

«Ad consolationem legentium»

Il Marco Polo dei Domenicani

a cura di Maria Conte, Antonio Montefusco, Samuela Simion

# «Gerarchie del riferibile» nella redazione P del *Devisement dou monde*

Samuela Simion

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

**Abstract** This paper presents the results of a comparison between the Latin version P, drawn up by the friar Francesco Pipino OP, and its vernacular model, VA. The analysis, based on chosen samples, discusses the common belief that P is a censored version, showing that the main cuts depend on its model. The negative depictions of Muhammad and Islam and of idolatry are also analysed.

**Keywords** Marco Polo. Francesco Pipino. Dominican Order. Audience and reception Studies.

**Sommario** 1 La censura. – 2 Formule di riprovazione. – 2.1 «Infelicissimus Machometus». – 2.2 «Cecitas paganorum»: l'idolatria. – 3 Conclusioni.

Ringrazio Alvisè Andreose, Alvaro Barbieri, Eugenio Burgio, Maria Conte, Sara Crea, Agnese Macchiarelli, Giuseppe Mascherpa, Antonio Montefusco, Irene Reginato e Vito Santoliquido che hanno letto e discusso con me queste pagine, aiutandomi a migliorarle.



Edizioni  
Ca' Foscari

**Filologie medievali e moderne 21 | 17**

e-ISSN 2610-9441 | ISSN 2610-945X

ISBN [ebook] 978-88-6969-439-4 | ISBN [print] 978-88-6969-440-0

**Peer review | Open access**

Submitted 2020-05-04 | Accepted 2020-05-29 | Published 2020-07-27

© 2020  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-439-4/006

117

In un ipotetico *Dictionnaire des idées reçues* a soggetto poliano, una voce a sé andrebbe dedicata al giudizio vulgato che vede nella redazione latina P del *DM* la versione più agitata da meccanismi per così dire 'difensivi', come lo «zelo antiereticale», una certa *pruderie* nei confronti dei brani etnografici sessualmente scabrosi, fino alla vera e propria censura. Tale giudizio ha origine e si cristallizza nelle pagine di Luigi Foscolo Benedetto, per il quale la traduzione pipiniana patirebbe l'eccessiva influenza della personalità del suo autore, lasciando filtrare in particolare la «mentalità del domenicano» e il suo orientamento fortemente propagandistico.<sup>1</sup> Sebbene queste affermazioni non siano sprovviste di fondamento, manca tuttora un'analisi che vagli l'incidenza e l'entità del fenomeno. Si tratta di un versante significativo nello studio della ricezione testuale, particolarmente cruciale per le redazioni 'domenicane' del *DM*, perché coinvolge quelle che potremmo definire, con Valeria Bertolucci Pizzorusso, «gerarchie del riferibile»: <sup>2</sup> cosa traducono i lettori domenicani del *DM*? quali elementi vengono giudicati utili o notevoli, e degni di essere conservati? quali al contrario vengono espulsi dalla testualizzazione, sottoposti a cauzione o a processi di adattamento?

Il presente contributo si propone di compiere un primo sondaggio in questa direzione, attraverso una campionatura di esempi tratti, appunto, dalla versione pipiniana, tradizionalmente ritenuta la versione domenicana per eccellenza. Per ragioni di spazio non affronterò, se non di sfuggita, le modalità di manipolazione del testo visibili nell'altra redazione connessa all'Ordine dei Predicatori, la latina Z, che sembra sottintendere, però, un'operazione culturale in parte diversa rispetto a quella promossa da Pipino.

**1** «Fedele è la versione pipiniana, se si considera la sola sostanza delle cose narrate; ma non può sfuggire, a chi abbia famigliare il testo originario, la mutazione profonda del tono, l'affermarsi eccessivo della personalità di Pipino, ben diversa da quella di Marco. Traspare troppo spesso, nello zelo antiereticale di certe espressioni, la mentalità del domenicano che ha impresso la sua versione con iscopi di propaganda cattolica» (Benedetto 1928, CLV). Le sole riserve a me note rispetto a questo giudizio sono espresse da Gadrat-Ouerfelli (2015, 64) e da Tanase (2016, 478-9), e si soffermano prevalentemente sul fatto che nella tradizione poliana la «mutazione del tono» non è un *unicum* limitato a P.

**2** «Il problema di quali informazioni, tra le innumerevoli, dare al mondo del Noi traspare continuamente, da Marco Polo a Bernal Diaz del Castillo: dall'incredibile allo sconveniente, all'insignificante: quali le gerarchie del riferibile?» (Bertolucci Pizzorusso 2011a, 14). Naturalmente, dall'angolatura che ci interessa, il problema si allarga dal viaggiatore ai copisti-redattori, che adattano il testo ai gusti propri e del proprio pubblico di riferimento, attraverso traduzioni e manipolazioni del contenuto.

## 1 La censura

La traduzione di Pipino è innegabilmente intercalata da espressioni volte a mettere sotto cauzione alcuni usi orientali, soprattutto quelli legati all'«idolatria»,<sup>3</sup> mentre sono in complesso rari i casi di vera e propria soppressione di capitoli o informazioni. In particolare, il confronto di P con il suo modello volgare VA permette di ridefinire il luogo comune secondo il quale Pipino avrebbe «sistematicamente soppresso nella sua versione latina i passi del *Milione* che potevano suggerire qualche riflessione eretica, eterodossa o favorevole alle sette cristiane o pagane dell'Asia» (Olschki 1957, 179 nota 8).<sup>4</sup> La collazione dimostra infatti che i tagli sono molto spesso presenti già in VA, tanto a livello di capitoli che di passaggi circoscritti (cf. Burgio 2011, XVII-XXII).<sup>5</sup>

Sul piano macrotestuale, mancano in VA (e di conseguenza in P) i capitoli corrispondenti a F, CXXXV (*Ci devise de a grant cité de Lingiu*); F, CXXXVI (*Ci devise de la cité de Pingiu*) e la scheda dedicata a Cingiu in F, CXXXVII (*Ci devise de la cité de Cingiu*, §§ 1-5); i capitoli F, CLXXVII (*Encore devise de l'isle de Seilan*) e F, CLXXVIII (*Ci devise de la noble cité de Cail*);<sup>6</sup> la serie che comprende i capitoli F, CXCV-CCXV (oltre alle tre unità dedicate alle città di Daufar, Calatu e Cormos, sparisce la micro-monografia sul conflitto tra Qaidu e gli Ilkhan di Persia, detti «Tartari di Levante»)<sup>7</sup> e F, CCXVIII-CCXXXII (sulle imprese militari che coinvolgono i «Tartari di Ponente», cioè i signori dell'Orda d'Oro).<sup>8</sup> Nell'insieme, i tagli sembrano colpire so-

**3** Come è noto, la classificazione poliana delle fedi religiose comprende, accanto all'opposizione tradizionale tra cristiani e saraceni (attiva soprattutto nella prima parte del testo), il vasto arcipegelago dell'«idolatria», termine con il quale si designano manifestazioni politeiste variegata, proprie dell'Asia centrale e orientale (cf. Burgio 2005, 35-6, 39-41; la triade è presente, con un grado comprensibilmente maggiore di consapevolezza, anche in Guglielmo di Rubruk; cf. Burgio 2005, 35; Chiesa 2018). In complesso il *DM* non tiene invece in considerazione gli Ebrei (nel testo di riferimento, F, la presenza di «juif» viene registrata solo tre volte: in F, LXXIX, 7, a proposito della composizione dell'esercito del Gran Khan che sconfigge il signore cristiano Naian; in F, CLXXIX, 2, nella regione indiana di Coilun; in F, CXCI, 2-3, con riferimento ai Falascia d'Abissinia).

**4** L'affermazione è una sorta di *piège* bibliografico in cui cadono anche studi recenti e informati: Racine (2012, 376-7); Ménard (2017, 204).

**5** Per una bibliografia su VA rinvio al contributo di Eugenio Burgio in questo volume.

**6** Poiché il capitolo successivo, F, CLXXVIII, è intitolato a Coilon, non è impossibile che la somiglianza di questo toponimo con Cail abbia provocato, per parablepsi, la ripresa della copia dal punto sbagliato.

**7** La caduta delle tre schede geografiche iniziali dipenderà forse da un loro indebito trascinarsi nel taglio maggiore.

**8** Secondo una prassi invalsa negli studi poliani, uso come testo di riferimento F, sigla con cui si indica il testo trádito dal cod. fr. 1116 della Bibliothèque nationale de France, che per le sue caratteristiche linguistiche e strutturali rappresenta la versione più vicina all'originale genovese perduto. Studi recenti hanno ipotizzato che la redazione

prattutto le sezioni di carattere storiografico; riduzioni minori riguardano schede geografiche o sviluppi testuali dall'apparenza ridondante, e talvolta la potatura si accompagna a un efficace lavoro di ristrutturazione delle informazioni (così avviene ad esempio a proposito delle elemosine del Gran Khan, che la tradizione distribuisce in due distinti capitoli, F, CII-CIII: *Comant le Grant Kaan fait amasser et repondre grant quantité des bles por secorrer seç jens* e *Comant le Grant Kaan fait grant charité a sez jens povres*), mentre VA, LXXXI (*Chome el Gran Chan provede alla soa zente quando i àno perso la ricolta*) e P, II, 24 (*De providentia regis ad obviandum sterilitati et caristie temporibus, et de pietate eius ad egentes*) le accorpano e le anticipano in corrispondenza di F, XCVIII (*Comant le Grant Kaan fait aidier seç gens quant il ont sofrate des bles et des bestes*), dedicato alla magnanimità del sovrano nelle annate di carestia.

In questo quadro spicca l'assenza del capitolo corrispondente a F, CLXXVII, che contiene la prima descrizione occidentale della vita del Buddha Śākyamuni. Questo cammeo biografico ha un grande valore all'interno della geografia confessionale del *DM*, dove la storia di Buddha è presentata esplicitamente come *aition* dell'idolatria.<sup>9</sup> C'è da chiedersi quindi perché il redattore di VA abbia deciso di rinunciare: da una parte la rimozione del capitolo può essere stata agevolata dal suo carattere di apparente doppione, visto che la biografia di Śākyamuni è contenuta in uno dei due capitoli che Marco Polo dedica all'isola di Çeilan (F, CLXXVII, *Encore devise de l'isle de Seilan*),<sup>10</sup>

---

latina Z (di cui l'unico testimone diretto oggi noto è il cod. Zelada 49.20 dell'Archivio y Biblioteca Capitulares di Toledo) sia il frutto di una revisione d'autore, realizzata in stretta collaborazione con i Domenicani dei SS. Giovanni e Paolo (cf., oltre allo studio di Marcello Bolognari in questo volume, i fondamentali studi di Gobatto 2015, 357-60; Mascherpa 2017 e 2018, 81-3). Nonostante sia latore di molti brani aggiuntivi, il codice zeladiano manca però di una sessantina di capitoli, concentrati nella prima e nella seconda parte del testo.

