

CENTRO DI STUDI SULLA CIVILTÀ DEL TARDO MEDIOEVO
SAN MINIATO



Collana di Studi e Ricerche

14

DEFORMITA' FISICA
E IDENTITA' DELLA PERSONA
TRA MEDIOEVO ED ETA' MODERNA

Atti del XIV Convegno di studi organizzato
dal Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo
San Miniato 21-23 settembre 2012

a cura di
GIAN MARIA VARANINI

Firenze University Press
2015

ILARIA SABBATINI
UNIVERSITÀ DI FIRENZE

«TUTTI ERANO IGNUDI E TUTTI NERI».
LA FISIOGNOMICA DELL'ALTERITÀ MUSULMANA

La mentalità è sovente rivelata da quelle notazioni delle fonti, soprattutto narrative, che ancora molti considerano 'particolari' di secondaria importanza.

Vito Fumagalli (*Quando il cielo s'oscura. Modi di vita nel medioevo*, Bologna 1987, p. 20)

1. MAOMETTO NERO

Il *Débat du Chrestien et du Sarrazin*, noto anche come *Trésor des simples*, è un trattato polemico in funzione anti-musulmana scritto intorno al 1450 da Jean Germain, consigliere personale di Filippo II di Borgogna. L'opera fu commissionata dal duca in vista della preparazione di una crociata contro i turchi ed ebbe una notevole circolazione, come dimostrano le numerose copie redatte durante la seconda metà del XV secolo¹. Essa presenta per gli studiosi moderni il pregio di essere accompagnata da un ricco corredo di miniature tra cui spiccano due illustrazioni della vita di Maometto che lo raffigurano dapprima come cammelliere e poi come devoto allievo del monaco Sergio.

L'interesse di queste immagini consiste nei tratti somatici di Maometto che viene raffigurato come un uomo di colore dall'incarnato scuro e i capelli ricci. Si tratta di una circostanza assai curiosa dal momento che, laddove il manoscritto illustra lo svolgimento del dibattito, non si distinguono più le specifiche somatiche dei contendenti dell'una

¹ F. BERRIOT, *Images de l'Islam dans le "Debat" manuscrit de Jean Germain (1450)*, «Bulletin de l'Association d'études sur l'humanisme, la réforme et la renaissance», XIV (1981), p. 34.

e dell'altra parte². Assai più tardi, nel 1592, quando ormai i riferimenti culturali erano stati rinnovati dalla lezione umanistica e il nemico saraceno si configurava come pericolo turco, Pierre Messie poneva il problema in termini razziali nelle sue *Diverses leçons*, nel capitolo intitolato *De quelle race et nation fut Mahomet* senza però risolvere la questione³.

Nonostante una valutazione rigidamente negativa della figura di Maometto, l'immaginario occidentale conobbe anche il contraltare di una considerazione più libera, non di rado positiva, dei musulmani i quali venivano usati perfino come esempio virtuoso per fustigare i cattivi costumi dei cristiani. Una tale ambivalenza fu caratteristica della cristianità per tutto il Medioevo arrivando fino al Seicento. Se da un lato l'Islam non poteva che essere giudicato una religione scellerata, dall'altro le virtù morali dei musulmani erano non solo riconosciute ma anche ammirate e indicate come modello da seguire⁴. Un celebre esempio di simile dicotomia lo si trova nella commedia dantesca che costituisce un caso tanto più significativo quanto più è forte l'impronta simbolico-cristiana che la alimenta. Mentre a Maometto, tra i seminatori di scisma, è dedi-

² J. GERMAIN, *Trésor des simples*, Médiathèque Moulins Communauté, ms. 7, cc. 5v, 13r. In questo contesto non sarà superfluo ricordare come le descrizioni di Maometto che compaiono in molti *hadit*, i racconti sulla vita e sui fatti del profeta dell'Islam, sono quelle di un uomo bianco o comunque di carnagione chiara. Il *Sahih* di al-Bukhari († 870), la più grande raccolta di *hadit* conosciuta, scrive di Maometto che era bianco con la barba nera e i capelli in parte bianchi (al-Bukhari, *Sahih* 4:56:744). Muslim ibn al-Hajjaj (†875) riporta che il viso del Profeta era bianco (MUSLIM IBN AL-HAJJAJ, *Sahih* 30: 26: 5777). Secondo Mālik ibn Anas († 796), il Profeta era di statura media, né grande né piccolo, e aveva una carnagione rosata, né troppo pallida né troppo bruna (Mālik ibn Anas, *Muwatta*, 49:1:1). Si veda ad esempio C. GRUBER, *Between Logos (Kalima) and Light (Nur). Representations of the Prophet Muhammad*, in *Islamic Painting*, in «Muqarnas. An Annual on the Visual Culture of the Islamic World», XXVI (2009), pp. 229-262. Sulla conoscenza dei testi islamici nel mondo occidentale molto ci sarebbe da dire e il discorso andrebbe troppo lontano. Pare comunque assodato che, fin dalla *Collectio Toletana* nel XII secolo, la conoscenza dell'Islam, almeno al livello delle classi colte, fosse assai meno limitata di quel che generalmente si pensa. Se in qualche misura si sapeva dell'idea che i musulmani avevano del loro profeta, allora l'allusione al colore nero della pelle diventa indicativa di un'intenzione morale sottesa a tale descrizione. Si veda il classico di U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano 1944 (rist. anast. Modena 1996). Si veda inoltre il capitolo quarto *Lingue, libri e traduzioni*, in F. CARDINI, *L'invenzione del nemico*, Palermo 2006, pp. 84-99.

³ P. MESSIE, *Diverses leçons*, Thomas Soubron, Lyon 1592, pp. 51-52.

⁴ CARDINI, *L'invenzione del nemico*, pp. 58, 60, 93.



Fig. 1 – Jean Germain, *Trésor des simples*, manuscrit du 15^{ème} siècle, Médiathèque Moulins Communauté, MS-7, f. 6v.

cato tutto il repertorio di un linguaggio programmaticamente basso a delineare una raffigurazione umiliante e disumanizzante, al Saladino è riservato un posto di prestigio tra gli spiriti magni, al fianco di Aristotele, Socrate e Platone⁵. Vero è che, dopo le sconfitte inflitte dal Saladino ai più illustri sovrani cristiani della terza crociata, la sua figura andava in qualche modo ripensata affinché la grandezza del vincitore preservasse la dignità dei vinti. Ciò non toglie che anche sulla sua figura i giudizi fossero così divergenti da oscillare tra la superbia tirannica descritta da Guglielmo di Tiro nel XII secolo e il modello di *curialitas* riferito dalla novella boccacciana dei tre anelli⁶.

⁵ *I*f. XXVIII, 23-30 e IV, 129.

⁶ Si vedano *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, XX, 30 in *Recueil des historiens des Croisades, Historiens Occidentaux* (d'ora in poi RHC Occ.), I, p. 1058 e G. BOCCACCIO, *Decameron*, I, 3.

Alla luce di queste considerazioni, la circostanza del Maometto nero nel manoscritto del *Debat* di Jean Germain⁷ suggerisce che l'aspetto somatico assumesse importanza in rapporto al tipo di contesto narrativo e in funzione della rappresentazione morale che si voleva dare del personaggio. Ciò è tanto più significativo se si considera che la cristianità, abituata a ricondurre le religioni altrui entro parametri familiari, teneva in gran conto le figure dei fondatori paragonandoli per affinità o per contrasto alla figura di Cristo⁸. Ma da dove derivava questo tipo di caratterizzazione fisica che da Maometto finì per diffondersi a tutti i saraceni?

Quando si parla di immagine convenzionale del mondo musulmano in Occidente si parla, in buona sostanza, del tipo di rappresentazione che veniva divulgata dall'epica e dalla cronachistica crociata. Con l'età delle crociate – e in particolare con il trasferimento in Occidente della leggenda biografica di Maometto tramite l'opera cronachistica di Guibert de Nogent (1052-1124) – era iniziata una profonda trasformazione nel modo di rappresentare l'alterità musulmana. Occorre infatti sottolineare che, prima ancora dei principi della religione da lui ispirata, fu proprio la biografia del Profeta ad avere divulgazione in Occidente e tale leggenda biografica costituì la base per la formazione di un'idea persistente dell'Islam.

Fino al momento delle crociate l'Islam, o meglio il suo profeta, era stato letto in chiave ereticale: le sue credenze erano pur sempre riconducibili a una matrice conosciuta. Il monaco Bahira, mentore del profeta, era considerato un eretico ariano o nestoriano. Ciò non di meno il teologo Giovanni Damasceno († 749) nel *De haeresibus liber* non aveva dubbi nel considerare il nuovo profeta come l'artefice del superamento dell'idolatria preislamica. L'autore siriano coglieva la natura innovatrice di Maometto il quale non veniva annoverato in quanto pagano ma anzi come colui che, seppur eretico, aveva vinto il paganesimo degli Ismaeliti⁹.

⁷ La raffigurazione di Maometto nero è riscontrabile, oltre che nel manoscritto di Moulin, anche in altre copie dell'opera come Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Français 948, c. 14v. Le attestazioni di questo tipo, allo stato attuale delle ricerche, rimangono comunque isolate. Ringrazio per il proficuo confronto il Dr. Alberto Saviello, la Dr.ssa Michelina di Cesare e il Prof. Avinoam Shalem, direttore del progetto *Crossing Boundaries, Creating Images: In Search of the Prophet Muhammad in Literary and Visual Traditions*, presso il *Kunsthistorisches Institut in Florenz* (2007 al 2012).

⁸ F. CARDINI, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, Milano 1991, p. 299.

⁹ J. DAMASCENUS, *De haeresibus liber, Patrologia graeca* (d'ora in poi PG), 94, coll. 764-766.

Dunque è chiaro come fin dalla prima conoscenza dell'Islam non vi fosse la benché minima fusione o confusione tra eresia e paganesimo: non quando si trattava di un approccio didattico. L'argomento dell'idolatria islamica veniva utilizzato dal Damasceno nel contesto apologetico quando i cristiani, essendo accusati di idolatria da parte dei musulmani, si difendevano accusando a loro volta i musulmani per l'adorazione della Caba¹⁰. Per il teologo siriano era chiaro che Maometto non aveva niente da spartire con l'idolatria. L'ipotesi corrente all'epoca era che l'Islam rappresentasse non una fede diversa dal cristianesimo bensì una diramazione illecita della confessione cristiana. Se i musulmani rigettavano la teologia trinitaria e la duplice natura di Cristo non potevano essere altro che seguaci di Ario e di Nestorio.

Nell'età della prima crociata le cose erano radicalmente cambiate: la religione di Maometto non veniva più considerata un'eresia ma era riconosciuta come una vera e propria forma di paganesimo. L'idea dell'idolatria musulmana, che sarebbe sembrata ridicola ai teologi orientali dei secoli precedenti, non solo era ormai ammessa ma veniva anche ritenuta l'unica valida interpretazione dell'Islam. La visione propria del Medioevo maturo era il frutto di uno scivolamento progressivo dall'iniziale concezione scismatica a una visione idolatrica dell'Islam, in quanto negazione radicale del cristianesimo¹¹. Mano a mano che con le crociate era intervenuta la necessità di propagandarlo come nemico, l'Islam aveva assunto caratteri demoniaci ed era stato rappresentato come pagano. I testi monastici, le cronache e infine l'epica definivano ormai i musulmani come *pagani* o *gentiles*¹² ma furono soprattutto le canzoni di crociata a divulgare una descrizione della religione islamica conforme ai modelli del paganesimo antico. Quest'immagine, radicalmente falsa, rientrava

¹⁰ Ivi, coll. 767-770.

¹¹ A. D'ANCONA, *La leggenda di Maometto in Occidente*, nuova edizione a cura di A. Borruso, Roma 1994, pp. 199-281. Il saggio di D'Ancona era già stato pubblicato in «Giornale storico della letteratura italiana», V (1889), fasc. 13, pp. 199-281.

