, non dubitando dell'assoluta e intrinseca verità delle proprie idee religiose) in relazione alla corte di

ma ben presto la divinità è inglobata nel pantheon culturale mongolo (la versione mongola dell'*Epica di re Geser* risale al XVIII secolo, ma la radicazione del culto è antecedente).

³¹ Ivi, p. 46. Il pantheon buddhista mongolo include Sagaan Ubgen: prima dell'avvento del buddhismo in Mongolia, era la divinità della ricchezza e della fertilità (nelle preghiere e nelle invocazioni mongole possedeva le sembianze di un vecchio vestito di bianco che si sorreggeva grazie all'ausilio di un bastone con il pomello a forma di drago). Il lamaismo ha aggiunto racconti alla mitologia preesistente, fornendo narrazioni sulle modalità della sua conversione al buddhismo: una versione della storia racconta come, mentre un giorno il Buddha e i suoi discepoli stavano passeggiando, incontrarono Sagaan Ubgen, che colpì così tanto il Maestro con la sua saggezza che quest'ultimo lo dichiarò un «santo»; un resoconto diverso del racconto narra come Sagaan Ubgen fosse un cacciatore che incontrò Milarepa nella sua grotta, il quale lo convinse a rinunciare alla caccia e a intraprendere l'insegnamento del buddhismo.

³² Cfr. M. Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, pp. 23-34.

Qubilai non è, quindi, del tutto corretto: lo sciamanesimo mongolo è un politeismo che, in virtù della sua natura, è capace di instaurare profonde relazioni con altre confessioni politeiste, la più importante delle quali, nel presente caso di studio, è il buddhismo tibetano. Il concetto di «tolleranza», perciò, può essere sostituito con quello di *interpretatio*, inteso come pratica conoscitiva – determinata dalla *curiositas* – nei confronti delle divinità straniere e loro integrazione all'interno di uno stesso pantheon culturale³³.

La storia della religione buddhista alla corte dei Mongoli s'intreccia incontrovertibilmente con la necessità che il culto assurga al ruolo di strumento di controllo politico della macchina imperiale: nella fattispecie, il dualismo «sacro-laico» dell'amministrazione statale mongola prevedeva due sfere di reciproca influenza monopolizzate da autorità distinte (la sfera del sacro era di attinenza sacerdotale; quella secolare perteneva all'imperatore e ai suoi ministri)³⁴. Di capitale importanza, dunque, era la valenza politica della religione buddhista (presso le popolazioni di ceppo turco-mongolo prima dello stesso Temüjin) e l'adozione del buddhismo come reazione anti-confuciana nei confronti della classe dirigente sinica al tempo della conquista mongola della Cina – quando i Mongoli, da nomadi a sedentari civilizzati, necessitarono dell'istituzione di un culto religioso statale e centralizzatore – nel XIII secolo (epoca in cui confucianesimo, buddhismo, taoismo, sciamanesimo e cristianesimo nestoriano erano praticati fianco a fianco)³⁵.

Né il buddhismo né alcuna religione altra dallo sciamanesimo interessarono gli affari politico-religiosi del popolo mongolo fino alla prima ondata di conquista di Činggis Qan: durante i primi anni dell'unificazione, i Mongoli combatterono contro confederazioni di religione cristiano-nestoriana – come i Naiman e i Kereit – o sciamanica; tuttavia, alcuni personaggi di fede buddhista entrarono in contatto con Činggis Qan in persona: è il caso di T'a-t'a-t'ong-a – un colto letterato al servizio dei Naiman – catturato nel 1204 e, da quel momento in poi, al servizio del sovrano e dei suoi figli (ai quali insegnò a leggere e scrivere; inoltre, consigliò il Gran Qan su questioni riguardanti la legge e propose l'istituzione di servizi di cancelleria per amministrare efficientemente i territori conquistati)³⁶; Yeh-lü Ch'u-ts'ai (1190-1244), buddhista Ch'an convocato a corte nel 1218, fu segretario di Činggis Qan, astrologo, indovino e consigliere del Qan durante le sue campagne di conquista: egli tentò invano di convertire il sovrano, mentre vi riuscì il saggio taoista Ch'ang-ch'un³⁷

³³ Ivi, pp. 84-85.

³⁴ Cfr. L. W. Moses, *The Political Role of Mongol Buddhism*, pp. 13-14.

³⁵ Ivi, pp. 15-17 e 37-40.

³⁶ Ivi, pp. 48-50. Činggis Qan, spinto dalla curiosità per un mondo che è altro rispetto al proprio limitato orizzonte di mongolo delle steppe, era interessato alla conoscenza del patrimonio filosofico e religioso dell'Altrove conquistato: pur rimanendo illetterato fino alla fine dei suoi giorni, egli apprese da T'a-t'a-t'ong-a quei rudimenti culturali su cui fondò la giurisprudenza e la burocrazia imperiale.

³⁷ Cfr. P. Demiéville, *La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo*, in *Oriente Poliano. Studi e conferenze tenute all'Is.M.E.O. in occasione del VII anniversario dalla nascita di Marco Polo (1254-1954)*, Istituto Italiano per il

(i privilegi accordati ai ministri taoisti, a seguito della conversione di Činggis Qan, rimasero in vigore fino alla sua morte occorsa nel 1227)³⁸.

Le prime interazioni fra religione animistica e culto buddhista in Mongolia sono più remote del XII secolo: episodi di conversione si riscontrano già a partire dal VI secolo, epoca a cui risale anche la prima idea di Buddha nei territori della steppa; le campane dei templi buddhisti con iscrizioni cinesi risalgono al VII secolo e testimoniano che le influenze del culto in queste aree sono persistite ulteriormente; nelle fondamenta del palazzo imperiale costruito a Qaraqorum nel XIII secolo sono stati trovati resti di affreschi buddhisti provenienti da un tempio ivi edificato in precedenza³⁹.

Già prima dell'avvento di Qubilai, la madre Sorghaghtani Beki, cristiana nestoriana⁴⁰, non discriminò le religioni coesistenti nell'Impero mongolo e favorì il buddhismo e il taoismo (pur non rinnegando la propria fede), non trascurando neppure l'Islām⁴¹. Quando, nel 1236, a Qubilai (1215-1294) fu concessa da Ögödei l'amministrazione di Hsing-chou (un territorio nell'Hopei con una popolazione di diecimila famiglie), il futuro Gran Qan fece affidamento su consiglieri cinesi (cristiani nestoriani, buddhisti tibetani e musulmani dell'Asia centrale).

Inizialmente Qubilai fu avviato alle pratiche del buddhismo cinese per mezzo degli insegnamenti del monaco Hai-yün⁴²: per quanto Qubilai non sia mai stato una marionetta facilmente manipolabile, molti consiglieri speravano di migliorare il destino del popolo cinese influenzando le sue idee e le sue azioni mediante i loro consigli⁴³. Dopo l'occupazione di Ta-li, nella provincia sud-occidentale dello Yünnan, nel 1254, Qubilai riorganizzò il suo vasto territorio – comprendente la Cina

Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1958, pp. 197-198. Činggis Qan per primo volse la sua attenzione al taoismo grazie alla figura del maestro Ch'ang-ch'un (1148-1227) – appartenente a una setta dell'estremo oriente cinese – che diventò suo consigliere: i taoisti praticavano il digiuno e ripudiavano i desideri e le passioni carnali sulla scorta degli insegnamenti di Wang Chongyang (1113-1170), maestro taoista vissuto durante la dinastia Jin e fondatore della scuola Quanzhen, che prevedeva la recisione dei legami con la mondanità e la pratica del celibato.

³⁸ Cfr. L. W. Moses, *The Political Role of Mongol Buddhism*, pp. 50-52.

³⁹ Cfr. W. Heissig, *The religions of Mongolia*, p. 4.

⁴⁰ Il nestorianesimo afferma la separazione della natura umana di Cristo da quella divina – negando l'ipostasi – e rifiuta a Maria il titolo di «Madre di Dio», in quanto genitrice dell'uomo Gesù (non di Dio). La dottrina prende il nome dal suo iniziatore, Nestorio, patriarca di Costantinopoli (381-451 ca.), e fu condannata come eretica dal Concilio di Efeso del 431.

⁴¹ Secondo Sechin Jagchid, studioso della cultura e della società mongole, i condottieri – a partire dallo stesso Činggis Qan (dunque ben prima del qanato di Qubilai) – ritenevano come la loro religione primitiva non potesse eguagliare, per filosofia dottrinale e rituali, i secolari culti stranieri con cui i Mongoli entrarono in relazione: da qui il bisogno di adattarsi a nuove religioni adeguate al loro nuovo status di conquistatori del mondo; questo è il motivo per cui i membri della classe dirigente mongola adottarono, di volta in volta, il buddhismo, il cristianesimo o l'Islām. Per approfondire, cfr. S. Jagchid, *Chinese Buddhism and Taoism during the Mongolian rule of China*, in *Mongolian Studies*, Vol. 6, 1980, pp. 61-98.

⁴² Cfr. M. Rossabi, *Qubilay Khan. Imperatore dei Mongoli*, Milano, Garzanti, 1990, p. 35. Chabi, seconda moglie di Qubilai e fervente buddhista, era seguace in particolar modo del buddhismo tibetano: è ragionevole supporre l'importanza del ruolo della moglie del Qan nel suo avvicinamento alla religione buddhista (con conseguente transizione da parte del marito dalla scuola Ch'an, cui era stato iniziato in un primo momento, al lamaismo) e al desiderio di meglio comprendere la complessità della dottrina.

⁴³ Ivi, p. 29.

del Nord cui fu inglobata parte delle odierne province dello Shensi e dello Honan – da un punto di vista amministrativo: Liu Ping-chung, monaco buddhista (segnalato a Qubilai dallo stesso Hay-yün) il cui ingegno impressionò il Gran Qan, influenzò i primi passi di Qubilai nella vita politica, sostenendo l'importanza dei temi dell'educazione e della protezione dei funzionari-letterari e proponendo l'introduzione di un sistema legale e fiscale non troppo gravoso per i sudditi cinesi⁴⁴.

Qubilai fu incaricato da Möngke⁴⁵ di presiedere la disputa secolare⁴⁶ fra buddhisti e taoisti a K'ai-p'ing⁴⁷, allo scopo di porre fine alle ostilità mediante il giudizio di un'autorità laica⁴⁸: durante il qanato di Möngke, sempre più buddhisti tibetani – a seguito dell'invasione del Tibet da parte dei Mongoli e della pacificazione del paese del 1252 – si stabilirono nella Cina del Nord; i lama, inoltre, ottenuto l'appoggio dalle autorità politiche nelle controversie con le popolazioni autoctone di religione Bon (un culto legato allo sciamanesimo e all'animismo), suscitarono l'interesse degli sciamani mongoli – da sempre privilegiati, nelle religioni, le componenti animistiche e stregonesche – determinando iniziale commistione di culti. Qubilai, pur conoscendo sia la religione buddhista che il taoismo, mostrò maggior simpatia per il buddhismo nella sua variante tibetana, preferendolo alla scuola Ch'an la quale, dedita alla meditazione, non presentava utilità pratica immediata: i poteri magici del buddhismo tibetano, affini allo sciamanesimo, risultarono di gran lunga più attraenti. I vincitori della disputa furono i buddhisti: le scritture del culto taoista vennero bruciate ma il taoismo non fu vietato, dal momento che Qubilai non desiderava inimicarsi le numerose comunità taoiste della Cina del Nord⁴⁹.

Da un lato, sul fronte cinese, le molteplici influenze religiose indirizzarono la preferenza di Qubilai in favore del credo buddhista; sul versante mongolo, invece, piena aderenza permase ai culti animistici antichi – riguardanti il Cielo Eterno – da parte di Möngke, il quale, prima di avviarsi in battaglia alla volta della conquista della Cina meridionale, compì sacrifici rituali destinati ad

⁴⁴ Ivi, pp. 37-46.

⁴⁵ Figlio di Sorghaghtani Beki, Möngke (1209-1259) fu quarto Gran Qan dell'Impero mongolo. Alla sua morte gli succedette il fratello minore, Qubilai.

⁴⁶ Le prime reazioni antibuddhiste di stampo taoista (e confuciano), come si è visto, risalgono ai secc. V-VI e costituiranno una costante del conflitto interreligioso in Cina nei secoli successivi.

⁴⁷ In questa città – ribattezzata nel 1263 con il nome di Shang-tu «Capitale Superiore» (in antitesi a Chung-tu «Capitale Centrale», ovvero Pechino) – si trovava, secondo la tradizione cinese, la maggior parte dei templi buddhisti per la maggior parte dei quali non è stato possibile accertare la precisa collocazione.

⁴⁸ Cfr. M. Rossabi, *Qubilai Khan*, p. 54. I taoisti ritenevano che il buddhismo fosse una versione corrotta del taoismo: Lao Tzu, trasformatosi in una delle ottantuno incarnazioni che aveva adottato durante la sua vita, sarebbe diventato noto con il nome di Buddha, iniziando a diffondere gli insegnamenti del buddhismo; i buddhisti, ritenendo che Śākyamuni fosse nato nel 1029 a.C. e morto nel 950 a.C., sostenevano che il suo insegnamento religioso precedeva la nascita di Lao Tzu: in virtù di ciò, Buddha era più importante dello stesso Lao Tzu.

⁴⁹ Ivi, pp. 168-169. Pur avendo parteggiato per i buddhisti nella disputa del 1258, il taoismo, assieme all'Islām, fu una religione che Qubilai tentò di ingraziarsi: ciò che del taoismo più affascinava il Gran Qan erano i presunti poteri magici della setta (dalla capacità di comunicare con spiriti e fantasmi agli esperimenti di alchimia e astrologia).

assicurare successo alla nuova impresa, preparando le offerte di rito a Tenggeri e spargendo latte di giumenta (*comos*) sul sacro terreno attorno al suo palazzo⁵⁰: il «conflitto» che spesso vide contrapposti i due fratelli non fu circoscritto, dunque, ai soli piani strategici e militari, estendendosi anche al panorama culturale interessando l'ambito religioso.

Dopo la morte di Möngke (1259) – in occasione dell'assedio dell'odierna Chongqing (durante la campagna di conquista della Cina centro-meridionale)⁵¹ – Qubilai fu eletto Gran Qan il 5 maggio 1260. Durante il suo regno, il sovrano inglobò la Corea nell'orbita della sua dinastia nel 1273 (imponendo il pagamento di tributi ma garantendo assistenza economica), tentò invano di rendere tributari dell'Impero mongolo i giapponesi (nonostante i numerosi tentativi, la vittoria sul Giappone non fu mai conseguita) nonché di sedare le rivolte in Asia centrale con a capo il condottiero aristocratico Qaidu – difensore dei valori tradizionali dei nomadi mongoli e contrario all'impeto sinizzatore di Qubilai (il tentativo di rappacificazione fu vano e Qubilai accettò Qaidu come sovrano *de facto* di quel territorio) – e sconfisse definitivamente i Sung meridionali nel 1279.

Per essere riconosciuto signore della Cina, Qubilai tentò di ingraziarsi l'élite confuciana e cercò di ottenere l'appoggio anche delle altre confessioni religiose: per i letterati cinesi, assunse le vesti di sostenitore del confucianesimo; ai monaci tibetani e cinesi si presentò come fervente buddhista; ai visitatori europei, Marco Polo incluso, predisse conversioni di massa al cristianesimo; agli occhi dei musulmani si atteggiò a protettore dell'Islām. L'impero di Qubilai, perciò, fu composto tanto dal punto di vista etnico quanto da quello religioso⁵².

Sui rapporti di forza fra la politica amministrativa dell'Impero e l'utilizzo della religione come strumento politico di controllo, un'importanza capitale rivestì la figura del lama tibetano 'Phags-pa (1235-1280), quinto capo della scuola Sa-skya e nipote di uno dei più importanti capi della setta. Nel 1264 fu messo a capo di tutto il clero buddhista da Qubilai, il quale lo esentò dal pagamento delle tasse e gli accordò il governo in Tibet: come ricompensa, 'Phags-pa e gli altri monaci tibetani ripagarono il sovrano collocandolo nel pantheon buddhista (identificandolo con Manjuśrī, il *bodhisattva* della Saggezza) e proposero l'introduzione a corte di riti – quali processioni e parate

⁵⁰ Cfr. P. Demiéville, *La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo*, p. 195. Il comportamento di Möngke è, in realtà, contraddittorio in materia religiosa: nel 1254 riprese – in una conferenza tenutasi a Qaraqorum (al cospetto di rappresentanti nestoriani, islamici e buddhisti) – l'antico culto del Cielo Eterno, mentre due anni dopo parteggiò anch'egli per il buddhismo, specificando la marginalità degli altri culti tramite la metafora della mano (il buddhismo ne è il palmo, le dita sono le altre religioni).

⁵¹ La conquista del territorio dei Sung meridionali ebbe inizio nell'anno 1258 e fu interrotta bruscamente dalla morte di Möngke. I piani di conquista furono ripresi da Qubilai e culminarono nell'occupazione di Canton nel 1276 e nella definitiva caduta della dinastia Sung con la morte dell'ultimo imperatore (1279).

⁵² Cfr. L. Olschki, *L'Asia di Marco Polo. Introduzione alla lettura e allo studio del Milione*, Venezia-Roma, Istituto per la Collaborazione Culturale, 1978, p. 95. Dal canto loro, le diverse sette sapevano che dalla volontà del sovrano dipendevano la prosperità delle loro istituzioni e il prestigio delle dottrine: ebbe origine, dunque, una sorta di competizione dottrinale (ciascuna setta offrì al sovrano i suoi tesori di cultura accumulati nel corso di tradizioni millenarie).

annuali – inerenti al buddhismo (secondo 'Phags-pa si trattava di cerimonie in sostituzione di quelle confuciane; per il Gran Qan, le processioni buddhiste si aggiungevano ai riti confuciani senza sostituirli)⁵³.

Qubilai, inoltre, affidò a 'Phags-pa un compito molto importante, ovvero la creazione della nuova scrittura dell'Impero, la cosiddetta «scrittura quadrata», che prende il nome dalla forma delle lettere (molte delle quali sono, appunto, di forma quadrata), o «scrittura 'Phags-pa»: lavorando assieme ad altri monaci, il lama creò un alfabeto che, pur avendo come base la lingua tibetana, si adattava ai bisogni della fonetica mongola: la competenza di un religioso buddhista è finalizzata, in questo caso, all'esercizio di uno specifico compito – la messa a punto di un nuovo alfabeto⁵⁴ (complessivamente, il progetto di Qubilai della lingua universale può essere considerato un fallimento) – utile ai fini del consolidamento (non solo territoriale, ma anche culturale) dell'Impero, allo scopo di unificare, come sovrano, un'accozzaglia di popoli precedentemente assoggettati.

Nonostante la predilezione per il buddhismo, la preservazione di alcuni tipici rituali sciamanici, peculiari dell'antica religione animistica mongola (lo spargimento del *comos* prima dell'avvento dell'autunno, lo scagliamento delle frecce contro sagome umane di feltro corrispondenti ai nemici dei Mongoli, il sacrificio animale a beneficio di elementi naturali in caso di malattia o l'invocazione del Cielo Eterno prima della battaglia) dimostrano come Qubilai non trascurasse, seppur in un clima di fervente pluralismo religioso, le tradizioni della propria società originaria: ciò è testimoniato soprattutto dal frequente impiego di sciamani durante la celebrazione dei riti⁵⁵.

Qubilai concesse ai religiosi particolari privilegi⁵⁶: esentò i monaci dal pagamento delle tasse, assegnò ampi appezzamenti di terra ai templi buddhisti, finanziò la costruzione di nuovi monasteri, fornì artigiani e schiavi ai monaci affinché lavorassero alle loro dipendenze e coltivassero la terra.

Il clero, forte dei privilegi accordati dal Gran Qan, tentò di accrescere ulteriormente la potenza e la ricchezza dei buddhisti: il ministro Sangha (dotto tibetano dello staff del lama 'Phags-pa in qualità di interprete, incaricato da Qubilai di sovrintendere agli affari tibetani e buddhisti), con l'aiuto del monaco tibetano Yang Lien-chen-chia, ordinò che fossero violate le tombe della famiglia dei Sung alla ricerca di oggetti di valore: in luogo dei monumenti funebri, una volta rasi al suolo, furono edificati templi buddhisti (Sangha fu arrestato dallo stesso Qubilai e giustiziato nel 1291).

⁵³ Cfr. M. Rossabi, *Qubilay Khan*, pp. 165-167.

⁵⁴ Ivi, pp. 178-179. L'«alfabeto 'Phags-pa», ideale per tradurre sia le lingue alfabetiche che quelle basate sugli ideogrammi, ambisce al ruolo di scrittura universale del regno ed è propagandata grazie alla creazione di nuove accademie.

⁵⁵ Ivi, p. 196.

⁵⁶ Sia in Cina che in Tibet (sin dalla diffusione della dottrina in questi territori) il clero buddhista – a differenza dei monaci del buddhismo indiano originario, i quali vissero delle donazioni dei fedeli in cambio della predicazione attiva – ha sempre beneficiato dei privilegi accordati dalle autorità statali: anche alla corte di Qubilai, il peso politico del clero nell'amministrazione della macchina imperiale fu di capitale importanza.

Frattanto, le tensioni fra buddhismo e taoismo si acuirono nuovamente nel 1280: una macchinazione taoista incriminò il monaco buddhista Kuang Yüan con l'accusa di aver incendiato un tempio taoista. In realtà gli stessi taoisti incendiarono il tempio tentando di addossare la colpa al monaco: l'inganno fu scoperto e i ministri del culto furono giustiziati; inoltre, Qubilai ordinò che fossero bruciati tutti i testi messi all'indice nel 1258 – e che ancora continuavano a circolare – e applicò restrizioni alle attività magiche dei taoisti (vietando, ad esempio, la vendita degli amuleti e costringendo forzatamente numerosi monaci alla conversione al buddhismo)⁵⁷. Contemporaneamente alla sconfitta dei taoisti, i buddhisti continuarono a profittare dei propri privilegi, accumulando terra e ricchezze: inimicandosi la popolazione cinese per i continui abusi di potere, la setta buddhista – sostenuta dal Gran Qan sin dai primi giorni del suo regno – giocò un ruolo fondamentale nel lento e inesorabile declino del regno di Qubilai il quale, alcolista e oramai gottoso a causa di uno stile alimentare dissoluto, morì il 18 febbraio 1294.

Alla luce delle vicende approfondite – inerenti tanto alla biografia di Qubilai quanto alla sua amministrazione del regno (e, conseguentemente, alla strumentalizzazione della religione per scopi politici) – si evince come l'adozione del buddhismo tibetano alla corte mongola non fu mai motivata da bisogni spirituali bensì dalla necessità di amministrare un impero eterogeneo etnograficamente e religiosamente: per riuscire nel suo intento il Gran Qan, pur favorendo il dialogo interreligioso (non senza sporadici tentativi di repressione a seguito delle dispute), incoraggiò l'attività dei monaci buddhisti affidando loro compiti di capitale importanza per la gestione della macchina imperiale, tanto sul piano amministrativo quanto su quello politico-culturale e religioso. Quanto all'adozione del buddhismo nella sua variante tibetana (dopo una prima iniziazione alla scuola cinese Ch'an, dedita alla meditazione e, in virtù di ciò, ritenuta priva di utilità pratica a differenza del lamaismo), la ragione è da ricercare nelle affinità che la religione ancestrale mongola (mai fino in fondo abbandonata da Qubilai) – vale a dire lo sciamanesimo con predilezione per l'elemento magico – intrattenne con il tantrismo tibetano e le sue componenti animistiche e stregonesche.

⁵⁷ Ivi, pp. 228-229.

CAPITOLO II

Il francescanesimo in Oriente e le legazioni *ad Tartaros*

II.1 *L'espansionismo dei Mongoli: la grande minaccia orientale*

La società mongola prima di Činggis Qan era tribale, semi-nomadica (lo spostamento era stagionale) e forte militarmente: misurava la sua ricchezza nell'allevamento e secondariamente in ampiezza di diritti di pascolo; la piramide sociale presentava al suo vertice il capoclan, che otteneva il comando su base ereditaria oppure in virtù della sua saggezza e del valore sul campo di battaglia; sottostavano al comando del capo tribù i proprietari di bestiame e i sudditi prigionieri di guerra (inclusi i relativi discendenti); gli uomini liberi alla ricerca di fortuna, sciolti da ogni vincolo tribale dopo la cacciata dal clan, potevano legarsi a un capo particolarmente vittorioso tramite giuramento di fedeltà e servizio militare⁵⁸.

Temüjin conglobò sotto la sua guida le precedenti tribù di stirpe turco-mongola (l'autorità suprema di Činggis Qan fu proclamata nel 1206 e durò fino al 1227, anno in cui il sovrano morì a seguito di una caduta da cavallo): la sua zona d'influenza fu l'Asia settentrionale, popolata da entità etnico-culturali cinesi e islamiche, separate dalle tribù nomadiche della steppa e dalle città della Via della Seta. Militarmente, le specialità per eccellenza dell'arte bellica mongola erano l'attacco improvviso contro gli avversari e la finta fuga, seguita dal ritorno improvviso sul campo e dalla carica finale. Questa tecnica non prevedeva uno specifico addestramento, poiché i mandriani vi erano abituati fin dalla nascita⁵⁹.

A Činggis Qan succedette il terzogenito, Ögödei⁶⁰, che organizzò una grande spedizione contro l'Europa: l'armata mongola, composta da circa 150.000 soldati, si attestò nel 1236 ai confini orientali del bacino del Volga. L'Europa cristiana non era pronta ad affrontare la minaccia, poiché i

⁵⁸ Cfr. L. Petech, *Introduzione*, in Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, a cura di P. Daffinà, C. Leonardi, M.C. Lungarotti, L. Petech, Spoleto, Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989, pp. 8-9.

⁵⁹ Ivi, pp. 10-15.

⁶⁰ Ivi, pp. 15-18. Ögödei (1186-1241) fu ufficialmente eletto dal *quriltai*, l'assemblea aristocratica mongola, nel 1229: *de facto*, divenne condottiero dell'Impero per volere del padre (nominato inizialmente Gran Qan il fratello Tolui, il *quriltai* elesse Ögödei una volta reso noto il testamento di Činggis Qan). Durante il suo governo venne edificata una capitale al centro della Mongolia (Qaraqorum) – costituita da pochi edifici per i servizi amministrativi circondati dalle tende dei nobili e del popolo – e fu organizzato il servizio postale per la trasmissione delle notizie a corte e la diramazione degli ordini del Gran Qan verso la periferia.

rapporti fra Impero e Papato erano tesi: l'imperatore Federico II di Svevia (1194-1250) dapprima intrattenne buoni rapporti con la Santa Sede, salvo poi virare verso convinzioni sensibilmente anticlericali, sostenendo il concetto di uno stato moderno indipendente dalla sfera d'influenza della Chiesa⁶¹.

Nell'ordine, i Mongoli invasero la Grande Ungheria, la Grande Bulgaria, i principati russi, l'Ucraina, la Polonia, l'Austria, il Friuli settentrionale e Spalato. Il pericolo in Europa fu tangibile ma presto svanì perché l'armata mongola, improvvisamente, si ritirò nel 1242 a poche miglia da Vienna: gli occidentali attribuirono alla Provvidenza lo scampato pericolo, ma in realtà la ritirata fu motivata dalla morte di Ögödei e dal conseguente rimpatrio al fine di eleggere il nuovo Gran Qan⁶². Venne designato come successore, tramite prassi assembleare del *quriltai*, il primogenito Güyük (che regnò sino alla sua morte nel 1248), cui a sua volta succedette Möngke (fino al 1259) e, in seguito, Qubilai nel 1260.

II.2 *Fenomenologia percettiva dell'Oriente asiatico*

L'Europa medievale del XIII secolo possedeva confini geografici netti, che corrispondevano alla sua identità politico-culturale: ad Ovest vi era la Spagna, che rimase musulmana per moltissimi secoli; a Sud, la costa settentrionale dell'Africa era di matrice islamica; a Nord, il confine era la Scandinavia mentre a Oriente il nord-est asiatico. Oltre gli estremi occidentali e orientali allora conosciuti imperversava il mistero: a Occidente, l'immensità dell'oceano era concepita come il luogo dell'ignoto; l'Oriente, invece, era percepito come un mondo lontano, conosciuto solo parzialmente, oggetto di racconti leggendari di carattere mitologico e associato, nell'immaginario collettivo, allo sfarzo, alla magnificenza e alle pietre preziose⁶³.

Se le barriere naturali del Medioevo geografico occidentale erano le distese di ghiacci a Nord, il deserto a Sud e l'oceano a Ovest (era impossibile immaginare uomini e civiltà abitanti oltre queste frontiere avvertite come definitive), verso Oriente non esisteva alcun confine naturale e proliferavano le notizie sull'esistenza di terre, uomini e ricchezze lontani⁶⁴. Alla costruzione del mito dell'Oriente

⁶¹ Ivi, pp. 19-20.

⁶² Cfr. G. Ortalli, *Dall'Europa a scoprire l'Oriente. Da Gengis Khan a Marco Polo*, Roma, Viella, 2021, pp. 30-31. A differenza delle culture afferenti all'Islām e alla *Christianitas*, la modalità di elezione assembleare del nuovo sovrano dei Mongoli comportava l'interruzione della campagna militare e il rientro in patria: questa dinamica era ignota all'Ovest, che non riusciva a motivare, se non per mezzo dell'inneggio al miracolo divino, la ritirata mongola del 1242.

⁶³ Cfr. C. Leonardi, *La Via dell'Oriente nell'Historia Mongalorum*, in Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, pp. 69-70.

⁶⁴ Cfr. P. Chiesa, *Introduzione*, in Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongola-Itinerarium*, a cura di P. Chiesa, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 2011, p. XVI.

fantastico contribuirono le conoscenze esigue desunte dal recupero delle opere di età classica (Plinio il Vecchio e Solino su tutti)⁶⁵, le esperienze di Alessandro Magno – protagonista di una spedizione in terre fantastiche popolate da creature mostruose⁶⁶ – e di alcuni apostoli (primo fra tutti Tommaso) secondo gli *Atti* apocrifi; a questa realtà immaginaria si aggiunse la celebre *Lettera del Prete Gianni*, documento fittizio che descriveva il vasto impero di un misterioso sovrano cristiano che si supposeva sarebbe venuto in aiuto alla cristianità con le sue truppe durante il periodo crociato: la leggenda del Prete Gianni, un falso di origine nestoriana connesso inizialmente all'India, si spostò poi in Asia centrale e raggiunge l'Etiopia⁶⁷.

II.3 Dalla narrazione mitica alla realtà esperienziale dell'Asia

La conoscenza dell'Oriente si articola temporalmente in un prima (la dimensione leggendaria dei popoli orientali in termini di percezione) e in un dopo (la verità effettuale): l'intervallo cronologico che consentì la transizione dalla conoscenza mitica alla realtà esperienziale fu il XIII secolo, epoca in cui i viaggiatori – per ragioni di fede, per interessi finanziari o per puro caso (al filone esplorativo di matrice religiosa della prima metà del secolo seguì quello mercantile dell'esperienza poliana in due tranches: 1260-1269; 1271-1295) – incontrarono, conobbero e descrissero l'Oriente secondo schemi concettuali mai esperiti in precedenza.

Una delle questioni più urgenti per la Chiesa, discussa nel 1245 a Lione in occasione del tredicesimo Concilio ecumenico⁶⁸, era la necessità di contrastare i Mongoli bloccandone la potenziale avanzata ricorrendo, oltre all'uso delle armi, alle ambascerie degli ordini mendicanti destinate a recapitare le missive papali alla corte imperiale mongola. Lo scopo di questo punto programmatico

⁶⁵ Cfr. L. Olschki, *L'Asia di Marco Polo. Introduzione alla lettura e allo studio del Milione*, p. 44. Prima che i missionari e i mercanti di XIII secolo giungessero in Asia, ben poco si sapeva in Europa dell'Oriente: le notizie concernenti le regioni orientali della Terra – quelle tramandate dalla letteratura didattica (Plinio, Solino, Pomponio Mela, Isidoro di Siviglia) e dalle fonti asiatiche e greche che conservavano molte favole sugli uomini di quelle terre lontane – non offrivano alla cultura medievale alcun dato che corrispondesse alla realtà della vita orientale e del suo ambiente geo-etnografico.

⁶⁶ Cfr. G. Ortalli, *Dall'Europa a scoprire l'Oriente. Da Gengis Khan a Marco Polo*, pp. 22-24. In Oriente, le più tarde leggende raccontavano del viaggio di Alessandro Magno il quale, oltre a edificare la Grande Muraglia, fu responsabile della costruzione delle enormi Porte di Ferro destinate alla reclusione dei «barbari» – identificati nelle popolazioni di Gog e Magog dell'*Apocalisse* di Giovanni – che avrebbero altrimenti invaso la civiltà occidentale decretando la fine del mondo.

⁶⁷ Cfr. L. Petech, *Introduzione*, pp. 24-25.

⁶⁸ Il Concilio di Lione I fu convocato da Papa Innocenzo IV (eletto Pontefice nel giugno 1243) il quale, fin dai primi giorni di pontificato, intavolò trattative di pace con i rappresentanti dell'imperatore Federico II, al fine di attenuare i contrasti fra Papato e Impero: partito per Roma alla volta dell'Umbria per trattare di persona con l'imperatore, Innocenzo IV venne informato del fatto che quest'ultimo gli stava tendendo una trappola; decise quindi di recarsi a Genova e da lì giunse via terra a Lione da dove convocò, sul finire del 1244, un concilio per giudicare definitivamente l'imperatore. Nelle tre sedute conciliari, 144 vescovi optarono per la privazione di tutti i diritti imperiali di Federico II – il quale fu deposto in quanto traditore – e studiarono una strategia alternativa (l'ambasciata diplomatica) alla lotta armata contro i Mongoli.

del Concilio – il cosiddetto *remedium contra Tartaros* – prevedeva l’invio di legati presso i Mongoli al fine di conoscere le loro intenzioni inducendoli a desistere da altre invasioni: il compito fu affidato a due ordini monastici di recente fondazione, ovvero ai francescani e ai domenicani. Gli ambasciatori papali s’impegnarono – oltre a raccogliere quante più informazioni possibili sui Mongoli (specie sulla loro arte militare) – a promuovere l’unione a Roma delle chiese orientali mediante l’invito alla conversione, a esporre la dottrina della fede cattolica al re e alle popolazioni locali e a stipulare una pace per mezzo della cristianità⁶⁹.

La prima ambasceria fu condotta dal frate domenicano Ascelino, giunto in Armenia nel 1247: nei rapporti con le popolazioni locali i legati papali insistettero, nel corso della spedizione, sulla superiorità del Papa rispetto a qualunque altra autorità religiosa e rifiutarono la sovranità dei capi mongoli locali e di Güyük: dapprima l’intenzione dei Mongoli era quella di scorticare Ascelino – a seguito delle sue denigranti affermazioni – e di inviarne la pelle imbottita di paglia al Pontefice, ma in un secondo momento il frate poté rientrare. A capo della seconda missione vi fu il francescano Giovanni di Pian di Carpine, partito nel 1245 da Lione e rientrato nella città francese nel 1247: dal punto di vista diplomatico la missione fu un fallimento – il Gran Qan rifiutò la sottomissione alla Chiesa di Roma e invitò personalmente il Papa a rendergli onore – ma il resoconto di viaggio del frate, l’*Historia Mongalorum*, è un importante bacino di informazioni (talvolta mitizzato dalla descrizione dei *mirabilia* orientali ma ricco di aneddoti) circa gli usi e i costumi delle popolazioni di area mongola. Una terza missione – la prima del domenicano francese André de Longjumeneau (la seconda spedizione è datata 1249-1251 e non ebbe grandi risultati, al pari della precedente) fu contemporanea a quella di Giovanni di Pian di Carpine: il frate giunse sino in Iran (a Tabriz) e conobbe un cristiano nestoriano, Simeon Rabban-Ata, detto «il Monaco», incaricato dal Gran Qan di proteggere i religiosi in qualità di responsabile per le questioni dei cristiani dell’Asia sud-occidentale (si tratta del primo caso di tolleranza mongola in materia religiosa testimoniato da un viaggiatore); sempre grazie alla mediazione del «Monaco», frate André scoprì che la madre di Güyük era cristiana (l’esito della missione fu comunque un insuccesso: nessun capo mongolo venne battezzato)⁷⁰.

I protagonisti delle successive tre spedizioni orientali furono motivati da questioni diplomatiche più che religiose, fatta eccezione per Guglielmo di Rubruk, la cui esperienza di viaggiatore coniugò la diplomazia e la religione. Frate Guglielmo si unì, nel 1248, alla spedizione crociata di Luigi IX di Francia⁷¹, salvo poi partire per l’Oriente nel 1253: egli recò con sé una lettera

⁶⁹ Cfr. L. Petech, *Introduzione*, pp. 31-33.

⁷⁰ Cfr. G. Ortalli, *Dall’Europa a scoprire l’Oriente. Da Gengis Khan a Marco Polo*, pp. 32-36.

⁷¹ Luigi il Santo (1214-1270) – nono sovrano della dinastia capetingia nonché unico re di Francia ad essere stato canonizzato (da Bonifacio VIII nell’agosto 1297) – partì per l’Egitto per combattere la settima crociata nel giugno 1248, dopo aver fatto voto di parteciparvi a seguito della guarigione, considerata miracolosa, da una grave malattia.

del re francese, anche se il francescano non si considerò mai un ambasciatore in missione ufficiale in quanto spintosi in territorio mongolo per vocazione missionaria (tuttavia, il destinatario del suo resoconto di viaggio, conosciuto con il nome di *Itinerarium*, era proprio il sovrano di Francia). La quinta spedizione fu organizzata da Baldovino II, ultimo imperatore latino di Costantinopoli (prima della riconquista bizantina dell'Impero del 1261), che inviò come ambasciatore in Oriente Baudouin de Hainaut, cavaliere al suo servizio di cui nulla sappiamo, fatta eccezione per il suo incontro con Guglielmo di Rubruk mentre quest'ultimo era in viaggio verso Costantinopoli. La sesta spedizione fu condotta da Hetum I d'Armenia⁷²: egli, sottomessosi all'alta sovranità mongola nel 1247, si recò nel 1254 a Qaraqorum: il risvolto operativo della sottomissione formale di Hetum I consisté nell'alleanza con la Persia mongola contro il comune nemico religioso, l'Islām (le milizie armene parteciparono alla presa di Baghdad nel 1258 e di Aleppo nel 1260)⁷³.

II.4 La legazia di Giovanni di Pian di Carpine e l'*Historia Mongalorum*

Frate Giovanni nacque a Pian di Carpine (l'odierna Magione, in provincia di Perugia) intorno al 1190: egli, diventato francescano verso il 1215 (probabilmente già adulto e sacerdote), fu uno dei primi confratelli incaricati nel 1219, da San Francesco d'Assisi, di diffondere l'Ordine dapprima in Germania, poi a Trento, Bolzano, Bressanone e Vipiteno; nel 1223, in Sassonia, contribuì alla diffusione dell'Ordine inviando frati in Boemia, Ungheria, Polonia, Dacia e Norvegia; nel 1230 risiedette in Spagna per poi recarsi nuovamente in Sassonia due anni dopo; dal 1239 al 1245 – anno in cui ricevette l'incarico da Innocenzo IV di raggiungere l'Oriente in qualità di legato papale⁷⁴ – non si hanno notizie sicure del frate. Come premio per la missione in Oriente, il Papa nominò Giovanni arcivescovo di Antivari, dove morì nell'agosto del 1252.

L'esperienza del francescano è raccontata nell'*Historia Mongalorum*: il genere dell'*historia* si colloca a metà fra l'*itinerarium* (una sintesi, con finalità pratiche, di un tragitto stradale corredata di indicazioni riguardanti le città, le stazioni di sosta, il cambio dei cavalli) e il trattato (il genere dotto del discorso filosofico-scientifico). La discriminante del genere è di considerevole importanza nello studio delle opere letterarie perché determina precise modalità di espressione del discorso narrativo da parte dell'autore: l'*Historia Mongalorum* è una descrizione empirica dei paesi e dei costumi delle

⁷² Figlio del nobile armeno Costantino di Barbaron (1180-1262), Hetum I (1215-1270) fu re della Piccola Armenia dal 1226 al 1270.

⁷³ Cfr. G. Ortalli, *Dall'Europa a scoprire l'Oriente. Da Gengis Khan a Marco Polo*, pp. 40-41.

⁷⁴ Cfr. E. Menestò, *Giovanni di Pian di Carpine: da compagno di Francesco a diplomatico presso i Tartari*, in Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*, p. 62. Grazie alla spedizione di Giovanni di Pian di Carpine, il pericolo mongolo è conosciuto nella sua interezza: il francescano riporta accurate informazioni sull'esercito e sulle strategie di battaglia, talvolta segnalando armature da combattimento inopportune contro il nemico, difese necessarie e stratagemmi bellici.

popolazioni asiatiche nonché la testimonianza di un itinerario di carattere illustrativo e personale: frate Giovanni giunse in Mongolia quando la dinastia mongola, in piena espansione, ancora non aveva subito decisive influenze cinesi, tibetane, persiane e indiane. Il continente asiatico è presentato per la prima volta senza il ricorso alle consuete favole, alle tradizionali leggende e ai luoghi comuni⁷⁵: l'autore è distaccato e al tempo stesso critico sugli usi e i costumi di un popolo sanguinoso e crudele⁷⁶. Giovanni ebbe diversi incontri con il Gran Qan Güyük: il sovrano pretendeva che i principi della cristianità e il Papa si recassero personalmente presso di lui al fine di rendergli omaggio e contestava l'affermazione papale dell'unica verità della fede cattolica (il Gran Qan deteneva il potere universale per mandato del Cielo Eterno Tenggeri: ogni opposizione alla sovranità costituiva una ribellione al volere divino da reprimere e punire).

L'*Historia Mongalorum* è strutturata in nove capitoli⁷⁷: il primo si sofferma sulle caratteristiche fisiche del territorio occupato dai Mongoli; il secondo offre una panoramica generale delle popolazioni che il viaggiatore incontra lungo il cammino; il terzo affronta la questione della religione, con particolare attenzione al culto ancestrale sciamanico; il quarto descrive usi e costumi dei Mongoli; il quinto e il sesto si soffermano sulle specialità belliche mongole e sull'ordinamento militare; il settimo delinea le forme di governo adottate nei paesi conquistati; l'ottavo prescrive alle società occidentali alcune modalità di combattimento opportune da adottare contro i paesi da conquistare; il nono è un'aggiunta integrale – più strettamente inerente al genere dell'*itinerarium* – della seconda redazione e, per sua natura, differente dai racconti di carattere trattatistico dei precedenti capitoli.

La storia irrompe nell'opera di Giovanni di Pian di Carpine a partire dal quinto capitolo: si raccontano a mo' di cronaca le vicende di Činggis Qan, dei suoi figli e dei suoi nipoti, con una particolare attenzione agli avvenimenti al fine di spiegare il successo conseguito a Nord e a Est cui fa da contraltare la resistenza incontrata a Sud, dove non si è potuto penetrare: i popoli del Sud sono descritti dal frate come singolari, mostruosi e non-umani, muti e senza articolazioni, con la testa di cani. Giovanni non descrive il Sud sulla scorta della sua esperienza personale bensì dalla prospettiva

⁷⁵ Per approfondire le rinnovate modalità di approccio dei predicatori occidentali nei confronti dell'Altro e dell'Altrove geo-etnograficamente connotati (in contrapposizione al sapere tradizionale greco-latino e alla retorica dei *mirabilia*), cfr. L. Olschki, *L'Asia di Marco Polo. Introduzione alla lettura e allo studio del Milione*, pp. 57-61.

⁷⁶ Claudio Leonardi segnala l'utilizzo a più riprese dell'imperfetto latino *timebamus* nel prologo della relazione di Giovanni di Pian di Carpine, indice di un'ostilità e di un terrore che – sulla scorta dei racconti leggendari di lunga data riguardanti l'Oriente – non si consuma con la presa coscienza, tramite esperienza diretta, di un mondo non poi così terrificante: in altre parole, la mitizzazione orientale si esaurisce con l'esperienza, ma il giudizio complessivamente negativo permane, specie in relazione all'aspetto fisionomicamente mostruoso degli abitanti, che hanno il naso schiacciato e il viso glabro e di colore giallo (persino la descrizione dei territori è intrisa di desolazione: i Mongoli vivono in una landa ghiaiosa e sabbiosa che accusa scarsità d'acqua, con un clima mutevole, dove non v'è albero alcuno). Cfr. C. Leonardi, *La Via dell'Oriente nell'Historia Mongalorum*, p. 70.

⁷⁷ La struttura in capitoli dell'opera di Giovanni di Pian di Carpine è riassunta in *ivi*, p. 75.

propria del sistema percettivo mongolo dell'Altrove (che, in virtù di ciò, è doppio: da un lato vi è l'Occidente, dall'altro la mostruosità del Sud)⁷⁸.

La redazione dell'*Historia Mongalorum* è duplice e lo stesso autore lo segnala: una prima stesura risale alla fine del viaggio e costituisce una redazione che, seppur incompleta, suscita un discreto interesse tra i popoli presso i quali Giovanni si fermò durante il ritorno dall'Oriente; una seconda compilazione è realizzata in seguito all'esigenza, da parte del frate, di rendere l'*Historia* più completa (oltre che a una revisione, questa corrisponde in alcune sue parti a una nuova stesura rispetto alla prima). Alla base della seconda redazione vi sono molteplici spiegazioni: in primis, la difficoltà da parte del pubblico di comprendere e di credere a determinati fenomeni naturali e all'esistenza di singolari esseri viventi (come gli uomini-cane) destanti meraviglia; in secondo luogo, le polemiche suscitate dalla narrazione di fatti incomprensibili, a seguito della quale l'autore era stato accusato di falsità e considerato alla stregua di un impostore (l'inserzione del capitolo IX ha lo scopo di descrivere con maggior dovizia di particolari le terre visitate per certificare l'effettiva veridicità del viaggio in terra tartara, a riprova di una missione veramente compiuta)⁷⁹. Le due redazioni sono confermate dai testimoni della tradizione manoscritta⁸⁰, alcuni dei quali sono più brevi in quanto privi delle sezioni di testo facenti parte della seconda redazione⁸¹.

⁷⁸ Ivi, pp. 76-77.

⁷⁹ Per un approfondimento delle vicende redazionali dell'*Historia Mongalorum*, cfr. M.C. Lungarotti, *Le due redazioni dell'Historia Mongalorum*, in Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*, p. 79.

⁸⁰ Ivi, pp. 79-86. Le aggiunte alla seconda stesura sono le seguenti: ampliamento della porzione testuale descrittiva inerente all'aspetto fisico dei Mongoli, con specificazione dei caratteri somatici quali il naso camuso e gli occhi «a mandorla» (II, 9-11); interventi chiarificatori circa le pratiche religiose del mondo mongolo tramite introduzione di brani concernenti la costruzione degli *ydola*, feticci posti sopra i letti dei malati allo scopo di invocare la protezione del proprio dio (III, 17-22); precisazioni circa la prima redazione con intento chiarificatore: parlando dei riti funebri, si descrivono le modalità di sepoltura dei morti e l'esecuzione di riti propiziatori (per le anime dei defunti) da parte delle donne (III, 133-137); specificazione – in relazione all'episodio della piantatura, da parte di Ögödei, di un piccolo albero per ottenere il favore della divinità – del comportamento dell'imperatore e dei suoi compagni, i quali si guardavano bene dal troncare i rami della pianta (III, 137-142); inserzione (e relativa motivazione) della cibazione dei pidocchi – di cui gli uomini si nutrono giacché questi insetti mangiano la carne dei loro figli e ne bevono il sangue – da parte dei Mongoli (IV, 64-66); narrazione, al cap. V, di una serie di racconti riguardanti il popolo mongolo, le sue conquiste e leggende (si inseriscono quelle riflessioni che dovettero meravigliare i contemporanei di Giovanni, come la descrizione del coraggio in battaglia, la presentazione degli uomini delle montagne, di quelli selvatici senza articolazioni alle ginocchia e degli uomini-cane): questa parte del racconto fu raccolta da Giovanni come tradizione orale da alcuni informatori ungheresi e russi incontrati lungo il cammino (gli aneddoti, dunque, facevano parte di un repertorio leggendario che si era creato attorno alla figura dei Mongoli e del loro imperatore, ma il frate non sembra accorgersi di ciò); narrazione di un episodio – su cui l'autore si sofferma dopo aver visto numerose teste e ossa di uomini morti giacere a terra lungo il cammino – per meglio chiarificare, esemplificandola, la tattica mongola che prevedeva, prima della battaglia vera e propria, l'invio di informatori il cui compito era quello di studiare il territorio e di uccidere tutti gli uomini che trovavano lungo il cammino (V, 336-340); esposizione della pratica militare consistente nell'invio di predoni per finire di distruggere quel poco che era rimasto dopo la battaglia, in modo tale da costringere il nemico a una resa definitiva (VI, 98-101); descrizione delle prestazioni lavorative dei prigionieri (consistenti perlopiù nell'ammasso dei raccolti nei granai dei signori) con conseguente riconoscimento tributario in viveri per il loro sostentamento (VII, 128-130); precisazione delle motivazioni che hanno indotto l'autore a descrivere le tattiche belliche – fornendo consigli sulle modalità di combattimento da adottare contro i Mongoli – e della non volontà di istruire i capi militari ma di riportare i fatti osservati affinché siano materia di riflessioni per coloro che sono intenzionati a intraprendere azioni di guerra (VIII, 205-212); aggiunta integrale del cap. IX.

⁸¹ Il testo critico dell'edizione Daffinà-Menestò – cui si è fatto ricorso nel presente studio di schedatura di passi riguardanti sciamanesimo e buddhismo (presentati al cap. III di questa tesi) – è quello della seconda redazione.

II.5 L' *Itinerarium* di Guglielmo di Rubruk

Luigi IX, fra i sovrani europei, era il più interessato all'instaurazione di relazioni diplomatiche con i Mongoli: il re presumeva che un'alleanza con le popolazioni asiatiche sarebbe stata una carta vincente da giocare contro i seguaci dell'Islām. La crociata di Luigi il Santo fu un fallimento: fatto prigioniero, venne liberato dietro pagamento di un riscatto; ordendo una rivincita contro gli infedeli, il sovrano si fermò in Terrasanta tessendo relazioni diplomatiche con i Mongoli, specie dopo che si era diffusa la voce che il figlio di Batu⁸², Sartaq⁸³, si fosse convertito al cristianesimo. Luigi IX affidò al francescano Guglielmo di Rubruk una lettera indirizzata a Sartaq, ma alla missione non fu dato un carattere ufficiale: verosimilmente Guglielmo desiderava recarsi in Oriente per evangelizzare i pagani e prestare assistenza spirituale ai molti cattolici fatti prigionieri dai Mongoli in Ungheria. La spedizione di Guglielmo durò due anni (1253-1255) e il frate giunse sino alla corte di Möngke: il Gran Qan chiese – al pari di Güyük (che Giovanni di Pian di Carpine incontrò quasi un decennio prima) – la sottomissione immediata e incondizionata all'Impero mongolo da parte dell'Occidente cristiano⁸⁴.

Per la storia del francescano Guglielmo di Rubruk, due fonti esterne all'*Itinerarium* forniscono alcuni dati biografici riguardanti la sua vita⁸⁵: la prima è il manoscritto Vaticano Ottob. lat. 522⁸⁶ che racconta di un frate, Giacomo di Iseo, che riferisce di un incidente – avvenuto presso la corte del sovrano dei Mongoli – il cui protagonista è un certo *Guillelmus Flandricus* «Guglielmo il Fiammingo», il quale avrebbe sperimentato un maldestro tentativo di predicazione (preludendo alle infernali pene riservate agli infedeli che non si fossero convertiti), ridicolizzato dal sovrano che riteneva fosse meglio evangelizzare predicando quanto di edificante ci fosse nella religione cristiana senza minacciare servendosi di ciò che v'era di temibile; la seconda è Ruggero Bacone, filosofo inglese di XII secolo che cita *frater Guillelmus* e che potrebbe aver discusso con lui del viaggio

⁸² Batu Qan (1205-1256), nipote di Činggis Qan, nel XIII secolo fondò il qanato dell'Orda d'Oro – riunificazione dell'Orda Bianca e dell'Orda Blu (qanati mongoli afferenti rispettivamente ai territori occidentali e orientali dell'Impero) – nella Russia meridionale.

⁸³ Sartaq (*ante* 1257), secondo Qan dell'Orda d'Oro e dell'Orda Blu dopo la morte del padre Batu, regnò per circa un anno e alla sua morte gli succedette il figlio Ulaqchi.

⁸⁴ Questa panoramica sui tentativi di relazione diplomatica fra sovrani occidentali e imperatori mongoli è riassunta in P. Chiesa, *Introduzione*, pp. XXII-XXIV.

⁸⁵ Ivi, pp. XXVIII-XXIX.

⁸⁶ Si tratta di un codice del XIV secolo, conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, che raccoglie una serie di aneddoti e di notizie di ambito francescano.

compiuto e aver riportato nell'*Opus Majus*⁸⁷ le sezioni inerenti alla geografia e alle religioni dell'Estremo Oriente.

Dalle notizie ricavate direttamente dall'*Itinerarium*⁸⁸, desumiamo come Guglielmo fosse un francescano sacerdote, celebrante messa e amministrante i sacramenti; i rapporti che intrattenne con i suoi superiori furono plausibilmente travagliati: in virtù di ciò, il viaggio in Oriente, – di impossibile proibizione dato l'appoggio del re Luigi IX – fu tollerato dall'Ordine piuttosto che incoraggiato; infine, la possibile relazione diretta con Bacone, francescano condannato per le sue dottrine, ben tratteggia l'autonomia di pensiero e la libertà intellettuale di Guglielmo.