**9** Il legame con l'origine dell'idolatria è ribadito in apertura e chiusura del racconto: F, CLXXVII, 5 «[5] E cestui Sergamuni fui le primer homes a cui non fui fait primer-mant 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»; CLXXVII, 16-17 «[16] Et cestui ont les ydres por le meior dieu e por le plus grant qu'il aient. [17] Et sachiés que ceste fu le primer ydres que les ydres ont, e de cestui sunt desendue toutes les ydres. E ce fu en l'isle de Seilan en Yndie».

**10** L'isola è descritta una prima volta in F, CLXXII (*Ci devise de l'isle de Seilan*), dove, dopo aver fornito alcune informazioni topografiche e geo-morfologiche, Marco Polo si sofferma sull'abbondanza di pietre preziose, aprendo una digressione sul tentativo fallito del Gran Khan di ottenere un rubino del re locale. F, CLXXVII (*Encore devise de l'isle de Seilan*) invece si apre con la descrizione di un sepolcro, meta di pellegrinaggi da parte di musulmani e idolatri: i primi attribuiscono la tomba ad Adamo, che su quest'isola, in base a leggende arabe, avrebbe trovato rifugio dopo la cacciata dal Paradiso terrestre; i secondi a Buddha, di cui vengono raccontati la vita e alcuni fatti accaduti *post mortem*, che segnano l'inizio dell'idolatria (cf. anche il contributo di Agnese Macchiarelli in questo volume).

dall'altra anche un certo imbarazzante 'eccesso di vicinanza' con le *vitae* dei santi cristiani può aver alimentato lo scrupolo del redattore.<sup>11</sup> Questa sovrapposibilità è del resto dichiarata in F, CLXXVII, 14:

[14] 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.*<sup>12</sup>

Passando ai tagli più circoscritti, P eredita da VA l'eliminazione di un dettaglio scabroso della vita dei monaci buddisti di Canpicion (F, LXI, 8); del ruolo degli astrologi cristiani nella contesa tra Prete Gianni e Cinchins Chan (F, LXVI, 5-9); della passione *sui generis* dell'apostolo Tommaso nel Maabar (F, CLXXV, 12-15); della descrizione delle pratiche di selezione dei sacerdoti induisti detti «ciugui», gli *yogin* (F, CLXXVI, 27-28).<sup>13</sup> In dettaglio:

**1** in F, LXI, 8 (*Ci dit de la cité de Canpicion*), Marco Polo presenta la vita di alcuni monaci idolatri dell'odierna Zhangye, nel Gansu: la loro vita è di onestà esemplare, benché la lussuria non sia ritenuta un peccato grave, a meno che un uomo non giaccia con una donna «contre nature». Quest'ultimo particolare è eliminato da VA, che interviene sul testo imprimendogli un significato diverso (molti religiosi vivono castamente):

**11** Il *plot* circolava del resto in Occidente in una forma rielaborata e mediata da fonti persiane e bizantine, la leggenda di Barlaam e Iosaphat; cf. Burgio (2005, 49-55); Montesano (2018, 47); cf. anche Simion 2015b e 2015c.

**12** Qui e nelle citazioni successive il corsivo è mio.

**13** Il regesto non è esaustivo: tra i tagli più significativi, mi limito ad aggiungere quello che colpisce il riferimento al Vecchio Testamento su cui gli abitanti delle Isole Mascchia e Femmina fondano le proprie concezioni di puro e impuro legate alla nascita. Secondo il racconto poliano, gli uomini si astengono dai rapporti sessuali durante la gravidanza e per quaranta giorni dopo la nascita del bambino (F, CLXXXVIII, 2-3: «[2] Il sunt cristiens batiçes e se mantient a la foy et as costumes dou Viel Testament. [3] Car je voç di que, quant sa feme est enceinte, il ne le touche plus dusque a tant q'elle ne a enfanté;...f... encore la laisse que ne la touche .XL. jors, mes de .XL. jors avant, la touqe a sa volunté»). VA, CXLVIII, 3 sopprime tutte queste informazioni: «Quelli de queste ixolle è una chossa insieme, et sono cristiani»). Un sistema di precetti più articolato si legge in Lv 12 2-6: la donna è impura per sette giorni dopo la nascita di un maschio, per quindici dopo la nascita di una femmina. A questo periodo bisogna sommare altri trentatré giorni nel primo caso, sessantasei nel secondo. Forse proprio la discrepanza dei dati ha favorito la soppressione. Altri tagli sono di più complessa interpretazione: in VA, CXXXVIII manca ad esempio tutto il racconto della regina di Mutifili (F, CLXXIV, 3-4), che, rimasta vedova, rifiuta di risposarsi e amministra il regno con giustizia.

- F, LXI, 7-8 [7] Or sachiés que les regulés de{s} les ydules vivent plus honestemant que les autres ydres. [8] 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 mort.*
- VA, XLVIII, 7 [7] Li religioxi idollatri vivono plui onestamente che non fa l'altra zente, e molti de llor vivono chastamente e guarda-sse de pechar contra sua leze.
- P, I, 49, 3 [3] Sunt etiam ibi religiosi quidam ydolatre qui ceteris ydolatrīs honestius vivant, quorum quidam castitatem servant, multumque cavent ne deorum suorum legem pretereant.

La soppressione dipende verosimilmente dalla scabrosità del contenuto;<sup>14</sup> il passo presenta tuttavia qualche margine di ambiguità, e forse proprio a un tentativo di circoscrivere meglio in cosa consista l'atto illecito si deve la variante di cui la versione latina Z e il testo di Ramusio sono gli unici latori:<sup>15</sup>

- Z, 36, 7-8 [7] Religiosi igitur idolatres magis honeste, secundum se, vivunt qua malii: nam a certis se abstinent, videlicet a luxuria et aliis inhonestis, licet luxuriam non reputent magnum fore peccatum. [8] *Nam hec est eorum conscientia, ut si mulier eos amore requirat, possunt cum ea absque peccato coire, si vero ipsi primo mulierem requirant, tunc reputant ad peccatum.*

2 In F, LXVI (*Comant le Prestre Johan con sez jens ala a l'encontre de Cinchin Kaan*) gli astrologi cristiani predicano a Gengis Khan l'e-

<sup>14</sup> Il dettaglio è stato, non a caso, rimosso anche in altre redazioni, come la veneziana V e la catalana K; cf. Montesano (2018, 50 nota 28).

<sup>15</sup> Ricordo che, nell'allestire la sua versione per le *Navigazioni et Viaggi* (èdita a Venezia per i tipi di Giunti nel 1559), Ramusio utilizzò diversi testimoni; in particolare, è accertato il suo ricorso a un codice latino del gruppo Z, oggi perduto, a un testimone di P, e a uno della famiglia veneziana VB; cf. Burgio (2011, VII-XLVIII). In merito alla variante di Z, Montesano (2018, 51) ipotizza cautamente una «distorsione del [...] buddismo vajrayana, pure originario dell'India, ma che passando dal Tibet si era arricchito di insegnamenti tantrici [...]». Fra questi insegnamenti vi sono quelli del Karmamudrā, tecniche di pratica sessuale con una partner immaginaria (dunque solo mentali) oppure reale [...]. Vi sono quindi donne, compagne spirituali dello *yogi*, le *yogini*, che lo accompagnano in questa elevazione attraverso l'unione sessuale». L'ipotesi poggia su Shaw (1994), che dimostra come nei testi tantrici, nei quali il rapporto sessuale è uno strumento per raggiungere la pienezza spirituale, le donne abbiano un ruolo attivo, contrariamente a quanto sostenuto da una certa vulgata occidentale che assimila la funzione femminile a quella di oggetto rituale, finalizzata all'Illuminazione della sola controparte maschile. L'anello di collegamento con il testo poliano sarebbe dunque rappresentato dal ruolo non passivo della donna. Non è però ben chiaro in cosa consista l'atto illecito in questa interpretazione; inoltre, pur non potendo escludere un'incomprensione da parte del viaggiatore, in genere la connessione delle figure femminili col sacro è esplicitata nel testo: si veda ad es. il caso delle *devadasi*, definite 'fanciulle offerte agli idoli' (F, CLXXIII, 53).

sito vittorioso della battaglia contro il Prete Gianni, dando ottima prova di sé, a fronte dell'inettitudine degli indovini saraceni. Il pronostico, che avviene tramite due pezzi di canna di bambù, rappresenta un elemento narrativo essenziale per comprendere il prestigio di cui i cristiani godono alla corte del Khan. VA, LII (*Chome Prete Zane fu morto e schonfito*) conserva il racconto, ma lo purga di ogni riferimento ai cristiani; anche i richiami al salterio e alla recitazione di salmi durante la divinazione sono sostituiti da un innocuo «suo' libri»:

F, LXVI, 5-9

[5] Et un jor Cinchins Chan fait venir devant soi astronique, qui estoient cristiens et saraçin, et conmande elz qu'il le seussent a dire qui doit vincre la bataille entre lui et le Prestre Johan. [6] Le stroliche le virent por lor ars: les saraçin nen li en sevent dir verité, mes les cristiens le hi mostrent apertemant, car il ont devant lui une channe et la trenchent por mi por lonc et puis mistrent le une d'une part et l'autre d'autre, et ne la tenoit nelui; puis mistrent nom a une part de la canne Cinchins Can et a l'autre canne Prestre Johan, et distrent a Cingins Can: [7] «Sire, or regardés cestes cannes et veés que ceste est votre nom et l'autre est le nom dou Prestre Johan, et por ce, quant nos auron fait nostre encantemant, celui que sa canne vendra sor l'autre vengra la bataille». [8] [...] Et adonc les astronique cristiens on le salterie et legent certes salmes et font lor enchantemant, et adonc la chane, la ou estoit le nom de Cinchins Can, san que nulle le tocchast, se jont a l'autre et monte sor cele dou Prestre Johan, et ce fui voiante tuit celz que illuec estoient. [9] Et quant Cingin Can voit ce, il en ha grant joie, et, por ce qu'il treuve les cristiens en verité, il fist puis toutes foies grant honor as cristiens et les out por homes de verité et veritables, et ont puis toites foies.

