

**Ministero dell'Insegnamento Superiore e della Ricerca Scientifica
Università di Algeri 2 Abou El Kacem Saâdallah**



**Facoltà delle Lingue Straniere
Dipartimento di Tedesco, Spagnolo e Italiano**

TESI DI DOTTORATO

Specialità: Lingua e letteratura italiane

**Lo spazio e l'Altro nelle opere *Il Milione*
di Marco Polo e *La Rihla* di Ibn Battuta**

Specialità: Lingua e letteratura italiane.

**Tesi presentata da:
SMAILI Amar**

**Sotto la direzione di:
ABBAS Djaouida**

Anno Universitario: 2020/2021

Ministero dell'Insegnamento Superiore e della Ricerca Scientifica
Università di Algeri 2 Abou El Kacem Saâdallah



Facoltà delle Lingue Straniere
Dipartimento di Tedesco, Spagnolo e Italiano

TESI DI DOTTORATO

Specialità: Lingua e letteratura italiane

Lo spazio e l'Altro nelle opere *Il Milione* di Marco Polo e *La Rihla* di Ibn Battuta

Tesi presentata da:

Membri della commissione

Pr. Souad Khelouiati	Università d'Algeri2	Presidente
Dr. Djaouida Abbas	Università di Blida 2	Relatrice
Pr. Carla Gambacorta	Università Unistrapg	Correlatore
Dr. Abdellah Maasoum	Università d'Algeri 2	Membro
Dr. Nadjiba Aoudi	Università di Blida 2	Membro
Dr. Aicha Chekalil	Università di Blida 2	Membro

Anno accademico

2020-2021

*Alla mia adorata MADRE
che non c'è più, ma è sempre
con me. Jolína.*

Ringraziamenti

Desidero ringraziare alcune persone che sono state al mio fianco lungo questo lavoro di ricerca.

Prima di tutto ringrazio la mia relatrice, la professoressa Abbas Djaouida, che è stata la mia guida durante tutta la ricerca e i suoi preziosi consigli e commenti mi hanno permesso di realizzare questa tesi.

Un ringraziamento eccezionale alla professoressa Carla Gambacorta che è stata la mia *co-directeur* e, soprattutto, la mia insegnante, perché grazie a lei ho imparato il vero senso della ricerca. Mi ha seguito anche durante momenti difficili – la pandemia COVID 19 – inviandomi le correzioni anche attraverso la posta. La ringrazio per la sua serietà e la sua passione nell’offrirmi il suo sapere.

Ringrazio la professoressa Khelouiati Souad per la sua disponibilità, soprattutto nei momenti difficili e durante tutto il periodo della realizzazione di questo lavoro di ricerca. La ringrazio in quanto responsabile del Dottorato e quindi della nostra formazione, rimanendo sempre in ascolto delle nostre preoccupazioni.

Rendo anche grazie a tutti i professori che mi hanno seguito durante il mio percorso universitario dalla laurea al dottorato.

Ringrazio coloro che mi hanno aiutato sia in modo diretto o indiretto per la realizzazione di questo lavoro, colleghi, amici, famiglia.

Dediche

Dedico questo lavoro a mio padre che è stato sempre presente per me con le sue preghiere. Grazie anche per la sua passione, con la quale mi ha sempre offerto un'atmosfera serena per permettermi di lavorare, nascondendomi le sue sofferenze.

Dedico il lavoro ai miei fratelli Mouloud, Hamza e Mohamed (il nostro la3chir).

Dedico questo lavoro a Farida e mia zia Yamina che sono state sempre con noi durante i momenti difficili.

Dedico il lavoro a Wali che mi ha supportato tutto il periodo della ricerca e soprattutto durante i miei soggiorni in Italia.

Offro le mie dediche alla mia famiglia: Malha (che non c'è più), Ferroudja, Omar, Ahmed, Fatiha, Belkacem, Fatima, Lydia, Djouher, Fatima, Ouerdia, ai miei amici e amiche: Azedine, Sadji, Aissa, Hocine, Koukou, Malik, Farid, Lounes, Chawki, Hassan, Lamine, Kaki, Samou, Djazia, Israa.

Dedico infine il lavoro a tutti i colleghi dell'università di Algeri2.

Riassunto in italiano

La presente ricerca offre i risultati di uno studio comparativo fra il viaggiatore veneziano Marco Polo e il marocchino Ibn Battuta. La comparazione si è focalizzata sullo spazio letterario e sull'immagine dell'Altro nei due racconti di viaggio.

Lo spazio letterario viene trattato da diversi teorici, ma il teorico scelto da noi per il nostro *corpus* è il russo Mikhaïl Bakhtine, concentrando l'analisi sui vari cronotopi presenti nelle due opere, nelle quali i due viaggiatori hanno combinato il *cronos* e il *topos*. Abbiamo inoltre esaminato nei due racconti la rappresentazione dello spazio desertico e il concetto “Maison et univers” di Gaston Bachelard.

Sin dal passato, la tematica dell'alterità è stata oggetto di studio. I ricercatori novecenteschi, come Mondher Kilani e Emmanuel Lévinas, hanno aggiornato gli studi sull'Altro sostenendo che l'incontro con l'Altro non deve essere con il simile ma con il diverso, e questo pensiero sarà alla base della nostra ricerca.

La comparazione ha infatti mostrato che Marco Polo e Ibn Battuta durante il loro viaggio hanno legato lo spazio e il tempo, anche se il veneziano non ha condiviso con il lettore la sua biografia, la sua intimità e familiarità come invece ha fatto il tangerino. Inoltre lo spazio “casa” è più grande e ampio in Marco Polo rispetto a Ibn Battuta. Infine i due viaggiatori hanno rappresentato lo spazio desertico secondo una visione medievale.

Oltre allo spazio, l'immagine dell'Altro viene reso in modo diverso dai due viaggiatori, perché Marco Polo esprime un certo rispetto e una certa oggettività dinanzi all'Altro, tranne con il musulmano, mentre Ibn Battuta descrive l'Altro in modo variegato. Inoltre, il confronto ha mostrato che Marco Polo ha usato la poetica della *Relazione*, dato che aveva un pensiero del rizoma, al contrario di Ibn Battuta che agisce con la poetica dell'*Essere*, visto che aveva un pensiero della radice unica, proclamando la sua religione islamica.

La nostra ricerca potrebbe costituire un supporto per altre ricerche, anche antropologiche, sul *Milione* di Marco Polo e sulla *Rihla* di Ibn Battuta.

Parole chiave: spazio, alterità, Marco Polo, *Milione*, Ibn Battuta, *Rihla*, confronto.

Riassunto in inglese

Abstract:

The present research work proposes a comparative study between the Venetian traveler Marco Polo and the Moroccan explorer Ibn Battuta. This comparison is based on the literary space and the image of the *Other* in the two travel stories. The literary space has been discussed by different theorists. For the analysis of our corpus we opted for Bakhtin's theory in order to analyze the various chronotopes in the two stories, in which the two authors tried to combine the *cronos* with the *topos*.

Through Gaston Bachelard's concept "*maison et univers*" (home and univers) we also analyze the representation of the desert space in both stories. During the twentieth century the problematic of alterity (otherness) had been treated by different theorists such as Mondher Kilani and Emmanuel Lévinas supposing, that the *Other* must be different and not similar compared to us. This will be besides our theoretical approach in our research.

As a result of our comparative study, it seems that space and time are combined in the two stories by both travelers during their Journeys, even if the Venetian did not share his biography, intimacy and familiarity with the reader as the Moroccan did. In addition to this, the "*espace maison*" (home space) seems to be larger and wider in Marco Polo's *Milione* than in Ibn Battuta's *Rihla*.

Furthermore, both authors represent and perceive the desert space through a medieval vision. In addition to space, the image of the other is differently represented by both explorers: while Ibn Battuta describes the other in different way and presents the alterity in an ambivalent manner, expresses Marco Polo a certain respect and objectivity toward the other except the Muslim. In relationship with the prism of Edward Gilson's thought, our research intends to show that Marco Polo opts for a "*la poetique de relation*" (poetic of relationship), which refers to Rhizome's thinking in opposition to Ibn Battuta, who acts with a "*la poetique de l'être*" (poetic of being) since he pleads for a notion of "*racine unique*" (unique root) proclaiming his Islamic religion. Finally our research work supposes to be a support for further anthropological researches on Marco Polo's *Milione* and Ibn Battuta's *Rihla*.

Keywords: space, alterity (otherness), Marco Polo, *Milione*, Ibn Battuta, *Rihla*, comparison.

Riassunto in arabo

ملخص

تقدم هذه الأطروحة نتائج مقارنة الفضاء الأدبي و صورة الآخر في رحلتي السفر "المليون" لماركو بولو و "الرحلة لابن بطوطة

فيما يخص الفضاء الأدبي، اخترن المنظر الروسي ميخائيل باختين الذي أعطي أهمية كبيرة الفضاء المكاني و الزماني تحت عنوان "الكرونوتوب". في الواقع تطرقنا إلى مقارنة الكرونوتوبات المختلفة الرحلة". إضافة إلى الكرونوتوبات، حاولنا مقارنة الفضاء الصحراوي "الموجودة في كتابي "المليون" و المنزل و الفضاء" لقاستون باشلار" و مفهوم

تطرقنا أيضا في بحثنا إلى مفهوم "الآخر" الذي لسيما كان موضوع دراسة من طرف باحثين مثل موندر الآخر" و ذلك بالتركيز على أن اللقاء مع "الآخر" لا "كيلاني و إيمانويل ليفناس الذين بتحديث النظرة إلى يجب ان يكون مع المتشابه و لكن مع المختلف و الذي كان مبدأ بحثنا

بعد المقارنة، استطعنا أن نستنتج أن ماركو بولو و ابن بطوطة ربطا بين المكان والزمان غير أن المسافر الإيطالي لم يشارك القراء سيرته الذاتية و علاقته الحميمة و العاولية على غرار المسافر المغربي ابن بطوطة. علاوة على ذلك فإن الفضاء "المنزل في نص "المليون" أكبر و أوسع منه في "الرحلة" و في الأخير وصف الفضاء الصحراوي بنظرة العصور الوسطى إلى الصحراء

بالإضافة إلى الفضاء، فإن لقاء المسافرين مع الآخر يتخذ موقفين مختلفين لأن الإيطالي ماركو بولو قدم بينما المسافر المغربي قدم صورة متنوعة للآخر -صورة موضوعية و محترمة - الا صورة المسلمين بعد المقارنة استطعنا أن نستنتج أن ماركو بولو استخدام شاعرية العلاقة كون أن فكره جذمور، على عكس ابن بطوطة الذي اتخذ شاعرية الوجود كمنهج له طوال الرحلة و هذا الفكر الجذري الواحد . يمكن أن يكون بحثنا هذا نقطة انطلاق للابحاث المقارنة بين المسافرين و رحلتيهما

.الكلمات المفتاحية: الفضاء، الاختلاف، ماركو بولو، المليون، ابن بطوطة، الرحلة، المقارنة

Riassunto in francese

Résumé

Notre présent travail a pour but de présenter les résultats d'une recherche universitaire à vocation comparative. Il est question de voir la dimension spatiale et l'image de l'Autre chez le voyageur italien Marco Polo et le marocain Ibn Battuta, respectivement dans *Il Milione* (l'année d'édition) et *La Rihla* (l'année d'édition).

Ayant été au centre de plusieurs recherches et analyses, la thématique de l'espace est envisagée selon plusieurs approches littéraires et autres travaux de recherche. Notre travail se vaut comme l'articulation des différents chronotopes que sont *Cronos* et *topos*, développés par Bakhtine et observables dans les deux récits à travers l'expérience spatiales des différents voyageurs. Il s'agit également de convoquer les travaux de Gaston Bachelard pour approcher les différentes rêveries de/sur l'espace désertique chez les deux écrivains. En outre, pour ce qui est de l'altérité, la thèse de Mondher Kilani et les travaux de Emmanuel Levinas donneront le ton pour soutenir l'idée selon laquelle la rencontre de *Je* avec *l'Autre* ne peut se matérialiser en dehors du similaire du différent.

La comparaison nous a permis de conclure que les deux voyageurs pour une meilleure compréhension de l'expérience spatiale, opposent les notions de l'espace et du temps durant leur itinéraire. Nous avons aussi pu constater que le vénitien Marco Polo n'a pas partagé sa biographie, son intimité et sa familiarité avec les lecteurs comme c'est le cas du tangerois Ibn Battuta. D'autre part, l'espace «maison» de Marco Polo est plus vaste par rapport à celui de Ibn Battuta. Au terme de cette recherche qui concerne l'espace, nous avons compris que chez les deux écrivains, la conception de l'espace n'a pu se faire que par le prisme des données scientifiques et autres représentations existant au moyen âge.

En définitive, nous constatons que les deux voyageurs développent la notion et l'image de l'Autre. Marco Polo leur associe les valeurs de respect et d'objectivité – sauf pour l'image du musulman – durant ces rencontres avec l'Autre, quant à Ibn Battuta sort avec représentation ambivalente. Selon le prisme de la pensée de Edouard Glissant, la comparaison nous a montré que Marco Polo utilisait la poétique de la *relation* selon la pensée rhizome, par contre Ibn Battuta proclame sa poétique de *l'être* du moment qu'il avait une pensée de racine unique.

Mots clés: *espace, altérité, Marco Polo, Milione, Ibn Battuta, Rihla, comparaison.*

Indice

Ringraziamenti.....	iv
Dediche.....	v
Riassunto in italiano.....	vi
Riassunto in inglese	vii
Riassunto in arabo.....	viii
Riassunto in francese	ix
Indice.....	x
INTRODUZIONE.....	1
Capitolo I: la letteratura di viaggio	8
1. Introduzione	8
2. La letteratura di viaggio	9
3. La letteratura di viaggio tra:	13
3.1. Le caratteristiche della letteratura di viaggio.....	13
3.2. I generi della letteratura di viaggio	15
3.3. Le motivazioni	17
3.4. Gli obiettivi	18
3.5. Il viaggiatore e la lingua	20
4. L'evoluzione della letteratura di viaggio	23
4.1. L'età antica.....	23
4.2. L'età medievale	26
5. Conclusioni	36
Capitolo secondo: Marco Polo e Ibn Battuta	38
1. Introduzione	38
2. Il contesto storico	39

2.1. Europeo cristiano.....	39
2.2. Arabo-islamico	47
3. Marco Polo.....	55
3.1. Marco Polo (1254-1324):	55
3.2. Il racconto: <i>Milione</i>	62
1. Il testo franco-italiano.....	64
2. La versione toscana	65
3. La versione latina di Francesco di Pipino, domenicano bolognese	66
4. L'edizione di Ramusio.....	67
5. Il codice zeladiano.....	67
6. Redazione in francese linguisticamente più corretta.....	68
3.3. Critica	71
3.4. La cronologia dell'itinerario di Marco Polo	79
4. Ibn Battuta	81
4.1. Ibn Battuta (1304-1368)	81
4.2. Il racconto: <i>La Rihla</i>	87
4.3. La critica	96
4.4. Cronologia dell'itinerario di Ibn Battuta	104
5. Conclusioni	106
Capitolo III: lo spazio nel <i>Milione</i> di Marco Polo e la <i>Rihla</i> di Ibn Battuta	108
1. Introduzione	108
2. Metodologia	109
2.1. Lo spazio letterario.....	109
2.2. I cronotopi.....	111
3. Cronotopo della <i>Route</i>	113

3.1. Difficoltà dello spazio: il clima, il furto	115
4. Cronotopo della <i>Rencontre</i>	118
4.1. Il viaggio come «chemin de vie»	119
5. Cronotopo dello spostamento	121
5.1. La descrizione delle navi	123
5.2. Lo spazio condizionato	125
5.3. La rosa dei venti	126
5.4. Oltre ai mezzi di trasporto	127
5.5. Lo spazio vs il tempo trascorso	128
7. Spazio familiare/estraneo	135
8. Spazio intimo/pubblico	137
9. Spazio fantisticato/feltro	139
10. Lo spazio desertico	142
11. Maison et univers	145
12. Conclusioni	148
Capitolo IV: l'alterità nel <i>Milione</i> di Marco Polo e la <i>Rihla</i> di Ibn Battuta	150
1. Introduzione	150
2. La letteratura comparata e l'imagologia letteraria	151
3. L'alterità	157
4. L'Altro culturale	162
4.1. Dalla cultura alle culture	162
4.2. L'Altro culturale	164
4.2.1. I prodotti	164
4.2.2. Il nudismo	166
4.2.3. Il rito indiano	168

4.2.4. Il nomadismo.....	169
4.2.5. Il calendario.....	170
4.2.6. Il cannibalismo	171
4.2.7. Le leggende	173
4.3. Le creolizzazione.....	174
4.3.1. Definizione	174
4.3.2. Le città creolizzate.....	175
5. L'Altro linguistico.....	178
5.1. Lingua come barriera o chiave.....	178
5.2. La lingua dell'Altro	180
6. L'Altro religioso	184
6.1. L'Io religioso.....	185
6.2. La religione come ideologia	188
6.3. L'incontro con l'Altro religioso:.....	191
6.3.1. L'Altro saraceno	191
6.3.2. L'Altro cristiano	192
6.3.3. Gli ebrei.....	193
6.3.4. Gli idolatri	194
7. Alterità e identità.....	197
7.1. Il pensiero della radice e del rizoma	197
7.2. La poetica dell'Essere e la poetica della <i>Relazione</i>	200
7.3. L'identità di fronte all'alterità.....	202
8. Prima della partenza.....	208
8.1. Pregiudizi	209
8.2. Stereotipi	211

9. Verso l'Alterità	213
9.1. Il “volto” dell'Altro	214
9.2. L'incontro con l'Altro (Euforico, disforico).....	214
9.2.1. L'Altro saraceno	215
9.2.2. L'Altro cristiano	216
9.2.3. L'Altro ebreo	216
9.3.4. L'Altro indiano	217
9.3.5. L'Altro asiatico.....	218
9.3.6. L'Altro: Yogi o Magi.....	221
9.3.7. L'Altro russo	222
9.3.8. L'Altra.....	222
9.3. Non uccidere!	227
10. L'Altro erotico	230
11. Conclusioni	233
Capitolo V: la comparazione	236
Comparazione	236
1. Lo spazio.....	236
2. L'Alterità	240
3. Altri risultati.....	249
CONCLUSIONI	256
Bibliografia.....	261
Sitografia	265
Allegati	266

INTRODUZIONE

La letteratura di viaggio ha accompagnato l'essere umano nel progresso della storia. Fra le diverse epoche storiche che hanno marcato la narrativa di viaggio abbiamo l'epoca medievale, in cui i viaggiatori si spostavano per diversi motivi: commerciali, religiosi, per appartenenza a popolazioni nomadi, ecc., ma condividendo lo stesso principio, e cioè lo spostamento da uno spazio a un altro incontrando l'Altro.

Il contesto storico del Medioevo ha dato l'opportunità ai viaggiatori di muoversi liberamente grazie ai luoghi santi mete di pellegrinaggio, come La Mecca e La Medina, Gerusalemme, il Picco d'Adamo, Roma, Santiago de Compostela, ecc., oppure in seguito a motivi commerciali che hanno spinto i mercanti a cercare nuovi territori per le loro merci creando nuove vie dove potessero esercitare le loro attività commerciali fra l'Occidente, l'Oriente e il mondo asiatico.

Inoltre, anche se il basso Medioevo è caratterizzato dalle guerre religiose fra il mondo islamico e quello cristiano, definite Crociate, e dall'invasione dei Tartari in Occidente nel 1221, i viaggiatori riuscirono ugualmente a spostarsi grazie a vari fattori, come l'unità dei musulmani sotto quel governo che viene definito *dar al-Islām*, cioè la dimora dell'Islam, che permette ai viaggiatori musulmani di spostarsi liberamente, mentre ai non musulmani mediante un tributo da pagare. Per quanto riguarda lo spazio asiatico, i viaggiatori approfittarono della *pax Mongolica* – è la misura di sicurezza all'interno dell'impero mongolico – che offrì alla gente la libertà di circolazione all'interno del mondo tartarico.

A prescindere dai diversi motivi del viaggio durante il Medioevo, i viaggiatori hanno messo in forma scritta le loro esperienze perché

«la scoperta di nuovi continenti e di umanità esotiche è sempre stata accompagnata dall'esigenza di una trascrizione rigorosa, capace di

Introduzione

mostrare a un pubblico lontano, rimasto a casa, quanto i viaggiatori vedono con i propri occhi»¹.

Fra i viaggiatori medievali che hanno reso le loro esperienze in forma scritta citiamo dal mondo occidentale cristiano il mercante veneziano Marco Polo, autore di quell'opera che diventerà nota con il titolo *Il Milione*, e dal mondo arabo musulmano il marocchino Ibn Battuta, autore della famosa opera intitolata *La Rihla*. Queste due opere di viaggio saranno il *corpus* della nostra ricerca, in cui analizzeremo l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro e l'altrove, incontro che rimane il momento privilegiato del viaggio come afferma Domenico Nucera:

«andremo alla ricerca allora soprattutto di ciò che rappresenta il momento privilegiato del testo di viaggio, cioè l'incontro con l'altro e con l'altrove. Questo aspetto costituisce infatti sia il fine del viaggio reale, il motivo per il quale il viaggio viene compiuto, sia il motivo per il quale esso viene raccontato»².

La nostra analisi sarà quindi uno studio comparativo fra i due viaggiatori, il veneziano Marco Polo e il marocchino Ibn Battuta.

Al di là di ciò che già è stato scritto sulla comparazione fra i due viaggiatori medievali, la domanda attorno alla quale ruota questo studio è paragonare l'incontro con l'Altro e la rappresentazione dello Spazio nel *Milione* di Marco Polo e nella *Rihla* di Ibn Battuta.

Per raggiungere i nostri obiettivi abbiamo premesso una parte teorica, in cui inseriremo gli studi fatti sull'imagologia letteraria – che è uno dei campi della letteratura comparata – sull'alterità e sullo spazio letterario.

Per quanto riguarda l'alterità, il concetto viene trattato da diversi studiosi come Jean Paul-Sartre, Marc Augé, Silvano Petrosino, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Jean-Jacques Rousseau, Edouard Glissant, ecc.