Originario di Cassel, nelle Fiandre francesi, il frate conobbe Parigi e si affezionò al suo re – cui l'*Itinerarium* è destinato – a fianco del quale operò per molti anni in Terrasanta; considerando che, partito per l'Oriente, non aveva più di quarant'anni d'età, nacque intorno al 1210-1215. Dopo la spedizione *ad Tartaros* partecipò al capitolo francescano di Tripoli, in Siria, e in seguito si stabilì ad Acri; tramite Bacone si apprende di un suo trasferimento in Francia di datazione incerta (non si è certi nemmeno di un eventuale ritorno in Oriente e della data della sua morte).

Nonostante l'indiscussa importanza dell'aspetto diplomatico della missione, lo scopo del viaggio di Guglielmo era marcatamente missionario: egli partì dalla Terrasanta e s'imbarcò ad Acri; giunse a Costantinopoli e nel maggio 1253 – presumibilmente a bordo di una nave di mercanti veneziani – attraversò il Mar Nero; dalla Crimea proseguì via terra assieme al confratello Bartolomeo di Cremona, a un giovane chierico, all'interprete e a un servo comprato nella capitale costantinopolitana; la comitiva si addentrò nelle steppe del Bassopiano Sarmatico e raggiunse il Don nel luglio 1253, oltre il quale si trovava l'accampamento di Sartaq, che non acconsentì alle richieste diplomatiche di re Luigi senza il consenso del padre, Batu, stanziato più a Est; Guglielmo riprese il viaggio e in agosto giunse al campo di Batu, il quale a sua volta non esaudì le prerogative del sovrano francese e suggerì al frate di fare visita a Möngke in persona: la spedizione raggiunse l'accampamento del Gran Qan tre mesi dopo (dapprima presso Möngke, e poi a Qaraqorum, Guglielmo conobbe gli usi e i costumi dei Mongoli e sperimentò numerose avventure: scampò a una condanna a morte per aver involontariamente varcato la soglia della dimora del capo, violando un vero e proprio tabù, e

⁸⁷ L'*Opus Majus* di Ruggero Bacone è un'opera trattatistica di ampio respiro: le trattazioni riguardano la matematica, l'ottica, la manifattura della polvere da sparo, le posizioni dei corpi celesti, la geografia, la religione e l'astrologia: si tratta della produzione più importante di Bacone, redatta su richiesta di Clemente IV (l'opera fu inviata al Papa nel 1247). All'*Opus Majus* seguirono l'*Opus Minus* – il riassunto del primo – e l'*Opus Tertium*, una premessa degli altri due. L'*Opus Majus* di Bacone non può essere letto circoscrivendone il contenuto al genere del trattato, bensì considerando l'impegno religioso di Bacone in qualità di frate francescano: l'opera del filosofo inglese è un vero e proprio appello rivolto al Pontefice – scritto in un contesto di attesa apocalittica (cfr. nota 66) – finalizzato alla formazione dei missionari e alla divulgazione di nuove competenze da utilizzare in difesa del mondo cristiano contro l'inimicizia degli infedeli (cfr. A. Power, *A Mirror for Every Age. The Reputation of Roger Bacon*, in *The English Historical Review*, Vol. 121, 2006, pp. 657-692).

⁸⁸ Cfr. C. Chiesa, *Introduzione*, pp. XXX-XXXII.

disquisì con i sacerdoti buddhisti riportando, a suo dire, una vittoria netta); l'estate successiva, la legazione ripartì con una lettera – contenente il solito ordine di sottomissione – indirizzata al re di Francia da parte dello stesso Möngke: esattamente un anno dopo esservi partito, Guglielmo raggiunse l'accampamento di Batu, sulla riva orientale del Volga; il 29 giugno 1255, il francescano sbarcò ad Antiochia (nella Terrasanta cristiana), dopo aver percorso un itinerario di ritorno differente rispetto all'andata (dal campo di Batu percorse la via meridionale del Caucaso attraverso cui giunse nel regno della Piccola Armenia, cristiano e non tributario dei Mongoli, e di qui in Terrasanta)⁸⁹.

L'*Itinerarium* destinato a Luigi il Santo (recapitatogli dopo il 15 agosto 1255) nasce da una sistemazione degli appunti – che costituiscono un vero e proprio taccuino aggiornato tappa per tappa e giorno per giorno – presi da Guglielmo (uomo di forte personalità, ottimista nonostante le difficoltà oggettive del tragitto, deciso nel suo intento di guadagnare anime, curioso e accogliente nonostante la consapevolezza della presunta superiorità della cultura occidentale e della fede cristiana⁹⁰, tenacemente resistente agli stenti nonché capo della missione)⁹¹ nel corso del viaggio. La natura diaristica del resoconto si evince dalla copiosità di coerenti indicazioni cronologiche, dalla relazione di notizie accessorie, dalla presenza di notazioni brevissime – tipiche di quando si prendono rapidi appunti – non coordinate fra loro, dalla descrizione dettagliata delle soste prolungate e dal riassunto sbrigativo delle tappe più celeri⁹².

Alcune aggiunte a posteriori da parte dell'autore risentono del desiderio di adeguamento al genere dell'*itinerarium*, divenuto ormai tale a tutti gli effetti⁹³: nel testo da sistemare, Guglielmo tenne conto delle caratteristiche delle varietà letterarie medievali che prescrivevano il rispetto di rigidi modelli formali. La relazione, perciò, assume alternativamente le caratteristiche dei generi seguenti: l'epistola (prevede un protocollo iniziale nonché occasionali allocuzioni alla seconda persona), il trattato scientifico (in relazione alla descrizione geografica delle terre attraversate) e la letteratura di viaggio⁹⁴ (tramite inserzione di notizie etnografiche rilevate da altri missionari mendicanti

⁸⁹ Le singole tappe del viaggio sono riportate in *ivi*, pp. XXXV-XLI.

⁹⁰ Cfr. *ivi*, pp. LV-LVI. Frate Guglielmo, osservando gli usi e i costumi dei Mongoli, fu il primo viaggiatore in grado di superare i preconcetti: consapevole che si trattava di uomini criticabili per molti aspetti – condannati alla dannazione, in una prospettiva cristiana, poiché rifiutanti la «vera» fede – riconobbe come anch'essi fossero inseriti in un progetto divino che non spettava giudicare ad altri uomini.

⁹¹ *Ivi*, pp. XXXIII-XXXIV.

⁹² *Ivi*, pp. XLII.

⁹³ Paolo Chiesa (*ivi*, pp. XLIV-XLVI) segnala nel suo saggio l'inserimento della lunga descrizione sugli usi e i costumi dei Mongoli (II-VIII) e la nota metereologica sulla rigidità del clima delle regioni mongole, che interrompe il racconto delle vicende occorse al viaggiatore (XXVIII 11); inoltre, nella sezione etnografica sono presenti tracce di aggiunte marginali successive alla sistemazione effettuata in vista del recapito dell'opera a Luigi IX, molte delle quali sembrano di prima mano: Guglielmo, trasmessa al re la copia pulita, ha introdotto nella propria – da cui derivano i manoscritti giuntici fino ad oggi – ulteriori annotazioni, alcune delle quali sembrano risentire dell'*Historia Mongalorum* di Giovanni di Pian di Carpine, che Guglielmo non cita mai ma che Bacone conosceva (è possibile, ma lungi dallo stabilirlo con certezza, che tali inserzioni testuali siano il frutto dei colloqui tra il frate e il filosofo inglese).

⁹⁴ Per la questione dell'intertestualità nell'opera di Guglielmo di Rubruk, cfr. *ivi*, p. XLVI.

cronologicamente antecedenti a Rubruk, come Giovanni di Pian di Carpine e Simone di Saint-Quentin)⁹⁵.

Complessivamente la missione di Guglielmo ebbe esiti modesti (se non fallimentari): in sei mesi di permanenza a Qaraqorum battezzò solamente in sei occasioni e non riuscì a raggiungere le comunità cristiane deportate⁹⁶.

II.6 *L'interprete come figura di mediatore linguistico-culturale*

Se è difficile predicare su questioni di fede a individui facenti parte della propria cultura e parlanti la stessa lingua dei predicatori, lo è ancor più nel caso di un missionario itinerante che deve affidarsi alla mediazione di un interprete in un paese straniero⁹⁷.

Chiunque viaggiasse in Asia al tempo di Guglielmo di Rubruk, necessitava di un buon mediatore linguistico-culturale: nel caso specifico del predicatore francescano, i limiti dell'interprete si evincono già dal primo incontro con i funzionari mongoli, in occasione del quale il frate cercò di esporre loro i fondamenti dottrinali del cristianesimo:

Tunc exposui ei prout potui per interpretem meum, qui nullius erat ingenii nec alicuius eloquentie, symbolum fidei. Quo audito ipse tacuit et mouit capud⁹⁸.

Allora gli esposi il Credo, per quanto me lo consentiva l'interprete, che era un uomo del tutto privo di intelligenza ed eloquenza.

Un'altra problematica ben maggiore riguardante l'interprete si desume dal racconto di Guglielmo (non appena il francescano acquisisce un minimo di padronanza linguistica):

Super omnia autem grauabat me quod quando uolebam eis dicere aliquod uerbum edificationis, interpres meus dicebat: «Non faciatis me predicare, quia nescio talia uerba dicere!». Et uerum dicebat. Ego enim percepi postea, quando incepti aliquantulum intelligere ideoma, quod quando dicebam unum, ipse totum aliud dicebat, secundum quod ei occurrebat. Tunc uidens periculum loquendi per ipsum elegi magis tacere⁹⁹.

⁹⁵ Simone di Saint-Quentin (1245-1248), missionario domenicano, fece parte dell'ambasciata domenicana di frate Ascelino (cfr. par. II.3).

⁹⁶ Cfr. P. Chiesa, *Introduzione*, p. LIV.

⁹⁷ Sui problemi di traduzione linguistica (e sui contesti culturali che costituiscono la base di ogni comunicazione verbale e non verbale), cfr. M. Brauer, *Obstacles to Oral Communication in The Mission of Friar William of Rubruck among the Mongols*, in G. Jaritz, M. Richter (a cura di), *Oral History of the Middle Ages. The Spoken Word in Context*, Krems-Budapest, Medium Aevum Quotidianum, Vol. 12, 2001, pp. 196-202.

⁹⁸ Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia-Itinerarium*, X 5. La traduzione in italiano di tutti i passi dell'*Itinerarium* – riportati, d'ora in avanti, nel presente lavoro – è di Paolo Chiesa.

⁹⁹ XIII 6.

Ciò che più mi crucciava era il fatto che quando volevo rivolgere loro una parola edificante il mio interprete diceva: «Non fatemi predicare, perché non sono capace di dire queste cose!». E diceva il vero! In seguito, quando incominciai a masticare un po' di quella lingua, mi resi conto che quando io dicevo una cosa lui traduceva tutt'altro, secondo quel che gli veniva in mente. Quando mi accorsi che parlare per suo tramite era rischioso, preferii stare zitto.

In occasione della prima audizione alla corte del Gran Qan Möngke, furono offerte bevande ai visitatori all'ingresso del palazzo secondo un'antica consuetudine dei Mongoli. Guglielmo, in segno di rispetto nei confronti del sovrano, sorseggiò quanto offertogli dai sudditi, ma:

ad infortunium nostrum interpres noster stabat iuxta pincernas, qui dederunt ei multum bibere, et statim fuit ebrius¹⁰⁰.

per nostra disgrazia l'interprete stava presso i coppieri, che gli diedero molto da bere, e si ubriacò subito.

Il viaggiatore rincarò la dose confrontando il proprio tramite linguistico con quello del Gran Qan, un nestoriano che il frate non sapeva fosse cristiano:

Et ipse habebat suum interpretem, quendam nestorinum, de quo ignorabam quod christianus esset, et nos habebamus nostrum interpretem talem qualem, qui iam etiam erat ebrius¹⁰¹.

Lui aveva un suo interprete, un nestoriano, ma io ignoravo che fosse cristiano; noi avevamo il nostro, che valeva quel che valeva, e per giunta era ubriaco.

E ancora:

sed ulterius nullam integram sententiam potui comprehendere, unde percepi bene quod ebrius erat. Et etiam pise Mangu chan uidebatur michi tumultentus¹⁰².

ma da qui in poi non intesi più una sola frase di senso compiuto, dal che mi resi conto che era ubriaco. Anche Mangu *chan*¹⁰³ del resto mi sembrava alticcio.

Lamentandosi dell'inadeguatezza culturale dell'interprete, dedito all'alcool e traduttore arbitrario, Guglielmo potrebbe aver enfatizzato oltremodo le carenze del suo mediatore linguistico, dal momento che un cattivo interprete è un ideale capro espiatorio per il fallimento della missione.¹⁰⁴

¹⁰⁰ XXVIII 15.

¹⁰¹ XXVIII 16.

¹⁰² XXVIII 18.

¹⁰³ Il corsivo è del curatore dell'edizione.

¹⁰⁴ Tutti e cinque i passi appena citati – riguardanti l'incompetenza linguistica dell'interprete – sono riportati in M. Brauer, *Obstacles to Oral Communication in The Mission of Friar William of Rubruck among the Mongols*, pp. 196-197.

Il resoconto del frate riflette alcune problematiche generali dei missionari all'estero: un predicatore che diffonde la Parola di Dio dipende – più di un mercante e di un ambasciatore politico – dalla traduzione esatta del suo discorso. Consapevole dell'importanza della questione, Ricoldo da Montecroce¹⁰⁵ scrisse nel suo *Libellus ad nationes orientales*¹⁰⁶:

Prima regula est quia scire oportet quod nullo modo expedit predicare vel disputare cum extraneis de fide per interpretem: nam interpretes communes quantumcumque bene sciant linguas et sufficienter quantum ad vendendum et emendum et ad communiter convivendum, nesciunt tamen fidem et ea que sunt intima fidei exprimere per verba propria et convenientia¹⁰⁷.

La prima regola è sapere che non serve predicare o disputare la fede con gli stranieri attraverso un interprete: infatti, per quanto gli interpreti ordinari, e quantunque bene, conoscano le lingue a sufficienza per vendere, per comprare e per vivere assieme nella vita tutti i giorni, tuttavia essi non sono in grado di esprimere la fede, e quelle cose che riguardano la fede stessa, con parole adeguate e convenienti¹⁰⁸.

Quando Möngke riunì presso la sua corte i buddhisti, i musulmani e i cristiani in vista della disputa teologica sulla vera religione, l'interprete di Guglielmo di Rubruk era cambiato: si trattava del figlio adottivo di un orafo parigino di corte (i cui idiomi nativi erano tanto la lingua mongola quanto il francese) che dimostrava una buona conoscenza della terminologia religiosa. L'avversario del francescano in occasione della disputa del 1254 fu un saggio cinese che parlò a nome dei buddhisti lamaisti; lo sfondo del dibattito si basava sullo scontro fra due modalità inconciliabili di trattazione del Divino: secondo frate Guglielmo, le questioni di fede potevano essere trattate con metodi dialettici di speculazione, perciò i cristiani da sempre erano convinti della verità del cristianesimo per mezzo di argomentazioni razionali; per i buddhisti di corte, invece, era insolito elucubrare teologicamente alla maniera degli occidentali: i segreti del buddhismo potevano essere rivelati soltanto in maniera narrativa – e non dialetticamente – tramite la recitazione di miti e genealogie di dèi¹⁰⁹. La vittoria argomentativa del francescano fu in realtà una sconfitta: il pubblico (se non interno all'orizzonte

¹⁰⁵ Ricoldo Pennini da Montecroce (1243-1320), frate domenicano dal 1267, nel 1290 partì per l'Oriente: a Baghdad – dove studiò l'arabo e lesse il *Corano* – entrò in contatto con le comunità cristiane e con i seguaci dell'Islām. Il *Libellus ad nationes orientales*, redatto intorno al 1300, espone nuovi principi per il dialogo con i musulmani: non è prevista, infatti, la disputa interreligiosa per mezzo di interpreti linguistici ed è necessario conoscere bene le dottrine delle singole confessioni e i testi religiosi musulmani.

¹⁰⁶ Cfr. M. Brauer, *Obstacles to Oral Communication in The Mission of Friar William of Rubruck among the Mongols*, p. 198.

¹⁰⁷ *Libellus fratris Ricoldi ad nationes orientales*, ed. A. Dondaine, in id., *Ricoldiana: notes sur les œuvres de Ricoldo da Montecroce*, *Archivium Fratrum Praedicatorum*, 37, 1967, pp. 119-179 (pp. 168-169).

¹⁰⁸ La traduzione è mia.

¹⁰⁹ Sulla dicotomia «dialettica-mito» in relazione alla speculazione teologica di Guglielmo di Rubruk in occasione della disputa del 1254 (e all'inconciliabilità delle metodologie di rivelazione delle diverse religioni), cfr. M. Brauer, *Obstacles to Oral Communication in The Mission of Friar William of Rubruck among the Mongols*, p. 201.

culturale della *Christianitas*) non era in grado di giustificare un'argomentazione razionale – contrapposta alla saggezza trasmessa mediante il ricorso al mito e alla genealogia divina degli altri culti – in materia religiosa. Guglielmo e il suo avversario buddhista furono convocati da Möngke. Il Gran Qan, informato dell'andamento del dibattito, diede il suo verdetto:

«Sed sicut Deus dedit manui diversos digitos, ita dedit hominibus diuersas uias. Vobis dedit deus Scripturas, et uos christiani non custoditis eas [...]; nobis autem dedit diuina, et nos facimus quod ipsi dicunt nobis, et vivimus in pace»¹¹⁰.

«Ma come dio formò le mani con diverse dita, così diede agli uomini diverse strade. A voi dio diede le Scritture; che per altro voi cristiani non rispettate [...]; a noi invece ha dato gli indovini, e noi facciamo quello che essi ci dicono, e viviamo in pace».

La dimensione politica di questo episodio non è da trascurare: Möngke, indicando una serie di dibattiti fra il 1254 e il 1256, era alla ricerca di una religione che potesse garantire l'unità dei diversi popoli dell'Impero: il cristianesimo, in virtù del carattere esclusivista della divinità e della pretesa di superiorità su tutte le altre dottrine, non poteva garantire l'unità religiosa e fu perciò rifiutato come religione di Stato da Gran Qan¹¹¹, il quale optò per il buddhismo¹¹².

Molti autori francescani e domenicani, deplorando l'incompetenza linguistica degli interpreti, sembravano consapevoli di come questa impreparazione potesse nuocere sensibilmente alla loro missione evangelizzatrice. Nella fattispecie, i problemi di comunicazione erano specifici dei primi anni del movimento francescano, in quanto i frati erano quasi tutti italiani e, in particolar modo,

¹¹⁰ Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia-Itinerarium*, XXXIV 2.

¹¹¹ Cfr. L. W. Moses, *The Political Role of Mongol Buddhism*, p. 59. Moses interpreta il verdetto di Möngke – a seguito della disputa – come reazione (in risposta a un'offesa subita) all'arroganza della predicazione della dottrina cristiana da parte di Guglielmo di Rubruk: il Gran Qan «bocciò» il cristianesimo in quanto esageratamente dottrinale e non incline al dialogo interreligioso (fondamentale nell'orizzonte di pluralità confessionale dell'amministrazione imperiale mongola in vista di una scelta di culto definitiva).

¹¹² Cfr. cap. I (par. 3) e, ancora, M. Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, pp. 23-34. Il monoteismo ebraico – da cui il cristianesimo discende – si presenta come una «controreligione» che nega, in quanto tale, ogni legittimità a tutte le altre religioni (e alle divinità che vi sono onorate): il popolo d'Israele, tramite Mosè, stipula un'alleanza con Dio che si fonda sul riconoscimento dell'esclusività della divinità e sulla conseguente negazione di tutte le altre. L'ebraismo implica una scelta di carattere esclusivo, dunque non si possono adottare più dèi; la relazione fra religioni diverse è posta, in questo modo, nei termini di «vero» o «falso»: professare un credo differente da quello ebraico significa semplicemente aderire a un falso culto. Questa originaria scissione fra verità e menzogna sta alla base delle distinzioni, ugualmente esclusive, introdotte dalle versioni successive del monoteismo, come quella fra cristiani e «pagani» (o «idolatri» buddhisti), musulmani e «infedeli». L'architettura religiosa che contrappone l'alterità geografico-culturale (e culturale) ai propri quadri mentali è peculiare delle religioni monoteistiche, in particolare di derivazione ebraica: chi fa propria questa convinzione, avvalendosi delle nozioni di «verità» e di «autenticità», non può ammettere logicamente l'esistenza simultanea di due verità e di due autenticità (una «seconda verità», infatti, non può che essere una falsità, così come una «seconda autenticità» non è altro che una contraffazione della prima). Qualora si contempli il principio di pluralità delle divinità, come nel caso dei politeismi, viene meno il motivo per affermare che gli dèi altrui sono non-divinità, falsi dèi o demoni: il desiderio di interpretazione – talvolta stabilendo possibili analogie – delle altre religioni costituisce una dimensione tanto inseparabile dalla concezione politeistica della religione quanto estranea al monoteismo.

assistati¹¹³. Francesco, recatosi in Egitto nel 1219, incontrò il sultano al-Malik al-Kâmil¹¹⁴, nipote di Saladino: diversi testi del XIII secolo – fra cui le cronache delle missioni francescane e alcune agiografie – parlano di questo incontro, ma nessuno specifica in quale lingua Francesco parlò al sultano, né se gli interpreti abbiano eventualmente facilitato la comunicazione fra i due¹¹⁵. Nel 1220, un anno dopo il viaggio di Francesco, cinque frati minori si recarono a Siviglia, entrarono nella moschea e insultarono Maometto e il *Corano*: portati a Marrakech, furono messi a morte¹¹⁶; dozzine di francescani periranno, alla maniera di questi minoriti, nel corso dei secoli XIII-XIV: i testi agiografici dei martiri – che riuscirono a comunicare, sovente attraverso gli interpreti, l'ostilità a Maometto e al *Corano* (che per loro valse la morte che essi cercarono ardentemente e che anteposero alla predicazione evangelica) – raramente affrontano il problema del linguaggio e, pur non specificando in quale lingua predicassero, sottolineano come essi seppero farsi capire¹¹⁷.

Gli interpreti generalmente tradiscono la veracità del messaggio evangelico (nella loro funzione di mediatori culturali) per ignoranza e negligenza e talvolta al silenzio subentra l'esplicita critica dell'incompetenza dei tramite linguistici da parte dei missionari francescani in Oriente – Guglielmo di Rubruk e Ricoldo da Montecroce su tutti – i quali cercano di convertire al cristianesimo i sovrani orientali, non denigrando le loro tradizioni religiose bensì intavolando un dibattito con i seguaci delle religioni concorrenti. Tra i domenicani, Ruggero Bacone a lungo si sofferma, nel suo *Opus Majus*, sull'utilità dell'apprendimento delle lingue quali l'ebraico (essenziale per la comprensione delle Sacre Scritture), il greco (senza cui le traduzioni latine di Aristotele non possono essere comprese) e l'arabo (fondamentale, assieme alla lingua greca e a quella ebraica, per gli studiosi

¹¹³ Cfr. J. Tolan, *Porter la bonne parole auprès de Babel. Les problèmes linguistiques chez les missionnaires mendiants, XIIIe-XIVe siècles*, in P. von Moos (a cura di), *Zwischen Babel und Pflingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.-16. Jh.)*, Zürich-Bern, Lit Verlag, 2008, p. 536. Negli anni successivi, gli europei delle altre nazioni entreranno nell'Ordine dei Frati Minori, risolvendo questo problema di intraducibilità della predicazione (che comunque permane oltre i confini dell'Europa latina, dove i frati svolgono un'importante attività missionaria).

¹¹⁴ al-Malik al-Kâmil (1179-1238) è stato un sultano ayyubide di origine curda che governò in Egitto e in Siria: contrastò – al pari dello zio Saladino – le incursioni crociate che tentarono, nel corso del suo sultanato, di riconquistare Gerusalemme.

¹¹⁵ Cfr. J. Tolan, *Porter la bonne parole auprès de Babel*, p. 537. Soltanto nel XVII secolo fu sollevata la questione della lingua – che Francesco adoperò per predicare – dai francescani Juan de Calahorra e Francisco Jesús Maria de San Juan del Puerto. Il primo è autore, nel 1684, di una *Crónica de la provincia de Syria y Tierra Santa de Gerusalem* (raccolta di testimonianze documentali intorno alle imprese dei crociati e alle missioni dei francescani dal 1219 al 1632): i libri della *Crónica* raccontano del viaggio in Palestina compiuto da San Francesco nel 1219, del suo incontro con il sultano, dei viaggi in Siria e della presenza francescana in Terrasanta; il secondo redige, nel 1724, il *Patrimonio seraphico de Tierra Santa fundado por Christo nuestro redentor con su preciosa sangre, prometido por su magestad à N.P.S. Francisco para sí, y para sus hijos, adquirido por el mismo santo, heredado y poseído por sus hijos de la regular observancia, y conservado hasta el tiempo presente*: l'autore evoca la plausibilità di due possibili miracoli nell'esperienza predicatoria di San Francesco, ovvero quello di chi parla una lingua che non comprende (il predicatore) o di chi ascolta la predica in una lingua che normalmente non conosce (i destinatari del messaggio evangelico).

¹¹⁶ Berardo, Ottone, Pietro, Accursio e Adiutto (i primi tre sacerdoti, i secondi due laici) – canonizzati da papa Sisto IV il 7 agosto 1481 – sono venerati come santi dalla Chiesa Cattolica il 16 gennaio.

¹¹⁷ Cfr. J. Tolan, *Porter la bonne parole auprès de Babel*, p. 538.

della filosofia e delle scienze)¹¹⁸: la guerra – sostiene Bacone – non fa proseliti (in quanto uccide gli infedeli destinandoli all’inferno e rende i sopravvissuti ancor più ostili al cristianesimo), a differenza della predicazione attiva, massimamente efficace qualora i missionari siano adeguatamente istruiti nell’esercizio delle lingue del loro pubblico e nell’argomentazione filosofica¹¹⁹ (parimenti la competenza linguistica è fondamentale, oltre che per la conversione degli infedeli, anche per il commercio e per i viaggi).

Molti frati domenicani riconobbero il bisogno di una formazione linguistica specifica per i missionari; nel 1236, il Capitolo Generale dell’Ordine raccomandò lo studio delle lingue non occidentali nelle province confinanti dei paesi soggetti alla presenza degli infedeli: Raimondo di Peñafort¹²⁰, ministro generale dell’Ordine dal 1238 al 1240 – e, in seguito, consigliere di Giacomo I¹²¹ – convinse il re d’Aragona a sostenere le attività evangeliche dei missionari domenicani: di sua iniziativa, il Capitolo Provinciale dell’Ordine promosse, per mezzo dell’invio di otto confratelli catalani, la fondazione di una scuola di lingua la cui ubicazione non è specificata (Tunisi sembra plausibile, dal momento che si segnala la presenza di domenicani in questa città contemporaneamente alla permanenza a Tunisi di Ramon Martí¹²², uno degli otto frati inviati dal Capitolo, il quale non solo apprese l’arabo e l’ebraico, ma studiò il *Talmud*, il *Corano* e le opere dei filosofi arabi, confutandole e rispondendo alle argomentazioni anticristiane dei musulmani; inoltre delle due menzioni, afferenti alla documentazione provinciale, dei biografi di Raimondo di Peñafort, una cita la scuola e la sua ubicazione è Tunisi)¹²³. Sotto il generalato di Umberto di Romans¹²⁴, in carica dal 1254 al 1263, i domenicani promossero la formazione linguistica dei frati – che studiarono l’arabo, l’ebraico, il greco e le lingue locali – sia in Spagna che in Oriente; inoltre, numerose scuole di lingua a Barcellona, a Murcia e a Valencia furono menzionate nei documenti dell’Ordine dei frati predicatori¹²⁵.

¹¹⁸ Ivi, p. 534.

¹¹⁹ Ivi, p. 535.

¹²⁰ Raimondo di Peñafort (1175-1275), insegnante di logica e retorica, si convertì all’ordine dei frati predicatori durante la sua permanenza a Bologna in qualità di docente di diritto: fu confessore di Giacomo I d’Aragona e lo appoggiò nella crociata contro i Mori su incarico di Papa Gregorio IX; eletto Maestro Generale dell’Ordine domenicano nel 1238, fu canonizzato da Papa Clemente VIII nel 1601.

¹²¹ Giacomo I d’Aragona (1208-1276), figlio di Pietro II «il Cattolico» (1174-1213) e di Maria di Montpellier (? – 1213), fu re di Aragona e conte di Barcellona dal 1213 al 1276.

¹²² Ramon Martí (1215-1285) entrò nell’Ordine domenicano a quindici anni, nel 1230: nel 1250 ricevette l’incarico, dal Capitolo Provinciale dell’Ordine, di fondare una scuola di lingua araba (probabilmente a Tunisi).

¹²³ Sulla fondazione della scuola domenicana di lingua araba e sulla sua possibile ubicazione, cfr. Tolan, *Porter la bonne parole auprès de Babel*, pp. 540-541.

¹²⁴ Umberto di Romans (1200-1277) – entrato nell’Ordine dei frati predicatori nel 1224 – riformò le costituzioni, riorganizzò l’insegnamento (così come le missioni e l’inquisizione) e unificò la liturgia domenicana.

¹²⁵ Cfr. Tolan, *Porter la bonne parole auprès de Babel*, p. 542.

Parimenti ai domenicani, lo spagnolo Raimondo Lullo¹²⁶ insistette sull'importanza della formazione linguistica come strategia di predicazione e fondò il convento di Miramar, destinato all'insegnamento dell'arabo (oltre che delle scritture e dei fondamenti dottrinali delle religioni pagane) a beneficio di gruppi francescani missionari i quali, concluso il ciclo di studi, erano pronti per iniziare la loro attività predicatoria che mirava alla conversione degli infedeli. Lullo criticò altresì l'operato di monaci devoti che, ignari della lingua locale, ricorrevano a interpreti inaffidabili, guadagnando non tanto in anime convertite quanto nel disprezzo da parte degli infedeli più colti¹²⁷.

Anche sulla scorta delle considerazioni linguistiche di Lullo, il Concilio di Vienne (1311-1312) ribadì l'importanza, come mezzo evangelizzatore, della conoscenza delle lingue proprie degli infedeli da evangelizzare mediante l'istituzione di vere e proprie scuole di lingua ebraica, araba e caldea: dopo il Concilio, furono nominati professori per le cattedre di arabo, greco, ebraico e aramaico nelle università di Oxford, Parigi e Avignone¹²⁸. Si assisté, in poco meno di un secolo, al passaggio dall'ingenuo entusiasmo missionario dei francescani – i quali non si curavano della formazione linguistica e si affidavano soltanto all'ispirazione divina e alle dubbie competenze degli interpreti – agli ambiziosi progetti di formazione culturale dei missionari domenicani e alla fondazione di cattedre universitarie di lingue orientali.

Da queste informazioni si evince come la formazione linguistica fosse una questione controversa: l'incompetenza degli interpreti nuoceva alla missione predicatoria e pregiudicava l'acquisizione delle conoscenze geo-etnografiche e religiose (relative alle popolazioni da convertire) da parte dei missionari; inoltre, da un lato l'istituzione delle scuole permise ai frati di comunicare più agilmente con il proprio uditorio, ma – dall'altro – il mancato apprendimento delle lingue da parte di alcuni predicatori (assieme alle ingiustificate considerazioni sulla stoltezza delle popolazioni da convertire) giustificò il fallimento missionario.

¹²⁶ Il filosofo Raimondo Lullo (1232-1316) s'interessò di teologia, alchimia, astrologia e logica: si convertì al cristianesimo nel 1262 e decise di dedicarsi alla predicazione. Alla luce degli insegnamenti di Anselmo d'Aosta (1033-1109), secondo Lullo i musulmani e gli ebrei devono necessariamente essere cristiani, dal momento che credono nell'esistenza di un essere rispetto al quale non se ne può postulare nessun altro di maggiore.

¹²⁷ Cfr. Tolan, *Porter la bonne parole auprès de Babel*, pp. 543-545.

¹²⁸ Ivi, p. 546.

II.7 *Sessant'anni dopo Guglielmo di Rubruk: lo spirito d'avventura e lo zelo religioso nella Relatio di frate Odorico da Pordenone*

Della biografia di Odorico da Pordenone, scarse informazioni sono deducibili da testi coevi, da testimonianze più tarde (di autori come Bartolomeo da Pisa¹²⁹ o Giovanni di Viktring¹³⁰) – che narrano alcune notizie sugli anni anteriori alla sua partenza per l'Oriente (datata 1318) – o da brevi annotazioni che precedono il testo latino dell'opera odoriciano (la *Relatio*) in manoscritti latini e italiani¹³¹. Odorico nacque verosimilmente fra il 1275 e il 1280 e morì nel 1331: entrato giovanissimo nell'Ordine dei Minori, condusse una vita eremitica e – secondo l'opera agiografica di Arnaldo da Sarrant¹³² – compì diversi miracoli prima della sua partenza per l'Oriente (amico del nobile friulano Artuico da Castello¹³³, vescovo di Concordia dal 1317 al 1331, è ragionevole supporre che abbia partecipato a missioni diplomatiche presso la curia papale avignonese: conseguentemente, l'immagine dell'asceta che l'agiografia tratteggia ne esce fortemente ridimensionata)¹³⁴. Odorico partì per l'Oriente nel 1318 con due compagni con i quali condivise l'esperienza di viaggio: la comitiva seguì l'itinerario – dapprima via terra e, in seguito, via mare – che dal Mar Nero giunge al Golfo Persico passando per l'Armenia e la Persia, costeggiando successivamente l'India, l'Indocina e l'arcipelago indonesiano e giungendo infine nella Cina del Sud. Il percorso della Via della Seta – che conduceva in Estremo Oriente attraverso l'Asia centrale – fu intrapreso da Odorico nel suo viaggio di ritorno (differentemente da Marco Polo, il quale seguì il tragitto inverso). Tra il 1324 e il 1326, i viaggiatori giunsero alla grandiosa residenza del Gran Qan Yesün Temür¹³⁵ a Taydo (cin. *Dadu* «Grande Capitale»: la città fu edificata da Qubilai nel 1267 a pochi chilometri da Qanbaliq, l'odierna Pechino)¹³⁶. Nel maggio 1330 Odorico soggiornò a Padova, nel convento di Sant'Antonio, dove venne messa per iscritto la relazione di viaggio; nei mesi successivi partì per Avignone per

¹²⁹ Bartolomeo da Rinorico (1338-1401) entrò a far parte dell'Ordine francescano di Pisa nel 1352: è autore di un'opera – il *De conformitate Vitae B. P. Francisci ad Vitam Domini Nostri Jesu Christi*, redatto tra il 1385 e il 1390 – che tratta dell'attività missionaria dei primi due secoli di francescanesimo.

¹³⁰ Giovanni di Viktring (1270-1347), abate cistercense dal 1312, è autore del *Liber certarum historiarum*, una storia compendiate delle terre di Austria e Carinzia dal 1230 al 1341: uomo di grande erudizione, Giovanni è considerato uno dei più importanti cronisti della sua epoca.

¹³¹ Cfr. A. Andreose, *La strada, la Cina, il cielo. Studi sulla Relatio di Odorico da Pordenone e sulla sua fortuna*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2012, pp. 9-10. Il testo da cui dipende la maggior parte delle biografie di Odorico è la *Vita fratris Odorici de Utino*, contenuta nella *Chronica XXIV generalium*, vasta compilazione redatta tra il 1369 e il 1373 dal francescano Arnaldo da Sarrant (ministro provinciale dell'Aquitania di cui si hanno scarse e frammentarie notizie): questa fonte, presentando tutte le caratteristiche di un'opera agiografica, è da considerarsi poco affidabile.

¹³² Cfr. nota 131.

¹³³ Artuico da Castello (1280-1331), dapprima vicario del conte di Gorizia e in seguito vescovo di Concordia (dal 1317), attuò una politica di risanamento delle finanze della Chiesa, suscitando le ire della nobiltà locale.

¹³⁴ Cfr. A. Andreose, *La strada, la Cina, il cielo*, pp. 10-11.

¹³⁵ Yesün Temür Qan (1293-1328) – successore di Shidebala Gegeen Qan (morto assassinato a seguito di una cospirazione ordita in prima persona dallo stesso Yesün Temür) – fu imperatore della Cina dal 1323 al 1328.

¹³⁶ Cfr. A. Andreose, *La strada, la Cina, il cielo*, pp. 16-18.

chiedere l'autorizzazione al Papa di ripartire alla volta dell'Oriente ma, giunto a Pisa gravemente malato, fu trasportato a Udine, dove morì nel gennaio 1331¹³⁷.

Gli studi sulla figura di frate Odorico sono tornati alla ribalta a partire dal 1982 – la «primavera» degli studi odoriciani, invece, è da far risalire agli anni Trenta del Novecento – in occasione del Convegno Internazionale di Pordenone (28-29 maggio e 4-5 giugno 1982)¹³⁸ e della redazione dei rispettivi atti curati da Giorgio Melis e pubblicati in volume nel 1983 con il titolo di *Odorico da Pordenone e la Cina. Atti del Convegno Storico Internazionale*; parimenti la riapertura della causa di canonizzazione nel 1994 contribuì alla fioritura degli studi su Odorico, con alcune delle autorità della Destra Tagliamento e della Bassa Friulana attivatesi in prima linea nella promozione culturale del loro conterraneo¹³⁹.

La *Relatio* è la terza e ultima grande opera geo-etnografica sull'Oriente di un francescano: la testimonianza di Odorico è più affine all'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruk – che allestisce una relazione nel senso proprio del termine, narrando la sua esperienza in prima persona e secondo lo sviluppo spazio-temporale del suo viaggio (con conseguente corrispondenza fra progressione narrativa e ordine dell'itinerario) – che non all'*Historia Mongalorum* di Giovanni di Pian di Carpine, che non si presenta come un vero e proprio resoconto di un viaggiatore bensì come illustrazione oggettiva della storia e delle usanze dei Mongoli¹⁴⁰. Alwise Andreose, pur riconoscendo come gli aspetti missionari del viaggio di Odorico non costituiscano primariamente un argomento di assoluto rilievo nell'opera odoriciano, non concorda sul fatto che le uniche motivazioni del viaggio – non essendo il frate né un legato papale né un vescovo né tantomeno un missionario inviato in Asia dai suoi superiori – siano la curiosità e lo spirito di avventura¹⁴¹, come invece sostiene Folker Reichert, autore nel 1992 di *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter* (tradotto in italiano nel 1997 con il titolo di *Incontri con la Cina. La scoperta dell'Asia orientale nel Medioevo*)¹⁴²: lo zelo religioso si evince nell'episodio – cui oltre un quinto dell'opera è dedicata –

¹³⁷ Ivi, p. 19.

¹³⁸ Si trattò di un ciclo di riunioni dei membri della «Zanussi» di Pordenone (oggi «Electrolux») – che in quel torno di mesi progettava un'espansione verso Oriente – cui parteciparono illustri studiosi del calibro del geologo Ardito Desio (1897-2001) di Palmanova e del ricercatore e storico Giulio Cesare Testa (1937-2021), studioso di Giovanni Antonio de' Sacchis (detto «il Pordenone») e scopritore della sua casa nonché del suo studiolo nel 1989 in via San Marco a Pordenone.

¹³⁹ Cfr. L. Pellarin, *Odorico da Pordenone. Breve riflessione sullo stato degli studi con un'intervista a Giulio Cesare Testa*, in *Ce fastu?*, Vol. 93, n. 1-2, 2017, pp. 86-89.

¹⁴⁰ Il raffronto delle tre opere francescane è di A. Andreose, *La strada, la Cina, il cielo*, pp. 27-29.

¹⁴¹ Ivi, p. 30.

¹⁴² Cfr. L. Pellarin, *Odorico da Pordenone*, pp. 84-85. Secondo Folker Reichert, studioso di Odorico dal 1987, il francescano era un uomo curioso e di media cultura, dalle abilità linguistiche discrete e interessato a osservare tanto gli aspetti religiosi quanto quelli socio-politici più che a evangelizzare: il frate, sostiene Folker Reichert, era attratto dai *mirabilia mundi* al punto tale che un testo relativamente breve come la *Relatio* indusse i volgarizzatori a definire questo trattato come *livre des merveilles* (l'esotico è documentato tramite il richiamo di immagini familiari per facilitarne la comprensione da parte del lettore: le singolarità delle città cinesi, per esempio, sono raccontate mediante similitudini con

dell'uccisione di quattro frati Minori a Thāna d'India da parte delle autorità musulmane, nei fatti miracolosi avvenuti prima e dopo la loro morte e nella testimonianza, da parte dello stesso Odorico, della santità dei confratelli; inoltre, nei capitoli dedicati all'India, all'Indonesia e al Tibet, l'attenzione si sofferma spesso sulle consuetudini religiose delle popolazioni dedite a varie forme di «idolatria»¹⁴³. Secondo Andreose, il fascino suscitato dai *mirabilia* in Odorico – differentemente da quanto ritiene Folker Reichert – risponde a un sentimento europeo tipicamente medievale, che suole raffigurare l'Estremo Oriente come un mondo di immense fortune materiali e di orizzonti fantastici, con la differenza che nella *Relatio* il *mirabilis* scaturisce dall'esperienza odeporica del frate (pur non impedendo, talvolta, ai miti radicati nella cultura occidentale di condizionare lo sguardo interpretando fatti o leggende locali attraverso la lente della tradizione: c'è ancora spazio, ad esempio, per le fattezze canine di individui praticanti l'idolatria, sulla scorta di Plinio e Solino)¹⁴⁴.

La redazione della *Relatio* più antica è quella che nella parte conclusiva reca la dichiarazione di Guglielmo di Solagna¹⁴⁵, il quale afferma di aver scritto il resoconto – sotto dettatura dello stesso Odorico – presso il convento di Sant'Antonio a Padova nel 1330¹⁴⁶ (esiste, tuttavia, una *recensio brevior*, priva di sottoscrizioni di redattori, che riflette uno stadio redazionale anteriore: probabilmente la mano è la stessa di Guglielmo di Solagna)¹⁴⁷. Nel 1331, dopo la morte di Odorico, il racconto fu portato ad Avignone da una delegazione di frati Minori guidati da Marchesino da Bassano¹⁴⁸: questa redazione presenta due aggiunte rispetto al testo breve (che Marchesino dichiara di aver udito dal racconto di Odorico stesso), ovvero la testimonianza di un incontro fra il Gran Qan e i missionari francescani presso Qanbaliq e la narrazione dell'atto di sottomissione che annualmente il sultano di Baghdad doveva compiere al cospetto di un inviato del sovrano mongolo. Il testo fu trascritto dal frate boemo Enrico Pfefferkorn di Glatz¹⁴⁹ che lo rielaborò intervenendo sulla lingua e sullo stile: questa redazione riporta, nella parte finale, gli episodi riferiti da Marchesino (il racconto dell'incontro fra il Gran Qan e i francescani figura anche nella versione di Guglielmo di Solagna, ma

i grandi centri del Nordest italiano, al pari delle fantasie odeporiche dei pellegrini del Tardo Medioevo che derivano dalle rappresentazioni dell'Asia tratteggiate dagli antichi).

¹⁴³ A. Andreose, *La strada, la Cina, il cielo*, p. 31.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 32-34.

¹⁴⁵ Guglielmo di Solagna è un puro nome: di lui non si ha alcuna notizia certa, se non che fu il confratello scrivano di Odorico e il trascrittore materiale della sua *Relatio*.

¹⁴⁶ Cfr. L. Pellarin, *Odorico da Pordenone*, p. 101. Secondo Giulio Cesare Testa, Odorico non si esprime da reporter – che racconta personalmente al destinatario-lettore (qualunque esso sia), tramite l'allestimento di un testo scritto di proprio pugno (come nel caso di Giovanni di Pian di Carpine e di Guglielmo di Rubruk), l'esperienza dei luoghi visitati – bensì da frate ormai ammalato (sarebbe morto un anno dopo, nel 1331) che racconta le memorie della sua peregrinazione.

¹⁴⁷ Cfr. A. Andreose, *La strada, la Cina, il cielo*, p. 21.

¹⁴⁸ Marchesino da Bassano, altro semplice nome, è un frate che Odorico incontra a Venezia e che prende nota di ulteriori episodi del viaggio aggiungendoli alla versione più antica redatta a Padova (destinata alla corte di Avignone).

¹⁴⁹ Il frate Enrico di Glatz sostenne di aver trovato nel 1331 una copia della *Relatio* ad Avignone, che avrebbe poi riscritto lui stesso nel 1340 a Praga.

in una stesura non coincidente integralmente con quella attestata in Marchesino e in Enrico). Le traduzioni italiane della *Relatio* (il cui testo è stato sovente oggetto di interventi di riduzione, amplificazione e riscrittura, ovvero di fenomeni tutt'altro che rari nella trasmissione della letteratura di viaggio medievale)¹⁵⁰, che tramandano dei materiali assenti dai codici latini, vanno sotto il nome di *Memoriale toscano* e *Libro delle nuove e strane e meravigliose cose* (in particolare, nei capitoletti aggiuntivi posti in appendice al *Libro* si sostiene che Odorico avrebbe divulgato oralmente diversi dettagli che si dimenticò di inserire nella primitiva versione del racconto; inoltre, figura una terza redazione dell'episodio dell'incontro dei frati con l'imperatore mongolo, che differisce parzialmente da quelle di Marchesino e di Enrico)¹⁵¹.

Nel sodalizio intellettuale stipulato da Odorico da Pordenone con Guglielmo di Solagna¹⁵², è importante segnalare come il contributo dell'autore secondario all'elaborazione del testo sia poco rilevante: frate Guglielmo afferma di aver trascritto fedelmente il racconto orale di Odorico, perciò il testo non è altro che la scrupolosa registrazione per iscritto del resoconto pronunciato oralmente dal viaggiatore. Giacché lo scarto diamesico dall'orale allo scritto comporta un cambio di codice, è ragionevole supporre che Guglielmo di Solagna abbia trasposto in latino un racconto in origine pronunciato dal confratello nel suo idioma materno (ovvero il volgare veneto che, nei secoli XIII-XIV, andava affermandosi anche in Friuli come lingua di prestigio nella letteratura, nell'uso documentario e negli scambi commerciali): la scelta, da parte del trascrittore, di non ricorrere a uno stile ornato si spiega con la necessità di non discostarsi troppo dalla lingua viva¹⁵³.

Il discorso del francescano sul suo viaggio in Oriente è un racconto autobiografico in quanto discorso sul viaggiatore¹⁵⁴ oltre che sull'itinerario¹⁵⁵: Odorico fornisce una rappresentazione delle

¹⁵⁰ Cfr. A. Andreose, *La strada, la Cina, il cielo*, p. 90. Il carattere polisemico del testo – al tempo stesso resoconto di viaggio, descrizione di *mirabilia* esotici e celebrazione del francescanesimo orientale – lo rende fin da subito particolarmente adatto a operazioni di rifunzionalizzazione tramite aggiunte, interpolazioni e argomentazioni in base al contesto storico, sociale e culturale del destinatario.

¹⁵¹ Ivi, p. 22.

¹⁵² Ivi, pp. 53-55. Le scritture di viaggio medievali spesso nascono dalla collaborazione di due autori: quello «reale» (o primario), ovvero il viaggiatore che serba memoria di un'esperienza meritevole di essere trasmessa per iscritto ai contemporanei e ai posteri; quello «materiale» (o secondario), vale a dire lo scrittore che provvede alla stesura del testo, trascrivendo fedelmente il contenuto o elaborandolo dal punto di vista strutturale e stilistico.

¹⁵³ Ivi, p. 56.

¹⁵⁴ Ivi, pp. 68-69. I testi odeporeici medievali appartengono a una categoria (dallo statuto incerto) che non presenta caratteri tipologici costanti. Tuttavia, è possibile isolare almeno tre elementi comuni: lo statuto di scrittura di viaggio, intesa come narrazione di esperienze e conoscenze accumulate da un viaggiatore nel corso del suo itinerario in terre remote; la verità dal punto di vista referenziale, la quale costituisce un elemento extra-testuale (o «pre-testuale», dal momento che è una precondizione di esistenza del testo stesso); la coincidenza fra il protagonista del viaggio e l'autore del testo (chi racconta ha visto di persona, o ha udito da testimoni degni di fede, quanto descritto e ciò è garanzia di autenticità: la dichiarazione di veridicità, generalmente posta all'inizio o alla fine dell'opera, risponde alla necessità dell'autore di convincere il lettore di essere stato testimone diretto di cose che possono sembrare verosimili).

¹⁵⁵ Ivi, pp. 70-71. Nell'*Historia Mongalorum* di Giovanni di Pian di Carpine, la descrizione del percorso è inserita nella parte finale del testo e addirittura non faceva parte della prima stesura dell'opera (cfr. par. II.4); nell'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruk, ampio spazio è concesso al racconto delle vicende del narratore-protagonista (e dei suoi compagni

usanze e dei costumi orientali approfonditi in occasione di un viaggio reale attraverso paesi sconosciuti. La *Relatio* odoricianiana, al pari dell'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruk, descrive un universo geograficamente e culturalmente distante; al contempo, è un diario di viaggio vero e proprio, in cui le parti autobiografiche svolgono una funzione strutturale e contestualizzante (per quanto le informazioni, rispetto all'*Itinerarium*, siano più scarse ed essenziali)¹⁵⁶.

Dopo il *Devisement dou monde* poliano, la *Relatio* è il resoconto di viaggio maggiormente diffuso nel Medioevo: parallelamente alla grande circolazione dell'opera si accompagna la forte instabilità del testo tradito, che concerne non soltanto – come si è visto – la redazione latina delle fasi più antiche, ma anche le sue traduzioni volgari. Dei diciotto manoscritti medievali superstiti – che presentano volgarizzamenti italiani della *Relatio* – otto riportano una traduzione integrale che nei codici reca il titolo di *Libro delle nuove e strane e meravigliose cose* (la traduzione segue pressoché fedelmente il testo latino, salvo per l'inserzione di alcune informazioni volte ad accentuare la centralità della figura del narratore sulla scena); il *Memoriale toscano*, invece, è un compendio fiorentino (quattrocentesco) dell'opera e presenta integrazioni di incerta provenienza: le aggiunte che non si ritrovano nel testo della tradizione – si tratta perlopiù di annotazioni etnografiche e di osservazioni geografiche – potrebbero essere una rielaborazione di una forma testuale che presentava qualcosa in più rispetto alle due redazioni latine (ovvero quella di Guglielmo di Solagna e di Enrico Pfefferkorn di Glatz, i quali avrebbero ommesso parti autentiche del testo di Odorico conservate nell'esemplare usato dal compendiatore del *Memoriale*), anche se Andreose rileva come, alla luce dello statuto di compendio dello stesso *Memoriale*, l'ipotesi dell'originalità delle aggiunte in esso contenute risulti meno plausibile (anche se non è da escludere che l'esemplare di cui si servì il compendiatore recasse varianti marginali, di difficile attribuzione odoricianiana, successivamente incorporate nel testo)¹⁵⁷. In Francia la *Relatio* è stata tradotta due volte: la prima versione, tradita in due manoscritti, è di Jean de Vignay¹⁵⁸ e risale al 1331-1333; la seconda, realizzata da Jean le Long d'Ypres¹⁵⁹ nel 1351, è conservata in sei manoscritti e in una stampa cinquecentesca. Infine, in Spagna

di spedizione) che procede di pari passo con l'argomento centrale del testo, ovvero l'esposizione di usi e costumi dei popoli assoggettati alla potenza mongola.

¹⁵⁶ Ivi, p. 72.

¹⁵⁷ Ivi, pp. 91-95.

¹⁵⁸ Ivi, pp. 99-100. La traduzione di Jean de Vignay (1282/1285 – 1320) – monaco traduttore in francese antico di numerose opere latine (tra cui ricordiamo, fra le tante, il *De re militari* di Vegetio, lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais, la *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine e la *Relatio* di Odorico da Pordenone) – circola presso un pubblico aristocratico ed è estremamente fedele al dettato originale, con tanto di ripresa del lessico e dei costrutti sintattici latini: l'autore, tuttavia, apporta al testo modifiche di sostanza mediante l'inserzione di glosse, commenti moraleggianti e rettificazioni di informazioni fuorvianti.

¹⁵⁹ Ivi, pp. 102-107. Jean le Long d'Ypres (1315-1383) – prima monaco e poi abate dell'abbazia di Saint-Bertin – è autore di una serie di traduzioni di testi concernenti l'Asia, redatti perlopiù da testimoni oculari della fine del XIII secolo e dei primi decenni del XIV (Odorico da Pordenone e Ricoldo da Montecroce inclusi): queste traduzioni, realizzate intorno al 1351, sono tradite compattamente in quasi tutti i manoscritti (in virtù di ciò, esse potrebbero essere state destinate a

l'unica traduzione del testo di Odorico è una versione castigliana: l'anonimo volgarizzatore volge alla terza persona tutti i riferimenti che nell'originale rimandano all'io narrante, omette sistematicamente i frequenti riferimenti a merci e prodotti esotici e introduce glosse moraleggianti volte a condannare riti e costumi dei popoli orientali descritti dal viaggiatore (anche l'episodio dei martiri di Thāna risulta notevolmente compendiato)¹⁶⁰.