VA, LII, 2-6

[2] E [24v] Chinchis dimandò i astrologi che gli dixesseno chi doveva aver la vitoria. [3] I astrolegi prendéno una chana e sfesse-lla per mezo, e messe tuti do i pezi in tera, uno pocho lonzi l'un dal'altro; e al'uno pezo messe nome Chinchis e al'altro Prete Zane; e disse a Chinchis: «Nui faremo nostri inchantamenti e l'una chana salterà suxo l'altra. [4] Se la vostra salterà sora quella de Prete Zane, nui averemo la vitoria; e sse la soa salterà sopra la vostra, lui averà vitoria». [5] E [a vedere] queste cosse era molta zente. [6] E quando egli ave leto uno gran pezo sui suo' libri, la chana de Chinchis saltò suxo quella de Prete Zane, unde Chinchis e la soa zente fo molto chonfortà.

P, I, 53, 2

[2] Tunc Chinchis rex Tartarorum precepit incantatoribus et astrologis suis ut predicarent qualem eventum futurum prelium habiturum erat; tunc astrologi in partes duas scidentes arundinem divisiones ipsas interposuerunt, unamque vocaverunt Chinchis, et alteram Unchan; dixeruntque regi: «Nobis legentibus invocaciones deorum nutu ipsorum due iste partes arundinis pugnabunt ad invicem; ille autem rex victo [25a] riam obtinebit in proelio cuius pars super alterius partem ascendet». Multitudine vero ad spectaculum concurrente, dum astrologi in libro suarum incantacionum legerent, partes arundinis sunt commote, et una super aliam insurgere videbatur: tandem pars Chinchis ascendit super partem Unchan; quo viso, Tartari de futura certificati victoria confortati sunt valde.

Non si tratta di un caso isolato: il capitolo sull'isola di Scoira (oggi Socotra) viene dimezzato da VA (*De una ixolla de Schoira, ove sono pur cristiani* = F, CLXXXIX, *Ci devise de l'isle de Scotra*), proprio per cancellare l'informazione secondo cui i cristiani locali sono dediti alla magia tempestaria (e ad altre forme di «encantement» che Polo passa sotto silenzio, perché incredibili per il lettore).<sup>16</sup>

È difficile resistere alla tentazione di collegare la censura di VA con la diffidenza verso la divinazione particolarmente viva tra gli ordini religiosi tra il XIII e il XIV sec.; di «[c]ostante [...] ostilità [...] verso lo studio, l'insegnamento e la pratica dell'alchimia, spesso accostata alle arti divinatorie (necromanzia, geomanzia, ecc.), o ad altre pratiche superstiziose (sortilegi, malefici, invocazioni di forze sovranaturali)» parla ad es. L. M. Bianchi (2002, 320).<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Per ragioni di spazio mi limito a riferire i tratti essenziali. L'isola è retta da un arcivescovo cristiano, che viene nominato a Baghdad e che non risponde al papa di Roma. Malgrado l'impegno profuso, l'arcivescovo non riesce a impedire agli abitanti di praticare le arti magiche. Il taglio delle informazioni sembra innescato, oltre che dal rapporto tra confessione religiosa e magia, anche da un secondo fattore, l'autonomia della diocesi di Baghdad. I cristiani dell'isola sono nestoriani (informazione che Polo non esplicita), e di conseguenza rispondono al metropolita che risiede a Baghdad, il quale a sua volta non ha rapporti con Roma. Sulla presenza di nestoriani a Socotra, attestata dai geografi arabi e dai viaggiatori occidentali fino al XVI sec., cf. Ghersetti (2015) e Yule, Cordier (1903, 408-10), per i quali i cristiani potrebbero anche essere giacobiti legati alla Chiesa d'Abissinia.

<sup>17</sup> Già nel 1277 i trattati di negromanzia e geomanzia erano stati proibiti dal vescovo Étienne Tempier. In Italia il dibattito è serrato tra il 1310 e il 1330, quando gli inquisitori bolognesi sono coinvolti in una serie di processi contro maestri degli *Studia* di Bologna e Padova accusati di collusioni con le arti magiche (Pietro d'Abano e Cecco d'Ascoli tra gli altri; cf. Parmeggiani 2008, 130-5). A proposito dell'alchimia, potrebbe non essere casuale la scomparsa da VA, LXXVIII della pericope in cui Polo parla con ammirazione del sistema monetario stabilito da Kublai evocando proprio l'«arquimie» (= F, XCV, 2 «[2] Il est voir que en ceste ville de Canbalu est la secque dou Grant Sire et est establi en tel mainere qe l'en poet bien dir que le Grant «Sire» ait l'arquimie parfètement, et le voç mostrerai orendroit»). Nel 1287 il Capitolo generale di Borde-

**3** In F, CLXXV (*Ci devise de la u est le cors de meser saint Thomeu l'apostre*) Marco Polo informa che il corpo dell'apostolo Tommaso, venerato da cristiani e musulmani, è sepolto nel Maabar; descrive i poteri taumaturgici della terra del luogo e un miracolo postumo, avvenuto nel 1288, in cui il santo appare a un empio signore che, per avidità, tenta di privare i pellegrini dei loro alloggi per stiparvisi del riso. La sezione si chiude, in F e nella tradizione, con il resoconto della morte di Tommaso, ucciso accidentalmente da un idolatra della stirpe dei gavi<sup>18</sup> il quale, credendo di colpire un pavone, ferisce l'apostolo con una freccia nel costato. La parte che manca in VA, CXXXIX (e di conseguenza in P, III, 27) è appunto il 'martirio', così narrato da F, CLXXV, 12-15:

Or voç avun contés de ce; si voç volum contere encore comant il fu{ren}t ocis. Il fu voir qe mesier sant Tomeu estoit dehors son erem{i}tajes en le bois et fasoit seç orasionz a son Seingnor Dieu. Et entor lui avoit maint paonç, car sachiés qe en celz contree en ont plus que part dou monde. Et en ce que mesier sant Tomeu fasoit ensint sa orisonz, adonc un ydres, qe dou lignages et jenerasionz des gavi estoit, laisse aler une saiette de son arch por voloir ocire un de celz paonç qe environ le saint estoit. Ne cestui ne le vi{ren}t mie, et, a ce que il croit avoir donee au paon, adonc done a mesier saint Tomeu l'apostre emi le destre costee. Et quant il ot receu celui coux, il aore mout doucement sun creator; e voç di qe de celui coux se morut.

Si può ipotizzare che VA abbia eliminato il passo per la sua impossibile assimilazione alle versioni circolanti in Occidente: negli *Atti di Tommaso* l'apostolo, al termine di un infruttuoso tentativo di conversione, viene fatto uccidere a colpi di lancia dal re Mazdai; in genere la morte è connessa a una prova di fede, e non a un fatto fortuito come quello presente nel racconto poliano. Non si può neppure escludere che il redattore di VA avesse in mente una diversa localizzazione della tomba e delle reliquie: contro la tradizione dei cristiani malabariti detti «di San Tommaso», per i quali il santo è sepolto in India, la tradizione occidentale lo colloca a Ortona, dove le spoglie sarebbero giunte nel 1258 dopo una prima traslazione da Edessa all'isola greca di Chios (1144?).<sup>19</sup>

aux aveva proibito il possesso, l'insegnamento e lo studio di libri di alchimia, pena la carcerazione (Cinelli 2016, 289); tale scienza fu anche oggetto di bolle papali, come la *Spondent quas non exhibent* di Giovanni XXII nel 1317. Ringrazio Antonio Montefusco che mi ha indicato questa traccia di ricerca.

**18** Si tratta, secondo Montesano (2014, 242-3) dei dalit, gli 'intoccabili'; Cardona (1975, 629-30) mette in rilievo la somiglianza del termine poliano con il sanscr. *gavya-vaccino*: fatto interessante perché nel *DM* questa stirpe si nutre di carne vaccina.

**19** La notizia secondo la quale Tommaso avrebbe svolto opera missionaria in Oriente ha origine in particolare negli *Atti di Tommaso* (Edessa, prima metà del III sec.?), che contengono pure il resoconto del martirio (cf. Erbetta 1980, 307, anche per la ricca bi-

**4** Un altro esempio delle potature mirate che VA effettua sul testo poliano riguarda la descrizione dell'arruolamento degli *yogin* di Lar. La vocazione dell'aspirante asceta viene esaminata attraverso una prova di selezione sicuramente scandalosa per un occidentale; le *devadasi*, donne consacrate agli idoli, masturbano l'uomo, e «se son venbre se mue et se drice, cestui ne retient mie{n}», ma viene cacciato dal tempio.<sup>20</sup> Riproduco il testo di F, CLXXVI, 27-28:

[27] Et encore voç en dirai un autre cousse: car il ont lor regulés qe demorent en les «glises» por servir les ydres; il les provent en tel mainere com je vos dirai. Car il font venir les puceles qe sunt ofertes a l'idres et a cestes pucelles font toucher a celes homes qe 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. [28] E celui home qe est touchés en tel mainere des puceles qe je vos ai dit, se son venbre ne se mue de rien se no come il estoit avant qe les pucelles les touchent, cestui est buen et le retient avec elz. Et se autres a chui les poucelles tohasent, se son venbre se mue et se drice, cestui ne retient mie{n} mes les chachent tout maintinant et dient qe il ne vuelent tenir avec {h}elz home de luxure.

Questi esempi dimostrano, credo, come il problema della censura in P vada almeno ricalibrato mediante il confronto con il suo modello; essi riaprono inoltre la questione dell'identità del vero censore, il redattore della versione veneto-emiliana, e del suo *milieu* di appartenenza, per il quale non mi pare azzardato ipotizzare quantomeno una 'collusione' con ambienti religiosi. Già Benedetto (1928, CXIII) aveva messo in rilievo un atteggiamento di «geloso riserbo in tutto ciò che tocchi la fede», e Barbieri, Andreose (1999, 51) hanno raccolto un mannello di glosse e dispositivi di tipo eufemistico con cui l'anonimo redattore commenta o 'ammorbidisce' il testo.<sup>21</sup>

biografia). Sui luoghi della missione, del martirio e della sepoltura dell'apostolo si sono sviluppate, semplificando molto, due tradizioni concorrenti e non uniformi al loro interno: la prima fa capo all'Occidente mediterraneo e al Medioriente, la seconda a tradizioni locali dell'India. Secondo gli *Atti*, Tommaso muore per mano dei bramini del re Mazdai, a colpi di lancia; testi più tardi, ma di grande diffusione in Occidente, come la *Passio Sancti Thomae apostoli* (da cui dipendono Iacopo da Varagine, Vincenzo di Beauvais, Oderico Vitale) parlano di una morte per spada. La tradizione malabarita, cui fa capo il *DM*, sembra invece debitrice alla «mitologia indiana, che è ricca di storie di caccia e di simboliche leggende del pavone» (Olschki 1957, 227-8). Un elemento comune tra le varie versioni è la serenità contemplativa che precede la morte: Tommaso appare sempre assorto in preghiera, tratto che diventa caratteristico del martirio. Per un orientamento anche bibliografico cf. Sorge (1982, 1983); Dognini, Ramelli (2001, 61-82); sulla versione poliana cf. Simion 2015a.