I teorici da noi scelti per la nostra ricerca sono inoltre Mondher Kilani – si iscrive nell'antropologia culturale – e Emmanuel Lévinas. Sono stati scelti sia perché i due studiosi hanno rivoluzionato la tematica dell'alterità nel Novecento

¹ Mondher Kilani, *L'invenzione dell'altro, saggi sul discorso antropologico*, Bari, Dedalo, 2004, p. 81.

² Domenico Nucera, *I viaggi e la letteratura*, in Armando Gnisci (a c. di), *Letteratura comparata*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 127-153, p. 128.

Introduzione

aggiornando il concetto dell'Altro rispetto ai teorici precedenti, sia perché sono particolarmente adeguati al nostro *corpus* di ricerca, considerato che i due teorici sostengono che l'incontro con l'Altro deve essere con il diverso e non con il simile perché è solo con il diverso che l'Io mette alla prova la propria esistenza; per indagare ciò, e per rendere la comparazione più scientifica e oggettiva, non sceglieremo lo stesso Altro incontrato dai due viaggiatori. Cioè, in altri termini, non analizzeremo né l'incontro di Marco Polo con il cristiano né l'incontro di Ibn Battuta con il musulmano. Infatti il nostro punto di partenza si basa sul fatto che i due viaggiatori appartengono a culture diverse: Marco Polo alla cultura occidentale cristiana, mentre Ibn Battuta a quella nord-africana musulmana.

Mondher Kilani e Emmanuel Lévinas mettono in evidenza che lo sguardo verso l'Altro deve essere con oggettività per poterlo rappresentare come tale senza pregiudizi o ideologie.

Spostiamo l'attenzione verso lo spazio letterario che viene studiato da parte da diversi teorici come Maurice Blanchot, Youri Lotman, Gerard Genette, Roland Barthes, ecc.

Per il nostro *corpus* applicheremo i concetti di cronotopo del teorico russo Mikhaïl Bakhtine come *route*, *incontro*, *spostamento* con le loro rappresentazioni spazio-temporali (tempo biografico e storico, spazio familiare/estraneo, spazio intimo/pubblico e spazio fantasticato/feltro).

Oltre ai cronotopi, tratteremo il concetto "casa e universo" di Gaston Bachelard, cercando la rappresentazione di questi spazi all'interno dei due racconti di viaggio.

La ricerca infatti sarà orientata a paragonare le due opere, sviluppando e testando una serie di ipotesi relative all'incontro con l'Altro da parte dei due viaggiatori, e cioè:

la prima ipotesi è la differenza nella rappresentazione dell'immagine dell'Altro da parte di Marco Polo e di Ibn Battuta dato che il primo era un mercante curioso di conoscere il diverso, mentre il secondo era un credente che ha viaggiato come pellegrino nei luoghi santi.

Introduzione

La seconda ipotesi è la rappresentazione della loro religiosità dato che il loro viaggio era nell'epoca delle guerre religiose.

La terza ipotesi è probabile che i due viaggiatori avevano delle cose in comune dal momento che entrambi appartengono alla cultura mediterranea.

La quarta ipotesi consiste nel fatto che tutti e due hanno rappresentato la loro epoca per quello che riguarda le leggende, pregiudizi, stereotipi.

La quinta e ultima ipotesi è la presenza delle meraviglie nei loro testi di viaggio dato che ambedue avevano descritto il mondo orientale e asiatico.

Invece, le ipotesi che abbiamo supposto circa la rappresentazione dello Spazio da parte dei due viaggiatori sono:

la prima ipotesi è la combinazione fra lo spazio trascorso e il tempo durante il loro viaggio, considerato che l'uno e l'altro hanno cercato di rappresentare i luoghi in un testo di appoggio, come se fosse una guida di viaggio, per coloro che avessero desiderato percorrere gli stessi itinerari.

La seconda ipotesi è il merito sentito dai due viaggiatori scoprendo nuovi luoghi. Infatti, un sentimento che si completa con un testo di viaggio dettagliato sulla loro esperienza.

La terza ipotesi è la presenza dello spazio desertico nelle due opere in modo somigliante.

Il nostro lavoro di ricerca è composto da due parti. La prima è dedicata alla parte teorica, a sua volta divisa in due capitoli.

Nel primo capitolo, intitolato *La letteratura di viaggio*, abbiamo definito la letteratura di viaggio, trattando le caratteristiche, le motivazioni dei viaggiatori, gli obiettivi e, alla fine, il viaggiatore e la lingua. Infine, abbiamo concluso con l'evoluzione della narrativa di viaggio dall'antichità fino al Cinquecento.

Nel secondo capitolo, intitolato *Marco Polo e Ibn Battuta*, abbiamo illustrato il quadro storico dei due viaggiatori: il mondo europeo-occidentale per Marco Polo e il mondo arabo-musulmano per Ibn Battuta. Abbiamo approfondito inoltre tutto quello che riguarda i due viaggiatori, e cioè le biografie, le due opere *Il Milione* e *la Rihla*, e alla fine le critiche e le polemiche sulla veridicità dei loro viaggi e racconti.

Introduzione

La seconda parte, quella pratica, è la sezione più ricca della nostra ricerca, in cui abbiamo paragonato i concetti sopracitati nei due racconti.

Nel terzo capitolo (il primo della seconda parte), intitolato *Lo spazio letterario nel Milione e nella Rihla*, abbiamo innanzitutto definito lo spazio letterario con i vari cronotopi e concetti usati lungo la ricerca. Inoltre, abbiamo rilevato la rappresentazione dello Spazio nei due racconti di viaggio cercando di indagare se i due viaggiatori abbiano messo insieme il *cronos* e il *topos* nei loro itinerari, negli incontri e negli spostamenti, con un richiamo alle rappresentazioni spazio-temporali, come lo spazio biografico/storico, quello familiare/estraneo, quello intimo/pubblico e quello fantasticato/feltro o sentito, e abbiamo quindi analizzato come Marco Polo e Ibn Battuta hanno rappresentato lo spazio desertico nelle loro descrizioni. Infine, abbiamo trattato il concetto “*maison et univers*” di Gaston Bachelard nel *Milione* e nella *Rihla*.

Nel quarto capitolo, intitolato *L'alterità nel Milione e nella Rihla*, prima di trattare dell'immagine dell'Altro, abbiamo definito l'imagologia letteraria e l'alterità. In un secondo momento abbiamo paragonato l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro culturale, linguistico e religioso. Abbiamo oltre evidenziato l'identità dei viaggiatori di rimpetto all'alterità. Successivamente, i pregiudizi e gli stereotipi che avevano i due viaggiatori prima della loro partenza. In seguito, abbiamo cercato se l'incontro con l'Altro è disforico o euforico, e infine l'Altro erotico.

Nel quinto capitolo, intitolato *Comparazione*, abbiamo confrontato i risultati ottenuti nel terzo capitolo, in cui si è esaminata la tematica dello Spazio e quelli del quarto capitolo, in cui è stata analizzata l'alterità nei due racconti. Infatti, abbiamo paragonato l'incontro con l'Altro e la rappresentazione dello Spazio nel *Milione* e la *Rihla*. Infine, abbiamo dedicato una parte per gli altri risultati ottenuti grazie a questo studio comparativo fra le due opere e ad altre ricerche.

Infine, per concludere, abbiamo dedicato una parte all'esposizione dei risultati ottenuti da questa ricerca relativi allo Spazio e all'alterità nel *Milione* di

Introduzione

Marco Polo e nella *Rihla* di Ibn Battuta, e un'altra parte ad una comparazione fra i due viaggiatori.

Oltre a ciò che è stato detto sulla letteratura comparata, è però importante sottolineare la difficoltà di questa disciplina, come segnala Boitani:

*«occuparsi di letteratura comparata non è, come pensano ingegneri, medici, avvocati e biologi, impresa facile: richiede occhi e orecchi finissimi, ascolto delle anime, conoscenza della tradizione. Occuparsi della letteratura comparata è molto piacevole, ma ci vuole in più la conoscenza di almeno due lingue oltre la propria, la capacità di seguire tanti fili allo stesso tempo, di scioglierne i nodi, talvolta di guardarli dall'alto e da lontano per capire come svolgerli. Sono necessari l'entusiasmo, la pazienza, la disciplina, e l'unità che consiste nel non cessare mai di leggere».*³

Inoltre è da considerare che il lavoro di ricerca è stato reso ancor più complesso dall'analisi del *Milione* di Marco Polo, considerato che è scritto in volgare medievale, lingua della sua epoca.

³ Piero Boitani - Emilio Di Rocco, *Guida allo studio delle letterature comparate*, Bari, Laterza, 2003, p. XXII.

CAPITOLO PRIMO

La letteratura di viaggio

Capitolo I: la letteratura di viaggio

1. Introduzione

La curiosità di conoscere il diverso, sia questo Altro oppure quell'altrove, ha spinto l'essere umano a viaggiare verso l'ignoto. Avendo questa curiosità di spostarsi, si pone una serie di domande:

«Mi chiedevo che cosa si provasse nel varcare una frontiera. Che cosa si sentiva? Che cosa si pensava? Doveva essere un momento di grande emozione, turbamento, tensione. Cosa c'era dall'altra parte? Senza dubbio qualcosa di diverso»⁴.

Una volta che quest'essere umano ha preso la decisione di varcare la frontiera, si trova di fronte ad un cambiamento che può essere una nuova vita integrandosi in una nuova comunità oppure incontra difficoltà e ostacoli dovuti a tanti fattori, ma nonostante questo, riesce a superarli. Durante il suo cammino o itinerario, il viaggiatore osserva e vede questi nuovi luoghi paragonandoli automaticamente ai suoi, cioè, alla sua terra di origine.

In origine, l'esperienza vissuta dal viaggiatore veniva trasferita da una generazione ad un'altra oralmente, ma col passare del tempo e con l'avvento della scrittura le esperienze di viaggio vengono scritte, dando luogo a quello che viene definito come letteratura di "viaggio".

In questo capitolo, abbiamo messo in luce questo genere in modo da avere un'idea generale della letteratura di viaggio, dei suoi motivi e dei suoi obiettivi, e infine, ci siamo focalizzati sull'evoluzione della letteratura di viaggio dall'antichità fino all'età moderna.

⁴ Ryszard Kapuściński, *In viaggio con Erodoto*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 15.

2. La letteratura di viaggio

Dare una definizione della letteratura di viaggio non è cosa facile visto che è ricca di sottogeneri e i viaggi talvolta sono veri, reali e oggettivi, e a volte sono immaginari e semplice finzione.

Prima di definire la letteratura di viaggio, cercheremo il significato della parola “viaggio”. Domenico Nucera la definisce come

«“spostamento”, “tragitto”, come suggeriscono i dizionari, lo sanno tutti, ma se il viaggio sia da intendere solo in senso reale o anche in senso allegorico o metaforico, per aver diritto a entrare a far parte del genere della letteratura di viaggio, è un problema di non facile soluzione»⁵.

Malgrado questa difficoltà per definire la letteratura di viaggio, la lingua italiana è l'unica lingua che ha definito questa letteratura con il termine 'Odeporica', che deriva dall'aggettivo greco 'hodoiporikos', che a sua volta deriva da Odòs 'via', e Poréia, 'viaggio'⁶.

«Ma se 'Odeporico' è presente nei dizionari attuali come aggettivo, nel senso di 'relativo al viaggio', e come sostantivo maschile, sinonimo di 'racconto di viaggio', manca però il sostantivo femminile odeporica proposta da Monga, come definizione ellitica, fondata sul modello di matematica, fisica ecc., in cui si elide la parola scienza che originariamente lo procedeva»⁷.

La definizione della letteratura di viaggio nella letteratura araba è presente visto che gli arabi viaggiavano prima dell'arrivo dell'Islam per il commercio e per stabilire rapporti con le diverse tribù; e con l'arrivo dell'Islam per motivi religiosi.

La letteratura araba di viaggio viene definita come uno dei generi principali della descrizione geografica e della conoscenza dei tratti (le vie e le strade) e i regni:

و مع ذلك فإن أدب الرحلة بصفة عامة يعتبر واحدا من الأنماط الرئيسية للوصف الجغرافي و للتعرف على المسالك و الممالك⁸

⁵ Domenico Nucera, *Letteratura comparata*, cit., p. 127.

⁶ Ivi, p. 129.

⁷ Ivi, p. 130.

⁸ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص113.

Asmàa Abu Baker, nel suo libro *Ibn battuta l'uomo e il viaggio*⁹ definisce la letteratura araba di viaggio come un'arte delle arti del detto arabo e della tradizione orale araba che permette di descrivere l'esperienza vissuta dal viaggiatore durante il suo percorso di viaggio, e la sua esperienza sarà scritta da lui o da un altro:

أدب الرحلات فن من فنون القول العربي يصف مجالات الحياة المتعددة للرحالة الذي سجل رحلته
أو حكاهما لغيره ثم سجلها¹⁰

La letteratura di viaggio viene definita come una letteratura internazionale perché non racconta solamente lo spazio visto o l'Altro¹¹ incontrato, ma fa anche un richiamo all'internazionalità, come nel caso delle guide di viaggio che, a dispetto delle loro ideologie nascoste, tendono a essere traducibili, fruibili anche da altre culture¹².

Da una prospettiva prefettamente personale, la letteratura di viaggio è qualsiasi testo scritto o orale dove il viaggiatore narra la sua esperienza oppure immagina un cammino che lo porterà al diverso. Il valore della letteratura di viaggio si nota nella sua ricchezza visto che il viaggiatore, durante il suo percorso, occupa tanti ruoli: scrittore, sociologo, storico, studioso, antropologo.

Infatti, la letteratura di viaggio viene classificata in diversi generi:

- Genere mutevole perché si sovrappone ad altri generi¹³.
- Genere ibrido perché si interseca con l'autobiografia, l'utopia e il romanzo¹⁴.
- Genere non specialistico accogliendo opere di diversi autori e diverse specializzazioni poiché la letteratura di viaggio ha confini e si sovrappone con le scienze sociali, la geografia, la letteratura scientifica¹⁵.

Oltre questi tre generi, la letteratura di viaggio viene considerata da diverse prospettive come sostiene Monticelli:

⁹ Il titolo in arabo : الرحلة و الرجل بطوطة ابن

¹⁰ اسماء ابو بكر محمد. ابن بطوطة الرجل و الرحلة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط. 1992. ص11.

¹¹ Abbiamo dedicato l'ultimo capitolo della nostra tesi a questo concetto, cioè l'Altro.

¹² Nucera, *I viaggi e la letteratura*, cit., p. 128.

¹³ Ibidem, p. 127.

¹⁴ Rita Monticelli, 2002, *intertestualità, traduzioni e saperi in Transito nella letteratura di viaggio: il caso di Anna Jameson*, nel Lingae &, Urbino, pp. 3-14, p. 4.

¹⁵ Nucera, *I viaggi e la letteratura*, cit., p. 128.

«D'altra parte, la letteratura di viaggio può rivendicare a pieno titolo la propria partecipazione alla fondazione di nuove discipline: è dalle accurate relazioni di viaggio del Cinquecento – che per la prima volta si aprono a orizzonti geografici assai più ampi e complessi di quelli offerti dalla cosmologia medievale – che derivano moderne scienze sociali come l'etnografia e l'antropologia. Addirittura la storia e le scienze naturali ereditano la loro prospettiva disciplinare da due fondatori-viaggiatori: Erodoto, che cercava sulle strade dell'Asia un'occasione per comprendere meglio gli altri popoli e le cause delle guerre persiane, al fine di poterle poi raccontare pubblicamente ai greci, e Plinio, che si metteva in cammino per scrivere la sua enciclopedia *Naturalis historia*»¹⁶.

Ci sono due tipi di viaggi, quelli veri in cui il viaggiatore ha realizzato i suoi viaggi, e quegli immaginari. Se consideriamo il testo di viaggio come un racconto compiuto fisicamente e scritto dal viaggiatore, come nel caso dell'*Italienische Reise* di Goethe, non possono considerare i testi di Joseph Conrad, Hermann Melville, Daniel Defoe e Jonathan Swift come testi di viaggio; invece, se intendiamo con questo genere il tema di viaggio, includiamo anche *L'Ulisse* di Joyce e la *Divina Commedia* di Dante, cioè quegli immaginari¹⁷.

Pur essendo veri o immaginari,

«les voyages ont alimenté une vaste littérature de l'exotisme»¹⁸. I critici hanno messo in questione le esperienze dei viaggiatori a causa delle descrizioni metaforiche dei luoghi visti. Dall'altra parte «lo scrittore, nella misura in cui si pone per definizione il compito di trasmettere un “vero” nuovo, inaspettato, ignoto all'esperienza consueta del lettore, si troverà facilmente immerso nel campo metaforico del viaggio»¹⁹.

Durante il suo cammino, il viaggiatore diventa uno scrittore, dato che scrive la sua esperienza, quindi, «Il viaggiatore e lo scrittore, in certo modo nascono insieme».²⁰ Infatti, il compito del viaggiatore si divide in due momenti, il primo è quello in cui osserva le meraviglie dello spazio scoperto, il secondo è quello in cui trasforma questo panorama in forma scritta :

¹⁶ Monticelli, *Intertestualità*, cit., Nota 11.

¹⁷ Nucera, *I viaggi e la letteratura*, cit., p. 127.

¹⁸ Pierre Brunel, Claude Pichois, André-Michel Rousseau, *Qu'est-ce que la littérature comparée?*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 39.

¹⁹ Pino Fasano, *Letteratura e viaggio*, Bari, Laterza, 1999, p. 14.

²⁰ Ivi, p. 8.

«l'interazione fra le due attività di 'vedere e cercare le meravigliose cose del mondo' e di 'metterle in scritto' si costituisce dunque non come mera collaborazione strumentale, ma come osmosi organica, come complementarità e reciproca dipendenza. Una complementarità che può manifestarsi ed essere enunciata nelle due direzioni: dal viaggio verso la letteratura, dalla letteratura verso il viaggio»²¹.

Talvolta l'interazione si realizza diversamente, perché può capitare che il viaggiatore, con delle competenze limitate, chieda a un altro di scrivere sotto dettatura il racconto dei suoi viaggi. Infatti, è il caso di Ibn Battuta che ha dettato la sua opera la *Rihla* ad Ibn Juzayy e Marco Polo che ha raccontato, in carcere, la sua esperienza presso l'Impero dei Tartari a Rustichello da Pisa «ritenendola degna di uscire dalla sfera privata per raggiungere un pubblico internazionale»²².

Una volta che il viaggiatore o colui che scrive il testo finisce il suo racconto, viene accolto dai lettori perché

«La lettura è l'atto più estremo di ospitalità, gesto che non lascia spazio al rifiuto, in quanto non si può neppure rifiutare un testo senza averlo prima onestamente ospitato, senza aver ascoltato con attenzione il suo racconto. È così che un libro di viaggio viene accolto come una volta, prima della fine dei viaggi, si accoglieva lo straniero: per la sua capacità di raccontare storie. Dall'altra parte di questo incontro sta il lettore, l'ospite desideroso di ascoltarle»²³.

Dopo aver definito la letteratura di viaggio, tratteremo nel paragrafo seguente le caratteristiche, i generi, i motivi, gli obiettivi della letteratura di viaggio e infine, il viaggiatore e la lingua di narrazione.

²¹ Ivi, pp. 13-14.

²² Marco Polo, *Il Milione*, Valeria Bertolucci Pizzorusso (a c. di), Milano, Gli Adelphi, 1994, p. IX.

²³ Nucera, *I viaggi e la letteratura*, cit., p. 150.

3. La letteratura di viaggio tra:

3.1. Le caratteristiche della letteratura di viaggio

Fra le caratteristiche della letteratura di viaggio, possiamo citarne le cinque più importanti:

1. Possiamo riassumere la prima caratteristica con tre verbi: partire, viaggiare e tornare, come sostiene Nucera: «La letteratura di viaggio si riconosce per alcuni caratteri dominanti del testo: partire, viaggiare, tornare sono, a livello tematico, le vere costanti del genere»²⁴.

Partire: il verbo “partire” deriva dal sostantivo latino *pars, partis*, che significa 'parte', 'frazione'²⁵. Questo sostantivo latino ha due significati opposti: il primo ha il senso della 'separazione' o 'distacco' e viene usato spesso per indicare la morte, mentre il secondo ha il significato di 'nascita' visto che dalla stessa radice latina abbiamo 'parere', cioè 'partorire'. Questo doppio senso viene spiegato da Nucera con questa citazione: «Nell’atto di partire è quindi contenuta una morte e poi una nascita, una separazione e poi il tentativo di congiungimento con il futuro»²⁶.

Viaggiare: secondo Domenico Nucera il verbo viaggiare deriva dal provenzale *viatge*, che deriva a sua volta dal latino *viaticum* che designava originariamente gli 'alimenti necessari per compiere la via', oppure 'ciò che viene consumato durante la strada'. Nella lingua inglese il verbo *to travel* significa 'viaggio' e 'viaggiare', ma oltre a questo senso, assume un altro significato legato all’etimologia del verbo, cioè, *tripalium* che era uno strumento che usavano gli antichi per la tortura. Infatti, a questo punto possiamo dire che viaggiare significa anche sofferenza²⁷. Ma «L’idea di sofferenza si è conservata ancora meglio nell’italiano travaglio, con i suoi significati di 'tormento', 'lavoro' e di 'fase preliminare del parto'»²⁸.

²⁴ Ivi, p. 130.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ivi, pp. 130-131.

²⁸ Ivi, p. 131.

Il paradosso linguistico fra 'travel/travaglio' e 'partire/partorire' crea, in realtà, un nucleo concettuale per l'esperienza di viaggio: rinascere sotto una forma diversa dopo l'esperienza con l'altrove e l'incontro con l'Altro²⁹.

Tornare: Nucera sostiene l'idea che il verbo 'tornare' derivi dal latino *tornus*, 'tornio', che significa qualcosa che gira in tondo. Il senso più comune del verbo 'tornare' è il recupero del luogo abbandonato. Nucera aggiunge che se qualcuno non torna al suo punto di partenza significa che non ha viaggiato³⁰.