La filologa Annalia Marchisio, spogliando il testo delle innovazioni contenutistico-formali, tenta di ricostruire, con un buon grado di attendibilità, la forma primitiva dell'opera odoriciano: sono esclusi i volgarizzamenti – e scelti i testimoni più conservativi della tradizione, tenendo conto della presumibile antichità dei manoscritti – di un testo edito, perciò, in mediolatino. Il testo critico è allestito a partire dal testo-base $X_{(A)}$ – archetipo della tradizione redatto nel maggio 1330 a Padova – costituito da trentasette capitoli seguiti dalla sottoscrizione di Odorico: per ricostruire il testo standard della *Relatio* (basato su $X_{(A)}$), l'editrice ha selezionato i testimoni più conservativi, ovvero quelli che non presentano passi innovativi dal punto di vista contenutistico e che non sono stati oggetto di operazioni di profonda revisione. Per la ricostruzione degli explicit dell'opera – vista la loro importanza nella storia del testo – Marchisio ha deciso di presentare, oltre a quella di $X_{(A)}$, altre tre forme che la sezione finale del resoconto ha assunto nel corso della tradizione (con le varianti dei rispettivi testimoni riportate a piè di pagina)¹⁶¹. L'edizione a cura di Annalia Marchisio è stata utilizzata nel presente studio per le operazioni di schedatura dei passi inerenti alla fenomenologia dell'istituzione buddhista nella *Relatio* di Odorico da Pordenone.

formare un'unica summa monumentale del sapere geografico orientale). Il pubblico di Jean le Long è più ampio rispetto a quello di Jean de Vignay ed è prevalentemente borghese: l'autore si mostra più disinvolto di fronte all'originale rispetto al suo predecessore (adottando una prosa fluida e lontana dalle strutture latineggianti della sintassi di Jean de Vignay). Le innovazioni di Jean le Long non concernono soltanto gli aspetti formali del testo, ma anche il contenuto (due esempi: l'inserzione del nome del monte Ararat nel capitolo relativo all'Armenia e l'amplificazione notevole della drammaticità dell'episodio dell'improvvisa bonaccia occorsa alla nave che trasportava le reliquie dei confratelli dall'India a Zayton); complessivamente, la frequente infedeltà alla fonte denuncia lo scarso interesse da parte del traduttore per il dato storico e geografico in favore di una maggiore attenzione per gli aspetti letterari del testo con ampliamento dell'elemento spettacolare e favoloso originario.

¹⁶⁰ Ivi, pp. 98-99.

¹⁶¹ I criteri di edizione sono segnalati dall'editrice (cfr. Odorico Da Pordenone, *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, a cura di A. Marchisio, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2016, pp. 97-102).

CAPITOLO III

Sciamanismo e buddhismo nelle relazioni di viaggio francescane

III.1 *Il Medioevo e l'idolatria*

Con l'affermazione della religione cristiana, un nuovo linguaggio – quello dell'«idolo» e dell'«idolatria» – colmò lo spazio lasciato libero dalle immagini pagane greco-latine: secondo Isidoro di Siviglia¹⁶², la pluralità degli dèi pagani si contrapponeva all'unicità del Dio cristiano tramite la consacrazione degli *ydola*, ovvero di oggetti prodotti dall'uomo la cui peculiarità risiedeva nella somiglianza al corpo umano. Di conseguenza, l'alterità religiosa coincideva con l'esperienza sensibile della realizzazione dell'idolo: per i cristiani – perlomeno fino al Mille, quando nacque la statuaria religiosa – non vi era interpretazione figurale alternativa alla distruzione della *factio* in quanto l'esperienza estetica comportava il pericolo di *curiositas* e il rischio di idolatria; inoltre, per tutto il Medioevo il contatto culturale fra la *Christianitas* e l'Altro religiosamente connotato fu governato dalle definizioni di «idolo» e di «idolatria»: evangelizzare significava sopprimere sistematicamente gli idoli con conseguente sostituzione degli stessi con le immagini cristiane, di cui l'idolo era un equivalente svalorizzato¹⁶³ (l'idolatria era generalmente proiettata sulle pratiche e le immagini religiose dell'Altro storico, etnico o religioso)¹⁶⁴. Dopo la risoluzione del conflitto iconoclasta del Concilio Niceno II¹⁶⁵, infatti, l'appartenenza alla *Christianitas* legittimò il culto delle immagini, cui

¹⁶² Cfr. *Etymologiae*, § 11 e 13. Per Isidoro, gli idoli erano fabbricati in risposta a un vuoto materiale e spirituale generato da un'assenza, ovvero dalla morte.

¹⁶³ Queste considerazioni – sulla scorta della definizione del concetto di «idolatria» nelle *Etymologie* di Isidoro – sono di E. Burgio (a cura di), *Racconti di immagini. Trentotto capitoli sui poteri della rappresentazione nel Medioevo occidentale*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001, pp. 18-22.

¹⁶⁴ Ivi, pp. 25-35. Talvolta la polemica idolatra era interna alla stessa *Christianitas*: il conflitto iconoclastico dei secoli VIII-IX contrappose i difensori della liceità della raffigurazione del sacro ai sostenitori dell'impossibilità della rappresentazione del trascendente. Le argomentazioni iconoclastiche erano le seguenti: Dio non è circoscrivibile all'immagine – e, dunque, all'esperienza sensibile – vista la sua natura immateriale; le produzioni immaginali non possono raffigurare la natura divina bensì solo quella umana di Gesù, con successiva svalutazione complessiva della sua figura che alimenta l'eresia; la sola immagine materiale possibile (dono diretto di Dio non prodotto da mano umana) è l'eucaristia. Le argomentazioni dei difensori delle immagini erano le seguenti: la somiglianza sussistente fra immagine e referente riguarda la forma e non l'essenza, perciò la distinzione fra icona e modello giustifica le pratiche devote; l'incarnazione di Dio legittima qualsiasi rappresentazione materiale della divinità e dei santi, ammettendo la riproduzione di immagini sacre in contrapposizione alla natura artefatta degli idoli. Il Concilio di Nicea II, convocato nel 787 da Papa Adriano I, rielaborò un modello teologico che contrappose la venerazione (ammessa) delle immagini all'adorazione (rifiutata) delle icone e pose fine, in un primo momento, al conflitto politico-religioso dell'iconoclastia.

¹⁶⁵ Circa un secolo e mezzo dopo la morte di Isidoro nel 636.

si contrappose – e sempre si contrapporrà – la delegittimazione dell’adorazione degli idoli dei pagani. Sul piano devozionale, i cristiani si comportavano come gli idolatri, ma la riflessione teologica giustificava il culto: il confine fra eresia e canone era sottile ma sufficiente a definire l’Altro prendendone sistematicamente le distanze nelle narrazioni coeve e dei secoli successivi. Roger d’Argenteuil (autore francese tardo-duecentesco di biografia incerta) racconta nella *Bible française* – redatta a cavallo fra XIII e XIV secolo – delle proprietà taumaturgiche (a beneficio dell’imperatore di Roma Vespasiano, malato di lebbra) del santo fazzoletto della Veronica con cui Gesù si asciugò il volto madido di sudore: il fazzoletto non costituisce un feticcio (in quanto proprio dell’orizzonte religioso della «vera» fede, quella cristiana) e ha il potere di frantumare gli idoli degli dèi pagani:

Tantost s’esmut a venir messires sainz Peres et la Veronique et tenoit le saint cuevrechief entre ses mains tout a descouvert, et avoit moult grant pueple o lui qui le suivoit: et si con il venoit parmi le temple qui se tenoit au palés l’empereur, el quel temple li mahonmet et les ydoles aus paiens estoient, tantost li mahomet et les ydoles trebucherent et chaïrent a terre et furent totes brisiees et derompues¹⁶⁶.

Monsignor san Pietro e Veronica si affrettarono; egli teneva il fazzoletto tra le mani in maniera ben visibile, ed era seguito da una gran folla di popolo; e nello stesso istante in cui egli faceva il suo ingresso nel tempio che si trovava all’interno del palazzo imperiale, nel quale si trovavano gli idoli degli dèi pagani, gli idoli si rovesciarono e caddero rovinosamente a terra, facendosi in mille pezzi¹⁶⁷.

La compilazione di Roger d’Argenteuil è rilevante perché il motivo «immagine/reliquia-guarigione miracolosa» funge da innesco alla conversione al cristianesimo e sancisce la fine dell’idolatria: la diffusione laica di questo elemento teologico, a partire da un volgarizzamento come la *Bible française*, determina l’acquisizione dello statuto ortodosso della materia religiosa trattata.

Un tratto comune alle descrizioni degli *ydola* è la menzione del materiale di fabbricazione degli oggetti. Scrive l’anonimo del *Roman de Thèbes*¹⁶⁸:

Encor n’erent pas crestien,
 mais por le siecle tot paiien:
 l’un aouroient Tervagan,
 l’autre Mahom et Apolan;
 l’un les estoiles et les signes,
 et li auquant les ymagines;
 li un fisent ymages d’or,

Non erano ancora cristiani,
 ma a quel tempo erano pagani:
 alcuni adoravano Tervagante,
 altri Maometto e Apollo;
 alcuni le stelle e i pianeti,
 molti altri le statue;
 alcuni facevano statue d’oro,

¹⁶⁶ Roger d’Argenteuil, *Bible française* (ms. Paris, B.n.F., n.a.fr. 13521, f. 264^b).

¹⁶⁷ Ogniqualvolta, d’ora in poi, sono riportati passi – utili ai fini del discorso sull’idolatria – selezionati dal volume di Burgio, la traduzione corrispondente dei testi in lingua è sua.

¹⁶⁸ Il testo di riferimento è quello del rimaneggiamento piccardo del ms. fr. 375 della Bibliothèque Nationale de France (f. 36^b).

qu'il pendoient en leur tresor,
l'un de keuvre, d'estain, d'argent,
celes de fust la povre gent.
De çou quidoient avoir dons,
Et li dius lor donnast respons:
ce n'ert pas voirs, ains estoit fable,
car çou erent li vif diable
qui les respons a els donoient,
et les caitis en decevoient.

che appendevano nel loro tesoro,
altri di rame, di stagno, d'argento,
di legno la povera gente.
Da ciò credevano di ottenere benevolenza,
e che il dio desse loro responsi:
non era vero, anzi era una menzogna,
perché erano i diavoli in persona
che davano loro responsi,
e ingannavano quei poveretti.

Dopo il riferimento a Tervagante, Maometto e Apollo – la loro menzione allude, secondo l'epica in antico francese, alla triade delle divinità dell'Islām – l'autore enumera gli oggetti di culto (tra cui figurano anche le statue) accompagnati dal materiale di produzione: all'oro, al rame, allo stagno e all'argento della statuaria musulmana corrisponde il feltro e la pezza degli *ydola* della religione sciamanica mongola nelle testimonianze dei missionari predicatori. Sono riportati, a titolo esemplificativo, due passi dell'*Historia Mongalorum* di frate Giovanni di Pian di Carpine e uno dell'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruk:

Nichilominus habent idola quedam de filtro ad imaginem hominis facta, et illa ponunt ex utraque parte ostia stationis, et subtus illa ponunt quiddam de filtro in modum uberum factum, et illa credunt esse pecorum custodes, ac eis beneficium lactis et pullorum prestare¹⁶⁹.

Non di meno hanno certi idoli di feltro, fatti a somiglianza umana, che collocano ai due lati della porta delle abitazioni; sotto di essi sistemano un pezzo di feltro a forma di mammella; credono infatti che essi siano i protettori delle greggi e garantiscano loro il beneficio del latte e di nuovi nati¹⁷⁰.

E ancora:

Alia vero faciunt de pannis sericis et illa multum honorant. Quidam ponunt illa in pulchro curru tecto ante ostium stationis, et quicumque in illo curru aliquid furatur, sine ulla miseratione occiditur¹⁷¹.

Fabbricano anche altri idoli con stoffe di seta e li venerano molto; alcuni li sistemano davanti alla porta di casa, in un carro ornato e coperto e chiunque rubi qualcosa in quel carro viene ucciso senza misericordia¹⁷².

¹⁶⁹ Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*, III, 2.

¹⁷⁰ Nell'edizione Daffinà-Menestò, la traduzione italiana dei passi dell'*Historia Mongalorum* è di Maria Cristina Lungarotti.

¹⁷¹ Sempre al cap. III (par. 2).

¹⁷² La retorica della *miseratio* è prettamente cristiana, indice di un retroterra culturale e spirituale in contrapposizione a quello proprio dell'Altrove (in questo caso mongolo: i cristiani esercitano misericordia e ciò li differenzia da coloro ai quali la misericordia è preclusa, ovvero dai Mongoli). Nella descrizione della religione ancestrale si ricorre a categorie –

Scrive Guglielmo di Rubruk:

Et super capud domini est sempre una ymago quasi puppa uel statuuncula de filtro, quam uocant fratrem dimini, alia similis super capud domine, quam uocant fratrem domine, affixe parieti; et superius inter utramque illarum est una paruula, macilenta, que est quasi custos totius domus¹⁷³.

Sopra la testa del signore, appeso alla parete, c'è sempre un feticcio di feltro, una sorta di bambola o pupazzo, che chiamano «fratello del signore»; un altro simile si trova sopra la testa della signora e lo chiamano «fratello della signora»; più in alto, in mezzo ai due, ce n'è un terzo, piccolo e smunto, considerato protettore di tutta la casa.

Una precisazione – in riferimento all'elencazione degli idoli dei musulmani da parte dell'anonimo del *Roman de Thèbes* – è, tuttavia, necessaria: differentemente dalla religione popolare delle steppe, l'aniconismo musulmano è un dato di fatto ed è testimoniato dagli insegnamenti del *Corano*, in cui si insiste sull'unicità del potere creatore della divinità non ammettendo, perciò, feticci concorrenti (anche la religione ebraica è essenzialmente aniconica: la fonte primaria che certifica la proibizione del culto delle icone e il divieto di fabbricazione di sculture e immagini è *Esodo* 20,3-5a.23). Nonostante queste testimonianze, la testualità medievale occidentale insiste sulla descrizione di ebrei e musulmani come idolatri e iconoclasti: la motivazione risiede non solo nella percezione cristiana dell'alterità religiosa, ma anche nell'esplicita diffidenza nei confronti di potenziali concorrenti dottrinali¹⁷⁴. Nella fattispecie, i musulmani sono idolatri e gli oggetti del loro culto di norma coincidono con statue pesanti e monumentali – di metallo (o di materiale prezioso) – coperte di tessuti di pregio, dai lineamenti bestiali e talvolta parlanti (dal momento che i saraceni vi pongono all'interno dei demoni); dopo una sconfitta, sovente gli idoli sono minacciati, offesi e gettati nei fossati per non aver offerto la giusta contropartita al culto¹⁷⁵.

L'associazione dell'idolatria con il culto del demoniaco è un tratto peculiare delle narrazioni cristiane sin dall'epoca alto-medievale. Dal *Registrum epistularum*¹⁷⁶ di Papa Gregorio Magno (540-604) si evince come l'adorazione materiale degli idoli andasse estirpata alla radice tramite la

nel caso specifico, alla retorica della misericordia e del perdono del latrocinio – familiari al sistema religioso di chi scrive e di chi legge.

¹⁷³ Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia-Itinerarium*, II 7.

¹⁷⁴ Cfr. E. Burgio (a cura di), *Racconti di immagini*, pp. 311-316.

¹⁷⁵ Ivi, p. 326.

¹⁷⁶ Il *Registrum epistularum* è una raccolta – suddivisa in XIV libri – delle epistole pontificali di Gregorio Magno. Le tematiche trattate nelle lettere sono eterogenee (dalla politica alla diplomazia, dalla prassi devozionale alla direzione spirituale) e i destinatari sono amici, familiari, ecclesiastici, sovrani e uomini di cultura. Il passo riportato è tratto da una lettera in cui si parla di Agostino, un monaco (vescovo di Canterbury dal 597) incaricato dal Pontefice dell'evangelizzazione della Britannia.

distruzione dell'oggetto di culto e la conseguente redenzione dell'anima degli adulatori tramite la purificazione dei templi in cui si soleva adorare il feticcio:

Cum uero Deus omnipotens uos ad reuerentissimum uirum fratrem nostrum Augustinum episcopum perduxerit, dicite ei quid diu mecum de causa Anglorum cogitans tractauit, uidelicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa, quae in eis sunt, idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspargatur, altaria construantur, reliquiae ponantur, quia, si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequio ueri Dei debeant commutari, ut, dum gens ipsa eadem fana sua non uidet destrui, de corde errorem deponat et Deum uerum cognoscens ac adorans ad loca quae consueuit familiariter concurrat¹⁷⁷.

Dunque, quando Dio onnipotente vi condurrà al reverendo vescovo Agostino, fratello nostro, ditegli che cosa ho deciso, riflettendo a lungo sulla questione degli angli: non devono affatto essere distrutti i templi degli idoli che si trovano tra quella gente, ma devono essere distrutti solo gli idoli che in essi si trovano. Venga benedetta l'acqua, sia cosparsa in quegli stessi templi, si costruiscano degli altari, vi si ripongano delle reliquie: poiché, se quei templi sono stati ben edificati, è necessario che in essi la venerazione del vero Dio si sostituisca al culto dei demoni, in modo tale che quel popolo, vedendo che i suoi stessi templi non vengono distrutti, elimini dal proprio cuore l'errore e – riconoscendo e adorando il vero Dio – si rechi in massa nei luoghi che era abituato a frequentare.

Secondo un'antica leggenda – le cui prime attestazioni risalgono a Giovanni di Salisbury¹⁷⁸ – il Pontefice chiese che fosse fatta tabula rasa non tanto degli edifici del culto idolatra (è possibile ipotizzare per ragioni di comodo e non per motivazioni teologiche: i templi sono già edificati e basta sostituire al culto dei demoni quello del vero Dio) quanto degli idoli stessi: evangelizzare significava occupare il «falso» sacro altrui, attribuendogli un nuovo «vero» senso¹⁷⁹.

La corrispondenza fra adorazione degli idoli e attività demoniaca non si esaurisce con Gregorio Magno. Wauchier de Denain, ne *La vie de mon seigneur seint Nicholas le beneoit Confessor*¹⁸⁰, descrive le consuetudini in materia religiosa degli abitanti di Myra, in Asia Minore:

¹⁷⁷ Gregorio Magno, *Registrum epistularum*, XI 56.

¹⁷⁸ Giovanni di Salisbury (1120-1180) fu un importante intellettuale della scuola cattedrale di Chartres: nominato vescovo della città francese nel 1176, ricoprì la carica fino alla sua morte nel 1180.

¹⁷⁹ Cfr. E. Burgio (a cura di), *Racconti di immagini*, p. 310 e M. Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, pp. 19-23. Oggi, chi per fede o background culturale (derivante da duemila anni di monoteismo occidentale) fa propria la convinzione secondo cui pensare dio significa indiscutibilmente escludere l'esistenza di altre divinità, dispone di un ventaglio di reazioni comprese fra i due estremi seguenti: principio di massima tolleranza religiosa (che si manifesta, partendo dal presupposto che esista un solo dio, il «loro», nella rinuncia dei propri simboli religiosi per non offendere chi professa una religione diversa: un esempio è il non allestimento del presepe durante il periodo di Natale, questione che fu al centro di aspre polemiche in occasione delle festività natalizie del 2008 e del 2013); principio di massima intolleranza religiosa (ovvero l'eliminazione dei simboli religiosi altrui dal momento che esiste un unico dio, il «nostro»: Oriana Fallaci, per esempio, espresse al «New Yorker», in un'intervista rilasciata nel 2006, la propria indignazione riguardo alla costruzione di una moschea a Colle Val d'Elsa, in Toscana, sostenendo come un minareto stonasse nel paesaggio giottesco). All'epoca di Gregorio Magno – e nei secoli immediatamente successivi – l'impeto evangelizzatore e la ferma convinzione di professare la vera fede fece sì che, dalla prospettiva interna alla *Christianitas*, fosse il principio di massima intolleranza religiosa a prevalere: ciò comportò la distruzione dei simboli confessionali altrui e la conversione degli edifici di culto pagani in templi cristiani.

¹⁸⁰ Cfr. J. J. Thompson, *The recent discovery of a collection in early French prose, Wauchier de Denain's Li Seint Confessor*, in *Romance Notes*, Vol. 38, n. 2, 1998, pp. 121-137. L'opera appartiene a una raccolta, intitolata *Li seint*

En cele contree avoit eü jadis mout d'ymages et d'ydres qe li paien aoroient. Et encore i avoit il une ymage en ce, tens adonques a l'ouneur de Dyane lor diuesse, ou li vilein de la terre avoient grant fiancé, et la servoient por la grant religion. Mes seinz Nicholas fist tant par l'aide de Deu q'il deguerpirent lor mauvese creance, et si destruisit et debrissa l'ydre qi mout estoit de grant beauté. Qant li Deables qi mout estoit malicieus et engigneus, et est toz tens, vit q'il avoit ensi perdue sa signorie, il fu mout espris envers seint Nicholas de grant ire. Si comença a porpenser coment il le peroit engignier a mal fere¹⁸¹.

La regione era stata un tempo assai ricca di statue e di idoli adorati dai pagani; all'epoca esisteva ancora una statua in onore della dea Diana, oggetto di grande devozione da parte dei contadini di quelle terre, che in essa riponevano una gran fede. Ma san Nicola tanto fece, con l'aiuto di Dio, che essi abbandonarono la loro infelice credenza, e così distrusse in mille pezzi l'idolo, che era assai bello. Quando si accorse di aver perduto il suo potere, il Diavolo (che era – ed è sempre – assai ingannatore e maligno) fu preso da una violenta ira nei confronti di san Nicola, e iniziò a rimuginare su come avrebbe potuto ingannarlo e spingerlo al male.

L'interdizione del culto – in seguito alla distruzione della statua di Diana – legittima la vendetta ordita da parte del Diavolo il quale, impersonificando una donna, porge a un gruppo di persone (che si stanno recando in visita dal santo) un unguento con cui avrebbero dovuto ungere le pareti della chiesa:

Cil reconterent tout en ordre ce q'ele lor avoit dit, et li mostrent l'uile don't ele lor avoit comandé en oindre l'eglisse. Li hom lor dist: «Volez vos savoir pleinement qi cele feme fu? Saciez veraiemnt qe ce fu la felonesche Dyane. Et, por ce qe vos puissiez prover qe je di verité, getez ce vesselet escoumenié atot l'uile maleoit q'ele vos charcha en la mer, si verroiz l'aparance de ses oevres». Lors firent cil sanz demorance ce qe li hom lor avoit dit et commandé. Tantost com li huiles cheï seur les ondes, eles espristrent et arstrent, don't ce fu granz merveille. Et la mer arst a flambe molt longuement¹⁸².

Essi raccontarono per filo e per segno ciò che lei aveva detto, e gli mostrarono l'olio con cui avrebbero dovuto ungere, su sua richiesta, la chiesa. L'uomo disse loro: «Volete francamente sapere chi era quella donna? Sappiate che si tratta della malefica Diana! E perché possiate sperimentare che dico la verità, gettate quest'ampolla abominevole con l'olio maledetto che lei vi consegnò in mare, e vedrete la manifestazione delle sue opere». Essi fecero senza indugio quanto l'uomo aveva loro ordinato: non appena l'olio toccò le onde, queste presero fuoco e bruciarono, tra la meraviglia generale, e il mare arse e fiammeggiò a lungo.

Confessor, compilata all'inizio del XIII secolo da Wauchier de Denain (attivo all'inizio del XIII secolo nel Nordest francese e noto soprattutto per aver scritto la continuazione del *Perceval* di Chrétien de Troyes), il quale fu uno dei primi scrittori di prose francesi e le cui due raccolte di vite dei santi – *Le seint Confessor* e le *Vies des sainz peres* – sono le prime agiografie in prosa databili con certezza (ovvero dopo la Quarta crociata, conclusasi nel 1204).

¹⁸¹ Wauchier de Denain, *La vie de mon signeur seint Nicholas le beneoit Confessor*, 6.

¹⁸² La citazione è sempre del sesto capitolo dell'opera di Wauchier.

L'unguento si rivela essere maledetto e la donna è la personificazione di Diana, che orchestra un attentato ai danni del santo: il maleficio è ordito dalla dea adorata dai pagani, peccata per l'abbattimento della statua eretta in suo onore. Secondo il background dottrinale cristiano non solo l'idolatria è deplorabile in quanto manifestazione di un'alterità culturale (in questo frangente, l'oggetto della venerazione è la statua di Diana), ma è anche esorcizzabile poiché emanazione del demoniaco: è esplicitata, quindi, la coincidenza dell'idolo – e della rispettiva divinità che impersonifica – con il demonio. Questa stretta relazione che intercorre fra l'oggetto del culto pagano – o, più generalmente, fra le pratiche divinatorie sciamaniche nel caso della religione delle steppe – e gli spiriti maligni vige anche nei resoconti dei predicatori francescani. Giovanni di Pian di Carpine, parlando della religione dei Comani, scrive a proposito degli sciamani e dei seguaci del culto ancestrale:

Divinationibus, auguriis, aruspiciis, veneficiis, incantationibus multum intendunt, et cum a demonibus eis responderetur, credunt quod Deus ipsis loquatur; quem Deum nominant Utoga, sed Comani Kam ipsum appellant, quem mirabiliter timent et reverentur ac ei oblationes offerunt multas et primitias ciborum et potus, et secundum responsum ipsius faciunt universa¹⁸³.

Credono alle profezie, ai presagi, alle predilezioni, ai sortilegi e agli incantesimi; quando hanno un responso degli spiriti maligni, credono che Dio abbia loro parlato. Lo stesso Dio è chiamato Itoga – mentre i Comani lo chiamano Kam –; lo temono e lo riveriscono in modo eccezionale, gli offrono molti doni e primizie di cibi e bevande, e compiono tutte le azioni conformemente al suo responso.

Secondo la prospettiva cristiana del viaggiatore, la divinazione è logicamente un'attività demoniaca e l'auspicio proviene dagli spiriti maligni (ingannatori) e non dalla divinità. Una precisazione: il frate francescano è male informato circa l'identificazione fra il dio «Itoga/Utoga» e il *qam* dei Comani. In cumano, *qam* si usa in riferimento allo sciamano, mentre *teŋri/teŋeri* (da cui «Tenggeri») designa il dio; etimologicamente, «Itoga/Utoga» deriva dal turcico *ïduq* con il significato di «mandato/spedito» (già nella lingua turcica antica, tuttavia, il termine significa «dedicato a Dio» e «sacro»): secondo Elisabetta Ragagnin, alla plausibile domanda «Che cos'è questo?» da parte del frate, la risposta potrebbe essere stata *ïduq*, ovvero «cosa sacra» (da cui «Itoga», Dio)¹⁸⁴.

Guglielmo di Rubruk, invece, descrive esplicitamente gli sciamani idolatri – presentando brevemente la biografia del fratello del leggendario Prete Gianni – alla stregua di evocatori di demoni:

Huic Iohanni erat frater quidam potens pastor similiter, nomine Vnc: et ipse erat ultra alpes ipsorum Caracatai, distans a fratre suo spacio trium ebdomadaram, et erat dominus cuiusdam uillule que dicitur Caracarum, populum

¹⁸³ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, III 10.

¹⁸⁴ Cfr. E. Ragagnin, *L'ambiguità del teonimo poliano Natigay-Načigay*, in *Quaderni Veneti*, Vol. 6, n. 2, 2017, p. 107.

habens sub se qui dicebantur Crit et Merkit, qui erant christiani nestorini. Sed ipse dominus eorum, dimisso cultu Christi, sectabatur ydola, habens secum sacerdotes ydolorum, qui omnes sunt inuocatores demonum et sortilegi¹⁸⁵.

Questo Giovanni aveva un fratello, anch'egli pastore, di nome Unc. Anche lui viveva oltre i monti dei Caracatai, a tre settimane di distanza dal fratello; era signore di un piccolo villaggio chiamato Caracorum e governava sui popoli dei Crit e dei Merkit, pure cristiani nestoriani. Ma il loro signore, abbandonato il culto di Cristo, aveva abbracciato quello degli idoli, e teneva presso di sé dei sacerdoti idolatri, che sono tutti evocatori di demoni e stregoni.

Infine, nella *Relatio* di Odorico da Pordenone, i frati compiono dei veri e propri esorcismi per scacciare la presenza demoniaca che risiede negli stessi oggetto di culto, vale a dire negli idoli di stoffa e di feltro propri della religione ancestrale sciamanica e fabbricati da ciascuna famiglia per rinchiudervi gli spiriti degli antenati:

Tunc fratres sua idola de feltro accipientes, quei ipsi habent, cum cruce et aqua benedicta illa portant ad ignem; deinde omnes de contrata deos suorum vicinorum veniunt videre comburi. Tunc fratres, illa idola accipientes, illa ponunt in ignem et tunc illa de igne exeunt, propter quod fratres postea accipiunt de aqua benedicta, quam in ignem proiciunt, et statim demon fugit ab igne; et sic fratres idolum in ignem proiciunt, ibique comburitur. Et tunc demon clamat in aere dicens: «Videas, videas quod de mea habitatione sum repulsus». Et sic per istum modum nostri fratres multos in illa contrata baptizant¹⁸⁶.

Allora i frati prendono gli idoli di stoffa o feltro che hanno quelle persone, tracciano un segno di croce con l'acqua benedetta sopra tali idoli e poi li gettano nel fuoco. Tutti gli abitanti del paese accorrono a vedere come vengono bruciati gli idoli dei vicini. Quando i frati prendendo gli idoli li gettano nel fuoco, accade che alcuni di questi idoli saltino fuori dalle fiamme. Per questo i frati prendono acqua benedetta e la spruzzano sul fuoco; così il demonio fugge via dal fuoco e i frati gettano nuovamente l'idolo nelle fiamme e lì viene completamente bruciato. Allora il demonio vola in aria e dice: «Vedete, vedete, come mi hanno cacciato dalla mia abitazione». E in tal modo i nostri frati battezzano molte persone in quella regione¹⁸⁷.

Quasi due secoli prima di Odorico, così l'*Historia Karoli Magni et Rotholandi*¹⁸⁸ dello Pseudo Turpino descrive l'episodio della distruzione degli idoli dei musulmani ad opera di Carlo Magno:

Ydola et simulachra, que tunc in Hispania erant, penitus destruxit Salam Cadis. Cadis dicitur locus proprie, in quo est; Salam in lingua Arabica deus dicitur. Tradunt Sarraceni quod ydolum istud Mahumeth, quem ipsi colunt, dum

¹⁸⁵ Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia-Itinerarium*, XVII 3. Guglielmo si trova a Cailac, centro collocato dai commentatori nella regione dell'attuale Kopal, nel Khazakistan sud-orientale.

¹⁸⁶ Odorico Da Pordenone, *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, XXXVI 8-13.

¹⁸⁷ La traduzione in italiano di tutti i passi in lingua latina della *Relatio* schedati è di Luigi Dal Lago ed è tratta dal seguente volume (che si rifà al testo critico in mediolatino dell'edizione a cura di Annalia Marchisio): Odorico da Pordenone, *Racconto delle meravigliose cose d'oriente*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 2018.

¹⁸⁸ L'*Historia Karoli Magni et Rotholandi* è una cronaca latina della metà del XII secolo che raccoglie del materiale leggendario sulle campagne di Carlo Magno in Spagna. L'*Historia* fu spacciata dalla Chiesa come opera redatta durante il regno di Carlo Magno da Turpino (arcivescovo di Reims), ma in realtà si tratta di un falso medievale.

adhuc viveret, in nomine suo proprie fabricavit et demonicam legionem quandam sua arte magica sigillavit, que etiam tanta fortitudine illud ydolum optinet, quod a nullo unquam frangi potuit. Cum enim aliquis Christianus ad illud appropinquat, statim periclitatur. Sed cum aliquis Sarracenus causa adorandi vel deprecandi Mahumet accedit, ille incolumis recedit. Si forte super illud avis quelibet se deposuerit, statim moritur. Est igitur in maris margine lapis antiquus, opere Sarraceno optime sculptus, supra terram situs et deorsum latus et quadratus, desursum strictus, altissimus scilicet quantum solet volare in sublime corvus, super quem elevatur ymago illa, de auricalco optimo in effigie hominis fusa, super pedes suos erectam faciem habens versus meridiem et clavem quandam ingentem in manu sua dextera tenens. Que scilicet clavis, ut ipsi Sarraceni aiunt, a manu eius cadet anno, quo rex futurus in Gallia natus fuerit, qui totam terram Hyspanicam christianis legibus in novissimis temporibus subiugabit. Mox ut viderint clavem lapsam, gazis suis in terra repositis omnes fugient¹⁸⁹.

[Carlo Magno] distrusse gli idoli e i simulacri che, a quel tempo, si trovavano in Spagna, tutti tranne un idolo nella terra di ‘al-Andalus’, che è chiamato ‘Salam Cadis’. ‘Cadis’ è specificamente il nome della terra; ‘Salam’ significa in arabo ‘Dio’. Riferiscono i saraceni che fu Maometto – che essi onorano – a costruire per sé, mentre era ancora in vita, questo idolo, e a sigillare all’interno una legione di demoni grazie alla sua arte magica, che rende l’idolo forte che mai nessuno poté farlo a pezzi. Infatti, se un cristiano gli si avvicina, subito cade morto; se invece un saraceno vi si accosta per adorare o invocare Maometto, quello torna indietro sano e salvo. Se per caso un uccello si poggia sopra di esso, muore immediatamente. C’è dunque al confine col mare una roccia antica, ottimamente scolpita con tecnica saracena, posata sopra la terra, larga e quadrata alla base, stretta sulla faccia superiore, alta quanto l’altezza che un corvo raggiunge volando verso il cielo, sopra la quale si innalza quella statua di sembianze umane, fusa in ottimo ottone, dritta in piedi con il viso rivolto a meridione, e con una grossa clava nella mano destra. Quella clava cadrà dalla mano della statua, come sostengono i saraceni, il giorno in cui nascerà in Gallia il futuro re che alla fine soggiogherà alle leggi cristiane tutta la terra spagnola. Non appena vedranno cadere la clava, tutti, abbandonati in terra i loro tesori, fuggiranno.

Lo Pseudo Turpino esplicita la dimora dei demoni, ovvero l’idolo; come nel passo tratto dalla *Relatio* odoricianiana, non è il feticcio a fungere da tramite – mediante la sua adulazione – fra il devoto e il demonio, bensì è il demonio stesso a risiedere nel feticcio: l’idolo gaditano ospita il Diavolo per opera dell’arte magica di Maometto, tant’è che la venerazione dell’oggetto di culto è riservata ai saraceni e preclusa ai cristiani, i quali muoiono con il semplice avvicendamento alla statua. Secondo lo Pseudo Turpino, i saraceni stessi sostengono come la clava dell’idolo sia destinata a cadere dalla mano della statua – decretando la fine del culto idolatra – quando la terra spagnola sarà assoggettata alle leggi cristiane¹⁹⁰: la vittoria della cristianità è certa per ammissione degli stessi avversari religiosi (è solo questione di tempo).

¹⁸⁹ Pseudo Turpino, *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, 4.

¹⁹⁰ Cfr. E. Burgio (a cura di), *Racconti di immagini*, p. 325. Burgio sottolinea l’allusione di questa chiusa all’episodio (tratto dal Vangelo apocrifo dello Pseudo Matteo) della caduta degli idoli della città di Sotina al passaggio del Cristo bambino. Inoltre, la statua eretta a Cadice (descritta da fonti arabe e scandinave) è in realtà una statua – distrutta nel 1145-1146 dall’emiro ‘Alī ben ‘Īsā – che raffigurava Eracle.

Alla luce della selezione dei passi segnalati si evince come – a prescindere dall'epoca (cronologicamente, gli esempi vanno dal VI secolo con il *Registrum epistularum* fino ai secoli XII-XIII con le vite dei santi e i romanzi medievali) e dagli autori (Gregorio Magno, lo Pseudo Turpino, Roger d'Argenteuil, l'anonimo del *Roman de Thèbes*, Wauchier de Denain, Giovanni di Pian di Carpine, Guglielmo di Rubruk, Odorico da Pordenone) – i pattern narrativi nell'esercizio descrittivo delle altre religioni, in relazione alla questione dell'idolatria, siano i medesimi (enunciazione del materiale di fabbricazione degli *ydola*, sostituzione del «falso» sacro altrui con un nuovo «vero» senso cristiano, concezione dell'idolo come emanazione del demoniaco e del feticcio quale dimora del Diavolo) perché il minimo comune denominatore nelle opere di questi autori è la prospettiva adottata (geograficamente occidentale e religiosamente cristiana) nella descrizione geo-etnografica dell'Altro e dell'Altrove.

III.2 Ego vs. nos

Oltre ai concetti di «idolo» e di «idolatria», un altro tema da affrontare nello studio delle testimonianze di viaggio dei missionari predicatori francescani in Oriente è il grado di coinvolgimento del narratore nel racconto delle vicende occorse durante la propria esperienza predicatoria. La manifestazione della componente autoriale in un testo è determinata da precisi fattori come:

- il genere letterario di riferimento: a seconda che l'orizzonte di pertinenza sia quello dell'*historia*, dell'*itinerarium* o della *relatio* – per quanto sovente questi generi si compenetrino vicendevolmente – cambiano le modalità di espressione del contenuto e la presenza dell'autore sulla scena narrativa (significativa nella descrizione di un *itinerarium* personale, talvolta ridimensionata nell'*historia* e nella *relatio*, in cui l'esposizione degli usi e dei costumi delle popolazioni può prevalere rispetto alle valutazioni autoriali di carattere personale);
- il tipo di spedizione (legazia papale, missione diplomatica imperiale o curiosità individuale comportano differenti metodologie di approccio alla narrazione dell'esperienza vissuta): i legati papali enfatizzano nei loro resoconti la dimensione comunitaria – prediligendo il *nos* all'*ego* autoriale – di una collettività in viaggio; i diplomatici imperiali (siano essi religiosi o laici), investiti di una missione singolare in virtù della loro affidabilità, tendono a privilegiare l'autobiografia raccontando gli avvenimenti secondo il proprio punto di vista (talvolta sacrificando la dimensione corale della spedizione o svalutando i propri compagni di viaggio, interpreti inclusi, al fine di elevarsi agli occhi del loro mandante diplomatico); i viaggiatori che si spingono in terre

lontane mosse dalla curiosità personale abitano testualmente una di terra di mezzo: da un lato descrivono scrupolosamente la geografia, gli usi e i costumi delle popolazioni con cui entrano in contatto al fine di serbare il patrimonio culturale di cui si sono arricchiti; dall'altro non si esimono dalla volontà di condire il discorso narrativo di riflessioni e di considerazioni personali scaturite dall'esperienza di viaggio;

- la componente caratteriale: ciascun autore, a prescindere dal genere letterario di riferimento, dispone di una propria individualità e di un carattere che necessariamente ne influenzano lo stile determinando il grado di coinvolgimento nella narrazione di quanto esperito; la personalità di un narratore è significativa a tal punto da consentire, talvolta, la definizione del carattere – specie quando la relativa biografia è scarna – a posteriori, ovvero partendo dall'esperienza stessa della lettura e tentando di ricostruire le specificità temperamentali.

Giovanni di Pian di Carpine, legato papale, è autore di una *historia* (un genere letterario a metà fra l'*itinerarium* e il trattato del discorso filosofico-scientifico): in qualità di messo pontificio è un membro di una spedizione – non un viaggiatore solitario – e predilige la terza persona alla prima persona singolare nella trattazione degli usi e dei costumi esotici e nelle descrizioni-narrazioni delle pratiche e delle credenze religiose orientali, mentre utilizza il classico *nos* con funzione di *plurale maiestatis* per riferirsi a quanto è già stato trattato da lui stesso in precedenza. Descrivendo le consuetudini religiose dei Kitai, il frate scrive:

Kytai autem, **de quibus superius diximus**, homines sunt pagani qui habent litteram specialem, et habent novum et vetus testamentum, et habent vitas partum et eremitas et domos quasi ecclesias factas, in quibus ipsi orant temporibus suis, et dicunt se quosdam sanctos habere. Deum unum colunt, dominum Iesum Christum honorant, et credunt vitam eternam; sed minime baptizantur. Scripturam nostrum honorant et reverentur, christianos diligunt et elemosinas faciunt plures¹⁹¹.

I Kitai, **dei quali abbiamo parlato**, sono pagani che hanno una loro propria letteratura, cioè un nuovo e un vecchio Testamento ed hanno anche le vite dei Padri ed eremiti e anche case con funzione di chiese nelle quali essi pregano in ore stabilite e dicono di venerare alcuni santi. Adorano un solo Dio, onorano il signore Gesù Cristo e credono nella vita eterna, ma non si battezzano. Rispettano ed onorano la nostra Scrittura, amano i Cristiani e fanno parecchie elemosine.

Nella descrizione della religione (buddhista) dei Kitai – popolazione mongola della Manciuria, il cui stato di Qara Khitay fu definitivamente sconfitto dall'Impero di Činggis Qan nel 1218 – la *forma mentis* è tipicamente cristiana: non solo le scritture buddhiste, secondo Giovanni di

¹⁹¹ Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*, V 10. Ho evidenziato il plurale di maestà in grassetto sia nel testo latino che nella traduzione italiana.

Pian di Carpine, distinguono un prima da un dopo (un Antico da un Nuovo Testamento in termini biblici), ma ammettono l'esistenza di specifici luoghi di culto la cui funzione è paragonabile a quella delle chiese; inoltre, il Dio unico menzionato dal frate è il Buddha e l'elemento distintivo della religione dei Kitai, indice di una diversità manifesta, risiede nella non osservanza del sacramento iniziatico del battesimo. Ancora una volta, il background ideologico costituisce il punto di partenza per la descrizione di un Altro religioso che di cristiano non ha nulla (l'adorazione dei *bodhisattva*, emanazioni del Buddha, è erroneamente equiparata alla venerazione dei santi): il ricorso ai quadri mentali propri del cristianesimo serve ad affermare la propria identità in presenza di un elemento di alterità dottrinale.

Nell'*Historia Mongalorum* di frate Giovanni, dunque, l'analogia è l'unico espediente testuale e concettuale per mezzo del quale il francescano – che mai dice «io» (e quando scrive «noi» lo fa con valore di plurale di maestà: si tratta perciò di un puro *escamotage* narrativo di ripresa di un dato concetto, non certo dell'affermazione di una pluralità in viaggio identificabile col *nos*) – fa valere il proprio statuto di testimone diretto (occidentale nonché cristiano) di quanto raccontato: l'analogia permette il raffronto del culto ancestrale mongolo con il cristianesimo, favorisce la formulazione di giudizi da parte del narratore e determina l'assunzione del punto di vista critico di una personalità itinerante, temporaneamente a scapito della figura del viaggiatore che si limita invece a registrare oggettivamente ciò che è frutto di osservazione diretta (nella fattispecie gli usi, i costumi e le abitudini devozionali delle popolazioni orientali).

L'analogia con la propria religione nell'esercizio descrittivo del culto ancestrale è un tratto peculiare di altri episodi dell'*Historia Mongalorum*. Scrive Giovanni a proposito delle consuetudini religiose dei seguaci dello sciamanesimo:

Sed homines occidere, aliorum terras invader, res aliorum accipere quocumque iniusto modo, fornicari, aliis hominibus iniuriari, facere contra prohibitiones et Dei precepta, nullum peccatum est apud eos.

De vita eterna et damnatione perpetua nichil sciunt¹⁹².

Ma per loro non è illecito né uccidere uomini, né invadere o usurpare le terre degli altri, né impadronirsi della roba altrui in qualunque maniera non giusta, commettere adulterio o offendere gli altri uomini o agire contro i divieti e i comandamenti di Dio.

Non hanno coscienza della vita eterna e della dannazione.

Nell'elencazione delle proibizioni – annesse alla religione – in vigore tra la popolazione mongola è implicito un giudizio di valore basato sull'osservanza dei Comandamenti di Dio: i Mongoli vivono nell'erranza perché professano un culto idolatra, ma allo stesso tempo sono commendevoli

¹⁹² III 8-9.

perché non uccidono, non desiderano la roba d'altri, non commettono adulterio e non infrangono le leggi di Dio¹⁹³. L'analogia è profonda a tal punto da indurre il frate a sovrapporre le leggi cristiane a quelle pagane e a giudicare i «peccatori» sulla scorta dei comandamenti dispensati dal Dio «vero» (senza considerare le eventuali prescrizioni impartite da un'ulteriore divinità che, in quanto altra, non può che essere necessariamente «falsa»: l'adozione di un punto di vista alternativo al proprio non è contemplata mai fino in fondo).

Alla riconduzione di ciò che si è osservato ai quadri mentali del cattolicesimo occidentale è legato il conflitto religioso che affiora nel corso della narrazione: discutendo della questione dell'idolatria degli elementi naturali da parte dei Mongoli è scongiurata – tramite l'invocazione diretta a Dio – la possibilità che essi conquistino il mondo, pena la conversione forzata al culto idolatra:

Solem insuper lunam, ignem et aquam venerantur et adorant et terram, eis ciborum et potus primitias offerentes, et mane potissime antequam comedant vel etiam bibant [...]. Quid ulterius faciant ignoramus; presumitur tamen a quibusdam quod si monarchiam haberent, quod Deus avertat, facerent quod omnes isti idolo inclinarent¹⁹⁴.

Essi inoltre venerano e adorano anche il sole, la luna, il fuoco, l'acqua e la terra e offrono loro primizie di cibi e bevande, soprattutto al mattino, prima di mangiare o bere¹⁹⁵ [...]. Sebbene non si conoscano ulteriori sviluppi, si presume tuttavia che se avessero il dominio del mondo – cosa che Dio allontani – obbligherebbero tutti a inchinarsi a quell'idolo.

Al contrario di quanto si è indotti a pensare, non dire mai «io» (o «noi») non significa non schierarsi ideologicamente: i continui riferimenti analogici alla religione cristiana e i debiti scongiuri alla conquista orientale del mondo – di certo compresenti a casi di semplice descrizione dei luoghi e delle popolazioni incontrate lungo il tragitto – sono una chiara presa di posizione in difesa dei valori della cristianità nell'*Historia Mongalorum*. Il conflitto religioso – indice altresì di un'avversione occidentale nei confronti delle religioni dell'Oriente mongolo – si acuisce in sede conclusiva dell'opera. Frate Giovanni propone in primis la propria strategia personale, alla luce di quanto osservato durante il viaggio:

¹⁹³ Cfr. C. Leonardi, *La Via dell'Oriente nell'Historia Mongalorum*, p. 74. I Mongoli sono tratteggiati contraddittoriamente da Giovanni di Pian di Carpine: da un lato obbediscono ai loro capi, non si uccidono fra loro, si aiutano vicendevolmente, praticano la poligamia ma vanno d'accordo con tutte le donne (che si mantengono comunque caste); dall'altro, sono terribilmente feroci verso gli altri popoli (posseggono, dunque, una moralità e un'identità da difendere e non concepiscono una forma di peccato paragonabile a quella cristiano-occidentale): per questo motivo sono duri, brutali, avari, fraudolenti, avidi, feroci e astuti.

¹⁹⁴ Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*, III 5.

¹⁹⁵ Cfr. nota 29 e ancora C. Leonardi, *La Via dell'Oriente nell'Historia Mongalorum*, pp. 73-74. La religiosità mongola sembra avere un unico centro, ovvero il fuoco – spesso associato al Sole, inteso come fuoco celeste, e alla Luna sua figlia – che tutto purifica.

Unde si christiani se ipsos et suam terram et christianitatem volunt servare, oportet quod in unum conveniant reges, principes et barones et terrarum rectores, et mittant de communi consilio homines contra eos ad pugnam, antequam ipsi incipiant per terram diffundi; quoniam, postquam incipiunt spergi per terram, nullus confrue auxilium alteri potest prebere, quoniam ipsi catervatim undique homines querunt ac occidunt¹⁹⁶.

Se perciò i cristiani vogliono salvare se stessi, i loro territori e la cristianità tutta, è necessario che si uniscano insieme re, principi, baroni e reggenti dei territori e mandino di comune accordo un esercito a combattere contro di loro, prima che quelli comincino a spargersi per ogni dove; poiché dopo che hanno cominciato a spargersi per il territorio nessuno può portare un efficace aiuto all'altro, in quanto essi, muovendosi da ogni parte a schiera, danno la caccia agli uomini e li uccidono¹⁹⁷.

In secondo luogo, esprime un augurio, ovvero che Güyük – sulla base delle testimonianze di persone degne di fede – possa convertirsi:

Iste autem imperator potest esse quadraginta vel quadragintaquinque annorum aut plus, mediocris est stature, prudens est valde, et astutus nimium et multum seriorus, et gravis in moribus; nec unquam videt homo eum de facili ridere vel facere aliquam levitatem, sicut nobis christiani dicebant qui assidue morantur cu meo. Dicebant etiam nobis christiani qui erant de familia eius quod credebant firmiter quod deberet fieri christianus, et de hoc habent signum apertum, quoniam ipse tenet clericos christianos et date is expensas; christianorum etiam capellam semper habet ante maius tentorium eius, et cantant publice et aperte, et Pulsant ad horas secundum morem Grecorum, ut alii christiani, quantacumque sit ibi multitudo Tartarorum vel etiam hominum aliorum; quod non faciunt alii duces¹⁹⁸.

Il presente imperatore può avere quaranta o quarantacinque anni o più; è di statura media, è molto prudente, astutissimo, molto austero, di severi costumi. Mai nessuno lo ha visto ridere o scherzare, come ci dicevano i Cristiani che erano stati a lungo con lui. Alcuni Cristiani che erano nella sua cerchia familiare ci dicevano anche di essere sicuri che egli si sarebbe fatto cristiano. Ne avevano una prova evidente nel particolare che egli tiene presso di sé preti cristiani e provvede al loro sostentamento. Inoltre tiene sempre davanti alla sua tenda maggiore un coro di cristiani, che cantano pubblicamente alla vista di tutti e suonano le ore canoniche all'uso greco, come altri cristiani nonostante la grande moltitudine ivi radunata di Tartari o di altre genti. Cosa che gli altri principi non fanno.

Dai passi analizzati afferenti alla religione (con particolare predilezione per il culto sciamanico), si evince come l'*Historia Mongalorum* – lungi dall'essere una mera elencazione di avvenimenti (nonostante il genere letterario dell'*historia*, che talvolta predilige la descrizione dei fatti alla formulazione di giudizi di valore su quanto osservato in prima persona dal viaggiatore) – si

¹⁹⁶ Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*, VIII 6. Segue la descrizione dell'armamento e l'elencazione delle strategie belliche al fine di combattere valorosamente per non soccombere contro la minaccia orientale.

¹⁹⁷ La minaccia orientale si combatte su due fronti: quello spirituale (l'impeto evangelizzatore dei missionari predicatori punta a convertire il più possibile) e quello militare (la coesione bellica di re, principi, baroni e reggenti dei territori è finalizzata alla vittoria sul campo).

¹⁹⁸ IX 43.

configuri come un'opera intrisa di spiritualità cattolica e in aperto contrasto con l'Altrove religioso: la polemica non s'instaura a partire dal ricorso alla prima persona singolare o plurale (indici, rispettivamente, della manifestazione della personalità autoriale e della dimensione comunitaria del viaggio) bensì attraverso una serie di espedienti narrativi e concettuali quali l'analogia (che interpreta l'ignoto confessionale tramite il ricorso al cattolicesimo e che funziona soltanto se il lettore è occidentale nonché cristiano e in grado di ricondurre ai propri quadri mentali ciò che non conosce) e l'affioramento del conflitto religioso (con l'auspicio della conversione del sovrano orientale) nelle ultime battute del testo.

Nell'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruk, il primato del viaggiatore è motivato dalla natura stessa del documento redatto dal francescano: si tratta di un resoconto di viaggio destinato al mandante imperiale della missione affidata personalmente al frate, ovvero Luigi IX di Francia; a differenza di Giovanni di Pian di Carpine, messo papale di una legazione francescana, frate Guglielmo rende conto a Luigi il Santo, da cui è stato direttamente incaricato della spedizione orientale. Guglielmo di Rubruk, uomo di forte personalità, è l'attore protagonista del viaggio, dice spesso «io» e predilige la speculazione teologica – specie in relazione al buddhismo e alle dispute religiose – rispetto all'esercizio descrittivo delle pratiche devozionali: i giudizi formulati dal singolo viaggiatore prevalgono sulla percezione comunitaria dell'esperienza di viaggio di una spedizione di confratelli.

Il primo obiettivo polemico di frate Guglielmo è il nestorianesimo:

Isti Caracatai erant in quibusdam alpiibus per quos transiui. Et in quadam planicie inter illas alpes erat quidam nestorinus pastor potens et dominus super populum qui dicebantur Naiman, qui erant christiani nestorini. Mortuo Coir chan, eleuauit se ille nestorinus in regem, et uocabant eum nestoriani regem Iohannem, et plus dicebant de ipso in decuplo quam ueritas esset. Ita enim faciunt nestoriani uenientes de partibus illis: de nichilo enim faciunt magnos rumores. Vnde disseminauerunt de Sartach quod esset christianus, et de Mangu chan et de Keu chan quia faciunt maiorem reuerentiam christianis quam aliis populis; et tamen in ueritate christiani non sunt. Sic ergo exiuit magna fama de illo rege Iohanne. Et ego transiui per pascua eius: nullus aliquid sciebat de eo nisi nestoriani pauci. In pascuis eis habitbat Keu chan, apud cuius curiam fuit frater Andreas, et ego etiam transiui per eam in reditu¹⁹⁹.