**20** Su queste sacerdotesse, dedite a pratiche di ierodulia, già apparse nel capitolo F, CLXXIII, cf. Barbieri (2004, 245-51); sui «ciugui» cf. Montesano (2018, 52-5).

**21** VA è inoltre responsabile di un'interpolazione che dimostra una certa dimestichezza con le vite dei santi: l'inserzione, nella scheda dedicata alla città di Sevasta, di una breve nota sul martirio di San Biagio (la stessa localizzazione si trova, ad esempio, nel-

Aggiungerei che è talvolta possibile individuare in VA il motore della riduzione anche quando P sopprime parti di testo *de son cru*. Alludo al racconto dei Magi evangelici, che occupa F, XXX-XXXI (*Ci comance de la grant provence de Perse e Ci devise de trois magis que vindrent a aorer Dieu*) e che è spesso citato come il caso più lampante di censura pipiniana. I due capitoli di F sono accorpati e abbreviati in VA, XIX (*Del castello ch'è in Persia, innel qual stano quelli che adorano el fuoco*), e un'asciugatura ancora più drastica viene attuata da P, I, 19, che mantiene solo due paragrafi, relativi alla decadenza della Persia e alla presenza in essa di adoratori del fuoco.<sup>22</sup> Si è detto che Pipino dev'essere stato turbato dal carattere eterodosso della leggenda sui Magi raccolta da Polo in Persia<sup>23</sup> e dalla sua irriducibilità rispetto alle versioni che circolavano in Occidente. Anche qui, come nel caso della vita di Buddha, l'eccesso di vicinanza mette forse di fronte a una concorrenza percepita come pericolosa: l'irrigidimento che porta alla soppressione è la risposta alla porosità inquietante del confine. È lecito chiedersi, però, se il sacrificio della leggenda non sia stato in qualche modo autorizzato anche dall'enfasi con cui VA respinge le notizie raccolte da Polo: la storia dei Magi, oltre a essere fortemente abbreviata, è posta, come indicato da Barbieri, Andreose (1999, 51), sotto l'egida della «fallacia [...] dottrinale» e dell'irrilevanza, come mostrano questi stralci presi da VA, XIX:

[3] Misier Marcho fo in quella zità e dimandò la zente de quella tera della condizion de quelli Magi, ma egli non lo sapevano dire de niente se non che i fono tre re de chorona che èno sepeliti in quele tre arche, e non aprexiano quello che dixè altra zente della provinzia, segundo vui aldirete, e zerto non è d'aprixar si chomo chossa la qual è falssa.

[10] De tuto questo non è vero niente, ma in quella zente che non à veraxia fe' si è questa chredenza. [11] Anchora elli diseno che quando quel tre re àveno zetata quella piera innel pozo, che da ziello vene una fiama de fuoco in quel pozo, e quelli tre re tolseno de quel fuoco e portò-lo in soa tera, e adoràno quel fuoco per suo dio.

lo *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais (cap. XXXI, 142 *De nobilitate et magnitudine regni Turquie*). Da VA, XI, 7 l'informazione passa a P, I, 12, 4.

**22** P, I, 19, 1-2 «[1] Persida maxima provincia est que olim nobilissima fuit, nunc vero multum est a Tartaris dissipata. [2] In quadam autem ipsius regione ignis pro deo colitur». Il secondo paragrafo coincide di fatto con la rubrica di VA. La leggenda riferita nel *DM* ha origini manichee, ma «rivist[e] attraverso la propaganda cristiana che ricollega e subordina lo stesso culto del fuoco zoroastriano al Cristo» (Scorza Barcellona 2008, 309). Cf. anche Monneret de Villard (1952, 81-5).

**23** Come dimostra Sara Crea nel suo contributo in questo volume, il capitolo è però presente nel *Chronicon*, dove le informazioni poliane sulle sepolture dei Magi vengono confrontate con altre fonti e, risultando utili a completare il 'dossier bibliografico', vengono recuperate e messe a frutto. Manca, è vero, la parte relativa all'adorazione del Bambino, che è però inessenziale rispetto al discorso che interessa nella cronaca, cioè la localizzazione delle reliquie dei tre re.

[12] *E anchora è tuto questo falsso, ma questa è la verità: che quella zente adorano el fuoco che fo de quel pozo secondo che i dixeno, e tuta fiata lo fa arder in lor tenpli, e sì l'adorano e tuto el lor sachrifizio fano chuoxer de quel fuoco.*

[16] Per questa chaxione adora quella zente el fuoco. [17] *E sapiate che molta zente èno in quelli errori.* [18] E tute queste cosse chontàno quelli de quel castello a misier Marcho Pollo.

## 2 Formule di riprovazione

Gli interventi che meglio lasciano trapelare l'esigenza di 'controllo' sul testo sono però le amplificazioni, in particolare le glosse e l'aggettivazione con cui Pipino stigmatizza l'alterità religiosa. Questa procedura è stata considerata un marchio distintivo della traduzione P, segno al tempo stesso del vivo interesse per la materia e del rifiuto per quanto eccede la possibilità di una normalizzazione in senso cristiano; la prassi di «aggiungere agli 'errori' censurati delle formule di riprovazione, delle clausole limitative o esplicative» si ritrova inoltre corrente nell'*usus* universitario, come ricorda Bianchi (2006, 60) in uno studio su intellettuali, censura e poteri a Parigi nel XIII sec.<sup>24</sup> Il distanziamento è più deciso nei confronti dell'idolatria, in particolare quando le pratiche religiose prevedono o giustificano usanze sessuali; risulta invece in complesso blando quando riguarda il nemico tradizionale, l'Islam.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> «A partire dal 1241 si diffuse l'uso di aggiungere agli 'errori' censurati delle formule di riprovazione, delle clausole limitative o esplicative, mentre con il processo intentato nel 1283 dall'Ordine francescano contro Pietro Olivi iniziò a svilupparsi il sistema delle 'note teologiche', atte a definire il 'tasso di pericolosità' di questi errori» (Bianchi 2006, 60); tra i parametri di pericolosità indicati dallo studioso («eretico, contrario alla fede cattolica, contrario alle affermazioni dei santi Padri, erroneo o falso in filosofia, assurdo, contrario all'opinione comune, presuntuoso, temerario, offensivo, *male sonans* ecc.»), ritroviamo in Pipino la stigmatizzazione dell'«assurdo» (vedi *infra*). Per un'analisi minuziosa di alcune di queste procedure, condotta sul *case study* rappresentato da Olivi, cf. Piron 2006. Ricordo *en passant* che la vita di Pipino si svolge principalmente tra Bologna e Padova, e che la sua attività di inquisitore pare comprovata dalla presenza a Modena nel processo per eresia contro Rinaldo d'Este, nel 1321 (Dutschke 1993, 128-9).

<sup>25</sup> Non prenderò in considerazione l'atteggiamento di Pipino nei confronti del cristianesimo eterodosso (nestoriani, giacobiti e copti), per il suo carattere meno connotato. Il passo in cui Marco Polo prova a spiegare rudimentalmente in cosa consista l'ereticità di queste confessioni manca in P; cf. VA, XV, 3-6 «[3] Ancora n'è un'altra gienerezion de altra zente che èno cristiani, ma non chredeno fermamente ziò che i deno secondo che tien la Chiezia de Roma. [4] E anche èno retezi, ed èno apellati nestorini e iachobini, et èno uno patriarcha ed è apellato Iacholie. [5] E questo patriarcha fa arziveschovi, veschovi e abati, e preti e chierisi, e manda-li per Oriente, per India e in Achate e in Baldacho, chusi chome fa el papa in queste nostre contrade. [6] Tuti cristiani ch'èno in quelle parte èno tuti nestorini e iachobini» (corrispondente a F, XXIII, 4-5).

## 2.1 «Infelicissimus Machometus»

Secondo una generalizzazione diffusa, l'atteggiamento aperto e pragmatico di Marco Polo nei confronti dell'alterità religiosa conoscerebbe un'increspatura soltanto in rapporto al mondo islamico, la cui immagine, fortemente negativa, sarebbe filtrata dal pregiudizio culturale, cristallizzato nella coeva letteratura in lingua d'oil, e da ragioni personali, come la rivalità mercantile.<sup>26</sup> In realtà, come hanno osservato recentemente Mascherpa e Perrotta, riaprendo un dossier dato troppo frettolosamente per acquisito,

le numerose occorrenze dei seguaci di Maometto – e del nome stesso del profeta – solo di rado ricevono una connotazione negativa che sia palesemente collegata alla loro professione di fede.

A fronte di alcune eccezioni,

sono più numerosi i passi in cui l'esistenza di una compagine etnica di fede islamica è segnalata senza particolari marcature (Mascherpa, Perrotta 2017, 618).

Le emersioni polemiche, inoltre, sono più frequenti nelle digressioni narrative di tipo anedddotico-edificante (secondo la tassonomia proposta da Barbieri 2008, 54-6) che utilizzano materiali leggendari e che si costruiscono su una polarizzazione di matrice epica, del tipo 'noi' vs 'loro':

la [...] *verve* anti-islamica non trov[a] quasi mai sfogo nelle schede geo-etnografiche, asciutto resoconto di un'esperienza diretta, quanto piuttosto nella rifusione di materiali altrui come le leggende registrate dalla viva voce dei cristiani d'Oriente, già di per sé costruite sul *topos* narrativo e culturale dello scontro tra cristiani e saraceni e quindi ideologicamente predisposte all'innesco della polemica *contra sarracenos*. (Mascherpa, Perrotta 2017, 619)

A queste considerazioni si può aggiungere il fatto che i Polo ebbero sicuramente frequenti occasioni di contatto con i musulmani, la cui presenza nell'amministrazione mongola è cosa nota, e la consue-

**26** A esemplificazione di questo giudizio *figé* allego un passo di Bausani (1975, 36), che resta uno dei riferimenti bibliografici più autorevoli sul rapporto tra Marco Polo e il mondo musulmano. Secondo il grande arabista nelle descrizioni poliane affiorerebbero «informazioni esatte [...] nelle cose pratiche, e deformazioni dovute all'odio per il pericolo pubblico numero uno del Medioevo, l'Islam, nelle valutazioni teoriche. L'odio era del resto anche un odio 'mercantile'» dovuto alla pervasiva presenza commerciale dei musulmani e alla loro attiva concorrenza. Cf. anche Olschki (1957, 230-49).

tudine personale avrà smorzato la forza dello stereotipo culturale.<sup>27</sup> Lo scarso interesse può dipendere inoltre dalla contiguità del mondo islamico con l'Occidente: realtà religiosa poco 'esotica', soprattutto se messa a confronto con i multiformi *avatar* dell'idolatria, poco conosciuti e perciò più meritevoli di menzione.