¹² Jean Flori ritiene che gli scrittori del tempo abbiano associato in questa definizione tutti i nemici della cristianità, affermando così una sorta di dualismo tra il popolo cristiano e le forze nemiche della vera religione. Nella stessa direzione si muove l'interpretazione agostiniana adottata da Todeschini quale chiave di lettura della presunta crudeltà degli infedeli. La loro ferocia, intesa come natura ferina e dunque non umana, li distingue perciò stesso dalla spiritualità dei cristiani dotati dell'intelligenza dei significati spirituali del mondo. Si veda G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal medioevo all'età moderna*, Bologna 2007, pp. 15-19.

nella logica della propaganda cui rispondeva la *chanson de geste*¹³. L'epica non inventava nulla di nuovo, dal momento che l'illazione dell'idolatria si era già insinuata nella patristica ben prima della crociata, ma mentre i padri greci usavano tale argomento in chiave apologetica, le *chansons de geste* ne facevano un vero e proprio *topos* militante.

2. DA ORIENTE A OCCIDENTE

Quando la leggenda di Maometto passò a tutti gli effetti in Occidente pare che non vi fosse conoscenza diretta di ciò che la patristica greca aveva elaborato su Maometto. Il nome e la vita del fondatore dell'Islam erano però divenuti materia di racconti popolari tanto che Guibert de Nogent poteva asserire che quanto scriveva era ripreso dalle storie orali in circolazione al suo tempo¹⁴. Egli riconosceva, a differenza degli altri cronisti, che i saraceni erano monoteisti, che Maometto non era il loro dio e che non si trattava di idolatri. Mentre riferiva la rassegna delle credenze popolari relative all'Islam, era consapevole dell'infondatezza di quei temi dell'immaginario occidentale. Affermava infatti che si trattava di cose dette per scherno dei seguaci di Maometto i quali non lo ritenevano affatto un dio ma un uomo giusto e un profeta¹⁵. Eppure fu proprio con i *Gesta Dei per Francos* che il diavolo entrò per la prima volta nella tradizione di Maometto, dando così all'Islam un carattere definitivamente anti-cristiano. Il monaco Bahira non era più il semplice mentore e ispiratore del Profeta ma ne diventava l'istigatore e il consigliere. Definito quale «sordidissimus eremita», poiché frustrato nel desiderio di essere patriarca di Alessandria, l'uomo cominciò a meditare vendetta diventando lo strumento del diavolo per creare la religione di Maometto¹⁶. Con i *Gesta Dei per Francos* Maometto, da falso profeta inserito nel filone del cristianesimo eretico, diventava così fondatore di un culto idolatrico di ispirazione diabolica.

¹³ J. FLORI, *La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam*, «Aevum», LXVI (1992), 2, p. 246. Si veda anche B. EDMONDS, *Le portrait des Sarrasins dans "La chanson de Roland"*, «The French Review», XLIV (1971), pp. 870-880.

¹⁴ GUIBERTUS DE NOVIGENTO, *Gesta Dei per Francos*, RHC Occ. 4, p. 127.

¹⁵ Ivi, p. 130.

¹⁶ Ivi, p. 128. Si veda anche: M. VAN ACKER, *Mahomet dans ses biographies occidentales du Moyen âge entre anti-saint et antéchrist*, tesi di laurea dell'Università di Gand, Facoltà di filosofia e letteratura, prof. M. Van Uytvanghe, anno accademico 1998-1999, p. 149.

La concezione demoniaca dell'Islam, benché elaborata in un ambiente culturale monastico-religioso, si era sviluppata al di fuori dalla sistemazione filosofica cristiana: Guibert de Nogent apparteneva già a tutti gli effetti alla cronachistica militante. L'immagine dell'Islam come paganesimo contribuiva a giustificare e ad alimentare l'ideale di crociata: se i cavalieri franchi diventavano i nuovi martiri cristiani, i saraceni si potevano rappresentare come persecutori che era lecito uccidere¹⁷. I nuovi nemici della cristianità raccontati dall'epica provenivano dai luoghi dove si annidava da sempre l'Anticristo: città come *Babilonia* e *Corozaim*, riprese direttamente dalla tradizione biblica e patristica¹⁸. I toponimi, dunque, erano un protocollo linguistico tramite cui i romanzi epici si relazionavano alla tradizione ecclesiastica facendosene appendice e che servivano come legittimazione. Anche i nomi dei saraceni della tradizione epica occidentale avevano spesso ascendenza biblica o contenevano un aperto richiamo al male: mai come in questo caso era vero che *nomina erant omina*. Essi rivestivano una funzione evocativa poiché costituivano il primissimo approccio alla rappresentazione dei saraceni. Gli antroponimi erano tali da caratterizzare i nemici nel momento stesso in cui venivano chiamati in scena, prima di qualsiasi altra descrizione. Si trattava di appellativi legati al tradimento, alla deformità, alla crudeltà, alla lascivia come *Caino*, *Pilato*, *Golia*, *Faraone*, *Lucifero*. Nomi che richiamavano direttamente il male o che lo evocavano in quanto deformazione del bene come *Malatrous*, *Malars*, *Mauprians*, *Malprimis*, *Malquidant*. Nomi che alludevano al tradimento come *Fausaron*. Nomi che rimandavano al godimento fisico come *Gaudisse* tanto più grave perché riferito a una donna. Nomi che alludevano a un'indole selvaggia come *Brehier*¹⁹. Ovviamente ai nomi grotteschi non corrispondevano so-

¹⁷ FLORI, *La caricature de l'Islam*, pp. 247-248, 256.

¹⁸ Per le numerose ricorrenze si veda RHC Occ. 3, p. 929 alla voce *Corosanim* e p. 910 *Babylonia*. Si veda anche I. SABBATINI, *Betzaide et Corozaim. Décrire l'espace chez les voyageurs en Terre Sainte*, in *La perception spatiale du Proche-Orient médiéval*, Atti del Convegno Internazionale UMR 7324 CITERES CNRS-Université de Tours, équipe EMAM (Tours 5-6 April 2013), a cura di F.O. Touati (in stampa).

¹⁹ *Brehier* o *brubier*: 'uccello rapace che vive dei parassiti di ogni sorta e che non si può in alcun modo addomesticare'; *Dictionnaire universel françois et latin dit de Trévoux*, vol. 1, de l'imprimerie de Vincent, Parigi 1752, col. 1793. Si veda anche F. GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, vol. 1, Parigi 1881, p. 744. *Brehier* o *brubier* è definito anche: 'sparviero bastardo, uccello da preda particolarmente vile' in J.B.B. ROQUEFORT, *Glossaire de la langue romane*, vol. 1, Parigi 1808, p. 190.

lo le qualità morali dei saraceni ma anche la loro rappresentazione fisica quale incarnazione di tutte le deformità dello spirito²⁰.

3. FISIOGNOMICA DEI CORPI

Se i nomi costituivano il primo approccio alla rappresentazione del nemico, la descrizione fisica dei saraceni era il modo più immediato per illustrarne la qualità morale. L'aspetto esteriore dei nemici rimandava senza incertezze a un'immagine demoniaca: i saraceni delle *chansons de geste* avevano il marchio della mostruosità e si presentavano sempre come uomini deformi, cornuti e neri²¹. Una simile idea dei saraceni rispecchiava la concezione vulgata a livello popolare che non coincideva con le conoscenze diffuse nell'ambito clericale più elevato dove il carattere monoteistico e abramitico della religione musulmana era ammesso e compreso. Ma i testi cronachistici ed epici nati in rapporto alla prima crociata erano stati redatti in ambienti secolari e il messaggio propagandistico di cui erano portatori si rivolgeva ai laici e agli *illiterati*.

Nell'epica crociata che si possono incontrare le prime descrizioni relative al corpo dei nemici musulmani nella duplice veste di avversari militari e antagonisti religiosi. Era proprio la descrizione dei corpi, più che delle credenze, ad assumere un ruolo fondamentale nel delineare la loro caratterizzazione. E se, come affermava Le Goff, il corpo era divenuto il centro della società medievale²², la prevedibile conseguenza era che proprio sulla base della sua rappresentazione si elaborasse la categoria del nemico che interagiva così profondamente con l'autorappresentazione della collettività. Ovviamente l'epica crociata non era né la prima né la sola forma letteraria in cui compariva una descrizione dei musulmani ma la centralità del corpo rimaneva prerogativa specifica dei generi narrativi più che delle opere controversistiche e di matrice patristica.

²⁰ Una trattazione più esaustiva della questione dei nomi è inclusa nel mio lavoro «*Finis corporis initium animae*». *La qualità morale del nemico nella rappresentazione del corpo. Un excursus tra patristica, epica crociata e odepica di pellegrinaggio*, «*Micrologus*», XX (2012), pp. 257-261.

²¹ Un *excursus* delle fonti in merito alle deformità nell'epica è contenuto in M. JONES, *The conventional saracen of the song of geste*, «*Speculum*», XVII (1942), 2, p. 205.

²² J. LE GOFF, *Il corpo nel medioevo*, Bari 2003² (tit. or. *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Parigi 2003), p. 19.

Le modalità di rappresentazione dei nemici possono essere riassunte nell'intenzione di raffigurare un tipo di deformità a carattere morale-religioso che si esplica nell'ipertrofia del corpo, nella sproporzione delle membra e nella caratterizzazione dei colori. Le descrizioni si concentrano soprattutto nella raffigurazione della testa, delle singole membra e della statura. Per quanto riguarda la testa vengono descritti il volto, i capelli e le orecchie. Per quanto riguarda le membra l'attenzione si concentra su gola, braccia e gambe. La statura del corpo è sempre associata alla descrizione del colore della pelle che diventa elemento di primaria importanza al pari di occhi, narici e bocca.

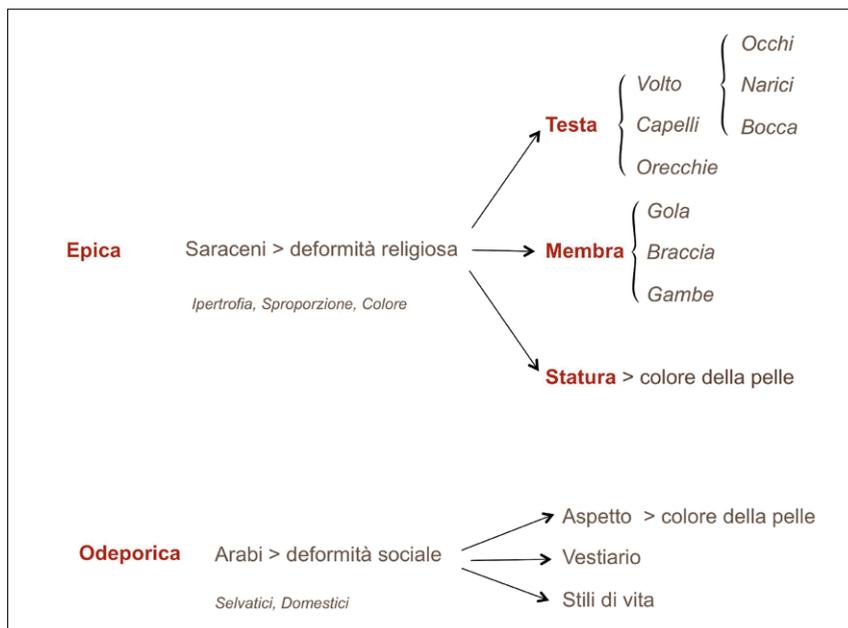


Fig. 2 – Le modalità di rappresentazione della deformità nell’epica e nell’odeporica.

Alla fine del XII secolo il personaggio di Fierabras, figlio di Balan re di Spagna, cavaliere saraceno in conflitto con Roland, veniva raffigurato come un gigante rosso di barba e dal volto camuso²³. Avrebbe scritto Michele Scoto nel suo *Liber Phisionomiae*: «Cuius capilli sunt rubei significant hominem invidum, venenosum, fallacem, superbum et

²³ J. BODEL, *La Chanson de Saxons*, a cura di F. Michel, Parigi 1839, CCXII, vv. 13-16.

maliloquum»²⁴. Il trattato, benché più tardo di alcune delle composizioni epiche citate, rappresenta un termine di paragone significativo per la sua capacità di decodificare le tipizzazioni fisiche ivi rappresentate. L'opera dello Scoto era il primo originale contributo medievale alla fisiognomica ma non scaturiva dal niente. Piuttosto Il *Liber Phisionomiae* era uno dei frutti della rinascita culturale che aveva animato l'Occidente a partire dal XII secolo rimettendo in circolazione le opere dei classici latini e greci. Non si trattava né del primo né dell'unico caso: l'intuizione dello Scoto fu di elaborare un'opera dalla struttura ordinata, facilmente consultabile e tali caratteristiche ne decretarono il successo a livello di circolazione. Ma già Gherardo da Cremona († 1187), traduttore della scuola toletana, si era occupato del *Liber ad Almansorem*²⁵, un testo medico il cui trattato secondo era una compilazione di fisiognomica antica trasmessa dalla mediazione araba. L'inserimento in una simile trattazione non deve sorprendere poiché la fisiognomica, nel mondo antico, era considerata una *techne* cosa che la rendeva assimilabile alla medicina. La ricezione dell'opera fu tale da farla diventare uno dei cardini intorno a cui ruotava il curriculum universitario degli studi di medicina stabilito nelle università di Montpellier e di Parigi²⁶. L'arte di giudicare il carattere di una persona dall'apparenza esterna, dalle dimensioni delle membra, dalle proporzioni del corpo, dalla forma dei tratti, dal colore degli organi, dai gesti e dalla voce, faceva parte della cultura occidentale fin dall'età greca classica²⁷. I testi di fisiognomica antichi, sconosciuti all'alto medioevo, tornarono dunque a essere disponibili per i lettori di lingua latina proprio a partire dal XII secolo e più ancora nel secolo successivo, stimolando la scrittura di opere originali come del caso di Michele Scoto²⁸.