I Caracatai erano stanziati in un territorio montuoso nel quale passai in seguito al mio viaggio. In una pianura fra quei monti viveva un nestoriano, che era un potente pastore e signoreggiava sul popolo dei Naiman, anch'essi cristiani nestoriani. Quando morì Coir *chan*²⁰⁰, quel nestoriano si proclamò re; il suo popolo di nestoriani prese a chiamarlo re Giovanni, e si raccontarono su di lui eventi meravigliosi dieci volte più grandi della verità. Questo infatti è tipico dei nestoriani che provengono da quelle parti: da una cosa da niente montano dicerie sensazionali. Di Sartach hanno sparso la fama che sia cristiano, e di Mangu *chan* e di Keu *chan* che tengano i cristiani in maggior

¹⁹⁹ Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia-Itinerarium*, XVII 1-3.

²⁰⁰ I corsivi, d'ora in poi, sono sempre dell'editore.

onore degli altri; così si è sparsa una fama esagerata anche su quel re Giovanni. Io passai per le sue terre, ma di lui nessuno sapeva niente, tranne qualche nestoriano; erano le praterie dove era stanziato Keu *chan*, alla corte del quale fu frate Andrea e presso l'accampamento del quale passai anch'io nel viaggio di ritorno.

L'episodio allude alla leggenda del Prete Gianni, sovrastimato quanto a importanza grazie alle dicerie dei nestoriani, che perdipiù dipingono come cristiano un principe – vale a dire Sartaq, figlio di Batu – che cristiano non è; inoltre, non è vero – contrariamente a quanto sostengono, ancora una volta, i nestoriani – che personaggi di spicco quali Mangu *chan* (ovvero Möngke, quarto Gran Qan) e Keu *chan* (vale a dire Güyük, figlio di Ögödei e nipote di Činggis Qan) tengono maggiormente in onore il cristianesimo rispetto alle altre confessioni religiose. Nel giro di poche righe, Guglielmo liquida una serie di leggende – tutte imputabili alla scarsa affidabilità del clero nestoriano – che efficacemente avevano attecchito nell'immaginario occidentale: non esiste il Prete Gianni nella sua evocazione leggendaria di sovrano cattolico, è un falso mito la conversione del principe Sartaq, non sono veritiere le narrazioni sui buoni rapporti che intercorrono fra Möngke, Güyük e i cristiani.

Il secondo bersaglio polemico di Guglielmo di Rubruk sono gli sciamani:

In uigilia Ascensionis Domini fuimus in omnibus domibus ipsius Mangu chan, et uidi, quando debebat bibere, qualiter proiciebant comos ydolis suis de feltro. Tunc dixi ipsi monacho: «Que communicatio *Christi ad Belial?* Que pars crucis nostre cum istis ydolis?». ²⁰¹ ²⁰²

La vigilia dell'Ascensione passammo da tutte le dimore di Mangu *chan*; e vidi che prima di bere spruzzavano del comos sui loro idoli di feltro. Allora dissi al monaco: «Cos'ha a che fare Cristo con Belial? Che c'entra la nostra croce con questi idoli?»

La denominazione dell'officiante il culto tramite il ricorso al sostantivo maschile di seconda declinazione *mōnāchus* trae in inganno chi – non conoscendo i rudimenti rituali dello sciamanesimo ancestrale – è indotto a pensare che l'autore si stia riferendo a un monaco buddhista: in realtà lo spargimento del latte di cavalla (*comos*) sull'idolo di feltro era un rito di pertinenza sciamanica (lo stesso Möngke, inaugurando la campagna militare di conquista della Cina meridionale, preparò le offerte di rito a Tenngeri e sparse il latte di giumenta intorno al suo palazzo). Guglielmo di Rubruk, citando il monaco suo interlocutore, si sta riferendo con tutta probabilità a uno sciamano e non a un dotto buddhista: l'autore, testimone durante il viaggio di una compresenza di professioni religiose, sembra confondere i ministri di due culti differenti (la certificazione della pertinenza sciamanica dell'episodio è, perciò, la pratica rituale).

²⁰¹ XXXII 3.

²⁰² La citazione è biblica (cfr. 2 *Ep. Cor.* 6, 15-6): Belial è un idolo cananeo, che per San Paolo simboleggia tutte le divinità non cristiane; Guglielmo cita Belial in relazione ai riti pagani nelle dimore di Möngke.

Il terzo competitor religioso del cristianesimo in Oriente è il buddhismo. Il frate disquisisce coi sacerdoti degli Uiguri²⁰³ sul tema della trasmigrazione delle anime:

Cum ergo sedissem iuxta predictos sacerdotes, postquam ingressus fueram templum, et uidissem ydola eorum multa parua et magna, quesui ab eis quid ipsi crederent de Deo. Qui responderunt: «Non credimus nisi unum deum». Et ego quesui: «Creditis quod sit spiritus uel aliquid corporale?». Dixerunt: «Credimus quod sit spiritus». Et ego: «Creditis quod umquam sumpserit humanam naturam?». Dixerunt: «Minime». Tunc ego: «Ex quo creditis quod non sit nisi unus et spiritus, quare facitis ei ymagine corporales et tot? Insuper ex quo non creditis quod factus sit homo, quare facitis ei magis ymagine hominum quam alterius animalis?». Tunc responderunt: «Nos non figuramus istas ymagine deo; sed quando aliquis diues moritur ex nostris, uel filius eius uel uxor uel aliquis carus eius facit fieri ymaginem defuncti, et point eam hic, et nos ueneramur eam ob memoriam eius». Quibus ego: «Tunc ergo non facitis ista nisi propter adulationem hominum». «Immo» dixerunt «ad memoriam». Tunc quesierunt a me quasi deridendo: «Vbi est deus?». Quibus ego: «Vbi est anima uestra?». Dixerunt: «In corpore nostro». Quibus ego: «Nonne ubique in corpore tuo et totum regit, et tamen non uidetur? Ita Deus ubique est et omnia gubernat, inuisibilis tamen, quia intellectus et sapientia est»²⁰⁴.

Mi sedetti dunque vicino a quei sacerdoti, dopo essere entrato nel tempio, e guardai la quantità di idoli che c'erano, grandi e piccoli. Chiesi loro cosa credessero di Dio. Risposero: «Noi crediamo in un solo dio». E io: «Credete che questo dio sia spirito o una sostanza materiale?». Risposero: «Crediamo che sia spirito». E io: «Credete che abbia mai assunto natura umana?». Risposero: «Assolutamente no». E io: «Dal momento che pensate che esista un solo Dio e che esso sia spirito, perché lo raffigurate in statue materiali, per giunta così numerose? Dato poi che non credete che egli si sia fatto uomo, perché lo raffigurate con immagini di uomo, e non di un altro animale?». Risposero: «Queste statue non sono raffigurazioni di dio: quando muore qualche personaggio altolocato della nostra gente, suo figlio – o sua moglie, o qualche suo caro – fa modellare una statua del defunto e la pone qui, e noi la veneriamo in sua memoria». Io replicai: «Perciò queste statue sono fatte solo per adulare gli uomini?». «No» risposero, «per ricordarli». Mi chiesero allora, con aria canzonatoria: «Dov'è dio?». Risposi: «Dov'è la vostra anima?». E loro: «Nel nostro corpo». Io insistetti: «L'anima è ovunque nel tuo corpo e tutto lo governa, e tuttavia non si vede: non è vero questo? Allo stesso modo Dio è ovunque e tutto governa, ma è invisibile, perché è intelletto e sapienza».

Guglielmo afferma come – nelle città degli Uiguri – i buddhisti, i ministri sciamanici e i cristiani nestoriani vivessero *mixti*: questa mistura (vero e proprio bersaglio dialettico del viaggiatore senza distinzioni di sorta) è sgradevole e sospetta. La forte personalità del francescano prorompe nel testo e – differentemente dall'*Historia Mongalorum* di Giovanni di Pian di Carpine – la formulazione di giudizi screditanti l'alterità religiosa (per mezzo del resoconto di esperienze vissute in prima persona che consacrano l'io autoriale al ruolo di protagonista indiscusso dell'esperienza di viaggio)

²⁰³ Gli Uiguri, una popolazione altaica di ceppo turco, dominarono un vasto impero nell'Asia centrale nei secoli VIII-IX: oggi costituiscono una minoranza etnica musulmana in territorio cinese. L'impero uiguro fu celebre per la sua tolleranza religiosa.

²⁰⁴ Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia-Itinerarium*, XXV 7-8.

è preponderante nell'*Itinerarium* rispetto alla registrazione oggettiva di usi, costumi e pratiche devozionali orientali.

L'inclinazione narrativa di Guglielmo di Rubruk è confermata nella *Relatio* di Odorico da Pordenone nella descrizione dell'alterità religiosa. Sensibili sono le differenze nella formulazione di giudizi negativi (più radi e velati nell'opera odoriciano) volti a screditare i culti pagani, ma l'autore resta il protagonista in prima persona dei fatti esperiti (e talvolta raccontati da persone degne di fede) ed è valorizzata indubitabilmente la figura del viaggiatore che racconta. In un solo caso Odorico ricorre – scrivendo dei rapporti intercorsi con i fedeli delle altre religioni – all'utilizzo della prima persona plurale al fine di sottolineare la natura corale della spedizione francescana, quando i frati salpano da Polumbo (l'odierna Quilon) alla volta di Zaiton (l'attuale Quanzhou, città con status di prefettura della provincia cinese di Fujian) e portano a termine una missione che consiste nel garantire una degna sepoltura delle ossa dei martiri di Thāna in un convento francescano:

Cum autem fuerimus in Polumbo, ad portum ascendimus aliam navim nomine conchum ut in Indiam superiorem, sicut dictum est, iremus ad quandam civitatem nomine Caytan, in qua sunt duo loca nostrorum fratrum, ut ibi istas sanctas reliquias poneremus. In hac autem navi erant bene septingenti inter alios homines et mercatores. Nunc autem isti idolatre hanc consuetudinem inter se habent: nam antequam applicent ad portum, per totam inquirunt navim, ut videant quid est in ea, et maxime si ibi sint ossa mortuorum; que si reperirent, illa in mare proicerent statim et habentibus illis mortis periculum immineret. Cum autem sic inquirerent, licet in magna fuerint quantitate, illa tamen numquam invenire potuerunt in aliquo. Sic autem Deo gratiam dante, illa ad locum nostrorum fratrum tulimus diligenter, ubi cum honore et reverentia maxima fuerunt posita condecenter. Et sic multa alia operatur omnipotens Deus per istos sanctos fratres, cum adhuc hoc habeatur apud idolatras et infideles²⁰⁵.

Dopo essere stati a Polumbo, ci imbarcammo al porto su di un'altra nave, chiamata «concho» per andare verso l'India superiore, come si è già detto, in una città di nome Zaiton, in cui ci sono due conventi dei nostri frati, dove volevamo deporre queste sante reliquie. In questa nave erano salite almeno settecento persone tra uomini e mercanti. Questi idolatri hanno tra loro tale abitudine: prima di arrivare al porto, fanno ricerche in tutta la nave per vedere ciò che vi si trova e soprattutto se ci siano ossa di persone morte. Se le trovano, le gettano in mare subito, perché se trattenessero queste ossa sarebbero esposti a un imminente pericolo. Mentre dunque facevano questa ricerca, benché fossero in gran numero, non riuscirono a trovare le ossa dei martiri in nessun luogo. Così, per grazia di Dio, portammo diligentemente quelle ossa al convento dei nostri frati, dove furono riposte con onore e riverenza grandissima in un luogo decoroso. E così Dio opera molte altre meraviglie mediante questi suoi santi frati, anche se ciò avviene presso popoli idolatri e infedeli.

Gli idolatri sono menzionati in due occasioni, prima per designare genericamente una pratica scaramantica dei passeggeri imbarcati sulla nave (la ricerca e il successivo scarico in mare delle ossa delle persone morte per non incorrere in pericoli impreveduti) e in seguito per definire l'alterità religiosa

²⁰⁵ Odorico Da Pordenone, *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, VIII 154-161.

(specificamente buddhista, in quanto l'elemento saraceno è espresso dal sostantivo *infideles*) in contrapposizione all'aura di santità dei frati martiri di Thāna – uccisi dalle autorità musulmane e le cui ossa dispongono di una forza miracolosa – cui l'episodio è dedicato: il concetto di «idolatria» sovrabbonda nel testo designando la discordanza religiosa e talvolta, per estensione metonimica, il diverso *tout court*.

La *Relatio* odoricianiana è una testimonianza in prima persona degli usi e dei costumi delle popolazioni orientali nonché dei territori visitati (corredati di denominazione geografica):

De hac contrata redecons et navigans per mare oceanum versus meridiem, reperi multas insulas et contratas, quarum una est que vocatur Nichonoram. Hec insula magna est, circuens bene per duo milia miliaria; in qua homines et mulieres facies caninas habent. Hi unum bovem adorant pro deo suo, propter quod unusquisque unum bovem de auro vel argento in fronte semper portat, in signum quo dille bos est deus eorum²⁰⁶.

Partendo da questo paese e navigando per l'Oriente in direzione sud, incontrai molte isole e regioni, tra le quali una si chiama Nichonoram. Quest'isola è molto grande e ha una circonferenza di duemila miglia; gli uomini e le donne di queste isole hanno facce canine. Adorano come loro dio il bue, per cui ognuno porta sempre sulla fronte un bue d'oro o d'argento, come segno che il bue è il loro dio.

L'arcipelago delle isole Nicobare si trova nell'Oceano Indiano, a sudest del continente; gli abitanti hanno le facce canine – sulla scorta della letteratura didattica di Plinio e Solino, mai definitivamente tralasciata – e sono idolatri. Adorano il bue parimenti agli abitanti di Polumbo:

Omnes autem in hac contrata adorant bovem pro deo suo, dicentes ipsum esse sanctum, quem sex annis laborare faciunt, et in septimo ponitur in communi. Hunc autem ritum in se continent et observant. Nam quolibet mane accipiunt duo bacilia de auro vel argento, que quando dimittunt bovem de stabulo ponunt sub eo; in uno quorum recipiunt urinam, in alio vero stercus. De urina lavant sibi faciem; de stercore vero ponunt primo in medio visus in uno loco, deinde super ambabus summitatibus genarum, et postea in medio pectoris, ita quod in quatuor locis sibi ponunt. Quod cum sic fecissent, dicunt se fose santificatos; et sicut facit populus, sic facit rex et regina²⁰⁷.

Tutti gli abitanti di questo paese adorano come Dio un bue, che considerano un animale sacro: lo fanno lavorare per sei anni e poi nel settimo viene posto in comune. Mantengono e osservano sempre il seguente rito: ogni giorno al mattino prendono due bacini di oro o di argento e dopo aver fatto uscire il bue dalla stalla, li pongono sotto di lui. In uno di essi raccolgono l'urina, nell'altro invece lo sterco. Con l'urina si lavano la faccia; con lo sterco invece dapprima ne pongono un po' in mezzo al volto, poi su entrambe le sommità delle guance e infine in mezzo al petto, così distribuendolo in quattro parti del corpo. Dopo aver fatto tutto questo, dicono di essere santificati, e così fa il popolo, e anche fanno così il re e la regina.

²⁰⁶ XVI 1-4.

²⁰⁷ X 3-8.

Il bue apparve in seno al buddhismo Ch'an già nell'VIII secolo: diffuso in India e in Cina sia come animale sia come simbolo la cui sacralità era incontestata in tutte le civiltà di origine contadina, ancora oggi il bue è simbolo di potenza e fertilità (ed è venerato, oltre che in ambito buddhista, anche nell'induismo). Nell'iconografia buddhista, l'animale è associato all'Illuminazione e la sua venerazione è attestata in canti, poemi e rappresentazioni pittoriche: in particolare, la serie di dieci icone del XII secolo – ciascuna delle quali accompagnata con brevi versi introduttivi – ad opera del monaco letterato e pittore Kuo-an Shih-yan (note come 十牛圖 «Icône del bue»), hanno lo scopo di illustrare le tappe del percorso verso l'Illuminazione (le icone rappresentano il cammino del devoto nel deserto, alla ricerca del bufalo da addomesticare e cavalcare al fine di giungere all'Illuminazione per poi fare ritorno nel mondo)²⁰⁸.

Ogniquale volta Odorico giunge presso una nuova regione – raccontandolo in prima persona, dicendo «io» – interroga i suoi abitanti e riporta le informazioni fisiche del luogo e la relativa designazione geografica (indice di una buona conoscenza topografica dei posti visitati). Infatti:

Ubi sciendum est quod, dum navigarem per mare oceanum versus orientem per multas dietas, ad illam nobilem provinciam Mancii ego veni, quam Indiam vocamus superiorem. De hac India diligenter quesivi christianos, saracenos, idolatras omnesque officiales magni canis [...]²⁰⁹.

Si deve sapere che mentre navigavo sull'Oceano verso Oriente per molte giornate, arrivai alla nobile provincia di Manzi, che noi chiamiamo India superiore²¹⁰. Circa questa regione interrogai diligentemente cristiani, saraceni, idolatri e tutti gli ufficiali del Gran Khan [...].

Non è esente dalla riconduzione dell'ignoto (tramite comparazione) a quanto si conosce neanche la geografia:

Prima civitas huius provincie quam inveni vocatur Censcalan. Hec civitas bene magna est pro tribus Venetiis, distans a mari per unam dietam, posita super unum flumen, cuius aqua propter ipsum mare ascendit ultra terram bene duodecim dietis. Totus populus huius civitatis et totius provincie Mancii Indieque superioris idolatrat²¹¹.

La prima città che incontrai in questa provincia fu Censcalan. Questa città è grande tre volte Venezia e dista dal mare circa una giornata di viaggio: è situata presso un fiume, la cui acqua risale dal mare entro la terraferma per

²⁰⁸ Cfr. M. Autore, *Le dieci icone del bue. L'incanto poetico della via verso il risveglio in un antico testo Ch'an zen*, Genova, ERGA Edizioni, 1991, pp. 11-13.

²⁰⁹ Odorico da Pordenone, *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, XIX 1-3.

²¹⁰ L'India superiore corrisponde all'odierna Cina meridionale. Gli idolatri di questa regione sono buddhisti: dal punto di vista nominativo, infatti, si distinguono – in un orizzonte di pluralismo religioso specificamente cinese – dai cristiani e dai saraceni, ai quali è riservata una menzione a parte.

²¹¹ XX 1-3.

dodici giornate di cammino. Tutta la popolazione di questa città e di tutta la provincia di Manzi, ossia dell'India superiore, è idolatra.

Censcalan è l'odierna Canton (o Guangzhou) – la più grande città costiera del sud della Cina – e l'unità di misura per stimarne la grandezza è Venezia. E ancora, descrivendo Cansaye (l'attuale Hangzhou):

Hec civitas posita est in aquis lacunarum, que manet et stat ut civitas Venetiarum; ipsa etiam habet plures quam duodecim milia pontium, in quorum quolibet morantur custodie, custodientes hanc civitatem pro magno cane. A latere huius civitatis labitur unum flumen, iuxta quod sita est civitas hec, sicut Ferraria ipsa manet iuxta Padum. Nam longior est quam lata. De ipsa autem diligenter inquisivi a christianis, saracenis, idolatris cunctisque aliis, qui omnes uno ore loquuntur dicentes quod bene centum miliaria circuit²¹².

Questa città è situata sulle acque di una laguna ed è solida e costruita come Venezia: in essa ci sono più di dodicimila ponti e su ognuno di essi ci sono guardie che li custodiscono e proteggono questa città per il Gran Khan della Cina. A fianco di questa città scorre un fiume, e la città è costruita lungo il fiume come Ferrara, che è sorta e sta presso il fiume Po. Infatti è più lunga che larga. Su di essa ho chiesto informazioni diligenti sia ai cristiani che ai saraceni, agli idolatri e a tutti gli altri, i quali dicono tutti unanimi che ha un circuito di cento miglia.

La descrizione topografica è corredata di termini geografici di paragone (occidentali, più specificamente italiani e settentrionali) quali Ferrara e – ancora una volta – Venezia. Per la religione, permane la distinzione fra cristiani, saraceni e culto (buddhista) idolatra: nel corso della narrazione l'etichetta «idolatra» acquisisce una specificità semantica che all'inizio del resoconto odoriciano non possedeva; il progressivo incremento della precisione referenziale del termine, atto a designare in maniera esclusiva il buddhismo, procede di pari passo con il compiersi del viaggio e con la scoperta di luoghi esotici (quali Guangzhou, Quanzhou e Hangzhou) il cui monopolio devozionale di stampo buddhista cattura l'attenzione del viaggiatore che lo descrive.

III.3 *La descrizione dell'esperienza sensibile e la speculazione teologica*

Nelle opere di Giovanni di Pian di Carpine, Guglielmo di Rubruk e Odorico da Pordenone, la descrizione delle pratiche culturali e la riflessione teologica sono modalità compresenti di trattazione dell'Altro e dell'Altrove: i passi descrittivi si riferiscono all'esperienza sensibile (di carattere visivo) – ovvero sia a quanto osservato in prima persona dal narratore (o testimoniato da persone degne di fede) – mentre le considerazioni teologiche sono frutto del tentativo di comprensione delle consuetudini religiose orientali tramite un raffronto diretto con la *Christianitas*. Seppur combinate,

²¹² XXIII 7-11.

descrizione e teologia svolgono ruoli sensibilmente differenti a seconda dell'autore (dove per «autore» s'intende la sua specificità temperamentale, il genere letterario di riferimento e il destinatario laico o religioso dell'opera redatta).

Nell'*Historia Mongalorum* di Giovanni di Pian di Carpine (il suo identikit autoriale è sunteggiato nei termini di una personalità moderatamente polemica, nell'*historia* come orizzonte redazionale di pertinenza e nel Papa quale unico vero destinatario del resoconto) la descrizione delle abitudini devozionali afferenti pressoché esclusivamente allo sciamanesimo mongolo prevale rispetto alle considerazioni di carattere dottrinale: frate Giovanni descrive ciò che vede – più che soffermarsi sull'approfondimento dei rudimenti teorici delle religioni orientali (cui è interessato entro certi limiti) – al fine di tratteggiate un profilo etnografico generale delle popolazioni incontrate (rispetto alle quali la religione rappresenta, evidentemente, solo uno dei molteplici aspetti di descrizione di un'alterità) per poi passare all'illustrazione pratica di un programma strategico di fronteggiamento della minaccia orientale per conseguire una vittoria sul piano militare.

L'*Historia Mongalorum* è una miniera di informazioni riguardanti la descrizione delle pratiche religiose inerenti alla religione ancestrale, come l'offerta di doni materiali, di cibo e di bevande (incluso il *comos*) agli idoli domestici protettori del focolare

Predictis vero idolis offerunt primum lac omnis pecoris et iumentis. Et quando primo comedere vel bibere incipient, primo eis offerunt de cibariis vel de potu. Et quando aliquam bestiam interficiunt, offerunt cor idolo, quod est in curru, in aliquo capho, et usque mane dimittunt, et tunc auferunt de presentia eius et decoquunt et manducant. Primo etiam imperatori fecerunt idolum quod ponunt in curru ante stationem honorifice, sicut vidimus ante ordam imperatoris istius, cui offerunt munera multa; equos etiam offerunt ei, quos nullus audet ascendere usque ad mortem. Alia etiam animalia eidem offerunt; que si occidunt ad manducandum, nullum os confringunt ex eis sed igni comburunt. Ei etiam ad meridiem tamquam Deo inclinant, et inclinare faciunt aliquos nobiles qui se reddunt eisdem²¹³.

A questi idoli offrono il primo latte di pecora e di giumenta; quando iniziano a mangiare o a bere, prima offrono loro cibi e bevande. Quando uccidono qualche bestia, ne offrono il cuore in una coppa all'idolo che è nel carro e lo lasciano fino al mattino; poi lo prendono, lo cuociono e lo mangiano. Per il primo imperatore fabbricarono un idolo, che sistemano in segno d'onore nel carro davanti all'accampamento, come abbiamo visto dinnanzi alla tenda dell'attuale imperatore; a questo idolo offrono molti doni, persino cavalli, che arrivano alla morte senza che nessuno osi più cavalcarli. Offrono all'idolo anche altri animali, e se li uccidono per mangiarli, non ne rompono le ossa, ma le bruciano nel fuoco. A lui si inchinano, come a un Dio, rivolti a mezzogiorno e costringono ad inchinarsi anche quei nobili che sottomettono a loro.

²¹³ Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*, III 3.

e il culto dei morti:

Quando aliquis eorum infirmatur ad mortem, ponitur una hasta, et circa illam filtrum circumvolvitur nigrum, et ex tunc nullus audet alienus terminos stationum eius intrare. Et quando incipit agonizare, quasi omnes recedunt ab eo, quoniam nullus de iis qui morti eius assistunt potest ordam alicuius ducis vel imperatoris usque ad novam lunationem intrare. Cum autem mortuus est, si est de maioribus, sepelitur occulte in campo ubi placuerit eis. Sepelitur autem cum una de stationibus suis sedendo in medio eius, et ponunt mensam ante eum, et alveolum carnibus plenum et ciphum lactis iumentini. Sepelitur etiam cum meo unum iumentum cum pullo et equus cum freno et sella, et alium equum comedunt et stramine corium implent, et super duo ligna vel quatuor altius ponunt, ut habeat in alio mundo stationem ubi moretur, et iumentum de quo habeat lac et possit sibi etiam equos multiplicare et equos in quibus valeat equitare. Et ossa illius equi quem comedunt pro anima eius comburunt; et sepe etiam conveniunt mulieres ad comburendum ossa pro animabus hominum, ut nostris vidimus oculis et ab aliis intelleximus ibidem²¹⁴.

Quando qualcuno di loro si ammala mortalmente, piantano una lancia e intorno ad essa avvolgono un feltro nero, e da quel momento nessun estraneo osa passare i confini della sua tenda. Nel momento in cui il malato inizia l'agonia, quasi tutti si allontanano da lui, perché nessuno fra quelli che assistono alla sua morte potrà entrare nella tenda di un capo o dell'imperatore, fino a nuova lunazione. Una volta morto, se è dei magnati, viene sepolto di nascosto, in un campo scelto da costoro. Viene tumolato insieme ad una delle sue tende, seduto nel mezzo di essa; gli pongono davanti un desco ed un recipiente pieno di carni con una tazza di latte di cavalla. Viene sepolta con lui anche una cavalla con il suo puledro e un cavallo con morso e sella; mangiano un altro cavallo, ne riempiono la pelle con la paglia e lo pongono su due o quattro assi più in alto, affinché il defunto abbia, nell'altro mondo, una tenda dove abitare, una cavalla per il latte e per la produzione e cavalli sui quali poter cavalcare. Bruciano, per l'anima del defunto, le ossa del cavallo che hanno mangiato; spesso anche le donne partecipano al rito della combustione delle ossa per le anime degli uomini, come abbiamo visto con i nostri occhi e come abbiamo saputo da altri.

E ancora:

Alius est etiam modus sepeliendi quosdam maiores. Vadunt in campo occulte et ibi gramine removent cum radicibus, et faciunt foveam magnam et in latere illius fovee faciunt unam foveam sub terra, et illum servum quem habet dilectum ponunt sub eo; qui iacet tam diu sub ipso quod incipit quasi agonizare; deinde extrahunt eum ut valeat respirare, et sic faciunt ter; et si evadit, est postea liber et facit quicquid placuerit ei et est magnus in statione ac inter parentes illius. Mortuum autem ponunt in fovea, que est in latere facta, cum iis que superius dicta sunt. Deinde replent foveam que est ante foveam suam, et desuper gramine ponunt ut fuerant prius, ad hoc ne locus ulterius valeat inveniri. Alia etiam faciunt ut superius dictum est, sed tentorium suum exterius relinquunt in campo²¹⁵.

²¹⁴ III 11-12.

²¹⁵ III 13.

Ma c'è anche un altro modo di seppellire gli uomini più importanti. Segretamente si recano in un campo e qui ne rimuovono l'erba con le radici; scavano una grande fossa e accanto ne fanno un'altra a livello più basso. Depongono quindi sotto il defunto il servo prediletto. Questi rimane sdraiato sotto di lui finché comincia ad agonizzare; viene quindi tirato fuori perché possa respirare e ciò per ben tre volte. Se sopravvive, è poi libero e fa ciò che gli piace, e all'interno della tenda diventa il più importante, anche nell'ambito dei parenti del morto. Depongono poi il morto nella fossa che è stata fatta a lato con tutto ciò di cui abbiamo parlato prima; riempiono la fossa che è davanti alla sua fossa e sopra vi ripiantano l'erba come c'era prima, affinché il luogo non possa mai essere ritrovato. Fanno tutto il resto come già abbiamo detto, ma lasciano la tenda all'esterno del campo.

Sempre in relazione alle cerimonie funebri, l'elemento del fuoco è descritto come mezzo purificatorio attraverso la presentazione di uno specifico rituale sciamanico intriso di magia:

Parentes autem et omnes alios qui morantur in stationibus suis oportet purificati per ignem. Que purificatio fit hoc modo: faciunt duos ignes, et duas hastas ponunt iuxta ignes et unam cordam in summitate hastarum, et ligant super cordam illam quasdam scissuras de bucanaro; sub qua corda et ligaturis inter illos duos ignes transeunt homines, bestie ac stations. Et sunt due mulieres, una hinc et alia inde, aquam proicientes et quedam carmina recitantes. Et si qui aliqui currus ibi franguntur, vel etiam res ibidem alique cadunt, incantatores accipiunt. Et si aliquis occiditur a tonitruo, omnes illos homines qui morantur in stationibus illis oportet predicto modo per ignes transire; statio, lectus, currus, filtra et vestes et quicquid talium habuit a nullo tanguntur, sed tamquam immunda ab omnibus respuuntur²¹⁶.

Si devono purificare con il fuoco anche i parenti dei defunti e tutti gli altri che abitano nelle tende con il seguente rituale: accendono due fuochi, piantano lì vicino due lance con una corda alla loro sommità e legano a quella corda un pezzo di stoffa di bucherame. Gli uomini, le bestie e le tende passano sotto tale corda e sotto i legamenti, in mezzo ai due fuochi. Due donne, una di qua e l'altra di là, spruzzano acqua e recitano formule magiche. Se qualche carro si rompe oppure se cade qualcosa, diventa proprietà degli stregoni. Se qualcuno viene ucciso da un fulmine, è necessario che tutti gli uomini che abitano in quell'accampamento passino, nel modo che abbiamo descritto, attraverso i fuochi: la tenda, il letto, il carro, i feltri e le vesti e qualsiasi cosa del genere di sua proprietà non deve essere toccata da nessuno, ma viene respinta da tutti come impura.

La nozione di *magicum* – e delle rispettive formule – è un passepartout di lunga durata, uno schema generale cui gli autori medievali ricorrono di frequente per classificare fenomeni il cui carattere meraviglioso è marcato dai segni (riconosciuti come demoniaci) di una pericolosa alterità culturale²¹⁷.

L'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruk condivide con l'*Historia Mongalorum* l'esercizio descrittivo delle particolarità rituali della religione ancestrale. Scrive frate Guglielmo a proposito dei feticci domestici:

²¹⁶ III 15.

²¹⁷ Cfr. E. Burgio (a cura di), *Racconti di immagini*, p. 483.

Domina domus ponit ad latus suum dextrum ad pedes lecti in eminenti loco pelliculam hedinam impletam lana uel alia materia et iuxta illam statuunculam paruulam respicientem uersus famulas et mulieres. Iuxta hostium ad partem mulierum est iterum alia imago cum ubere uaccino, pro mulieribus, que mungunt uaccas: de officio enim feminarum est mungere uaccas. Ad aliud latus hostii uersus uiros est alia statua cum uere eque, pro uiris, qui mungunt equas²¹⁸.

La padrona della casa pone al suo lato destro, su un rialzo ai piedi del letto, una piccola pelle di capra imbottita di lana o altro, e vicino ad essa un piccolo pupazzo che guarda verso le serve e le altre donne. Vicino alla porta, sul lato delle donne, c'è un altro feticcio ancora con una mammella di vacca, a protezione delle donne, che mungono le vacche, compito che è assegnato appunto a loro; sull'altro lato, dalla parte degli uomini, ve n'è un altro con una mammella di cavalla, a protezione degli uomini, che mungono le cavalle.

E dei riti in connessione ai feticci:

Et cum conuenerunt ad potandum primo aspergunt de potu illi ymagini que est super capud domini, postea aliis ymaginibus per ordinem. Postea exit minister domum cum cippo et potu et spargit ter ad meridiem, qualibet uice flectendo genu, et hoc ad reuerentiam ignis; postea ad orientem, et hoc ad reuerentiam aeris; postea ad occidentem ad reuerentiam aque; ad aquilonem proiciunt pro mortuis²¹⁹.

Quando si trovano a bere, per prima cosa spruzzano un po' della bevanda sul feticcio che è sopra la testa del signore, quindi in successione sugli altri feticci; poi un servitore esce dalla casa con il vaso della bevanda e ne spruzza per tre volte verso meridione, ogni volta inginocchiandosi, in onore del fuoco; poi fa la stessa cosa rivolto verso oriente, in onore dell'aria, e poi verso occidente, in onore dell'acqua; mentre verso settentrione la spruzzano in onore dei morti.

La concezione animistica del fuoco è descritta – al pari dell'*Historia Mongalorum* – anche nell'*Itinerarium*: la venerazione dell'idolo e i rituali sciamanici di adorazione degli elementi naturali sono dei tratti specifici dell'inventario religioso mongolo che entrambi i viaggiatori colgono; inoltre, Guglielmo può aver conosciuto il suo predecessore in Oriente tramite il filtro testimoniale di Bacone²²⁰ (non direttamente), dunque la perfetta aderenza di alcuni passi tratti da resoconti differenti – è il caso, ad esempio, dell'abitudine da parte degli sciamani di inginocchiarsi (orientandosi geograficamente) durante le cerimonie in onore dell'idolo – si potrebbe spiegare alla luce dei colloqui (sulla personale esperienza di viaggiatore di frate Giovanni e sulla sua *Historia*) intercorsi tra frate Guglielmo e il filosofo inglese.

Il tema dell'inginocchiamento non è proprio solo dei ministri officianti il culto sciamanico, ritornando anche nella descrizione di precisi riti di pertinenza buddhista (indice, dunque, di un'iniziale commistione culturale che è peculiare di tutti i politeismi). A Cailac – centro collocato dai

²¹⁸ Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia-Itinerarium*, II 7.

²¹⁹ II 8.

²²⁰ Cfr. nota 93.

commentatori nella regione dell'attuale Kopal, nel Khazakistan sud-orientale – Guglielmo osserva che:

Omnes adorant ad aquilonem complosis minibus, prosternentes se genibus flexis ad terram, ponentes frontem super manus [...]. Porigunt templa sua ab oriente in occidentem, et in latere aquilonari faciunt cameram unam quasi eorum exeuntem [...]. Ibi ergo collocant unam archam longam et latam sicut mensam unam, et post illam archam contra meridiem collocant principale ydolum [...]. Et collocant alia ydola in circuitu, omnia pulcherrime deaurata. Omnes porte templorum sunt aperte ad meridiem, contrario modo sarracenis²²¹.

Tutti pregano rivolti verso settentrione, a mani giunte, inginocchiandosi a terra e appoggiando la fronte sulle mani [...]. I loro templi sono orientati da est a ovest; sul lato settentrionale costruiscono una stanza sporgente, a mo' di coro [...]. In questo spazio pongono un'arca delle dimensioni di una mensa d'altare, dietro la quale pongono l'idolo più importante, rivolto verso meridione [...]. Intorno sistemano in cerchio altri idoli, tutti splendidamente rivestiti d'oro. Sopra quella cassa a mo' di mensa pongono lampade e offerte. Tutte le porte dei templi si aprono verso meridione, all'opposto di quanto fanno i saraceni.

Si tratta della descrizione di una pratica devozionale afferente ai monaci buddhisti (lamaisti), presentati subito dopo:

Item omnes sacerdotes eorum radunt totum capud et barbam, et sunt uestiti de croceo, et seruant castitaem ex quo radunt capud; et uiuunt partier C uel ducenti in una congregatione. Diebus quibus intrant templum ponunt duo scanna et sedent e regione eorum contra eorum in terra, habentes libros in manibus, quos aliquando deponunt super illa scanna; et habent capita discooperta quamdiu sunt in templo, legentes in silentio et tenentes silentium. Vnde cum ingressus fuisset apud Caracorum quoddam templum eorum et inuenissem eos ita sedentes, multis modis temptaui eos prouocare ad uerba, et nullo modo potui. Habent etiam quocumque uadunt quandam restam C uel ducentorum nucleorum, sicut nos portamus pater noster, et dicunt semper hec uerba: «On man baccam», hoc est «Deus tu nosti», secundum quod quidam eorum interpretatus est michi; et totiens expectant remunerationem a Deo, quotiens hoc dicendo memoratur Dei. Circa templum suum semper faciunt pulchrum atrium, quod bene includunt muro, et ad meridiem faciunt portam magnam, in qua sedent ad colloquendum. Et super illam portam erigunt perticam longam, que emineat, si possunt, super totam uillam. Et per illam perticam potest cognosci quod domus illa sit templum ydolorum. Ista communia sunt omnibus ydolatriis²²².

Tutti i sacerdoti si radono completamente capelli e barba, e vestono di giallo; da quando si radono si astengono dai rapporti sessuali. Vivono in comunità di cento o duecento persone. Nei giorni in cui entrano nel tempio sistemano due panche e si dispongono in due file, una di faccia all'altra, seduti per terra; in mano tengono dei libri, che in certi momenti appoggiano sulle panche. Quando stanno nel tempio tengono sempre il capo scoperto, e leggono senza parlare, osservando il silenzio. Perciò quando a Caracorum, entrando in un loro tempio e trovandoli seduti in questa posa, cercai di farli parlare, non ci riuscii in nessun modo. Dovunque vadano essi tengono sempre in mano una stringa di cento o duecento grani, come noi portiamo la corona del rosario, e dicono in continuazione

²²¹ Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia-Itinerarium*, XXIV 5.

²²² XXV 1-3.

le parole *On man baccam*, che significano – secondo quanto mi ha tradotto uno di loro – «Dio, tu lo sai». Uno si aspetta di essere tanto più ricompensato da Dio quante più volte lo ricorda pronunciando tali parole. Intorno ai loro templi lasciano sempre un'area libera, che delimitano accuratamente con un muro; sul lato meridionale aprono una grande porte, sulla quale siedono a conversare. Sopra la porta innalzano un'asta, tanto lunga da sovrastare se possibile tutto il villaggio, dalla quale si può capire che quella casa è il tempio degli idoli. Queste pratiche sono comuni a tutti gli idolatri.

La stringa di grani di cui parla Guglielmo è il rosario buddhista, che generalmente conta centootto grani ed è utilizzato nelle pratiche divinatorie di pertinenza tantrica: afferrando ad occhi chiusi una parte del rosario nelle due mani – dopo aver recitato una preghiera – i fedeli contano i grani a tre a tre finché non ne restano solamente uno o due o tre nell'intervallo tra le due mani (il numero fornisce la risposta)²²³. Nel caso in essere, il riferimento analogico di riconduzione dell'alterità religiosa alle categorie del noto (cristiano) tramite comparazione non sussiste (anche se Guglielmo non lo sa): quanto descritto – ovvero il rosario buddhista – esiste da un punto di vista materiale, per quanto sia differente l'uso che se ne fa.

I monaci lamaisti officiano il culto «idolatra» anche nella Cina del Nord – chiamata *Catai(a)* – cui Guglielmo si riferisce parlando generalmente di *Magna Cataia*: secondo Paolo Chiesa, il frate allude anche alla Cina meridionale (e non soltanto alla parte settentrionale del paese) in quanto è specificato come il territorio fosse ancora in parte sottomesso ai Mongoli (ciò valeva, all'altezza cronologica del 1253-1255, solo per il Sud della Cina)²²⁴:

Omnes iste nationes sunt [...] ydolatrie dedite, et fabulantur multitudinem deorum et quosdam homines deificatos et genealogiam deorum sicut nostri poete faciunt [...]. Sacerdotes ydolorum dictarum nationum habent omnes cucullas latas croceas. Sunt etiam inter eos quidam heremite, ut intellexi, in siluis et montibus, mire uite et austeritas²²⁵.

Tutti questi popoli [...] sono dediti all'idolatria. Si raccontano leggende su un gran numero di divinità, su uomini divenuti dèi e sulla genealogia degli dèi, come fanno anche i nostri poeti [...]. I sacerdoti degli idoli di questi popoli hanno tutti ampi mantelli gialli; ho sentito dire che tra di loro vi sono anche degli eremiti che passano la loro vita fra boschi e montagne, praticando una straordinaria asceti.

Menzionando l'eremitaggio e la vita ascetica (pur scrivendo, in questo frangente, quanto riferitogli da altri), il francescano sembra cogliere una peculiarità essenziale del clero buddhista lamaista, ovvero la possibilità, per i monaci, di declinare la propria vita religiosa in diverse forme, optando per l'anacoretismo, per il monachesimo comunitario o per la vita coniugale²²⁶.

²²³ Cfr. A. M. Blondeau, *Il buddhismo tibetano*, p. 149.

²²⁴ Cfr. Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia-Itinerarium*, p. 424.

²²⁵ XXVI 10-11.

²²⁶ Cfr. cap I (par. 1) di questa tesi.

A differenza di Giovanni di Pian di Carpine – che predilige la descrizione dei rituali alle considerazioni di carattere dottrinale – la duplice tendenza narrativa di Guglielmo di Rubruk risiede da un lato nella presentazione del culto ancestrale e del buddhismo ricorrendo all’esercizio descrittivo e all’esperienza sensibile vissuta in prima persona (o riportata da persone degne di fede), dall’altro nella trattazione del culto specificamente buddhista mediante porzioni di testo narrative in cui aneddoti e situazioni – talvolta esperiti personalmente – si accompagnano alle considerazioni teologiche che presuppongono che il punto di vista del lettore sia interno alla *Christianitas* e che acquiscono il conflitto religioso in occasione della disputa interreligiosa indetta da Möngke: riferendosi proprio al Gran Qan, l’autore afferma come

Potestatem enim et diuitias quas habet non dederunt ei ydola tuinorum, sed Deus omnipotens qui fecit celum et terram, in manu cuius sunt omnia regna, et transfert ea de natione in nationem propter peccata hominum²²⁷.

Il potere e le ricchezze che ha non glieli hanno dati gli idoli dei *tuini*²²⁸, ma Dio onnipotente, che ha creato il cielo e la terra, nelle cui mani sono tutti i regni, e li passa da un popolo all’altro per i peccati degli uomini.

I *tuini* sono i sacerdoti buddhisti che pregano rivolti a Nord: il termine assume per Guglielmo il sinonimo di «idolatra»²²⁹.

In sede conclusiva dell’opera, quando ormai si è prossimi alla disputa per dimostrare quale religione sia la migliore, l’*Itinerarium* è intriso di teologia. Il frate racconta:

In crastino misit ad me scriptores suos dicentes: «Dominus noster mittit nos ad uos dicens: “Vos estis hic christiani, sarraceni e tuini, et unusquisque uestrum dicit quod lex sua sit melior et sue littere, hoc est libri, ueriores”. Vnde ipse uellet quod omnes conueniretis in unum et haberetis collationem, et scriberet unusquisque dicta sua, it aquod ipse posset cognoscere ueritatem»²³⁰.

L’indomani egli [Möngke] mandò da me i suoi scribi, che mi dissero: «Il nostro signore ci manda da voi con questo messaggio: “Fra voi tutti che siete qui, cristiani, saraceni e *tuini*, ognuno dice che la sua legge è migliore, e che i suoi libri sacri dicono cose più vere”. Egli vuole perciò che vi raduniate tutti insieme e facciate una discussione, e che ognuno metta per iscritto le proprie dottrine, in modo che lui possa sapere la verità».

Guglielmo dimostra fin da subito – nel prelude alla discussione – di conoscere la tecnica della *quaestio* medievale, esercitazione scolastica mediante la quale i professori testavano le abilità e le conoscenze teologiche (nonché i temi e le categorie del diritto romano) dei discenti:

²²⁷ Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia-Itinerarium*, XXXIII 6.

²²⁸ Il corsivo in relazione ai *tuini* è sempre del curatore dell’edizione.

²²⁹ *Tuino* è traslitterazione turco-mongola (*toyin*) della parola cinese *t’aoyen* «uomo della Via», che si riferisce in senso proprio a una specifica categoria di sacerdoti.

²³⁰ XXXIII 7.

Tunc quesui ab eis qualiter uellent procedere. Dixerunt quod primo uellent disputare cum sarracenis. Ostendi quod hoc non esset bonum, quia «sarraceni conueniunt nobiscum in hoc, quod dicunt unum Deum; unde habetis adiutores contra tuinos». Et acquieuerunt. Tunc quesui ab eis si scirent qualiter ydolatria ortum habuit in mundo, et illi ignorabant. Tunc narraui eis, et illi dixerunt: «Ista narrabitis eis, et tunc dimittetis nos loqui, quia difficile est loqui cum interprete». Quibus dixi: «Experiamini qualiter uos habebitis contra eos. Ego assumam partem tuinorum, et uos sustinete partem christianorum. **Ego sum** de illa secta, **ponatur** ita; quia dicunt quod Deus non est, **probate** quod Deus sit». Est enim quedam secta ibi que dicit quod quelibet anima et quelibet uirtus in qualibet re est deus illius rei, et quod non sit aliter deus. Tunc nestorini nesciuerunt probare aliquid, nisi solum narrare quod Scriptura narrat. Dixi: «Ipsi non credunt Scripturis; sed uos narretis unum et ipsi narrabunt aliud». Tunc consului eis quod permetterent me primo conuenire cum eis, quia si ego confunderer adhuc remaneret eis locus loquendi: si ipsi confunderentur, ego postea non haberem auditum. Acquieuerunt²³¹.

Chiesi loro come volevano procedere. Risposero che volevano discutere prima coi saraceni. Spiegai loro che non era una buona strategia: «I saraceni sono d'accordo con noi nel sostenere che esiste un unico Dio, e dunque potete averli per alleati contro i *tuini*». Essi si convinsero della cosa. Allora chiesi loro se sapevano come aveva avuto origine l'idolatria nel mondo; lo ignoravano, e glielo spiegai io. Essi consigliarono: «Raccontate voi queste cose, ma poi lasciate la parola a noi, perché è difficile comunicare attraverso un interprete». Io risposi: «Facciamo una prova di come vi comporterete al momento della discussione. Io sosterrò la parte dei *tuini*, e voi quella dei cristiani. Facciamo finta che io appartenga a quella setta; poiché essi negano l'esistenza di Dio, voi dimostrate che esiste». Lì c'è una setta che sostiene che ogni anima e ogni virtù in ogni cosa è il dio di quella cosa, e che al di fuori di questo non esiste un dio. I nestoriani non seppero dimostrare nulla, ma soltanto ripetere quello che dice la Scrittura. Io osservai: «Ma questi non credono alle Scritture: voi direte una cosa, loro ne risponderanno un'altra!». Allora suggerii loro che mi lasciassero disputare per primo coi *tuini*, in modo che, se io fossi stato sconfitto, loro avrebbero avuto ancora la possibilità di intervenire: se a essere sconfitti fossero stati loro, io in seguito non sarei più stato ascoltato. Furono d'accordo.

La terminologia e la sintassi usate (*ego sum...; ponatur...; probate...*)²³² confermano come si tratti di un esercizio scolastico e ne certificano la competenza da parte del frate.

La disputa teologica vera e proprio contro i *tuini* verte essenzialmente sul concetto di monoteismo occidentale – contrapposto alla pluralità degli dèi buddhisti gerarchicamente classificati – nonché sull'origine del male e sull'onnipotenza di Dio: inoltre, l'argomentazione dottrinale cristiana si serve di citazioni dirette tratte dagli *Atti degli Apostoli* e dai *Vangeli* (in particolare, da quelli di Matteo e di Luca)²³³:

Dixi ergo predicto tuino: «Nos firmiter corde credimus et ore confitemur quia Deus est, et non est nisi unus Deus, et unus perfecta unitate. Tu quid credis?». Et ipse dixit: «Stulti dicunt quod non sit nisi unus, sed sapientes dicunt

²³¹ XXXIII 11.

²³² Queste costruzioni sintattiche proprie della *quaestio* sono state segnalate in grassetto nel testo latino del passo schedato.

²³³ Il corsivo – incluso quello delle citazioni dalle Scritture – nel testo latino (e in traduzione italiana) è del curatore dell'edizione, mentre il grassetto nel testo latino è mio.

quod plures sunt. Nonne in terra tua sunt magni domini et hic est maior dominus Mangu chan? Ita est de diis, quia in diuersis regionibus sunt diuersi». Cui ego dixi: «Tu malum ponis exemplum, siue simile de hominibus ad Deum; sic enim quilibet potens in terra sua posset dici deus». Et cum uellem dissoluere similitudinem, preoccupauit me querens: «Qualis est deus tuus, de quo dicis quod non est nisi unus?». Respondi: «Noster Deus, preter quem non est alius, est omnipotens et ideo non indiget alicuius auxilio, immo omnes indigemus auxilio eius. Non sic est de hominibus: nullus homo potest omnia, et ideo oportet esse plures dominos in terra, quia nullus potest omnia portare. Item ipse nouit omnia, et ideo non indiget consiliario, immo omnis sapientia ab ipso est. Item ipse est summe bonus et bonorum nostrum non eget, immo *in ipso uiuimus, mouemur et sumus*²³⁴. Talis est Deus noster, et ideo non oportet aliud ponere». «Non» inquit «est ita; immo unus est latissimus in celo, cuius generationem adhuc ignoramus, et decem sunt sub illo, et sub illis est unus inferior; in terries sunt infiniti». Tunc et alias fabulas uolebat texere. Tunc quesui de illo altissimo, utrum crederet quod esset omnipotens, uel de aliquo deo. Et timens respondere quesui: «Si Deus tuus talis est ut dicis, quare fecit dimidietatem rerum malam?». «Falsum est» dixi: «qui fecit malum non est Deus, et omnia quecumque sunt, bona sunt.» Ad istum uerbum mirati sunt omnes tuini et redigerunt in scripto illud tamquam falsum uel impossibile. Tunc incepit querere: «Vnde ergo est malum?». «Tu male queris:» dixi «primo debes querere quid sit malum, quam queras unde sit; sed reuertere ad primam questionem, utrum credas quod aliquis deus sit omnipotens, et postea respondebo tibi ad omnia que uolueris querere.» Et ipse sedit diu nolens respondere, ita quod oportuit ut scriptores auditores ex parte chan preciperent ei ut responderet. Tandem respondit quod nullus deus esset omnipotens. Tunc eruperunt in magnum risum omnes sarraceni.

Facto silentio dixi: «Ergo nullus deorum tuorum potest te saluare in omni periculo, quia potest inueniri casus in quo non habet potentiam. *Preterea nemo potest duobus dominis seruire*²³⁵; quomodo potes tot diis seruire in celo et in terra?» Dixerunt ei auditores ut responderet; a tulle obmutuit. Tunc cum uellem reddere rationes de unitate diuine essentie et trinitate in audienda omnium, dixerunt michi nestorini de terra quod sufficeret, quia ipsi uolebant loqui²³⁶.

Dissi dunque al *tuino*: «Noi crediamo con tutto il nostro cuore e proclamiamo con la nostra voce che esiste Dio, e non esiste che un solo Dio, e che Egli è uno in unità perfetta. Tu cosa credi?». Lui rispose: «Sono gli stolti ad affermare che ne esiste uno solo; i saggi affermano che ce ne sono molti. Non è forse vero che nella tua terra esistono molti grandi sovrani, mentre qui ce n'è uno più grande, Mangu *chan*? Lo stesso vale per gli dèi: in terre diverse essi sono diversi». Io ribattei: «Tu fai un esempio sbagliato, perché predichi di Dio una condizione che è degli uomini; in questo modo, qualsiasi signore nella sua terra potrebbe essere chiamato dio». Volevo proseguire a contestare quell'esempio, ma lui interruppe chiedendo: «Com'è questo tuo Dio, del quale dici che è uno soltanto?». Io risposi: «Il nostro Dio, al di fuori del quale non ve n'è un altro, è onnipotente, e perciò non ha bisogno dell'aiuto di nessuno; al contrario, tutti abbiamo bisogno del Suo aiuto. Non è così per gli uomini. Nessun uomo può tutto, ed è perciò inevitabile che vi siano molti signori sulla terra, perché nessuno può reggere tutto. Egli sa tutto: non ha bisogno di consiglieri, ma al contrario ogni sapienza viene da Lui. Egli è il bene al massimo grado: non ha bisogno dei nostri beni, ma al contrario *in Lui viviamo, in Lui ci muoviamo, in Lui esistiamo*. Così è il nostro Dio; perciò non è possibile che ne esista un altro». «Non è così» ribatté lui. «Esiste invece un dio altissimo,

²³⁴ Cfr. *Act. Ap.* 17, 28.

²³⁵ Cfr. *Eu. Matth.* 6, 24; *Eu. Luc.* 16, 13.

²³⁶ Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia-Itinerarium*, XXXIII 16-19.

di cui ancora ignoriamo l'origine, e sotto di lui ce ne sono altri dieci, e sotto di loro ce n'è uno meno importante. Questo nel cielo; sulla terra, gli dèi sono infiniti.»