Mentre lo sguardo di Marco rimane tutto sommato neutro, e non va oltre qualche tirata di maniera,<sup>28</sup> alcuni redattori, tra cui Pipino, sembrano esprimere un distanziamento più netto. Va tuttavia stemperata l'affermazione di Benedetto (1928, CLV), per il quale in P «Il nome di Maometto è sempre accompagnato da qualche appellativo infamante: *pessimus* [...], *miserabilis* [...], *abhominabilis* [...]»: salvo mio errore, il Profeta e/o la sua legge vengono nominati 35 volte nella traduzione latina, e in 11 casi con qualificazioni negative. La percentuale è quindi di circa un terzo:<sup>29</sup>

P, I, 12, 2	Turchi linguam propriam habent et Machometi <i>abhominabilis</i> legem
P, I, 28, 6	et eos faciebat in Machometi lege <i>nefaria</i> informari:
P, I, 28, 6	promittit enim <i>infelicissimus</i> Machometus sectatoribus sue legis
P, I, 28, 6	iuxta promissionem <i>abhominabilis</i> Machometi.
P, I, 31, 3	Ibi adoratur <i>abhominabilis</i> Machometus.
P, I, 37, 4	Ibi etiam habetur lex <i>pessimi</i> Machometi.
P, I, 41, 4	et habent legem <i>turpissimam</i> Machometi.
P, I, 45, 1	habitatores urbis legem servant <i>miserabilis</i> Machometi
P, I, 65, 3	aliqui qui vivant iuxta legem <i>abhominabilis</i> Machometi
P, III, 14, 1	acceperunt legem <i>abhominabilis</i> Machometi
P, III, 39, 2	Saraceni sunt, habentes legem <i>abhominabilis</i> Machometi

**27** Musulmano sembra essere, ad esempio, l'unico informatore orale di cui Marco Polo indichi il nome, Çurficar (F, LIX, 9 «un compagnons que avoit a nom Çurficar, un turs que mout estoit saje»), sovrintendente all'estrazione dell'amianto nella regione di Chinchintalas, citato come autorità in uno dei passi del *DM* in cui maggiore è il ricorso a formule di veridizione, la descrizione della salamandra. Altri episodi in cui i musulmani sono visti sotto una luce positiva in Mascherpa, Perrotta (2017, 618-19). Per un'analisi delle definizioni dei musulmani con particolare attenzione all'odeporica devozionale cf. Sabbatini (2011).

**28** Come l'attribuzione dell'epiteto 'cani' (F, CXCII, 1 «celz chiens saracinz»), già attestato nella *Chanson de Roland*; cf. Mascherpa, Perrotta (2017, 624).

**29** Il censimento mostra che tre qualificazioni dispregiative si concentrano in P, I, 28, ovvero nel capitolo dedicato alla leggenda del Vecchio della montagna. Non si registrano occorrenze nel secondo libro, che è interamente dedicato alle vicende tartare e alle città cinesi. Sara Crea, che ringrazio per la segnalazione, mi informa che pure nel *Chronicon* Maometto è contrassegnato negativamente, come «christiane fidei perfidus adversator».

L'aggettivazione dispregiativa, piuttosto convenzionale, assume le forme del giudizio religioso: ad essere colpiti sono appunto Maometto o la sua legge,<sup>30</sup> ma quando si passa dal piano astratto a quello concreto della descrizione etnografica, non si riscontrano analoghi interventi di condanna. Anzi, nel caso in cui è forse maggiore la «*liaison* tra la malvagità degli abitanti e il loro credo musulmano» (Mascherpa, Perrotta 2017, 618), nel capitolo su Toris (F, XXIX),<sup>31</sup> manca in P proprio la parte con la connotazione deteriore, che è presente invece, sebbene in forma abbreviata rispetto a F, in VA:<sup>32</sup>

F, XXIX, 6-9 [6] Il sunt jens de poch afer et sunt mout meslee de maintes maineres: jens il ha armi<n>, nestori<n> et iacopit, et giorgian et persian; et hencore hi a homes que aorent Maomet, et ce sunt le pueple de la cité que sunt apelés tauriz. [7] La vile est tout environé entor des bias jardinz et {de} deletable, plen de maint fruit et buens. [8] *Les sarain de Toris sunt mout mauveis et desloiaus, que la loi qe lor profete Maomet a lor doné comande que tout le maus qu'il puent faire a toutes jens qe ne soi{n}ent de lor loy et tout cel qe il puent lor tolir ne n'unt nul pechiés, et por cest couse feroient il mout maus se no fuse por la segnorie.* [9] *Et tuites les autres saracin dou monde se mantinent en ceste maniere.*

**30** Come ricorda Piccoli (2015) entrambe le tipologie qui attestate (riconducibili al tipo «Machometum adorant» e al tipo «habent legem Machometi») sono teologicamente infondate. La prima, diffusa nella letteratura medievale occidentale, è inaccettabile perché «sottintende l'improponibile equiparazione tra il Profeta e Dio»; la seconda, perché, pur suggerendo «una maggiore volontà di aderenza al contesto dottrinale musulmano, [...] non manca di ambiguità: la codificazione della legge islamica non va infatti attribuita a M[aometto], ma a Dio, che l'ha dettata al suo Profeta [...]». Alla diffusione di questa falsa credenza, che lascia tracce già nella *Chanson de Roland* al v. 611 («La lei i fut Mahum e Tervagan»), può aver contribuito il grande successo che in Occidente ha avuto la leggenda secondo la quale M[aometto] avrebbe scritto di suo pugno la *nova lex*, appuntandola sulle corna di un vitello (così nelle *Vitae* latine del XII secolo di Embricone e Adelphus, in Guibert de Nogent, negli *Otia de Machomete*, nel *Roman de Mahomet* [...]). Attribuendo la paternità della legge islamica al Profeta anziché a Dio, i polemisti cristiani hanno buon gioco nel mettere in dubbio l'autenticità del testo coranico». Sulla fraseologia poliana (e pipiniana) cf. anche Burgio 2005, 38-9.

**31** Polo sembra qui recepire un preconcetto condiviso in Occidente: «Che ai musulmani fosse lecito compiere azioni malvage contro gli infedeli è fatto privo di fondamento coranico e storico; tuttavia la credenza era assai diffusa, poiché in Occidente era ignorata la legislazione islamica che garantisce i diritti fondamentali ai popoli del libro (*Ahl al-Kitāb*), ovvero agli ebrei e ai cristiani» (Piccoli 2015).

**32** Non danno risultati diversi i sondaggi che ho fatto su altri testimoni del gruppo P, come i codd. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. sopr. C.VII.1170, c. 7vd (oggetto del contributo di Maria Conte in questo volume); Modena, Biblioteca Estense Universitaria, α. S. 6. 14 (= Lat. 131), c. 5ra; e nell'ed. Prášek 1902, 21. La pericope è attestata in altre versioni che dipendono da VA, come la toscana TB, tardo-trecentesca (TB, 13, 10 «[10] Li saracini d'intorno sono malvagia gente e falsa e desleale»).

VA, XVII, 6-9	[6] In quella zità abita grandissima zente: armini, nestorini, iachobini e persi. [7] Lo puovolo della tera adorano Machometo. [8] La zità è tuta intorniata de molti belli zardini ch'èno pieni di nobelissimi fruti. [9] «Li saraini de Turis èno malvaxia zente e falssa e deslialle.
P, I, 17, 5	[5] Sunt enim ibi nestorini, iacobini et perse; cives Thaurisii Machometum adorant.

Analogamente, nelle digressioni narrative in cui i cristiani sono contrapposti ai saraceni (come il miracolo della montagna che cammina o la vendetta del re di Abasce contro il sultano di Aden, responsabile della circoncisione forzata di un vescovo, rispettivamente in P, I, 18 e P, III, 44), Pipino non approfitta degli spunti virtualmente presenti nel suo ipotesto per drammatizzare lo scontro, ma segue fedelmente la traccia che ha davanti.

## 2.2 «Cecitas paganorum»: l'idolatria

A differenza di Marco Polo, che non è attratto dagli aspetti teologici e si limita a registrare i fenomeni religiosi con occhio di etnografo, Pipino è comprensibilmente molto ricettivo nei confronti di riti, culti e credenze pagane. La vivacità di questo interesse comporta a volte interventi di ristrutturazione della materia: il capitolo in cui viene presentata la fede dei Tartari, F, LXIX (*Ci devise dou dieu des Tartarç e de lor loy*) è un grande contenitore in cui Marco Polo riversa, oltre che osservazioni su fede e pratiche religiose, anche indicazioni su abbigliamento, vita militare, amministrazione della giustizia. Questo distillato etnografico viene riprodotto da VA, LV (*Della leze d'i Tartari; et de molte altre cosse*), mentre Pipino lo spezzetta in quattro unità: P, I, 56 (*De armis et vestibus eorum*); P, I, 57 (*De cibis comunibus Tartarorum*); P, I, 58 (*De ydolatria et erroribus eorum*); P, I, 59 (*De strenuitate industria et fortitudine Tartarorum*); il terzo 'pannello' del politico è riservato agli aspetti religiosi, e fin dalla rubrica l'idolatria è vista *sub specie erroris*. Analogamente, Pipino isola in un capitolo a sé stante, P, I, 67 (*De monachis quibusdam ydolatriis*), la descrizione dei monaci di Ciandu, scorporandola dalla scheda sulla città e sul palazzo del Gran Khan (P, I, 66 *De civitate Ciandu et nemore regali quod est iuxta eam et de quibusdam festivitibus Tartarorum et magorum illusionibus*), che costituisce un solo blocco in F, LXXIV (*Ci devise de la cité de Ciandu et d'un merveilleus palais dou Grant Kaan*) e in VA, LX (*De Cianedai, dove si sfendono le chane e si sse chuovre le chaxe*). Lo stesso procedimento si nota in P, III, 24 (*De regno Var et erroribus et ydolatria incolarum eius*), uno dei quattro capitoli (P, III, 23-26) in cui viene suddiviso F, CLXXIII (*Ci devise de la grant provence de Maabar*) = VA, CXXXVII (*Della provinzia de*

*Maabar, ove se truova perlle in grande quantità*). Questa ricompaginazione permette di migliorare la coerenza dell'esposizione e di ridistribuire le informazioni in modo più razionale, e agisce quindi in primo luogo sull'architettura e sulla leggibilità del testo, ma conferma anche l'attenzione che Pipino riserva alle sezioni specificatamente dedicate all'*ydolatria*.