Infatti, il viaggiatore ritorna in generale al punto da cui è partito, ma questo non è più lo stesso e i motivi di partenza non sono gli stessi, perché qualcosa in sé è cambiato come sostiene Nucera:

«Ma naturalmente, anche quando il ritorno conduce al punto di partenza, non si ritorna per ritrovarsi nella stessa situazione di prima. Si parte per cambiare, per rinnovarsi, ci si allontana dalle proprie abitudini per far morire una parte di sé e allo stesso tempo per permettere alla nuova di nascere. Questa è, se non altro, almeno l'illusione che anima il viaggiatore a mettersi in cammino»³¹.

Lo scrittore arabo اسماعيل العربي Ismail Al-Arbi ha messo nel suo libro *Il ruolo dei musulmani nella promozione della geografia descrittiva e astronomica*³² qualche caratteristica della letteratura araba di viaggio come:

2. Il viaggiatore arabo, nella stesura del suo racconto di viaggio non si limita a un genere ben preciso, cioè in questo testo o racconto di viaggio possiamo trovare il genere narrativo, descrittivo, ecc., quindi dipende dall'intenzione del viaggiatore.

3. L'uso dell'ironia, cioè il viaggiatore nei suoi racconti usa il genere comico per raccontare una vicenda o una leggenda.

4. I viaggiatori che viaggiano verso paesi lontani usano l'immaginazione e la finzione, come sostiene lo scrittore Al-Arbi³³, a tal punto che i lettori non riescono a distinguere fra il vero e l'immaginario.

²⁹ Nucera, *I viaggi e la letteratura*, cit., p. 131.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Ivi, p. 132.

³² Il titolo in arabo : “الفلكية و الوصفية الجغرافيا تقدم في المسلمين دور”

³³ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص113.

5. L'ultima caratteristica del racconto è la varietà e la ricchezza. In altre parole il racconto di viaggio contiene molte informazioni che arricchiscono le conoscenze del viaggiatore e del lettore. Informazioni di tutti i tipi: come vivono i popoli, come pensano, le loro scoperte, ecc. A proposito Al-Arbi scrive quanto segue:

و من أهم مميزات هذا الأدب أيضا بتنوع مادته و غناها و هو يترواح بين العلمية و الشعبية و الواقعية و الأسطورية تكمن فيه المتعة كما تكمن فيه الفائدة³⁴

وبذلك يمكن لنا اعتبار أدب الرحلات العربي نمطا من أنماط الأدب و فنا من فنون القول الأدبي و تتجمع فيه أساليب القصة و المسرحية و المقالة الأدبية دون أن يخضع لمعاييرها و مقاييسها التي قررها الأدباء و النقاد³⁵

3.2. I generi della letteratura di viaggio

La letteratura di viaggio può consistere in lettere mandate dai viaggiatori alle loro famiglie o ai loro sovrani con lo scopo di raccontargli le loro esperienze o informarli sul luogo in cui si trovano e in cui hanno transitato. Le informazioni possono variare e ciò dipende dal motivo del loro viaggio: informazioni su un popolo, tradizioni, costumi, modi di fare, gerarchia sociale, ecc.

Oltre alle lettere, troviamo il diario di bordo che consiste in un diario in cui il viaggiatore scrive le diverse note e osservazioni che incontra man mano che va avanti nel suo viaggio. In generale, il diario di bordo viene scritto con lo scopo di aiutare i viaggiatori nelle loro imbarcazioni, o per tornare indietro oppure come guida ai futuri viaggiatori. Si può citare la raccolta dei diversi diari di bordo e di navigazione fatta da Giovan Battista Ramusio nel suo libro *Navigazioni e viaggi* (circa 1550), o quella di Cristoforo Colombo (dal 3 agosto 1492 al 15 Marzo 1493) durante la sua navigazione per l'America.

I due generi, cioè, la lettera e il diario di bordo sono

«distinti in astratto, storicamente tendono a confondersi: il diario di bordo si configura spesso come sequenza di lettere; la lettera è organizzata come registrazione diaristica degli eventi del viaggio»³⁶.

³⁴ أسماء أبو بكر محمد. ابن بطوطة الرجل و الرحلة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط. 1992. ص14.

³⁵ نفس المصدر. ص14.

Inoltre, il diario di bordo non aveva un destinatario nominale. Tuttavia, la lettera è simile al diario di bordo perché entrambi hanno un **io** che scrive **qui** e **ora**; inoltre i loro destinatari leggeranno **lì** e **dopo**. Infine, le due categorie «sono destinate a viaggiare»³⁷.

Durante il Medioevo, la letteratura di viaggio conosce il genere de *I Mirabilia* (Meraviglie) che assomiglia alle guide di viaggio. Di solito, i testi di questo genere sono usati dai pellegrini come guide verso i luoghi santi e dai viaggiatori verso l'Oriente e la Cina.

La riscoperta della classicità³⁸, nel Settecento, ha influenzato anche la letteratura di viaggio dando luogo al Grand Tour³⁹ ovvero 'Voyages par lettres'.

Infatti, il viaggio era un obbligo per le *elites* che volevano formarsi in modo diretto con la cultura e l'arte e perciò la loro destinazione era l'Italia, precisamente Roma e Venezia. Emanuele Kanceff condivide la stessa opinione su questo genere:

*«Le lettere di viaggio che aveva promesso alla sua partenza e che realmente scriveva al termine di ogni tappa il nostro viaggiatore, sia pure in omaggio al genere divenuto di moda in conseguenza delle idee di Misson»*⁴⁰.

Infine, abbiamo il romanzo d'avventura che è un genere letterario apparso nel XVIII secolo nel quale i viaggiatori narrano le loro esperienze verso paesi lontani. Un'avventura che permette di fare autocritica, ossia, di criticare le società in cui vivono.

Boitani e Di Rocco definiscono il romanzo d'avventura come

«un genere nel quale le peripezie costituiscono il tessuto stesso della narrazione. Si tratta del romanzo d'avventura, soprattutto a sfondo esotico, che domina in Europa e in America sin dagli inizi dell'Ottocento. È il favoloso Oriente, dapprima, ad attrarre

³⁶ Fasano, *Letteratura e viaggio*, cit., p. 9.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Con le scoperte archeologiche di Pompei e Ercolano.

³⁹ È la formazione della persona sul piano artistico, umano e esperienziale. La formazione può durare mesi e più spesso anni.

⁴⁰ Emanuele Kanceff, *Dimensioni a confronto: viaggio e letteratura*, in Maria Teresa Chialant (a c. di), *Viaggio e letteratura*, Venezia, Marsilio Editori, 2006, pp. 21-26, p. 21.

l'attenzione; poi, dopo la 'scoperta' delle Americhe, sempre di più l'Occidente; infine l'Africa, l'estremo Nord e l'estremo Sud»⁴¹.

Tra gli scrittori italiani di questo genere possiamo ricordare:

Guido Piovene: *Viaggio in Italia* (1957), Italo Calvino: *Le città invisibili* (1972), Emilio Salgari: *Il corsaro nero* (1971), *Le tighe di Momprocem* (1900), Italo Svevo: *Corto viaggio sentimentale* (1928/40), Carlo Levi: *Cristo si è fermato a Eboli* (1945). *Le parole sono pietre. Tre giornate in Sicilia* (1955), Primo Levi: *La tregua* (1961/62), Goffredo Parise: *New York* (1977), Giovanni Comisso: *L'italiano errante per l'Italia* (1937), Dino Buzzati: *Al giro d'Italia*. (1981), Ennio Flaiano: *Welcome in Rome*, Luca Goldoni: *viaggio in provincia* (1984), Claudio Magris: *Trieste. Un'identità di frontiera* (1982). *L'infinito viaggiare* (2005), Sandro Veronesi: *Cronache italiane* (1982), *Caos calmo* (2005), Gianni Celati: *Avventure in Africa* (1998/2000).

3.3. Le motivazioni

Torniamo adesso al viaggio come azione o come fenomeno; infatti, è opportuno sottolineare che l'essere umano si è spostato per diversi ragioni e varie motivazioni perché

«nel corso del tempo questi spostamenti, questi percorsi, hanno assunto significati profondamente diversi, facendo in parallelo mutare le ragioni della necessità o del desiderio della loro narrazione. Diverse, nel corso dei secoli, sono state le motivazioni delle partenze, le modalità del transito, le aspettative dell'arrivo e le cause del ritorno»⁴².

Proveremo qui a citare qualche motivazione:

- Politica: i politici che chiedono l'asilo politico;
- Commerciale: i mercanti che cercano di fare scambi commerciali nei vari paesi;
- Religiosa: i pellegrini che viaggiano verso i luoghi santi;

⁴¹ Boitani - Di Rocco, *Guida allo studio delle letterature comparate*, cit., p. 205.

⁴² Gaia De Pascale, *Scrittori in viaggio, narratori e poeti del Novecento in giro per il mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 10.

- Militare: gli spostamenti dei soldati durante le guerre e i conflitti;
- Studio: gli studenti e i ricercatori che viaggiano verso paesi stranieri per formarsi; ecc.

La religione islamica motiva i musulmani a viaggiare per cercare il sapere: «Sempre l'Islam consiglia ai credenti di andare in cerca di nuove conoscenze (prima di tutto in fatto di scienze religiose e giuridiche)»⁴³.

Inoltre, tra questi motivi, che spingono gli arabi a far i loro viaggi, abbiamo il pellegrinaggio. I pellegrini musulmani raccontano le loro esperienze durante il loro itinerario verso la Mecca e la Medina, come nel caso di Ibn Jubayr Al-Indalossi e Ibn Said Al-Magheribi⁴⁴.

Al di là delle motivazioni sopracitate, la curiosità di scoprire lo spazio e l'Altro⁴⁵ è la principale motivazione dei viaggiatori e il momento privilegiato dei loro testi, come sostiene Nucera:

*«Andremo alla ricerca allora soprattutto di ciò che rappresenta il momento privilegiato del testo di viaggio, cioè l'incontro con l'altro e con l'altrove. Questo aspetto costituisce infatti sia il fine del viaggio reale, il motivo per il quale il viaggio viene compiuto, sia il motivo per il quale esso viene raccontato»*⁴⁶.

Inoltre, il contatto con l'Altro permette al viaggiatore di conoscere meglio la propria identità⁴⁷.

Le motivazioni e le cause della partenza e del ritorno dei viaggiatori restano alla fine diverse, ma avevano sempre in comune il principio di scoprire l'ignoto e il rilascio del paese natale.

3.4. Gli obiettivi

Spostiamo l'attenzione verso gli obiettivi della letteratura di viaggio provando a citare qualche obiettivo, almeno, i più interessanti:

⁴³ Ibn Baṭṭūṭa, *I viaggi*, Claudia M. Tresso (a c. di), Torino, Einaudi, 2018, p. XX.

⁴⁴ 16 ص. 1992 ط. لبنان. بيروت. العلمية الكتب دار. الرحلة و الرجل بطوطة ابن. محمد بكر ابو اسماء

⁴⁵ Che tratterò nella parte pratica della mia ricerca.

⁴⁶ Nucera, *I viaggi e la letteratura*, cit., p. 128.

⁴⁷ De Pascale, *Scrittori in viaggio*, cit., p. 13.

1. Il viaggiatore non mette in discussione soltanto il mondo di “arrivo”, anzi anche quello che lascia, perché

«Giudicare il proprio mondo dall'esterno è ben diverso dall'osservarlo dall'interno, visto che lo spostamento implica non solo una definizione del nuovo luogo raggiunto ma anche, per contrasto, una reinterpretazione di quello che è stato lasciato»⁴⁸.

2. I commercianti, missionari, avventurieri e studiosi hanno contribuito con i loro testi di viaggio al rinnovamento della letteratura occidentale, soprattutto dopo la scoperta dell'America e dell'Estremo Oriente:

«La découverte de l'Amérique et de l'Extrême-Orient par les aventuriers, les commerçants, les missionnaires, les savants propose à la littérature occidentale des thèmes essentiels, des germes de renouvellement»⁴⁹.

Inoltre, queste scoperte hanno dato una svolta per l'antropologia.

3. Dopo esser ritornato dal suo viaggio, il viaggiatore ridefinisce e riorganizza il mondo già conosciuto, ossia, il suo mondo⁵⁰.

Lo scrittore arabo Ismail Al-Arbi ha elencato qualche obiettivo della letteratura araba di viaggio:

-Il viaggio non sviluppa e allarga solo le conoscenze del viaggiatore sui popoli già conosciuti ma anche permette di scoprire l'ignoto sia per lui, sia per la sua comunità.

-Inoltre, il viaggio soddisfa la curiosità del viaggiatore di conoscere e scoprire l'ignoto e il diverso cercando di capirne i costumi, la cultura, la religione, ecc., come accadde a Marco Polo durante il suo viaggio verso l'impero dei Tartari.

-Ismail Al-Arbi sottolinea anche l'obiettivo spirituale, citando gli arabi che viaggiano verso i luoghi Santi come la Mecca, la Medina e Gerusalemme.

Tuttavia, ci sono dei viaggiatori che vanno al di là dei luoghi santi per diversi motivi, sia per curiosità, sia per il commercio, ecc., come nel caso di Ibn Battuta, Ibn Said Al-Maghrebi e Ibn Juzayy⁵¹.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Brunel, Pichois, Rousseau, *Qu'est-ce que la littérature comparée?* cit., p. 37.

⁵⁰ Nucera, *I viaggi e la letteratura*, cit., p. 133.

È inoltre necessario aggiungere gli obiettivi individuati da Asmàa Abu Baker sulla letteratura araba di viaggio:

-La letteratura araba di viaggio ha contribuito allo sviluppo della geografia, fornendo informazioni sul clima, sulle vie, sulle strade, sulle frontiere dei regni, ecc.

Infine, nel leggere i testi di viaggio, si nota anche che il viaggiatore racconta fatti storici di quei paesi, come nel caso di Ryszard Kapuściński che ha narrato – durante il suo soggiorno in Algeria – il colpo di stato fatto da Boumedienne, il futuro presidente⁵².

3.5. Il viaggiatore e la lingua

Avendo elencato gli obiettivi della letteratura di viaggio, è possibile ora concentrarsi sulla lingua usata dai viaggiatori durante il loro percorso, dato che viene considerata la chiave per accedere ad ogni mondo, come sostiene il giornalista polacco Ryszard Kapuściński: «ogni mondo aveva il proprio segreto e che la sola chiave per accedervi era la lingua»⁵³. Inoltre, la lingua è non solo uno strumento o un mezzo per avere l'accesso ai segreti di questi mondi, ma anche permette di stabilire il dialogo con l'Altro.

L'importanza della lingua per il viaggiatore la constatiamo in questi esempi:

Iniziamo con il padre della storia Erodoto che è stato il primo a viaggiare verso l'Altro e l'Altrove con la curiosità di conoscere il non greco. Lo storico greco non aveva nessuna difficoltà di lingua, dato che «il greco era la lingua franca dell'epoca, parlata da un'infinità di gente in Europa, Asia e Africa, prima di venire sostituita dal latino, e poi dal francese e l'inglese»⁵⁴.

⁵¹ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص113.114.

⁵² 32ص. 1992. ط1. لبنان. بيروت. العلمية الكتب دار. الرحلة و الرجل بطوطة ابن. محمد بكر ابو اسماء

⁵³ Kapuściński, *In viaggio con Erodoto*, cit., p. 27.

⁵⁴ *Ibid.*

Inoltre, la lingua tartarica era per i due viaggiatori veneziani Niccolò e Matteo (il padre e lo zio di Marco Polo) una chiave per accedere al mondo tartarico. I due viaggiatori erano come rappresentanti del mondo occidentale, considerato che conoscevano la lingua tartarica; ciò permetteva all'imperatore dei tartari Kubilai Khan di sapere tutto sul mondo Occidentale, come afferma Marco Polo nel suo libro:

«Cordiale l'accoglienza di Kubilai, lieto di conoscere al fine due rappresentanti del mondo occidentale, perdipiù in grado di parlare tartarico e di soddisfare perciò ogni domanda su quel mondo»⁵⁵.

Quindi, la conoscenza della lingua tartarica gli ha permesso di facilitare la comunicazione con i tartari e di essere inviati del Kubilai Khan presso il papa di Roma.

Infine, la lingua non diventa solo una barriera tra il viaggiatore e l'Altro, ma a volte crea la fobia e l'orrore, come nel caso del giornalista polacco Ryszard Kapuściński che è stato inviato dall'Agenzia di Stampa Polacca (PAP) in India e al suo arrivo descrive il sentimento causato dall'ignoranza della lingua:

«Mi sentii improvvisamente accerchiato, intrappolato dalla lingua. In quel momento la lingua mi sembrava qualcosa di materiale, un'entità fisica, un muro, frapposto tra me il mondo, che mi impediva di raggiungerlo. Era un sentimento spiacevole e umiliante. È questa, forse, la ragione per cui, al primo approccio con qualcuno o qualcosa di estraneo, proviamo un senso di timore e d'incertezza e drizziamo le antenne, vigili e diffidenti. Che ci porterà quell'incontro? Come andrà a finire? Meglio non rischiare! Meglio restare al sicuro nel nostro bozzolo! Meglio non mettere il naso fuori di casa»⁵⁶!

Oltre a ciò che è stato detto, conoscere la lingua dell'Altro rende il contatto più accessibile. Anzi, permette al viaggiatore di accedere a qualsiasi dettaglio della cultura dell'Altro.

Inoltre, in alcuni paesi come l'India e il Bangladesh, la lingua viene considerata come una carta d'identità: «l'identità di una persona il cui idioma

⁵⁵ Marco Polo, *Il Milione*, Milano, Rizzoli, 1955, pp. 05-06.

⁵⁶ Kapuściński, *In viaggio con Erodoto*, cit., p. 26.

materno è il bengali. La lingua è la carta d'identità, o meglio, il volto e l'anima di ciascuno»⁵⁷.

⁵⁷ Ibidem, cit., p. 47.

4. L'evoluzione della letteratura di viaggio

Nel presente paragrafo, proveremo a trattare l'evoluzione della letteratura di viaggio dall'età antica sino a quella moderna, precisamente al Cinquecento.

4.1. L'età antica

Con l'avvento della scrittura, l'essere umano comincia a scrivere le sue riflessioni, i suoi pensieri, i suoi ragionamenti, le sue curiosità e le sue esperienze spostandosi da un luogo ad un altro dato che, come sottolinea Asmàa Abu-Baker⁵⁸, è incline al viaggio e alla curiosità di scoprire l'ignoto che lo circonda perciò la letteratura di viaggio risale all'età antica, ossia l'età dell'invenzione della scrittura. Infatti, troviamo che la prima grande narrazione di viaggio della tradizione europea e precisamente mediterranea, è quella di Ulisse, l'opera narrata nell'*Odissea* di Omero⁵⁹.

Storicamente i greci furono i primi a viaggiare e perciò nel V secolo a.C. le prime iniziative di comporre testi di viaggio risalgono a scrittori e filosofi greci, quale ad esempio il padre della storia: Erodoto (484 – 430 a.C.) che scrisse la prima esperienza di viaggio, intitolata *Storie*, piena di curiosità e domande sul “non greco”. Inoltre, fu un'avventura che gli permise di capire con oggettività il non greco, anzi di mettere in discussione il greco, come sostiene il giornalista polacco Ryszard Kapuściński: «Erodoto parla degli altri senza disprezzo né odio; cerca di conoscerli, di capirli e spesso dimostra addirittura come per molti aspetti essi superino gli stessi greci»⁶⁰.

Oltre a Erodoto, che ha viaggiato per scoprire il non greco, abbiamo il filosofo greco Platone che tratta nel suo libro *Timeo* il mito degli “Antipodi” come lo definisce Nucera

«l'idea di popoli e luoghi esattamente speculari ai nostri, si fa risalire alla dottrina pitagorica e alla sua idea “antiterra” – ripresa poi da

⁵⁸ أسماء أبو بكر محمد. ابن بطوطة الرجل و الرحلة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط. 1992. ص1.05.

⁵⁹ Fasano, *Letteratura e viaggio*, cit., p. 19.

⁶⁰ Ryszard Kapuściński, *L'altro*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 14.

Platone nel Timeo – e descritta come luogo diametralmente opposto al mondo mediterraneo»⁶¹.

Quindi, la teoria di un luogo diverso da quello greco e al “non greco” spiega, in realtà, la curiosità dei greci di varcare i confini, superare le frontiere per scoprire il diverso e esprime inoltre il loro desiderio di viaggiare al di là del conosciuto.

Nucera mostra come il mito degli “Antipodi” si teorizza nel secolo successivo, cioè nel III secolo a.C., da parte di Eratostene:

«Non passerà molto tempo perché si teorizzi che questa terra contraria dovesse necessariamente ospitare un popolo contrario. Eratostene, scienziato e letterato greco del III secolo (a.C.), è l'autore di un poema didascalico, Hermes, che avrebbe narrato la nascita del dio e raccontato come questi avesse dato origine alla Via Lattea, prima di salire in cielo e descrivere dall'alto la terra. Dal cielo si vedeva che la terra era divisa in due zone e che era abitata anche agli antipodi»⁶².

Infatti, l'idea dell'esistenza di un popolo diverso dal popolo greco diventa a mano a mano dopo Eratostene una realtà.

Allora, cosa c'entra il mito degli “Antipodi” con la letteratura di viaggio?

La risposta è che dal mito si può capire il pensiero greco, le sue motivazioni e la sua curiosità di viaggiare al di là della terra conosciuta e che era, in quel periodo, limitata dalla Spagna all'Asia Minore, come viene descritta da Strabone (II secolo a.C.) – storico e geografo greco – nella sua opera *Geografia*. Infatti, in quell'epoca esistono due popolazioni: i greci e i barbari, cioè quelli che non parlano il greco.

Nello stesso secolo, la letteratura odepórica conosce un nuovo sottogenere, che sarà definito in seguito come guide di viaggio. Infatti, tra il 174 e il 177 (a.C.), Pausania il Periegeta – scrittore e geografo greco – pubblica un libro intitolato *Periegesi della Grecia*, in cui elenca i monumenti e i luoghi in Grecia che le persone possono visitare⁶³.