Voleva proseguire con sciocchezze del genere; io gli chiesi allora se credeva che quel dio altissimo fosse onnipotente, o se lo era qualche altro dio. Lui evitò di rispondere e contrattacò: «Se il tuo Dio è come lo descrivi, perché ha creato malvagia una metà delle cose?». «Non è vero» risposi. «Chi ha creato il male non è Dio. Tutto ciò che esiste è buono.» Questa affermazione lasciò di stucco tutti i *tuini*, e la registrarono per iscritto come falsa o impossibile. Lui chiese: «E da dove viene allora il male?». «La domanda è mal posta» risposi. «Prima di chiedere da dove viene, dovresti chiedere che cos'è il male. Ma tu rispondi alla domanda di prima, se credi che qualche dio sia onnipotente, e poi io ti risponderò a tutto quello che vorrai chiedermi.» Lui rimase seduto a lungo senza rispondere, tanto che gli scribi che assistevano su mandato del *chan* dovettero ordinargli di farlo. Disse alla fine che nessun dio è onnipotente. Allora tutti i saraceni scoppiarono in una gran risata. Quando tornò il silenzio io dissi: «Quindi nessuno dei tuoi dèi può salvarti da ogni pericolo, perché si può trovare un caso in cui lui non ha potere; e poi, dato che *nessuno può servire due padroni*, come puoi servire tanti dèi in cielo e in terra?». Quelli che ascoltavano gli dissero di rispondere, ma lui rimase in silenzio. Avrei voluto proseguire spiegando l'unità dell'essenza divina e la Trinità davanti a tutti; ma i nestoriani da terra mi dissero che bastava, perché volevano parlare loro.

Dopo che Guglielmo ha disquisito con il *tuino*, la parola passa ai musulmani, i quali concordano con la religione cristiana sul principio fondamentale del monoteismo. Procedendo con la narrazione, si racconta come

Omnes audierunt absque ulla contradictione; nullus tamen dixit: «Credo, uolo fieri christianus». Hiis peractis nestorini pariter et sarraceni cantauerunt alte, tuinus tacentibus, et postea biberunt omnes copiose²³⁷.

Tutti ascoltarono senza contestare nulla; ma non ci fu nessuno che dicesse: «Credo, voglio diventare cristiano». Al termine della disputa, i nestoriani, e insieme a loro i saraceni, si misero a cantare ad alta voce, mentre i *tuini* se ne rimanevano muti, e poi tutti bevvero in abbondanza.

Due fatti principali sono segnalati da Guglielmo: da un lato, la velata presa coscienza del fallimento evangelizzatore (mai ammesso fino in fondo), dal momento che nessuno si converte; dall'altro, la vittoria schiacciante sui buddhisti i quali, alla fine della disputa, sono gli unici che non cantano. Difficile confermare l'incontrovertibilità della vittoria riportata da Guglielmo a scapito degli «idolatri», ma è certa la più incisiva avversione del frate nei confronti dei *tuini* (rispetto alle altre religioni) essenzialmente per due motivi: sono politeisti e adoratori di idoli. In realtà, l'argomentazione dell'esistenza di un solo dio alla fine è controproducente: al politeismo sciamanico (a Tenggeri, dio supremo di livello gerarchico più elevato, sottostanno dèi minori), infatti, è più congeniale il buddhismo rispetto alle religioni monoteiste come il cristianesimo e l'islamismo (non a

²³⁷ XXXIII, 22-23.

caso Möngke espresse simpatia per il buddhismo). A Guglielmo di Rubruk, nonostante la «vittoria» ostentata nelle pagine dell'*Itinerarium* inerenti alla disputa interreligiosa, fu imposto il rientro.

Complessivamente, descrizione rituale e teologia sono compresenti e bilanciate nell'opera di frate Guglielmo: il resoconto religioso, perciò, non è né puramente illustrativo né esclusivamente concettuale; tuttavia, si segnala la prevalenza dell'esercizio descrittivo delle pratiche culturali afferenti alla religione ancestrale mongola in contrapposizione alla preminenza della speculazione teologica in relazione ai passi riguardanti il buddhismo. Guglielmo di Rubruk sembra interessato maggiormente a voler testimoniare il proprio operato religioso e il suo successo evangelizzatore – in realtà pressoché inconsistente – tramite la narrazione di quegli episodi di disputa interreligiosa che lo vedono impegnato dapprima con gli idolatri presso le dimore del Gran Qan e, in un secondo momento, con i *tuini* in occasione della disputa vera e propria: lo sciamanesimo non è propriamente un competitor religioso, in quanto la disamina del culto si esaurisce con la descrizione delle pratiche; il buddhismo, invece, è un valido concorrente che si contende con il cristianesimo il primato confessionale (solo se l'orizzonte culturale di riferimento, in termini di percezione, è interno alla *Christianitas*: in realtà la partita è già persa, giacché la predilezione per il buddhismo da parte dei Mongoli è indiscussa), perciò è necessaria l'individuazione delle sue falle dottrinali con conseguente messa alla berlina dei fondamenti teologici del culto per mezzo della disputa.

La trattazione delle consuetudini religiose nella *Relatio* di Odorico da Pordenone, invece, pertiene esclusivamente al buddhismo e le motivazioni sono molteplici: la prima è di carattere topografico, dal momento che l'itinerario odoriciano comprende anche la Cina – patria della religione buddhista nella sua variante Ch'an – e non solo l'Asia centrale; la seconda è di tipo cronologico, poiché Odorico viaggiò quasi settant'anni dopo Giovanni di Pian di Carpine e circa sessant'anni dopo Guglielmo di Rubruk, in un'epoca in cui il culto buddhista era in espansione, complice la tolleranza religiosa e il pluralismo culturale promossi da Qubilai durante il suo qanato (1260-1294); la terza è di carattere ideologico-sincretico, in quanto il buddhismo ben si confaceva all'assorbimento di quelle pratiche devozionali proprie della religione ancestrale mongola: gli sciamani erano i precursori dei monaci; gli idoli di feltro anticipavano le statuette votive di Buddha; il culto ancestrale mongolo del fuoco precorreva ipoteticamente l'elemento del fuoco come metafora, ad esempio, del buddhismo Theravāda dell'Asia Meridionale e del Sud-est asiatico, variante che concepisce tuttora il concetto di Illuminazione come conseguenza dell'esperienza diretta del fedele – responsabile delle proprie azioni e delle relative conseguenze – e non come risultato di una mera osservanza di regole etiche e rituali.

Anche la *Relatio* di Odorico da Pordenone – come l'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruck – insiste, nella descrizione delle pratiche culturali, sulla sinonimia «buddhismo-idolatria»:

Hii similiter aliud idolum adorant, quod est per dimidium homo et per dimidium bos. Hoc idolum per os respondet quod multotiens sanguinem quadraginta virginum petit. Huic idolo homines et mulieres ita vovent filios suos et filias dare, sicut hic homines vovent filios suos vel filias alicui religioni, et sic per istum modum homines interficiunt filios suos et filias ante idolum istud, ut sic eorum sanguis imoletur, unde multi moriuntur isto modo. Multa autem alia facit populus iste que scribere et audire abhominatio quedam esset²³⁸.

Gli abitanti di questo paese²³⁹ adorano anche un altro idolo, che per metà ha figura umana, e nell'altra metà ha l'aspetto di un bue. Questo idolo risponde con la sua bocca e molte volte domanda il sangue di quaranta vergini. Gli uomini e le donne danno in voto a questo idolo i propri figli e figlie, come da noi la gente dà in voto i propri figli o figlie a qualche ordine religioso. Così gli uomini uccidono davanti a questo idolo i propri figli o figlie, immolando il loro sangue, tanto che molti muoiono in questo modo. Ci sono molte altre cose che fa questo popolo, ma sarebbe un abominio scriverle e ascoltarle.

Al pari dei suoi predecessori, Odorico tenta a tutti i costi di ricondurre al noto ciò che non conosce tramite comparazione dell'alterità con le categorie culturali, usuali al lettore, della sua esperienza di viaggiatore occidentale: ne consegue un paragone forzato – fra le pratiche religiose orientali, di pertinenza tantrica²⁴⁰, e i riti occidentali – che raffronta i sacrifici (sanguinari) in onore dell'idolo con l'ordinazione dei novizi nelle confraternite religiose. La descrizione del rituale di cremazione dei defunti è un altro riferimento al tantrismo:

Aliam etiam consuetudinem pessimam habent idolatre huius regni. Nam quando homo aliquis moritur, ipsum comburunt mortuum et si uxorem habet, ipsam comburunt vivam, cum dicant eam ire moraturam cum marito suo in alio mundo; si autem mulier filios habet ex marito suo, cum eis manere potest si velit, quod sibi ad verecundiam non reputatur. Si autem mulier moritur, lex non imponitur viro, qui possit aliam, si voluerit, accipere in unxorem²⁴¹.

Gli idolatri di questo regno²⁴² hanno anche un'altra pessima consuetudine. Infatti, quando muore un uomo, ne bruciano il corpo e se ha una moglie, anch'essa viene bruciata viva, poiché dicono che così sarà insieme con lui anche nell'altro mondo. Ma se la moglie ha figli da questo marito, li può tenere e stare con loro, se vuole, la qual cosa non viene considerata vergognosa. Se invece è la moglie che muore per prima, la legge non impone all'uomo di morire sul rogo: egli può sposare un'altra donna, se così vuole.

L'elemento del fuoco è proprio della religione ancestrale ma anche del buddhismo Theravāda: l'Ādittapariyāya Sutta, o Sermone del Fuoco, racconta di come il Buddha Śākyamuni incontrò e istruì, alcuni mesi dopo l'Illuminazione, mille asceti dediti al culto del fuoco. Gli insegnamenti del Buddha

²³⁸ Odorico da Pordenone, *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, X 9-14.

²³⁹ Ovvero i cittadini di Polumbo, l'attuale Kollam (o Quilon).

²⁴⁰ Il riferimento alla religione buddhista è duplice: da un lato, l'autore descrive un rituale afferente alla stregoneria tantrica caricata di magia e devozione; dall'altro, menziona per la seconda volta il bue del buddhismo Ch'an.

²⁴¹ X 16-19.

²⁴² Odorico si sta riferendo sempre a Polumbo.

si servivano del fuoco come metafora: tutti i sensi e i relativi oggetti, infatti, erano destinati a bruciare mediante il fuoco – fossero essi piacevoli, spiacevoli o neutri – a causa della vecchiaia e della morte²⁴³.

Alla presentazione dei riti si associano le descrizioni di ciò che il viaggiatore osserva in prima persona. Presentando la religione buddhista in Kerala alla stregua di un culto idolatra, Odorico racconta:

Similiter in hoc regno est unum idolum mirabile valde, quod omnes contrate Indie multum reverentur. Nam ipsum est tam magnum sicut sanctus Christophorus communiter depingitur a pictoribus; et est totum de auro puro, positum super unam magnam cathedram que etiam est de auro; et habet ad collum unam cordam de lapidibus pretiosis, que etiam corda pretium multum valet. Eius ecclesia tota est de auro puro; nam tectum est totum de auro similiter et pavimento. Ad hoc idolum adorandum occurrunt gentes de longiquo, sicut christiani de longe vadunt ad sanctum Petrum²⁴⁴.

Similmente in questo regno²⁴⁵ c'è un idolo davvero degno di ammirazione, che tutti gli abitanti dell'India riveriscono. Ha una grandezza enorme, simile a quella che i pittori da noi usano per rappresentare il nostro san Cristoforo, ed è tutto di oro puro, collocato sopra una grande cattedra, anch'essa tutta d'oro. Al collo porta una collana di pietre preziose, e anche questa collana è di grande valore. La sua chiesa è tutta di oro puro. Perfino il tetto e anche il pavimento sono tutti di oro puro. Per adorare questo idolo, la gente viene da lontano, così come fanno i cristiani che da lontano vanno a San Pietro in Roma.

Il Buddha d'oro, la più grande statua in oro massiccio del mondo, si trova a Yaowarat – la Chinatown di Bangkok, in Thailandia (dove il buddhismo Theravāda s'impose come credo predominante tra il XIII e il XIV secolo) – e vi fu trasportata, durante il regno di Rama III²⁴⁶, da Ayutthaya: l'opera fu eseguita verosimilmente durante il Regno di Sukhothai (1238-1438). L'imponente statua di Bangkok non è quella descritta da Odorico – per motivi geografici, poiché l'autore in questo momento si trova in Kerala, e per motivi cronologici, dato che la forbice temporale della possibile costruzione della statua, ovvero il Regno di Sukhothai²⁴⁷ (1238-1438), è troppo ampia per poter stabilire con certezza se questa fu realizzata o meno in epoca antecedente al viaggio di Odorico in Oriente (*ante* 1318) – ma l'oro con cui fu costruita, assieme alla maestosità e ad alcuni dettagli non secondari (primo fra tutti la collana di pietre preziose, *topos* figurativo delle rappresentazioni scultoree del Buddha), lasciano presentire che l'orizzonte religioso di pertinenza sia

²⁴³ Il ricongiungimento dei coniugi nell'altro mondo tramite cremazione dei corpi *post-mortem* è ripreso da Odorico quando descrive le consuetudini religiose degli abitanti della Cambogia (o del Vietnam).

²⁴⁴ Odorico da Pordenone, *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, XI 1-6.

²⁴⁵ Odorico si riferisce al regno di nome Mobar, corrispondente all'odierna regione indiana del Kerala.

²⁴⁶ Rama III (1788-1851) fu re del Siam dal 1824 fino alla sua morte.

²⁴⁷ Il Regno di Sukhotai fu uno Stato siamese che per due secoli controllò vasti territori dell'odierna Thailandia.

quello buddhista senza apparenti possibilità di equivoco: Odorico è in Kerala ed è testimone del culto di una statua analoga – per fattezze e pratiche cultuali – a quella ben più nota del Buddha d'oro.

I passi descrittivi della *Relatio* odoricianiana non si limitano alla registrazione degli *ydola*. A Zaiton (l'odierna Quanzhou), il frate visita un tempio buddhista:

In hac sunt multa monasteria religiosorum, qui idola universaliter adorant. In uno autem istorum monasteriorum ego fui, in quo bene erant tria milia religiosorum habentium undecim milia idolorum, et unum illorum idolorum, quod minus aliis esse videbatur, erat bene ita magnum sicut esset sanctus Christophorus. In illa autem hora, qua hii diis suis dant ad manducandum, visum ivi. Et illi hoc modo sibi dant comedere: omnia que illis offerunt comedenda eis calidissima porrigunt, ita quod fumus illorum ciborum ascendit ad idola, quem fumum pro comestione illorum idolorum esse dicunt; aliud autem totum pro se habent et manducant. Et sic hoc modo dicunt se bene pasdere deos suos²⁴⁸.

In questa terra ci sono molti monasteri di religiosi che adorano tutti gli idoli dell'universo. Io fui in uno di questi monasteri, nel quale c'erano tremila religiosi che possedevano undicimila idoli e uno di questi, che sembrava essere più piccolo degli altri, era grande come un san Cristoforo. Andai a vedere anche nell'ora in cui essi danno da mangiare ai loro dei. E questo è il modo in cui portano il cibo ai loro dei: offrono loro vivande caldissime, tanto che il fumo dei cibi sale verso gli idoli. Così dicono che quel fumo serve affinché gli idoli possano mangiare. Ma tutto il resto lo tengono per sé e se lo mangiano. E così dicono che nutrono bene i loro idoli.

Odorico allude allo storico tempio Kaiyuan di Quanzhou – costruito nel 685-686 all'epoca della dinastia T'ang (618-907) –, uno dei pochi monasteri buddhisti sopravvissuti nella Cina continentale²⁴⁹.

Spostandosi dalla Cina al Tibet, regione che il viaggiatore descrive etnograficamente, Odorico menziona per la prima volta l'*abassi*, ovvero il sacerdote buddhista (il termine *baqsi* corrisponde al vocabolo tibetano odierno per designare il Lama)²⁵⁰:

De hac recedens, veni ad unum regnum magnum nomine Tybet, quod ipsi Inde est confine; totum hoc regnum est subiectum magno cani. In eo est maior copia panis et vini quam in aliqua parte mundi. Gens huius contrate moratur in tentoriis, que ex feltris nigris facta sunt; tota sua civitas principalis est murata ex muris albis et nigris, omnesque vie sue sunt optime salezate. In hac civitate non audet aliquis effundere sanguinem alicuius hominis vel animalis, et hoc ob reverentiam unius idoli quod ibi colitur et adoratur. In hac civitate moratur abassi, idest papa in lingua

²⁴⁸ Odorico da Pordenone, *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, XXI 5-12.

²⁴⁹ Le sale principali di questo tempio lungo l'asse centrale sono: la Sala dei Quattro Re Celesti, che funge da «Shanmen» (o «Porta delle tre liberazioni», la porta più importante di un tempio buddhista cinese); la Sala Mahavira, che custodisce le statue in rame dorato dei Tathāgata (ovvero dei cinque Buddha che, venerati insieme, sono emanazioni e/o rappresentazioni del «primo Buddha»); la Pagoda Renshou, costruita nel 917 durante la dinastia Liang (907-923); l'Altare dei Precetti, su cui si erigono 24 statue di Apsaras (spiriti femminili delle nubi e delle acque nella mitologia indù e buddhista, suonatrici di violini e nacchere) e una del «Buddha Rocana» (il cui trono presenta mille petali di loto, su ognuno dei quali è incisa una statua di Buddha di 6 centimetri). Odorico parla delle statue degli idoli nell'ordine di decine di migliaia di esemplari: per quanto si tratti di un'iperbole per eccesso, il numero di statue è considerevole anche nella realtà.

²⁵⁰ Cfr. Odorico da Pordenone, *Racconto delle cose meravigliose d'oriente*, p. 85.

sua, qui est caput omnium illorum idolatrarum, quibus dat et distribuit secundum morem suum omnia beneficia quei ipsi habent²⁵¹.

Lasciando questa provincia, giunsi a un grande regno di nome Tibet, che confina con l'India stessa. Tutto questo regno è soggetto al Gran Khan e qui c'è la più grande abbondanza di pane e di vino che ci sia al mondo. La popolazione di questo paese abita in tende, che sono fatte di una stoffa nera. La città principale è circondata di mura bianche e nere, e tutte le sue strade sono lastricate in modo ottimo. In questa città nessuno osa spargere il sangue di una persona o di un animale, e questo si fa per reverenza verso un idolo che qui viene venerato e adorato. In questa città abita l'*abassi*²⁵², che sarebbe come il papa, ossia il capo di tutti questi idolatri, ai quali egli dona e distribuisce secondo la consuetudine tutti i benefici e diritti che spettano a ciascun abitante.

Nuovamente l'«idolo» e gli «idolatri» stanno in rapporto 1:1 con i seguaci del credo buddhista: gli adoratori di idoli rispondono a un unico capo sacerdotale, ovvero il *baqsi*, paragonato al Papa tramite procedimento analogico ormai noto.

La speculazione teologica e l'impeto evangelizzatore – come nel caso dell'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruk (con una sostanziale differenza: Guglielmo viaggia per conto di Luigi IX, mentre Odorico è svincolato da obblighi diplomatici) – sono due elementi distintivi dell'esperienza di viaggio odoriciano. L'invito alla conversione è veicolato, all'inizio dell'opera, per mezzo dell'associazione di specifici eventi straordinari – correlati al potere miracoloso delle ossa dei frati martiri di Thāna – con la presenza tangibile di Dio nel viaggio alla volta di Polumbo:

Nam cum per mare cum istis ossibus pertransirem, ut irem ad unam civitatem que vocatur Polumbum, ubi piper nascitur abundanter, nobis totaliter defecit ipse ventus. Quapropter venerunt idolatre deos suos adorantes, ut eis ventum prosperum exhiberent, quem tamen illis dare minime potuerunt. Deinde venerunt saraceni, ut ventum haberent multum laboraverunt, et tamen illum numquam habere potuerunt. Tandem michi et socio meo preceptum fuit ut orationes ad Deum fundere deberemus, quatinus nobis ventum finaliter exhiberet [...]. Cum autem nos nisi minimum ventum habere poterimus, tunc, accipientes ex ossibus istis unum, ipsum dedi famulo nostro, ut iret ad caput navis et ipsum in mare proiceret festinanter. Tunc osse in mari proiecto, statim ventus ita bonus et prosper effectus est, quod numquam nobis defecit donec venimus ad portum, ad quem merito istorum fratrum devenimus cum salute²⁵³.

Mentre con queste ossa attraversavo il mare per recarmi in una città chiamata Polumbo, dove cresce abbondante il pepe, ci venne a mancare totalmente il vento. Perciò gli idolatri si misero a pregare i loro dei, perché mandassero un vento propizio, ma non riuscirono affatto a ottenerlo. Allora vennero i saraceni e fecero molta fatica per ottenere un vento favorevole, ma anch'essi non riuscirono ad averlo. Infine a me e al mio compagno fu ordinato di innalzare preghiere al nostro Dio, perché finalmente ci desse il vento propizio [...]. Ma dato che non riuscimmo a ottenere che un vento molto debole, allora prendendo in mano una di queste ossa, la diedi al servo perché andasse in capo

²⁵¹ Odorico da Pordenone, *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, XXX 1-7

²⁵² Il corsivo è del traduttore Giorgio Dal Lago.

²⁵³ VIII 143-153.

alla nave e la gettasse in mare in tutta fretta. Non appena l'osso fu gettato in mare, subito venne un vento così buono e prospero che non ci venne più a mancare finché non arrivammo al porto, al quale giungemmo sani e salvi per merito di questi frati.

In questo passo gli idolatri sono specificamente buddhisti poiché i saraceni – raffrontati ai primi per l'inconcludenza delle loro preghiere (cui fanno da contraltare le invocazioni rivolte al Dio «vero» dai francescani) – sono menzionati a parte subito dopo.

Sempre in relazione alla riflessione teologico-concettuale sull'alterità confessionale (in contrapposizione ai fondamenti dottrinali propri del cristianesimo), anche Odorico disquisisce con un monaco – al pari di Guglielmo di Rubruk, suo predecessore in Oriente – sul tema della trasmigrazione delle anime:

Unde ascendimus unam barcam et sic ivimus ad unum magnum illorum monasteriorum quod ibi erat. Ad quod cum ivissemus, vocavit unum illorum religiosorum dicens: «Vides hunc raban francium, idest virum religiosum? Iste venit inde ubi ponitur sol et nunc vadit Cambalech, ut roget vitam pro magno cane. Ideoque sibi ostendas aliquid, ut si revertetur ad suas contratas possit dicere tale quid novum vidit in Cansaye». Tun iste dixit se libenter velle ostendere sibi aliquod novum. Et tunc iste duos magnos mastellos accepit plenos hiis que superfuerunt in mensa, et tunc statim aperuit cuiusdam viridarii portam per quam intravimus viridarium illud; nunc autem in eo est monticulus quidam, plenus arboribus amenis. Et dum sic in eo essemus, ipse cimbalum unum accepit et illud incepit pulsare, ad cuius sonitum multa animalia varia et diversa de illo monticulo descenderunt, sicut nunc essent simie, gatti maimones similiter et multa alia animalia que faciem hominis habebant. Et dum sic videremus, animalia ista bene circa tria circa ipsum se aptaverunt ad se invicem ordinata; et cum circa ipsum sic essent posita et ordinata, ipse parapsides posuit ante illa, et sicut competebat comedere sibi dedit. Hec autem cum sic comedissent, cimbalum pulsare cepit et sic cuncta hec animalia ad loca propria remeabant. Dum autem vidissem ista, multum cepi ridere dicens: «Tu michi dicas quid hoc indicare velit». Tunc ipse respondit dicens: «Hec animalia sunt anime nobilium virorum, quas nos hic pascimus amore dei». Ei autem sic respondi dicens: «Hec animalia anime non sunt, sed solum bestie». Michi autem respondebat dicens: «Verum non est quod hec animalia sunt, sed solum ista sunt anime nobilium virorum. Unde sicut unus illorum fuit nobilis homo, sic eius anima in aliquod istorum nobelium animalium ipsa intrat; anime vero rusticorum in animalia vilia intrant et habitant». Sic autem hoc modo poteram sibi dicere multa, sed tamen aliud numquam credere volebant²⁵⁴.

E salimmo su di una barca e andammo a visitare un grande monastero che c'era in quel luogo. Arrivati colà, egli chiamò uno di quei religiosi, dicendo: «Vedi questo raban franco, cioè uomo religioso? Egli viene da una terra dove il sole tramonta e ora va a Cambalech per pregare per la vita del Gran Khan. Perciò mostragli qualcosa, in modo che quando ritornerà al suo paese possa dire che ha visto cose nuove a Cansaye. E quello rispose che ben volentieri mi avrebbe mostrato qualcosa di nuovo. E allora prese due grandi mastelli pieni del cibo avanzato della mensa e aprì la porta di un giardino e ci fece entrare là dentro, dove c'era un monticello pieno di belle piante. E mentre eravamo in quel giardino, egli prese un cembalo e cominciò a suonare. Al suono del cembalo da quel

²⁵⁴ XXIII 22-39.

monticello scesero molti e diversi animali, come scimmie, gatti mammoni e molti altri animali che avevano facce umane. E mentre vedevamo tutto questo, questi animali, che erano circa tremila, si misero in buon ordine tutti attorno a lui. E quando furono così bene sistemati, egli pose delle scodelle davanti agli animali e diede loro da mangiare come conveniva. Dopo che ebbero ben mangiato, prese a suonare nuovamente il cembalo e tutti quegli animali ritornarono al loro posto. Vedendo un simile spettacolo cominciai a ridere molto e dissi: «Dimmi che cosa significa tutto questo». E quello mi rispose dicendo: «Questi animali sono le anime di uomini nobili che noi nutriamo per amore di dio». E io gli replicai dicendo: «Questi animali non sono anime, ma soltanto delle bestie». Ma quello a sua volta mi rispose: «Non è vero che sono animali, ma soltanto queste sono anime di uomini nobili. Se dunque uno è stato un uomo nobile, la sua anima entra in uno di questi animali nobili; invece le anime dei rustici contadini entrano e abitano in animali spregevoli». E così potevo ribattere dicendogli molte altre cose, ma non volevano mai credermi.

L'episodio si riferisce alla visita, da parte del francescano, di un importante monastero buddhista a Cansaye, l'odierna Hangzhou: si tratta quasi certamente del Lingyin Si, il «Tempo del Ritiro delle Anime»²⁵⁵. Qui Odorico si confronta con i monaci del posto in un'accesa disputa religiosa: per il frate, gli animali sono semplici bestie; per i buddhisti – che credono nella reincarnazione (gli animali, infatti, sarebbero parenti lontani reincarnati degli uomini in quanto esseri senzienti) – sono dimore di anime umane.

Parimenti all'*Itinerarium*, anche la *Relatio* odoriciano è un mélange di presentazione delle pratiche devozionali e di teologia: alla descrizione del visibile (dell'idolo metà uomo e metà bue, dei riti di cremazione dei defunti a Polumbo, del Buddha d'oro del Kerala, del tempio Kaiyuan di Quanzhou...) si associa la riflessione teologica (nel caso della disputa con il monaco buddhista sulla trasmigrazione delle anime e del raffronto tra la vanità del culto idolatra e saraceno e il vigore delle preghiere di invocazione a Dio che, durante il viaggio per mare alla volta di Polumbo, preludono all'evento miracoloso delle ossa dei frati martiri di Thāna). Questa costante compresenza di descrizione rituale e teologia fa della *Relatio* odoriciano un'opera più affine all'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruk rispetto all'*Historia Mongalorum* di Giovanni di Pian di Carpine, il quale si concentra sulla descrizione di ciò che vede (o che gli è testimoniato da persone degne di fede) più che soffermarsi sull'approfondimento dei rudimenti dottrinali di un'alterità religiosa con cui entra in contatto.

²⁵⁵ Analogamente al tempio Kaiyuan di Quanzhou, l'ingresso formale dell'edificio è la Sala dei Quattro Re Celesti, mentre la Sala Mahavira – a differenza dal santuario di Kaiyuan, che conserva le cinque statue in rame dorato dei Tathāgata (cfr. nota 249) – custodisce la statua di Śākyamuni.

CAPITOLO IV

Marco Polo in Oriente

IV.1 *I Polo: una famiglia veneziana*

I resoconti dei primi missionari giunti fino alla corte del Gran Qan incrementarono, in Occidente, la conoscenza dell'Oriente; inoltre, esaurite le fasi della paura e dei conflitti, sempre più di frequente si avviarono scambi commerciali con gli orientali, con conseguente e progressiva crescita di importanza della figura del mercante, vero e proprio mediatore culturale fra il mondo occidentale e la realtà orientale. Nei confronti dei mercanti, i Mongoli si dimostrarono fin da subito disponibili: socialmente seminomadi, abbisognavano di quanto le società stanziali occidentali potevano produrre (generi alimentari come vino, olio, grano e materie prime quali ferro e legname) e, come moneta di scambio, proponevano un'infinità di beni appetibili procacciati dalle conquiste. Činggis Qan per primo garantì un salvacondotto a tutti i mercanti che entrassero nel territorio dell'Impero, in particolar modo a quelli che commerciavano beni pregiati destinati alla sua corte; con Ögödei e Güyük i Mongoli diventarono i migliori acquirenti, dal momento che i bottini di guerra li mettevano in condizione di poter acquistare ciò di cui necessitavano a qualsiasi prezzo (un ruolo di capitale importanza negli scambi commerciali ebbe la figura dell'*ortoy*, ovvero dell'affiliato mercante che operava in società i cui capitali erano messi a disposizione dai principi mongoli). Il flusso di beni e persone – assieme alle missioni diplomatiche dei primi francescani – contribuì, dunque, alla conoscenza fra civiltà diverse²⁵⁶.

La scoperta dell'Altrove è sovente contraddistinta dai parametri di una società altra e lontana nelle testimonianze di viaggio missionarie (da cui affiorano sensazioni contrastanti quali l'impaurita sorpresa, il terrore e, infine, i maldestri tentativi di una migliore comprensione delle popolazioni orientali): se il criterio di giudizio è occidentale e religiosamente connotato, i presupposti interpretativi non forniscono una spiegazione profonda di un mondo così lontano e, per certi versi, spaventoso. A differenza dei predicatori – e delle corrispettive categorie interpretative che risentono del filtro imprescindibile della religione – i mercanti si pongono come mediatori di un'esperienza

²⁵⁶ Questa introduzione sull'avvio degli scambi commerciali fra Occidente e Oriente (e sulla figura del mercante come mediatore culturale fra civiltà diverse) è tratta da G. Ortalli, *Dall'Europa a scoprire l'Oriente. Da Gengis Khan a Marco Polo*, pp. 57-60.

pratica (il commercio) in un continente estremamente lontano che si sforzano di conoscere empiricamente.

All'inizio degli anni Sessanta del Duecento, Niccolò e Maffio Polo – rispettivamente il padre e lo zio di Marco – mossero verso Oriente fino alla corte di Qubilai in Cina: a quel tempo, le opere dei missionari avevano raccolto numerose notizie sull'Impero mongolo, tale da renderlo familiare a un mondo lontanissimo. Niccolò e Maffio erano legati in affari ad un'unica impresa commerciale tipicamente veneziana che prevedeva che un socio restasse in sede e che gli altri operassero fuori Venezia (Marco «il Vecchio» seguiva da Venezia o da Costantinopoli gli interessi della compagnia, mentre Niccolò e Maffio si spostavano)²⁵⁷. I Polo appartenevano al ceto delle famiglie rappresentate inizialmente nel Maggior Consiglio²⁵⁸, organo istituzionale – a prevalenza aristocratica dopo la Serrata²⁵⁹ del 1297 – cui erano riservate le cariche politiche e amministrative della Repubblica di Venezia.

Ciò che sappiamo del viaggio dei Polo dipende essenzialmente dal testo di Marco: i fratelli Niccolò e Maffio partirono per l'Oriente da Costantinopoli attorno al 1260: giunsero dapprima a Sudak, scalo portuale nel sud-est della Crimea, per poi puntare verso l'interno del continente attraversando il basso Volga e l'Ucraina e giungendo infine nelle terre dell'ilqanato dell'Orda d'Oro²⁶⁰ – che si estendeva dalla Siberia alla Russia – dove risedettero per circa un anno. Ripartirono poi alla volta di Bukhara (nell'odierno Uzbekistan) – fervente centro di scambi commerciali alle dipendenze del regno tartaro di Persia – dove Niccolò e Maffio sostarono per tre anni, per poi ripartire giungendo fino al Catai, alla corte di Qubilai.

I fratelli Polo divennero messaggeri del Gran Qan: il sovrano comprese l'utilità dei rapporti con il lontano mondo occidentale da cui provenivano i due veneziani (con i quali Qubilai discusse,

²⁵⁷ Cfr. L. Pasini (a cura di), *I viaggi di Marco Polo veneziano, tradotti per la prima volta dall'originale francese di Rusticiano di Pisa e corredati di illustrazioni e documenti da Vincenzo Lazari*, Venezia, Signum, 1983, p. 427. Niccolò Polo (1230 – ante 1300) si stabilì a Costantinopoli prima della nascita di Marco e avviò un'impresa mercantile che si estese, in un secondo momento, anche in Crimea e nella parte occidentale dell'Impero mongolo; Maffio Polo (? – 1324) seguì il fratello Niccolò nella capitale costantinopolitana; di Marco «il Vecchio» non si hanno molte notizie: egli avviò, assieme a Niccolò e Maffio, l'impresa veneziana di famiglia a Costantinopoli.

²⁵⁸ Cfr. *Dizionario storico-portatile di tutte le Venete patrizie famiglie*, Venezia, Giuseppe Bettinelli Editore, 1780, p. 126. Alla voce «POLO» si legge: «Vennero dalla Dalmazia. Un s. Niccolò, e Marco suo Figliuolo, celebratissimi viaggiatori, fiorirono dall'anno 1230. al 1271. Furono esclusi al serrar del M. C. ma una parte di questa Famiglia fu riasunta nel 1381. per la Guerra coi Genovesi. Si estinse l'anno 1425. in s. Marco Castellan a Verona. Altri nel 1418. in s. Marco qu. Maffio qu. Nicolò essendo Castellan del Castel Vecchio di Verona. Ebbe in moglie nel 1408. una fia de s. Piero Morosini, relita s. Marco Querini».

²⁵⁹ Cfr. S. Romanin, *Storia documentata di Venezia*, Vol. 2, Venezia, Pietro Naratovich Editore, 1854, pp. 344-345. Con la Serrata del Maggior Consiglio, approvata il 28 febbraio 1297, la scelta dei candidati al Maggior Consiglio – istituzione politica più importante della Repubblica di Venezia che si riuniva periodicamente a Palazzo Ducale (il Maggior Consiglio nominava il Doge e le magistrature) – fu affidata ad una commissione di tre elettori, nominati con incarico annuale, e alla Quarantia (o Consiglio dei Quaranta), organo costituzionale della Repubblica con funzioni politiche e giudiziarie: in questo modo, di fatto, l'aristocrazia veneziana precluse alle classi popolari l'accesso al governo della Repubblica.

²⁶⁰ Cfr. nota 82.

stando alla testimonianza di Marco, di religione, di usi e costumi e dell'amministrazione della giustizia in Occidente). Secondo quanto raccontato nell'opera poliana, Niccolò e Maffio avrebbero dovuto recarsi dal Papa per poi fare ritorno al Gran Qan – facendogli dono di una certa quantità dell'olio che alimentava la lampada del Santo Sepolcro di Cristo a Gerusalemme – con missionari cristiani in grado di dimostrare l'eccezionalità della loro religione. Queste richieste da parte di Qubilai confermano l'indubbia curiosità intellettuale del Gran Qan e la consapevolezza, da parte del sovrano, di come anche il cristianesimo potesse rivelarsi utile per la gestione di un impero composito tanto etnograficamente quanto religiosamente. Il viaggio di ritorno dei Polo in Occidente durò tre anni: Niccolò e Maffio raggiunsero dapprima Laiazzo (oggi Yumurtalik, in Turchia), sulla costa del regno armeno di Cilicia, poi Acri (allora la più importante base commerciale veneziana in Levante) e, infine, il Negroponte e l'Eubea prima di giungere a Venezia: Marco era ormai quindicenne²⁶¹.

IV.2 *L'esperienza poliana*

Quando, durante il primo viaggio, Niccolò e Maffio Polo giunsero ad Acri per comunicare al cardinale Tedaldo Visconti²⁶² le richieste del Gran Qan mongolo, appresero dallo stesso Tedaldo che Papa Clemente IV era deceduto nel novembre del 1268: Visconti suggerì ai Polo – tornati nel frattempo a Venezia – di attendere l'elezione del nuovo pontefice per completare il mandato. Per ben due anni Niccolò e Maffio rimasero a Venezia, senza che il pontefice fosse eletto; decisero, perciò, di ripartire con il giovane Marco e raggiunsero Acri via mare: per non fare ritorno da Qubilai a mani vuote, ricevettero da Tedaldo delle lettere importanti indirizzate al Gran Qan. Giunti a Laiazzo, li raggiunse la notizia dell'elezione a pontefice proprio del Visconti il quale, nel 1271, divenne Papa con il nome pontificale di Gregorio X dopo trentatré mesi di Sede vacante. Convocati ad Acri, ai Polo furono affidati importanti documenti e accordati speciali privilegi: vennero affiancati da due frati, Guglielmo da Tripoli²⁶³ e Niccolò da Vicenza²⁶⁴, loro compagni di viaggio alla volta dell'Oriente fino a Laiazzo (dove i due frati, intimoriti da una guerra in corso mossa dal quarto sultano mamelucco

²⁶¹ Il riassunto dell'itinerario della prima spedizione dei Polo in Oriente (e del ritorno in Occidente) è di G. Ortalli, *Dall'Europa a scoprire l'Oriente, Da Gengis Khan a Marco Polo*, pp. 85-88.

²⁶² Tedaldo Visconti (1210-1276), canonico a Lione e quindi arcidiacono nella diocesi di Liegi, partecipò alla nona crociata al fianco di Edoardo I d'Inghilterra (1239-1307), raggiungendo il sovrano inglese a San Giovanni d'Acri nel 1270. Eletto Papa nell'autunno del 1271, fu beatificato da Papa Clemente XI nel 1713.

²⁶³ Guglielmo da Tripoli (1220 circa – ?), siriano, fu un frate predicatore: accompagnatore dei Polo in occasione del loro secondo viaggio in Oriente, rinunciò a raggiungere la Cina e si fermò in Terrasanta. Scrisse due trattati: il *De Notitia de Machometo*, redatto attorno al 1270 e dedicato a Tedaldo Visconti, racconta la vita di Maometto e la storia dell'Islām; il *De statu Sarracenorum* esamina le strategie di apostolato domenicane e francescane per convertire i musulmani (cfr. <http://virgo.unive.it/ecf-workflow/books/Ramusio/lemmi/Guielmo%20da%20Tripoli.html>; data ultima consultazione: maggio 2023).

²⁶⁴ Di Niccolò da Vicenza nulla sappiamo: è un puro nome menzionato nell'opera poliana.

d’Egitto, Baybars I²⁶⁵, si ritirarono). Ripartiti da Laiazzo, i Polo viaggiarono per altri tre anni prima di approdare a nord di Qambaliq, presso la residenza estiva del Gran Qan.

Marco fu nominato ambasciatore di Qubilai e onorò quest’incarico per ben diciassette anni: il Gran Qan stesso rifiutò il congedo dei tre mercanti, ormai desiderosi di ritornare a casa dalle loro famiglie (dopo anni di onorato servizio). I Polo approfittarono dell’ambasceria dell’Ilqan Arghun²⁶⁶ – giunta alla corte di Qubilai nel 1286 al fine di chiedere in sposa, per conto del sovrano mongolo, una giovane principessa della dinastia Yuan – per fare ritorno a Venezia: gli ambasciatori di Arghun chiesero che Niccolò, Maffio e Marco li riaccompagnassero in Persia, dal momento che ben conoscevano il percorso; a malincuore, la richiesta fu accolta dal Gran Qan, che sovvenzionò interamente il ritorno dei tre mercanti a Venezia. I Polo impiegarono tre mesi per giungere a Sumatra e lì risiedettero per cinque mesi in attesa dei monsoni favorevoli per ripartire; dopo altri diciotto mesi di navigazione, giunti alla corte persiana, appresero la notizia della morte di Arghun; dalla Persia, i tre mercanti giunsero a Trebisonda, poi a Costantinopoli, in Negroponte e, infine, a Venezia nel 1295²⁶⁷.

IV.3 *Le Devisement dou monde*

Tornato a Venezia ormai quarantenne, Marco passò dal ruolo di mercante viaggiatore a quello di residente: divenuto adulto, si sposò con Donata Badoer²⁶⁸ e partecipò alla vita pubblica della sua città. Fra il 1297 e il 1298, Polo fu coinvolto nel conflitto commerciale e militare che contrappose la sua città alla Repubblica di Genova: imprigionato nelle carceri genovesi²⁶⁹, fu liberato dietro pagamento di un riscatto nel 1299; dalla scarcerazione al 1324, anno della sua morte, non si spostò più da Venezia.

²⁶⁵ Baybars I (1223-1277), in origine schiavo del sultano al-Malik al-Kâmil (cfr. nota 114), governò l’Egitto e la Siria dal 1260 al 1277.

²⁶⁶ Arghun (1258-1291), pronipote di Qubilai, inviò (invano) diverse legazioni in Europa nel tentativo di allearsi con i francesi contro i musulmani in Terrasanta. Morì nel 1291 e gli succedette il fratello Gaihatu, che regnò fino al 1295, anno della sua morte.

²⁶⁷ Anche la sintesi del secondo viaggio poliano è di G. Ortalli, *Dall’Europa a scoprire l’Oriente. Da Gengis Khan a Marco Polo*, pp. 90-94.

²⁶⁸ Donata Badoer (1280-1333 o 1336) fu una nobildonna veneziana appartenente all’antica famiglia patrizia dei Badoer. Alla voce «BADOER» del *Dizionario storico-portatile di tutte le Venete patrizie famiglie* del Bettinelli (p. 23) si legge: «Ebbero questa Famiglia il suo origine con la Repubblica, e nelle dignità della Patria, nella ricchezza, e nella splendidezza una fu delle più cospicue. Oltre li Dogi, li Vescovi, e li Cardinali vanta una lunga serie d’illustri Cittadini. Rimase al serrar del M. C. [...]».

²⁶⁹ Cfr. G. Ortalli, *Dall’Europa a scoprire l’Oriente. Da Gengis Khan a Marco Polo*, p. 75. Marco fu catturato probabilmente sull’isola di Curzola durante la battaglia navale del settembre 1298; tuttavia, secondo la testimonianza del *Chronicon imaginis mundi* di Iacopo d’Acqui (frate domenicano, vissuto a cavallo fra XIII e XIV secolo, di cui nulla sappiamo se non che fu autore del *Chronicon*), Polo fu arrestato a Laiazzo in occasione di uno scontro fra galee di genovesi e veneziani.

Durante il periodo di prigionia, Marco compose a Genova – in collaborazione con il pisano Rustichello²⁷⁰ – il *Devisement dou monde*. Rustichello aveva già composto il *Méliadus*, un romanzo in prosa di matrice arturiana in antico francese, la stessa lingua adoperata nella stesura dell'opera poliana per ragioni di interesse legate sia al veneziano Marco che al pisano Rustichello: Polo lavorò nel Mediterraneo orientale, dove la lingua egemonica alla fine del Duecento era proprio il francese (inoltre, i veneziani speravano in un'alleanza stretta con la Francia: avendo perduto, nel 1261, il controllo di Costantinopoli²⁷¹, ambivano a controllare nuovamente quel mercato); Rustichello, invece, fu in primis uno scrittore di romanzi cavallereschi in francese e adottò la stessa lingua, d'accordo con Marco, anche per la stesura del *Devisement dou monde*. L'opera, dunque, nasce da una doppia volontà: quella contenutistica del mercante veneziano e quella esperienziale dello scrittore pisano (da un lato, il viaggiatore percepisce l'eccezionalità della propria avventura meritevole di una trasposizione letteraria; dall'altro, per il letterato l'esperienza di viaggio presenta aspetti consoni alla logica del racconto fantastico).

Non è affatto semplice definire il ruolo giocato da Rustichello nell'opera, dal momento che Marco emerge in più punti del testo in prima persona ma l'intreccio fra i coautori è saldo a tal punto da perdere spesso la distinzione tra i due: le dichiarazioni in prima persona sono frutto perlopiù di un'assunzione di paternità comune dell'opera e non fungono da semplici plurali maiestatici; inoltre, di frequente non s'intuisce – nei casi in cui il discorso rimane in prima persona – se dietro all'io narrante si celi Marco o Rustichello; l'oscillazione fra la prima persona singolare e la prima plurale, invece, è naturale in un'opera in cui tra i due autori si è creata una sorta di simbiosi frutto di un vero e proprio sodalizio intellettuale.

Quanto al titolo *Devisement dou monde* (lett. «Descrizione del mondo»), esso non rinvia a un resoconto autobiografico ma a un modello non soggettivo, vale a dire quello dell'enciclopedia. I tentativi di classificazione dell'opera si limitano sovente al semplice «libro di viaggio», con tutta la sua genericità: non si tratta della relazione di un itinerario in senso stretto – dal momento che la descrizione del percorso poliano spesso perde rigore tramite deviazioni e intrusioni di ogni sorta, afferenti agli usi e ai costumi delle popolazioni conosciute nonché all'esercizio descrittivo della *merveille*, alle vicende belliche, ai grandi eventi storici e all'elencazione delle pratiche di governo

²⁷⁰ Rustichello da Pisa (seconda metà del sec. XIII – inizio del sec. XIV) fu imprigionato dai genovesi nel 1284 durante la battaglia della Meloria fra Genova e Pisa, in occasione della quale la flotta ligure trionfò su quella pisana (sancendo definitivamente la fine dell'egemonia di Pisa nel Tirreno).

²⁷¹ Venezia, sin dalla fine dell'XI secolo, aveva beneficiato di un proprio quartiere a Costantinopoli, con a capo un podestà (carica abolita nel 1261, quando Costantinopoli fu riconquistata dai Bizantini e i veneziani furono espulsi dalla città). Sull'abolizione del titolo podestarile e sull'istituzione della nuova carica (permanente dal 1454) del *baiulus* – o *rector* (diplomatico patrizio supervisore degli affari commerciali della Repubblica nella capitale bizantina) – cfr. R. L. Wolff, *A new document from the period of the Latin Empire of Constantinople: the oath of the Venetian Podestà*, in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, Vol. 12 (1952), Mélanges Henri Grégoire, IV, p. 539-573.

(per quanto le formule stereotipe quali l'indicazione del tragitto e le istruzioni su come affrontare gli spostamenti segnino con regolare frequenza il ritmo letterario del racconto) – né si tratta di un'autobiografia o di un diario (anche se gli elementi autobiografici e diaristici affiorano in più punti del testo) né tantomeno di un vero e proprio manuale di mercatura²⁷². Il *Devisement dou monde* è un continuo procedimento di oggettivazione e straniamento di un'esperienza individuale trasformata in un sapere oggettivo: l'elemento di novità consiste nel fatto che la verità enciclopedica risiede non in quello che tradizionalmente è il sapere multidisciplinare precedente (ovvero lo scritto dell'enciclopedia) ma in una vera e propria esperienza personale, dunque il lettore assiste all'affermazione di una verità extra-testuale risalente a un'epoca in cui la veridicità di un'informazione nasceva normalmente dalla compilazione di fonti scritte. Il fatto stesso che il libro non si soffermi solo sui luoghi direttamente conosciuti da Marco – basandosi dunque su un'esperienza contemporaneamente diretta (riguardante ciò che si è osservato in prima persona) e indiretta (relativa a quanto riportato da persone autorevoli) – è indice di un intento redazionale di tipo enciclopedico atto a produrre una sorta di tavola integrale del mondo conosciuto dal viaggiatore.

La situazione geopolitica dell'Asia del XII secolo – frammentata per ragioni linguistiche e religiose, vero e proprio agglomerato di etnie l'una in conflitto con l'altra – non avrebbe garantito ai Polo un viaggio esente da rischi: ciò che al tempo assicurava la comunicazione fra queste popolazioni era una rete di piste carovaniere, le Vie della Seta, che collegavano la Cina nord-orientale con il Levante mediterraneo. Questo insieme di piste era noto dall'epoca romana (i Romani, infatti, ben conoscevano il luogo di provenienza delle sete che acquistavano a carissimo prezzo per gli abiti delle élite cittadine). Un altro importante fattore che assicurò la riuscita dei viaggi della famiglia veneziana in Oriente fu il carattere confederativo e feudale del potere mongolo, suddiviso fra gli eredi maschi della dinastia di Činggis Qan: senza una lenta e progressiva unificazione dell'Asia da parte dei Mongoli, dunque, il viaggio dei Polo non sarebbe stato possibile.

Quando i Ming tornarono al potere in Cina nel 1368, scalzando definitivamente la dinastia mongola Yuan, espulsero tutti gli occidentali dal territorio cinese, compresi i sacerdoti francescani e domenicani che tentarono di evangelizzare la Cina sotto la tolleranza religiosa del potere mongolo: l'eccezionalità della vicenda di Marco Polo, dunque, risiede nel fatto che il *Devisement dou monde* restò l'unica fonte laica disponibile sul mondo asiatico per quasi quattro secoli²⁷³ (fu utilizzata, per esempio, dallo stesso Cristoforo Colombo per ricostruire le basi geografiche del suo viaggio).

²⁷² Sulla fluidità di genere del *Devisement dou monde*, cfr. G. Ortalli, *Dall'Europa a scoprire l'Oriente. Da Gengis Khan a Marco Polo*, pp. 97-99 e 101.

²⁷³ Gli aristocratici fedeli alla causa dei Ming, dopo la conquista di Pechino nel 1644 da parte della dinastia Shun (a sua volta surclassata successivamente dai Qing), si ritirarono nel Sud del paese: i Ming meridionali furono definitivamente sconfitti nel corso della seconda metà del XVII secolo.

IV.4 *La fortuna dell'opera*

Il francese di Marco e Rustichello – sulla scorta dell'unico codice che conserva una versione linguisticamente molto vicina all'originale, ovvero il ms. fr. 1116 della Bibliothèque Nationale de France – è piuttosto imbastardito: il testo presenta molti italianismi, dal momento che il codice è frutto di una catena di copie italiane che introdusse numerosi elementi di italianizzazione²⁷⁴.

In un tempo relativamente breve (circa trent'anni) il testo del *Devisement dou monde* venne tradotto non solo in una serie di volgari romanzi ma anche in latino²⁷⁵, con conseguente sparizione dalla circolazione delle copie del testo originale – da cui si eseguiva la traduzione – e creazione di micro-mercati letterari, ciascuno dei quali leggeva il testo direttamente dalla propria lingua. La storia testuale dell'opera poliana, dunque, è caratterizzata da una pluralità di versioni indirette che presentano forme diverse, alcune delle quali sopprimono interi capitoli producendo come risultato un testo profilato sulle caratteristiche del pubblico virtuale che avrebbe potuto acquistare la copia. Le versioni toscane parlano di un libro chiamato *Milione*: la «vittima» di questa nominazione è Rustichello, poiché il libro, da lui redatto concretamente, diventa immediatamente il libro di Marco. «Milione» è un termine di incerta etimologia (e diffusamente impiegato come titolo quando si parla del *Divisement*): potrebbe essere forma aferetica del soprannome «Emilione» legato alla famiglia Polo²⁷⁶. Se l'etimologia fosse dimostrabile, allora il nome del personaggio del libro coinciderebbe con il nome per antonomasia dell'opera, a significare che il libro materiale non può essere svincolato dal suo protagonista e autore.

Nel complesso, il *Devisement dou monde* fu a lungo considerato alternativamente un libro di meraviglie – soprattutto per le continue descrizioni, da parte dell'autore, della magnificenza del Gran Qan e della potenza del suo regno – e una fonte attendibile di un sapere geografico: i collegamenti alla letteratura fantastica e alla geografia del mondo contribuirono alla notevole fortuna dell'opera

²⁷⁴ Il ms. fr. 1116 (F) è l'unico codice – trascritto entro il primo decennio del Trecento – che riproduce lo stato linguistico originale del testo. Per le operazioni di schedatura dei passi riguardanti l'alterità confessionale descritta da Marco (i testi saranno presentati e commentati al cap. V) la forma testuale è proprio quella di F: l'edizione critica di riferimento nel presente lavoro (Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, testo a cura di M. Eusebi, glossario a cura di E. Burgio, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2018) allestisce il testo secondo la lezione del ms. fr. 1116.

²⁷⁵ Le traduzioni in lingua latina sono importanti perché certificano l'entrata dell'opera nel novero dei libri degli *auctores*, ovvero di coloro che accrescono il sapere collettivo: il latino, infatti, è un attestato di autenticità di un libro portatore di un sapere specifico. I grandi traduttori latini di Marco Polo sono i domenicani: tramite la scoperta dell'Asia turco-mongola – a partire dagli stessi resoconti di viaggio (già in latino) dei francescani Giovanni di Pian di Carpine e Guglielmo di Rubruck – si apre uno sconfinato terreno di evangelizzazione nel quale occorre sapersi muovere, dunque verosimilmente il libro di Marco funziona come fonte empirica di ricerca geografica e viene tradotto dai frati.

²⁷⁶ Secondo l'ipotesi di Luigi Foscolo Benedetto (1886-1966), studioso della tradizione del *Devisement dou monde* e autore della storica edizione critica del testo di Marco Polo nel 1928 (l'autore rintracciò circa 60 testimoni fino ad allora ignoti per l'allestimento della propria edizione). Cfr. S. Simion, E. Burgio, *Un'edizione moderna del Milione nelle carte inedite di Luigi Foscolo Benedetto*, in *Quaderni Veneti*, Vol. 2, n. 1-2, 2013, p. 59.

nelle sue diverse redazioni (le quali, a seconda dell'uso, si presentano significativamente diverse fra loro)²⁷⁷.