Passando alla stigmatizzazione della diversità religiosa, i capitoli in cui le note di Pipino sono più numerose e severe sono quelli relativi a tradizioni sessuali e/o matrimoniali connesse all'idolatria e quelli in cui affiorano manifestazioni dello sciamanesimo, spesso sconfinananti nella magia.<sup>33</sup>

Riguardo al primo punto, non rilevo un'avversione al discorso sessuale di per sé: la prostituzione, ad esempio, è designata con chiarezza sotto il profilo lessicale, senza perifrasi e senza turbamenti;<sup>34</sup> lo stesso vale per le concubine del Gran Khan, di cui P, II, 8, 3 descrive in modo neutro l'estrazione etnica, la bellezza, le modalità di selezione. Si nota invece un irrigidimento quando sessualità e sfera sacra si intrecciano e contaminano, in particolare nei tre capitoli che descrivono forme di «ospitalità sessuale»,<sup>35</sup> corrispondenti a F, LVIII (*Ci devise de la provence de Camul*); F, CXIV (*Ci dit de la provence de Tebet*); F, CXVI (*Ci devise de la provence de Gaidu*), e nella breve digressione sulle «nozze postume», corrispondente a F, LXIX, 31-35.<sup>36</sup>

**33** La sessualità come indice di perversione della religione è uno dei temi frequenti nella polemica anti-islamica; cf. Tolan (2003, 319-20). Le pratiche sciamaniche producono un forte spaesamento anche in Guglielmo di Rubruk, che assimila sacerdoti e indovini, ponendo l'accento sul carattere magico più che religioso della loro attività: cf. Chiesa 2018, 32-6.

**34** Della prostituzione Marco Polo parla nel capitolo dedicato alla città di Taidu, la città sorta tra il 1264 e il 1269 in seguito all'abbandono di Cambaluc (l'odierna Pechino). Le prostitute, il cui numero è citato a conferma del volume di affari della città, sono designate in F, XCIV, 8 come «feme pecherise, ce sunt femes dou monde qe funt servis a les hommes por monoi>e». Nel passo corrispondente P, II, 11, 3 usa il termine *meretrix*: «Propter multitudinem autem extraneorum qui ad civitatem conveniunt sunt ibi meretricum circiter .XX. milia que in suburbiis commorantur; nam intra muros civitatis nulla earum habitare permittitur», a fronte di *pechatrize* di VA, LXXVII, 7 «Per la grande moltitudine de forestieri che pasano per questa zità, el ge n'è ben vintimila pechatrize, le qual non olsa niuna star dentro dala zità, ma stano de fuora entro i borghi».

**35** Si tratta probabilmente di forme di poliandria. Rinvio, per un censimento delle pratiche sessuali e matrimoniali descritte nel *DM* e per una loro analisi alla luce della categoria del malinteso, a Burgio, Simion (2020); cf. anche Simion, Barbieri 2015.

**36** Reichert (1997, 208-10) mostra come questi passi del *DM* siano quelli che più hanno turbato non solo Pipino, ma in generale i lettori, come suggeriscono i *marginalia* sui codici: «Le note dei manoscritti lasciano percepire quanto fascino, ma anche quale brivido, promanassero dalle sezioni etnografiche dei resoconti. [...] Se già Pipino aveva stigmatizzato le usanze dei pagani con aspre parole, [...], i giudizi dei suoi lettori andarono ancor oltre quelli del curatore e del traduttore. Essi liquidarono costumi e religioni delle *gentes* come *superstitio pessima, stulta credulitas, falsa adoratio et [s]celerosa astutia illorum hominum* o con analoghe parole denigratorie, e fenomeni così ap-

5 La prima di queste usanze si trova descritta nel capitolo dedicato a Camul, l'odierna Ha-mi, nel Turkestan cinese. Stando a F, LVIII, 7-16 (= VA, XLV, 5-17), qui i mariti comandano alle mogli di intrattenere anche sessualmente i viandanti di passaggio. Quando Môngke Khan tenta di vietare la tradizione, gli abitanti lo supplicano di revocare l'editto, temendo di perdere la protezione degli dèi e di compromettere i raccolti. Il Khan, esterrefatto, concede quanto richiesto con parole di disprezzo. Il testo si presenta così in P e nel modello VA:

---

pariscenti come la 'prostituzione con gli ospiti' [...] o quella singolare forma del puerperio maschile, che secondo Marco Polo veniva praticata a Yunnan (Çardandan), hanno regolarmente attratto l'interesse dei lettori, ma per lo più hanno anche subito reciso rifiuto in quanto *turpis consuetudo libidinosa erga forenses* o anche *inordinata consuetudo*. È piuttosto raro il caso di lettori che cerchino di collocare diversamente usi e costumi di Tartari e Cinesi, o di accogliere l'invito di Pipino a scorgere, in tante diversità, l'onnipotenza divina e la multiformità del genere umano».

**P, I, 46, 4-7**

[4] Ydolatre vero sunt *et a suis ydolis ab antiquo sic sunt dementati*, quod quando viator quicumque inde pertransiens declinare vult ad domum alicuius civis Camul, ille eum letanter suscipit et precipit uxori totique familie ut, quam diu ille apud eos esse voluerit, ei in omnibus obediens sint; quo dicto, discedit dominus domus, non reversurus in domum suam donec hospes in domo eius manere voluerit; uxor autem illius *miserabilis* viri hospiti in omnibus obedit ut viro suo. [5] Mulieres vero regionis illius decore sunt valde; viri autem earum *a diis suis hac sunt cecati demencia* ut sibi pro honore et utilitate computent *ut sint viatoribus prostitute*. [6] Tempore autem quo regnavit Maguth Kaam magnus universalis rex omnium Tartarorum, audita *tanta demencia* virorum Camul mandavit eis *ne rem tam detestabilem* amplius tollerare presumerent, sed pocius, uxorum conservantes suarum honorem, viatoribus de communibus hospiciis providerent, ne provincie illius populus *tanta* ulterius *turpitudine* fedaretur. Viri vero provincie Camul, audito mandato regis, contristati sunt vehementer et, electos nuncios, ad eum cum denariis transmittentes instantissime postulaverunt ut hoc tam grave revocaret editum, cum hanc traditionem a senioribus suis haberent quod, quam diu huiusmodi benignitatem hospitibus exhiberent, deorum suorum sustinerent gratiam et terra eorum uberes semper fructus produceret; rex autem Manguth eorum aquiescens instancie mandatum revocavit dicens: «Quod ad me pertinebat, vobis mandare curavi. Sed ex quo pro honore tam vituperabile oprobrium suscipitis, habete vobis vituperium quod optatis». Nuncii vero, cum revocatoriis litteris redeuntes, universo populo, qui tristis effectus erat, leticia attulerunt. [7] Eam igitur consuetudinem *detestabilem* servant usque in hodiernum diem.

**VA, XLV, 5-17**

[5] Ed è homeni de gran solazo e non atendono ad altro se non a sonar strumienti e a chantar e balar e solazar. [6] Se alchuno forestiero ge passa per la chontrà e va a chaxa de niuno de lor per albergar, el signior della chaxa lo rezeve volentiera e chomanda ala moier ch'ela sia obediante a quel forestier in tuto ziò ch'el vuol chomandar. [7] E parte-sse e va a far i suo' fati in villa e in altro luogo dove el vuol. [8] E la dona tien cholui chome s'el fosse suo marito. [9] Tuti quelli de quella provinzia rezeveno vergongia per suo' moier, ma non s'el tien per dexenor. [10] Le femene della contrà sono molto bele. [11] Inel tempo che regniav a Mangu Chan, lo qual fo signior de tuti i Tartari, li omeni de Chamulli fono denonziato di questa dischonza chossa. [12] El re i mandò a dir che i non doveseno albergar nesuno forestier plui a quel modo e che i non sostegnisenno plui quel dexenor dele suo' moier. [13] Quando 'li rezeveno el chomandamento, egli forono molto dolenti e àveno suo chonseggio; e mandò anbasiatori al Gran Chan, e grandi prexenti. [14] E si 'l pregàno ch'el non dovesse devedar questa chossa, la qual egli e suo' antezesori avevano senpre servata, peroché, fina tanto che i fano questa chortexia ai forestieri delle suo' done, le suo' idolle l'ano tropo per ben e che lor tere àno abbondanzia de tuti i beni. [15] Quando Mangu Chaan ave intexa quelle parolle, el disse ai anbasiatori: «Dapoi che vui vollé aver questo dexenor e questa vergongia, e vui ve l'abié!»; e si revochò el chomandamento. [16] E quelli anbasiatori tornò a chaxachon grande alegrezza. [17] E anchora mantien quella zentil uxanza per la provinzia.

Pipino attribuisce dunque la «consuetudinem detestabilem» a un obnubilamento delle facoltà spirituali e intellettive provocato dai falsi dèi («a suis ydolis ab antiquo sic sunt dementati»; «viri autem earum a diis suis hac sunt cecati demencia»; «audita tanta demencia virorum») e tenta, al tempo stesso, una timida razionalizzazione: solo in P leggiamo il dettaglio per cui Mōngke ritiene che il problema si possa risolvere con la creazione di alloggi riservati ai viandanti, come se la consuetudine dipendesse da fattori contingenti (la scarsità di abitazioni): «sed pocius, uxorum conservantes suarum honorem, viatoribus de communibus hospiciis providerent» (corrispondente a F, LVIII, 11 «e cel Magu mande elç comandant sout grant poine que

il ne deusent herberger les forestiers»).<sup>37</sup> Il giudizio sfavorevole sulla tradizione di Camul pare condensarsi nell'assimilazione delle donne a prostitute («ut sint viatoribus prostitute»), come già osservato da Reichert (1997, 176).

**6** Il secondo episodio riguarda il Tibet (F, CXIV; VA, XCIII; P, II 37), regione che probabilmente Marco Polo conobbe e descrisse sulla base di informazioni di seconda mano. Tra le curiosità raccolte, la più insolita è l'offerta delle vergini agli stranieri di passaggio, in una sorta di tirocinio prematrimoniale. Senza riportare il passo per intero, ricordo che la struttura narrativa presenta delle differenze con Camul: le donne del luogo vengono di nuovo messe a disposizione dei viandanti, ma qui si tratta di un costume limitato alle vergini; le mediatrici sono le donne anziane, non gli uomini di casa; la pratica risponde a un 'modello mimetico del desiderio': solo la donna che ha avuto un certo numero di amanti, comprovati da altrettanti doni, è ritenuta desiderabile e può accedere al matrimonio; una volta sposata, è fedele al marito. Le aggiunte di Pipino sono dello stesso tenore di quelle riscontrate nel capitolo su Camul, ma sono circoscritte alla rubrica, dove l'abitudine è giudicata turpe («De regione alia provincie Thebeth et de quadam *turpi* consuetudine eius»), e al primo paragrafo, dove quello che in F, XCIV è un semplice «costumes de marier femes», viene così presentato:

[1] Post terminum .XX. dietarum provincie Thebeth inveniuntur castra multa et vile, ubi est absurda et valde detestabilis quedam abusio proveniens ex ydolatrie cecitate: in illa regione nullus vir uxorem vult accipere virginem nisi prius sit a viris pluribus cognita; dicunt enim mulierem aliter non esse aptam coniugio.