⁶¹ Nucera, *I viaggi e la letteratura*, cit., p. 133.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ivi*, p. 142.

Anni dopo, cioè nel 27 a.C., Ottaviano Augusto fonda l'Impero Romano. Il territorio su cui domina Ottaviano occuperà, nei secoli successivi, quasi la totalità del bacino del Mediterraneo grazie alla sua potenza e alla sua organizzazione politica, militare, economica, sociale, culturale, ecc.

Infatti, i romani erano «sempre in movimento» dato che in quel periodo il paesaggio romano

«era stato dominato dalle città, dalle arterie stradali, dai campi coltivati e dai lunghi filari delle viti. Le vie di comunicazione venivano mantenute in ottimo stato e le strade permettevano di raggiungere i più remoti angoli dell'Impero. Mercanti, soldati, ricchi signori e anche semplici viandanti erano sempre in movimento»⁶⁴.

Quindi, l'ottima organizzazione ha dato ai romani la predisposizione o la facilità di spostarsi nelle diverse città dell'impero. Inoltre, è un'opportunità che permette a tutte le classi sociali di viaggiare, perciò la letteratura di viaggio conosce uno sviluppo notevole durante l'epoca romana.

D'altra parte, nel conquistare nuove terre, i romani entrano in contatto con nuove culture come nel caso di quella greca. Inoltre, è un contatto che influenzerà i romani al punto tale che le famiglie romane più agiate manderanno i loro «figli in terra greca a fare un corso di perfezionamento alla scuola dei retori e dei filosofi più rinomati mostra che i Romani non si sgomentavano a viaggiare»⁶⁵.

I romani mantengono il controllo del loro impero fino al 476 (d. C.) Nella storiografia, la data riflette la nascita di una nuova epoca storica, cioè il Medioevo.

Tuttavia, il Medioevo non viene solo considerato dagli storici come un periodo buio per la storia umana rispetto all'età antica, ma anche quella moderna. Quindi, cercheremo di osservare se nel Medioevo la gente continuò a viaggiare come nell'età antica.

⁶⁴ In <https://www.capitolivm.it/societa-romana/viaggiare-in-epoca-romana/>, viaggiare in epoca Romana, 26/10/2020, 16:47. Intervista a Franco Cardini "Per l'uomo medievale, viaggiare vuol dire vivere" Roberto Roveda: è uno storico, collaboratore nella realizzazione di numerosi manuali di storia per le scuole superiori per Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori.

⁶⁵ In <https://www.capitolivm.it/societa-romana/viaggiare-in-epoca-romana/>, viaggiare in epoca Romana, 26/10/2020, 16:47.

4.2. L'età medievale

All'indomani della caduta dell'Impero Romano, il viaggio conosce una decadenza rispetto all'età antica a causa dell'insicurezza:

«i ponti, senza più manutenzione, caddero in rovina e lo stesso accadde alle strade, che si ridussero spesso a sentieri sconnessi, dove i carri facevano molta fatica passare. Divenne chiaramente più complicato muoversi e molti centri abitati piccoli rimasero isolati e decadde»⁶⁶.

Tuttavia, gli studi più recenti sul Medioevo mostrano che la gente era sempre in movimento per diversi motivi: ad esempio, gli agricoltori viaggiavano per la coltivazione delle terre, i contadini per lavorare giornate di lavoro presso i Signori, i mercanti per gli affari, i nobili per la guerra e per la caccia e l'aristocrazia guerriera era sempre in movimento perché voleva fare il servizio feudale perciò seguiva il proprio Signore o per partecipare alle Crociate⁶⁷.

Inoltre, nel Medioevo, il viaggio per l'uomo medievale era come un segno di libertà, mentre il divieto di spostarsi veniva considerato come segno di schiavitù⁶⁸.

Oltre a ciò che è stato detto sull'evoluzione della letteratura di viaggio occidentale, proviamo a mettere in luce anche quella araba perché anche essa ha conosciuto una svolta grazie ai viaggiatori arabi che hanno rappresentato questo genere nella letteratura mondiale. Gli arabi hanno viaggiato prima dell'arrivo dell'Islam, cioè nell'antichità, quando lasciavano le loro case per il pascolo o per la conciliazione fra le tribù, oppure alla ricerca dei palazzi dei Re e dei Sultani per lodarli, come nel caso di quest'ultimo Ṭarafa ibn al-ʿAbd, Antara Ibn Chaddad el'Absi e Hassān Ibn Thābit; che ha viaggiato verso il Levante, precisamente verso Ghassandi, come sottolinea Asmāa Abu-Baker nel suo libro *Ibn Battuta, l'uomo e il viaggio*:

⁶⁶In <https://www.capitolivm.it/societa-romana/viaggiare-in-epoca-romana/>, viaggiare in epoca Romana, 26/10/2020, 16:47

⁶⁷In <https://www.capitolivm.it/societa-romana/viaggiare-in-epoca-romana/>, viaggiare in epoca Romana, 26/10/2020, 16:47.

⁶⁸De Pascale, *Scrittori in viaggio*, cit., p. 11.

و قد ارتحل العرب منذ فجر التاريخ من ديارهم و احيائهم طلبا للمرعى او صلحا بين القبائل .او وصولا الى بلاط ملك من الملوك فقد ارتحلوا الى الشام حيث الغساسنة و ارتحل اليها حسان بن ثابت في الجاهلية و مدحهم⁶⁹

Infatti, per gli arabi il viaggio era una delle caratteristiche dei loro attributi e del loro programma giornaliero, dato che si spostavano anche per chiedere acqua, pascolo fertile, o per trasportare le merci oppure per assicurarsi protezione⁷⁰.

Oltre ai motivi che hanno contribuito all'evoluzione della letteratura di viaggio attraverso il tempo, è da ricordare anche abbiamo il motivo religioso, dato che gli ultimi contributi alla tematica mostrano che la spiritualità ha favorito, in modo indiretto, lo sviluppo della letteratura di viaggio occidentale e araba, perché il pellegrinaggio

«costituisce in effetti un atto importante della vita religiosa in tutti i monoteismi (pensiamo al ruolo fondamentale occupato ad esempio dal pellegrinaggio alla Mecca per l'islamismo); ma anche in molte religioni politeistiche dell'antichità: la sua pratica era diffusa in Egitto; nella Grecia classica; lo si trovava poi nelle civiltà americane precolombiane, fortissimamente nell'induismo, e persino in quella specie di religione senza divinità che è il buddismo»⁷¹.

Inoltre, la caratteristica sopracitata dei tre verbi che costituiscono le fasi del viaggio, cioè *partire, viaggiare e tornare* si può applicare al pellegrinaggio, dato che il pellegrinaggio

«si articola in una scansione strutturalmente fissa. Il primo momento è quello dell'allontanamento dal gruppo (la partenza); segue la fase liminare in cui le consuete coordinate spazio-temporali, sociali, comportamentali vengono meno (il viaggio); poi c'è la fase conclusiva del contatto con la sfera sacrale (il raggiungimento della meta) e infine il reintegro nella comunità (il ritorno)»⁷².

Avendo confermato questo punto, è possibile ora seguire l'evoluzione di questo genere letterario attraverso i viaggi effettuati dai pellegrini.

⁶⁹ اسماء ابو بكر محمد .ابن بطوطة الرجل و الرحلة .دار الكتب العلمية .بيروت .لبنان . ط . 1992. ص 9 .

⁷⁰ ابن بطوطة , رحلة ابن بطوطة , تحفة النظار في غرائب الأمصار و عجايب الأسفار , دار احياء العلوم , بيروت, 1987, ص 7 .

⁷¹ Rossella Ciocca, *Metafisica del viaggiare: pellegrinaggi*, in Maria Teresa Chialant (a c. di), *Viaggio e letteratura*, Venezia, Marsilio Editori, 2006, pp. 97-107, p. 98.

⁷² Ivi, p. 99.

Infatti, nel V secolo (d. C.), i cristiani si in recano pellegrinaggio verso luoghi santi come Roma e Terra Santa. Gli itinerari vengono chiamati *itineraria romana*⁷³ e *hierosolymitana*⁷⁴. A sua volta *itineraria* si divide in *Descriptio itineris* che trattava il viaggio pratico, mentre *Descriptions* che mostra in modo dettagliato i luoghi che un santo dovrebbe visitare. Un esempio dell'*Itineraria* è la *Peregrinatio ad loca Sancta* della monaca Eteria (V secolo) che aveva raccontato il suo viaggio verso i luoghi santi della Palestina.

Inoltre, l'itinerario per questi due luoghi era raggiungibile dato che Roma era considerata uno dei centri dell'Europa, mentre a Gerusalemme il percorso era tramite il Mare.

Due secoli dopo, nel VII secolo, gli arabi conoscono una nuova religione monoteista, cioè l'Islam portata dal profeta Maometto. Infatti, l'Islam ha incoraggiato gli arabi a viaggiare per diffondere la religione islamica e stabilire dei rapporti con i loro fratelli musulmani come sostiene Ibn Juzayy nella sua introduzione del libro di Ibn Battuta:

ثم زاد اعتناقهم للإسلام و إيمانهم بتعاليمه من رسوخ تلك السجية وثباتها واستقرارها فتنقلوا و ارتحلوا بدعاة إلى هذا الدين ناشرين لمبادئه متعرفين إلى إخوانهم في الدين⁷⁵

Fra i viaggiatori dopo l'Islam, possiamo ricordare:

- Ibn Hawqal, *Kitāb al-masālik wa l-mamālik* (Libro delle vie e dei reami),
- Al-Muqaddasi, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm* (La migliore divisione per la conoscenza delle regioni).
- El Edrisi, Ibn Idris, Hedrisi o al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-mushtāq fī ikhtirāq al-āfāq*; traslitterato in *Il libro di piacevoli viaggi in terre lontane* e noto con il nome di: *il Libro di Ruggero*.

⁷³ Si trattava di un itinerario stradale dell'antica Roma con indicazioni delle città, delle fermate, dei cambi dei cavalli e anche delle distanze. Infatti, *Itineraria romana* poteva essere in forma testuale (*itineraria scripta*) oppure *itineraria picta*.

⁷⁴ Il termine significa: storia di Gerusalemme.

⁷⁵ ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، دار احياء العلوم، بيروت، 1987، ص7.

- Al-Qazwīnī, *Āthār al-bilād wa akhbār al-‘ibād*, *Monumenti dei luoghi e storia dei servi di Dio. ‘Ajā’ib al-makhlūqāt wa gharā’ib al-mawjūdāt*. *Le meraviglie del creato e gli aspetti miracolosi delle cose esistenti*.

- Ibn Jubayr, Abū l-Ḥusayn Muḥammad ibn Aḥmad al-Kinānī, *The travels of Ibn Jubair*.

- Ibn Battuta, *Rihla*, un altro viaggiatore marrochino che viene considerato dall’Associazione di Cambridge Prince of “Moslems travellers”⁷⁶ e che sarà il nostro argomento di ricerca.

Nel IX secolo, i pellegrini viaggiano verso un’altra destinazione, cioè in Galizia⁷⁷, dopo la scoperta del sepolcro di Giacomo a S. Giacomo di Compostela, che diventerà una importante meta del viaggio organizzato. Tuttavia, per raggiungere Santiago di Compostela i pellegrini devono attraversare i Pirenei (catena montuosa che forma il confine fra la Spagna e la Francia). In realtà, Santiago di Compostela «era considerato il più lontano e pericoloso dei pellegrinaggi medievali, cosa che rendeva necessario disporre di un itinerario conosciuto e protetto che collegasse Santiago ai principali centri d’Europa»⁷⁸.

Infatti, le difficoltà e i pericoli incontrati dai pellegrini viaggiatori hanno dato una svolta alle guide di viaggio che conosceranno – tre secoli dopo, nel XII secolo – un netto cambiamento grazie al libro di San Giacomo *Codex Calixtinus* noto anche col nome *Liber Sancti Jacobi* – un insieme di testi in gloria di San Giacomo – che ha fissato gli itinerari principali. Inoltre, le novità apportate come sostiene Nucera,

*«rispetto ai testi precedenti sono nella proposta di più itinerario, nella suddivisione degli spostamenti con la durata delle tappe, nella segnalazione delle strutture di assistenza sul cammino, nella descrizione di luoghi e città da visitare durante il cammino»*⁷⁹.

Spostiamo l’attenzione verso un altro tipo di viaggio conosciuto dagli arabi nel secolo successivo, cioè il X secolo, che è “*Jawabin*”⁸⁰. Infatti, i

⁷⁶ ابن بطوطة, رحلة ابن بطوطة, تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار, دار احياء العلوم, بيروت, 1987, ص 7.

⁷⁷ Comunità autonoma nel nord-ovest della Spagna.

⁷⁸ Nucera, *I viaggi e la letteratura*, cit., p. 142.

⁷⁹ Ivi, p. 143.

⁸⁰ In arabo “الجوابين”

viaggiatori erano inviati ufficialmente dal califfo⁸¹ nei diversi paesi islamici per unirli sotto un solo governo e soprattutto riunire i sovrani di ogni regione per risolvere i conflitti interni. Fra questi possiamo citare: Abū l-Qāsim ‘Ubayd Allāh ibn Khordādhbeh “خرداذبة ابن”, Al-Ya‘qūbī “اليعقوبي” e Abū Zayd Aḥmad ibn Sahl al-Balkhī “البلخي”, ecc.

Inoltre, il pellegrinaggio e il commercio hanno dato la possibilità agli arabi di viaggiare verso l’Occidente, il Medio-Oriente e il Sud fino all’equatore, come ricorda Ismail Al-Arbi nel suo libro *Il ruolo dei musulmani nell'avanzare della geografia descrittiva e astronomica*:

و رحلات المسلمين في مختلف العصور شملت مناطق شاسعة ولم تقتصر على بلدان المشرق بل
أنها كثيرا ما ربطت الجزيرة العربية بالغرب والشرق الأقصى والجنوب حتى وراء خط الإستواء ,
و كان ذلك خصوصا , عن طريق العاملين لنشر الدين الإسلامي , و عن طريق التبادل التجاري⁸².

Oltre a ciò che è stato detto sulla letteratura araba di viaggio, Asmāa Abu-Baker mette in luce il ruolo della lingua araba che era la lingua franca di quell’epoca, parlata nei territori conquistati dai musulmani:

و في الإسلام اتصل العرب بجيرانهم من الأمم الأخرى , اتصلوا بالفرس و بالروم و الأحباش و
مصر بفضل الدين و اللغة العربية التي بسطت سلطانها على هذه البلاد المفتوحة⁸³

I pellegrini continuano i loro viaggi verso i luoghi santi, infatti il ruolo che ha giocato il pellegrinaggio per la letteratura odeporica è così importante che Dante Alighieri, nel XIII secolo, nomina nella *Vita nova* i pellegrini e nomina ogni categoria secondo la sua destinazione: Quelli della Terra Santa, vengono chiamati Palmieri perché portavano, al loro ritorno, la palma di Gerico; i pellegrini che vanno a Roma per venerare le reliquie di Cristo e dei primi martiri cristiani vengono chiamati da Dante Romei; quelli che partono per la Spagna,

⁸¹ Nell’Islam è il vicario o il successore di Maometto.

⁸² اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص115.

⁸³ اسماء ابو بكر محمد, ابن بطوطة الرجل و الرحلة, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, ط. 1992, ص10.

verso Santiago di Compostela, vengono chiamati e definiti Peregrini in senso stretto⁸⁴.

Oltre al pellegrinaggio, un altro aspetto che ha contribuito allo sviluppo della narrativa di viaggio è quello commerciale, in cui i viaggiatori avevano un interesse verso l'Oriente, che era la loro prima destinazione per il commercio, perché in quel periodo l'Oriente era come un punto di scambio fra la Cina e l'Occidente; ma,

«d'altra parte i mercanti, che incominciavano a spingersi verso paesi orientali, erano di solito troppo attenti (come risulta dai più tardi libri di viaggi) ai valori delle merci e ai cambi, alle consuetudini commerciali e ai sistemi di trasporto, per aver voglia di raccogliere notizie non immediatamente fruibili come sono quelle geografiche, dai fenomeni naturali all'organizzazione sociale al costume. Anche di carattere pratico, ma con preminente attenzione ai luoghi sacri e ai monasteri ospitali, gli itinerari per la Terrasanta»⁸⁵.

I primi viaggiatori verso l'Oriente e presso l'Impero dei Mongoli furono:

- Vasinpace: che ha viaggiato fra Etiopia e India.
- Lorenzo del Portogallo.
- Riccardo, autore di un'opera intitolata *De facto Ungariae Magnae*,
- Giuliano d'Ungheria che è arrivato fino ai confini occidentali della Siberia,
- Andrea di Longjumeau che conobbe bene la Terra Santa, ma anche conobbe l'arabo e il persiano. Nonostante le difficoltà avute da Andrea, riuscì a raggiungere Tabriz, che venne considerata la capitale della Persia mongolica.
- Simeone Rabban Ata che fu un esperto della civiltà tartara.
- Il domenicano Ascelino da Cremona che offre delle informazioni ricchissime sui metodi diplomatici sull'impero mongolico. Infine, «nel 1285 tre veneziani, Pietro da Molin, Gherardo da Ca' Turco e Giorgio Zuffo, prestano servizio alla corte di Persia come interpreti del sovrano»⁸⁶.

⁸⁴In <https://ladante.it/categoria-attualita/societa/349-i-pellegrini-una-storia-di-cappa-e-di-strada.html>, 26/01/2020, 16:00.

⁸⁵ Marco Polo, *Milione, le divisament dou monde, nelle redazioni toscana e franco-italiana*, in Gabriella Ronchi (a c. di), Milano, Arnoldo Mondadori, 1982, p. 21.

⁸⁶ Marco Polo, *Il Milione*, Milano, Rizzoli, 1955, pp. 23-24-25-26.

L'altra destinazione era la Cina anche se la maggior parte dei viaggiatori erano dei missionari. Esistono lettere elaborate da questi ultimi e che vengono raccolte in 34 volumi. La missione dei gesuiti non era limitata solamente alla diffusione della fede, ma anche a fornire delle informazioni⁸⁷.

Fra gli uomini religiosi che erano inviati alla corte del Gran Khan possiamo citare l'arcivescovo cattolico italiano Giovanni da Piano del Carpine che era stato inviato nel 1245 dal Papa di Roma Innocenzo IV per portare due bolle papali e Guglielmo di Rubruck, noto anche come Guglielmo da Rubruck. Entrambi hanno scritto le loro esperienze presso l'impero dei Tartari, il primo, cioè Giovanni da Piano del Carpine, ha scritto *Historia Mongalorum* grazie all'aiuto dell'interprete Benedetto Polono e grazie al suo spirito di sacrificio raggiunse il cuore dei Mongoli, mentre il secondo Rubruck ha composto l'*Itinerarium fratris millielmi de Rubruquis de Ordine fratrum minorum, Galli, Anno gratis 1253 ad partes Orientales*⁸⁸ in cui mette tutte le informazioni raccolte da lui sull'Oriente e offre più notizie al di là della sua missione che consisteva nel raccogliere informazioni di tipo politico-religioso. La sua opera viene considerata come una delle opere significative della letteratura latina medievale.

Nel tardo Medioevo, la letteratura Odeporica ha un gran successo grazie alle opere di viaggiatori come Marco Polo che viene considerato fra i principali esponenti della letteratura di viaggio medievale con la sua famosa opera *Il Milione* come sostiene Nucera: «È anche vero che le meravigliose descrizioni del diverso costringono più volte Marco Polo a protestare la propria obiettività, perché vengono credute. Il fatto è che all'epoca circolavano molti Mirabilia, raccolte di aneddotica varia, di esotismi e stranezze intorno al mondo, tali da formare un genere letterario di grande successo, che con la diffusione del carattere a stampa, poco più tardi, raggiunse una notevole diffusione».⁸⁹ Il viaggiatore veneziano aveva paura di non essere creduto perché in quel periodo circolava il genere della Mirabilia.

⁸⁷ Marco Polo, *Milione, le divisament dou monde*, cit., p. 21.

⁸⁸ Hildegard Blunck, *Marco Polo. Il grande viaggiatore*, Milano, Bompiani, 1982, pp. 10-11.

⁸⁹ Nucera, *I viaggi e la letteratura*, cit., p. 134.

Dopo Marco Polo

*«I primi libri a essere stampati non erano certo le novità, ma le opere del passato, tramandate fino ad allora attraverso la copiatura amanuense»⁹⁰ – come il caso dello scrittore inglese John Mandeville che ha pubblicato *Voyage d'outre Mer* fra il 1357 e il 1371. Il libro ebbe un grande successo, anche se era una raccolta delle storie di altri viaggiatori come lui «fa capire con alcune precisazioni nel testo»⁹¹.*

A partire dal secolo XIV, il pellegrinaggio conosce una certa pacificazione grazie ai rapporti stabiliti tra i musulmani e i cristiani, e così il viaggio verso la Terra Santa diventa un itinerario più sicuro rispetto al passato, quando i pellegrinaggi incontravano pericoli e rischi a causa delle strade sconosciute e della gente che di solito era ostile. Una pace che spinge tutte le classi sociali – uomini e donne, laici e ecclesiastici, ricchi e poveri – a viaggiare, anche se non avevano gli stessi obiettivi, verso la Terra Santa. La conseguenza del pellegrinaggio organizzato è che i pellegrinaggi vedono gli stessi luoghi e vivono la stessa esperienza, e ciò spinge ad una narrativa fissa, anche quando superano dalle semplici guide alle vere relazioni di viaggio⁹².

Esistono «dieci relazioni di pellegrinaggio scritte in italiano nel Quattrocento ed attualmente edite, cinque sono dovute a sacerdoti diocesani o a frati, cinque ricchi borghesi o nobili dell'Italia Settentrionale»⁹³.

I viaggiatori erano divisi tra religiosi come Gaspare di Bartolomeo, Mariano da Siena, Alessandro Rinuccini, Gerolamo Castiglione e Pietro Casola, e laici come Nicolò III d'Este, Gabriele Capodilista, Roberto da San Severino, Santo Brasca, Bernardino di Nali⁹⁴.