²⁴ M. SCOTUS, *Liber physiognomiae*, Iacobus de Fivizzano Lunensis, Venetiis 1477, cap. LIX.

²⁵ *Liber medicinalis ad Almansorem* scritto dal medico arabo Rhazes († 925).

²⁶ I. VENTURA, *Il De materia medica di Dioscoride nel Medioevo: mediazione araba e ricezione occidentale*, «Miscellanea Mediaevalia», 34, Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter. Akten der 34. Kölner Mediävistentagung (6-9 Sept. 2004), a cura di A. Speer e L. Wegener, Berlino-New York 2006, p. 319.

²⁷ Relativamente al mondo classico Raina definisce la fisiognomica come una sorta di griglia epistemologica condivisa da tutti poiché a tutti nota. G. RAINA, *Introduzione*, in PSEUDO-ARISTOTELE, *Fisiognomica*, Milano 1993, pp. 7-49.

²⁸ Il *Liber phisionomiae*, o anche *Liber de secretis nature*, è la terza parte del *Liber introductorius* composto da Michele Scoto fra il 1228 e il 1235. Gli ultimi quarantacinque capitoli del *Liber phisionomiae* costituiscono un catalogo sistematico dei segni fisiognomici e del loro significato, dai capelli ai piedi. La strut-

Il *Liber phisionomiae* sosteneva che, mentre i capelli lisci e lunghi significano timidezza e mansuetudine, quelli grossi e ricci indicano forza, audacia, fallacia; quelli crespi semplicioneria; quelli folti e ricci superbia, mendacia, malizia, facilità all'ira; quelli spessi crudeltà; quelli che fanno apparire la fronte pelosa, vanità e lussuria²⁹. Tali vizi dell'animo, rivelati dall'aspetto, trovavano invariabilmente conferma nel comportamento dei saraceni dell'epica. Degli occhi il *Liber* affermava che quando erano arrossati rivelavano ira, superbia, crudeltà, inverecondia, infedeltà e mendacia³⁰. Le narici ampie indicavano grandi testicoli perciò corrispondevano a lussuria, falsità, audacia, invidia³¹; la bocca larga era segno di inverecondia, bellicosità, voracità e sporcizia³²; la testa grossa corrispondeva a una natura sospettosa e semplice³³; infine la statura alta e robusta significava crudeltà, superbia, vanagloria, mendacia e malizia³⁴. La descrizione di Nasier, il fellone del *Gaufrey* (XIII secolo), raccoglie tutte le caratteristiche illustrate e si può ben considerare rappresentativa dell'immaginario sul mostruoso saraceno. Nasier è un

tura ordinata e l'accessibilità del testo spiegano la sua persistente popolarità e rappresentano uno dei suoi caratteri innovativi. I testi medievali di fisiognomica, da allora in poi, furono infatti composti come manuali pratici che, a differenza dei predecessori classici, permettevano una facile consultazione. L'ambiente svevo ebbe un ruolo importante tanto nella riscoperta dei testi fisiognomici classici quanto nell'elaborazione di nuovi trattati. Fu infatti alla corte di Federico II che iniziò a circolare la primissima versione della traduzione del *Secretum secretorum* di Filippo da Tripoli, il cui libro VIII è dedicato alla fisiognomica, probabilmente insieme alle prime versioni della *Fisiognomica* dello Pseudo-Aristotele. In seguito Bartolomeo da Messina elaborò alla corte di Manfredi la propria traduzione della *Fisiognomica* pseudo-aristotelica destinata a diventare il punto di partenza del complesso dibattito scolastico sull'argomento. Si vedano la voce *Fisiognomica* di J. ZIEGLER in *Enciclopedia Federiciana*, Roma 2005 e C. BURNETT, *Michele Scoto e la diffusione della cultura scientifica*, in *Federico II e le scienze*, a cura di P. Toubert e A. Paravicini Bagliani, Palermo 1994, pp. 371-394. Si vedano anche J. AGRIMI, *Fisiognomica e "Scolastica"*, «Micrologus», I (1993), pp. 235-271; D. JACQUART, *La Fisiognomica: il trattato di Michele Scoto*, in *Federico II e le scienze*, pp. 338-353; Eadem, *La physiognomonie à l'époque de Frédéric II: le traité de Michel Scot*, «Micrologus», II (1994), pp. 19-37.

²⁹ SCOTUS, *Liber physiognomiae*, cap. LIX.

³⁰ Ivi, cap. LXIII.

³¹ Ivi, cap. LXV.

³² Ivi, cap. LXVI.

³³ Ivi, cap. LXXVII.

³⁴ Ivi, cap. C.

saraceno figlio di un gigante, ha la testa più grossa di un bue, la pelle più nera di un moro, gli occhi rossi come braci, i capelli arruffati come rovi, le narici tanto grandi da poterci entrare un uovo, la bocca capace di contenere un pane intero³⁵. I medesimi tratti erano già presenti anche nel *Li coronemenz Loois* (sec. XII) con il dettaglio aggiuntivo dell'abnorme distanza tra gli occhi³⁶.



Fig. 3 – Codice di Jena, *Antitesi Christi et Antichristi* (ca. 1490-1510), Biblioteca del Museo Nazionale di Praga, ms. IV.B.25, c.71v.

Giganti nel fisico non meno che nei vizi, questi uomini semibestiali non avevano facoltà di giudizio ma erano ugualmente crudeli, astuti e maliziosi come le fiere a cui assomigliavano. Erano figure paraumane caratterizzate, oltre che da una statura straordinaria, anche da tratti

³⁵ *Gaufrey*, a cura di F. Guessard e P. Chabaille, Parigi 1859, vv. 2962-2979.

³⁶ *Li coronemenz Loois*, a cura di E. Langlois, Parigi 1888, vv. 505-510.

somatici abnormi che li svelavano quali nemici dell'ordine divino. Di fronte a questo straordinario avversario, come non pensare al cinghiale calidonio delle metamorfosi ovidiane³⁷, al Minotauro evocato dall'immagine del bue³⁸ o ai giganti di Gog e Magog citati dalla bibbia come incarnazione vivente del male?³⁹ Anche Riccoldo da Montecroce, il primo dei diaristi fiorentini, parlerà dei popoli di Gog e Magog – identificandoli tradizionalmente con i Tartari come già Metodio – ma, cosa alquanto sorprendente, attribuendo loro il colore nero della pelle: «ipsi sunt nigri et adusti»⁴⁰.

Era opinione comune, tra gli autori medievali, che il gigantismo fosse l'emblema della superbia demoniaca la quale, nella sua espressione suprema, si manifestava nelle forme dell'eresia⁴¹. Non a caso, fin dal VI secolo, il gigantismo era anche una delle caratteristiche attribuite dall'immaginario medievale alle razze orientali come risulta dal *De rebus in Oriente mirabilibus*, una lettera di probabile origine anglosassone che rappresenta il capostipite della letteratura teratologica e fantastica medievale⁴². Ma uno dei contributi più interessanti sulla natura dei giganti veniva da Origene che raccontava come essi fossero stati scacciati

³⁷ PUBLII OVIDII NASONIS *Metamorphoseon liber*, cap. VIII, vv. 284-285.

³⁸ Il mito del Minotauro è riferito da numerosi mitografi: fra i latini, ad esempio IGINO, *Fabulae* 40; *Mythographus Vaticanus* I, 43; *Mythographus Vaticanus* II, 126; *Mythographus Vaticanus* III, 11, 7; LATTANZIO PLACIDO, *Ad Achilleidem* I, 192; SERVIO, *Ad Aeneidem* VI, 24 ecc. Particolarmente presente in VIRGILIO, *Bucolica* VI, 46 ss. e *Aeneis* VI, 25-26; OVIDIO, *Metamorphoseon libri* VIII, 152 ss. ecc.

³⁹ Ez 38, 2; Apoc 20, 7.

⁴⁰ RICOLDUS A MONTECRUCE, *Liber peregrinationis*, a cura di S. De Sandoli, in *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, vol. IV, Jerusalem 1984, p. 280.

⁴¹ «Goliath designat diabolum, cuius elevationis superbiam Christi prostravit humilitas»: ISIDORUS HISPALENSIS, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, PL 83, col. 113. «Goliath vero haereticorum superbiam signans»: GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Job*, in *Patrologia latina* (d'ora in poi PL) 76, col. 50. In *Doon De Maience* si può vedere come la concezione del gigantismo quale segno di superbia fosse condivisa anche dall'epica: «Li sire qui ele est a cruauté trop grant, / et n'est ne roi ne quens, ne dus ne amirant, / ains fu fis de moullier à I moult grant gaiant, / qui la terre conquist par son effors puissant»: *Doon de Maience*, a cura di M.A. Pey, Parigi 1859, vv. 6344-63447.

⁴² Conosciuta anche come *Epistola Premonis regis ad Traianum imperatorem*, l'opera era già in circolazione nel VI secolo. S. SEBENICO, *I mostri dell'Occidente medievale: fonti e diffusione di razze umane mostruose, ibridi ed animali fantastici*, Trieste 2005, p. 84.

dal cielo per la loro empietà verso Dio e ora si rotolassero tra le immondizie corporali e le impurità della terra. Avendo il discernimento delle cose future ma essendo privi di un corpo terreno, spiegava Origene, i giganti si erano insinuati negli animali più selvaggi e più perfidi per ingannare gli uomini tramite la credenza nella divinazione⁴³.

Fin dai *Gesta Tancredi* e dalla *Chanson de Roland*, accanto al gigantismo e a sua integrazione, un altro elemento chiave nella tipizzazione fisica del nemico erano gli occhi che venivano spesso descritti come sproporzionatamente distanti⁴⁴. La caratteristica comune dei saraceni era quella di apparire oltremodo alti e orrendi⁴⁵ ma la loro deformità non risultava sempre la medesima avendo, anzi, un certo margine di variabilità come dimostra il *Gui de Bourgogne* (sec. XII *ex.*) che ne descrive uno dall'aspetto patetico con grandi sopracciglia irsute, senza denti, le orecchie molli e gli occhi infossati⁴⁶. L'immagine sembra rivelare una suggestione desunta dall'iconografia dei panozi che si pensava vivessero agli estremi confini delle terre conosciute⁴⁷. La scelta è interessante poiché era convinzione diffusa che i componenti di questa razza, pur non essendo diventati cristiani, avessero udito la parola di Dio: proprio a questo si riferiva la sproporzione delle orecchie. Il *Liber monstrorum*, un'opera anonima composta nell'Inghilterra anglosassone dell'VIII secolo, rifacendosi al sopra citato *De rebus in Oriente mirabilibus*, parlava di uomini che vivono in Oriente, raggiungono i quindici piedi di altezza, hanno corpi di un candore marmoreo e orecchie grandi come i vagli, sotto le quali si coprono di notte⁴⁸. Sono pochi gli autori medievali della letteratura alta che riprendono la leggenda dei panozi. Probabilmente il motivo della loro

⁴³ ORIGENES, *Contra Celsum*, PG 11, coll. 1170-1171.

⁴⁴ *Gesta Tancredi*, in RCH Occ. III, p. 648; *La chanson de Roland*, a cura di C. Segre, Milano 1976, vv. 1217-1218.

⁴⁵ *Gesta Tancredi*, in RCH Occ. III, p. 633; *Otinél*, a cura di F. Guessard e H. Michelant, Parigi 1858, vv. 1328-1329; *Huon de Bordeaux*, a cura di F. Guessard e C. Grandmaison, Parigi 1860, vv. 143-144.