IV.5 *Le fonti*

L'importanza della memoria fu essenziale per la stesura del *Divisement dou monde*: sulla base del ricordo si sviluppò il racconto del viaggiatore, viste le difficoltà nel rammentare molti nomi e la presenza di alcuni errori nel testo (riguardanti perlopiù le date). Tuttavia, per la consistente mole di notizie fornite (distanze, tempi, itinerari), è ragionevole ipotizzare come il racconto non fosse organizzato basandosi soltanto sul filo della memoria, ma articolato anche sulla scorta di un canovaccio meno strutturato (appunti, note, scritture di uso pratico) dove furono raccolte diverse informazioni riprese in un secondo momento: per i mercanti dell'epoca era consueto disporre di quaderni, registri, taccuini in cui prendere nota dei luoghi, dei tragitti, delle merci, dei prezzi, delle distanze fra i porti, del sistema monetario. Alla base della stesura del *Divisement dou monde* potrebbero esserci, perciò, una serie di documenti correnti nelle prassi mercantili e marinare nonché espressione di una cultura concreta, materiale e insieme dotta. Secondo questa ipotesi, i Polo avrebbero fissato su carta preziose informazioni utili per il commercio mercantile – riprese da Marco e Rustichello nell'introduzione di circa la metà dei capitoli dell'opera – quali le distanze in miglia o in giornate di viaggio, le notizie sull'assetto politico, sulla lingua e sulla religione dei luoghi attraversati, le provviste necessarie per il tragitto da compiere, i prodotti del posto, le caratteristiche del mercato locale, le monete e i pesi. A partire da questo canovaccio potrebbero aver trovato spazio, nella stesura di un libro di pregio, i prodotti della memoria (vicende, curiosità, racconti e divagazioni). Supponendo che l'imprigionamento di Marco sia avvenuto nel 1298 presso Curzola – nel corso della battaglia e, dunque, in una situazione che lo vide implicato non come mercante ma come uomo chiamato alle armi – è difficile ipotizzare che recasse con sé il canovaccio (in ogni caso è sempre possibile che Marco disponesse almeno di una parte delle sue annotazioni al momento della stesura del *Divisement dou monde* assieme a Rustichello o che abbia provveduto a farsi recapitare le carte da Venezia); qualora, invece, il viaggiatore fosse stato imprigionato a Laiazzo un paio d'anni prima²⁷⁸, si potrebbe avanzare l'ipotesi che Marco, dato il carattere commerciale della spedizione, avesse con sé gli scartafacci di mercatura con cui sarebbe entrato nella prigione genovese²⁷⁹.

²⁷⁷ Basandosi questo studio sulla forma testuale di F, volutamente non si passa in rassegna l'intera tradizione del *Divisement dou monde*.

²⁷⁸ Cfr. nota 269.

²⁷⁹ La questione delle fonti è discussa in G. Ortalli, *Dall'Europa a scoprire l'Oriente. Da Gengis Khan a Marco Polo*, pp. 74-75.

CAPITOLO V

L'alterità religiosa nel *Devisement dou monde*

V.1 *Una topografia confessionale dell'Oriente*

Il *Devisement dou monde* offre una ricca panoramica del pluralismo religioso del continente asiatico, tanto da presentarsi come una vera e propria «topografia confessionale dell'Oriente»²⁸⁰. Per un cattolico – privo di curiosità teologiche – come Marco, la coesistenza di tante religioni è uno scenario inizialmente incomprensibile, specie se le popolazioni, secondo quanto testimoniato da Polo, sembrano privilegiare la fedeltà al Gran Qan²⁸¹ rispetto all'appartenenza religiosa della singola comunità: l'obbedienza al sovrano è una vera e propria fede, perciò le diverse confessioni possono coesistere, specie se contribuiscono – mediante i loro officianti – alla stabilizzazione del potere imperiale. La fede cristiana, nella fattispecie, è una religione fra le tante e chi riconosce la divinità di Cristo gli nega comunque la supremazia sulle altre divinità asiatiche e la pretesa sovranità spirituale su tutto il mondo²⁸²: la coesistenza dei vari culti dell'Impero altro non è che la conseguenza dell'idea della loro equivalenza metafisica; la tolleranza religiosa, dunque, si risolve nei termini di una falsa uguaglianza. Per i Mongoli, gli dèi dei popoli conquistati furono semplicemente delle declinazioni locali del loro dio celeste: in questo modo si spiega facilmente il fallimento degli approcci occidentali nei confronti dell'Impero, dal momento che la richiesta imperiale di riconoscere il primato politico, militare e soprattutto religioso mongoli non fu mai disattesa.

A Marco, da un lato, dovette suonare blasfema la degradazione di Cristo a semplice profeta – pari a Mosè, Śākyamuni e Maometto – mentre, dall'altro, l'idea di una suprema divinità impersonale come Tenggeri risultò incomprensibile al viaggiatore: in questa incomprensibilità – oltre che nell'intransigenza dei popoli biblici (che si spiega a partire dal carattere esclusivista delle divinità

²⁸⁰ Questa espressione è stata conosciuta da Leonardo Olschki (cfr. L. Olschki, *L'Asia di Marco Polo. Introduzione alla lettura e allo studio del Milione*, p. 177).

²⁸¹ Cfr. G. Ortalli, *Dall'Europa a scoprire l'Oriente. Da Gengis Khan a Marco Polo*, p. 115. Il grande «attore» che ricopre un ruolo centrale nel *Devisement dou monde* è proprio Qubilai, nei confronti del quale l'ammirazione di Marco è esplicita e ribadita continuamente. La liberalità del Gran Qan è posta – sulla scorta dell'esperienza letteraria di Rustichello – secondo gli schemi propri della vita cortese e della cultura cavalleresca dell'Occidente europeo: si narra della generosità del sovrano, dello sfarzo della sua corte, della magnificenza dei suoi palazzi e della ricchezza dei tanti uomini al suo servizio.

²⁸² Cfr. L. Olschki, *L'Asia di Marco Polo. Introduzione alla lettura e allo studio del Milione*, pp. 177-182.

proprie delle religioni monoteiste) – risiede il limite insormontabile fra Oriente e Occidente. Qubilai, com'è ormai noto, manifestò una preferenza pratica e dottrinale per il buddhismo²⁸³ – favorendo la centralità dei monasteri e il potere politico del capo amministrativo e spirituale (il lama) per le questioni amministrative afferenti all'Impero – ma non si inimicò mai le altre confessioni religiose²⁸⁴: con i Mongoli rimase fedele alle pratiche sciamaniche, con i cinesi incentivò il culto delle divinità agricole, con i tibetani promosse il lamaismo e con i cristiani intrattenne amichevoli rapporti in vista di un possibile comune assalto contro l'Islām.

Il *Devisement dou monde* è sistematico nel registrare i culti cristiani, musulmani e soprattutto «idolatri» (non appartenenti alla cristianità e all'Islām, ovverosia buddhisti, sciamanistici e induisti). La disamina di alcune credenze e la descrizione di pratiche religiose – quali la fede nella reincarnazione, il culto degli antenati, le pratiche magiche, i miracoli, gli idoli parlanti – rendono l'opera poliana una miniera di dati riguardanti le religioni orientali. Marco, nel suo resoconto geo-etnografico del viaggio, non è né un mercante né un missionario (o è sia l'uno che l'altro): da un lato, la sua convinta adesione alla fede cattolica non viene mai meno; dall'altro, l'osservazione della realtà quotidiana non è scevra di una costante (e crescente) curiosità specificamente laica. Questa poliedricità della figura del viaggiatore è comprovata dal fatto che – secondo l'interpretazione clericale del *Divisement dou monde* – Marco è un vero e proprio «campione della fede», mentre per i geografi del secolo è un'utile fonte d'informazioni per tracciare un'immagine della Terra sulla scorta delle sue esperienze geografiche²⁸⁵.

²⁸³ Secondo Gherardo Ortalli, l'adozione del buddhismo da parte del Gran Qan – con conseguente commistione fra religione buddhista e sciamanismo – è motivata a partire dalle fragilità dottrinali dello sciamanesimo e del totemismo e dalla necessità di conferire ai ministri di un'importante religione politeista un ruolo centrale nella politica amministrativa dell'Impero (cfr. G. Ortalli, *Dall'Europa a scoprire l'Oriente. Da Gengis Khan a Marco Polo*, p. 134).

²⁸⁴ Ivi, p. 136. Sulle ostilità religiose del Gran Qan nei confronti di taoisti e confuciani, è ragionevole supporre come Qubilai puntasse a indebolire le identità spirituali potenzialmente pericolose per il buon governo del regno; inoltre, il sovrano vietò per sette anni – indotto plausibilmente dagli ambienti buddhisti e cristiani di corte – le pratiche religiose dell'Islām e maturò una forte ostilità nei confronti di questa religione quando scoprì che la sura 91 del *Corano* prevedeva l'uccisione dei politeisti che non avevano aderito alla fede islamica.

²⁸⁵ Sulla parziale sovrapposibilità della figura del mercante a quella del fervente cattolico (o viceversa), cfr. ivi, pp. 118-119.

V.2 Le religioni orientali dell'Asia dei Polo

Marco Polo è il primo laico che affronta tematiche religiose nel suo resoconto di viaggio²⁸⁶: per ciascuna scheda del *Devisement dou monde*, alle informazioni di carattere generale sugli abitanti si accompagna lo studio religioso delle popolazioni conosciute dal viaggiatore: nei primi capitoli l'opposizione si risolve nel match culturale fra *Christianitas* e Islām; successivamente, il vocabolario religioso si arricchisce di due nuove voci, ovvero *ydules* «idolatri» e *idres/ydres* «idoli» – con interscambio terminologico interno al testo – le quali designano un'alterità non riconducibile all'opposizione cristiani-saraceni.

Un paio di esempi²⁸⁷ (in realtà molti altri casi si potrebbero segnalare, giacché le schede che descrivono le pratiche idolatre sono numerose): presentando il popolo dei Pashai, Marco racconta che

Il est voir qe .X. jornee ver midi loingne da Balascian a une provence qe s'apelle Pasciai²⁸⁸. «Les» jens sunt **ydules**, que aorent le **idres**, et ont langajes por elz; il sunt brune jens; il savent mult de incantamant et des ars diabolitique. Les homes portent a lor oreiles cerchiaus et bocles d'or et d'argent et de perles et de pieres presioses assez. Il sunt molt malisieuse jens et sajes de lor costumes²⁸⁹.

È vero che verso mezzogiorno, a dieci giornate da Balascian, vi è una provincia che si chiama Pasciai. Le popolazioni sono idolatre, adoranti gli idoli, e hanno una propria lingua; gli abitanti sono bruni; sono avvezzi agli incantesimi e alle arti diaboliche. Gli uomini portano alle orecchie degli orecchini a forma di cerchio che sono in oro, in argento, con molte perle e pietre preziose. Sono genti assai malvagie e accostumate²⁹⁰.

E introducendo il Baluristan («Belor»), regione a Nord del Kaśmīra:

Ceste contree est appellés Belor. Les jens demorent es montagnes mout haut; il sunt **ydres** et mout sauvajes, et ne vivent for qe de chaç{h}agion de bestes. Lor vestiment sunt de cuir de bestes, et sunt mauvés jens duremant²⁹¹.

Questa contrada si chiama Belor. Le genti dimorano in montagne molto alte, sono idolatre e molto selvagge, e non vivono d'altro se non di cacciagione di bestie. I loro vestiti sono di pelli di bestie e sono uomini assai malvagi.

²⁸⁶ Il *Devisement dou monde* è destinato in prima istanza ai laici e si basa su un'esperienza storicamente data e non su un sapere libresco. Per approfondire la questione ricezionale dell'opera poliana, cfr. E. Burgio, *Marco Polo e gli 'idolatri'*, in N. Pasero, S. Barillari (a cura di), *Le voci del Medioevo. Testi, immagini, tradizioni*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005, pp. 32-33.

²⁸⁷ Ho evidenziato in grassetto la terminologia relativa agli «idolatri» nel testo in antico francese.

²⁸⁸ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, testo a cura di M. Eusebi, glossario a cura di E. Burgio, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2018, p. 331 (d'ora in avanti, per tutte le citazioni dal glossario, semplicemente Marco Polo, *Le Devisement dou monde*). Il *Devisement* trasforma in toponimo l'etnonimico che indica i Pashai, popolazione nomade indeuropea, oggi presente a Sud dell'Hindū Kūsh e a Nord di Kabul. «Balascian», invece, corrisponde a Badakhšān, regione tra Samarcanda e Balkh.

²⁸⁹ *Divisement dou monde*, XLVII 2-5. L'opera sarà abbreviata con la sigla *DM* per i riferimenti al testo critico in antico francese.

²⁹⁰ Le traduzioni dall'antico francese di tutti i passi schedati del *DM* sono mie.

²⁹¹ *DM*, XLIX 17-19.

Gli «idolatri» di Marco Polo sono quasi sempre i seguaci del lamaismo tibetano, elevato da Qubilai ai massimi fastigi della corte e dell'Impero²⁹²: l'autore disprezza le aberrazioni e le diavolerie degli adoratori di idoli, ma questo sentimento di avversione non pregiudica l'obiettività della descrizione degli usi e dei costumi delle popolazioni incontrate. Marco non è né altezzoso né provocante; è conciliante, e questa disposizione d'animo gli consente di non pregiudicare l'oggettività dei fatti descritti sulla base delle proprie soggettive impressioni (che risentono comunque di un retroterra culturale manifestamente occidentale e cristiano)²⁹³.

Quanto ai musulmani, il dinamismo commerciale promosso dai Qan mongoli favorì lo spostamento di popolazioni islamizzate in Estremo Oriente²⁹⁴: lo stesso Qubilai si servì di funzionari musulmani a corte per l'amministrazione del regno. Similmente i contatti dei Polo con l'Islām dovettero essere numerosi, ma Marco non sembra andare oltre la descrizione del «nemico» religioso, parimenti idolatra in quanto adoratore di Maometto²⁹⁵.

Il nestorianesimo nell'opera poliana è pressoché assente: l'autore sembra non interessarsi ai riti, alle rappresentazioni iconografiche e ai templi sacri del cristianesimo nestoriano in Asia. Non è possibile sapere con certezza se la scarsità d'informazioni nel *Divisement dou monde* sia attribuibile alla mancanza di documentazioni sul culto o all'indifferenza nei confronti di un credo religioso attribuibile al noto²⁹⁶.

Il *Devisement dou monde* descrive, invece, un residuo culto di tipo zoroastrico nei territori della Persia musulmana. Sulla base degli studi degli storici delle religioni orientali, la religione del

²⁹² Cfr. L. Olschki, *L'Asia di Marco Polo. Introduzione alla lettura e allo studio del Milione*, p. 196.

²⁹³ Secondo Olschki (ivi, pp. 134-136), questo atteggiamento conciliante e questa disposizione d'animo di Marco gli consentono di andare d'accordo con genti di ogni credo; avanzo più di qualche riserva su questa affermazione: se da un lato l'individualità laica del viaggiatore predilige nettamente la descrizione del mondo alla speculazione teologica, dall'altro la personalità cristiana dell'autore emerge a più riprese nel corso del testo e di frequente condisce di espliciti giudizi di valore la narrazione dell'alterità religiosa (nella fattispecie quella idolatra). Per Polo le religioni non sono affatto tutte uguali.

²⁹⁴ Cfr. P. Demiéville, *La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo*, pp. 219-220. L'Islām, importante religione della parte occidentale dell'Impero dei Mongoli, non attecchisce in Cina durante il loro regno, per quanto l'islamismo sembri crescere in misura proporzionale al numero di musulmani che affluirono in Asia (gli islamici a Sud sono comunque più numerosi dei nestoriani).

²⁹⁵ Cfr. E. Burgio, *Marco Polo e gli 'idolatri'*, pp. 38-39. L'idolatria serve a definire i musulmani e, al contempo, a prenderne nettamente le distanze.

²⁹⁶ Cfr. P. Demiéville, *La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo*, pp. 220-221. Il cristianesimo in Cina è comunque presente in tutte le sue varianti (nestoriana, ortodossa, cattolica): i fedeli della comunità dei nestoriani, dopo la condanna del nestorianesimo nel 431 in occasione della convocazione del terzo Concilio ecumenico di Efeso (cfr. nota 40), furono costretti a riparare dapprima in Mesopotamia e in seguito – a partire dal VII secolo – in Cina e in tutta l'Asia; la diffusione del cristianesimo ortodosso in Oriente, invece, fu ostacolata proprio dalla variante nestoriana, altrettanto ostile al cristianesimo cattolico (considerato, al pari di quello ortodosso, una religione straniera): il successo del cattolicesimo in Asia è legato alla figura del francescano Giovanni da Montecorvino (1247-1328) che, durante il suo soggiorno in Cina (dal 1286 fino alla sua morte), convertì e battezzò – oltre alle popolazioni di altre confessioni – un principe nestoriano mongolo, sposo di una delle figlie di Qubilai, che fondò la prima chiesa cattolica in Estremo Oriente.

profeta Zarathuštra²⁹⁷ si è esaurita nel corso dei primi secoli successivi all'occupazione musulmana dell'Asia della metà del VII secolo. Alcune isole di conservazione del culto sopravvissero a lungo nei territori persiani: tramite la narrazione dei Magi, Marco Polo trasmette inconsapevolmente al lettore delle conoscenze di carattere zoroastriano. L'autore, infatti, apre il capitolo XXX raccontando di come in una città della Persia siano collocate le sepolture dei tre Magi (i loro nomi sono quelli della tradizione: Baldassarre, Gaspare e Melchiorre), per poi passare a un'altra città, «Cala Ataperistan»²⁹⁸, e introdurre un elemento nuovo dal punto di vista religioso: se nella tradizione evangelica i Magi provengono dall'Oriente e si qualificano come astronomi, nel racconto poliano la vicenda dei Magi è presentata come spiegazione etimologica del culto del fuoco di questo borgo fortificato in Persia. Il capitolo riporta in sostanza ciò che è narrato nel corrispondente intreccio del Vangelo – i Magi individuano il neonato e gli offrono i loro doni – ma con un curioso dettaglio:

Et quant furent venu la ou l'enfens estoie nés, les plus jeune de cesti trois rois s'en vait tot seul por veoir l'enfant, et adonc l'en treve qu'il estoit senblable a soi meesme, car il senbloit de son aages et de sa faison; adonc oisi hors mout mervillant. Et après il ala le autre que estoit de meçen aages, et tout ausi le senble come a le autre de sa faison et de son aages, et encore oissi hors tout esbaïs. Puis hi ala le tierce, que de greingnor aages estoit, et tout ausint li avint come a les autres deus, et encore oissi hors mout pensif. Et quant les trois rois furent tuit et trois ensemble, il dit le un a le autre ce qu'il avoient veu: et de ce se font il mout gran merveie, et distrent que il hiront tuit et trois a une fois. Adonc s'en alent tuit ensemble devant l'enfant et treuvent de l'imaje et de le aages qu'il estoit, car il ne avoit qe .XIII. jors. Adonc le aorent et li ofrent le or et l'encens et la mire. L'enfant le prist toites et trois les ofertes. Adonc puis done lor l'enfant un busel clous. Les trois rois se partirent por retourner en lor contree²⁹⁹.

E quando furono giunti là dove il bambino era nato, il più giovane di questi tre re entrò da solo per vedere il neonato e lo trovò simile a lui stesso, perché gli sembrava della sua età e del suo aspetto; allora uscì fuori e si meravigliò molto di ciò. Poi entrò il secondo di età media e allo stesso modo gli sembrò, come per l'altro, del suo stesso aspetto e della sua stessa età e ne uscì fuori restando meravigliato. Infine entrò il terzo di età più grande e gli accadde lo stesso che agli altri due e uscì fuori pensieroso. E quando i tre re furono assieme ciascuno raccontò agli altri ciò che aveva visto e trovato e di questo fecero grande meraviglia e si accordarono di entrare tutti e tre insieme. Allora andarono e trovarono il bambino che mostrava l'età che aveva, cioè tredici giorni, e lo adorarono. Gli offerirono l'oro, l'incenso e la mirra e il bambino prese tutte e tre le offerte e donò loro una scatola chiusa e quindi i tre re partirono per tornare nei loro paesi.

Se in un intreccio appare una scatola ben chiusa con la proibizione di aprirla, quello che verosimilmente succederà è che la scatola verrà aperta:

²⁹⁷ Zarathuštra o Zoroastro (IX-VIII sec. a.C.), profeta e mistico iranico, fu il fondatore dello zoroastrismo (o mazdeismo), una religione di tipo dualistico che si fonda sulla concezione della costante lotta fra il bene e il male: il culto svalorza l'elemento fisico e la dimensione visibile delle cose in favore di quella più specificamente spirituale.

²⁹⁸ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 323. «Cala Ataperistan» sta per *Qal-'a-yiĀtašparastān «castello degli adoratori del fuoco», località persiana (scomparsa).

²⁹⁹ *DM*, XXX 9-15.

Et quant il ont chevauchés auques jornee, il distrent qu'il volent veoir ce que l'infant avoit lor doné. Adonc avrent le busel et il trovent dedens une pieres: il se font grant meravoie qe ce puet estre. L'enfant l'avoit lor doné en senifiance qu'il fuissent ferme come pieres en la foi qu'il avoient commencé, car, quant les trois rois virent que l'enfant avoit prise toutes et trois les ofertes, il distrent qu'il estoit Dieu et roi terestre et mire [...]. Les trois rois pristrent cel peres et la getent in un puis, car il ne savoient pas por coi la pierre fo lor doné. Et tant tost que la pierre fo getee en puis, descendi dou ciel un feu ardant, et vient tout droit a«u» puis, la ou la pierre avoit gitee. Et quant les trois rois virent cest grant morvoille, il en devienent tuit esbaïs, et furent repentu de ce qu'il avoient la pierre gitee, car bien voient que ce estoit grant senifiance et bone. Il pristrent maintenant de cel feu et le porterent en lor païs, et le mistrent en une lor gliese molt belle et riche, et toutes fois le font ardre et l'aorent come dieu. Et tuit lor sacrifice et holocast qu'il font cuient con cel feu. Et s'el avenist aucune fois qe le feu s'astutas, il vunt a les autres que cel meesme foy tienent et aorent le feu ausi, et se font doner le lor feu que ait en lor yglise et tornent a aprendre le lor feu [...] ³⁰⁰.

Quando ebbero cavalcato per diverse giornate, dissero che volevano vedere ciò che l'infante aveva loro donato. Dunque aprirono la scatola e vi trovarono dentro una pietra: ebbero grande meraviglia di ciò che potesse essere. Il bambino l'aveva loro donata affinché essi fossero solidi come una pietra nella fede che avevano cominciato, perché, quando i tre re videro che il neonato aveva preso tutte e tre le loro offerte, dissero che quello era il vero Dio, il vero re e il vero salvatore [...]. Dal momento che loro non seppero mica perché la pietra fu loro donata, i tre re la gettarono in un pozzo. Non appena la pietra fu gettata nel pozzo, subito scese dal cielo, tutto dritto verso il pozzo, un fuoco ardente. E quando i tre re videro quella grande meraviglia, rimasero sbalorditi e furono pentiti di aver gettato la pietra perché allora compresero bene il significato che era grande e buono. Quindi presero subito di quel fuoco, lo portarono nel loro paese e lo misero in una loro chiesa molto bella e ricca e quel fuoco lo fanno sempre bruciare e l'adorano come un dio. E tutti i loro sacrifici che compiono, li fanno ardere con quel fuoco. E se accade talvolta che il fuoco si sia estinto, vanno in un'altra città lì vicino nella quale praticano quella stessa fede e adorano il fuoco allo stesso modo e si fanno donare il loro fuoco, lo stesso che hanno nella loro chiesa, e lo tornano ad accendere [...].

Questo episodio degli adoratori del fuoco – l'unico del *Divisement dou monde* afferente al mazdeismo – altro non è che un riadattamento di un racconto che godeva di una circolazione autonoma. Marco è consapevole che l'episodio dei Magi è legato a una tradizione cristiana, ma non è presente nell'intreccio indipendente alcuna allusione diretta al racconto del Vangelo. L'aneddoto, pur essendo trattato come cristiano, dispone comunque di una certa autonomia, tant'è vero che il testo si preoccupa di spiegarne il significato: il metaforico serve, in questo frangente, per ricondurre al proprio sistema culturale ciò che in molti casi è renitente alla spiegazione. Il discorso sul fuoco, dunque, è condotto su questi tre piani: quello della devozione quotidiana (motivata teologicamente sulla base del carattere divino del prodigio) a partire dal mantenimento costante della fiamma accesa, quello della *merveille* (il fuoco è, perciò, qualcosa di *mirabilis*, che sfugge alla capacità di

³⁰⁰ XXX 2-8.

comprensione immediata da parte degli uomini) e del successivo stupore che scaturisce dalla meraviglia. Il meccanismo psicologico è quello tradizionale dei racconti cavallereschi, in cui l'eccezionalità di un fatto genera sbalordimento.

Trattando della religione ancestrale dei Mongoli, nel *Divisement dou monde* Polo parla di «Nacygai» come di una divinità anche quando si descrivono le immagini materiali:

Et sachiés que la lor loi est tiel: car il ont un lor diu que l'apelent Nacygai, et dient que celle est dieu tereine qe garde lor filz et lor bestes et lor blee. Il li font grant reverence et grant honor, car cascun en tenent en lor maison, car il font cest deu de f{r}eute et de dras³⁰¹ et le tenent en lor maison; et encore font la moillier de cest dieu et seç filz: la moiere metent de la senestre partie et les filz devant, et le honorent asseç. Et quant vienent a mangier, il prenent de la char grasse et n'oi<n>gent la bouche a cel dieu et a sa feme et a ssez filz. Et puis prenent dou brod e l'espantent dehors la port<e> de sa maison. Et quant il o<n>t ce fait, il dient que lor dieu et sa masnee ont eu lor part. Après ce, menjuent il et boivent, car sachiés qu'il boivent la<i>t de jumente, mes si voç di qu'il l'adobent en tel mainere ke le senble vin blanche et est bone a boire, et l'apellent chemins³⁰².

E sappiate che la loro legge è tale: perché loro hanno un loro dio che chiamano Nacygai, e dicono che quello è il dio terreno che veglia sui loro figli, sulle loro bestie e sulla granaglia. Gli fanno grande reverenza e grande onore, dal momento che ciascuno lo tiene nella propria casa, e questo dio lo fanno di feltro o di panno e lo tengono nella loro casa; e ancora fabbricano la moglie di questo dio e i suoi figli: la moglie la pongono alla sua sinistra e i figli davanti, e li onorano assai. E quando vengono a mangiare, prendono della carne grassa e ne ungono la bocca di quel dio e di sua moglie e dei suoi figli. E poi prendono del brodo e lo spargono fuori dalla porta della loro abitazione. E quando hanno fatto questo, dicono che il loro dio e la sua famiglia sono dalla loro parte. Dopodiché mangiano e bevono, e sappiate che bevono latte di giumenta, ma lo preparano in un modo per cui sembra vino bianco ed è piacevole da bere, e lo chiamano *qimiz*.

In questo passo, agli occhi dell'osservatore i mongoli possiedono una *loy* e non sono *ydules/ydres*, per quanto si tratti di usi classificabili senza indugio come «idolatria»: la motivazione alla base del diverso trattamento religioso – esplicitato a partire dal testo – è ignota: si potrebbe ricercare nella volontà autoriale di discernere religiosamente i signori dell'Asia dagli altri popoli oppure potrebbe trattarsi di un puro caso (la prima ipotesi è comunque più accreditata della seconda)³⁰³. Quanto al teonimo «Nacygai», gli orientalisti riconoscono nel nome la dea Nacygai – ovvero la divinità terrestre Etügen Eke, madre della fertilità – ma Polo ne parla al maschile: o l'autore si sta riferendo a forme di culto recenziari (che contemplano l'adorazione di un idolo maschio di tipo

³⁰¹ Cfr. L. Olschki, *L'Asia di Marco Polo. Introduzione alla lettura e allo studio del Milione*, p. 282. Il materiale di fabbricazione degli idoli (feltro o panno) e l'assenza di un culto collettivo e di una liturgia differenziano le forme di paganesimo animistico dal buddhismo lamaista, la cui attività propagandistica dei missionari si concentrò sugli ambienti di corte e sulle classi dirigenti, lasciando al popolo le sue antiche tradizioni: Marco sembra notare questa differenza.

³⁰² *DM*, LXIX 2-6.

³⁰³ Cfr. E. Burgio, *Marco Polo e gli 'idolatri'*, p. 45.

domestico avente moglie e figli, tutti ugualmente venerati) oppure ha equivocato; per giunta, Marco non fa mai menzione della divinità più importante del pantheon culturale mongolo, ovverosia il Cielo Eterno (Tenggeri), diversamente da Giovanni di Pian di Carpine e Guglielmo di Rubruk. La differenza fra i reportage dei francescani e quello di Marco Polo è che i primi due descrivono i Mongoli come monoteisti e idolatri – visto che adorano Tenggeri e possiedono idoli di feltro che altro non sono che veri e propri contenitori, riconducibili all’animismo sciamanico, prodotti da ciascuna famiglia per rinchiudervi gli spiriti degli antenati – mentre Marco non solo non definisce mai i Mongoli come idolatri (se per scelta o per caso non lo sapremo mai) ma non accenna neanche al monoteismo, non menzionando il dio più importante di tutti (il Cielo Eterno): ciò non esclude comunque che i chierici e il laico la pensassero allo stesso modo, in quanto i loro racconti annessi allo sciamanesimo sono frutto di un’osservazione che è comune³⁰⁴.

Le imperfezioni religiose nel *Divisement dou monde* sono molteplici, dal momento che non si distinguono, ad esempio, le varie sette buddhiste, non è affrontata la dottrina del confucianesimo (poiché questa religione è repressa dall’Impero di cui Polo è servitore)³⁰⁵ e a Marco sembra sfuggire la relazione fra i costumi cinesi e gli insegnamenti confuciani. Se, come afferma l’autore stesso, il suo racconto è la registrazione di ciò che ha visto e la messa per iscritto delle notizie apprese per mezzo di testimoni degni di fede (il *topos* vista-udito, quindi, non è solo predefinito ma anche effettuale), lo schema concettuale mediante il quale interpretare il dato è quello della propria cultura; se, infine, il mezzo comunicativo è una lingua terza (il persiano arabizzato del commercio asiatico), le possibilità di un equivoco sono numerose³⁰⁶.

V.3 La descrizione delle pratiche religiose

Le religioni del *Devisement dou monde* su cui Marco si sofferma particolarmente nella descrizione delle relative pratiche devozionali sono lo sciamanesimo ancestrale e il buddhismo (sovente con commistione rituale dei due culti); l’opera poliana è una miniera di dati su queste due religioni orientali: nel loro studio, prevale il dato sensibile – di tipo visivo (nel caso dell’esperienza

³⁰⁴ Ivi, pp. 47-48.

³⁰⁵ Sulle possibili motivazioni dell’ostilità da parte di Qubilai nei confronti dei confuciani, cfr. nota 284.

³⁰⁶ Ivi, pp. 56-60. Di fronte all’ignoto naturale-culturale, le strategie linguistiche adottate da Marco sono il calco del lemma esotico o l’analogia con funzione esorcizzante (qualora il nuovo sia raffrontabile con il sistema cristiano di partenza, tale da renderlo familiare): il procedimento analogico, in particolare, accosta due culture che non coincidono perfettamente, quindi lo scarto di intraducibilità è garantito e alimenta equivoci. Nelle missioni francescane e nell’esperienza di Polo coesistono due versanti: il primo, consistendo nell’impossibilità di eliminazione del limite soggettivo, pregiudica la conoscenza dell’ignoto; il secondo costituisce l’irriducibilità dell’alterità alla classificazione a partire dall’intraducibilità dei gap culturali propri delle relazioni con il diverso.

diretta) o uditivo (se le informazioni sono riportate da persone degne di fede) – rispetto alla dissertazione filosofica e teologica delle opere dei francescani (Guglielmo di Rubruk su tutti).

Alcuni riti sciamanici documentati da Polo sono gli stessi dell'*Historia Mongalorum* di Giovanni di Pian di Carpine: è il caso del rituale tartaro di fabbricazione di oggetti che idealmente si ricongiungeranno con il defunto nell'aldilà. Introducendo la provincia dei Tangut³⁰⁷, Marco scrive:

La provence s'apelle Tangut. Il sunt tuit ydres; bien est il voir qu'il hi a auques cristienç nestorin, et encore hi a saracinç. Les ydres ont langajes por elz. La ville est entre grec et levant. Il ne sunt jens que vivent de merchandies, mes vivent dou profit des bles qu'il recoient de la tere. Il ont maintes abaÿe et mant moster, les quelz sunt tuit plen de ydres de mainte faision, as quelç font grant sacrificie et grant honor et grant reverence.

Et sachiés que tout les homes que ont enfanç font norir un monton a honor de le ydres et, a chief de l'an ou a la feste de son idre, cil que ont nodri le mouton le moient con seç enfanç devant le ydres et li font grant reverence, et elz et lor enfanç; et quant ont ce fait, il le font toit cuire, puis le portent devant l'idre con grant reverence et iluec le laissent tant qu'il ont dit lor ofice et lor preier qe le ydre sauvent lor filz; et dient qe le ydre menjuent la sostance de la cars. Puis que il ont ce fait, il prenent celle cars que devant le ydre avoit esté et la portent a lor maison, ou en autre leu qu'il vollent, et mandent por lor parens et le menuent cum grant reverence et a grant feste. Et quant il ont manjés la cars et il reculent les oses et le sauvent en arche mout sauvemant.

Et sachiés que tuit les ydules dou monde, quant il mourent, les autres font ardoir les cors. Et encore voç di que quant cesti ydres sunt portés de lor maison au leu o il doivent estre ars, entre voies, en auquant leus, les parens dou mors ont fait emi la voie une maison de fust coverte de dras de soie et de dras doré; et quant le mort est porté devant ceste maison si aornés, il s'arestent et les homes gisent devant le mors vi<n> et viandes asseç, et ce font il por ce que il dient que a tiel honor sera il recevu en l'autre siecle. Et quant il est aportés au leu ou il doit estre ars, ses parens font entallier homes de carte de papir, et chevaus et gamiaus et monete grant come biçans, et toutes cestes couses funt ardoir avech le cors et dient que en le autre monde le mors aura tant esclaf et tantes bestes et tantes monto<n>s com il font ardoir de charte. Et encore voç di que quant le cors sunt porté a ardoir tuit les stormenç de la tere vont sonant avante le cors. Et encore voç di do un autre chousse: que quant cesti ydres sunt mors il mandent por lor astrolique et dient elz la nasion dou mort, ce est quant il nasqui, de quel mois et quel jor{no} et l'o{i}re. Et quant les astro{i}lique le a entandu, il fait sez endevinaile por arç diabolique et dit, puis qu'il a fait sez ars, le jor que le cors se doit ardoir;

e voç di que de tielz fait demorer que ne s'ard une semaine, et de tielz un mois, et de tielz .VI. mois: et adonc convient que les parens dou mort le{s} tegnent en lor maison tant com je voç ai dit, car il ne firoient jamés ardoir jusque a tant que les endevinz lor dient qu'il soit bien ardoir. Endementier que le cors ne s'arde et demore en lor maison le tenent en tiel mainere: car je vos di qu'il ont une cassie de table grosses un paum et bien conjunte ensemble, tote enpointe noblemant, et hi metent le cors dedens et puis le covrent de tielz draç et si ordré et com canfara et con autre especes que le cors ne pousse point a celz de la maison. Et encore voç di que les parens dou mors, ce sunt celz de la maison, ongne jor, tant quant le cors hi demore, li font metre table et hi metent viande da mangier et da boir, ansi con c'il fust vif, et le metent davant la cascie ou le cors est et le laissent tant come l'en peusse avoir mengiés, et dient que s'arme menjue de cel viande. En tel mainer le tenent jusque au jor que il se

³⁰⁷ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 333. Il termine mongolo *Tangghut* designa un regno al confine nord-orientale della Cina la cui capitale era l'antica Qaraqorum.

vient a ardoir. Et encore voç di qu'il funt un autre chouse que plosors foies cesti endevi(n) dient as pare(n)s des mors: que il ne est buen que il traient por la porte de la maisson le cors mors, et trovent caison ou d'estaile ou d'autre chousse que soient encontree a celle porte; et adonc les parens dou mors le funt traire por autre porte, et maintes foies font ronpir les mur et d'iluec le funt trare. Et tuit les ydules dou monde vont por la mainere que je voç ai dit³⁰⁸.

La provincia si chiama Tangut. Le genti sono tutte idolatre; è ben vero che lì c'è qualche cristiano nestoriano e anche qualche saraceno. La terra è tra greco e levante. Non sono genti che vivono di mercatanzie, ma vivono delle granaglie procacciate dalla coltivazione della terra. Hanno numerose abbazie e molti monasteri, i quali sono tutti pieni di idoli dalle diverse fattezze, ai quali fanno grandi sacrifici, grande onore e grande reverenza.

E sappiate che tutti gli uomini che hanno dei bambini nutrono l'idolo con un montone in suo onore e, all'inizio dell'anno o in occasione della festa del loro idolo, coloro che hanno nutrito il montone si recano con i propri figli davanti all'idolo cui fanno grande reverenza, loro e i rispettivi figli; e quando hanno fatto ciò, fanno correre la bestia, poi la portano davanti all'idolo con grande reverenza e lì la lasciano mentre recitano i loro uffici e le loro preghiere, affinché l'idolo salvi i loro figli; e nutrono l'idolo, ché mangi la sostanza della carne. Dopo che hanno fatto ciò, prendono quella porzione di carne che si trova davanti all'idolo e la portano nella loro casa, o in un altro luogo che stabiliscono, e chiamano i loro congiunti e la mangiano con grande reverenza, festeggiando. E quando hanno mangiato la carne, raccolgono le ossa e le ripongono in casse molto delicatamente.

E sappiate che tutti gli idolatri, quando qualcuno muore, fanno ardere il suo corpo. E ancora desidero dirvi che quando questi idolatri portano i defunti fuori dalla loro casa verso il luogo dove devono essere arsi, nella strada, in più luoghi i parenti dei morti hanno fatto una costruzione di legno ricoperta di seta di soia e di drappo dorato in mezzo alla via; e quando il morto è portato davanti a questa costruzione sì ornata, loro si fermano e gli uomini gettano davanti al morto del vino e molte vivande, e questo fanno perché dicono che tale onore gli sarà riservato nell'altro mondo. E quando quello è condotto nel luogo dove deve essere arso, i suoi parenti fanno intagliare uomini di carta di papiro e cavalli, cammelli e monete grandi come bisanti, e tutte queste cose fanno ardere assieme al corpo e dicono che nell'altro mondo il morto avrà tanti servitori e tante bestie e tanti montoni quanti quelli di carta che hanno fatto ardere. E ancora voglio dirvi che quando i corpi sono portati ad ardere, tutti gli strumenti musicali della terra vanno suonando avanti ai corpi. E ancora voglio dirvi un'altra cosa: che quando questi idolatri sono morti, mandano presso di loro gli astrologi e dicono loro il giorno di nascita del defunto, ovvero quando è nato, in che mese, in quale giorno e a che ora. E quando gli astrologi lo hanno inteso, fanno le loro divinazioni per mezzo dell'arte diabolica e dicono, compiuti i loro incantesimi, il giorno in cui si deve ardere il cuore; e voglio dirvi che alcuni fanno conservare il cuore, in attesa che sia arso, per una settimana, altri per un mese, altri ancora per sei mesi: e allora convengono che i parenti lo tengano nella loro casa per il tempo che vi ho detto, perché non lo farebbero mai bruciare fino a quando gli indovini non dicessero che si può ben ardere. Mentre il cuore non arde e dimora presso la loro casa, lo conservano in questo modo: vi dico che hanno una cassa di legno grossa un palmo e ben serrata, dipinta raffinatamente, e vi mettono il corpo dentro e poi lo coprono con alcuni drappi ordinati, con canfora e altre spezie cosicché non puzzi affatto a quelli della casa. E ancora vi dico che i parenti del morto, che sono quelli della casa, ogni giorno, fino a quando il cuore non vi rimane custodito, fanno preparare la tavola con vivande da mangiare e da bere, come se fosse vivo, e le mettono davanti alla cassa dove c'è il corpo e le lasciano

³⁰⁸ DM, LVII 3-22.

li come se lui potesse mangiare, e dicono che le anime mangiano quel cibo. E in questo modo le lasciano fino al giorno in cui il corpo è arso. E ancora voglio dirvi che fanno un'altra cosa: gli indovini dicono ai parenti del morto che non va bene trainare il corpo morto per la porta della casa, e trovano cagione o di qualche stella o di altre cose che si sogliono incontrare in prossimità di quella porta; e allora i parenti del morto lo fanno trasportare per un altro uscio, e talvolta fanno rompere le mura e da lì lo fanno passare. E tutti gli idolatri del mondo si comportano secondo la maniera che vi ho detto.

La produzione di oggetti funerari che verosimilmente si riuniscono al morto nell'altro mondo – assieme alla concezione per cui anche le anime possono cibarsi delle vivande al pari dei vivi – è propria del cerimoniale sciamanico; Giovanni di Pian di Carpine descrive un episodio simile³⁰⁹: nella testimonianza del francescano l'unica differenza sta nel fatto che non si fabbricano oggetti prima della sepoltura ma si seppelliscono direttamente le cavalle con i loro puledri assieme alle ceneri del cadavere, affinché l'anima disponga del latte per nutrirsi e dei cavalli per cavalcare nell'aldilà.

Lo stesso rito – pur con la variante del matrimonio post-mortem che non ne pregiudica comunque la pratica tradizionale – è documentato da Marco una seconda volta nello stesso capitolo in cui menziona Nacygai:

Et encore voç dirai un autre merveliose usança qu'il ont, que je avoie dementiqué a scrivere. Sachiés tout{i} voirmant que quant il sunt deus homes que le un ait eu un filz masle e soit mort de quatre anç, o quant il vult, et un autre home ait eu une file feme et soit encor morte, il font mariajes ensemble, car il donent la feme morte a l'enfans mors por moier et en font faire carte: puis celle carte ardent, et le fume que vait en l'air si dient que vunt a lor filz en l'autre monde et qu'il le sevent et que se tenent a mari et a moier. Il font grant noise et n'espandent cha et la et dient que ce vont a lor enfanç en l'autre monde. Et encore font un autre chouse, car il font e⟨n⟩pindre et portraire en carte homes a similitude de sers et chevaus et dras et biçanz et arnois; puis les font ardoir, et dient que toutes celles couses qu'il avoient fait portraire et ardre auront lor enfans en l'autre monde. Et quant il ont ce fait, il se tenent por parens et mantienent lor parenté ausi bien com il fuissent vif³¹⁰.

E ancora vi dirò un'altra meravigliosa usanza che hanno, che mi sono dimenticato di scrivere. Sappiate in verità che quando ci sono due uomini, e uno ha un figlio maschio morto di quattro anni, o di un'altra età, e un altro uomo ha una figlia femmina anch'ella morta, li fanno sposare insieme, perché danno in moglie la femmina morta al bambino morto e fanno fare delle carte che poi ardono, e il fumo che va nell'aria si dice che vada nell'altro mondo dai loro figli (e loro lo sanno), i quali si tengono per marito e moglie. Fanno grandi nozze qua e là e dicono che sono destinate ai loro figlioli nell'altro mondo. E ancora fanno un'altra cosa, dal momento che fanno dipingere e ritrarre in carte uomini simili a uccelli, cavalli e drappi e bisanti e arnesi; poi li fanno ardere e dicono che tutte quelle cose che hanno fatto ritrarre e ardere le avranno i loro figli nell'altro mondo. E quando hanno fatto ciò, si prendono per partenti e rinsaldano fortemente la parentela come se i figli fossero vivi.

³⁰⁹ Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*, III 11-12 (cfr. cap. III.3 di questa tesi).

³¹⁰ *DM*, LXIX 31-35.

E una terza volta descrivendo i rituali delle genti di «Mangi»³¹¹:

Et encore voç di qe quant les cors mors sunt porté a ardoir, tuite les parentes, femes et homes, se vestent de caneva por dolor e vont con le cors qe est portés, e moient con lor estormens e vont cantant orasion de idules. E quant il sunt venu o le cors doit estre ars, il s'arestent et font fa<i>re chevaus et esclaus, masles et femes, et camiaus et dras dorés en grant abundance: e toutes cestes couses font de carte. Et quant il ont tout ce fait, il font le grant feu et ardent le cors con ceste couses, et dient qe celui mors aura toutes celles chouses en l'autre monde, vif de carne e d'oses, et la monoie d'or. E dient que tout le onor que il li font quant il s'arde, tout altertel le sera fait en l'autre monde por les lor diex e por le ydules³¹².

E ancora una quarta volta riferendosi agli abitanti di «Cipingu»³¹³:

Or sachiés qe les ydres dou Catai³¹⁴ e dou Mangi, e celz de ceste ysles, sunt tuit d'une mainere. E voç di que celz isles, e encore les autres ydres, hont ydres qe ont chief de buef e tel chief de porques e tiel de chien e tel de monton e tel de maintes autres faisonz: et de tielz hi a que ont un chief de quatre vix, e tiel ont trois chief, ce est le un come il doit e les autres deus un de chascune espaule; e tiel hi a que ont quatre main, e tiel qu'en ont .X., et de tiel que en unt .M., mes cestes sunt les meior et ou il ont greingnor reverence. Et le cristie<n>s disoient elz por coi il fasoient lor ydres si deviseement. Il respogent: «Nostres ancestres les nos laisserent et furent telz, et nos les lairon a nostre filz et a celz que vindront après nos». Les fais de cestes ydules sunt de tantes deversités et de tantes evres de diables qu'il ne fait pas a mentovoir en nostre livre, por ce qe trop seroit mauvés chouse a oïr por les cristienz: et por ce en laieron de cestes ydres e voç conteron d'autres couses. Mes tant vos en dirai seulamant qe je vuoil qe voç sachiés que cesti ydres de cestes ysles, quant il prennent aucun homes que ne soit lor amis, se il ne se puet rachater por monoie, ... †... il convoie tuit sez parens e seç amis e dit: «Je vuoil qe voç veingnés mengier ho moi a mon ostiaus». Et adonc fait occire le home qu'il a pris et le menuie con seç parenç. Et entendés qu'il le fait cuire: et ceste chars d'ome ont il por la meilor viande qu'il peusent avoir³¹⁵.

Ora sappiate che gli idoli del Catai e del Mangi, e quelli di queste terre, sono tutti dello stesso tipo. E vi dico che gli idoli di queste isole, e di quelle che possiedono altri feticci, hanno alcuni la testa di bue, altri di maiale, altri ancora di cane, altri di montone e altri di molte fattezze differenti: e di questi ce ne sono alcuni che hanno una testa a quattro facce e altri che hanno tre facce, di cui una come si deve e, quanto alle altre due, una per ciascuna spalla; e ce ne sono alcuni che hanno quattro mani, mentre altri ne posseggono dieci e altri ancora migliaia, ma questi sono i migliori ed è riservata loro una maggior reverenza. E i cristiani domandano loro perché fabbricano i loro idoli così distintamente. Essi rispondono: «I nostri antenati ce li hanno lasciati e furono tali, e noi li lasciamo ai nostri figli e a quelli che vengono dopo di noi». Le fattezze di questi idoli sono di tanti tipi e frutto di molte opere diaboliche che non menzioniamo nel nostro libro, perché sarebbero delle cose troppo malvage da sentire per i

³¹¹ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 323. «Mangi» è la Cina Meridionale.

³¹² *DM*, CLI 26-27.

³¹³ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 325. «Cipingu» è un toponimo che si riferisce alle isole del Giappone (che Marco mai visitò in prima persona: in questo caso, dunque, il dato è testimoniale e non direttamente esperienziale).

³¹⁴ *Ivi*, p. 323. Il «Catai» è la Cina Settentrionale, fino a Huang He.

³¹⁵ *DM*, CLX 2-6.

cristiani: e per questo motivo noi lasceremo questi idoli e vi racconteremo altri fatti. Ma vi sarà detto solamente che io voglio che voi sappiate che gli idolatri di queste isole, quando catturano un uomo che non sia un loro amico, se non può riscattarsi dietro pagamento, ... †... quello convoca tutti i suoi parenti e i suoi amici e dice: «Io voglio che voi veniate a mangiare con me in casa mia». E dunque fa uccidere l'uomo che ha preso e lo mangia con i suoi parenti. E sappiate che lo fa cuocere: e questa carne d'uomo hanno come miglior vivanda che possano avere.

Questo rituale di fabbricazione degli oggetti cartacei da ardere assieme al defunto (in virtù della trasmissibilità dei beni dal mondo dei vivi all'aldilà), descritto a più riprese da Marco Polo, è sciamanico, per quanto non siano comunque da escludere eventuali commistioni – sempre possibili in virtù dei reciproci rapporti tra lo sciamanismo e il buddhismo – con la stregoneria tantrica (anche il tantrismo, al pari dell'animismo mongolo, contempla l'incinerazione). Nell'ultimo testo presentato, la descrizione dell'alterità religiosa in relazione alle pratiche idolatre risente della prospettiva occidentale e cristiana del viaggiatore che emerge dal racconto: l'autore liquida velocemente l'adorazione dei feticci affermando come tutti, a prescindere dalle fattezze e dalla «geografia del culto» («Catai», «Mangi» e «Cipingu»), siano opera del diavolo; inoltre, dal discorso di Marco si evince un forte senso di moralità che influenza il giudizio complessivo dell'osservatore: nella trattazione dell'alterità etnografica e culturale è difficile, per il viaggiatore, rimanere imparziale e la narrazione è condita di commenti che spingono l'autore ad accennare appena alle scabrosità – osservate in prima persona o riportate da persone degne di fede – per non urtare la sensibilità dei lettori (cristiani al pari di chi scrive).

A proposito delle genti di «Dagroian»³¹⁶, il *Devisement dou monde* registra questa usanza:

Car sachiés tout voiremant qe quant aucun d'elz, ou masles ou femes, chiet amalaides, et adonc mandent lor parens por les maguis et font veoir se le malaides doit guarir. Et cesti maguis, por lor encantament et por lor ydres, se vent se il doit guerir ou morir. ...†... adonc les parens dou malaides mandent por ...†... Ceste homes vienent e prenent lo malaide e li metent aucune chouse sor la boche si qe il le font sofoger. E quant il est mort, il le font cuire. E puis tuit les parens dou mors vienent et le menuient tout. E si voç di qu'il menuient encore toutes les meroles que sunt dedens les osse. E ce font il por ce qe il ne velent qe en remagne aucune sustance, car il dient, se il hi remansist aucune sostance, qe cel sostance feroit vermes, les <vermes> moroient por defaute de mangier, e de la mort de cesti vermes dient que l'arme dou mort en auroit grande daumajes e peciés: e por ce le menuient il tout. Et après ce le ont mangiés, il prenent les hoses e le metent en une belle archete et puis le portent et l'apennent en grant cavernes des montagnes, en tel leu qe nulle beste ne autre mauvese chouse le peusse t{h}ochere³¹⁷.

Perché sappiate in verità che quando qualcuno di loro, o maschio o femmina, si ammala, allora mandano i loro parenti dai maghi incantatori e fanno loro vedere se il malato può guarire. E questi maghi, per mezzo dei loro incantesimi e dei loro idoli, sanno se quello deve morire o guarire ...†... dunque i parenti del malato inviano per

³¹⁶ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 326. «Dagroian» è un regno non identificato dell'isola di Sumatra, in Indonesia.

³¹⁷ *DM*, CLXVII 3-7.

...†... Questi uomini vengono e prendono il malato e gli mettono alcune cose sulla bocca così da farlo soffocare. E quando è morto, lo fanno cuocere. E poi tutti i parenti del morto vengono e lo mangiano tutto. E vi dico che loro mangiano anche tutte le midolla che sono dentro le ossa. E fanno questo perché non vogliono che rimanga sostanza alcuna, perché dicono che se rimanesse una qualche sostanza, quella sostanza produrrebbe vermi, i quali morirebbero per la mancanza di cibo, e per la morte di questi vermi dicono che l'anima del morto ne avrebbe un gran danno e un gran peccato: e perciò lo mangiano tutto. E dopo che l'hanno mangiato, prendono le ossa e le mettono in una bella scatoletta e poi le trasportano e le appendono nelle grandi caverne delle montagne, in quel luogo dove nessuna bestia né alcuna malvagità le possa toccare.

Cremazione e antropofagia funeraria sono presentate come due soluzioni di uno stesso cerimoniale «idolatra» (che è opera del diavolo); l'incinerazione, in particolare, assume la funzione di vero e proprio tratto distintivo nella presentazione dell'alterità etnografica: dal capitolo dedicato a «Cacianfu»³¹⁸ (CXXX 2), nel testo si ricorre spesso alla formula *sunt ydules et font ardoir lor mors* «sono idoli e fanno ardere i loro defunti» – con qualche minima variazione riguardante perlopiù la sostituzione di *mors* «morti» con *cors* «corpi» o l'accostamento dei due vocaboli (con funzione di equivalenti semantici) – per presentare gli adoratori di idoli cui pertiene la pratica della cremazione. Più precisamente, si cita il rito dell'incinerazione (tramite formula) in relazione agli idolatri nei capitoli su «Ciangu»³¹⁹ (CXXXI 2), su «Tundinfu»³²⁰ (CXXXIII 3), su «Lingiu»³²¹ (CXXXV 2), su «Pingiu»³²² (CXXXVI 2), su «Cingiu»³²³ (CXXXVII 3), su «Coycangiu»³²⁴ (CXXXIX 3), su «Pauchin»³²⁵ (CXL 3), su «Nanghin»³²⁶ (CXLIV 3-4), su «Saianfu»³²⁷ (CXLV 2) e su «Tanpigiu»³²⁸ (CLIII 4)³²⁹.