Nel Quattrocento gli scrittori hanno cominciato a scrivere dei testi di viaggio, una spinta, in realtà, dovuta al successo commerciale che avevano avuto le opere di viaggio trecentesche come il caso del veneziano Bartolomeo da li

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Alda Rossebastiano, *La letteratura di viaggio dal Medioevo al Rinascimento: Generi e problemi*, Contributi e Proposte: Collana di critica letteraria, Mario Pozzi, (a c. di), Torino, Edizioni dell'Orso Alessandria, 1989, pp. 19-20.

⁹³ *Ivi*, pp.20-21

⁹⁴ *Ibid.*

Sonetti che ha pubblicato *Isolario del Mar Egeo*, come afferma Marziano Guglielminetti:

«Discorrendo da par suo della “tipologia dei generi” della letteratura di viaggio, Giorgio R. Cardona ha segnalato che “con il crescere del successo commerciale di questo tipo di opere, molto frequente è la compilazione di fonti già pubblicate, sotto un’intestazione generale»⁹⁵.

Inoltre, abbiamo anche Jacopo da Sanseverino che ha pubblicato *Libro piccolo di meraviglie* nel 1416.

Nel Cinquecento troviamo lo stesso fenomeno con Benedetto Bordone che pubblica *Libro ... de tutte l’isole del mondo* scritto nel 1528. Infatti, «il suo è il Libro dei libri di viaggio precedenti, stralciati e mescolati senza altro discernimento che quello di offrire materia da leggere»⁹⁶.

Tuttavia, oltre a ciò che è stato detto sul Quattrocento e il Cinquecento, rimangono i due secoli più significativi per la letteratura Odeporica dato che gli storici hanno messo fine all’età medievale –il passaggio dall’età Medievale a quella Moderna – con un evento realizzato da un viaggio, cioè la scoperta delle Americhe da parte di Cristoforo Colombo nel 1492. Infatti, nel 1507 lo svizzero Martin Waldseemüller (1470 – 1521) – cartografo tedesco – pubblica una *cosmogonia* inserendo una nuova ridefinizione del mondo utilizzando il nome *America* nella sua carta *Universalis cosmographia* del 25 aprile 1507.

Oltre alle realizzazioni cinquecentesche, i viaggi seguenti mettono in discussione quelli precedenti come nel caso di Cristoforo Colombo che ha messo in questione le teorie precedenti sul nuovo mondo e, dopo di lui Amerigo Vesputti – esploratore, navigatore e cartografo italiano – che negò l’idea degli antichi che sostenevano che non ci fosse alcun continente a Sud della linea equinoziale; e gli «aveva dimostrato come fosse falsa l’opinione degli antichi, i quali sostenevano che a sud della linea equinoziale non esistesse alcun continente».⁹⁷, infine la

⁹⁵ Ivi, p. 107.

⁹⁶ Ivi, p. 114.

⁹⁷ Nucera, *I viaggi e la letteratura*, cit., p. 135.

teoria di «Vespucci sarebbe stata più tardi messa in discussione e superata dalla spedizione di Magellano»⁹⁸.

Il capitolo contribuisce alla comprensione della letteratura di viaggio iniziando con la sua definizione come genere letterario.

Inoltre, abbiamo provato a mettere in evidenza le caratteristiche, i generi, i motivi, gli obiettivi più importanti della narrativa di viaggio e la relazione fra viaggiatore e lingua.

Infine, abbiamo seguito l'evoluzione della letteratura odepórica dall'antichità fino al Cinquecento.

⁹⁸ *Ibid.*

5. Conclusioni

In questo capitolo abbiamo provato di dare diverse definizioni della letteratura di viaggio sia nel contesto occidentale oppure/sia quello arabo. Infatti, essa viene definita come un testo scritto o orale in cui l'essere umano racconta la sua esperienza spostando da un luogo ad un altro oppure immaginario.

Inoltre, abbiamo sottolineato le caratteristiche della letteratura di viaggio come: partire-viaggiare-ritornare; la diversità dei generi; l'uso dell'ironia; l'immaginazione e la finzione nei loro racconti e i diversi generi come: le lettere scambiate; il diario di bordo; i Mirabilia; il romanzo d'avventura. Abbiamo trattato anche le motivazioni – politiche, commerciali, religiose, militari, studio – che spingono l'uomo a mettersi in viaggio verso il diverso. Abbiamo messo in evidenza gli obiettivi di viaggio come: mettere in confronto il suo mondo; contribuire con i loro testi e l'obiettivo spirituale recando ai luoghi santi.

Infine, abbiamo mostrato le varie fasi dell'evoluzione della letteratura di viaggio nell'antichità come si può vedere nella volontà del greco Erodoto che ha varcato le frontiere oppure gli arabi che per la loro natura nomada si spostarono da un luogo ad un altro. Durante il Medioevo, il commercio e la religione hanno contribuito alla nascita dei veri testi di viaggio come nel caso del mercante veneziano Marco Polo e il pellegrino marocchino Ibn Battuta che saranno il nostro *corpus* di ricerca.

CAPITOLO SECONDO

Marco Polo e Ibn Battuta

Capitolo secondo: Marco Polo e Ibn Battuta**1. Introduzione**

Gli studiosi fanno coincidere la data della caduta dell'Impero romano d'Occidente con quella dell'inizio dell'età medievale, cioè "età di mezzo", che si pone tra l'età antica e quella moderna; la fine del Medioevo invece varia fra gli studiosi: alcuni prendono come limite la caduta di Costantinopoli avvenuta nel 1453; altri l'inizio della rivoluzione della stampa a caratteri mobili nel 1455; altri ancora la scoperta di nuovi mondi al di là delle colonne d'Ercole nel 1492, e infine l'inizio della Riforma protestante avvenuta nel 1517.

Il Medioevo è stato per secoli considerato come un periodo buio; oggi però studi recenti mostrano che fu invece estremamente importante e che segnò il passaggio dall'età antica a quella moderna. Esso si divide in due periodi: l'Alto Medioevo, che inizia dal 476 (d. C) all'anno 1000, e il Basso Medioevo che va dall'anno Mille fino alla scoperta delle Americhe da parte di Cristoforo Colombo (1492).

In primo luogo, abbiamo trattato l'evoluzione della letteratura di viaggio durante l'età medievale; infatti, al di là della considerazione del Medioevo come un'epoca oscura, la gente continuava a viaggiare per diversi motivi: commerciali, religiosi, ecc.

In questo paragrafo cercheremo quindi di mettere in luce il contesto storico, e precisamente il Basso Medioevo, quando cioè operarono i due viaggiatori, il veneziano Marco Polo e il marocchino Ibn Battuta, evidenziando i principali motivi che li spinsero a partire, lo stato delle loro città (cioè la Repubblica di Venezia e il Marocco) e quali furono le condizioni che gli permisero di viaggiare.

2. Il contesto storico

2.1. Europeo cristiano

Innanzitutto in primo luogo tratteremo il Medioevo europeo, quello di Marco Polo. Al di là del declino conosciuto in Europa dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente nel 476 d. C., le persone continuavano a viaggiare per diversi motivi, soprattutto nel Basso Medioevo.

Uno dei principali motivi che spingevano le persone a spostarsi era il pellegrinaggio verso i luoghi Santi, i quali hanno avuto un ruolo fondamentale. Durante il Medioevo esistevano due *peregrinations maiores*: Roma, che era uno dei centri d'Europa, e Gerusalemme. Già dai tempi dell'impero romano i pellegrini scrissero le loro esperienze di viaggio, come ad esempio la monaca spagnola Eteria che compilò un vero e proprio diario di viaggio con la sua *Peregrinatio ad loca Sancta* (IV-V secolo), in cui mise in forma scritta la sua esperienza verso i luoghi santi della Palestina.

Nel IX secolo, venne scoperto in Galizia il sepolcro di San Giacomo (a Santiago de Compostela) e, per raggiungerlo, i pellegrini in viaggio dall'Europa dovevano attraversare i Pirenei⁹⁹. Santiago de Compostela era considerato il più lontano e pericoloso dei luoghi Santi medievali, e perciò i pellegrini dovevano conoscere un itinerario sicuro e protetto che collegava il sepolcro del santo ai vari centri d'Europa.¹⁰⁰ Sulla base di questa esigenza tre secoli dopo il *Codex Calixtinus*, noto anche *Liber Sancti Jacobi*, fisserà gli itinerari principali, inserendo alcune novità, come la proposta di vari itinerari, la durata, la segnalazione delle strutture di assistenza lungo i percorsi, ecc¹⁰¹.

Quindi, nel Medioevo, i cristiani si recavano verso i luoghi santi come Roma, Gerusalemme e Santiago di Compostela.

Oltre al pellegrinaggio, l'altro motivo che ha permesso gli spostamenti e la conoscenza di altri luoghi sono state le Crociate. Le Crociate hanno creato una certa concorrenza alla ricerca di alleati, spingendo la Chiesa a vedere, ad

⁹⁹ Catena montuosa che forma il confine fra la Francia e la Spagna

¹⁰⁰ Nucera, *I viaggi e la letteratura*, cit., p. 142.

¹⁰¹ Ivi, p. 143.

esempio, l'Impero Tartarico come alleato perché, grazie alle loro conquiste in Cina, in Russia e in gran parte del Medio Oriente, i mongoli fondarono «*il massimo impero territoriale mai esistito al mondo*»¹⁰².

Inoltre, siccome l'Impero Tartarico era più forte rispetto all'Europa medievale, la Chiesa medievale cercò di adottare la stessa politica intrapresa a suo tempo dall'impero Romano contro i barbari, cioè quella di cristianizzare il popolo mongolico, inviando dei religiosi chiamati missionari, spesso dell'ordine dei Gesuiti, presso i Tartari.

Infatti, gli incarichi dei missionari non erano limitati alla diffusione della fede, ma anche a fornire informazioni sul mondo tartarico¹⁰³, come fece Giovanni da Piano del Carpine, missionario inviato nel 1245 dal pontefice Innocenzo IV come legato presso l'imperatore dei Tartari Gran Khan Güyük Khan, nipote di Gengis Khan, per portargli due bolle papali. In realtà, lo scopo della missione era quello di diffondere il cristianesimo presso l'impero Mongolico e cercare alleanza contro i turchi per liberare i luoghi Santi dai musulmani. Quindi, al di là dell'obiettivo religioso di diffondere il Cristianesimo, la missione aveva un altro scopo, quello politico. L'arcivescovo cattolico italiano ha scritto un trattato circa la sua esperienza presso i Tartari, intitolato *Historia Mongolorum*, opera che ha un carattere più politico che teologico.

Oltre a quelli mandati dalla Chiesa, troviamo anche missionari inviati dai re, come nel caso di Guglielmo di Rubruck (o da Rubruk) – noto anche come Willem van Ruysbroeck, Guillaume de Rubrouck o Willielmus de Rubruquis – mandato in missione dal Re di Francia Luigi IX presso il condottiero mongolo Sartaq, affinché confermasse la conversione di quest'ultimo al cristianesimo. Il fiammingo ha scritto la sua avventura presso i Tartari con il titolo *Itinerarium fratris millielmi de Rubruquis de Ordine fratrum minorum, Galli, Anno gratis 1253 ad partes Orientales*. Anche quest'opera, come l'*Historia Mongolorum*, contiene informazioni religiose e politiche sull'Oriente¹⁰⁴.

¹⁰² Ross E. Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, Milano, Garzanti, 2005, p. 25.

¹⁰³ Marco Polo, *Le divisament dou monde, nelle redazioni toscana e franco-italiana*, cit., p. 21.

¹⁰⁴ Blunck, *Marco Polo*, cit., p. 10-11.

Durante il Medioevo quindi la religione ha contribuito al viaggio attraverso i pellegrinaggi verso i luoghi Santi, con anche talvolta, da parte della Chiesa e dei re, scopi politici; la Chiesa, che cercava di espandere la fede cristiana, e i re che cercavano degli alleati nella loro guerra contro gli infedeli.

Oltre alla forte presa che ebbe la Chiesa sulla società medievale, cercheremo di evidenziare l'influenza dei mercanti sull'economia e sulla politica e la loro importanza riguardo ai viaggi durante il basso Medioevo.

Innanzitutto, fra gli storici che si sono occupati del Medioevo, il francese Georges Duby evidenzia la divisione della società medievale intorno all'anno 1000 in tre ordini: chi pregava (*oratores*), chi combatteva (*bellatores*) e chi coltivava la terra (*laboratores*)¹⁰⁵. Tuttavia, «la vicenda storica dei mercanti nel Medioevo testimonia bene come, tra il XII ed il XVI secolo, il lavoro inizia ad affermarsi non più come un'attività degradante, ma come un mezzo per diventare liberi»¹⁰⁶. Ma, chi furono i mercanti?

I mercanti furono coloro che tentarono di sopravvivere o arricchirsi con il commercio; col tempo influenzarono anche la scena politica medievale. Inoltre, a partire dal XII secolo, iniziò a diffondersi l'uso del cognome anche per i mercanti, che inizialmente era riservato soltanto ai nobili¹⁰⁷.

Inoltre, il ruolo giocato dai mercanti durante il Medioevo è determinato dal loro impegno per lo sviluppo del commercio e dal loro contributo per le città, che resero un luogo in cui fare affari¹⁰⁸.

Gli esperti del Medioevo asseriscono che il primo interesse del mercante medievale era l'accumulo delle ricchezze, e perciò le attività commerciali erano sempre in continuo fermento, con nuove merci e nuovi mercati, come nel caso dei mercanti italiani in Terra Santa dopo la sua conquista,¹⁰⁹ oppure come nel

¹⁰⁵ In <https://www.studenti.it/figura-mercante-medioevo-storia-significato-caratteristiche.html>, 11/03/2020, 09:31.

¹⁰⁶ In <https://www.studenti.it/figura-mercante-medioevo-storia-significato-caratteristiche.html>, 11/03/2020, 09:31.

¹⁰⁷ In <https://www.studenti.it/figura-mercante-medioevo-storia-significato-caratteristiche.html>, 11/03/2020, 09:31.

¹⁰⁸ In <https://www.studenti.it/figura-mercante-medioevo-storia-significato-caratteristiche.html>, 11/03/2020, 09:31.

¹⁰⁹ In <https://www.studenti.it/figura-mercante-medioevo-storia-significato-caratteristiche.html>, 11/03/2020, 09:31.

caso dei Polo – Matteo e Niccolò – che viaggiarono verso nuovi mercati sconosciuti. Così infatti si esprime Montrésor:

«messer Niccolò e suo fratello messer Matteo Polo, si trovavano in città per esercitare i propri commerci. Ma per acquisire maggior profitti, essi decisero che sarebbe stato più saggio e conveniente lasciare la città e recarsi a Saldonia»¹¹⁰.

Il commercio in Italia conobbe uno sviluppo così notevole perché i mercanti aggiornarono le evoluzioni economiche, sociali e politiche del mercato. Questo ammodernamento si può vedere nelle 150.000 lettere conservate nell'Archivio del mercante italiano Francesco Datini. Le lettere permettono ai mercanti di prendere migliori decisioni economiche, come conferma il mercante e scrittore italiano Paolo da Certaldo: «molto è bella cosa e grande sapere guadagnare il danaio, ma più bella cosa e maggiore è saperlo spendere con misura e dove si conviene»¹¹¹.

Il contributo dei mercanti dato al viaggio consiste nella sfida degli ostacoli umani e naturali incontrati durante il basso Medioevo. Infatti, nonostante i pericoli – banditi, pirati, guerre – che incontravano nei loro spostamenti, i mercanti continuarono il loro commercio, creando la lettera di cambio, navi più capienti e nuove tecnologie, come la bussola che permetteva di spostarsi anche durante la cattiva stagione¹¹².

I mercanti riuscirono a entrare nella vita politica grazie al pagamento delle tasse; i Signori garantivano così la sicurezza dei loro affari. Le famiglie mercantili – a Genova, a Firenze e a Venezia – spesso riuscirono a inserirsi nella vita politica e a controllare le assemblee dirigenti grazie alle politiche matrimoniali come nel caso dei Medici che crearono a Firenze un'oligarchia in cui politica e commercio gestivano la città¹¹³.

Inoltre, i mercanti cercarono di stabilire la pace e la stabilità per assicurare l'andamento dei loro affari e evitare guerre e tumulti; uno degli esempi in questo

¹¹⁰ Marco Polo, *Il Milione*, in Carlo Montrésor (a c.di), Novara, De Agostini, 2001, p. 5.

¹¹¹ In <https://www.studenti.it/figura-mercante-medioevo-storia-significato-caratteristiche.html>, 11/03/2020, 09:31.

¹¹² In <https://www.studenti.it/figura-mercante-medioevo-storia-significato-caratteristiche.html>, 11/03/2020, 09:31.

¹¹³ In <https://www.studenti.it/figura-mercante-medioevo-storia-significato-caratteristiche.html>, 11/03/2020, 09:31.

senso è quello del Tumulto dei Ciompi nel 1378 a Firenze in cui i mercanti si opposero al popolo fiorentino, e per questo il mercante medievale fu un diplomatico, ma anche uomo di cultura, cioè imparò la lettura, la scrittura, a far di conto, il valore delle monete, i luoghi in cui si potevano fare gli affari¹¹⁴.

Quindi, la visione pragmatica del mercante medievale ha favorito il viaggio, evitando guerre e conflitti fra quei paesi che impedivano ai viaggiatori di spostarsi per qualsiasi motivo.

Oltre a ciò che è stato detto sul loro ruolo, i mercanti nel Medioevo ebbero anche il ruolo fondamentale di varcare le frontiere cercando nuovi mercati come nel caso dei due Polo, Niccolò e Matteo, rispettivamente padre e zio di Marco Polo, che arrivarono alla corte dell'imperatore dei Tartari Kubilai Khan dove vennero accolti con gioia e feste, come racconta Marco Polo nel suo libro *Il Milione*: «presso i Tartari i mercanti sono rispettati e il Khan li accoglie volentieri»¹¹⁵. I due viaggiatori furono ospitati dal Berke Khan – il nipote di Gengis Khan – in modo piacevole.

Quindi, l'immagine del mercante nel Medioevo era un'immagine positiva perché il suo *status* gli permise di essere accolto presso i Tartari.

Per concludere,

*«la diffusione del capitalismo mercantile, tra XII e XV secolo, contribuirà alla soppressione di molte barriere naturali, culturali, morali, religiose ed intellettuali, modificando fortemente la società europea»*¹¹⁶.

Dato che Marco Polo è veneziano, metteremo l'accento sul ruolo giocato dalla Repubblica di Venezia durante il Medioevo e quale fosse l'influenza dei mercanti sulla scena politica veneta.

Per sistemare Venezia nel giusto contesto storico,

¹¹⁴In <https://www.studenti.it/figura-mercante-medioevo-storia-significato-caratteristiche.html>, 11/03/2020, 09:31.

¹¹⁵ Blunck, *Marco Polo*, cit., p. 21.

¹¹⁶In <https://www.studenti.it/figura-mercante-medioevo-storia-significato-caratteristiche.html>, 11/03/2020, 09:31.

«è importante capire come e perché, nei secoli, rimase un'entità politica indipendente, che riuscì a sopravvivere curando gli interessi di una facoltosa aristocrazia commerciale»¹¹⁷.

La città di Venezia era sotto il controllo dell'Impero Romano d'Oriente che impose i dogi come capi militari per la città e, siccome la Repubblica di San Marco¹¹⁸ fu attiva nel commercio marittimo, le famiglie veneziane riuscirono col tempo, sin dalla fine del IX secolo, a designare i dogi; dopo l'anno Mille, il "popolo" – il termine indicava le famiglie aristocratiche, residenti a Rialto, che si riunivano in assemblea oppure "Concione" – elesse i dogi¹¹⁹.

All'arrivo dei Normanni alla parte Meredionale d'Italia, i veneziani sotto la guida dei dogi Domenico Selvo e Vitale Falier (1084-1096) reagirono con azioni assicurando ai veneziani una certa libertà sul Mar Mediterraneo e rifondarono un'alleanza con i Bizantini. Inoltre, un atto che porterà alla Crisobolla¹²⁰ del 1082, cioè l'opportunità di commerciare con i Bizantini senza pagare le tasse e la possibilità di possedere case, moli e botteghe presso la città di Pera (Turchia) e così la Serenissima diventò l'interlocutore commerciale dell'impero Bizantino.¹²¹ Quindi, con la Crisobolla, i veneziani – di tutte le classi sociali – poterono viaggiare liberamente e esercitare le loro attività.

La repubblica di Venezia cominciò il suo primo vantaggio con il Levante controllando l'Adriatico, considerato come il Golfo di Venezia. Inoltre, i veneziani riuscirono a controllare i porti europei dell'impero Bizantino grazie alla partecipazione alla prima Crociata (1096-1099) e alle crociate del XIII secolo, un controllo che non durerà molto dato che l'impero Romano d'Oriente incoraggiò le altre città italiane come Genova, Pisa a competere con i veneziani in Levante.

¹¹⁷In <https://www.studenti.it/repubblica-veneziana-storia-cronologia-caratteristiche-della-serenissima.html>, 11/03/2020, 09:31.

¹¹⁸ La Repubblica di Venezia aveva altre denominazioni come: La Repubblica di San Marco oppure la Serenissima.

¹¹⁹ In <https://www.studenti.it/repubblica-veneziana-storia-cronologia-caratteristiche-della-serenissima.html>, 11/03/2020, 09:31.

¹²⁰ Dà l'opportunità ai veneziani di possedere case, moli, botteghe presso la città di Pera e commerciare con nelle varie città dell'impero Bizantino senza pagare le tasse, escluso il Mar Nero.

¹²¹In <https://www.studenti.it/repubblica-veneziana-storia-cronologia-caratteristiche-della-serenissima.html>, 11/03/2020, 09:31.

Di conseguenza i veneziani sabotarono e distrussero le basi dei propri rivali. Nel 1171, l'imperatore, dopo aver arrestato i veneziani a Costantinopoli, confiscò i loro beni. Un evento che farà cessare le relazioni tra Venezia e Bisanzio¹²².

Il processo per rendere la città di Venezia una Repubblica ha conosciuto varie fasi, che vedevano sempre le grandi famiglie mercantili come protagoniste, adottando e creando delle leggi che assicuravano i loro beni sulla scena politica.