⁴⁶ *Gui de Bourgogne*, a cura di MM. F. Guessard e H. Michelant, Parigi 1859, vv. 1776-1780.

⁴⁷ Dei panozi parla Isidoro di Siviglia nel VI secolo riprendendo Solino, ed è a sua volta ripreso da Rabano Mauro e da Vincenzo di Beauvais. Questa tipologia di *monstrum* è particolarmente interessante poiché la famiglia dei panozi è «il simbolo di coloro che ascoltano la parola di Dio e che quindi, grazie a quel che hanno udito, possono coprire il loro corpo tutto intero contro le insidie del peccato». C. KAPPLER, *Demoni, mostri e meraviglie alla fine del Medioevo*, Firenze 1983, p. 9.

⁴⁸ *Liber monstrorum (secolo IX)*, a cura di F. Porsia, Napoli 2012, p. 220.

scarsa popolarità sta nella mancanza di un aspetto veramente terrificante poiché la diffusione dei mostri dipendeva appunto dalla loro capacità di incutere paura⁴⁹. Maometto stesso, sulla falsariga del modulo oraziano⁵⁰, era stato descritto da Pietro il Venerabile (XII secolo) come una sorta di chimera mostruosa dalla testa d'uomo, il collo di cavallo e il corpo di uccello⁵¹. Questo ibrido somiglia anche agli ippocentauri che, secondo il *Liber monstrorum*, hanno natura mista di cavallo e di uomo e hanno la testa irsuta come le fiere ma, in certa misura, simile a quella umana. A causa della forma della testa può sembrare che gli ippocentauri siano capaci di parlare ma le loro labbra sono inadatte al linguaggio umano cosicché non riescono ad organizzare i suoni in parole⁵².

Non bisogna dimenticare l'ambivalenza che le razze mostruose avevano nell'immaginario medievale, esse infatti potevano essere simboli dell'incompiutezza, piuttosto che dell'ostilità, dei popoli non cristiani. È il caso del complesso iconografico del timpano della chiesa di Sainte-Madeleine a Vézelay, edificata nell'XI secolo, dove i pellegrini gerosolimitani facevano tappa presso le reliquie di Maria Maddalena. Il santuario fu anche il luogo da cui san Bernardo predicò la seconda crociata nel 1146 cosicché in uno stesso luogo, in un determinato momento, coincisero la rappresentazione teologica e la rappresentazione figurativa dell'alterità. Il grande timpano del portale centrale raffigura la missione degli apostoli; sotto la scena principale, separati dall'Oceano che divide il mondo conosciuto dal caos, si possono riconoscere due razze mostruose: i pigmei e i panozi, mentre ai lati del Cristo si trovano una coppia di cinocefali e una di etiopi o uomini senza naso. La presenza delle razze mostruose nelle opere d'arte poste sulle vie per la Terrasanta assumeva una funzione di preludio all'Oriente e costituiva un riscontro della popolarità che tale immaginario riscuoteva in età medievale, quando i popoli mostruosi erano anch'essi inseriti in un contesto cristiano poiché la loro esistenza rientrava in un piano divino. D'altronde *naturalia* e *mirabilia* non erano in antitesi nella percezione dell'epoca, risulterebbe anzi errato l'appiattimento del meraviglioso sulla categoria del fantastico inteso, in senso moderno, co-

⁴⁹ C. LECOUEUX, *Les Panotéens: sources, diffusion, emploi*, «Études germaniques», XXXV (1980), p. 263.

⁵⁰ QUINTUS HORATIUS FLACCUS, *Ars poetica*, vv. 1-5.

⁵¹ PETRUS VENERABILIS, *Summula quaedam brevis contra haereses et sectam diabolicæ fraudis Saracenorum, sive Ismaelitarum*, PL 189, col. 655.

⁵² *Liber monstrorum*, p. 142. Degli ippocentauri parla anche Isidoro di Siviglia: ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum libri XX*, PL 82, col. 424.

me sinonimo di immaginifico⁵³. Fin dalla concezione agostiniana non vi è stata contraddizione tra portento e natura: «Portentum fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura»⁵⁴. Ma, nei primi secoli del medioevo, una serie di fattori provocarono la perdita delle conoscenze acquisite e indebolirono il sistema di classificazione delle competenze. Contribuirono a questa svolta sia la mancanza di interesse da parte della cultura alta sia la drastica riduzione delle relazioni che tendeva a isolare le comunità, rendendo sempre più difficile lo scambio di informazioni. Di conseguenza anche la persistenza delle conoscenze acquisite nel periodo classico si fece più labile. Anche la scomparsa in Occidente di spettacoli con animali esotici fu indubbiamente un fattore di grande importanza: le *venationes*, infatti, costituivano un'opportunità di contatto con gli animali esotici, non solo durante l'esibizione ma anche nei *vivaria* dove erano stallate le bestie prima del loro impiego⁵⁵. In questo modo, perdendone la cognizione reale, leoni, tigri ed elefanti diventarono lontani e immateriali non meno delle arpie e delle chimere. L'erudizione tramandata dal mondo antico fu limitata a quei codici che ancora venivano trascritti negli *scriptoria* monastici. Il punto di riferimento per la conoscenza della natura smise di essere la *Naturalis historia* di Plinio e diventò il *Physiologus* con il suo sistema di rappresentazioni allegoriche⁵⁶. L'opera fondava la descrizione delle proprietà di animali, pietre e piante su una fitta tessitura di rimandi ai significati mistico-teologici che costituivano il vero oggetto della descrizione. Non è dunque un caso se la fisiognomica del saraceno era caratterizzata in senso simbolico e i suoi tratti somatici erano mutuati dalla descrizione allegorica delle bestie: tutto concorreva a delineare un'immagine fisica che parlava a un pubblico pronto a cogliere i segni visibili della qualità morale del nemico.

⁵³ Si veda G. ORTALLI, *Naming animals in the middle ages, between crisis and recovery*, in *Animal names*, a cura di A. Minelli, G. Ortalli, G. Sanga, Venezia 2005, p. 498.

⁵⁴ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, PL XLI, col 721.

⁵⁵ La questione non riguardava solo il crollo del sistema politico istituzionale che si esprimeva in queste manifestazioni pubbliche, ma anche una crisi dell'economia che rendeva difficile sostenere gli enormi costi di tali spettacoli. Poi ci fu il fattore determinante dell'ostilità della cultura cristiana per gli spettacoli dell'anfitheater e del circo. ORTALLI, *Naming animals in the middle ages*, pp. 494-495.

⁵⁶ Il *Physiologus*, di autore anonimo, composto tra II e III secolo, fu il modello cui si ispirarono i bestiari tardoantichi e medievali. Il *Physiologus*, oltre a quella del II-III secolo, l'opera ebbe altre due redazioni principali: una bizantina del V-VI secolo e una pseudo-basiliana del X-XI.

Per quanto riguarda la declinazione femminile del mostruoso, nell'epica crociata è presente anche la figura di una gigantessa saracena, Amiete moglie di Effraon, assorbita nella sfera della deformità per il fatto di essere il complemento femminile del nemico. Nera, enorme, gli occhi rossi, la grande gola simbolo di intemperanza, Amiete è l'antitesi della bellezza e della virtù femminile: essa è la laidezza sottomessa ai più bassi istinti: «Ce est une gaiande plus noire que pevrée; / grant ot la fourcœur et la geule avoit lée, / et si avoit de haut une lance levée, / les ex avoit plus rouges que n'est lambe alumée; / moult est de tout en tout laide et deffigurée»⁵⁷. Trattandosi di una femmina, poi, la grandezza della gola è un elemento di grande significato che l'avvicina ancor più all'ingordigia animale allontanandola dal consesso umano. Ammonendo la sua stessa sorella, Leandro di Siviglia (VI secolo) scriveva che triplice è l'intemperanza della gola: se desideri troppo avidamente ciò che non è lecito, se ricerchi cose lecite ma preparate con raffinatezza e grandi spese, se mangi cose lecite ma senza rispettare i tempi. I nostri progenitori, afferma il vescovo, perdettero le delizie del paradiso terrestre e il dono dell'immortalità perché desiderarono mangiare ciò che era stato proibito. Esaù, prosegue Leandro, perdetto i diritti della primogenitura perché bramò troppo avidamente cose lecite e anche gli animali si dimostrano esseri irragionevoli proprio perché mangiano a tutte le ore⁵⁸.

Non era solo l'aspetto ma anche il comportamento della gigantessa che costituiva un ribaltamento dei modelli femminili propri del genere epico. Basti pensare all'esempio della bella Aude, la fidanzata di Roland, che, alla notizia della sua morte, cadde esanime professando la volontà di non sopravvivere all'amato. Amiete, invece, appresa la morte del marito, salta dal letto sconvolta e si mette a uccidere compulsivamente la gente di Carlo tanto che l'imperatore deve invocare l'aiuto della Vergine per fermarne la furia. Quando finalmente la gigantessa viene abbattuta con un colpo di balestra in mezzo agli occhi, dalla sua gola esce un fumo straordinario segnale della sua eccezionale natura⁵⁹. Oltre allo stravolgimento del *topos* di bellezza femminile, sembra che in alcuni autori epici vi sia una precisa intenzionalità nel mostrare un mondo pagano alieno non solo ai legittimi valori etici ma anche ai più comuni principi dell'estetica del tempo. In *Huon de Bordeaux* (cc. 1215-1240), nel ten-

⁵⁷ *Fierabras*, a cura di A. Krœber e G. Servois, Parigi 1860, vv. 5039-5043.

⁵⁸ LEANDRUS HISPALENSIS, *Liber de Institutione virginum et contemptu mundi*, PL 72, col. 883.

⁵⁹ *Fierabras*, vv. 5062-5065.

tativo di convertire il paladino, il re saraceno Agrapart gli offre terre e ricchezze ma anche la sua stessa sorella di cui vanta quali grandi pregi l'altezza notevole e la pelle nera come inchiostro⁶⁰.

Riprendendo le considerazioni fatte per il *Gui de Bourgogne* (sec. XII *ex.*) a proposito della deformità delle orecchie, la descrizione del nemico ne *La chevalerie Ogier de Danemarche* (1192-1200) rende evidente come i saraceni siano paragonabili ai popoli fantastici derivati dalla tradizione greco-latina. I popoli deformi che abitavano agli estremi confini delle terre conosciute potevano essere caratterizzati dall'assenza o dalla moltiplicazione degli organi, dalla loro ipertrofia, dalla sproporzione del corpo o delle sue parti. Così come per le popolazioni fantastiche, la deformità fisica dei saraceni diventava specchio di un comportamento morale che veniva enfatizzato tramite queste caratteristiche. Forme enormi, corpi massicci, occhi distanti, capelli irsuti, pelle nera non erano solo le prerogative della mostruosità bensì anche della fisiognomica attribuita dalla letteratura ai contadini poveri e agli eretici. Oltre alle proporzioni, alla tipizzazione degli occhi e dei capelli, ai nemici musulmani delle appendici cornute che li qualificavano definitivamente al di fuori della razza umana⁶¹. La caratterizzazione si era spinta fino a identificare gli avversari umani in nemici demoniaci portando alle estreme conseguenze la deformazione delle loro caratteristiche fisiognomiche: «Es per la presse Cordaglon le desvé, / un sarrasin du rengne Cordroé / en forme fu de diable engenerés: / le païen ot deux boces ed deux nés, / et s'ot quatre elx en la teste planté, / et quatre bras et quatre poins quarés, / en cascun tint un grant mail enasté, / un n'en portast un chevalier armés»⁶². I personaggi reali si mescolavano alle nature straordinarie, come accadeva nella *Chanson de Roland* dove tra le fila dei musulmani si annoverano intere armate di popoli esotici e mostruosi: gli orrendi Cananei, i giganti di Malprose, i Micenei dal capo grosso e dalla schiena setolosa⁶³. Tutte queste schiere, caricate di ogni degradazione fisica e morale, erano immortalate nella loro abiezione attraverso una descri-

⁶⁰ *Huon de Bordeaux*, vv. 6520-6522.

⁶¹ *La Chanson des Aliscans* (sec. XII) ne attribuisce loro addirittura un doppio paio e *Les narbonnais* (1205 ca.) le paragona a quelle dei cervi. *Chanson des Aliscans*, a cura di F. Guessard e A. De Montaiglon, Parigi 1870, vv. 72-73; *Les Narbonnais*, par H. Suchier, Parigi 1898, vv. 7218-7219.