Di nuovo, dunque, la perversione della norma sessuale funziona come cartina al tornasole della cecità degli idolatri.

**7** L'ultima forma di prodiga ospitalità nei confronti degli stranieri è riportata nel capitolo su Gaindu, nello Yün-nan (Cina sud-occidentale), conquistato dai Mongoli nel 1257. L'usanza richiama fenomenologicamente quella di Camul, con una variante, un segnale sulla soglia che avvisa della presenza del viandante in casa. Anche in questo caso Pipino introduce un commento che mette in guardia il lettore sulla follia indotta dagli idoli:<sup>38</sup>

**37** Anche l'accusa di irrazionalità è uno stereotipo molto diffuso nella polemica anti-islamica del XIV e XV secc.; cf. Tolan 2003, 335.

**38** Il confronto meriterebbe di essere ampliato a Z, 55, 11-14, che manipola il racconto in modo molto diverso. Il toledano registra alcune varianti esclusive: (a) il Gran Khan ha proibito l'usanza, ma la popolazione non se ne cura; (b) al momento della par-

**P, II, 38, 10-11**

[10] Incole provincie huius ydolatre sunt; *sunt autem viri a suis ydolis taliter dementati ut se credant eorum gratiam promereri si uxores proprias et filias viatoribus tradant: nam quando viator quicumque per eos transit et ad domum cuiuscumque diverterit, confestim dominus domus convocans uxorem, filias ac mulieres ceteras quas in domo habet, mandat ut hospiti et sotiis per omnia pareant. Facto hoc mandato, discedit et peregrinum illum cum sotiis in domo propria dimittit ut dominum, neque autem redire presumit donec ibi ille voluerit immorari; peregrinus igitur ille pileum suum aut signum aliquod ante fores domus appendit. Cumque dominus domus redire vult, putans illum forsitan discessisse, si signum ante ianuam viderit retrocedit statim, unde peregrinus ille duobus vel tribus diebus ibi immorari potest.* [11] *Hec autem caeca et detestanda abusio per totam provinciam Cayndu observatur ab omnibus, nec ullus sibi hoc ad vituperium reputat, eo quod hoc faciunt pro suorum honore deorum, creduntque quod ob hanc benignitatem quam exhibent viatoribus a diis suis terrenorum fructuum obtinere habundantiam mereantur.*

**VA, XCIV, 7-9**

[7] In questa provincia è talle uxanza: quando niuno forestier passa per quella contrà e vada a chaxa de niuno homo per albergar o per altra cossa, el signior dela chaxa se parte inchontenente, e chomanda a soa moier e a soa fameglia che i debia obedir a cholui e a' suo' chonpagni in tuto ziò che i chomanderà, nì non torna in caxa defin ch'el n'è el forestier. [8] E li forestieri mete de fuora delle porte uno chapello ho alchuno altro segnio; e quando el signior della caxa se ne vuol vegnir e veda el segnio de fuora, el torna indrieto, e non va in cha' defin che 'l forestier ge fosse; e sì ne sta i forestieri do o tre di. [9] *E questa è una soza uxanza; è per tuta la provincia de Gandi; et non se tieno queste chosse per dextenor perché i fano questo a onor delle suo' idolle, e dixeno che per questa chortexia i soi dii donano abundantia de tuti i beni tereni.*

tenza del forestiero (un mercante), la sua ospite ottiene da lui un oggetto da poco, come uno scampolo di stoffa. La donna e il marito scherniscono lo straniero che si allontana, esibendo il dono ricevuto e commiserando l'uomo per non aver ottenuto in cambio nulla (Z, 55, 23-25 «Et tunc vir et mulier, ipsum deridendo, clamant post eum dicentes: «O tu! quo vadis? ostendas quid fers tecum de nostro! demonstra nobis, o repudiate, quid lucratus es! vide quid reliquisti nobis, quod tradisti oblivioni!», et ostendunt peciam illam quam lucrati sunt cum eo: «Istud habemus de tuo, o tristis, et nichil portas tecum!». Et sic derident eum et modum istum tenent»). Mi pare che rispetto a P ci sia uno scarto tangibile: Z indulge volentieri, qui e altrove, al piacere del racconto, senza temere l'aneddoto salace, a fronte di un tono maggiormente sorvegliato di P. Questo gusto per l'intrattenimento si ritrova nel *Liber de introductione loquendi* di Filippo da Ferrara (vissuto tra fine XIII e metà XIV sec.), che utilizza un cod. Z perduto e inserisce l'episodio di Camul nelle conversazioni che i frati possono fare a tavola quando il discorso cade su ospitalità e liberalità, mentre la deflorazione delle ragazze tibetane offre spunti di discussione sul problema delle monache incinte (Reichert 1997, 216). Considerando che in tutti i casi citati ci muoviamo nell'orbita domenicana, in un arco cronologico abbastanza ristretto, questa diversità di approccio meriterebbe un'analisi specifica; possono aver inciso, oltre alle singole sensibilità dei frati, l'ufficialità della versione P (e allora la testimonianza di Pipino, che nel prologo attribuisce la traduzione del testo alla committenza dell'Ordine non sarebbe un topos retorico, al contrario di quanto ipotizzato da Dutschke 1993, 161-2, 206-16; cf. anche Burgio 2011, XVIII nota 29; Gadrat-Ouerfelli 2015, 68-9); la diversa distanza rispetto alla 'fonte', cioè la voce di Marco Polo; e, a livello più generale, un cambiamento culturale che porta l'omiletica a combinare intento edificante e *delectatio* (Amadori 1996, 422-3). Di questi e altri aspetti si sta occupando Giuseppe Mascherpa, in una monografia su Z in preparazione.

8 Le nozze postume sono descritte da Marco Polo all'interno di F, LXIX (*Ci devise dou dieu des Tartarç e de lor loy*). L'usanza è codificata a livello giuridico nel codice di Gengis Khan (lo *Yasa*: cf. Barbieri 2004, 171-2): se due giovani muoiono prematuramente, i rispettivi padri organizzano un matrimonio, che lega le due famiglie in un vincolo di parentela concreto, come se le nozze fossero tra vivi. La finalità di questo costume è stata ricondotta dagli antropologi alla necessità di «tutelare i vivi dai morti, i quali, insoddisfatti, potrebbero tornare a reclamare ciò che è mancato loro in vita» (Barbieri 2004, 172). Tale consuetudine doveva suonare incomprensibile a un uomo occidentale del Medioevo; Pipino (che intitola, lo ricordo, il capitolo *De ydolatria et erroribus eorum*) la attribuisce, di nuovo, ad accecamento diabolico (P, I, 58, 4):

[4] Si alicuius Tartari moritur filius qui uxorem non habuit, et alterius filia iuvenula moriatur, pater defuncti pueri puellam defunctam uxorem accipit filio, puella patre consensum prebente; de hoc enim conscribi faciunt instrumentum, pinguntque in carta puerum et puellam, vestes, denarios et utensilia multa et supellectilem variam; deinde instrumentum et picturas igni comburunt, creduntque, *diabolica cecitate seducti*, quod defuncti illi in alia vita ad invicem contrahant quando fumus combustarum cartarum ascendit in aera; faciunt etiam, pro hac re, solemnes nuptias de quibus partes huc illucque diffundunt ut sponsus et sponsa portionem suam illarum comedant nuptiarum. Ex tunc vero parentes et consanguinei defunctorum sic se reputant affines effectos ac si mathematice ille nupcie in veritate celebrate fuissent.

Venendo al secondo obiettivo polemico di Pipino, le pratiche sciamaniche, presenterò per brevità un solo esempio. In F, LVII (*Ci devise de la provence de Tangut*), corrispondente a P, I, 45 (*De civitate Sachion et ritu paganorum in combustione corporum mortuorum*) viene presentata la città di Sachion (l'odierna Dunhuang), nel Gansu nord-orientale. Il cuore del capitolo è una lunga scheda dedicata ai riti che accompagnano le nascite e al cerimoniale funebre; «in ambedue i casi ci troviamo di fronte a ritualismi 'spurii' in quanto non ortodossi», dalla radice piuttosto «pastorale e sciamanica» che buddista (Bussagli 1981, 183). Data la lunghezza dei due passi, ne offro una sintesi: (a) riti di nascita: quando nasce un maschio, gli idolatri di Sachion gli propiziano il favore degli dèi nutrendo per un anno un montone. Passato il termine stabilito, l'animale viene sacrificato: le carni vengono lasciate al dio mentre si compiono delle preghiere rituali. In seguito la carne viene portata a casa e condivisa dalla famiglia; le ossa vengono riposte e ai sacerdoti vengono lasciati testa, pelle, piedi e interiora della bestia. Pipino definisce «oraciones nephande [...] secundum consuetudinem sue cecitatis» le preghiere che scandiscono il sacrificio; l'intero rituale è definito come «execrabilis»; (b) riti funebri: prima di cremare un corpo, i familiari chiamano gli astrologi, che stabiliscono la data della cremazione sulla base del giorno di na-

scita e della posizione delle costellazioni. Il cadavere viene custodito in casa fino a quando il pianeta non è favorevole, congiuntura che può realizzarsi giorni, settimane, mesi dopo la morte, e che richiede pertanto l'attuazione di un 'protocollo' igienico per la conservazione del corpo. Finché la salma non viene bruciata, la famiglia prepara i pasti per il morto; alcune volte è necessario «briser le toit de la maison» per trasportare il corpo nel luogo della pira funebre, seguendo la direzione del pianeta propizio.<sup>39</sup> Tutto questo avviene, come nelle altre usanze che abbiamo considerato, per non incorrere nell'ira degli dèi. La processione è scandita da tappe in cui al cadavere sono offerte vivande e vino, in modo da ristorare il morto. Un'altra cerimonia prevede la preparazione di carte con dipinti i beni che l'anima avrà nell'altro mondo.

Ritualità così difficilmente assimilabili per via analogica vengono liquidati come superstizione, e meritano una nota di biasimo (P, I, 45, 7):

[7] Hanc supersticionem servat ubique in combustione cadaverum humanarum in orientis partibus cecitas paganorum.