Verso la metà del XII secolo, le famiglie patrizie ebbero un forte peso sulla scena politica e perciò, a partire del 1143, istituirono un consiglio di sei membri con ampi poteri legislativi che venne chiamato *il Consilium Sapientum* che accompagnò il doge nel suo governo e per la prima volta il governo veneto venne definito *Comune Veneciarum*¹²³.

Successivamente crearono il Consiglio Minore – formato da 35 membri – che fu un'iniziativa per la Repubblica. Inoltre, verso l'inizio del XIII secolo, Venezia avrà il Consiglio dei Quaranta o Quarantia che svolgeva le funzioni di una corte suprema, e infine un Consiglio di anziani, cioè il Consiglio dei Rogati (Pregadi)¹²⁴ che verrà chiamato, a partire del XV secolo, il Senato¹²⁵.

Tuttavia, l'istituzione più importante fu il Maggior Consiglio (1172); i membri venivano nominati dalla Concione. Inoltre, esso era l'evoluzione dell'antico *Consilium Sapientum* i cui membri erano aumentati nel corso del XII secolo, e l'aggiunta dei membri della *Quarantia*. Infatti, fra le assemblee più ampie e potenti di Venezia era il Maggior Consiglio dato che esercitava poteri legislativi e funzioni di governo. In seguito a queste evoluzioni, il doge perse ogni prerogativa di tipo monarchico, e per mantenere il suo titolo veniva

¹²² In <https://www.studenti.it/repubblica-veneziana-storia-cronologia-caratteristiche-della-serenissima.html>, 12/03/2020, 14:10.

¹²³ In <https://www.studenti.it/repubblica-veneziana-storia-cronologia-caratteristiche-della-serenissima.html>, 12/03/2020, 14:10.

¹²⁴ Chiamati spesso Pregadi perché i senatori devono esprimere al doge il loro parere.

¹²⁵ In <https://www.studenti.it/repubblica-veneziana-storia-cronologia-caratteristiche-della-serenissima.html>, 12/03/2020, 14:10.

sottoposto al comune. Infatti, nel corso del tempo le famiglie patrizie mantennero il potere, rendendo il doge un semplice funzionario¹²⁶.

Dopo che il numero degli eletti del Consiglio Maggiore aumentò da 60 a 100, l'aristocrazia veneziana, approvando la Serata del Maggior Consiglio, limitò l'accesso al Consiglio su base ereditaria e non sull'elezione, una decisione che venne da alcuni accettata e da altri rifiutata. Inoltre, la reazione alla Serata fece nascere, nel 1310, il Consiglio dei dieci che fu un organismo di dieci persone eletti dal Consiglio Maggior per assicurare la pace¹²⁷.

La Repubblica di Venezia continuò la sua espansione avendo più terre e più vantaggi per esercitare il commercio. Tale espansione fu dovuta anche alle Crociate, come nel caso dell'occupazione dello Stato da Mar che indicava il Mediterraneo Orientale, incluse le isole dell'Egeo e qualche avamposto fortificato nella terraferma greca dopo il sequestro di Costantinopoli da parte dei crociati nella quarta Crociata¹²⁸.

Tuttavia, da questa espansione, la Repubblica di Venezia entrò in conflitto con la Repubblica di Genova

«senza peraltro trovare una risoluzione definitiva fino alla Pace di Torino (1381), che sancì un primo tramonto dell'influenza genovese sul Mediterraneo Orientale (ad eccezione di Cipro e Famagosta), lasciando a Venezia il dominio delle rotte commerciali marittime»¹²⁹.

Inoltre, per assicurare il suo dominio, era indispensabile firmare accordi con l'altra grande potenza, quella dell'Impero Ottomano, che esercitava il suo commercio marittimo sull'Adriatico

«incorporando nei propri domini il patriarcato di Aquileia (1420), nodo dei commerci tra la Germania e l'Istria, e comprendendo nei propri domini di terra gran parte degli attuali Veneto, Friuli-Venezia

¹²⁶ In <https://www.studenti.it/repubblica-veneziana-storia-cronologia-caratteristiche-della-serenissima.html>, 12/03/2020, 14:10.

¹²⁷ In <https://www.studenti.it/repubblica-veneziana-storia-cronologia-caratteristiche-della-serenissima.html>, 12/03/2020, 14:10.

¹²⁸ In <https://www.studenti.it/repubblica-veneziana-storia-cronologia-caratteristiche-della-serenissima.html>, 12/03/2020, 14:10.

¹²⁹ In <https://www.studenti.it/repubblica-veneziana-storia-cronologia-caratteristiche-della-serenissima.html>, 12/03/2020, 14:10.

Giulia, ed Istria, Venezia era a questo punto all'apice del proprio potere»¹³⁰.

Insomma, il patriziato che ha governato per cinque secoli Venezia

«era una nobiltà a vocazione mercantile, con interessi commerciali (prevalentemente in Oriente) e non terrieri, contraddistinta dal dovere di servire lo Stato (come funzionari pubblici, capitani o mercanti), e da una sostanziale uguaglianza tra i membri»¹³¹.

Infine, la presa della Repubblica da parte delle famiglie mercantili ha favorito il viaggio durante il Basso Medioevo alla ricerca di nuovi mercati presso paesi sconosciuti, attraverso accordi con diversi stati; adottarono inoltre nuove tecnologie per facilitare il loro commercio e, soprattutto, operarono per assicurare la pace evitando conflitti e guerre, per la continuità e l'andamento del loro commercio.

Si può aggiungere anche che la stessa posizione di Venezia fu un fattore che favoriva l'idea del viaggio, e che permise di considerarla come un punto di scambio tra l'Oriente e l'Occidente, come ritiene Blunck:

«Venezia, indipendente da secoli, da secoli fungeva da intermediario tra gli Stati Orientali e quelli Occidentali. Il leone alato-simbolico dell'evangelista Marco, partono della città- era lo stemma e il simbolo di quello stato diventare ricco, i suoi mercanti, quei mercanti che, con abilità sapevano prender piede ovunque»¹³².

2.2. Arabo-islamico

Spostiamo l'attenzione verso il contesto storico del viaggiatore marocchino Ibn Battuta, cioè il Medioevo arabo che ha conosciuto un enorme sviluppo rispetto a quello europeo, soprattutto con l'arrivo dell'Islam unendo tutti i paesi arabi sotto un governo. Quindi, portiamo alla luce il Marocco medievale e i diversi motivi che spingono gli arabi a viaggiare.

¹³⁰ In <https://www.studenti.it/repubblica-venezias-toria-cronologia-caratteristiche-della-serenissima.html>, 12/03/2020, 14:10.

¹³¹ In <https://www.studenti.it/repubblica-venezias-toria-cronologia-caratteristiche-della-serenissima.html>, 12/03/2020, 14:10.

¹³² Blunck, *Marco Polo*, cit., p. 5.

Una delle similitudini più evidenti fra gli europei e gli arabi si riscontra nello spostamento per il commercio, dato che il viaggio per gli arabi è fondamentale e indispensabile perché la maggior parte di loro – per le loro origini nomadi – erano mercanti più che proprietari terrieri e perciò

«gli stessi governanti favorirono il commercio fornendo le città di istituzioni ad hoc (punti di sosta e di riferimento, attrezzature portuali e carovaniere, scorte armate, stazioni di posta, ovvero il barīd, il «servizio postale» - e informativo - nell'Iraq abbaside e nell'Egitto mamelucco»¹³³.

Inoltre, il favore permise ai governanti di controllare le imposte doganali.

Al di là della politica dei governanti, i commercianti investirono per lo sviluppo delle città costruendo monumenti, bagni pubblici, settore fondiario, ecc.

Tuttavia, a partire del X secolo, i commercianti persero il loro potere a causa dei militari «divenuti proprietari terrieri grazie al sistema degli *iqṭā* [«feudo»], e dei mercanti stranieri (soprattutto veneziani e genovesi)»¹³⁴.

Quindi, l'opportunità del viaggio venne favorita dai governanti che offrirono ai mercanti tutti i mezzi indispensabili e necessari per esercitare il loro commercio; i mercanti utilizzavano la loro ricchezza per la costruzione e lo sviluppo delle città.

Oltre al sostegno fornito dai governanti per facilitare lo spostamento dei mercanti, le città arabe, soprattutto quelle del Nord Africa, hanno avuto un ruolo importante per l'andamento del commercio e lo spostamento dei viaggiatori.

Infatti queste città erano considerate come un punto di scambio per il commercio, dato che si affacciavano sul Mediterraneo che era, in quel periodo, un canale marittimo per il commercio. Si può ricordare come sempio il caso della città natale di Ibn Battuta, Tangeri che

«era un punto di convergenza di quattro mondi geografici – Africa, Europa, Atlantico e Mediterraneo. Era una città internazionale il cui carattere veniva definito dal mutevole flusso del traffico marittimo nello stretto – mercanti e guerrieri, artigiani e studiosi»¹³⁵.

¹³³ Ibn Baṭṭūṭa, *I viaggi*, in Claudia M. Tresso (a c. di), Torino, Einaudi, 2018, p. XIX.

¹³⁴ Ivi, p. XIX-XX.

¹³⁵ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 31.

Per quanto riguarda l'aspetto religioso, si può dire che l'Islam ha favorito il viaggio conferendogli una grande importanza e ponendolo all'origine dei motivi del viaggio durante il Medioevo.

In primo luogo, il Medioevo ha conosciuto una grande espansione dell'Islam verso nuove zone. Infatti, la diffusione dell'Islam «venne favorita da due grandi forze. Una fu l'avanzata delle popolazioni di nomadi musulmani turchi dall'Asia Centrale al Medio Oriente, movimento che iniziò su vasta scala con le conquiste dei Selgiuchidi nell'XI secolo. Nei trecent'anni che seguirono, gli eserciti turchi si spinsero a occidente sino all'Asia Minore e alla Russia meridionale, e a oriente sino all'India. La seconda forza fu la graduale ma ininterrotta migrazione di mercanti musulmani nelle terre che si affacciavano sull'Oceano Indiano: Africa orientale, India, Asia sud-orientale e Cina, senza contare l'Asia centrale e l'Africa occidentale sub-sahariana»¹³⁶.

La religione Islamica è diffusa grazie al sacrificio dei musulmani per la loro fede, perché

*«la patria del musulmano, nel Medioevo, era davvero l'Islam»¹³⁷
dando nascita ad un altro motivo per il viaggio in quel periodo, cioè
jihād come nel caso di Ibn Battuta che dichiara: «avrei voluto essere
fra quanti si votano alla difesa di quel luogo sino alla fine dei miei
giorni!»¹³⁸.*

Infatti, per conquistare i paesi non musulmani che da loro erano definiti gli infedeli.

Per giunta, l'ultimo pilastro dell'Islam è il pellegrinaggio, cioè *Hajj* verso la Mecca che ogni musulmano dovrebbe fare almeno una volta nella sua vita, se comunque possedeva le condizioni finanziarie:

*«anche fra i riti dell'Islam si ritrova il viaggio nella pratica del
pellegrinaggio canonico alla Mecca, da compiersi almeno una volta
nella vita se possiedono i mezzi economici e le doti fisiche per
farlo»¹³⁹.*

¹³⁶ Ivi, p. 27.

¹³⁷ Tresso, *I viaggi*, cit., p. XXV.

¹³⁸ Ivi, p. 738.

¹³⁹ Tresso, *I viaggi*, cit., p. XX.

Inoltre, nel mondo islamico medievale era diffusa la consuetudine di viaggiare verso i sepolcri dei fedeli per aver la benedizione e raccontare la loro generosità, come nel caso di Ibn Battuta che, durante il suo viaggio verso la Mecca e la Medina, si fermò ogni volta a un sepolcro di un Santo per chiedere la sua benedizione, come ricorda Asmàa Abu Baker nel suo libro *Ibn Battuta, uomo e viaggio*:

"من المسلم به ان ابن بطوطة رجل مسلم قح من اهل القرن الرابع عشر ، تنقيا معظما للأتقياء
والصالحين ، يزور قبورهم للتبرك بهم ، و يروي كثيرا عن كرماتهم و ما ينسب اليهم من اعمال
البر ، كإقامة الزوايا و التكايا ، و حبس الاوقاف الكثيرة عليها".¹⁴⁰

La connotazione del viaggio per i musulmani era così importante dato che il profeta Maometto ha viaggiato nel senso proprio, cioè la *hijra* (égira – migrazione) dalla Mecca alla Medina e che sarebbe l'inizio del calendario gregoriano (a.H) e quello mistico, oppure «il viaggio della Scala».

Inoltre, i musulmani viaggiano nei diversi centri per formarsi, dato che il profeta Maometto ha lasciato un celeberrimo detto che dice «Ricerca il Sapere, foss'anche in Cina!». Inoltre, «i maestri rilasciavano quindi ai discepoli una *ijāza*, una «licenza» che li autorizzava a trasmettere ad altri quello che avevano appreso»¹⁴¹ come nel caso di Ibn Battuta che «riferirà di aver conseguito ben 14 di queste *ijāza* durante il suo soggiorno a Damasco»¹⁴².

All'indomani della morte del profeta Maometto, il mondo islamico conobbe vari califfi, cioè i successori del profeta, che riuscirono a diffondere l'Islam nei vari paesi. Fra questi califfi citiamo gli Abbasidi.

Infatti, il califfato degli Abbasidi viene considerato come il secolo d'oro per l'Islam, dato che i califfi abbasidi hanno incoraggiato lo sviluppo della lingua, della letteratura, dell'arte, della traduzione, della matematica, della scienza ecc., per una durata di V secolo, cioè dal 750 (d. C) al 1258 (d. C.) Ross aggiunge come:

اسماء ابو بكر محمد. ابن بطوطة الرجل و الرحلة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط1. 1992. ص. 74.¹⁴⁰

Tresso, *I viaggi*, cit., p. XX.¹⁴¹

*Ibid.*¹⁴²

«la storiografia occidentale si è occupata a fondo della fase evolutiva iniziale della civiltà islamica, e cioè dell'età «classica» del califfato degli Abbasidi, con sede a Baghdad tra l'VIII e il X secolo. Per quanto riguarda questo periodo, sono stati riconosciuti gli straordinari contributi dei musulmani alla storia mondiale nell'arte, nelle scienze, nella medicina, nella filosofia e nel commercio internazionale, soprattutto perché ebbero una fondamentale influenza formativa sull'ascesa della civiltà dell'Europa cristiana nell'Alto Medioevo»¹⁴³.

Inoltre,

«il mondo islamico del XIII-XIV secolo, caduta Baghdad e venuto meno il califfato con l'invasione mongola del 1258, era politicamente diviso in una serie di stati indipendenti, abitati da popoli con usi e costumi loro propri»¹⁴⁴.

Anche se i mongoli hanno invaso Baghdad e qualche paese arabo, gli ulema¹⁴⁵ – formati nei grandi centri dell'Islam come Baghdad, Damasco, La Mecca, Il Cairo – riuscirono a prendere in carica la società islamica diffondendo il corano e *Sunna*¹⁴⁶ fra i nuovi conquistatori affinché unissero i paesi islamici sotto un califfo.

Dopo il declino degli Abbasidi nel 1258, il Marocco sarà sotto il controllo dei Marinidi che furono una dinastia berbera che apparteneva ai Banū Zanāta. I Marinidi regnarono in Marocco per due secoli, cioè dal 1248 al 1465, e per un breve periodo riuscirono a imporre il loro predominio su tutto il Maghreb e su una parte della Spagna Islamica.

Inoltre, il periodo dei Merinidi ha conosciuto un certo sviluppo rispetto ad altre dinastie, dando alla gente la libertà di scegliere la credenza e la dottrina, contrariamente ad altre dinastie che permettevano solo una credenza o una dottrina ben precisa.

Infatti, durante il governo dei Marinidi, il Marocco ha conosciuto un grande sviluppo grazie ai loro sultani, come Abū l-Ĥassan b.'Uthmān (1331-1348) e suo figlio Abū 'Inān Fāris (1348-1358), che hanno incoraggiato la cultura

¹⁴³ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 25-26.

¹⁴⁴ Tresso, *I viaggi*, cit., p. XXIV.

¹⁴⁵ Esperti delle scienze religiose.

¹⁴⁶ È un testo di riferimento del pensiero giuridico, etico e sociale del sapiente musulmano.

usando una politica di accoglienza presso i loro palazzi di intellettuali formati nei centri dell'Islam come la Siria, Egitto e Iraq:

«a tutto ciò si aggiunge il fatto che i governanti delle province periferiche – e più recenti – dell'ecumene islamica attiravano alle proprie corti gli uomini di cultura correttamente formati nelle autorevoli mādrese dell'area «centrale»¹⁴⁷»¹⁴⁸.

Inoltre, i Marinidi si considerano gli eredi della cultura andalusica accogliendo élite come Ibn Juzzay, Ibn Khaldoun, Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb ecc., e il loro interesse per la cultura e il sapere è evidente nella richiesta del sultano Abū 'Inān Fāris ad Ibn Juzzay di rendere l'esperienza di Ibn Battuta in forma scritta¹⁴⁹.

Oltre a ciò che è stato detto, l'espansione dell'Islam creò, nel Medioevo, quello che viene chiamato *Dār al-Islām*, cioè

«le terre in cui prevaleva la popolazione musulmana, o in cui re o principi musulmani governavano maggioranze non-musulmane e, di conseguenza, la shari'a, o Legge Sacra, dell'Islam, costituiva, presumibilmente, la base dell'ordine sociale»¹⁵⁰.

Esso si estendeva dalle coste atlantiche dell'Africa fino a Sumatra.

Infatti, nel *Dār al-Islām* i viaggiatori trovarono vitto e alloggio e le istituzioni islamiche come le moschee, mādrese, mercati, hammam gli offrirono tutte le condizioni. Inoltre, i viaggiatori si trovarono con gente con le stesse credenze religiose, gli stessi riti, e condivisero anche con loro gli stessi principi e valori della famiglia e della società. La religione islamica offre al viandante – nella terminologia coranica viene chiamato *Il figlio della strada* – questa opportunità di essere accolto dai credenti del paese d'arrivo. Inoltre, c'è un altro fenomeno per cui i musulmani invitarono degli stranieri più insigni nelle proprie case¹⁵¹.

¹⁴⁷ Claudia chiarisce il concetto: il «centro» dell'ecumene medievale islamica era rappresentato dalla zona di Egitto/Siria e dall'Iraq, ovvero dai paesi dove si trovavano le grandi capitali: il Cairo, Damasco e Baghdad.

¹⁴⁸ Tresso, *I viaggi*, cit., p. XXI.

¹⁴⁹ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص. 186.

¹⁵⁰ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 23.

¹⁵¹ Tresso, *I viaggi*, cit., p. XXIII-XXIV.

Oltre a ciò che è stato detto sul viaggio all'interno del mondo islamico, si deve anche citare *Pax Mongol*¹⁵² che ha offerto ai viaggiatori di quel periodo, cioè il XIII e il XIV secolo, la possibilità di spostarsi al di là di *Dār al-Islām*. Infatti, l'accordo permise ai viaggiatori di spostarsi liberamente anche se viaggiavano al di là del loro territorio, cioè era possibile per un musulmano di viaggiare verso il mondo Tartarico.

Oltre al *Dār al-Islām* e il *Pax Mongol*

«la civiltà islamica fu infatti la prima a potersi dire universale, nel senso che comprendeva popoli di culture diverse, sparsi in tre continenti. Era europa, essendo lungamente fiorita in Spagna e in Italia meridionale, nelle steppe russe e nella penisola balcanica. Era evidentemente asiatica ed anche africana. Comprendevo genti bianche, nere, more e gialle. Dal punto di vista territoriale andava dall'Europa meridionale all'Africa nera e all'Asia spingendosi oltre i confini della Cina e dell'India»¹⁵³.

Infine, il mondo islamico di quel periodo ha conosciuto tanti eventi che erano – a un certo punto – favorevoli per i viaggiatori che potevano quindi spostarsi tranquillamente, sia per il commercio, sia per il pellegrinaggio, nel mondo arabo e al di là del mondo islamico. Inoltre,

«il cosmopolita musulmano del XIV secolo era anch'egli raffinato, buon viaggiatore e privo delle forme più estreme e grossolane di provincialismo. Ma, soprattutto, aveva una precisa consapevolezza, più o meno sviluppata, del dar-al-Islam come realtà sociale. Inoltre, credeva, almeno implicitamente, nella Legge Sacra come fondamento giusto e del tutto praticabile di una comunità globale»¹⁵⁴.

Il contesto storico dei due viaggiatori ci porta a concludere che:

- I due viaggiatori hanno vissuto in un periodo in cui tutte le condizioni erano a loro favore, sia per il veneziano Marco Polo che, grazie al suo *status* di mercante, poteva viaggiare con sicurezza nei vari paesi, sia al marocchino Ibn Battuta che ha viaggiato nel *Dar al-Islam* e che era ben

¹⁵² Le conseguenze delle conquiste mongoliche sulla vita sociale, culturale, economica e le facilità della comunicazione e il commercio che hanno offerto i Tartari.

¹⁵³ Lewis Bernard, *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno*, Roma, Donzelli, 1977, p. 16.

¹⁵⁴ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 24.

accolto, dato che era un *Qadi*, cioè giudice da una parte e dall'altra parte; dall'Islam viene considerato il figlio della stada, cioè *Abir Sabil*.

- I due viaggiatori

«approfittano della cosiddetta pax mongolica, che facilitava i collegamenti tra i quattro Khānati dominanti l'Eurasia da ovest a est, dal mar Nero al mar Giallo ed entrambi soggiornano in Cina nel periodo della dinastia mongola degli Yuan, che manterrà il potere fino al 1368 garantendo un'analoga apertura nei confronti degli stranieri; gli itinerari in molte parti»¹⁵⁵.

- Inoltre,

«l'Islam e la cristianità avevano un'eredità comune, si rifacevano alle stesse fonti: la scienza e la filosofia greche, il diritto e il governo romani, il monoteismo ebraico e, prima ancora, le culture profondamente radicate del Vicino Oriente antico. Cristiani e musulmani che gravitavano nell'area mediterranea potevano trovare una lingua comune in senso stretto e figurato. Potevano comunicare, discutere, sia pure per sottolineare un disaccordo; potevano tradurre, come infatti fecero, in entrambe le direzioni. Tutto ciò sarebbe stato difficile, se non impossibile, tra i cristiani e i musulmani da una parte e le civiltà dell'India o della Cina dall'altra»¹⁵⁶.