⁶² RAIMBERT DE PARIS, *La chevalerie Ogier de Danemarche*, vol. II, Ginevra 1969 (ristampa dell'edizione Parigi 1832-1848), vv. 12814-12818.

⁶³ *La chanson de Roland*, vv. 3238; 3253; 3221-3223.

zione che li rendeva simili a bestie cui perfino l'armatura, con tutto il suo portato di simbolismo cavalleresco, risulta superflua a causa di una pelle dura come il cuoio⁶⁴.

4. NERI COME DEMONI

Un discorso a parte va fatto per il colore della pelle che è forse il principale elemento di continuità tra epica e odeporica nella rappresentazione dei saraceni. Sono proprio le varie interpretazioni di questo dato che fanno la differenza tra il genere epico e il genere odeporico: il primo improntato a una lettura simbolica dell'alterità e il secondo ancorato all'osservazione. Il colore nero della pelle, che solo relativamente tardi era stato associato ai tratti somatici africani, svolgeva un ruolo di descrizione etica non meno che d'osservazione etnologica. Il nero era un connotato che identificava come malvagi i portatori di questo tratto: la stessa tradizione apologetica e patristica, riversatasi poi nell'iconografia dell'epica, raffigurava i demoni con le fisionomie degli egiziani o degli etiopi⁶⁵.

Di tale apparato teologico rimaneva qualche residuo nei diari fiorentini ma ciò che interessava i viaggiatori non era tanto il discredito del nemico quanto l'osservazione dei popoli raggruppati sotto il nome di saraceni. Il nuovo approccio, pur mantenendo una forte componente simbolica, sollecitava una rilettura alla luce dell'osservazione empirica. Le esperienze dirette si mescolavano con le conoscenze librarie, i dati raccolti di prima mano si intrecciavano col repertorio delle credenze acquisite producendo un coacervo inscindibile di simbolismo e pragmatismo. Nell'odeporica di pellegrinaggio era ancora presente il riflesso dell'idea tradizionale del mondo musulmano ma il contatto diretto con i saraceni influiva sulle modalità della loro rappresentazione in quella progressiva evoluzione della prospettiva etnologica che caratterizzò il passaggio dal tardo Medioevo all'età moderna.

Nei diari di pellegrinaggio fiorentini la descrizione del corpo nero non era sempre usata come caratterizzazione morale negativa. L'essere neri, ed è questa la novità, non era più declinato esclusivamente come tratto simbolico entro un panorama religioso bensì veniva considerato come un segnale concreto di selvatichezza in rapporto al grado di civilizzazione delle popolazioni rappresentate. Il *background* agostiniano,

⁶⁴ Ivi, vv. 3248-3250.

⁶⁵ CARDINI, *L'invenzione del nemico*, p. 42.

comune a tutto l'immaginario occidentale, stava spostando il proprio baricentro dalla città di Dio alla città edificata dai cristiani e giudicava su quel metro il grado di vicinanza degli esseri viventi alla specie umana. Il cristianesimo, germogliato in Oriente dalla radice della religione ebraica, si era innestato in Occidente sul ceppo di una civiltà stanziale che aveva fatto della città il fulcro di tutto il suo sistema sociale. Tale vocazione urbana non poteva non incidere profondamente sulla nuova religione anche per quanto riguardava il modo di concepire la società cristiana. La città di Dio era stata messa in essere dalle istituzioni cittadine cosicché, nel Medioevo maturo, essa tendeva a sovrapporsi alla città degli uomini.

Durante tutto il Medioevo, erano coesistiti due modi di raffigurare l'Oriente mediterraneo e non è pensabile che essi fossero rigidamente separati. L'una rappresentazione occupava lo spazio delle dispute teologiche, della predicazione e della letteratura militante; l'altra era l'ambito dell'osservazione, talvolta anche ingenua, che i viaggiatori sviluppavano nel loro contatto con l'Oltremare. Attraverso lo strumento della predicazione veniva divulgata un'immagine dell'Oriente che rispecchiava un sistema teologico teso a fornire una lettura escatologica degli eventi e della storia. Viceversa la natura stessa dei diari di pellegrinaggio era fortemente condizionata dalla tipologia delle scritture private mercantili tendenti a fornire un resoconto pratico che fosse al tempo stesso testimonianza biografica e strumento per gli altri pellegrini⁶⁶.

La descrizione dell'arabo nero e nudo era comune in quei diaristi che volevano sottolineare la natura ferina di questi saraceni. Raccontandone l'incontro al porto di Tenesi, sul delta del Nilo, il frate Niccolò da Poggibonsi scriveva a metà del Trecento:

E' saracini subito vennoro a noi; e quando gli viddi, io dissi: «Che novità fia questa?»; ch'egli erano da XXX in su quella giarma, tutti ignudi e neri che parevano diavoli a vedere, che Iesù Cristo sia con esso noi! Io mi pensai: se questi de Egitto sono così tutti fatti, come ci potremo scampare infra loro? Gialli gialli noi entriamo nella giarma co' loro insieme, e portaronci al porto di Tenasi⁶⁷.

⁶⁶ Alludo alla funzione di affermazione sociale che la partecipazione al pellegrinaggio assumeva nell'ambito dell'élite cittadina di Firenze. Per una più ampia trattazione rimando al mio lavoro «*Com'io cercai di molti luoghi santi*». *Il corpus fiorentino dei diari di pellegrinaggio a Gerusalemme*, in *Gli Italiani e la Terrasanta*, a cura di A. Musarra, Firenze 2014, pp. 119-130.

⁶⁷ N. DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare (1346-1350)*, in *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, a cura di A. Lanza e M. Troncarelli, Firenze 1990, p. 111.

Il diavolo in forma di uomo nero, ossia di Etiope, appariva in molti passi patristici. Pietro il Venerabile (XII secolo) descriveva il demanio come una creatura nera e mostruosa secondo stilemi molto vicini a quelli dell'epica:

Et ecce daemon, parvi et nigerrimi Aethiopsis specie assumpta, lecto eius astabat. Qui portentuosa deformitate terrorem conspicienti intentans, manuum formam per aurium foramina emittebat, igneam linguam de barathro putridi oris aiectam, in immensum protendebat, qua totum corpus fratris illius lingendo, se carnes eius prorsum consumpturum esse dicebat⁶⁸.

Fin da Giovanni Cassiano (IV-V secolo) il diavolo veniva identificato con un *Aethiopem tetrum*⁶⁹; Ambrogio aveva spiegato che il colore degli Etiopi significava la tenebra dell'anima (IV secolo)⁷⁰; in Vittore Uticense (V secolo) la visione degli Etiopi prelude alla persecuzione vandalica⁷¹; Cassiodoro (V-VI secolo) definiva gli Etiopi un popolo di peccatori il cui orribile aspetto corrispondeva alla scelleratezza interiore⁷²; in Rabano Mauro (VIII-IX secolo) il diavolo si poteva manifestare sotto forma di Etiope e perfino di drago⁷³. Il topos del nero era destinato ad avere particolare successo e diffusione nel medioevo come dimostra, alle soglie del '500, il predicatore francescano Pelbarto di Timisoara descrivendo ancora una volta il demanio in toni vivaci sotto le specie dell'Etiope con gli occhi roventi e la bocca capace di emettere fiamme sulfuree⁷⁴.

Atanasio d'Alessandria (III-IV secolo), in un passo della *Vita Sancti Antonii*, aveva scoperto definitivamente il gioco della dualità sottesa alla raffigurazione demoniaca. Il diavolo, al solito, appariva ad Antonio sotto le sembianze di un fanciullo nero ma le parole del santo rovesciavano d'un colpo il potere dell'immagine demoniaca riportando il simbolo entro la sua matrice esperienziale: sei nero nell'animo e nell'aspetto

⁶⁸ PETRUS VENERABILIS, *De Miraculis Libri Duo*, PL 189, col. 869.

⁶⁹ IOANNES CASSIANUS, *Collationes*, PL 49, col. 1846.

⁷⁰ AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Noe et Arca*, PL 14, coll. 436-437.

⁷¹ VICTOR VITENSIS, *Historia persecutionis Vandalicae*, PL 58, col. 207.

⁷² CASSIODORUS VIVARIENSIS, *In psalterium expositio*, PL 70, col. 510.

⁷³ HRABANUS MAURUS, *Martyrologium*, PL 110, col. 1852.

⁷⁴ PELBARTUS DE THEMESWAR, *Sermones Pomerii de sanctis. Pars aestivalis*, Augsburg 1502, sermo LV. Si veda *Régi magyar könyvtár*, vol. III, a cura di K. Szabó e A. Hellebrant, Budapest 1896-1898, n. 104. Si veda anche E. ÁDÁM, *Pelbárt of Temesvár and the Use of Images in Preaching*, MA Thesis in Medieval Studies, Central European University, Budapest 2008.

– diceva Antonio al demone – ma sei pur sempre un debole fanciullo⁷⁵. Un racconto di viaggio, del tutto diverso per scopi e modi da quello dei pellegrini, testimonia la differenza tra il corpo come oggetto d'osservazione e il corpo come strumento di significazione simbolica. L'anonimo autore della *Navigatio sancti Brendani*, quando raccontava dell'incontro del santo con il diavolo lo raffigurava, com'era uso, nelle vesti di un fanciullo etiope. Il giovanetto teneva un freno d'argento in una mano e giocava davanti al letto di un frate addormentato. Quando Brandano rivelò che un confratello teneva con sé il freno datogli dal diavolo ecco che i frati videro un piccolo etiope uscire dal corpo del ladro urlando a gran voce contro Dio⁷⁶. Dunque non si trattava semplicemente di un diavolo nero ma più precisamente di un diavolo etiope nella forma di un piccolo fanciullo.

C'è evidentemente una differenza abissale tra i fanciulli demoniaci della letteratura religiosa e i bei fanciulli bruni dei racconti di pellegrinaggio, una differenza che esprime in pieno tutta la distanza dell'approccio dei diaristi toscani rispetto alla tradizione. Un viaggiatore eccellente come il Frescobaldi non mancava di rilevare la grazia dei giovanetti egiziani con una sorta di incuriosita accondiscendenza:

In sulla riva del Nilo troviamo moltissimi garzoni e fanciulle d'età di quattordici anni o circa, tutti ignudanati, neri come carbone, i quali ci chiedevano de' limoni, com'è loro usanza chiedere a chi naviga su per lo Nilo, e noi gli scagliavamo loro, ed eglino ricoglievano senza avere niuna vergogna d'essere ignudi⁷⁷.

Sarebbe limitativo individuare la chiave di lettura di un così radicale cambiamento solo nella distanza cronologica e geografica. In effetti la distanza esiste ed è talmente ampia da far apparire i due mondi del tutto differenti. Ma a mio parere vi è anche una continuità di gradi che unisce il racconto altomedievale dell'agiografia brandaniana e la descrizione rasserenata, non moralizzante, dei viaggiatori toscani. La misura di questo scarto va cercata non solo e non tanto in un cam-

⁷⁵ ATHANASIUS, *Vita Sancti Antonii*, PG 26, col. 850. Si veda anche GREGORIUS MAGNUS, *Dialogorum libri*, PL 66, col. 142 e PL 77, col. 349.

⁷⁶ ANONIMO, *Navigatio sancti Brendani Abbatis*, a cura di C. Selmer, South Bend-Indiana 1959, pp. 13-15.

⁷⁷ LIONARDO DI NICCOLÒ FRESCOBALDI, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, 1384, edizione critica a cura di G. Bartolini, in G. BARTOLINI e F. CARDINI, *Nel nome di Dio facemmo vela. Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Bari 1991, p. 139.

bio dell'atteggiamento o del clima culturale quanto nell'evidenza che sempre, durante il medioevo, si ebbe una visione ambivalente dell'alterità musulmana.