³¹⁸ Hezhonfu (ora Puzhou), città sulle rive orientali del Fiume Giallo, nello Shanxi sud-occidentale (cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 322).

³¹⁹ L'odierna Cangzhou, città situata sul Grande Canale, nell'Hebei (ivi, p. 324).

³²⁰ Dongpingfu, oggi Dongping (nello Shandong), poco distante dal Grande Canale (ivi, p. 334).

³²¹ Xuzhou, città nel Jiangsu (ivi, p. 329).

³²² Bei Zhou «la vecchia», città sull'antico corso dello Huang He, spostata a nord-est nel 1689 (ivi, p. 331).

³²³ Su-ch'ien, a Nord dello Huang He (ivi, p. 324).

³²⁴ Huai'anzhou (oggi Huai'an), città-prefettura della provincia del Jiangsu (ivi, p. 325).

³²⁵ Baoying, nome di una contea presso Yangzhou nella provincia del Jiangsu (ivi, p. 331).

³²⁶ Nanjing «Capitale Meridionale», appellativo che designava Kaifeng, la capitale secondaria sotto la dinastia Jin (ivi, p. 330).

³²⁷ Xiangyang, città sulla riva settentrionale del fiume Han (ivi, p. 332).

³²⁸ Yanzhoufu «prefettura di Yanzhou», una prefettura a sud-ovest di Hangzhou (ivi, p. 333).

³²⁹ Per un approfondimento sulla toponimia del *Devisement dou monde*, cfr. F. Borlandi, *Alle origini del libro di Marco Polo*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, Vol. 2, Milano, Giuffrè Editore, 1962, pp. 105-147. Secondo Borlandi, l'autore riproduce per iscritto in base alla pronuncia – senza, perciò, avere coscienza scritta e orale del posto che sta visitando – il nome dei luoghi che ha conosciuto: Marco, in altri termini, arriva in Asia, conosce una serie di toponimi orientali ma la relativa percezione da parte del viaggiatore non è a livello scritturale: Polo risiede presso la corte dei Mongoli, quindi conosce ciò che dimostra di sapere attraverso un'esperienza diretta o mediante quanto raccontato da parte dei dominatori (secondo una prospettiva, dunque, propria delle popolazioni di ceppo turco-mongolo). Egli non impara il linguaggio dei sudditi e si serve di una lingua internazionale per comunicare con gli altri mercanti e di una lingua turco-mongola per interagire con i conquistatori. È probabile che Marco abbia messo per iscritto la pronuncia dei nomi asiatici;

Presentando la popolazione di «Ciandu»³³⁰, Marco descrive un altro rito originariamente di pertinenza sciamanica:

Et les astronique et les ydres ont dit au Grant Chan que de ceste lait doie espandre chascun an a{s} les .XXVIII. jors d'aost por l'air et por les terres, por coi les espirit en aient a boir: e les ydres espirit, por ce, que il li sa«vent toutes sez couses, homes et femes, bestes, osiaus, bles, et toutes autres chouses»³³¹.

E gli astronomi e gli idolatri hanno detto al Gran Qan che di questo latte se ne deve versare ogni anno il ventotto di agosto in aria e per terra, perché gli spiriti ne abbiano a bere assieme agli idoli, affinché preservino tutti i loro beni, gli uomini e le donne, le bestie, gli uccelli, le granaglie e tutte le altre cose.

Lo spargimento di latte – generalmente il *comos*, ovvero sia quello di cavalla – è una tradizione (ormai nota) dello sciamanesimo ancestrale volta alla difesa del focolare domestico e alla preservazione dei beni materiali (quali il bestiame per il sostentamento e i campi coltivabili per la produzione agricola); tuttavia, Marco non si sta riferendo solo all'animismo mongolo e menziona anche gli idolatri tradizionalmente associati al buddhismo nel *Devisement dou monde*, perciò è ragionevole ipotizzare, riguardo al passo analizzato, una possibile commistione di sciamanesimo e religione buddhista nella pratica di un rituale in origine esclusivamente sciamanico.

La descrizione delle consuetudini religiose degli abitanti della provincia del «Maabar»³³² è un altro esempio di integrazione dei culti ancestrali (non per forza mongoli: le pratiche sciamaniche, infatti, si ritrovano anche in India) con le religioni indiane, fra cui il buddhismo e l'induismo:

Et encore voç di qe il ont maint ydules en lor moister, masles et femes; a lles qelz ydules sunt maintes damoiseles ofertes en ceste mainere: car lor mer et lor pere le oferent a les ydules, a celz qe plus lor prestre. Et puis qe il les ont ofert, toues les foies qe li nonain do mostier de l'idres requirrent celes damoiselles, qe sunt estés ofert a l'idres, q'elle veingnent au moistier por fer seulas a l'idres, tantost hi vie«nent et chantent et carolent e font grant feste, e ce sunt grant quantités de damoiselles. Et encore plusors foies la semaine et le mois celles damaselles portent a mengier a lor ydres ou elle sunt oufertes; et vos di en quel mainere hi portent a me{i}ngiere e dient qe l'idre a mangié. Je voç di qe de ceste pucelles qe je vos ai dit, plusors aparoillirent bien da mangier, e cars et autre bones couses, e s'en vont a mostier a lor ydules et li mettent la table davant con tutes les viandes q'eles ont aportés et le hi laissent une grant pieces e toutes foies endementierç toutes cestes dameselles cantent et carolent, et font le greingnor seulas dou monde; quant il ont ceste seulas fa«t une grant pieces qe un grant baron poroit ave«r

secondo Borlandi, la grafia dei toponimi orientali nell'opera poliana non è francese, bensì italiana: alla grafia usata nel *Devisement dou monde* corrisponde una pronuncia del toponimo che è quella del paese d'origine (l'autore ha usato il proprio schema ortografico per riprodurre i suoni che ha sentito pronunciare).

³³⁰ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 324. «Ciandu» sta per Shangdu «Capitale Superiore», nome onorifico (dal 1263) di Kaiping fu (Hebei), dal 1256 residenza estiva dell'imperatore mongolo.

³³¹ *DM*, LXXIV, 22.

³³² Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 329. «Maabar» è la fascia costiera del Tamil Nadu (India sud-orientale), a Nord di Kodikkarai (Point Calimere), nota come Coromandel (< tamil *Chola mandalam* «regione – *mandalam* – dei Chola», dinastia locale di IX-X secolo), che arabi e cinesi chiamavano *Ma'bar* «guado» tra XIII e XIV secolo.

mangiés, adonc dient le dameselles qe le spirit de le ydres a menjué la sustance de la viande, e lor la preinent e le menjuent toute ensemble e «a» grant feste et a grant joie. Puis se torne chascu«n» a sa maison. Et ensi{e}nt font cestes dameeles jusque a tant q'elle prenent baron. Et cestes tielz pucelles en hi a aseç por ceste reingne qe font toutes les couses qe je vos ai contés³³³.

E ancora vi dico che loro hanno numerosi idoli nei loro monasteri, maschi e femmine; ai quali idoli sono offerte molte fanciulle in questo modo: perché la loro madre e il loro padre le offrono all'idolo che è il loro preferito. E dopo che le hanno offerte, tutte le volte che il monaco del monastero degli idoli richiede quelle giovani, che sono state offerte ai feticci, quelle vengono al monastero per sollazzarsi con gli idoli, cosicché subito vengono lì e cantano e danzano e fanno gran festa, e queste sono un gran numero di fanciulle. E ancora più volte a settimana e al mese quelle giovani portano da mangiare ai loro idoli ai quali sono offerte; e vi dico in quale maniera loro portano da mangiare e dicono che l'idolo ha mangiato. Io vi dico che di queste giovani di cui vi ho accennato, molte preparano bene da mangiare, carne e altre buone pietanze, e se ne vanno al monastero dai loro idoli e mettono loro la tavola davanti con tutte le vivande che hanno portato e lì ne lasciano una gran quantità e nel frattempo tutte queste fanciulle cantano e danzano sempre, e fanno i maggiori sollazzi del mondo; quando hanno fatto questi sollazzi per un bel po' di tempo durante il quale anche un gran signore potrebbe aver mangiato, allora dicono le giovani che lo spirito dell'idolo ha mangiato la sostanza della vivanda, e loro la prendono e la mangiano tutte assieme e fanno una gran festa e provano grande gioia. Poi ciascuna se ne torna a casa sua. E allo stesso modo fanno queste fanciulle fino a quando non prendono marito.

Le offerte di cibo da parte delle fanciulle agli idoli maschili e femminili – i quali si nutrono idealmente delle pietanze destinate loro dalle giovani – rievocano i rituali sciamanici domestici di protezione del focolare, cui si sostituisce il *mōnastērīum* (buddhista o induista) quale strutturato centro di venerazione degli *ydola* e luogo di presentazione dell'offerta.

Il buddhismo e l'induismo – le religioni più importanti dell'India (assieme al giainismo³³⁴ e, dal XV secolo, al sikhismo)³³⁵ – venerano il bue: l'animale è menzionato a più riprese nel *Devisement dou monde* in relazione all'India (si sta parlando nuovamente del Ma'bar):

Et encore vos di qe celes de cestes roïames aorent les ydres, et les plosors aorent le buief, por ce qe il dient qe le buief est mout bone chouse, ne nul n'en mengieroit dou bouef por rien dou monde ne nulz ne l'ociroit en nulle mainere. Mes si vos di que i a une generasion d'omes que sunt apellé gavi³³⁶: cesti menjuent bien cars de buief, mes non mie que il l'oiçent ocire, mes, quant aucu«n» buief se mort de sa mort{e} ou d'autre mort, adonc cesti que je voç ai contés les menuient. Et encore voç di qe il ongent toutes lor maisonz de l'osci dou buief³³⁷.

³³³ *DM*, CLXXIII 53-56.

³³⁴ Il giainismo, antica religione indiana dei seguaci del venerabile Jina – vissuto nel VI secolo a.C. nella regione di Bihar – prescrive l'ascetismo come unico mezzo di riscatto dell'anima dalla materia e da una condizione di perenne sofferenza.

³³⁵ Il sikhismo è una religione monoteista diffusa in India a partire dal XV secolo: sulla scorta degli insegnamenti del primo guru Nakak Dev Ji (1469-1539), le pratiche fondamentali del sikhismo sono la meditazione, la preghiera e il lavoro.

³³⁶ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 313. «Gavi» è un nome – simile al sanscrito *gāvya* «vaccino» – attribuito a una casta del Ma'bar che si nutre di carne bovina.

³³⁷ *DM*, CLXXIII 35-36.

E ancora vi dico che le genti di questo regno adorano gli idoli, e che la maggior parte venera il bue, perché dicono che il bue è un sacro animale, e nessuno mangerebbe un bue per nessuna ragione al mondo né lo ucciderebbe per alcun motivo. Ma io vi dico che c'è una generazione di uomini che sono chiamati gavi: questi ben mangiano carne di bue, ma non osano mica ucciderlo e, quando qualche bue muore di morte propria o di un'altra morte, allora questi di cui vi ho raccontato lo mangiano. E ancora vi dico che loro ungono tutte le loro case degli escrementi del bue.

Ancora una volta, sottolineando l'aspetto sacrale del bue, Marco scrive:

Et encore voç di un autre couse, car je voç di tout voiremant qe celes jens font portraire et inpindre tous lor deu e lor idres noir, e les diables blance come nois, car il dient qe deu e tuit li santi sont noir, e dient il de lor deu et de lor santi; et les diables dient que sunt blancs; e por ce les font portraire et inpointre in tel mainere com vos avés oï. Et encore voç di que il font ymagines de ydres tout noir.

Et sachiés qe les homes de ceste contree, quant il vont en hoste, por ce que il ont grant foy es buef e le unt por sainte couse, il prene \langle n \rangle t de cel poil des buef sauvajes qe je voç ai contés autres \langle foies \rangle , et, se il est home de cavalz, il fait \langle lier \rangle celz poil deu buef au cuel de son chavaus; e, se il estoit home de pié, il metoit de cel poil de buef a son escu; e tiel le fait lier a sien cevailz. Et cel font il por ce qu'il creont qe por cel poil de buef soient miaus sauvés et hostés de tut engonbrement. E ce funt tuit celz qe en l'ost vont. Et sachiés qe por ceste chaison cel poil dou buef sauvajes hi vaut aseç, car il ne se tient a seur qui ne en a³³⁸.

E ancora vi dico un'altra cosa, e cioè che veramente quelle genti fanno ritrarre e dipingere tutti i loro dèi e i loro idoli di nero, e i diavoli bianchi come neve, perché dicono che dio e tutti i santi sono neri, e affermano questo del loro dio e dei loro santi; e i diavoli dicono che sono bianchi; e per questo motivo li fanno ritrarre e dipingere nella maniera che avere sentito. E ancora vi dico che loro fanno immagini di idoli tutti neri.

E sappiate che gli uomini di questa contrada, quando vanno in battaglia, dal momento che ripongono grande fiducia nel bue e lo considerano un animale sacro, prendono del pelo del bue selvaggio di cui vi ho raccontato altre volte e, se l'uomo è a cavallo, fa legare questo pelo del bue al collo del suo cavallo; e, se è un uomo a piedi, ricopre di questo pelo del bue il suo scudo; e tale pelo se lo lega ai suoi capelli. E questo fanno perché credono che grazie a quel pelo del bue siano protetti meglio e allontanati da tutte le insidie. E questo fanno tutti quelli che vogliono andare in battaglia. E sappiate che per questa ragione di quel pelo del bue selvaggio ne vogliono assai, perché non si sentono al sicuro se non ce l'hanno.

Sempre nel Ma'bar³³⁹, alla venerazione del bue quale bestia sacra e alla protezione assicurata dall'animale – proprio in virtù della sua sacralità – ai combattenti al momento della battaglia, si inserisce una pratica singolare, ovvero il suicidio d'onore (che precede il consueto rito della cremazione):

Et encore vos di qe en ceste roïame a encore un autre costume qe je vos dirai. Car, quant un ome a fait malefice qu'il doie morir e que le seingnor le $\{li\}$ vole fare occire, adonc die celui qe doit estre ocis qu'il se vult occire il

³³⁸ DM, CLXXV 19-20.

³³⁹ Nel *Divisement dou monde* la scheda sulle popolazioni del territorio del Ma'bar è una ricca miniera di informazioni sulle abitudini devozionali buddhiste e induiste.

mesme por le onor e por l'amor de tiel ydules. Le roi le dit, que ce vuel il bien, et adonc tous les parens e les amis de cestui qe se doit ocire le prenent et le metent sus une caiere et li donent bien .XII. coutiaus e le portent por toute la cité, e vont disant: «Ceste vailanç homes se vait occire il meesme por le amor de tel ydules!». En tiel main{n}ere com je voç di le portent por tute la cité. E quant il sunt venu en leu la o il se fait la justice, adonc celui qe doit morir prent un cortiaus et crie a aute vox: «Je m'ocie por le amor de tel ydules!». Après qu'il a dit ceste parole, il se fiert dou coutiaus por mi le bras; puis prent un autre coutiaus e se fert en le autre bras; puis prent autre coutel e **se fert por mi le ventre**. E che voç en diroie? El se done tant de cesti coutiaus qu'il s'ocit il meisme. E quant i se est ocis, seç parens ardent le cors a grant joie³⁴⁰.

E ancora vi dico che è caratteristico di questo regno un altro costume di cui vi dirò. Perché, quando un uomo ha compiuto un delitto e deve morire e il signore vuole farlo ammazzare, allora colui che deve essere ucciso dice che si vuole uccidere lui stesso per l'onore e l'amore nei confronti del tal idolo. Se il re gli dice che gli sta bene, allora tutti i parenti e gli amici di costui che si deve uccidere lo prendono e lo mettono su una sedia e gli offrono ben dodici coltelli e lo portano in giro per tutta la città, e vanno dicendo: «Quest'uomo valoroso si vuole uccidere da sé per l'amore di quell'idolo!». E in questa maniera, così come io vi ho detto, lo trasportano per tutta la città. E quando sono giunti nel luogo dov'è fatta giustizia, allora colui che deve morire prende un coltello e grida ad alta voce: «Io mi uccido per l'amore di quell'idolo!». Dopo che ha pronunciato queste parole, si colpisce con il coltello in mezzo a un braccio; poi prende un altro coltello e si ferisce all'altro braccio; poi prende un altro coltello e **si colpisce in mezzo al ventre**. E che dire? Quello si dà talmente tante di queste coltellate che si uccide lui stesso. E quando si è ucciso, i suoi parenti ardono il corpo a gran gioia.

Il rituale del suicidio d'onore è un'antica pratica asiatica mutuata dal *seppuku* giapponese, un rito esclusivo della casta dei samurai (il significato del sostantivo nipponico *seppuku* è proprio «taglia ventre»)³⁴¹: il suicidio d'onore, concepito come espiazione di una colpa commessa o come mezzo per sfuggire a una morte disonorevole per mano dei nemici, fu eseguito per la prima volta dal poeta e militare giapponese Minamoto no Yorimasa (1104-1180), in occasione della battaglia di Uji (primo vero scontro della guerra Genpei)³⁴². I monaci tibetani, nel corso della storia, ricorsero a questa soluzione in segno di protesta contro l'occupazione cinese del Tibet: il buddhismo è l'unica grande religione – assieme allo shintoismo³⁴³ giapponese e all'induismo (nella pratica della Prayopavesa)³⁴⁴ – che non condanna apertamente il suicidio, considerato un'azione negativa (pur sempre meno grave

³⁴⁰ *DM*, CLXXIII 29-33.

³⁴¹ Cfr. la porzione di testo dell'episodio che ho evidenziato in grassetto (sia nella versione in antico francese che in traduzione italiana) per rilevare la corrispondenza di significato fra il rituale descritto da Marco e l'accezione di *seppuku* quale pratica che prevede la recisione del ventre.

³⁴² Cfr. S. R. Turnbull, *The Samurai. A Military History*, New York, MacMillan Publishing Co., 1977, p. 47. Il conflitto contrappose i clan Taira e Minamoto nel tardo periodo Heian (questa fase della storia giapponese è compresa fra i secoli VIII e XII).

³⁴³ Lo shintoismo è una religione politeista e animista originaria del Giappone che prevede l'adorazione dei cosiddetti *kami*, ovvero degli spiriti naturali responsabili della preservazione di luoghi particolari o rappresentazioni di specifici oggetti ed eventi naturali.

³⁴⁴ La Prayopavesa induista contempla il suicidio tramite il digiuno in determinate situazioni (malattie terminali, disabilità fisiche gravi...).

dell'omicidio) eppure contemplata in alcuni specifici contesti quali le situazioni disonorevoli e le manifestazioni di dissenso³⁴⁵ (differentemente dal giainismo, dal cristianesimo cattolico e protestante, dall'Islām e dal giudaismo che condannano fermamente qualsiasi interruzione volontaria della vita terrena).

Relativamente al taoismo (che riveste un ruolo marginale nella topografia confessionale del *Divisement dou monde*), nella descrizione dell'alterità religiosa a «Ciandu»³⁴⁶ Marco sembra cogliere la differenza fra clero buddhista e taoista nella dottrina (e, in secondo luogo, nei paramenti):

Et encore voç di qu'il est un autre mainere de religions, qe sunt appellés sensi<n>³⁴⁷, qui sunt homes de grant astinence, selonc lor costumes, et moient si apres vie com je voç conterai. Sachiés touti voiremant que il ne menuent en toute lor vie for qe semule et canigle, c'est l'escorses qe remanent de la farine dou forment, car il prenent celle semule, ce est canigle, et la metent en eive chaude et la hi lassent demorer auquant, puis le menuent. Il degiunent maintes foies l'an et ne mengient rien dou monde for qe cel canigle qe voç ai contés. Il ont grant ydres et asez, et tel foies aorent le feu. Et voç di que les autres regulés dient que cesti que vivent en si grant astinence sunt come paterin, por ce qe il ne aorent en tel mainere les ydres con il font; mes a grant deference entr'aus, ce est entre le une regule et le autre. Cesti ne prenneroient mollier por ren dou monde. El portent le chief et le barbe raise; il portent vestimens noir et bloies de canave, et, se il fuissent de soie, il le porterént de tel couleur co<m> je voç ai dit. Il dorment sor les estuies, ce sunt biodes. Il font la plus aspre vie qe homes dou monde. Lor moistier et lor ydres sunt toutes femes, ce est a dire qu'il ont toutes nons de{s} femes³⁴⁸.

E ancora vi dico che c'è un altro tipo di religiosi, che sono chiamati sensin, i quali sono uomini di grande astinenza, secondo i loro costumi, e conducono una vita sì ardua così come vi racconterò. Sappiate che in verità loro non mangiano in tutta la loro vita nient'altro che semola e crusca, che è la scorza che rimane della farina di frumento, e prendono quella semola, che è crusca, e la mettono in acqua calda e lì la lasciano fermentare un poco, poi la mangiano. Essi digiunano molte volte l'anno e non mangiano nulla al mondo che non sia quella crusca di cui vi ho parlato. Loro hanno grandi idoli e ne hanno assai, e alcune volte adorano il fuoco. E vi dico che gli altri membri del clero dicono che questi che vivono in sì grande astinenza sono come eretici, dal momento che non adorano in quel modo gli idoli che fanno; ma tra di loro c'è grande differenza, la quale sussiste fra una regola e l'altra. Questi non prendono moglie per nulla al mondo. Portano il capo e la barba rasata; portano vestiti neri e blu fabbricati in canapa e, se fossero di soia, li porterebbero di quel colore come io vi ho detto. Loro dormono sulle loro stuoie, che

³⁴⁵ Cfr. S. Morosi, P. Rastelli, *Quando un monaco buddista si diede fuoco a Saigon*, Corriere della Sera, 22 aprile 2017 (l'articolo è consultabile online al seguente link: <https://pochestorie.corriere.it/2017/04/22/quando-un-monaco-buddista-si-diede-fuoco-a-saigon/>; data ultima consultazione: maggio 2023). Il caso più recente ed emblematico riguarda il monaco buddhista vietnamita Thích Quảng Đức (1897-1963), che si diede fuoco a Saigon nel giugno del 1963 – versandosi sul capo una tanica di benzina – per protestare contro il regime cattolico di Ngô Đình Diệm (1901-1963), autonomatosi presidente della Repubblica del Vietnam del Sud nel 1955 (e rimasto in carica fino al 1963, anno in cui fu assassinato): Thích Quảng Đức divenne un simbolo della protesta in Vietnam (nei tre anni seguenti, trentatré persone imitarono il suo gesto) e il ritrovamento del suo cuore dopo l'incendio rafforzò la convinzione, da parte dei monaci buddhisti, che fosse un *bodhisattva*. Il cuore è conservato come un vero e proprio cimelio nella pagoda Thien Mu, nella città di Huế.

³⁴⁶ Cfr. nota 330.

³⁴⁷ Cfr. Marco Polo, *Le Divisement dou monde*, p. 318. I «sensin» sono i monaci seguaci del Tao: il lemma deriva da *siēn sēng* «maestro, precettore», nome attribuito dai Mongoli ai religiosi taoisti.

³⁴⁸ *DM*, LXXIV 42-50.

sono in erba. Essi conducono la più aspra vita di tutti gli uomini del mondo. I loro monasteri e i loro idoli sono tutte femmine, s'intende che hanno tutti nomi femminili.

I taoisti, a differenza dei buddhisti, sono vestiti di blu e praticano la castità: per questo motivo sono considerati «eretici» dagli altri (che prendono moglie). Quanto all'adorazione degli elementi naturali, l'elemento Fuoco – rappresentativo delle calde stagioni estive, quando la natura ne esprime massimamente la forza – corrisponde, secondo la religione taoista, al pieno yang (principio positivo, caldo, maschile e simboleggiato dal bianco) e si contrappone allo yin (principio negativo, freddo e femminile rappresentato dal nero)³⁴⁹.

V.4 *Il retroterra culturale cristiano del viaggiatore*

Spesso le descrizioni riguardanti l'alterità religiosa nel *Devisement dou monde* non si limitano alla presentazione delle pratiche devozionali dei seguaci di un preciso culto: il particolare disinteresse teologico del laico³⁵⁰ non comporta, nel caso in essere, la risoluzione pacifica del conflitto «noi-loro» e la non assunzione di un determinato punto di vista nella delineazione del profilo delle religioni altre dal cristianesimo. Per Marco le confessioni religiose non sono tutte uguali e il background occidentale e cristiano del mercante affiora a più riprese nel testo mediante commenti personali, considerazioni sui culti, analogie e differenze con il cattolicesimo, veri e propri giudizi di valore: questo aspetto comunque non pregiudica una certa pacatezza dell'atteggiamento di Marco nella trattazione degli argomenti di fede, che si differenzia dall'approccio alle questioni religiose marcatamente intollerante di Guglielmo di Rubruck.

L'allusione all'universo del demoniaco e la concezione cristiana del peccato sono dei riferimenti costanti del discorso poliano nella descrizione dell'alterità confessionale e testimoniano lo zelo religioso del viaggiatore e la sua appartenenza alla *Christianitas*. I riti di pertinenza idolatra sono sempre associati alle arti diaboliche. Introducendo il «Kesimur»³⁵¹, Marco Polo scrive:

Kesimur est une provence que encore sunt ydoles et ont lingajes por soi. Il sevent tant d'incantamant des diables que ce est mervoie, car il font parler as ydres; il font por incantamant canger les tens et font faire le grant oscurité.

Il font por l'incanter et por senç si grant chouses q'el ne est nulz que ne le vist qui le poust croire³⁵².

³⁴⁹ Per un approfondimento della dualità yin-yang nella filosofia cinese taoista, cfr. F. Pregadio (a cura di), *Encyclopedia of Taoism*, Vol. 2, Londra, Routledge, 2008, pp. 1164-1166.

³⁵⁰ Cfr. E Burgio, *Marco Polo e gli 'idolatri'*, pp. 43-44. Polo non discute del versante spirituale annesso a ciò che descrive, limitandosi a registrare o quello che vede o ciò che gli è stato raccontato da persone degne di fede: questo avviene perché Marco, non essendo un chierico (che opera a seguito dell'osservazione di un fatto religioso) ma un mercante, logicamente scrive per altri mercanti non oltrepassando mai il limite del fenomeno.

³⁵¹ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 328. Kesimur è il Kaśmīra indiano (pers. Kaśmīr).

³⁵² *DM*, XLVIII 2-4.

Kesimur è una provincia i cui abitanti sono ancora idolatri e hanno una lingua propria. Essi sono talmente istruiti in materia di incantesimi e di diavolerie da destare meraviglia, dal momento che essi fanno parlare gli idoli. Per mezzo di incantesimi, fanno cambiare il tempo e provocano una grande oscurità. Grazie alla loro magia e per mezzo della loro intelligenza fanno tali cose che nessuno, senza averle viste, le potrebbe credere.

Questi idolatri del Kaśmīra sono presieduti da una casta sacerdotale le cui usanze (ascetismo, astinenza dal cibo e castità) sono descritte sulla scorta della percezione del peccato come grave inadempienza a una prescrizione: il concetto di peccato come colpa espiabile tramite atti di contrizione (preghiera e confessione) è specificamente cristiano; parimenti pertiene alla spiritualità cattolica l'aggettivo *saint* «santo» utilizzato per evidenziare le specifiche qualità morali dei sacerdoti:

Il ont hermites, solonc lor costumes, qe demorent en lor hermitajes et font grant astinence de mangier et de boir, et sunt mout cast de loxure et se gardent otre mesure de nun fer pechiés qe contre lor foi soit: il sunt tenu de lor jens mout saintes. Et voç di qu'il vivent por grant aajes, et le grant astinence qu'il font de no pecher font il por l'amor de lor ydres. Et encore ont abaïe et monester aseç de lor foi³⁵³.

Essi sono eremiti, secondo le loro usanze, e dimorano nei loro eremitaggi e fanno grande astinenza dal mangiare e dal bere, e sono molto casti e si guardano assai dal compiere peccati che vadano contro la loro fede: sono considerati santi dalle loro genti. E voglio dirvi che essi vivono a lungo e la grande astinenza che praticano dal peccato la compiono per la devozione verso i loro idoli. E ancora hanno molte abazie e monasteri dove praticano il loro credo.

Analogamente le residenze degli eremiti, così come sono presentate, sono di stampo cristiano; il clero buddhista vive in comunità monastiche insediate nell'«abbazia» e nel «monastero»: *abbatīa* (a. fr. *abaïe*) è un termine tardo-latino che indica ciò che è di pertinenza dell'abate e, per estensione metonimica, l'edificio di residenza dei monaci e l'insediamento sviluppatosi intorno ad esso; allo stesso modo *monastērīum* (a. fr. *monester*) è tardo-latino – di derivazione greca (da *monastēs* «monaco») – e designa il religioso dedito alla pratica della devozione. L'unica differenza apparente fra l'idolatria e la *Christianitas* consiste nell'osservanza dei precetti di continenza sessuale e ristrettezza alimentare a partire dalla devozione verso gli *ydres* (e non verso Dio): l'obbedienza alle prescrizioni rende i monaci *saintes* «santi» al pari di quelli cristiani.

Abbatīa e *monastērīum* sono menzionati nuovamente come complessi residenziali dei sacerdoti buddhisti nella scheda del *Devisement dou monde* dedicata agli idolatri di «Canpicion»³⁵⁴:

Canpicion est une cité que est en Taᅇgut meesme, que est mout grant cité et noble et est chief e seingnorie toute la provence de Tangut. Les jens sunt ydres et hi a de celz qe aorent Maomet; et encore hi a cristienç, et ont en ceste

³⁵³ XLVIII 13-15.

³⁵⁴ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 323. «Canpicion» è Ganzhou (nome antico di Zhangye), città nel Gansu.

ville trois eglise grant et belles. Les ydres ont maint mostier et baïe selonc lor uçance. Il ont grandisme quantités de ydre; et si voç di qu'il en ont de celle que sunt grant .X. pas: tel est de fust e tel de tere e tel de peres, et sunt toute coverte d'or et evree mout bien. Ceste grant ydre gigent et plusor autres idres peitetes son envi- ron celle grant et senble qu'il i faichent humilité e reverence. Et por ce que je ne voç ai contés toites les fais des ydres, vos le voil conter ici. Or sachiés que les regulés de{s} les ydules vivent plus honestemant que les autres ydres. Il se gardent de luxurie, mes ne l'ont pas por grant pechiés; mes si voç di que se il treuvent aucun home que aie jeu con feme contre nature, il condanent a mort³⁵⁵.

Canpicion è una città della provincia di Tangut molto grande e nobile e comanda e signoreggia su tutta la provincia di Tangut. Le genti sono idolatre e ce ne sono alcune che adorano Maometto; e ancora vi sono i cristiani, e hanno in questa città tre chiese grandi e belle. Gli idolatri possiedono molti monasteri e abbazie secondo la loro usanza. Essi hanno una grandissima quantità di idoli; e vi dico che loro ne hanno di quelli che sono grandi dieci passi: alcuni in legno, altri di terra o di pietra, e sono tutti rivestiti d'oro e lavorati molto bene. Questi grandi idoli giacciono con molti altri idoli più piccoli che stanno insieme a quelli grandi e sembra che facciano umiltà e reverenza. E giacché io non vi ho raccontato tutte le questioni degli idolatri, ve le racconterò ora. Sappiate che i membri del clero degli idolatri vivono più onestamente degli altri. Si guardano dalla lussuria, ma non la considerano un grande peccato; ma vi dico che se loro trovano un uomo che è giaciuto con una donna contro natura, lo condannano a morte.

L'allusione al peccato di lussuria è un riferimento al sesto dei Comandamenti di Dio e alla sua osservanza da parte dei fedeli del cristianesimo (differentemente dagli idolatri, che non sembrano considerare i piaceri carnali una colpa così grave). Quanto alla descrizione delle statue degli idoli di differente grandezza di cui dà resoconto Marco (che non conosce l'identità del loro referente, vale a dire Śākyamuni)³⁵⁶, si tratta di figurazioni del Buddha disteso su un fianco e circondato, al momento della morte, da sculture più piccole: è possibile che Polo alluda al Tempio Dafosi (o «Tempio del Grande Buddha», costruito nel 1098 e più volte restaurato) di Zhangye, che ospita statue di diverse dimensioni³⁵⁷.

Il procedimento (ormai noto) di riconduzione dell'alterità – tramite analogia – all'orizzonte culturale cristiano del viaggiatore emerge anche nel capitolo su Caygiu³⁵⁸:

Et eu mileu de ceste flun, encontre ceste cité, ha une yseles de roches en la quel a u«n» mostier de idres que hi a .iic. freres. Et en ceste grant moistier a grandismes quantités de ydules. Et sachiés que cest moistier est chief de maint autres mostier de ydules, qe est ausi come un arcevesquevé³⁵⁹.

³⁵⁵ *DM*, LXI 2-8.

³⁵⁶ Cfr. E. Burgio, *Marco Polo e gli 'idolatri'*, p.43.

³⁵⁷ Oggi il tempio consta di tre ambienti: la Sala del Grande Buddha, la Sala dei Classici Buddhisti e la Pagoda di Argilla. Il Buddha – coricato, ricoperto d'oro e rappresentato nel momento in cui raggiunge il *nirvāṇa* – si trova nella Sala del Grande Buddha. Nella stessa sala, dietro l'idolo gigante sono raffigurate dieci statue più piccole di discepoli, mentre nelle due sale laterali si trovano diciotto statue di guerrieri sacri.

³⁵⁸ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 322. «Caygiu» si trova fra «Pianfu» (ovverosia Pingyangfu, oggi Linfen, città nello Shanxi sulle rive del Fen) e «Cacianfu» (cfr. nota 318): il luogo non è identificato con precisione.

³⁵⁹ *DM*, CXLVII 6.

E in mezzo a questo fiume, di fronte a questa città, c'è un'isola di rocce nella quale vi è un monastero di idoli in cui ci sono duecento monaci. E in questo ampio monastero ci sono una grandissima quantità di idoli. E sappiate che questo monastero è a capo di molti altri monasteri di idoli, che è come un arcivescovato.

L'arcivescovato è il territorio sotto la giurisdizione dell'arcivescovo (da *archiepiskopos*, composto da *arché* «primo» ed *episkopos* «supervisore») che presiede l'arcidiocesi: il termine è cristianamente connotato e in questo caso è utilizzato per paragonare un monastero buddhista – cui ne fanno capo degli altri – alla diocesi più importante di una provincia ecclesiastica (l'arcidiocesi stessa).

Nella scheda su «Ciandu»³⁶⁰, si racconta quanto segue:

Or sachiés que quant le Grant Kaan demoroit en son palais, et il fust <p>luie ou niusles ou mau tens, il avoit sajes astronique et sajes enchanteor qui por lor senz et por lor enchantacion fasoient tous les nues et tous les maus tens hoster desus son palais, si qe desus le palais n'i a maus tens et de toutes autres pars vait le maus tens. Cesti sajes homes que ce funt sunt apellés Tebet³⁶¹ et Quesmur³⁶² : il sunt deus generacions de jens que sunt ydres; il sevent d'ars diabolique e des {en} encantemans plus qe toç autres homes, et ce qu'il font, il le font por ars de diable, et font croire a les autres jens qu'il les font por grant santité et por evre de dieu. Et ceste jens meesme que je voç ai dit ont une tel uçance com je vos dirai, car je voç di que quant un home est jugiés a mor<t>, et soit mors por la seingnorie, il le prennent et le font cuire et le menjuent, mes, ce il morust de sa mort, il ne le mengient mie.

Et sajés tout voirmant que cesti Bacsì³⁶³ que je voç die de sovre, que sevent tant des enchantemant, font si grant mervoille con je voç dirai. Je voç di que quant le Grant Kaan siet en sa mestre sale a sa table, qui est aut plus des .VIII. coues, et les coupes sunt emi le pavement de la sale, longe de la table bien .X. pas et sunt plene de vin et de lait ou d'autres buen bevrajes, et ceste sajes encanteors que je voç ai dit de sovre, qe Bacsì sunt només, il font tant por lor encantemant et por lor ars que celes coupes pleines por lor meesme se levent dou pavement ou elle estoient et s'en vont devant le Grant Kan sanç qe nulz ne les toucent, et ce font voiant .XM. homes. Et ce est voir et vertables sanz nulle mensongne; et bien voç diron: les sajes homes de nigromansie dient que se puet bien faire.

Encore voç di que cesti Bacsì, quant il vienent les festes de lor ydres, il s'en vont au Grant Kan et li dient: «Sire, la tel feste vient de tel nostre ydre», et nome le nom de cel ydre qu'il vuelt. Et puis li dient: «Voç savés, biaus sire, qe ceste ydre suelt faire maus tens et domajes de nostre chouses et des bestes et de bles se elle ne ont ofert et holocast. Et por ce vos preon, biaus sire, que vos nos faisoì{n}ç doner tant moutonz qe aient le chief noir et tant

³⁶⁰ Cfr. nota 330.

³⁶¹ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 319. Marco si riferisce ai sacerdoti buddhisti che provengono dal Tibet.

³⁶² Ivi, p. 318. Si tratta dei monaci buddhisti del Kašmīr.

³⁶³ Ivi, p. 310 e M. Montesano, *Dall'Asia al Mediterraneo. Marco Polo e la mediazione linguistico-culturale*, in *Medioevo e Mediterraneo: incontri, scambi e confronti. Studi per Salvatore Fodale*, Palermo University Press, 2020, pp. 825-838. Nelle scritture mongole, *bacsi* è un termine atto a designare i religiosi buddhisti (in particolar modo i lama); ne parla anche Odorico da Pordenone (il *bacsi* del *Devisement dou monde* corrisponde all'*abassi* della *Relatio*). Secondo Marina Montesano, *bacsi* potrebbe derivare dal sanscrito *bhikṣu*, che indica il monaco buddhista (per alcuni deriverebbe invece dal cinese *po-shih*, con il significato di «uomo di lettere»); Jean Paul Roux, invece, ritiene che si tratti di sciamani, in quanto tra i kirghisi, gli uzbeki e i kazaki *bakshi* è la parola che li designa (cfr. J.-P. Roux, *La religione dei turchi e dei mongoli. Gli archetipi del naturale negli ultimi sciamani*, Edizioni Culturali Internazionali Genova, 1990, p. 74).

de encens et tant leingne aloé, et tant de tel cousse et tant de tel, por ce que nos peussiom faire grant honor et grant sacrifice a nostre ydre, por ce qu'elles nos sa«vent et nos cors e nostre bestes et nostre bles». Et ceste couses dient cesti Bacsî as barons que sunt entor le Grant Kaan et a celz que ont bailie. Et cesti li dient au Grant Chan, et adonc ont tout ce que il demandent por honorifier la feste de lor ydres. Et quant cesti Bacsî ont eu totes celes chouses qui ont demandé, il en font a lor ydres grant honor et grant chant et grant feste, car il les encensent de buen odor de toutes celles bones chouses espicés, et font cuire la cars et la metent devant les ydres et espandent del brod sa et la, et dient que les ydres en prenent tant q'eles vuelte. En tel mainer font honor a lor ydres les jor de lor feste; char sachiés tout voiremant que chascun ydres ont feste en lor nomes come ont les nos «saint», car il ont grandisme mostier et abaïe. Qe je voç di que il hi a si grant mostier come une pitete cité, es qelz a plus de .IIM. nonain, selonc lor costumes, que vest{r}ent plus honestemant que ne font les autres homes. Il portent le chief ras e la barbe rase. Il font les greingnors festes a lor ydres con greingnors cant et con greingnors luminarie que jamés fose veue. Et encore voç di que cesti Bacsî en i ont entr'aus de tiaus que selonc lor ordre puent prandre mollier, et il ensi font, car il en prenent et ont filz aséç³⁶⁴.

Ora sappiate che quando il Gran Qan dimorava nel suo palazzo, e pioveva o il cielo era nuvoloso e c'era maltempo, lui aveva saggi astronomi e saggi maghi incantatori che per il loro senno e per i loro incantesimi facevano sì che tutte le nuvole e il maltempo si allontanassero da sopra il palazzo, cosicché sopra la residenza non ci fosse mai il cattivo tempo e che questo se ne andasse da tutte le altre parti. Questi saggi uomini che fanno queste cose sono chiamati Tebet o Qesmur: essi sono due stirpi di genti idolatre; loro conoscono l'arte diabolica e gli incantesimi più di tutti gli altri uomini, e quello che fanno, lo compiono per mezzo del diavolo, e fanno credere alle altre genti che operano per grande santità e per mezzo di Dio. E queste stesse genti di cui vi ho parlato hanno una tale usanza come io vi dirò, perché vi dico che quando un uomo è condannato a morte, ed è morto per la signoria, loro lo prendono e lo fanno cuocere e lo mangiano ma, se non è morto di sua morte, non lo mangiano mica.

E in verità sappiate che questi Bacsî di cui vi ho parlato sopra, che sanno tanto di magia, fanno una sì grande meraviglia come io vi dirò. Vi dico che quando il Gran Qan siede nella sala maestra al suo tavolo, che è alto più di otto cubiti, e le coppe sono in mezzo alla sala, distanti dalla tavola ben dieci passi e piene di vino e di latte o di altre gustose bevande, questi saggi maghi di cui vi ho raccontato sopra, che sono chiamati Bacsî, operano molto in incantesimi e arti che quelle coppe da sole si alzano dal pavimento dove si trovavano e se ne vanno davanti al Gran Qan senza che nessuno le tocchi, e questo lo vedono ben diecimila persone. E ciò è vero, corrisponde a verità senza alcuna menzogna; e vi ho detto il vero: i saggi uomini di negromanzia dicono che si può ben fare.

Ancora vi dico che questi Bacsî, in occasione delle feste dei loro idoli, vanno dal Gran Qan e gli dicono: «Signore, la tal festa occorre per questo nostro idolo», e nominano il nome di quell'idolo che vogliono. E poi dicono: «Voi sapete, bel signore, che questo nostro idolo suole fare cattivo tempo e provoca danno alle nostre cose e alle bestie e alle granaglie se non si compiono offerte e sacrifici in suo onore. E per questo vi preghiamo, caro sovrano, affinché voi ci facciate donare tanti montoni dal capo nero, incenso, legno di aloe e tanto di quella cosa e di quell'altra, affinché noi possiamo compiere grandi onori e sacrifici per il nostro idolo e questo salvi il nostro corpo, le nostre bestie e le nostre granaglie». E queste cose dicono i Bacsî ai baroni che si trovano intorno al Gran Qan e a quelli che hanno potere. E questi riferiscono al Gran Qan, e dopo hanno tutto ciò che domandano per onorare la festa dei loro idoli. E quando questi Bacsî hanno tutte quelle cose che hanno domandato, fanno ai loro idoli grande onore e molti canti e una gran festa, perché li profumano di buon odore con tutte le spezie, e fanno cuocere la carne

³⁶⁴ *DM*, LXIV 25-41.

e la pongono davanti agli idoli e spargono il brodo qua e là, e dicono che gli idoli ne prenderanno quanto vorranno. E in questo modo rendono onore ai loro idoli nel giorno della loro festa; e sappiate in verità che per ciascun idolo hanno una festa in suo nome così come noi ce l'abbiamo per i nostri «santi», perché loro hanno grandissimi monasteri e abazie. Io vi dico che lì c'è un monastero sì grande che sembra una piccola città, e che ha più di duemila monaci all'interno che, secondo i loro costumi, sono vestiti più onestamente di quanto non fanno gli altri uomini. Loro portano il capo e la barba rasati. Loro onorano le più importanti feste ai loro idoli con tanti canti e tante luci quante non se ne sono mai viste.

Il passo è ricco di informazioni e le osservazioni in merito sono molteplici. In primis, Marco non sembra cogliere la distinzione fra tantrismo stregonesco e lamaismo, in quanto attribuisce ai monaci tibetani delle pratiche magiche che pertengono in realtà ai taumaturghi tantrici: provenienti anch'essi dal Tibet ma officianti dei rituali estranei ai lama, gli stregoni praticano la magia e gli incantesimi; in secondo luogo, l'autore riafferma la propria prospettiva di viaggiatore occidentale e cristiano, dal momento che qualsiasi arte magica è necessariamente opera del demonio che alberga nell'animo di chi officia il culto: i ministri mentono affermando di operare per volontà di Dio – quale dio? Il Dio cristiano? – e i loro incantesimi sono in realtà opera del diavolo (il retroterra culturale della *Christianitas* si coglie, oltre che nell'evocazione della divinità come se fosse l'unica e non una delle tante possibili, anche nel procedimento analogico che paragona le feste in onore degli idoli a quelle dei santi); inoltre, si può dedurre dalla menzione dei negromanti (quali testimoni dell'effettiva veridicità di ciò che è raccontato) come Marco riporti quanto testimoniato da persone degne di fede: Polo non osserva in prima persona i prodigi degli stregoni e ha paura di non essere creduto, dunque chiama in causa gli esperti delle arti magiche – vera e propria garanzia di autenticità – per dimostrare che i fatti eccezionali narrati sono effettivamente possibili. Quanto al monastero di cui scrive l'autore, si tratta di uno dei numerosi templi buddhisti, taoisti e confuciani registrati a Shangdu (a riprova della convivenza in questa città, sede della residenza estiva del Gran Qan, di diverse culture ed etnie)³⁶⁵.

Nel capitolo dedicato a «Çardandan»³⁶⁶, Marco racconta:

Et si voç di qe toutes cestes provences qe je voç ai contés ne ont mire, ce sunt Carajan³⁶⁷ et Vocian³⁶⁸ et Iacin³⁶⁹, mes, quant il sunt malaides, il se font venir lor magis, ce sunt les enchantaor des diables et celz qe tient les ydres.

³⁶⁵ Etnie e tradizioni differenti hanno riportato alla luce gli stessi scavi archeologici, durante i quali sono state ritrovate numerose tavolette e monete incise in lingua mongola, tibetana, araba, sanscrita e cinese (la scheda UNESCO dedicata al sito di Shangdu è consultabile al seguente link: <https://whc.unesco.org/document/152541>; data ultima consultazione: aprile 2023).

³⁶⁶ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 326. Polo si sta riferendo al territorio confinante a Est col Mekong e a Ovest con la Birmania, abitato da una popolazione chiamata *Jinchi* (che significa «Denti d'oro»).

³⁶⁷ Ivi, p. 323. «Carajan» corrisponde alla regione dell'attuale Yunnan, conquistata dai mongoli nel 1257.

³⁶⁸ Ivi, p. 334. Marco fa riferimento al regno con capitale «Vocian», ovvero Yung-ch'ang (ant. Baoshan), città nello Yunnah.

³⁶⁹ Ivi, p. 328. «Iacin» corrisponde a Yachi, in origine una roccaforte del Wu Man.

Et quant cesti magis sunt venus et les malades dient lor les maus qu'il ont, et les magis commencent maintenant a soner estrumens et carolent e bailent tant qe aucun de cesti magis caie tout enverses sor la tere ou sor le pavement, et «a» a la bouche grant escume et senble mort: et ce est qe le diables hi est dedens le cor de celui. Il demore{nt} en tiel maineres qu'il senble mors. Et quant les autres magis, que iluec estoient plusors, voient qe le un d'elz est cheu en tel mainere com voç avés oï, adonc le comencent a dir e le demandent qel maladie a cestui malades. E cel respont: «Le tielz espiriti le a toucé por ce qe il li fist aucu{n} desplair». E les magis li dient: «Nos te{s} prion qe tu li perdoni et qe tu en prenne por restorament de son sanc celes couses ke tu vuois». Et quant cesti magis ont dites maintes paroilles et ont mult priés, les spiriti qui est dedens le{s} cors au magi qui est cheu, respont, et, se le malaide doit morir, si respont en tel mainere et dit: «Cest amalaide a tant mesfait a tel espiriti et est si mauveis homes qe les spiriti ne le vult pardonner pour couse dou monde». Ceste respont ont celç que doivent mourir. Et se le malaide doit garir, adonc respont le spiriti qui est en cors dou magis et dit: ce le malaide vult garir, si prennent .II. mouton ou trois; et encore: qe il fasoient .X. bevrages ou plus, mult chier et buen; et dient qe les mouton aient le chief noir, ou les divisent in autre mainere; et dit qu'il en face sacrifice a tiel ydre et a tel espiriti, et qe ensi vent tant magis e tantes dames, de celz qe ont les espiriti et que ont les ydres, et qu'il faicent grant laudes et grant feste a la tiel ydre et a tiel espiriti. Et quant cesti ont eu ceste respont{e}, les amis au malades tout maintenant font ensi come les magis lor devisent: car il prenent les monton ensi devisé com il lor dit et font les bevrages tel et si buen et tant come il lor est devisé; il ocient les montonç et espanent le sanc en celz leus ou il est lor dit a henor et a sacrifice de tiel espiriti; et puis font cuïre les montons en la maison do malades; et hi vient tant de cesti magis et tantes de celes dames con il lor estoit dit. Et quant il hi sunt tuit venus, et les montons et les bevrages sunt aparoullés, adonc comencent a soner et a baler et a canter lor loemant des espiriti. Il espanent dou brod de la char et de cele bevrages, et encore ont ence{n}s et le lengn aloé, et vont encensant ça et la, et font grant luminarie. Et quant el a ensint fait une peçe, adonc en chiet le un, et les autres le demandent se il est pardoné au malaide et s'il doit garir: celui respont cele foies, e dit qu'il ne li est encor pardoné e q'il faicent encore la tiel couse, et adonc li sera pardoné. E celi la font maintenant. Et l'espiriti respont pois qe le sacrifice et tous les couses sunt faites qu'il est pardoné et qu'il guerra prochainement. Et quant il ont eu ceste respo{n}se et ont espanue et dou brod et des bevrages, et ont fait grant luminaire et grant encensee, il dient qe l'espiriti est bien en lor part, et adonc les magis et les dames qi ont encore celz espiriti menuient le montonz et boivent les bevrages a grant seulace et a grant feste. Puis s'en torne chascun a sa maison et, puis qe tout ce est fait, le amalaides gueiris maintenant.

Or voç ai contés la mainere et les usance de ceste jens et comant cesti magis sevent encanter les spiriti³⁷⁰.

E vi dico che in tutti questi territori di cui io vi ho raccontato, che sono Carajan e Vocian e Iacin, non esistono medici ma, quando ci sono dei malati, essi convocano i loro sciamani, ovvero i maghi incantatori del diavolo e quelli che adorano gli idoli. E quando questi stregoni sono giunti e i malati dicono loro i mali che li affliggono, gli sciamani cominciano subito a suonare strumenti e a cantare e a ballare fino a quando qualche mago cade rivolto verso terra o sul pavimento, e ha alla bocca una grande quantità di schiuma e sembra morto: e questo è il segno che il diavolo è dentro il corpo di costui. Quello dimora in tale maniera da sembrare morto. E quando gli altri sciamani, che si trovano lì numerosi, vedono che uno di loro è caduto in quella maniera come io vi ho detto, allora cominciano a parlare e gli domandano di quale malattia soffra questo malato. E quello risponde: «Il tale spirito lo ha inficiato dal momento che egli ha commesso un qualche dispiacere». E i maghi gli dicono: «Noi ti preghiamo che tu lo perdoni e che tu prenda come tributo del suo sangue quelle cose che tu vuoi». E quando questi maghi

³⁷⁰ DM, CXIX 17-33.

hanno detto molte parole e hanno tanto pregato, lo spirito che alberga dentro al corpo del mago che è caduto risponde, e, se il malato deve morire, così risponde e dice in tal maniera: «Questo ammalato ha compiuto così tanti soprusi nei confronti di questo spirito ed è un uomo così malvagio che lo spirito non vuole perdonarlo per le colpe commesse in vita». Questo responso ha quello che deve morire. E se la malattia è destinata a guarire, allora lo spirito che alberga nel corpo del mago risponde e dice che, se vuole guarire dalla malattia, che si prendano due montoni o tre; e ancora che si facciano dieci o più beveraggi, molto deliziosi e buoni; e i maghi prescrivono che i montoni abbiano il capo nero, o li descrivono in altra maniera; e dicono che si compia il sacrificio a quell'idolo e a quello spirito, e che allo stesso modo vengano tanti maghi e tante donne, di quelli che hanno gli spiriti e gli idoli, e che facciano grandi lodi e gran festa a quell'idolo e a quello spirito. E quando hanno udito questo responso, gli amici del malato immediatamente fanno così come i maghi hanno loro prescritto: allora prendono il montone così descritto, come è stato loro detto, e fanno quei beveraggi buoni così come è stato loro indicato; essi uccidono i montoni e spargono il sangue in quel luogo che è stato loro comunicato in onore e in sacrificio di quello spirito; e poi fanno cuocere il montone nella casa del malato; e lì vengono tanti di quei maghi e tante di quelle donne com'è stato loro detto. E quanto tutti sono giunti lì, e i montoni e i beveraggi sono stati preparati, allora cominciano a suonare e a ballare e a cantare la loro lode allo spirito. Loro spandono il brodo di carne e le bevande, e ancora possiedono incenso e legno d'aloe, e vanno incensando qua e là, e fanno grandi luci. E quando hanno operato in questo modo per un pezzo, allora uno s'inchina, e gli altri domandano se lo spirito ha perdonato il malato che deve guarire: quello talvolta risponde, e dice che non è ancora stato perdonato e che facciano ancora la tal cosa, e allora sarà perdonato. E quelli subito la fanno. E lo spirito risponde, dopo che il sacrificio e tutti i riti sono compiuti, che quello è perdonato e che guarirà presto. E quando loro hanno udito questo responso e hanno spanso e il brodo e le bevande, e hanno fatto gran luce e grande incensata, dicono che lo spirito è dalla loro parte, e allora i maghi e le dame che hanno ancora quegli spiriti mangiano i montoni e bevono con gran gusto e a gran festa. Poi se ne tornano ciascuno a casa propria e, dopo che tutto è stato compiuto, il malato guarisce immediatamente.