- Infine, Bernard Lewis segnala il legame fra le due fedi dicendo che:

«è vero che si accusavano reciprocamente di essere infedeli, ma nel fare questo rivelavano un'affinità intrinseca, quasi una parentela. Entrambi rivendicavano il possesso delle verità universali e definitive, delle ultime parole di Dio, che era loro dovere portare al resto del mondo»¹⁵⁷.

Inoltre, ambedue hanno percorso la via della seta,

«un termine geografico ricco di fascino al pari d'una fiaba. Nota fin dal 170 d.C., in cui la seta era già al colmo della voga in Roma entro l'angusta cerchia che poteva pagarne il faticoso trasporto dalla remota fonte, la Strada delle leggendarie ricchezze – snodantesi dal Levante greco-romano, attraverso Iran e India, sino alla Cina – fu una delle più antiche carovaniere del mondo, e di quelle più a lungo percorse, nonostante gli sforzi compiuti dallo stesso imperatore Giustiniano per sostituirvi un diverso tragitto meglio conveniente al monopolio dei prodotti orientali da lui creato in Costantinopoli»¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Tresso, *I viaggi*, cit., p. XXVII.

¹⁵⁶ Bernard, *Culture in conflitto*, cit., p. 21.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Camesasca, *Il Milione*, cit., p. 6.

3. Marco Polo

3.1. Marco Polo (1254-1324):

Il viaggiatore veneziano Marco Polo nacque il 15 settembre 1254 alla Serenissima come venne chiamata in quel periodo, cioè, la Repubblica di Venezia – ma il luogo di nascita è in discussione, soprattutto da parte degli storici croati che sostengono che lui è nato nell'isola di Curzola (è un'isola del Mar Adriatico che appartiene alla Croazia – , fu il figlio del mercante veneziano Niccolò Polo e Nicole Anna Defuseh.

Marco Polo crebbe con suo nonno Andrea perché suo padre Niccolò fu in viaggio con suo fratello Matteo in Costantinopoli, e poi in Asia Centrale e non conobbe il padre sino all'età di quindici anni, anzi, dopo il suo ritorno dal viaggio. Il futuro viaggiatore visse orfano poiché perdesse la madre dopo la sua nascita

«La donna era morta dando alla luce Marco, e che il padre apprese la notizia al ritorno a Venezia dopo il viaggio in Asia, cioè nel 1269... Quasi tutti i manoscritti più antichi concordano nell'assegnare a Marco Polo l'età di quindici anni al rientro del padre»¹⁵⁹.

La famiglia dei Polo gestì un'azienda commerciale e perciò i loro viaggi erano di tipo commerciali. Il nonno Andrea ne ebbe quattro figli: Marco (lo zio più giovane del viaggiatore), Niccolò (il padre del futuro viaggiatore), Maffeo (che li accompagnava nel loro viaggio) e Flora.

Secondo gli studiosi, l'origine della famiglia Polo potrebbe esser dalla Dalmazia-una regione della Costa Orientale del Mar Adriatico, essa si estende dalle isole Quarnerie a nord-Ovest, fino al fiume Bioana-perché l'Adriatico fu sotto il controllo della Repubblica Veneziana. «Gli studiosi sembrano concordi sulla provenienza della famiglia Polo dalla Dalmazia»¹⁶⁰.

Ci furono due rami della famiglia, il primo fu quello stabilito nella parrocchia di San Giovanni/ San Felice, l'altro ramo in San Geremia, ma

¹⁵⁹ Marina Montesano, *Marco Polo*, Roma, Salerno Editrice, 2004, p. 53.

¹⁶⁰ Fucecchi Antonella, Antonio Nanni, *L'Altro Milione : Marco Polo e Ibn Battuta sulle rotte della Cina*, Bologna, Editrice Missionaria, 2000, p. 9.

entrambe, cioè, i due rami si trovarono in Cannaregio(è un sestiere di Venezia)¹⁶¹

«Si conoscono due rami della famiglia, uno installato nella parrocchia di San Giovanni Grisostomo/San Felice, uno in San Geremia, entrambe in Cannaregio»¹⁶².

Secondo gli storici, l'origine dei Polo risale soltanto al nonno Andrea che appartenne al ramo San Giovanni Grisostomo/ San Felice.

«Le prime notizie sicure circa la genealogia della famiglia di Marco non risalgono oltre a suo nonno Andrea, appartenente al ramo San Giovanni Grisostomo/ San Felice»¹⁶³.

Per il suo stato, Marco Polo appartenne all'alta borghesia veneziana¹⁶⁴, cioè, ad una classe sociale benestante dato che era il figlio del mercante perché al ritorno del padre e lo zio, Venezia era in crisi e la gente soffriva di fame, una crisi che durava dieci anni, ma non Marco Polo

«Da un anno a Venezia regnava la fame, e doveva durare anche dieci anni. Marco benestante e figlio di mercante, ne aveva avuto appena sentore. Ma gli strati più poveri della popolazione ne soffrivano molto»¹⁶⁵.

Uno stato che gli permise d'aver una certa educazione, val a dire, era probabile che il futuro viaggiatore veneziano avesse ricevuto una certa formazione come: l'insegnamento dell'abaco, l'alfabeto, i pesi e le misure e, soprattutto, la lettura dei racconti di viaggi.

«Quanto all'educazione, è probabile che a Marco, figlio e nipote di mercanti, l'insegnamento dell'abaco, dell'alfabeto, dei pesi e delle misure non sia mancato; probabilmente non gli mancarono nemmeno letture di racconti di viaggi favolosi o romanzeschi, allora diffusi a Venezia»¹⁶⁶.

Per sua infanzia Marco Polo la trascorse tra formazione e contatto con amici istruiti come Pietro d'Abano – uno studioso di medicina e sarebbe

¹⁶¹ I sestieri di Venezia sono: Cannaregio, Castello, Dorsoduro, San Marco, San Polo, Santa Croce.

¹⁶² Montesano, *Marco Polo*, p. 52.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ In www.biografieonline.it, biografia Marco Polo, 12/03/2019, 12 :00

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 14.

¹⁶⁶ Alvise Zorzi, *Marco Polo: Venezia e l'Oriente*, Venezia, Electa, 1981, p.14

diventato dopo insegnante di medicina, filosofia e astrologia all'università di Parigi-, quindi l'amico istruito era il compagno del figlio del mercante veneziano.

«Due giovani, nel caratteristico abito lungo ed ampio alla maniera dei Bizantini, erano scesi dalla gondola e si dirigevano verso la piazzetta. ... Erano Pietro d'Abano, che studiava medicina a Padova, e Marco Polo figlio di un mercante veneziano»¹⁶⁷.

Da giovane, Marco aveva questa curiosità, una curiosità che si vide quando lui rifiutò che il mondo fosse limitato solamente dal Pacifico all'Occidente.

«Pietro rise. "Non crederai mica davvero che là finisca il mondo?" Marco scosse la testa: "No, certo che non lo credo. Quelli che si credono ritengono che la terra sia un disco, al di sopra del quale il cielo si incurva come una campana di vetro»¹⁶⁸.

I due viaggiatori ebbero motivato il giovane Marco ad intraprendere il mestiere del mercante all'estero, cioè, esercitare il commercio della famiglia fuori di Venezia «In realtà, sono proprio Niccolò e Matteo ad invogliare il giovane Marco ad intraprendere la carriera di commerciante all'estero»¹⁶⁹.

E così, i due fratelli decisero di ritornare al Gran Khan portando con loro il figlio di Niccolò, Marco. I tre passarono dalla Papa che gli diede l'olio della lampada e missionari per l'imperatore Kubilai Khan. All'arrivo a Laia i due frati e i tre viaggiatori veneziani trovarono una guerra. I due frati – il frate Niccolao di Venezia e il frate Guglielmo da Tripoli – decisero di abbandonare la missione o il viaggio verso l'imperatore dei Tartari predendo con loro le carte e i privilegi dai fratelli e Marco. Ancorché ci fossero i rischi, i tre viaggiatori continuarono da soli il loro itinerario.

Da questo fatto, si capisce che i tre viaggiatori abbiano un coraggio così grande per affrontare qualsiasi avventura/ rischio anche se loro non abbiano così una fede come i frati.

«Come quivi furono giunti, uno ch'avea nome Bondocdaire, soldano di Babilonia, venne con grande oste sopra quella contrada, facendo grande guerra. E li due frati ebbero paura d'andare più innanzi, e

¹⁶⁷ Blunck, *Marco Polo*, 1982, cit., p.06

¹⁶⁸ Idem, p.09

¹⁶⁹ www.biografieonline.it, biografia Marco Polo, 12/03/2019, 12 :15

diedero le carte e li brivilegi a li due frategli, e no andaro più oltra»¹⁷⁰.

Il giovane continuò con suo padre e suo zio e all'arrivo alla corte dell'imperatore dei Tartari, lui lo soddisfò e gli diede una missione che sarebbe fatta con successo e, così, l'imperatore gli affidò altre missioni «Dopo non molto, infatti, il sovrano gli affida una missione; e nel corso di sei mesi egli la compie tanto soddisfacentemente da ricevere altre notevoli incombenze»¹⁷¹.

Marco Polo è rimasto alla corte dell'imperatore dei Tartari Kubilai Khan 17 anni. La durata rimasta da Marco Polo presso la corte dell'imperatore e di esser il suo ambasciatore gli permise di vedere, vivere, sapere... e pertanto che lui aveva visto delle cose che nessuno avesse visto

«E sappiate che stette col Grande Cane bene .xxxij.anni, e in tutto questo tempo non finò d'andare in ambasciate per lo Grande Cane, pioché recò così bene la prima ambasciata;... E questo è la ragione perché Messer Marco seppe più di quelle cose che niuno uomo che nascesse anche»¹⁷².

E di esercitare delle funzioni come, nel 1278, governatore di Hang-chou che fu già stata la capitale della dinastia dei Sung. Nel 1278 poi, Marco Polo viene nominato Governatore di Hang-chou, già capitale, sotto la dinastia dei Sung, del reame dei Mangi.

Il viaggio di Marco Polo durò 36 anni, una durata che venne confermata nel suo libro «E.ssi.vvi dico ched egli dimorò in que'paesi bene trentasei anni»¹⁷³.

L'imperatore Kubilai Khan considerò i due viaggiatori (il padre e lo zio) come rappresentanti del mondo occidentale, e soprattutto che questi ultimi parlavano la lingua tartarica, una conoscenza che permetteva all'imperatore di sapere tutto sul mondo occidentale

¹⁷⁰ Marco Polo, *Il Milione*, Milano, gli adelphi, 1975, p. 17.

¹⁷¹ Marco Polo, *Il Milione*, Milano, Rizzoli, 1955, p. 8.

¹⁷² Marco Polo, *Il Milione*, Milano, gli adelphi, 1975, p. 21.

¹⁷³ Ivi, p. 4.

«Cordiale l'accoglienza di Kubilai, lieto di conoscere al fine due rappresentanti del mondo occidentale, perdipiù in grado di parlare tartarico e di soddisfare perciò ogni domanda su quel mondo»¹⁷⁴.

Durante il suo percorso, il viaggiatore comunicò con diverse popolazioni che parlarono lingue totalmente diverse della sua, quindi, Qual è lingua usava Marco Polo? Nel codice Zeta del Milione ritiene che lui parlava quattro lingue: il persiano, l'arabo, il turco e il mongolo. Marco non parlò il cinese dato che i mongoli non lo parlarono e la Cina fu colonizzata dai Mongoli o sotto l'occupazione mongola

«Quali lingue conosceva Marco Polo? Difficile poter dare una risposta sicura. Nel codice Zeta del Milione (a pagina 619) si dice tuttavia che “conosceva ben quattro lingue con rispettivi alfabeti e scritture”. Quali lingue? Forse il persiano, l'arabo, il turco e il mongolo. Ma non il cinese che, peraltro, in quella Cina colonizzata dai mongoli, gli stessi imperatori mongoli non conoscevano»¹⁷⁵.

Dopo esser ritornato a Venezia, il padre di Marco si sposò una donna chiamata Fiordelise Trevisan con la quale ebbe un figlio al quale dato il nome dello zio Maffeo «... il padre di Marco si sposò con Fiordelise Trevisan ed ebbe un secondo figlio, chiamato Maffeo come suo zio»¹⁷⁶.

Per la sua biografia, c'era una data da ricordare, era quella del 1307 in cui il viaggiatore veneziano appare in rapporti diplomatici con l'uomo di fiducia Tibaldo di Cépoys di Carlo di Valois – il fratello del Re francese Filippo di Francia – che richiedeva/ vanatava i diritti dinastici

«Rimane però da considerare ancora una data certa: quella del 1307, in cui Marco appare in rapporti con Tibaldo di Cépoys, l'uomo di fiducia che Carlo di Valois, fratello del re Filippo di Francia, aveva inviato a Venezia per creare le premesse diplomatiche a una spedizione nel vicino Levante, dove esso Valois vanatava i diritti dinastici»¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Marco Polo, *Il Milione*, Milano, Rizzoli, 1955, pp. 5-6.

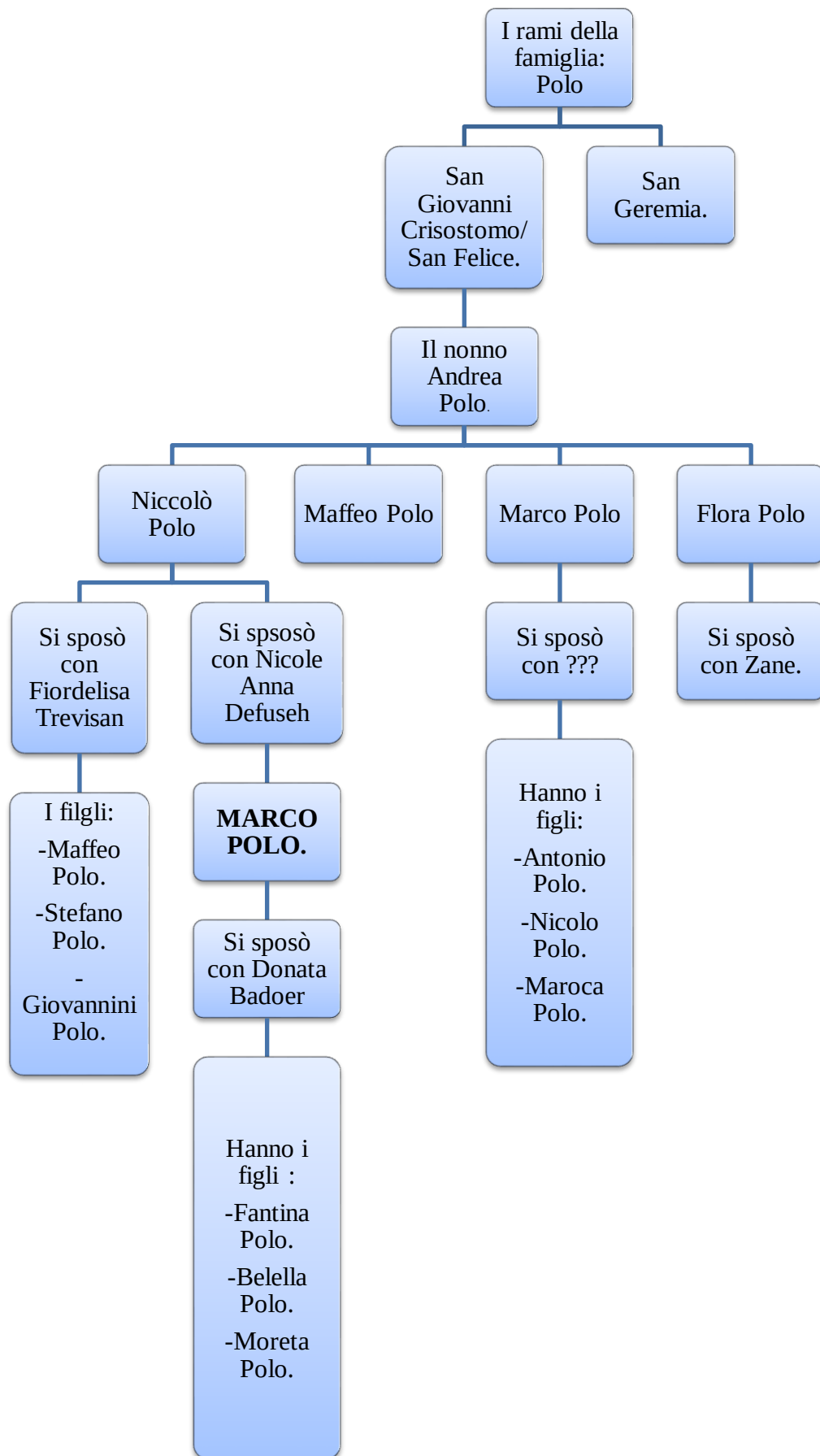
¹⁷⁵ Fucecchi Antonella, Antonio Nanni, *L'Altro Milione : Marco Polo e Ibn Battuta sulle rotte della Cina*, Bologna, Editrice Missionaria, 2000, p. 10.

¹⁷⁶ Marina Montesano, *Marco Polo*, Roma, Salerno Editrice, 2004, pp. 53-54.

¹⁷⁷ Marco Polo, *Il Milione*, Milano, Rizzoli, 1955, p. 10.

Al ritorno a Venezia, Marco Polo sposò Donata Badoer e ne ebbero quattro figlie: Fantina, Belella e Moreta. Morì, all'età di 70 anni, l'8 gennaio 1324 a Venezia.

L'albero genealogico della famiglia Polo:



3.2. Il racconto: *Milione*

Dopo un lungo soggiorno presso l'imperatore dei Tartari Kubilai Khan, Marco Polo decise di ritornare nel suo paese natale, Venezia, e al suo arrivo a Genova, che era in conflitto con la Serenissima, cioè la Repubblica di Venezia, venne messo nelle carceri di Palazzo San Giorgio,¹⁷⁸ durante la battaglia di Curzola nel 1298 avvenuta tra le due Repubbliche.

Marco Polo quindi si trovò in prigione dal 7 settembre 1298 al 1° luglio 1299, e la carcerazione sarà condivisa con lo scrittore italiano di lingua francese Rustichello da Pisa, a cui racconterà la sua avventura presso paesi lontani, come scrive Camesasca:

«la cattività di Marco si protrasse un sol anno, ma il più breve periodo fu sufficiente perché dall'incontro del pisano, letterato già noto per la divulgazione del ciclo cavalleresco di Artù, col viaggiatore veneto nascesse, dettato da costui al compagno di sventura, il Milione»¹⁷⁹.

Rustichello da Pisa mise in evidenza la volontà e il piacere di Marco Polo di rendere la sua esperienza in forma scritta per far sì che la gente leggesse la sua avventura svoltasi presso paesi lontani, come ritiene Bertolucci:

«però disse in fra:sse medesimo che troppo sarebbe grande male s'egli non mettesse inn-scritto tutte le meraviglie ch'egli à vedute, perché chi no·lle sa l'appari per questo libro»¹⁸⁰.

Il titolo originale dell'opera era *Divisament dou monde* oppure *Le livre des merveilles*, ma questo titolo

«non riuscì a fissarsi, e fu sostituito via via da altri, tra i quali Milione, costante nella tradizione italiana, dal soprannome (per aferesi da Emilione) della famiglia Polo, passato all'opera di Marco non senza arricchirsi, per falsa etimologia, del riverbero delle ricchezze in essa narrate»¹⁸¹.

Troviamo un simile punto di vista in Fucecchi, che sostiene che il titolo dell'opera *Il Milione* non fa tanto riferimento alla ricchezza, quanto al

¹⁷⁸ Oppure il Palazzo delle Compere di San Giorgio che si situa a Genova.

¹⁷⁹ Marco Polo, *Il Milione*, in Ettore Camesasca (a c.di), Milano, Rizzoli, 1955, p. 10.

¹⁸⁰ Marco Polo, *Il Milione*, in Valeria Bertolucci Pizzorusso (a c.di), Milano, Gli Adelphi, 1975, p. 4.

¹⁸¹ Ivi, p. XI.

soprannome della famiglia veneziana Polo, cioè “Emilione” che per abbreviazione diventa “Milione”. Inoltre, Marco Polo era chiamato familiarmente Emilione¹⁸².

Per quanto riguarda la materia dell’opera, è probabile che Marco Polo avesse scritto qualche osservazione durante il suo viaggio, come segnala Fucecchi:

*«Il Milione nasce negli anni di carcere a Genova, dove Rustichello da Pisa si incarica di trascrivere il corpus delle esperienze di Marco Polo che, secondo la tradizione, avrebbe conservato appunti già raccolti in Oriente»*¹⁸³.

Inoltre, Marco Polo dichiarò che le cose raccontate da lui erano delle cose realmente viste, ma che altre invece le aveva sentite raccontare da altre persone; in altre parole, Marco Polo raccontò e descrisse luoghi visti con i propri occhi, assieme ad altre sentite da altre persone, come narra l’autore stesso nel suo libro:

*«siccome Messere Marco Polo, savio e-nnobile cittadino di Vinegia, le conta in questo libro e egli medesimo le vide. Ma ancora v’à di quelle cose le quali elli non vide, ma udille da persone degne di fede, e però le cose vedute dirà di veduta e llaltre per udita, acciò che ’l nostro libro sia veritieri e senza niuna menzogna»*¹⁸⁴.

Il Milione di Marco Polo viene considerato «la prima opera italiana ad essere tradotta in molte lingue e ad avere diffusione internazionale»¹⁸⁵ perché, come evidenzia Valeria Bertolucci Pizzorusso, l’opera Poloniana viene considerata come un manuale per i mercanti, ma anche come un’opera piena di informazioni sull’etnografia e sulla diplomazia,¹⁸⁶ dato che fu il «documento della giovinezza di un uomo apprezzato per la perspicacia e l’abilità diplomatica»,¹⁸⁷ profittando dall’opportunità offerta dal gran imperatore dei Tartari Kubilai Khan.