I diari di pellegrinaggio fiorentini rivelano tutta la loro originalità nella misura in cui sono stati capaci di discostarsi dalla tradizionale prospettiva dottrinale. Gli scriventi non erano particolarmente interessati alla religione musulmana e nel raccontarla si rifacevano, senza grande originalità, alle idee diffuse all'epoca. Ciò che più li incuriosiva erano i fatti che potevano sperimentare, gli episodi che accadevano e che spesso esulavano dalle categorie tradizionali costringendo gli osservatori a seguire percorsi nuovi nel modo di leggere la realtà. La distanza tra il 'noi' e gli 'altri' non era annullata: un bagaglio concettuale accumulato per secoli non si azzerava semplicemente mediante il viaggio. Nelle strutture narrative pensate per un lettore occidentale si riconoscono anzi gli elementi di ciò che costituiva il sistema culturale di riferimento. Ciò non di meno i racconti dei pellegrini lasciavano spazio a prospettive inattese rivelando come anche le salde architetture di un modello consolidato non fossero sempre capaci di rispondere alle sollecitazioni del nuovo. Negli stilemi narrativi che riproducevano modelli ben riconoscibili filtrava anche l'inevitabile interesse per gli aspetti etnologici di un mondo ancora incognito. I viaggiatori descrivevano i culti musulmani senza particolari coloriture polemiche, considerandoli come parte dell'insieme di usi e costumi propri delle popolazioni saracene. In questa sorta di smantellamento ideologico consiste la sostanziale differenza tra la lettura militante del nemico saraceno e la rappresentazione del variegato mondo musulmano propria dei diari di pellegrinaggio. All'epica del XII e XIII secolo, nutrita di simbolismo religioso e fitta di allusioni teologiche, stava affiancandosi nei gusti del pubblico un genere differente di peripezie di viaggio, che parlava ancora di argomenti esotici e strani ma sostituiva al fascino distante dei *mirabilia* quello più familiare e tangibile dei *naturalia*. Dunque gli arabi non interessavano più in quanto popolazioni letterarie rivestite di simbologia cristiana ma diventavano oggetto di un'osservazione diversa.

Non si trattava, come ho detto, del passaggio da una rappresentazione simbolica a una descrizione concreta dei saraceni, bensì del cambiamento del tipo di simbolismo di cui essi erano portatori in quanto rappresentazione dell'alterità. Fermo restando che il paradigma di riferimento rimaneva pur sempre quello agostiniano, il cambiamento consisteva nel passaggio da un simbolismo cristiano, in cui la vera città era quella di Dio, a un simbolismo civico il cui punto di riferimento era la città nella forma assunta durante lo sviluppo urbano che aveva

cambiato il volto dell'Occidente⁷⁸. Di conseguenza i valori di riferimento non erano mutati ma venivano rinegoziati alla luce del fatto che la città di Dio aveva acquisito caratteristiche precise nel suo concreto modellarsi in istituzioni civiche, assetti urbani, organismi sociali e dinamiche economiche.

L'attenzione per i saraceni e la loro appartenenza era entrata nel vocabolario latino dei padri della chiesa almeno fin dal V secolo. Di queste genti parlava Isidoro nelle *Etymologiae* riferendo l'interpretazione vulgata secondo cui i saraceni si sarebbero chiamati così, «corrupto nomine», come se fossero discendenti da Sara, moglie di Abramo⁷⁹. Erano trascorsi otto secoli dalle *Etymologiae* isidoriane quando i pellegrini fiorentini cominciavano a stilare i loro resoconti, secoli durante i quali i processi osmotici operanti ai confini tra cristianità e «saracinia» avevano contribuito a rendere sempre più compiuta e complessa l'idea dell'Oriente e la sua rappresentazione. Se, da una parte, l'epica occidentale si era imposta nell'immaginario rappresentando i saraceni come un nemico distante di mitologica grandezza, dall'altra, essi si rivelavano nell'odeporica come un'irriducibile varietà di uomini, gruppi, città, villaggi, tribù nomadi e società stanziali senza soluzione di continuità. I termini di una chiave di lettura che contrapponeva i cristiani ai pagani, la società umana alla natura ferina non erano mutati ma trovavano applicazione su un terreno diverso e più complesso nella misura in cui la *civitas* cristiana della lezione agostiniana si era trasformata e infine fissata nella società urbana del tardo Medioevo.

Gli uomini del Medioevo, ha sostenuto Cardini, parlando d'Arabia si riferivano alla provincia romana d'Arabia, ossia alla zona compresa tra gli attuali Sinai, Giordania e Arabia Saudita, una regione che prima dell'avvento musulmano era a tutti gli effetti cristiana⁸⁰. Ci si aspetterebbe dunque che il primo approccio alla descrizione dei popoli arabi partisse proprio da questa considerazione di natura religiosa o, se vogliamo, cultural-identitaria. Ma nessuno, tra i diaristi fiorentini, ricorreva al termine *islam* né per riferirsi al culto né per parlare della popolazione che a tale culto aderiva. La modalità di descrizione era canonica: una volta stabilita la prima e più importante ripartizione tra

⁷⁸ Si veda G. PICCINNI, *La campagna e le città (secoli XII-XV)*, in A. CORTONESI, G. PASQUALI, G. PICCINNI, *Uomini e campagne nell'Italia medievale* a cura di A. Cortonesi, Bari 2002, in particolare p. 127.

⁷⁹ ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive originum libri*, PL 82, col. 329.

⁸⁰ CARDINI, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, p. 301.

cristiani e saraceni le popolazioni venivano definite in base agli stili di vita che conducevano.

Et prima sono e' mamaluchi, e' quali sono tutti cristiani rineghati et sono stiavi perché, come rineghano, diventano stiavi inmediate et non può essere signore se prima non è stiavo [...]; e' figliuoli di questi mamalucchi che nascono di loro non sono stiavi et non sono mamalucchi, né sono mori, ma rimangono liberi come sono in età. [...] Et ancora vi sono gli arabi et questi sono huomini bestiali, senza alcuna discrizione o ubidientia et senza signoria; hanno loro habitationi nelle montagne, huomini di malaffare⁸¹.

Senza timore di andar troppo lontano dal vero se ne può dedurre che, nella considerazione degli occidentali, i *mamelucchi* rappresentavano il ceto di governo mentre gli *arabi* erano beduini nomadi e i *mori* costituivano la componente sociale dei nativi inurbati⁸². Una così complessa percezione del mondo musulmano influiva senza dubbio sulla rappresentazione del nemico che si osserva nei diari di pellegrinaggio. Nell'approccio dei narratori, come ho già detto, chi viveva al di fuori della società cittadina era considerato più vicino alla natura animale piuttosto che a quella umana.

Sulla polarità domestico-selvatico, urbano-rustico, i pellegrini modellavano la propria percezione del nemico che non era più astratto e teologico ma assumeva le fattezze concrete di un vicino fastidioso. Quello che era un nemico demoniaco di proporzioni titaniche e aspetto deforme veniva ridimensionato nelle figure dei nomadi del deserto che insidiavano i viaggiatori con razzie e furti. L'ostilità di questo nuovo nemico si esprimeva nelle aggressioni ai viaggiatori che non venivano imputate genericamente ai saraceni ma a quella componente etnica che era più lontana dalla società urbana: i beduini. È l'Anonimo Panciati-

⁸¹ MICHELE DA FIGLINE, *Da Figline a Gerusalemme. Viaggio del prete Michele in Egitto e in Terrasanta (1489-1490)*, edizione critica a cura di M. Montesano, Roma 2010, pp. 145-146.

⁸² Per una corretta etimologia, nei mori dovrebbero riconoscersi i Mauri, i berberi della Spagna e del Maghreb, ma ai pellegrini gerosolimitani occorre nuove coordinate linguistiche che evidentemente non esitavano a coniare prendendo in prestito i nomi da altri contesti geografici. Lo esemplifica il succitato Michele da Figline spiegando che i figli dei mamelucchi non diventano mamelucchi ma neppure fanno parte dei mori, vale a dire dei cittadini oriundi: «e figliuoli di questi mamalucchi [...] non sono mamalucchi, né sono mori». MICHELE DA FIGLINE, *Da Figline a Gerusalemme*, p. 146.

chiano che ne parla per primo, identificando la popolazione nomade quale autrice delle rapine. Essi, spiega l'autore, hanno nome «beddovini» e passano il tempo a derubare i viaggiatori che incontrano tra Cesarea e Giaffa⁸³. Un secolo dopo, Leonardo Frescobaldi spiegava che si trattava di gente rozza e nomade e ne descriveva gli usi rimarcando la precarietà dei loro ripari dove giacevano in promiscuità uomini e donne, adulti e bambini, bestie e persone⁸⁴. L'equiparazione alle bestie era un topos diffuso nei diaristi fiorentini che non solo accostavano queste genti alla specie canina ma usavano stilemi linguistici palesemente finalizzati a rappresentarle in chiave animale:

E quello di medesimo trovamo fra quelle montagne arabi salvatichi colle loro moglie, e aveano tanti arabi piccolini co'loro che io non credevo che di così trista gente e di così misera tanti ne fusse nati. E tutti erano ignudi, maschi e femine, e tutti neri, e le cose loro erano coperte di pelli di camelli⁸⁵.

Espressioni come *salvatichi*, *arabi piccolini* e, in genere, tutto il clima della descrizione potrebbero essere attinenti a un branco di animali di fronte ai quali l'osservatore usava un atteggiamento non dissimile da quando guardava una giraffa o un elefante. Nella concezione agostiniana la natura *ferina*, e dunque non umana, dei pagani era ciò che li distingueva dalla natura umana e dunque *spirituale* dei cristiani⁸⁶. Ma in questo nuovo contesto la formulazione cambiava sensibilmente: la natura *ferina*, e dunque non umana, dei nomadi arabi era ciò che li distingueva dalla natura umana e dunque *urbana* dei cristiani. Quanto più si era vicini alla civiltà urbana tanto più si era vicini alla natura umana.

Niccolò da Poggibonsi non si limitava a qualificare gli *arabi* come *salvatichi*, ma esplicitava quella differenza tra *salvatichi* e *dimestichi* che rimaneva inespressa negli altri autori. «Li nove dì, a ora di nona, passamo per una valle e trovamo ben cento spilonche d'arabi salvatichi», scrive il viaggiatore, e poco più avanti: «Li quatordecì dì trovamo arabi dimestichi; e ivi la notte stemo, imperò che li nostri camellieri

⁸³ ANONIMO PANCIATICHIANO, *Itinerario*, in M. DARDANO, *Un itinerario dugentesco per la Terra Santa*, «Studi medievali», VII (1966), fasc. 1, pp. 163-164.

⁸⁴ LEONARDO DI NICCOLÒ FRESCOBALDI, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, p. 154.

⁸⁵ NICCOLÒ DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, p. 129.

⁸⁶ Si veda TODESCHINI, *Visibilmente crudeli*, pp. 15-19.

erano di quella bestiale e sciagurata gente»⁸⁷. Con quel *dimestichi* il prete senese alludeva ai gruppi di beduini stanzializzati che erano andati a costituire una parte importante della popolazione contadina di Siria e Palestina. Gli *arabi dimestichi* non godevano di una considerazione migliore ma costituivano pur sempre un gruppo distinto dai beduini nomadi per il fatto che la loro attività li metteva in relazione con la società stanziale delle città.

Ben altro atteggiamento suscitavano nei pellegrini i Mamelucchi⁸⁸: puliti, gentili, ben vestiti, essi erano l'espressione di quell'aristocrazia urbana che teneva le redini del governo del Cairo. Anche gli abitanti oriundi avevano una loro collocazione nella società urbana: solo gli *arabi* «senza ubidientia et senza signoria»⁸⁹ erano esclusi dallo status di uomini.

5. LA NUDITÀ E IL VESTIRE

Quanto alla nudità, la cultura da cui provenivano i viaggiatori-scrittori aveva sviluppato un preciso sistema di pensiero in relazione alla necessità di nascondere il corpo. Gli abiti, oltre alla funzione primaria di proteggere, avevano anche la valenza di nascondere quelle parti anatomiche che, per convinzione religiosa o convenzione sociale, dovevano rimanere celate. Il vestito, da un certo punto di vista, era anche un importante fattore di civilizzazione che serviva a rimarcare i gruppi e le appartenenze. Di conseguenza la nudità, abolendo con l'abito tutti i significati socio-culturali ad esso collegati, non poteva che creare spaesamento⁹⁰. La sorpresa generata dalla nudità non dava sempre adito a scandalo: alcuni autori vi coglievano l'aspetto di rottura delle convenzioni sociali ritraendosi inorriditi, altri invece ne rilevavano l'ingenuità. Questa è certamente una prospettiva affascinante ma c'è da chiedersi

⁸⁷ NICCOLÒ DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, p. 141.