### 3 Conclusioni

Al contrario di quanto si è spesso ripetuto, Pipino non sacrifica parti di testo per scrupolo dottrinale: il suo atteggiamento nei confronti del modello volgare è di profondo rispetto e l'operazione traduttrice è perfettamente coerente con le 'linee guida' espresse nel Prologo, dove Marco Polo è presentato come una fonte veritiera e attendibile («prefatum dominum Marchum [...] virum esse prudentem, fidelem et devotum atque honestis moribus adornatum, a cunctis sibi domesticis testimonium bonum habentem ut multiplicis virtutis eius merito sit ipsius relacio fidedigna»)<sup>40</sup> La verità dell'autore e della sua

<sup>39</sup> Un'interpretazione di questa pratica alla luce della lettura di Mircea Eliade in Barbieri 2004, 222: «tutte queste usanze esprim[ono] una rottura di livello ontologico che comporta il passaggio da un modo d'essere umano a un altro di ordine superiore, di libertà assoluta. I simbolismi implicati si fondano sull'equazione casa = corpo. Alla luce di tale omologazione, l'uscita dell'anima dell'estinto attraverso il tetto dell'abitazione equivale al suo volo fuori dal corpo. L'apertura nel tetto o nel muro, per la quale l'anima può involarsi verso il cielo, rappresenta la via di comunicazione col mondo soprasensibile».

<sup>40</sup> «Presentando [nel prologo] Marco Polo come buon cristiano, giudizioso e di condotta inappuntabile, Pipino dà l'impressione di perseguire due scopi: da un lato insiste sulla moralità del viaggiatore per accreditarne l'immagine di autore fededegno e garantire così l'autenticità dei contenuti informativi dell'opera; dall'altro lato, tracciando un ritratto di Marco quale credente devoto, sembra voler riportare sotto il controllo della Chiesa romana un libro in cui si trovavano descrizioni dei costumi e delle credenze dei popoli orientali che potevano risultare inquietanti per i cristiani dell'epoca» (Barbieri, Andreose 1999, 20 nota 14).

testimonianza comportano insomma un'attenzione alla fedeltà della traduzione e non ammettono esclusioni pregiudiziali: niente di quanto Polo racconta è estromesso a priori dalle «gerarchie del riferibile», neppure i capitoli che raccontano pratiche insolite come quelle poliandriche.

Semmai, il problema della censura va spostato a un livello più alto della trasmissione del testo, e riguarda il redattore della versione veneto-emiliana VA: può questa versione volgare avere legami (anche genetici) con un ambiente religioso? La risposta a questa domanda permetterebbe di ricavare qualche informazione sul luogo dove Pipino venne in contatto con il testo poliano e sui libri utilizzati all'interno dei conventi da lui frequentati. In attesa di un supplemento d'indagine, aperto anche, come auspicato da Barbieri (2004, 52 nota 13), a uno spoglio linguistico integrale dei testimoni di VA,<sup>41</sup> gli indizi raccolti depongono a favore di una certa prossimità con l'ambiente domenicano. Considerando poi che l'Ordine tentò di controllare la pubblicazione e l'ingresso dei libri nelle proprie biblioteche, agendo (almeno nelle intenzioni) con un filtro più selettivo nei confronti dei testi vernacolari, sembra poco realistico pensare che Pipino si sia servito di un esemplare trovato fortuitamente;<sup>42</sup> è più probabile che la scelta sia stata orientata dall'inizio. L'«approvazione» precoce di VA come versione autorevole pare del resto confermata dal fatto che, nella sua prima fase di propagazione manoscritta, essa gode di una discreta circolazione tra i Mendicanti: un'altra traduzione latina tratta dalla versione veneto-emiliana, LB, viene compulsata da Iacopo d'Acqui negli anni '30 del Trecento; l'unico caso noto di riutilizzo del *DM* da parte dei

**41** Uno spoglio linguistico ha permesso ad Andreose (2002) di ipotizzare un'origine emiliana (probabilmente bolognese) del più antico testimone VA giunto sino a noi, il cod. 3999 della Biblioteca Casanatense di Roma, e di riaprire la discussione sulla localizzazione dell'intero gruppo: dai primi sondaggi, gli esemplari più alti stematicamente presentano tutti una patina emiliana o lombardo-orientale; cf. Andreose (2002, 665-8).

**42** Una questione piuttosto scivolosa che si allaccia a questa è quali redazioni del *DM*, oltre a VA, fossero disponibili tra Padova e Bologna tra gli anni '10 e gli anni '20 del Trecento. Possiamo supporre che circolassero altri testimoni franco-italiani (come franco-italiano è l'esemplare perduto da cui è ricavato VA), mentre è difficile stabilire se esistesse già la versione latina L, la cui linea di trasmissione primitiva si dispone lungo l'asse Padova-Ferrara (benché l'epicentro di produzione sia forse veneziano, cf. Burgio, Mascherpa 2007, 145-6 e l'intervento di Marcello Bolognari in questo volume). Il codice più antico del gruppo, oggi irrimediabilmente, è trascritto in ambiente francescano nel 1372, giusta la dichiarazione che si legge nel *colophon* che chiude l'*Historia destructionis Troiae* di Guido delle Colonne: «Explicit liber de casu Troie scriptus per manum fratris Iachopini de Arimino ordinis fratrum minorum in conventu Ferrarie ad petitionem fratris Bonaventure Rubei de Ferraria M° CCC° LXXII in die XXX mensis octubris completum extitit. Amen. Laus tibi Christe qui liber explicit iste» (Prete 1974, 5; Burgio, Mascherpa 2007, 148; Gadrat-Ouerfelli 2015, 102; Burgio 2017a, spec. nota 5).

Francescani (recentemente presentato da Mascherpa 2020) riguarda i passi poliani inclusi da Frate Elemosina da Gualdo nel suo *Liber memorialis diversarum historiarum* prima del 1337, anche questi ricavati da un esemplare di VA.<sup>43</sup>

Per quanto riguarda le espressioni che Pipino inserisce nella sua traduzione e che realizzano un distanziamento dall'alterità religiosa, il fenomeno mi pare in complesso quantitativamente meno pervasivo rispetto a quanto sostenuto da Benedetto; i commenti che definiscono negativamente o Maometto e l'Islam, o l'idolatria nelle sue varie manifestazioni, tutti piuttosto monocordi a livello di lessico e fraseologia, rimangono su un piano astratto nel primo caso, si addensano nei passi dove la sessualità è presentata come uno strumento della religione nel secondo. Il fatto che strategie di *mise en relief* dell'errore attraverso formule di riprovazione siano comuni negli ambienti universitari iscrive l'*usus* di Pipino all'interno di una prassi consolidata; l'eccezionalità dell'operazione consiste nel fatto, spesso sottolineato, che essa è applicata non a un testo in latino di valore dottrinale o filosofico, ma a un libro laico (e originariamente rivolto solo ai laici) in volgare.<sup>44</sup>

I punti cruciali sono, mi pare, il carattere 'ufficiale' di P (e quindi il nodo ancora insoluto della committenza dell'Ordine), e la destinazione potenzialmente pratica della traduzione, funzionale all'attività missionaria: in questa prospettiva l'adozione di strumenti di segnalazione dell'«errore» è utile tanto ai committenti che ai destinatari. In particolare, la validità del testo poliano come strumento per la conversione dei popoli 'gentili' si coglie nel ricorso alla metafora della cecità per definire l'errore che permea l'idolatria («ex ydolatrie cecitate», «diabolica cecitate seducti», «secundum consuetudinem sue cecitatis»...). Sul simbolismo della luce (e su metafore riconducibili alla sfera semantica della vista: cf. Grisafi 2008, 182) è costruita una parte del prologo: il dualismo tra luce e tenebre funziona come specchio dell'opposizione cristiani vs pagani e come motore dell'opera di evangelizzazione; la citazione di Lc 10 2 che chiude il passo

**43** La versione LB, trecentesca e inedita, circola soprattutto in area lombarda; la conservano i codd. Milano, Biblioteca Ambrosiana, X 12 sup. e Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2035 (frammentario). L'utilizzo di LB da parte di Iacopo d'Acqui è dimostrato da Benedetto (1928, CV, CXCIII-CXCVIII); cf. anche Gadrat-Ouerfelli (2015, 43-5, 178-84; 417-18).

**44** Com'è noto, i *clerici* sono esclusi dall'apostrofe ai lettori con cui Marco Polo e Rustichello da Pisa circoscrivono il proprio pubblico (F, Pr., 1: «Seingnors, enperaor et rois, dux et marquois, cuens, chevalers et borgiois, et toutes gens qe volés savoir les deverses jeneracions des homes et les deversités des deverses region dou monde, si prennés cestui livre et le faites lire»; e VA, I, 1: «Signori re, duchi, marchexi, chonti, chavalieri, prinziipi et baroni, et tuta zente a chui dileta de saver le diversse zenerazion de zente e dei regniami del mondo, tolé questo libro e fate-llo lezer»); cf. Bertolucci Pizzorusso 2011b, 74; Burgio, Mascherpa 2007, 117-18.

(«messis quidem multa operarii vero pauci») completa l'*appel aux armes* (cf. Grisafi 2014, 49-50):<sup>45</sup>

Et ne labor huiusmodi inanis aut inutilis videatur, consideravi ex huius libri *inspectione* fideles viros posse multiplicis gratie meritum a Domino promereri, sive quod in varietate et decore et magnitudine creaturarum mirabilia Dei opera *aspicientes* ipsius poterunt virtutem et sapientiam venerabilius admirari, aut, *videntes gentiles populos tanta cecitatis tenebrositate tantisque sordibus involutos, gratias Deo agant, qui fideles suos luce veritatis illustrans de tam periculosis tenebris vocare dignatus est in admirabile lumen suum, seu illorum ignorancie condolentes pro illuminatione cordium ipsorum Dominum precabuntur vel indevotorum christianorum desidia confundetur, quod infideles populi prompiciores sunt ad veneranda simulacra quam ad veri Dei cultum prompti sunt plurimi ex hiis, qui Christi sunt caractere insigniti*; sive etiam religiosorum aliquorum corda provocari poterunt pro ampliacione fidei christiane, ut nomen Domini nostri Ihesu Christi in tanta multitudine populorum oblivioni traditum deferant, spiritu favente divino, ad accعاتas infidelium naciones, ubi messis quidem multa operarii vero pauci.

**45** L'opposizione luce/tenebre, anche in rapporto alla conversione, è onnipresente nella Bibbia; tra le varie citazioni, ricordo Paolo, 2 Cor. 4-6: «[4] [...] deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium, ut non fulgeat illuminatio evangelii gloriae Christi, qui est imago Dei. [5] Non enim nosmetipsos praedicamus sed Iesum Christum Dominum; nos autem servos vestros per Iesum. [6] Quoniam Deus, qui dixit: 'De tenebris lux splendescat', ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei in facie Iesu Christi».