Ora vi ho raccontato gli usi e i costumi di queste genti e come tali maghi sappiano incantare gli spiriti.

Questo rituale descritto nel *Devisement dou monde* è un classico esempio di commistione culturale fra sciamanismo e buddhismo. Lo stesso autore accomuna, sotto la medesima etichetta di *magis* «sciamani», tanto gli *enchantaor* «maghi incantatori» quanto gli *ydres* «idolatri»: ne consegue la perfetta sovrapposibilità – dal punto di vista devozionale ma soprattutto sul piano della semplice nominazione – dei ministri del culto sciamanico ai taumaturghi tantrici. L'infermità che affligge gli ammalati è concepita come una maledizione ordita da uno spirito malcontento: Marco si comporta in questo frangente come un vero e proprio etnologo, non limitandosi a descrivere il rituale ma sforzandosi di spiegarlo motivandolo a partire dalla cagione dell'infermità che risiede nella malvagità umana. Il rito si articola in due momenti: dapprima è interrogato lo spirito insoddisfatto circa la possibilità di perdonare la colpa all'origine della malattia; successivamente, se la colpa è perdonabile, sono espresse le richieste da parte dello spirito con cui lo sciamano – attore imprescindibile del processo di guarigione – entra in contatto al fine di estirpare la malattia. La descrizione del mago giacente a terra con la bocca schiumante evoca, per gli occidentali, una scena di possessione demoniaca ma con una sostanziale differenza: l'introduzione dello spirito maligno nel corpo dello

sciama non è un fatto subito, ma un'azione sollecitata dallo stesso officiante, il quale stabilisce rapporti di alleanza con gli spiriti che, per intercessione del mago, possono compiere il bene o il male. L'alterità dello sciamanesimo per i contemporanei di Polo risiede in questa inversione dell'uso del corpo in vista della manipolazione di poteri immateriali³⁷¹.

Nel capitolo su «Scotra»³⁷², Marco allude al nestorianesimo:

Et sachiés que celz de cest ysle sunt cristienz bateçés et ont arcevesque [...]. Ceste arcevesque ne a que fer con le apostoille de Rome, mes vos di q'el est sotpost a un arcevesque que demore a Baudac³⁷³. E cestui arcevesque de Baudac mande ceste arcevesque de ceste ysle, et encore mande en plosors parties dou monde ausi com fait l'apostoille de Rome. E tui(«) cest clereges e prelais ne sunt obeisant a le yglise de Rome mes sunt tuit obeisant a celz grant prelais de Baudac cu'il ont por leu(«) pape [...]. Et encore sachiés qe, se l'arcevesque de cest ysle de Scotra se muert, il convient que de Baudach viegne le autre, ne autrement ne i {hi} auroit jamés arcevesque. [8] E si voç di que les cristienz de ceste isle sunt les plus sajes encanteor que soient eu monde. Bien est il voir qe l'arcevesque, que ne velt pas que celz font celz encantement, et li en chastie et amonise; mes ce ne vaut rien, por ce que il dient que lor ancestre le fistrent ansienement, e por ce dient que il le vellent fare il encore. E le arcevesque ne puet faire plus que celz velent: si s'en sofre autant, puis que il ne puet autre faire. Et ausi font les encantement cisti cristienz de ceste ysle a lor voluntés. [9] E si voç en dirai, de les encantement qe il font, aucune couse. Car sachiés tout voirement que cesti encanteor font maintes diverses couses et grant partie de celz que il vuelent, car je voç di que se une nes alest a voille et aüse buen vent et aseç en sa voie, il li firont venir un autre vent contraire et la firont torner arere. Et encore voç di que il font venter celz vent que il velent, il font la mer coie quant il vuelent, il font grant tenpeste et grant vent en la mer. Il se vent faire mant autres encantement mervuelios, les quelz ne fait buen raconter en ceste livre por ce que il sunt encantement que avegnent chose que, quant les homes le oissent, s'en mervoillirént mout³⁷⁴.

E sappiate che le genti di quest'isola sono cristiane battezzate e hanno un arcivescovo [...]. Questo arcivescovo non ha nulla a che fare con l'apostolo di Roma, ma vi dico che è sottoposto a un arcivescovo che dimora a Baudac. E l'arcivescovo di Baudac, a sua volta manda questo arcivescovo in quest'isola, e ancora ne manda in più parti del mondo così come fa l'apostolo di Roma. E tutti questi chierici e prelati non sono alle dipendenze della chiesa di Roma ma dipendono tutti da quell'importante prelato di Baudac che loro hanno come loro Papa. [...]. E ancora dovete sapere che se l'arcivescovo di quest'isola di Scotra muore, è opportuno che da Baudach ne venga un altro, altrimenti lì non ci sarebbe mai un arcivescovo. E vi dico che i cristiani di quest'isola sono i più savi incantatori che vi siano al mondo. È ben vero che l'arcivescovo, che non vuole mica che loro facciano gli incantesimi, li catechizza e li ammonisce; ma non serve a nulla, dal momento che quelli dicono che i loro avi li facevano nell'antichità, e per questo affermano che loro li vogliono praticare tuttora. E l'arcivescovo non può fare più di quello che desiderano: ne soffre molto, poiché non può far altro. E così questi cristiani di quell'isola fanno gli

³⁷¹ Sugli usi del corpo che violano i divieti occidentali, stabilendo i principali indicatori di alterità culturale, cfr. D. Boutet, *Le corps en Asie vu par Marco Polo*, in *Revue des langues romanes*, 2018, Vol. 123, n.2, pp.215-241.

³⁷² Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 332. «Scotra» sta per Sokotra, isola dell'Oceano indiano.

³⁷³ Ivi, p. 322. «Baudac» è Baghdād, in Iraq.

³⁷⁴ *DM*, CLXXXIX 3, 5, 7-9.

incantesimi secondo la loro volontà. E vi dirò alcune cose degli incantesimi che fanno. Perché sappiate che è ben vero che questi incantatori fanno molte diverse cose e gran parte di quello che vogliono, perché io vi dico che se una nave andasse a vela e soffiasse assai del buon vento lungo la via, loro farebbero venire un altro vento contrario e la farebbero tornare indietro. E ancora vi dico che loro fanno soffiare il vento che vogliono, fanno agitare il mare quando vogliono e scatenano una grande tempesta e tanto vento in mare. Sanno fare molti altri incantesimi meravigliosi, i quali non è bene raccontare in questo libro, dal momento che sono incantesimi per mezzo dei quali avvengono cose che meraviglierebbero molto gli uomini, se le sentissero.

I nestoriani dispongono di ministri propri che non dipendono dalla Chiesa di Roma. Dal passo emerge come le stesse autorità nestoriane rifiutino la magia, che tuttavia è praticata dalle genti del posto (per commistione del nestorianesimo con i culti animistici e tantrici? Per influenza della religione originaria prima della conversione? Per la geografia specificamente indiana, dove il buddhismo va per la maggiore? Difficile stabilirlo con assoluta certezza). Ciò che non sfugge a una lettura attenta del *Devisement dou monde* è il diverso trattamento di questi incantatori nestoriani rispetto agli sciamani: l'autore li liquida in breve tempo non tanto perché le loro arti sono diaboliche, quanto per il fatto che, prendendo ad elencarle, desterebbero meraviglia. È un azzardo affermare con certezza come questa disparità di trattamento sia motivata soltanto a partire dal credo professato dai nestoriani di Sokotra – cristiani (anche se non romani) e soprattutto non idolatri – ma non è da scartare a priori l'ipotesi che una certa familiarità con il culto influenzi, seppur minimamente, le modalità di descrizione dell'alterità (lenendo i giudizi negativi).

Il capitolo CLXXVI è l'identikit dei bramini, membri della prima casta sacerdotale induista cui spetta la celebrazione dei rituali religiosi più significativi:

Lar³⁷⁵ est une provence qe est ver ponent [...] e de cest provence sunt nes tuit les abraiemant dou monde, e de luec vindrent primermant. E si voç di qe de cesti abraiamain sunt des meilor merchaant dou monde, e des plus verables, car il ne diroient nulle mensogne por ren dou monde, ne ne dient for qe cousse de verité. Il ne menjue<nt> char ne boivent vin. Il font mout honeste vie selonc lor uxance; il ne font luxure for qe con lor femes. Il ne tollirént a nelui nulle couse; il ne ocirént nulle animaus ne feroient couse qe il en creusent avoir pechiés. E si voç di que tuit les abraiamain sunt conneu por un segnaus qu'il portent, car sachiés que tuit les abraiamain dou monde portent un fil de banbace sor son espalle, et se le lient sour le autre bras, si que li vient, le fil de la banbace, devant le pis e por d{i}er<i>ere. E por ceste signaus sunt coneus por tout les leu la u il vont [...].

Cesti abraiamain sunt ydules et vont plus a augure et a fait de bestes et de osiaus que homes dou monde [...]. E si ont entr'aus regulés, qe sunt apellés Ciugui³⁷⁶, le <quelz> vivent plus que les autres, car il vivent da .CL. an en .CC., e si se puent bien de lor cors si que il puent bien aler e venir lanques il vuelent e font bien tout le servisse

³⁷⁵ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, pp. 328-329. Il lemma «Lar» dovrebbe essere l'adattamento arabo *Lār* del sanscrito *Lāṭa* – antico nome dello stato indiano del Gujarat e del Konkan settentrionale – ma il dato sembra contraddire le informazioni del *Divisement dou monde* sulla regione.

³⁷⁶ Ivi, p. 312. «Ciugui» è trascrizione del sanscrito *yogīn*.

que abesongne a lor moistier et a lor idres, et li rent ausi bien com se il fuissent plus jeune; e ce avint por le grant hastinence q'il font dou mengier pou e boines viandes, car il uçent a mangier ris et lait plus que autre couse [...]. Et encore, en ceste reingne de Mabar, a une religion, que s'apelent encement Ciugui, que sunt de si grant astinence, com je voç dirai, e de si forte et aspre vie, car sachiés de voir que il vont tuit nu, que il ne portent cousse nulle sovre, si que il ne se cov{i}rent lor nature ne nul venbre. Il aorent li buef, e tuit le plusors d'elz si portent un buef petit, de covre ou de brons endoré, emi son front: si intendés que il hi se font lier. Encore vos di que il ardent le oisi dou buef et en font poudre, puis s'en ongent en plusors leu dou cors con grant reverence, bien con ausi grant com font le cristiens de l'eive beneete [...]. Et encore vos di que il ne ocirunt nule creature ne nul animaus dou monde, ne mouches ne pulces ne peoques ne nul vermes, por ce que il dient qu'il ont arme, e por ce dient qu'il ne le menjuerént por le pechiés que il en aurént [...]. Et encore voç en dirai un autre cousse: car il ont lor regulés que demorent en les <glises> por servir les ydres; il les provent en tel mainere com je vos dirai. Car il font venir les puceles que sunt ofertes a l'idres et a cestes pucelles font toucher a celes homes que gardent les ydres. Elle touchent, et ça et la, par maintes pars dou cors. Elle l'acollent et le mettent en greignor seulas dou monde. E celui home que est touchés en tel mainere des puceles que je vos ai dit, se son venbre ne se mue de rien se no come il estoit avant que les pucelles les touchent, cestui est buen et le retienent avec elz. Et se autres a chui les poucelles tochasent, se son venbre se mue et se drice, cestui ne retient mie{n} mes les chachent tout maintenant et dient que il ne vuelent tenir avec {h}elz home de luxure. E cesti sunt si cruels et perfidi ydres que je vos di. Il dient que por ce font il ardoir lor cors mors: por coi il dient que se il ne ardisent les cors mors, que il feroient vermes, et puis que les vermes auroient mengiés cel cors dont il sont criés, il ne auroient puis que mengier e adonc convendrënt que il murisent; et dient que quant les vermes seroient mors l'arme de celui cors en auroit grant pecés; e ce est la raison por coi il dient que ardent le cors mors e dient que les vermes unt arme³⁷⁷.

Lar è una provincia che si trova verso ponente [...] e in questa provincia sono nati tutti i bramini del mondo e da questo luogo discendono originariamente. E vi dico che questi bramini sono i migliori mercanti del mondo, e i più onesti, perché non direbbero alcuna menzogna per nessuna ragione al mondo, né direbbero nessuna cosa che non corrisponde a verità. Loro non mangiano carne né bevono vino. Conducono una vita molto onesta secondo la loro usanza; loro non praticano la lussuria tranne che con le loro donne. Loro non rubano niente a nessuno; non uccidono nessun animale né commetterebbero azioni considerate peccaminose. E vi dico che tutti i bramini sono riconosciuti per un segno distintivo che portano, perché dovete sapere che tutti i bramini del mondo portano un filo di cotone sopra la loro spalla, e se lo legano sopra l'altro braccio in modo tale che il filo di cotone passi davanti e dietro al petto. E per questo segno sono conosciuti in tutti i luoghi in cui vanno [...].

Questi bramini sono idolatri e fanno di divinazione e di questioni legate alle bestie e agli uccelli più di qualunque altro uomo al mondo [...] E tra di loro hanno i regolati, che sono chiamati Ciugui, i quali sono più longevi degli altri, in quanto vivono dai centocinquanta ai duecento anni, e si curano talmente bene del loro corpo che ben possono andare e venire dove vogliono e compiono ottimamente tutti i servizi di cui abbisogna il loro monastero e i loro idoli, e li servono così bene come se fossero più giovani; e questo avviene per la grande astinenza che fanno dal mangiare poche e buone vivande, perché sono soliti consumare riso e latte più di ogni altra cosa [...]

E ancora, in questo regno di Mabar, vi è una religione, che si chiama allo stesso modo dei Ciugui, i quali vivono di grande astinenza, come io vi dirò, e di una vita dura e di stenti, perché dovete sapere che quelli vanno in giro

³⁷⁷ DM, CLXXVI 2-5, 8, 17, 19-21, 25, 27-29.

tutti nudi, non portano alcun indumento e non si coprono né le pudenda né alcun membro. Loro adorano il bue e la maggior parte di loro porta con sé un piccolo bue, di rame o bronzo dorato, in mezzo alla fronte: sappiate che se lo fanno legare. Ancora vi dico che ardono le ossa del bue e ne fanno polvere, poi si ungono in più parti del corpo con grande reverenza, con una devozione sì grande come quella dei cristiani con l'acqua benedetta [...]. E ancora vi dico che loro non uccidono nessuna creatura e nessun animale al mondo, né mosche né pulci né pidocchi né vermi, perché dicono che loro hanno un'anima, e per questo affermano che non li mangerebbero per il peccato che ne avrebbero [...] E ancora vi dirò un'altra cosa: che essi hanno i loro regolati che dimorano nelle chiese per servire gli idoli; li mettono alla prova nella maniera in cui vi dirò. Essi fanno venire le fanciulle che sono offerte agli idoli e a queste giovani fanno toccare quegli uomini che sorvegliano gli idoli. E quelle toccano, qua e là, in molte parti del corpo. Quelle li abbracciano e fanno loro il miglior sollazzo del mondo. E se il pene di quell'uomo, che è stato toccato in quella maniera dalle fanciulle di cui vi ho parlato, non si muove per nulla e resta com'era prima che le giovani lo toccassero, costui è retto e lo trattengono presso di loro. E se il membro di un altro, toccato dalle fanciulle, si muove e si rizza, costoro non lo tengono ma lo cacciano immediatamente e gli dicono che loro non hanno intenzione di tenere nessun uomo di lussuria presso di loro. E questi sono così crudeli e perfidi idolatri come io vi dirò. Loro dicono che per questo fanno ardere i corpi morti: perché dicono che se non ardessero i corpi morti, questi farebbero i vermi, e poi i vermi mangerebbero quel corpo da cui sono nati, e non avrebbero poi da mangiare e dunque converrebbe che morissero; e dicono che, morti i vermi l'anima di quel corpo ne avrebbe un gran peccato; e questo è il motivo per cui dicono di ardere i corpi morti e sostengono che i vermi abbiano un'anima.

I bramini sono abili mercanti, conducono una vita di stenti, sono idolatri, adorano il bue, sono casti (la loro castigatezza sessuale è messa alla prova dalle adulazioni di giovani fanciulle) e credono che gli animali siano dotati di anima (al pari dei buddhisti). Ancora una volta la descrizione dell'alterità religiosa non può prescindere dai quadri mentali (occidentali e cristiani) propri di chi descrive; i bramini sono presentati sulla scorta degli insegnamenti dei Comandamenti, termine di paragone fra «noi» e «loro»: essi sono commendevoli perché non dicono falso (*il ne diroient nulle mensogne por ren dou monde*), non sono lussuriosi (*il ne font luxure*), non rubano (*Il ne tollirént a nelui nulle couse*) e non uccidono nemmeno gli animali (*il ne ocirént nulle animaus*). Proprio in virtù della loro inconsapevole «osservanza» ai Comandamenti, è di secondaria importanza la pratica della divinazione, a più riprese associata – ma non qui – alle arti diaboliche: l'autore dice che *Cesti abraiain sunt ydules et vont plus a augure et a fait de bestes et de osiaus que homes dou monde* ma non precisa, come ha sempre fatto, che le divinazioni *sunt choses de diables*. L'osservanza dei precetti di Dio assottiglia la distanza fra l'alterità e il noto al punto tale da rendere l'ignoto pressoché incontestabile (anche se pratica l'arte magica, anche se è impudico, anche se è idolatra...): l'unica eccezione per cui gli *idres* sono *cruels et perfidi* è, ancora una volta, l'incinerazione – determinata dalla natura animistica del culto (dal momento che anche i vermi hanno un'anima, non possono morire di fame dopo essersi cibati del cadavere da cui sono nati) – che cozza con il retroterra dottrinale del viaggiatore.

Marco presenta le religioni dell'Asia con sentimenti cristiani, specie se si considera l'esempio emblematico della presentazione della biografia del padre fondatore del buddhismo, ovvero Śākyamuni. Nella scheda su «Seilan»³⁷⁸, Polo racconta:

E cestui Sergamuni fui le primer homes a cui non fui fait primermant ydres, car, selonc lor uxance, cestui fui le meior homes que unques fust entr'aus, e ce fu le primer cu'il aüssent por sa{n}int et a cui nome il faïssent ydres. E ce fu un filz a u{n} grant roi e riche et poisant. E cestui son filz fo de si bone vie qu'il ne vost entendre a nulle chouse mondaine, ne ne vost estre rois. Et son per{e}, quant il voit qe son filz ne voloit estre rois ne qu'il ne voloit entendre a nules cousse do monde, il en a grant ire. Il li ofre mout grant oferte, car il li dit qu'il le voloit coroner roi do reingne et qe en fust sire a sa volonté. Et encore il voloit lasser la corone ne ne comandaroit nulle rien, mes il seulesmant en fust mestre. Son filz disoit qe il ne voloit rien. E quant son pere voit qe cestui ne voloit la segnorie en nulle mainere dou monde, il ha si grant ire car pou qu'il ne morut de dol: et ce n'estoit mervoille por ce qu'il ne avoit plus filz de cestui ne ne avoit a cu'il lasast le roïame. Et adonc s'en espraite le roi en tel mainere: car il dit a soi meesme qu'il li fira couse qe son filz se rendra voluntier a cosses mondaines e que il prendra la corone e le roïame. Et adonc le fait torner en un mout biaux palais et li done .XXXM. pouceles mout belles et avenant por lui servire, car il ne i oçoit estre nulz masles, mes for que celles pucelles, car pucelles le metoient ao lit et le servoient a table et li fesoient toç jorç compaignie: elle canteient et carolent devant lui, e li fasoient tout le seulas qu'ele poient ensi come le roi lor avoit commandé. E si voç di qe toutes celes poucelles ne postrent tant faire qe le filz au roi se meust a nule luxurie, mes demore plus fermemant et plus castemant qu'il ne fasoit devant, et fasoit mout bone vie selonc lor uxance. E si voç di q'il estoit si delivre damoisiaus qe il ne estoit unques osi dou palais ne ne avoit unques veu home mort ne nul autres qe ne fust sain de sez membres, car le paire ne laisoit aler nul viaus e{n} nul desert homes devant lui. Or avint qe cestui damesiaus chevauchoit un jor por mi la vie, et adonc vit un home mort: il en devint tout esbaïs com celui que jamés n'en avoit veu nul{u}s. Il demande maintenant a celes que avec lui estoient qe couse ce estoit. Et celz le distrent que ce estoit un ome mort. «Comant, fait le filz au roi, donc morent tuit les homes?». «Oïl, voiremant», font celz. Adonc ne dit ren le damoisiaus e quevauche avant mout pensif. Et après ce ne ot chavauchés gramant q'il ot trové un mout vielz ome qe {ne} poit aler et ne avoit dens en boche mes les avoit tuit perdu por grant veillesse. Et quant le{s} filz au roi vit cellui viel, il demande qe chouse ecelui estoit et por coi il ne puet aler. Et celz qe o lui estoient li distrent qe por veillesse ne se poit aler, e per veillesse a perdu les dens. Et quant le filz au roi ot bien entandu dou mort e dou vielz, il se torne a son palais e dit a soi meesme qe il ne demorerait plus en ceste mauveis seicle, mes dit qu'il ira chercier celui qe ne muert jamés et celui que le ot fait. Et adonc se parti dou palais et de son pere. Il s'en ala es montagnes mout grand e desviabes, et illuec demore toute sa vie mout onestamant et castemant, et molt fait grant astinence, car certes, se il fuisse{nt} esté cristiens, il seroit esté un grant sant avec Nostre Seingnor Jesucrist. E quant cestui filz au roi se morut, il fo porté au roi son pere. E quant il le vit mort, celui que il amoit plus que soi meesme, se il a ire et corus ce ne fa pas a demander. Il fist grant duel; puis fist faire une yma{g}ine a sa semelitudine tout d'or et de pieres presioses, et fai onore{r} por tuit celz dou païs, et aorer come dieu. Et disoient qe il estoit mors por .LXXXIII. foies, car dient que quant il morut la primer foies qu'il devint buief, et puis morut autres foies e devient cavaus: et ensi dient qe il morut

³⁷⁸ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 332. «Seilan» è l'isola di Sri Lanka (in precedenza Ceylon). La religione ufficiale dello Sri Lanka è il buddhismo: l'isola di Ceylon è stata per secoli uno dei massimi centri di studio e di apprendimento della fede buddhista a partire dal III secolo a.C., periodo durante il quale la religione fu introdotta nell'isola e furono edificati i primi monasteri.

.LXXXIII. foies, e tutes foies dient qe il devenoit un nimaus, ou chien ou autres couses. Mes, a les .LXXXIII. foies, dient qu'il morut e devint dieu. Et cestui ont les ydres por le meior dieu e por le plus grant qu'il aient. Et sachiés que ceste fu le primer ydres qe les ydres ont, e de cestui sunt desendue tutes les ydres. E ce fu en l'isle de Seilan en Yndie³⁷⁹.

E questo Sergamuni fu il primo uomo a nome del quale furono fabbricati gli idoli, perché, secondo la loro credenza, egli fu il miglior uomo che ci fosse mai stato fra di loro, e fu il primo che ebbero come santo e a nome del quale fabbricarono idoli. Ed egli fu il figlio di un grande re ricco e potente. E questo suo figlio fu così buono che non volle saperne mai di alcuna cosa mondana e non desiderò essere re. E suo padre, quando vide che suo figlio non voleva essere re né che desiderava interessarsi di alcuna questione riguardante il mondo, provò grande rabbia. Gli fece un'offerta molto allettante, perché gli disse che lo voleva coronare re del regno e che fosse signore secondo la sua volontà. E ancora disse che gli voleva lasciare la corona e che non gli avrebbe comandato nient'altro, ma solamente che fosse signore. Suo figlio disse che non voleva niente. E quando suo padre vide che questo non desiderava la signoria per nessuna ragione al mondo, provò una rabbia così grande che per poco non morì dal dolore: e non c'era da meravigliarsi in quanto egli non aveva altri figli all'infuori di lui e nessuno a cui lasciare il suo regno. E dunque il re s'impegnò in questo modo: disse a sé medesimo che lui avrebbe fatto qualcosa affinché suo figlio si dedicasse volentieri alle cose del mondo, prendendo la corona e il regno. E allora lo fece tornare indietro, in un palazzo molto bello, e gli donò trentamila fanciulle assai graziose e avvenenti affinché lo servissero, e che non osasse esserci lì altro maschio ma solamente quelle giovani, le quali lo dovevano mettere a letto e dovevano servirlo a tavola e fargli compagnia tutto il giorno: quelle cantavano e danzavano davanti a lui, e gli facevano tutti i sollazzi che potevano così come il re aveva loro comandato. E vi dico che tutte queste fanciulle non poterono fare tanto perché il figlio del re non accondiscendeva a nessuna lussuria, comportandosi più fermamente e più castamente di quanto non avesse fatto prima, e conduceva un'esistenza retta secondo il loro costume. E vi dico che era un giovane così libero che non era uscito mai dal palazzo né mai aveva visto uomo morto o nessun altro che non fosse sano di mente, perché il padre non lasciava andare nessun vecchio e nessun pover'uomo davanti a lui. Ora avvenne che questo giovane cavalcò un giorno in mezzo alla via, e così vide un uomo morto: diventò tutto incredulo come colui il quale non ha mai visto nulla. Domandò subito a quelli che erano con lui che cosa fosse. E quelli gli dissero che era un uomo morto. «Come, fece il figlio del re, dunque muoiono tutti gli uomini?». «Sì, davvero», fanno quelli. Allora il ragazzo non disse nulla e riprese a cavalcare molto pensieroso. E dopo che ebbe molto cavalcato, trovò un uomo molto vecchio che non poteva camminare e che non aveva denti in bocca, avendoli persi tutti per la grande vecchiaia. E quando il figlio del re vide quel vecchio, gli domandò chi fosse e per quale motivo non potesse camminare. E quello che stava presso di lui, gli disse che per la vecchiaia non poteva camminare e che sempre per la vecchiaia aveva perso i denti. E quando il figlio del re ebbe ben inteso del morto e del vecchio, se ne tornò al suo palazzo e disse a sé medesimo che non avrebbe più dimorato in questo mondo malvagio, ma disse che sarebbe andato a cercare colui che non muore mai e che lo creò. E dunque se ne partì dal palazzo di suo padre. Se ne andò per montagne molto alte e impraticabili, e dimorò tutta la sua vita molto onestamente e castamente, e praticò grande astinenza a tal punto che, se fosse stato cristiano, sarebbe stato un grande santo con Nostro Signore Gesù Cristo. E quando questo figlio del re morì, fu portato dal re suo padre. E quando lui lo vide morto, colui che lo amò più di sé stesso si arrabiò e si crucciò senza darsi pace. Provò un gran dolore; poi fece fare un'immagine a somiglianza del figlio, tutta d'oro e di pietre preziose, e la fece venerare

³⁷⁹ *DM*, CLXXVII 5-17.

a tutti quelli del paese, e adorare come un dio. E dicevano che quello era morto per ottantatré volte, e ancora dicono che quando morì la prima volta divenne bue, e poi morì altre volte e divenne cavallo: e così dicono che morì ottantatré volte, e tutte le volte dicono che divenne un animale o un cane o altre cose. Ma alla ottantatreesima volta, dicono che morì e divenne dio. E gli idolatri hanno costui come dio principale e più grande di tutti. E sappiate che questo fu il primo idolo che fabbricarono gli idolatri, e da questo sono discesi tutti gli altri idoli. Ciò accadde nell'isola di Seilan in India³⁸⁰.

Marco celebra il Buddha – da lui ritenuto creatore di tutti gli idoli³⁸¹ – affermando come, se fosse stato cristiano, sarebbe diventato un grande santo: questa affermazione è significativa se si considera che nel periodo storico in cui visse Marco tutto il mondo cristiano era in armi contro gli infedeli di ogni sorta³⁸². Il buddhismo che Marco Polo conosce in Asia è l'interpretazione sciamanistica del culto da parte dei Mongoli, i quali si convertirono a questa religione nel XIII grazie ai lama e trasferirono al Buddha storico il termine «Borcan» (adattamento dell'espressione indicante il Buddha per assimilazione di *bur* «Buddha» + *qan / khan* «signore» e designante non soltanto la divinità in quanto tale ma anche la sua immagine, il suo idolo e, in un secondo momento, lo sciamano in possesso del potere di mediatore fra i mortali e il mondo degli spiriti): il Buddha originario dell'India si trasformò in una divinità suprema venerata nelle relative rappresentazioni immaginali nonché in un taumaturgo cui obbedivano gli spiriti dei defunti, altri dèi, demoni e forze naturali. Anche a Ceylon, Śākyamuni non cessa di essere per il mercante il «Sergamuni Borcan» dei Mongoli e, con ciò, il capo di tutti gli idoli («Sergamuni» < Śākyamuni sta per «il saggio dei Śākya»: questo nome del Buddha è quello tipico del buddhismo Mahāyāna, il più diffuso fra i cinesi). Marco fa derivare dal Buddha tutto il paganesimo orientale, dunque segue il suo istinto monoteistico di riduzione delle molteplici confessioni a un solo esclusivo creatore³⁸³.

A Polo si deve la prima narrazione della vita di Śākyamuni, dal momento che in Europa la conoscenza del culto buddhista era giunta solo tramite la leggenda di Barlaam e Josafat³⁸⁴. Della biografia del Buddha, Marco riferisce la prima parte, ovvero le origini nobiliari, i tentativi da parte del padre di garantire la successione al trono tramite offerte di beni materiali al figlio, l'uscita dal

³⁸⁰ Nel testo in antico francese i verbi oscillano continuamente tra il presente e il passato. Nella traduzione, ho uniformato tutti i tempi verbali al passato.

³⁸¹ Cfr. E. Burgio, *Marco Polo e gli 'idolatri'*, pp. 41-43. Polo attribuisce al buddhismo una sorta di primazia nell'orizzonte religioso asiatico, approfondendone – com'è stato segnalato presentando i passi schedati – i seguenti aspetti: il ruolo degli officianti (sono esperti di arti diaboliche nonché di incantesimi e compiono la volontà degli spiriti maligni facendo credere di operare nel giusto); la vita monastica (descritta secondo un background tipicamente occidentale); il cerimoniale buddhista.

³⁸² Cfr. L. Olschki, *L'Asia di Marco Polo. Introduzione alla lettura e allo studio del Milione*, p. 134.

³⁸³ Ivi, pp. 135-136.

³⁸⁴ Si tratta della rivisitazione della leggenda del Buddha giunta a Bisanzio dalla Persia: in questa reinterpretazione bizantina della vita di Śākyamuni, Josaphat è Siddhārta mentre Barlaam è l'ultimo degli incontri dell'Illuminato una volta uscito nel mondo dalla casa paterna.

palazzo paterno, la scoperta della precarietà dell'esistenza terrena, il principio di ascesi e dell'astinenza: lo schema di riferimento è quello delle vite degli asceti cristiani e l'intreccio non fa riferimento, pur rispettando la mitografia buddhista, all'Illuminazione che fa di Siddhārta il Buddha³⁸⁵. Un episodio narrato, tuttavia, non trova corrispondenza in nessuna fonte buddhista, ovverosia la reazione del padre che, addolorato per la morte del Śākyamuni, ordina che si fabbrichino immagini dalle sembianze simili a quelle del figlio per la venerazione. In realtà le fonti narrano di come la morte dell'Illuminato originò una disputa fra clan per la spartizione delle reliquie, successivamente divise equamente in otto parti (una per ciascuna dei contendenti) e deposte in edifici cultuali dell'Asia buddhista. Il modello utilizzato da Polo è cristiano e parafrasa un episodio del *Libro della Sapienza*³⁸⁶ in cui si racconta del rimpianto di un padre a seguito alla morte del figlio che si risolve nell'adorazione delle immagini fabbricate in suo onore, le quali costituiscono una connessione materiale con il defunto³⁸⁷.

Alla luce di quanto analizzato – l'allusione alla natura diabolica degli incantesimi per riferirsi alle arti magiche di sciamani e officianti tantrici, la concezione cristiana del peccato quale termine di paragone fra l'ignoto e il noto, la descrizione degli edifici residenziali dei monaci tramite il ricorso al vocabolario ecclesiastico, la disparità di trattamento degli incantatori idolatri e nestoriani (con preferenza dei secondi sui primi per affinità di culto), il sentimento cristiano di celebrazione del Buddha, il riferimento al libro di *Sapienza* – si evince l'importanza e la costante influenza del retroterra culturale di Marco (occidentale e interno alla *Christianitas*) nelle modalità di percezione e descrizione dell'alterità religiosa, nel tentativo di comprendere i diversi culti a partire dai quadri mentali peculiari della propria religione.

³⁸⁵ Cfr. E. Burgio, *Marco Polo e gli 'idolatri'*, p. 50.

³⁸⁶ Cfr. *Sapienza*, 14, 12-16. L'anonimo autore del libro di *Sapienza* riconduce l'origine degli idoli al *desiderium*, ovvero al rimpianto generato da un'assenza che innesca uno schema cognitivo per cui l'immagine non è una mera icona ma un preciso segno che rinvia a uno specifico referente.

³⁸⁷ Cfr. E. Burgio, *Marco Polo e gli 'idolatri'*, pp. 54-55. Secondo Burgio, è possibile che Marco abbia riferito una narrazione già cristianamente orientata dal suo informatore (forse un chierico nestoriano), ma è verosimile anche una manipolazione ideologica dei materiali raccolti presso gli «idolatri» buddhisti da parte dello stesso Polo.

V.5 *Pluralismo confessionale e dialogo interreligioso nel Devisement dou monde*

La sostanziale tolleranza religiosa dell'Asia mongola è confermata anche dalla testimonianza poliana. Presentando ciascun territorio l'autore specifica, assieme alla posizione geografica e alle caratteristiche fisiche del luogo, la religione professata – in realtà più d'una in numerose occasioni – dalle popolazioni residenti.

Alcuni esempi. Introducendo «Chinchintalas»³⁸⁸ (o «Ghinghintalas»), Marco racconta:

Ghinghintalas est une provence que encor est juste le deçert entre tramontane et maistre. Elle est grant .XVI. jornee; elle est au Grant Chan. Il hi a cités et castiaus assez. Il hi a trois generasionz des jens: ce sunt ydres et celz c'ho aorent Maomet et cristienz nestorin³⁸⁹.

Ghinghintalas è una provincia che si trova ancora presso il deserto, entro tramontana e maestro. È distante sedici giornate e appartiene al Gran Qan. Lì vi sono molte città e castelli e tre tipologie di popolazioni: ci sono gli idolatri, quelli che adorano Maometto e i cristiani nestoriani.

La pluralità confessionale nei possedimenti di Qubilai è testimoniata da Polo: buddhisti «idolatri», musulmani e cristiani nestoriani vivono insieme nei possedimenti del Gran Qan; inoltre, Marco dimostra una buona conoscenza generale dei culti a partire dal riconoscimento della loro diversificazione dottrinale senza particolari fraintendimenti (alcuni fedeli adorano gli idoli, altri Maometto, altri ancora sono nestoriani).

A «Suctiur»³⁹⁰ il procedimento narrativo di presentazione del territorio è il medesimo:

Quant l'en s'en part de cest provence que dit voç ai, il ala .X. jornee entre levant et grec, et en toute ceste voie ne a abitasion se pou non et ne i ha chouses que a mentovoir face en nostre livre. Et a chief de .X. jornee l'en treuve une provence qe est apellés Suctiur en la quele a cité et castiaus assez, et la mestre cité est apellés Suctiu. Il hi a cristanz et ydres: il sunt au Grant Can³⁹¹.

Quando si parte da questa provincia di cui vi ho parlato, viaggiando per dieci giorni tra levante e greco, lungo tutto il tragitto non vi è abitazione se non qualcuna e non ci sono cose che siano da menzionare nel nostro libro. Dopo queste dieci giornate si trova una provincia che si chiama Suctiur, nella quale ci sono molte città e castelli, e la città principale si chiama Suctiu. Lì ci sono cristiani e idolatri: sono del Gran Qan.

È menzionata la provincia – con la specificazione di una caratteristica peculiare del luogo (nella fattispecie la presenza di castelli) – e sono presentate le varianti confessionali (cristianesimo e

³⁸⁸ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 324. «Chinchintalas è una regione non identificabile, forse collocabile nel Nordovest o nell'Est del Tūrkestan orientale.

³⁸⁹ *DM*, LIX 2-6.

³⁹⁰ Cfr. Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, p. 333. «Suctiur» è il territorio intorno a Suctiu, ovvero Suzhou (oggi Jiuquan), città del Gansu sulla Via della Seta.

³⁹¹ *DM*, LX 2-5

buddhismo) delle popolazioni che vi abitano, con esplicitazione finale della sottomissione territoriale al Gran Qan.

Il pluralismo religioso nei territori asiatici sotto la giurisdizione di Qubilai non si esaurisce nel *Devisement dou monde* con la semplice elencazione dei culti in sede di apertura dei capitoli dedicati a un determinato luogo geografico. Dall'analisi di uno specifico passo in particolare emergono in tutta la loro efficacia le indiscutibili abilità diplomatiche del sovrano mongolo in materia religiosa: si tratta dell'episodio dell'uccisione del reazionario principe Nayan³⁹². Scrive Marco:

Et après que le Grant Kaan ot ce fait et vencu cest bataille, les generasionz des jens qui hi estoient, saracinç, ydres et juif et maintes autres jens que ne creont en Dieu, fasoient gas de la cruiz que Naian avoit aportés sor sun gonfanonç³⁹³ et disoient contre les cristienç que i estoient: «Veés comant la crois dou vostre dieu a aidiés Naian qui estoit cristienç!». Il en fasoient si grant gas et si grant escherne qu'ele vindrent devant le Grant Chan. Et quant le Grant Chan oï ce, il dist maus a celz que gas en fasoient devant elz. Puis apelle mant cristienç qe illuec estoient et il comance a conforter et dit: «Se la crois dou vostre dieu ne a aidiés Naian, elle a fait grant raisonç: por ce qe elle est bone ne devoit faire se bien non et droit; Naian estoit {e} desliaus et traitres que venoit contre son seingnors, et por ce est grant droit de ce qe li est avenu. Et la crois dou vostre dieu fist bien se elle ne l'«a» aidé contre droit. Por ce q'ele est bone couse ne devoit faire autre qe bien». Les cristienç responderent au Grant Kan: «Grandisme sire, font il, vos dites bien verités, car la crois ne vost faire maus ne desliautés come fasoit Naian, qe estoit traites et desloiaus contre son seingnors, et il a bien eu ce de qe elle estoit doingne». Tel paroles furent entre le Grant Chan e les cristienç de la crois qe Naian avoit aportés sor s'ainsegne³⁹⁴.

E dopo che il Gran Qan ebbe fatto ciò e vinto questa battaglia, le popolazioni che erano lì, ovvero i cristiani, gli idolatri, i giudei e molte altre genti che non credono in Dio, si gabbavano della croce che Naian aveva portato sopra un suo gonfalone e dicevano contro i cristiani che erano lì: «Guardate come la croce del vostro Dio ha aiutato Naian, che era cristiano!» E facevano un gabbo e uno scherno così grandi che vennero al cospetto del Gran Qan. E quando il Gran Qan udì ciò, rimproverò coloro i quali si gabbavano davanti a lui. Poi chiama a sé molti cristiani che si trovavano lì e li comincia a confortarli dicendo: «Se la croce del vostro Dio non ha aiutato Naian, lo ha fatto per una buona causa: poiché quello è buono e non vuole fare nulla che non sia giusto; Naian, venendo contro il suo signore, è stato sleale e traditore e per questo motivo è giusto quello che è avvenuto. E la croce del vostro dio ha operato bene se non l'ha aiutato contro la giustizia. Perché il bene non poteva fare altro che il bene». I cristiani risposero al Gran Qan: «Valorosissimo signore, fanno quelli, voi ben dite la verità, perché la croce non volle fare né il male né tantomeno compiere azioni sleali come ha fatto Naian, che è stato traditore e falso nei confronti del

³⁹² Nayan (1257-1287) era membro di un ramo collaterale della dinastia mongola, discendente di uno dei fratelli di Temüjin, e cospirò contro Qubilai assieme a due altri discendenti dei fratelli di Činggis Qan, ovvero Shiktur e Qada'an: fu sconfitto definitivamente nel luglio 1287 da Qubilai – ormai settantaduenne, il Gran Qan era impegnato a dirigere militarmente l'operazione da un palanchino a causa della gotta – e giustiziato avvolto in un tappeto per evitare lo spargimento del suo sangue reale. Ribellandosi al Gran Qan, Nayan incarnò la tradizionale reazione mongola contro la crescente sinizzazione dell'amministrazione di Qubilai, nonostante il sovrano mongolo si fosse sempre preoccupato di non mostrarsi eccessivamente sinizzato: aspirando al governo di un vastissimo impero, aveva compreso di non poter dipendere da un solo modello culturale (quello cinese). Cfr. M. Rossabi, *Qubilay Khan. Imperatore dei Mongoli*, p. 196.

³⁹³ Secondo Marco Polo lo stendardo di Nayan, principe cristiano, presentava le insegne della croce.

³⁹⁴ *DM*, LXXIX 7-13.

suo signore e ha giustamente avuto ciò che gli spettava». Queste furono le parole tra il Gran Qan e i cristiani della croce che Naian aveva portato sopra la sua insegna.

Il ritratto di Qubilai che emerge dal racconto poliano è quello di un imperatore magnanimo e accattivante, che punisce gli infedeli ma consola i vinti e rimprovera chi si fa beffe degli sconfitti. Qubilai è diplomatico anche nei confronti dei cristiani, i quali sono scherniti dai buddhisti, dai giudei e dalle genti di altro credo dopo la sconfitta di Nayan. Da parte del sovrano, il match culturale con l'alterità si gioca su due piani, quello militare e quello religioso: militarmente, è sconfitto un principe non sinizzato, ma questo principe si professa cristiano e la sua sconfitta non è motivata sulla base dell'inefficacia della dottrina ma giustificata a partire dalla rettitudine della divinità (Nayan non può vincere perché la slealtà comporta necessariamente una punizione da parte del Dio cristiano, che è buono e soprattutto retto: i fedeli non hanno colpa e Dio si manifesta loro proprio attraverso la giusta punizione inflitta a un traditore). L'indubbia vittoria diplomatica conseguita dal Gran Qan consiste, perciò, nell'implicito riconoscimento – da parte dei concorrenti dottrinali del buddhismo (che Qubilai ha promosso religione prediletta dell'Impero) – di un'indiscussa autorità e di un reciproco rispetto frutto del dialogo che lo stesso sovrano intrattiene coi vinti (tanto sul piano militare quanto soprattutto sul versante dottrinale: nei rapporti con il Gran Qan, ciascuna religione è, agli occhi dei seguaci, la più importante).

CONCLUSIONI

I francescani predicatori e Marco Polo sono un *continuum* dal punto di vista della percezione dell'alterità demitizzata da parte degli occidentali cristiani e del conseguente tentativo di comprensione dell'ignoto; l'orizzonte culturale afferente alla *Christianitas*, indipendentemente dal discrimine «religioso-laico», determina delle precise modalità di presentazione e descrizione di ciò che non si conosce: se da un lato i viaggiatori si sforzano di comprendere una realtà religiosa differente dalla propria raffrontandola con quella cristiana di appartenenza, dall'altro prendono sistematicamente le distanze dall'ignoto confessionale. Analogia e straniamento sono procedimenti narrativi compresenti e caratterizzano tanto la letteratura religiosa francescana quanto il resoconto poliano.

Nei confronti dell'idolatria, le diverse sfumature di mordacità – marcatamente accentuata nell'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruk, più moderata nel *Devisement dou monde* di Marco Polo (occupano una posizione mediana l'*Historia Mongalorum* di Giovanni di Pian di Carpine e la *Relatio* di Odorico da Pordenone) – sono determinate a partire dalle motivazioni soggiacenti alle spedizioni: Giovanni di Pian di Carpine è un membro di una legazia papale e predilige la dimensione comunitaria dell'esperienza di viaggio e la descrizione del visibile alla concettualizzazione teologica (in ogni caso sempre presente); Guglielmo di Rubruk è un diplomatico imperiale investito da Luigi IX di una missione singolare in virtù della propria affidabilità, dunque il fallimento evangelizzatore non è contemplato e la tendenza narrativa predominante è quella di enfatizzare costantemente il proprio successo missionario anche laddove si è rivelato essere un indiscusso insuccesso; in Odorico da Pordenone la speculazione teologica prevale – parimenti all'*Itinerarium* di frate Guglielmo – rispetto alla semplice presentazione di usi e costumi delle popolazioni incontrate, a differenza dell'opera di Marco Polo in cui le descrizioni geo-etnografiche con finalità pratiche sono prevalenti ma non esclusive, dal momento che il retroterra culturale del mercante è cristiano (al pari di quello dei frati) e il viaggiatore non può prescindere da un tentativo reiterato di comprensione e introiezione dell'alterità religiosa.

BIBLIOGRAFIA

Testi

Dizionario storico-portatile di tutte le Venete patrizie famiglie, Venezia, Giuseppe Bettinelli Editore, 1780.

Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, a cura di P. Daffinà, C. Leonardi, M.C. Lungarotti, L. Petech, Spoleto, Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989.

Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongola-Itinerarium*, a cura di P. Chiesa, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 2011.

Marco Polo, *Le Devisement dou monde*, testo a cura di M. Eusebi, glossario a cura di E. Burgio, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2018.

Odorico Da Pordenone, *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, a cura di A. Marchisio, Firenze, SISMELE Edizioni del Galluzzo, 2016.

Odorico da Pordenone, *Racconto delle meravigliose cose d'oriente*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 2018.

Letteratura critica

Andreose A., *La strada, la Cina, il cielo. Studi sulla Relatio di Odorico da Pordenone e sulla sua fortuna*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2012.

Autore M., *Le dieci icone del bue. L'incanto poetico della via verso il risveglio in un antico testo Ch'an zen*, Genova, ERGA Edizioni, 1991, pp. 11-13.

- Bureau A., *Il buddhismo indiano*, in H.-C. Puech (a cura di), *Storia del Buddhismo*, Milano, Mondadori, 1992, pp. 25-92.
- Bettini M., *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- Blondeau A. M., *Il buddhismo tibetano*, in H.-C. Puech (a cura di), *Storia del Buddhismo*, Milano, Mondadori, 1992, pp. 93-156.
- Borlandi F., *Alle origini del libro di Marco Polo*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, Vol. 2, Milano, Giuffrè Editore, 1962, pp. 105-147.
- Boutet D., *Le corps en Asie vu par Marco Polo*, in *Revue des langues romanes*, 2018, Vol. 123, n.2, pp. 215-241.
- Brauer M., *Obstacles to Oral Communication in The Mission of Friar William of Rubruck among the Mongols*, in G. Jaritz, M. Richter (a cura di), *Oral History of the Middle Ages. The Spoken Word in Context*, Krems-Budapest, Medium Aevum Quotidianum, Vol. 12, 2001, pp. 196-202.
- Burgio E., *Marco Polo e gli 'idolatri'*, in N. Pasero, S. Barillari (a cura di), *Le voci del Medioevo. Testi, immagini, tradizioni*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005, pp. 31-62.
- Burgio E. (a cura di), *Racconti di immagini. Trentotto capitoli sui poteri della rappresentazione nel Medioevo occidentale*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001.
- Chiesa P., *Introduzione*, in Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongola-Itinerarium*, a cura di P. Chiesa, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 2011, pp. IX-LVI.
- Demiéville P., *Il buddhismo cinese*, in H.-C. Puech (a cura di), *Storia del Buddhismo*, Milano, Mondadori, 1992, pp. 157-227.
- Demiéville P., *La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo*, in *Oriente Poliano. Studi e conferenze tenute all'Is.M.E.O. in occasione del VII anniversario dalla nascita di Marco Polo (1254-1954)*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1958, pp. 193-236.
- Dondaine A., *Ricoldiana: notes sur les œuvres de Ricoldo da Montecroce*, *Archivium Fratrum Praedicatorum*, 37, 1967, pp. 119-179 (pp. 168-169).

- Heissig W., *The religions of Mongolia*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1970.
- Jagchid S., *Chinese Buddhism and Taoism during the Mongolian rule of China*, in *Mongolian Studies*, Vol. 6, 1980, pp. 61-98.
- Leonardi C., *La Via dell'Oriente nell'Historia Mongalorum*, in Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, a cura di P. Daffinà, C. Leonardi, M.C. Lungarotti, L. Petech, Spoleto, Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989, pp. 69-74.
- Lungarotti M. C., *Le due redazioni dell'Historia Mongalorum*, in Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*, a cura di P. Daffinà, C. Leonardi, M.C. Lungarotti, L. Petech, Spoleto, Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989, pp. 79-86.
- Menestò E., *Giovanni di Pian di Carpine: da compagno di Francesco a diplomatico presso i Tartari*, in Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*, a cura di P. Daffinà, C. Leonardi, M.C. Lungarotti, L. Petech, Spoleto, Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989, p. 62.
- Montesano M., *Dall'Asia al Mediterraneo. Marco Polo e la mediazione linguistico-culturale*, in *Medioevo e Mediterraneo: incontri, scambi e confronti. Studi per Salvatore Fodale*, Palermo University Press, 2020, pp. 825-838.
- Moses L. W., *The Political Role of Mongol Buddhism*, Bloomington, Indiana University, Asian Studies Research Institute (Uralic Altaic Series, Vol. 133), 1977.
- Olschki L., *L'Asia di Marco Polo. Introduzione alla lettura e allo studio del Milione*, Venezia-Roma, Istituto per la Collaborazione Culturale, 1978.
- Ortalli G., *Dall'Europa a scoprire l'Oriente. Da Gengis Khan a Marco Polo*, Roma, Viella, 2021.
- Pasini L. (a cura di), *I viaggi di Marco Polo veneziano, tradotti per la prima volta dall'originale francese di Rusticiano di Pisa e corredati di illustrazioni e documenti da Vincenzo Lazari*, Venezia, Signum, 1983, p. 427.
- Pellarin L., *Odorico da Pordenone. Breve riflessione sullo stato degli studi con un'intervista a Giulio Cesare Testa*, in *Ce fastu?*, Vol. 93, n. 1-2, 2017, pp. 81-104.

- Petech L., *Introduzione*, in Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, a cura di P. Daffinà, C. Leonardi, M.C. Lungarotti, L. Petech, Spoleto, Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989, pp. 8-9.
- Power A., *A Mirror for Every Age. The Reputation of Roger Bacon*, in *The English Historical Review*, Vol. 121, 2006, pp. 657-692.
- Pregadio F. (a cura di), *Encyclopedia of Taoism*, Vol. 2, Londra, Routledge, 2008, pp. 1164-1166.
- Ragagnin E., *L'ambiguità del teonimo poliano Natigay-Načigay*, in *Quaderni Veneti*, Vol. 6, n. 2, 2017, p. 107.
- Romanin S., *Storia documentata di Venezia*, Vol. 2, Venezia, Pietro Naratovich Editore, 1854, pp. 344-345.
- Rossabi M., *Qubilay Khan. Imperatore dei Mongoli*, Milano, Garzanti, 1990.
- Roux J.-P., *La religione dei turchi e dei mongoli. Gli archetipi del naturale negli ultimi sciamani*, Edizioni Culturali Internazionali Genova, 1990, p. 74.
- Simion S., Burgio E., *Un'edizione moderna del Milione nelle carte inedite di Luigi Foscolo Benedetto*, in *Quaderni Veneti*, Vol. 2, n. 1-2, 2013, p. 59.
- Thompson J. J., *The recent discovery of a collection in early French prose, Wauchier de Denain's Li Seint Confessor*, in *Romance Notes*, Vol. 38, n. 2, 1998, pp. 121-137.
- Tolan J., *Porter la bonne parole auprès de Babel. Les problèmes linguistiques chez les missionnaires mendiants, XIIIe-XIVe siècles*, in P. von Moos (a cura di), *Zwischen Babel und Pfingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständnis in der Vormoderne (8.-16. Jh.)*, Zürich-Bern, Lit Verlag, 2008, pp. 533-547.
- Turnbull S. R., *The Samurai. A Military History*, New York, MacMillan Publishing Co., 1977, p. 47.
- Wolff R. L., *A new document from the period of the Latin Empire of Constantinople: the oath of the Venetian Podestà*, in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, Vol. 12 (1952), Mélanges Henri Grégoire, IV, p. 539-573.

Sitografia

Giovanni Battista Ramusio, *Dei viaggi di Messer Marco Polo gentiluomo veneziano (Navigatio et viaggi, II, 1559)*, edizione critica digitale progettata e coordinata da Eugenio Burgio, Marina Buzzoni, Antonella Ghersetti; link alla scheda online su Guglielmo da Tripoli: <http://virgo.unive.it/ecf-workflow/books/Ramusio/lemmi/Guielmo%20da%20Tripoli.html>; (data ultima consultazione: maggio 2023).

Morosi S., Rastelli P., *Quando un monaco buddista si diede fuoco a Saigon*, Corriere della Sera, 22 aprile 2017; articolo online: <https://pochestorie.corriere.it/2017/04/22/quando-un-monaco-buddista-si-diede-fuoco-a-saigon/> (data ultima consultazione: maggio 2023).

Site of Xanadu (China), No 1389: <https://whc.unesco.org/document/152541> (data ultima consultazione: aprile 2023).