⁸⁸ Se da un lato con tale termine si intendeva il governo regolare del Cairo nelle persone dei suoi amministratori, dall'altro si poteva alludere alla variegata categoria fatta di mercenari e piccoli cavalieri cui attingevano le comitive per avere una scorta armata. E. ASHTOR, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel medioevo*, Torino 1982 (tit. or. *A social and economic history of the Near East in the middle age*, London 1976), pp. 297-298.

⁸⁹ Si veda nota 78.

⁹⁰ D. BALESTRACCI, *Terre ignote strana gente. Storie di viaggiatori medievali*, Bari 2008, p. 194.

se, lungi dall'esaltare la purezza primigenia, non fosse sottolineata la natura meno che umana di chi, tra gli oriundi, si esponeva nudo. Probabilmente la questione epistemologica implica per noi contemporanei un problema di distanza prospettica: se ci avviciniamo troppo all'oggetto di osservazione rischiamo di smarrirci nel dettaglio ma rimanendone troppo distanti si perdono le voci singolari e divergenti che sempre hanno accompagnato il pensiero umano. Non c'è una risposta univoca ma di sicuro c'è il fatto che il problema è nostro e del nostro modo di rapportarci al passato senza riuscire a svincolarci completamente dalle categorie del presente. Quanto ai testimoni medievali, è palese che non sempre e non tutti gli autori vedevano nella nudità e nella differenza di abitudini una ragione di avversione. Sullo scorcio del Quattrocento così descriveva la nudità dei saraceni il prete Michele da Figline:

Et la sera vedemo venire quella canaglia dopo cena et nudi, senza verghogna nessuna, si bagnavano in quell'acqua et parte beevano. Eravamo quivi a presso a una moschea, tutta sentimo sera oratione a lloro sacerdote et così la notte gridare che stessino vigilanti. Sono piacevoli mori⁹¹.

A onor del vero non si sa se l'appellativo di *canaglia*, usato in tale contesto, sia un semplice riferimento al popolino o implichi un significato di malvagità. Il *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*⁹², che prende in considerazione tutte le varietà linguistiche del sistema italo-romanzo medievale, documenta per il XIV secolo entrambe le accezioni: quella di «gente spregevole» così come quella di «popolo basso». Certo è che in entrambi i casi esprime un senso di distanza se non di disprezzo, cosa che pare in contrasto con la chiusa sulla piacevolezza dei mori. Alla metà del Trecento un altro religioso, il francescano Niccolò da Poggibonsi, poneva l'accento sulla nudità dei saraceni mettendola alla pari per eccezionalità con la vista di animali esotici: «E presso alla casa dov'era questa giraffa si era una piazza che c'erano a vedere tanti uomini e femine ch'era una maraviglia a vedere, ed erano tutti ignudi e neri; e ancora babuini e gatti mammoni e papagalli assai e leopardi»⁹³.

⁹¹ MICHELE DA FIGLINE, *Da Figline a Gerusalemme*, p. 67. Si fa riferimento al porto di Rosetta.

⁹² Per approfondimenti si veda P. SQUILLACIOTTI, *Uno sguardo al Tesoro della Lingua Italiana delle Origini: procedure e prospettive del vocabolario storico dell'italiano antico*, in *Dizionari e ricerca filologica. Giornata di studi in memoria di Valentina Pollidori*, Firenze, 26 ottobre 2010, Alessandria 2012, pp. 74-84.

⁹³ NICCOLÒ DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, p. 118.

Eppure la nudità non era univocamente usata come strategia tesa a spingere la rappresentazione degli uomini verso la sfera animale. Alla fine del Duecento nel racconto di Riccoldo da Montecroce, il più antico dei diari toscani e caso tanto più interessante quanto più il suo approccio appare ancora improntato a una chiave teologica, la nudità diventava un possibile strumento di elevazione attraverso l'ascesi. Laddove era praticata come forma di *disciplina corporis* essa appariva come un emblema di spiritualità tanto che richiedeva il chiarimento dell'inganno dottrinale dei musulmani. È da sapere – spiegava Riccoldo per istruire i confratelli alla predicazione – che i saraceni hanno certi religiosi in Turchia e Persia, dove il freddo è grandissimo, che vanno in giro tutti nudi, ungendosi con un certo olio per proteggersi dal freddo. Questi che compiono – precisa il frate – non sono veri miracoli quanto piuttosto giochi di prestigio e falsi prodigi⁹⁴. Altrove, nella stessa opera, la nudità diventava un segno di grande potenza, come nel caso dei terribili guerrieri Curdi rappresentati nudi, scarmigliati e con la barba lunga⁹⁵.

L'essere nudi, a differenza dell'essere neri, poteva avere molteplici letture nella rappresentazione dei musulmani. Ciò che emerge dallo spoglio dei diaristi fiorentini è che la nudità prevalente, quella che veramente impressionava gli osservatori, non era tanto quella occasionale dei saraceni al fiume, degli asceti o dei popoli guerrieri, quanto la vista dei corpi magri e scuri degli arabi selvatici, il cui solo aspetto era sufficiente a intimidire i viaggiatori⁹⁶. Costoro, a detta di Niccolò da Poggibonsi, sono «i peggiori saracini che si truovino per tutto quel paese, che pare che pur vogliano mangiare altrui»; sono i «mali arabi [...] che rubano i pellegrini»; sono gli «arabi tutti neri» che armati di bastoni sottraggono il cibo ai viaggiatori⁹⁷. Ma nonostante il quadro minaccioso, la considerazione del frate poggibonsese verso gli arabi selvatici, ben lungi dall'essere univoca, pare sempre in equilibrio tra il timore reale e il disprezzo verso chi adotta stili di vita e regole di convivenza incomprensibili.

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

⁹⁴ RICOLDUS A MONTECRUCE, *Liber peregrinationis*, p. 330.

⁹⁵ Ivi, p. 292.

⁹⁶ NICCOLÒ DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, p. 129.

⁹⁷ Ivi, p. 139.

Costoro erano gente quasi ignuda e senza armadura salvo alquanti ch'aveano alcuno lanciotto più tristi che dardi, e quello legname ch'era nel ferro era quasi come canne e erano magri, neri e spunti che pareano la morte⁹⁸.

La descrizione del loro modo di vivere pare più improntata alla rappresentazione di una comunità da biasimare e commiserare piuttosto che di un nemico diabolicamente malvagio ed effettivamente pericoloso. Essi, dice Frescobaldi, non hanno abitazioni ma vivono dentro caverne, tra le rocce, senza alcuna masserizia. Le loro case sono tende di lana tessute senza telaio, tanto ruvide che sembrano fatte di ginestre e dormono tutti a contatto con la terra⁹⁹.

Ciò che comincia a sorprendere è quando Simone Sigoli, compagno di viaggio del Frescobaldi, nel descrivere i saraceni – non beduini, s'intende – li definisce molto belli e di bel portamento seppur estremamente magri: «I saraini sono molto belli del corpo assai più di noi salvo e' sono molto palidi; et tutti portano le barbe grandissime et molto invecchiano. Et vanno ritti in sulla persona»¹⁰⁰. Il Gucci, l'altro componente della comitiva fiorentina del 1384, ritiene la popolazione di Damasco particolarmente bella anche se precisa che la piacevolezza dei damasceni è dovuta alla mescolanza con i tratti somatici delle donne cristiane che si sono unite ai saraceni di quella città:

Sono belli uomeni e belle donne più che in altra città di là; e la ragione, per questo è, però che si dice che quando i Saraini presono Antioccia, ch'era de' Cristiani, gran parte delli uomeni e donne d'Antioccia vennono in Domasco; e infra le altre vi vennono circa quattromila fanciulle non maritate, bene nate e bellissime, le quali i Saraini di Domasco tutte presono per moglie: e di quella stirpe è poi nato tutto il popolo di Domasco¹⁰¹.

Parrebbe, a prima vista, una considerazione tutta tesa a svalutare la componente saracena a vantaggio della componente franca. Ma non si deve sottovalutare quanto questa visione sia distante dal disprezzo

⁹⁸ LIONARDO DI NICCOLÒ FRESCOBALDI, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, p. 152.

⁹⁹ Ivi, p. 154.

¹⁰⁰ S. SIGOLI, *Mentione delle terre d'oltre mare*, in A. BEDINI, *Testimone a Gerusalemme. Il pellegrinaggio di un fiorentino nel Trecento*, Roma 1999, p. 78.

¹⁰¹ GIORGIO DI GUCCIO GUCCI, *Viaggio ai Luoghi Santi*, in *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, a cura di A. Lanza, M. Troncarelli, Firenze 1990, p. 299.

per la mescolanza etnica che trovava formulazione in un preciso neologismo creato per indicare i figli di genitori misti. Con sprezzante sarcasmo i meticci erano infatti detti *poulains*¹⁰², espressione che significava pollo equino, incrocio di razze. I *poulains* non erano affatto ben visti tanto che fin dai tempi dei primi insediamenti crociati, Jacques de Vitry poteva dire di loro che erano scellerati, corrotti, effeminati, lussuriosi e molli¹⁰³.

Quei raffinati stili di vita seguiti nel medio Oriente mediterraneo, che al tempo del vitriaco erano considerate mollezze e vizi, diventavano per alcuni diaristi fiorentini un'espressione di eleganza e civiltà come testimoniano le attenzioni riservate alla descrizione del vestiario. E il vestiario, appunto, si prestava a fare da contraltare alla descrizione della nudità dei corpi. Laddove la nudità segnalava la selvatichezza dei beduini nomadi che vivevano ai margini della città, il vestire e la cura del corpo diventano emblemi di quella *curialitas* che distingueva la società degli uomini dalla famiglia degli animali. Non a caso gli abiti erano uno degli elementi del costume orientale che più interessava i viaggiatori i quali ne parlano dettagliatamente nei loro diari, spesso con la competenza derivata dalla professione mercantile, insistendo sui tessuti, sulle specificità del vestiario maschile e femminile e perfino sulle differenze che dipendevano dalla condizione sociale. Nel descrivere la maniera di vestire delle donne egiziane, il Frescobaldi parla dell'uso dei diversi tipi di velo per le nobili e le borghesi, cogliendone la specificità in relazione al ceto di appartenenza¹⁰⁴. I diaristi quando parlano di vestiario orientale non trascurano mai metterne in evidenza la raffinatezza preziosa. Le donne, scrive Frescobaldi indossano stivaletti bianchi e portano pantaloni lunghi fino al tallone. All'orlo dei pantaloni aggiungono molti ornamenti a seconda della condizione sociale: chi seta, chi oro, chi argento, chi perle, chi pietre preziose¹⁰⁵.

Mešullam da Volterra appare molto incuriosito dal fatto che le donne portino i calzonni al posto degli uomini, che invece portavano

¹⁰² Il latino *pollanus* o il francese *poulain* significa pollo equino, termine con accezione dispregiativa per indicare i meticci. Allude nello specifico ai figli di genitori misti, siriani o palestinesi e occidentali. C. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, VI, p. 562.

¹⁰³ JACOBUS DE VITRIACO, *Historia Orientalis*, a cura di J. Donnadieu, Turnhout 2008, pp. 288-290.

¹⁰⁴ LIONARDO DI NICCOLÒ FRESCOBALDI, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, p. 143.

¹⁰⁵ Ivi.

sottane o tuniche. Il viaggiatore ebreo si lascia affascinare dalla preziosità dei decori e dei gioielli, dall'uso dei tatuaggi e più in generale da una cultura del corpo radicalmente diversa da quella riscontrata in Occidente:

Le donne là [*al Cairo n.d.r.*] portano i calzoni al posto degli uomini, come ad Alessandria; sui lacci dei pantaloni recano pietre preziose e perle; si fanno otto o dieci buchi nelle orecchie e vi appendono pietre preziose con un filo. I mori non portano anelli d'oro, bensì d'argento, incastonati con pietre preziose e perle. Dipingono inoltre la loro pelle di vari colori¹⁰⁶, che neppure l'acqua può togliere per un periodo di sei mesi, nonostante che essi vadano ogni giorno ai bagni, cioè stufe, poiché in tutto il mondo non vi sono stufe belle come al Cairo, e là essi fanno le loro bisogna¹⁰⁷.

Gli uomini invece, come racconta il Sigoli, usano tuniche dalle maniche molto larghe, un cappellino con turbante, scarpe a mezzo piede e un asciugatoio ai fianchi o sulla spalla:

Tutti i loro vestimenti sono bianchi di boccaccino fine et chi drappi di seta bianchi fini. Et àvene assai et buon mercato. Le vestimenta loro sono lunghe insino in terra avendo le maniche larghissime et lunghe quasi come camici di preti al nostro modo. Et pochi sono i saraini che portino panni di gamba, et niuno saraino porta mai calze pure scarpette a mezzo piede. In capo portano una cappellina rossa azzata et d'intorno alla capellina una benda molto sottile lunga XXV in XXX braccia alla nostra misura. Et portano in mano I sciugatoio bianco, et chi vergato et chi llo porta cinto et chi in sulla spalla. Et la magior parte de' saraini portano le mani di dietro per la via, et dicono ch'è bel costume¹⁰⁸.

Se ne desume l'immagine di un mondo ricercato e prezioso, in cui l'estetica ha un ruolo molto importante per ambo i sessi così come anche la cura del corpo. Le donne, spiega Mešullam da Volterra, portano i calzoni e vanno alla stufa una volta alla settimana. Gli uomini, al contrario, non portano calzoni e non si lavano la testa ma la radono con il

¹⁰⁶ L'autore sta parlando dell'*benné*, la polvere colorante di origine vegetale utilizzata per tatuaggi temporanei su mani e piedi. La pianta da cui si ricava, la *lawsonia inermis*, è diffusa in tutto il bacino del Mediterraneo orientale, specialmente nei paesi arabi.

¹⁰⁷ MEŠULLAM DA VOLTERRA, *Il viaggio in terra d'Israele*, a cura di A. Veronese, Rimini 1989, pp. 49-50.

¹⁰⁸ SIGOLI, *Mentione delle terre d'oltre mare*, p. 75.

rasoio e la detergono con una spugna¹⁰⁹. Completa opportunamente il quadro il Sigoli che, da buon mercante, si mostra sorpreso dell'entità della cifra che tutti al Cairo destinavano ai profumi. Le donne e gli uomini, racconta il mercante, spendevano in erbe odorifere tremila bisanti alla volta, e bastavano appena per un giorno¹¹⁰.

6. LA NOVITÀ DEI DIARI DI PELLEGRINAGGIO

L'atteggiamento della cristianità latina nei confronti dell'Islam cominciò a cambiare tra XI e XIII secolo. Se da un lato era mutato il quadro di riferimento politico, dall'altro anche le coordinate intellettuali erano in profonda e rapida trasformazione. Nonostante la diffidenza nei confronti dell'Islam abbia ispirato buona parte del pensiero occidentale nel Medioevo, è innegabile che vi siano stati anche fenomeni di contiguità che favorivano un confronto tra comunità e culture. Le cose, infatti, andavano diversamente presso quei confini osmotici in cui il mondo cristiano sfumava nel *Dar al-Islam* ma anche nel pellegrinaggio che poteva diventare una inattesa occasione di conoscenza.

«Obstupuimus, quomodo in lege tante perfidie poterant opera tante perfectionis inveniri»¹¹¹, scriveva Riccoldo alla fine del Duecento. Perché una legge così perfida può avere tra i suoi seguaci uomini tanto virtuosi? Nelle intenzioni del frate questo era un rimprovero per i cristiani più di quanto non fosse un elogio per i musulmani. Di fatto, però, già si manifestava quella tendenza a insistere sulle coppie antinomiche che caratterizzò il modo di rappresentare l'Oriente da parte dei pellegrini. Nei diari fiorentini l'opposizione selvatico/domestico era la chiave di lettura attraverso cui si rappresentava l'Oriente mediterraneo in tutte le sue manifestazioni. Quell'antitesi era usata per distinguere, all'interno del mondo dei beduini, i pastori nomadi da quelli parzialmente stanzializzati. Ma funzionava anche per distinguere, in senso più generale, la società urbana da tutto ciò che era in-civile. Il medesimo modello interpretativo trovava riscontro nell'alternanza deserto/giardino entro i cui schemi veniva rappresentato anche il territorio dell'Oltremare. L'ordine, l'armonia, la bellezza appartenevano alla natura antropizzata: il deserto era il luogo dell'arsura, dell'abbandono e dell'assenza di civiltà. Proprio

¹⁰⁹ MEŠULLAM DA VOLTERRA, *Il viaggio in terra d'Israele*, p. 35.

¹¹⁰ SIGOLI, *Mentione delle terre d'oltre mare*, pp. 87-88.

¹¹¹ RICOLDUS A MONTECRUCE, *Liber peregrinationis*, p. 308.

per questo il deserto assumeva un significato squalificante come *habitat* e se le popolazioni beduine vi abitavano, ciò significava che non erano propriamente umane.

Il modello occidentale della *civitas*, intesa come società degli uomini, veniva adattato a paradigma interpretativo del mondo di conseguenza il nomadismo era giudicato come una condizione morale negativa. Fin dalla concezione agostiniana della storia, come già ho detto, l'avvento del cristianesimo aveva emendato la natura selvatica, e quindi in-civile, di tutta la terra. La massima espressione della società degli uomini, ovvero dei cristiani, consisteva appunto nell'edificazione della *civitas* cui si contrapponeva l'antisocietà degli esclusi. L'esilio di Caino «*vagus et profugus in terra*» era l'archetipo di quella lontananza dalla *civitas* che poneva il suo vagare sotto il segno della maledizione¹¹². Nella società europea del Medioevo l'erranza era uno stigma che equivaleva al marchio dell'emarginazione, della disapprovazione sociale, del rifiuto. La mobilità strutturale diventava una condizione tanto più negativa quanto più progrediva il confronto con una civiltà che poneva le sue fondamenta – etiche non meno che storiche – sul presupposto della vita stanziale. La polarità domestico/selvatico, urbano/rustico, diveniva così il modello della nuova percezione del nemico.

I viaggiatori riuscivano a osservare il mondo in modo originale, con una sorta di verginità dello sguardo che li rendeva capaci di vedere al di là di ciò che conoscevano. Nelle loro parole si avverte il sottofondo della tradizione occidentale ma, al contempo, si coglie il confronto con un'esperienza inaspettata, non riconducibile alle categorie note. I diaristi fiorentini, anche quando insistono sui pericoli del viaggio, non fanno cenno a questioni dottrinali. Parlano pressappoco delle stesse cose: le piccole ruberie, le maggiorazioni pretese dai funzionari locali, gli scontri e le scaramucce con gli oriundi. Alla fine questi aspetti sono talmente ripetitivi che risulta difficile distinguere il racconto dei fatti dal *topos* narrativo. Eppure è proprio questo atteggiamento monotono che rivela la misura della trasformazione del nemico nell'immaginario dei viaggiatori. Dal *topos* minaccioso del saraceno pagano e mostruoso si era passati con la letteratura di pellegrinaggio al *topos* dell'arabo ladro e selvatico. I nemici non erano più genericamente i *saraceni*, né i *mori*, né i *mamelucchi* convertiti. I nemici, adesso, erano i *beddovini* che derubavano e aggredivano i viaggiatori o il *popolino* che si abbandonava alle *villanie*. Della grandezza malvagia del falso profeta

¹¹² *Gen.* IV, 12-14.

Maometto e dei suoi adoratori rimaneva ben poco. Attraverso il filtro borghese dell'odeporica si era perduta la dimensione agonica dell'avversario pagano, frantumato in una molteplicità di individui mediocri. A quel punto la trasformazione era compiuta: i diari dei viaggiatori avevano superato anche l'ambivalente lettura dell'Islam che avrebbe attraversato tutto il medioevo e oltre¹¹³.

¹¹³ Questo contributo esce alle stampe dopo un lasso di tempo alquanto lungo e vista l'impossibilità di intervenire sul testo per ragioni editoriali, integro almeno in parte la bibliografia che non è stato possibile dare in nota: L.A. BERTO, *The Muslims as Others in the Chronicles of Early Medieval Southern Italy*, «Viator. Medieval and Renaissance Studies», XLV, 3 (2014), pp. 1-24; P. CASTRO HERNÁNDEZ, *El viaje y la imagen del otro. Una aproximación a los espacios y las criaturas de Oriente a partir del Libro de las Maravillas de John Mandeville y los viajes de Marco Polo*, in *Historias del Orbis Terrarum*, II, 2 (2010), p. 129-139; S. CONKLIN AKBARI, *Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient, 1100–1450*, New York-London 2009; N. DANIEL, *Islam and the West, The making of an Image*, Oxford 2009; M. DI CESARE, H. COFFEY, A. SAVIELLO, *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, a cura di A. Shalem, Berlino-Boston, 2013; M. DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, New York-Berlino 2012; J. DONNADIEU, *La représentation de l'islam dans l'"Historia orientalis". Giacomo da Vitry historien*, «Le Moyen Âge», CCXIV (2008), pp. 487-508; R. GEORGE-IVRTKOVIC, *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq. Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam*, Turnhout 2012; D. HIGGS STRICKLAND, *Saracens, Demons and Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton 2003; A. PAGLIARDINI, *Cristiani e pagani nell'epica cavalleresca italiana*, in «Carte di Viaggio. Studi di lingua e letteratura italiana», I (2008), pp. 35-58; M. PASTOUREAU, *Noir. Histoire d'une couleur*, Paris 2008; Idem, *Bestiari del Medioevo*, Torino 2012; J. TOLAN, *Mendicants and Muslims in Dante's Florence*, «Dante Studies», CXXV (2007), pp. 227-248; IDEM, *Sons of Ishmael. Muslims through European Eyes in the middle Ages*, Gainesville 2008; A. VANOLI, *L'idea di nemico tra cristiani e mori*, «Actum Luce. Rivista di studi lucchesi», XXXV (2006), pp. 51-82.

INDICE GENERALE

Nota del curatore	pag. VII
AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, Introduzione	» IX
 <i>Diritto, leggi, norme</i>	
PAOLO OSTINELLI, I chierici e il <i>defectus corporis</i> . Definizioni canonistiche, suppliche, dispense	» 3
PIETRO SILANOS, <i>Homo debilis in civitate</i> . Infermità fisiche e mentali nello spettro della legislazione statutaria dei comuni cittadini italiani.....	» 31
GIAN MARIA VARANINI, Imperfezioni fisiche, esenzioni dagli obblighi militari, segnali di identità. Tipologie documentarie e popolazione maschile (Italia, sec. XIV-XV)	» 93
ANDREA ZORZI, Menomare e sfigurare come atti di giustizia	» 119
 <i>Deformità e malattia</i>	
ELISA ANDRETTA, Varietà, rarità, deformità nella letteratura anatomica cinquecentesca.....	» 137
MARIACARLA GADEBUSCH, I denasati e i medici. Discussioni sulla funzione di una protuberanza più o meno necessaria	» 159
JOSEPH ZIEGLER, <i>Cuius facies est deformis, mores habere bonos non potest nisi raro</i> : Reflections on the Notion of Deformity in Medieval Learned Physiognomy	» 181
 <i>Immaginare e interpretare simbolicamente</i>	
FAUSTA PICCOLI, La raffigurazione della deformità nell'arte dell'Italia settentrionale nel XIV secolo	» 199
FRANCESCO SALVESTRINI, 'Mostri', 'deformi', 'mirabili figure'. Menomazioni fisiche e nascite mostruose nelle fonti cronistiche del Medioevo e della prima età moderna	» 267
MARINA MONTESANO, I mostri nel folklore	» 291
CARLO DONÀ, Variabili difformità: polisemia della deformità e del nanismo nella cultura del Medioevo, dall'arazzo di Bayeux al romanzo cortese.....	» 313
 <i>Alterità</i>	
DAVIDE CANFORA, Immagini umanistiche del <i>monstrum</i>	» 345
ILARIA SABBATINI, «Tutti erano ignudi e tutti neri». La fisiognomica dell'alterità musulmana	» 355
LETIZIA PELLEGRINI, La deformità fisica nelle fonti agiografiche del basso Medioevo	» 391
GHERARDO ORTALLI, Qualche nota per nuovi percorsi di ricerca	» 415
 <i>Indici</i>	
INDICE ONOMASTICO	» 427
INDICE TOPONOMASTICO.....	» 447

Gian Maria Varanini (a cura di), *Deformità fisica e identità della persona tra medioevo ed età moderna. Atti del XIV Convegno di studi organizzato dal Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo. San Miniato 21-23 settembre 2012*, ISBN 978-88-6655-845-3 (print) ISBN 978-88-6655-846-0 (online PDF) ISBN 978-88-6655-847-7 (online EPUB)

© 2015 Firenze University Press