¹⁸² Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 25.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Bertolucci, *Il Milione*, cit., p. 3.

¹⁸⁵ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 22.

¹⁸⁶ Bertolucci, *Il Milione*, cit., p. XIV.

¹⁸⁷ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 22.

Infine, Montrésor dichiara che: «*Il Milione* è il resoconto di un'esperienza eccezionale che ha già affascinato molte generazioni di lettori»¹⁸⁸.

Spostiamo l'attenzione verso le varie edizioni conosciute dell'opera poloniana, dato che sono conservati diversi manoscritti che trasmettono *Il Milione*.

Il numero dei manoscritti viene infatti discusso da parte degli studiosi, come, ad esempio, Fucecchi che ritiene che ci sono ben 143 manoscritti dell'opera Poloniana, conservati nelle biblioteche e negli archivi d'Italia e d'Europa.¹⁸⁹ Tuttavia, altri studiosi, come, ad esempio, Camesasca, asseriscono che i manoscritti sono 150.

Al di là della polemica, nella nostra ricerca ci limitiamo a richiamare le versioni che vengono considerate fra le più importanti.

1. Il testo franco-italiano

Il testo franco-italiano è conservato da una ventina di codici. Due di essi sono redatti in francese ma ricco di italianismi.¹⁹⁰ Il più importante è il codice n. 1116, scritto su fogli pergamenei degli inizi del XIV secolo. Il codice si trova nella Biblioteca Nazionale di Parigi e viene considerato «il più importante, perché ritenuto il più vicino all'originale perduto»¹⁹¹.

Inoltre, il testo fu edito da parte dal geografo francese Jean Baptiste Gaspard Roux de Rochelle per conto della società francese di geografia e per questo motivo viene citato come un “testo geografico”.

Da questo manoscritto vari studiosi hanno pubblicato diverse edizioni.

- L'edizione critica del filologo Luigi Foscolo Benedetto, pubblicata nel 1928 e basata su questo manoscritto, considerato il più vicino all'autografo,¹⁹² traducendolo¹⁹³ per la prima volta in italiano¹⁹⁴.

¹⁸⁸ Montrésor, *Il Milione*, cit., p. 3.

¹⁸⁹ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 25.

¹⁹⁰ Camesasca, *Il Milione*, cit., p. 14.

¹⁹¹ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 25.

¹⁹² *Ibid.*

- Quella dell'inglese Henry Murray che ha impostato la sua opera *The Travels of Marco Polo* sulla base di questa versione franco-italiana¹⁹⁵.
- Quella dello storico e archeologo italiano Vincenzo Lazari, che ha tradotto in italiano la versione francese scritta da Rustichello da Pisa sotto il titolo *I viaggi di Marco Polo veneziano*. Il testo venne curato da Lodovico Pasini¹⁹⁶.
- Quella della traduttrice italiana Maria Bellonci, che ha tradotto in italiano il libro di Marco Polo sotto il titolo *Il Milione*¹⁹⁷.

2. La versione toscana

Essa risale al Trecento ed è trasmessa da cinque manoscritti. Quattro sono conservati nella Biblioteca Nazionale di Firenze, mentre uno in quella di Parigi. Inoltre, «uno dei codici (l'A1) è stato designato come “ottimo” perché venne incluso nella “Tavola dei citati” della prima edizione del Vocabolario degli Accademici della Crusca (1612), e considerato tra le fonti ufficiali della lingua italiana».¹⁹⁸ Inoltre, il testo fu pubblicato per la prima volta nel 1827 dall'accademico della Crusca Giovan Battista Baldelli-Boni¹⁹⁹.

La stessa opinione è sostenuta da Ponchioli, che evidenzia che

«fra le antiche traduzioni toscane, il manoscritto italiano più autorevole è ancora, nonostante esso sia una riduzione dell'originale di Rustichello, il magliabechiano II. iv. 88., che, citato dalla Crusca e più volte pubblicato, va sotto il nome «ottimo»»²⁰⁰.

Ponchioli sottolinea inoltre che «una nota apposta sulla prima carta, e che si ritiene attendibile, dice: «questo libro si chiama la *Navigazione* di messere Marco Polo, nobile cittadino di Venezia, scritto in Firenze da Niccolò Ormanni,

¹⁹³ Luigi Foscolo Benedetto, *Il libro di Messer Marco Polo Cittadino di Venezia detto Milione dove si raccontano le Meraviglie del Mondo*, Milano-Roma, 1932.

¹⁹⁴ Bertolucci, *Il Milione*, cit., pp. XXIII-XXIV.

¹⁹⁵ Camesasca, *Il Milione*, cit., p. 15.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 25.

¹⁹⁸ *Ivi*, pp. 25-26.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Marco Polo, *Il Milione*, in Daniele Ponchioli (a c.di), Torino, Einaudi, 1974, p. XXIV.

mio bisavolo da lato di mia madre, quale morì negli anni di Cristo mille trecento nove, quale portò mia madre in casa mia. Questa traduzione toscana, scritta al più tardi nel 1309, è dunque posteriore di pochi anni all'originale franco-italiano»,²⁰¹ e aggiunge che l'«ottimo» non contiene né il prologo né i primi cinque capitoli e completare l'opera, gli scrittori devono ricorrere ad altre edizioni²⁰².

Inoltre, ci sono varie edizioni sulla base dell'«ottimo», come quelle di: Dante Olivieri (Bari, 1912 e 1928), di Onia Tiberii (Firenze, 1916), di Ranieri Allulli (Milano, 1928)²⁰³.

3. La versione latina di Francesco di Pipino, domenicano bolognese

Nel 1320, il fra' Francesco di Pipino ebbe l'incarico di tradurre *Il Milione* in lingua latina affinché i missionari – preparati per l'Oriente – avessero una copia. Inoltre, il testo tradotto da Francesco di Pipino in latino, «considerato allora lingua universale, era un manoscritto in versione veneta che lo stesso Marco Polo gli avrebbe affidato come il testo definitivo»²⁰⁴.

Il testo Pipiniano consiste di 50 copie manoscritte e di varie traduzioni nelle diverse lingue come: il francese, il portoghese, il boemo, il veneto, l'olandese, il tedesco ecc.²⁰⁵ Inoltre, Luigi Foscolo Benedetto ritiene che la redazione di fra' Francesco di Pipino, basata sulla versione veneta (VA), ha conosciuto una «larga diffusione, diventando il “Marco Polo” del clero e degli studiosi di tutta Europa»²⁰⁶.

²⁰¹ Ponchirolì, *Il Milione*, cit., p. XXIV.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Camesasca, *Il Milione*, cit., p. 16.

²⁰⁴ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 26.

²⁰⁵ Camesasca, *Il Milione*, cit., p. 17.

²⁰⁶ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 26.

4. L'edizione di Ramusio

Il geografo e il letterato veneto Giovan Battista Ramusio tradusse in italiano la versione latina di Pipino. Il testo verrà pubblicato nel 1559, cioè due anni dopo la morte di Ramusio, nelle *Navigazioni et Viaggi*²⁰⁷.

Inoltre, Camesasca evidenzia che il testo di Ramusio fu «il primo tentativo, seppure infelice, di ricostruzione critica del *Milione*, perché poggiata sull'esame di tutto il corpus poliano corrente nel '500»²⁰⁸.

Il testo Ramusiano tuttavia viene messo in discussione a proposito delle fonti usate; alcuni studiosi – come Murray, Lazari, Bartoli –asseriscono che Ramusio abbia usato notizie di altri viaggiatori vissuti dopo Marco Polo, mentre altri – come Zurla e Baldelli – «retengono che la maggiore ampiezza del testo ramusiano rispetto a ogni altro provenga dalla reale scoperta di fonti con notizie confermate soltanto da viaggiatori di due secoli posteriori al Ramusio»²⁰⁹.

Inoltre, Yule – autore di *The Book of Ser Polo* – afferma che

*«il Polo, negli ultimi anni di vita, abbia aggiunto di propria mano alcune note e reminiscenze supplementari o in margine d'una copia del libro o in altro modo; e che queste note..., forse durante la sua vita, ma più probabilmente dopo la morte di lui, sian state raccolte e tradotte in latino, e che infine il Ramusio o i suoi collaboratori, riportandole in italiano e fondendole con la versione latina di Pipino»*²¹⁰.

5. Il codice zeladiano

Questo codice appartenne al cardinale Francesco Saverio de Zelada – cardinale, arcivescovo e insegnante italiano, vissuto fra 1717 e 1801 – che lo passò al cardinale Francisco Antonio de Lorenzana y Butrón che lo lascerà dopo la sua morte alla Libreria del Capitolo della Cattedrale di Toledo, in cui è ancora riservato²¹¹.

Inoltre,

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ Camesasca, *Il Milione*, cit., p. 17.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 18.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 26.

«quando il cardinale de Zelada era a Roma, fu tratta una copia dall'originale in suo possesso, questa copia passò poi alla Biblioteca Ambrosiana di Milano, e qui L. Foscolo Benedetto la rintracciò e la giudicò di grande importanza perché nel manoscritto sono presenti brani nuovi, non contenuti nelle altre redazioni de Il Milione»²¹².

6. Redazione in francese linguisticamente più corretta

Camesasca citava un'altra versione, conservata da una quindicina di codici – alcuni con miniature – scritta in lingua francese. Basandosi su tre di questi manoscritti, l'orientalista francese Jean-Pierre Guillaume Pauthier – conosciuto anche per una storia dei rapporti diplomatici fra la Cina e l'Occidente – allestì un'edizione intitolata *Le livre de Marco Polo citoyen de Venise*, pubblicata nel 1865 a Parigi²¹³.

Oltre alle versioni sopracitate, si può aggiungere la copia corretta dallo stesso viaggiatore Marco Polo, regalata a Thibault de Cepoy – che era al servizio di Carlo di Valois – come sostiene la Bertolucci Pizzorusso:

«sappiamo che nell'Agosto 1307 consegnò una copia del suo libro a Thibault de Cepoy, perché la recapitasse a Carlo di Valois, e che il 9 gennaio 1324 firmò il suo testamento»²¹⁴.

L'edizione da noi scelta per la nostra ricerca è quella curata da Valeria Bertolucci Pizzorusso, *Il Milione*, basata sulla versione toscana del Trecento. La studiosa segnala inoltre che

«la versione toscana trecentesca – forse la più antica – è sicuramente la più importante, anche perché documenta una lettura del testo condotta secondo l'ottica e gli interessi di quel ceto mercantile che si accingeva a rivoluzionare l'economia europea. Tale versione viene qui riproposta in un'edizione filologicamente ineccepibile, fondata sul manoscritto più completo e corretto e arricchita da un puntuale commento»²¹⁵.

²¹² *Ibid.*

²¹³ Camesasca, *Il Milione*, cit., p. 15.

²¹⁴ Pizzorusso, *Il Milione*, cit., p. XXIII.

²¹⁵ *Ivi*, p. 4.

Il testo Poloniano ebbe un grande successo sin dalla sua stesura, a partire dall'esploratore Cristoforo Colombo che ha usato il testo del viaggiatore veneziano come una guida. Il volume – un testo a stampa pubblicato ad Aversa nel 1485 – usato dal genovese è conservato nella Biblioteca Colombiana di Siviglia. Fucecchi aggiunge che

«è veramente interessante oltre che curioso osservare che le parole segnate a margine dalla mano di Cristoforo Colombo sono alcune come le seguenti: "aromata, lapides preciosas, pannos aureos, aurum copia magna, tesauros maximos, ecc."»²¹⁶.

Inoltre anche scrittori come Matteo Maria Boiardo, Ludovico Ariosto, Torquato Tasso e altri hanno usato il testo di Marco Polo come fonte, evocandone le fiabe, le storie, i racconti sulla strana gente e sulle battaglie, e anche come ispirazione poetica com'è il caso di

«Samuel Taylor Coleridge che, addormentatosi in un giorno d'estate sotto l'influsso di un ipnotico, dopo una lettura di Marco Polo, ideò in sogno quel poema di Kubla Khan dove si narra, in un fiotto d'estatica musica, del mirabile castello di piacere eretto per ordine dell'imperatore tartaro, a picco sui paurosi scoscendimenti di un fiume semisotterraneo»²¹⁷.

Infatti, «si può dire che per secoli la più vera immagine dell'Oriente, al di là delle fantasie convenzionali dei poeti e dei novellatori, sia rimasta, nella concezione degli europei, essenzialmente affidata al *Milione*»²¹⁸.

Oltre a ciò che è stato detto sul *Milione*, cercheremo a dare una biografia dello scrittore italiano Rustichello da Pisa che è diventato famoso grazie alla stesura del *Milione* di Marco Polo.

Lo scrittore del *Milione* è vissuto nella seconda metà del XIII secolo e l'inizio del XIV secolo. Egli è conosciuto per i suoi romanzi arturiani – con questo termine si indica l'insieme delle leggende raccontate sul Re Artù e sui suoi cavalieri della Tavola Rotonda – e per la stesura dell'avventura del viaggiatore veneziano Marco Polo, durante la prigionia di entrambi, mentre era in atto il conflitto fra la Repubblica di Genova e quella di Venezia; ricorda

²¹⁶ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 27.

²¹⁷ Pizzorusso, *Il Milione*, cit., p. IX.

²¹⁸ Ponchirolì, *Il Milione*, cit., p. VII.

Camesasca: «In prigionia il Polo ebbe compagno il pisano Rustichello, il quale vi languiva dall'ormai lontano 6 agosto 1284 in cui la flotta di Pisa – e, insieme, la sua potenza marinara – veniva rotta da Genova»²¹⁹.

Rustichello da Pisa viene inoltre considerato come il «narratore di storie cavalleresche nel francese 'gotico' del romanzo cortese»²²⁰.

Per la stesura delle avventure di Marco Polo, Rustichello da Pisa ha scritto *Il Milione* in lingua francese, ma «un francese per altro ridondante di italianismi e venezianismi»²²¹.

Quindi, *Il Milione* venne scritto in lingua francese, lingua che all'epoca era considerata adatta alla letteratura, come conferma Pizzorusso: «l'eccellenza del francese come lingua della prosa era già stata riconosciuta, del resto, da italiani illustri, come Brunetto Latini, Martin da Canal e lo stesso Dante»²²².

Tuttavia, si deve sottolineare che

*«molti dei suoi tratti peculiari, i venetismi anzitutto, attraversarono impunemente il filtro, più corretto e più letterario, ma per ciò stesso insufficiente, di Rustichello, funzionando da prestiti di necessità per termini tecnici noti a Marco soltanto nella lingua materna, e forse ignoti al ristretto e astratto registro linguistico del trascrittore»*²²³.

Marco Polo lasciò a Rustichello da Pisa

*«la libertà del fraseggio (stilemi introduttivi di tipo apostrofico, sviluppo descrittivo topico nella rienvocazione di scontri e battaglie, formule di transizione da un capitolo all'altro), egli appare fin troppo preoccupato di creare quegli effets de littérature che smorzino un poco la sensazione di verità che scaturiva, nonostante tutto, dal racconto di Marco, al fine di elevarlo a dignità di scrittura, ma anche, e ciò non è contraddittorio nel mondo medievale, di aumentarne la credibilità»*²²⁴.

Inoltre, nel dettare la sua esperienza a Rustichello da Pisa, Marco Polo cercò di esser più oggettivo allo sguardo dei lettori evidenziando nel prologo:

«siccome messere Marco Polo, savio e nobile cittadino di Vinegia, le conta in questo libro e egli medesimo le vide. Ma ancora v'à di

²¹⁹ Camesasca, *Il Milione*, cit., p. 9-10.

²²⁰ Pizzorusso, *Il Milione*, cit., p. IX.

²²¹ Ivi, p. XXIII.

²²² Ivi, p. IX.

²²³ Ivi, p. XIII.

²²⁴ Ivi, p. XIV.

quelle cose le quali elli non vide, ma udille da persone degne di fede, e però le cose vedute dirà di veduta e ll'altre per udita, acciò che 'l nostro libro sia veritieri e senza niuna menzogna»²²⁵.

Quindi, il contributo di Marco Polo non si limita soltanto, nella fase della stesura, ai ricordi, ma aggiunge anche distinzioni fra le cose viste e quelle sentite.

Si potrebbe dire che l'opera *Il Milione* di Marco Polo è un'opera universale, perché è stata tradotta in varie lingue e viene usata come fonte per altri viaggiatori, come ad esempio nel caso dell'esploratore genovese Cristoforo Colombo. Il *Milione* fu inoltre una vera e propria fonte d'ispirazione per le fiabe, per le leggende, per la poesia, per i manuali scolastici, e altro ancora.

Si può dire che l'opera Poloniana sia immortale, dato che continua a affascinare i lettori grazie alle meraviglie raccontate da lui sull'Oriente e sull'impero Mongolico sotto la guida di Kubilai Khan.

3.3. Critica

Ci sono dei critici che hanno messo in questione il racconto dell'esploratore veneziano Marco Polo, creando una polemica sulla veridicità del suo viaggio.

La polemica fra gli studiosi e i critici è stata basata sugli argomenti dati da questi ultimi sulla base delle loro ricerche, quindi, in questo sotto capitolo proveremo a trattare e analizzare gli argomenti proposti da loro.

In primis, cominciamo con quelli che negano il suo viaggio e che mettono in questione la credibilità del suo viaggio:

Per l'educazione del viaggiatore è possibile che lui abbia ricevuto una certa formazione come l'insegnamento dell'abaco- è un antico strumento di calcoli- , e dell'alfabeto, dei pesi, delle misure, ma anche la lettura dei racconti di viaggi. Una lettura che viene considerata dai critici come argomento sulla credibilità del suo viaggio, vale a dire è probabile che lui non abbia fatto il viaggio dato che nella sua giovinezza abbia sentito e abbia letto dei racconti di viaggio che erano

²²⁵ Ivi, p. 3.

diffusi a Venezia. Quindi, è possibile che anche lui abbia immaginato il suo racconto di viaggio:

«Quanto all'educazione, è probabile che a Marco, figlio e nipote di mercanti, l'insegnamento dell'abaco, dell'alfabeto, dei pesi e delle misure non sia mancato; probabilmente non gli mancarono nemmeno letture di racconti di viaggi favolosi o romanzeschi, allora diffusi a Venezia»²²⁶.

La stessa opinione viene appoggiata dal copista Amelio Bonaguisi dichiarando di aver scritto il racconto di Marco Polo con la sua mano quando era podestà di Cerreto Guidi per passare il tempo. La critica del libro *Il Milione* di Marco Polo viene confermata dal copista (amanunse) fiorentino Amelio Bonaguisi, val a dire che il copista affermava in una dichiarazione di aver scritto il diario di viaggio di Marco Polo.

«Ed ecco l'amanuense d'un codice fiorentino nella nazionale postillare, a sgravio della coscienza, la seguente dichiarazione: "Qui finisce il libro di Messer Marco Polo da Vinegia, il quale scrissi io Amelio Bonaguisi di mia mano essendo podestà di Cerreto Guidi per passare tempo e malinconia come che mi paiono cose incredibili e paionomi il suo dire non bugie anzi più che miracoli..."²²⁷.

La verità del suo viaggio non tardava a farsi strada anche se al tempo suo il suo viaggio era così criticato, e fra questi critici abbiamo il suo amico Pietro d'Abano- un filosofo, un medico e un astrologo italiano- che l'ha definito con questa citazione in latino «*omnium quos unquam scitum orbis maior circuitor et diligens indagator*»²²⁸ che potrebbe aver tale traduzione in italiano: intorno, e di tutto il mondo è più grande di un ricercatore laboriosa che io abbia mai conosciuto?

«D'altra parte, la verità non tardò a farsi strada. Se al tempo suo furono pochi a credergli (e, fra questi, il medico e filosofo Pietro d'Abano, vissuto fra il 1257 e il 1315, ebbe a definire Marco <<omnium quos unquam scitum orbis maior circuitor et diligens indagator>>»²²⁹.

²²⁶ Zorzi, *Marco Polo*, cit., p. 14.

²²⁷ Marco Polo, *Il Milione*, Milano, Rizzoli, 1955, p. 11.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ Ivi, p. 13.

Secondo Frances Wood – è una sinologa di “British Library” a Londra – in un documentario intitolato *Marco Polo esploratore o impostore* diffuso sul canale *Arte* il veneziano Marco Polo non ha viaggiato in Cina e non è andato al di là di Costantinopoli. Frances Wood presenta questi argomenti;

- È probabile che lui non sia andato al di là di Costantinopoli poiché facesse parte della famiglia dei mercanti Polo, cioè, forse lui abbia sentito dei racconti degli altri viaggiatori.
- È vero che negli archivi del vaticano esistono delle lettere mandati al Kubilai, ma nessuna lettera aveva menzionato i Polo.
- Secondo la sinologa Frances Wood come Marco Polo non ha citato e non ha descritto le grotte dei mille Buddha di Bezeklik (Dunhuang) se avesse attraversato il Deserto?
- Marco Polo non ha citato, nel suo racconto, il muro della Cina (la Grande Muraille) Ma le fortificazioni erano danneggiate e la maggioranza dei viaggiatori ha osservato questo silenzio/ lo stesso silenzio perché La Grande Muraille era ricostruita dalla Dinastia Ming.
- Marco Polo non ha citato la stampa, gli scambi delle monete, baguette (pane) e il té, Bandare o tendere i piedi delle donne.

Secondo il professore Daniele Petrella²³⁰ dell’università di Napoli, Marco Polo non ha viaggiato in Cina, cioè, non ha oltrepassato al di là del Mar Nero, e il suo libro era ispirato dalle storie raccontate dai viaggiatori persiani. I suoi argomenti:

- Non hanno trovato nessuna traccia delle missioni diplomatiche negli archivi dei mongoli o cinesi.
- Le navi hanno tre alberi di cuccagna, mentre lui ha scritto che hanno cinque.

²³⁰ In <https://historizo.cafeduwweb.com/lire/12954-marco-polo-etait-il-imposteur-ou-veritable-aventurier.html>, 26/02/2017, 11:14.

Fra i sostenitori del viaggiatore veneziano Marco Polo abbiamo il professore Hans Ulrich Vogel²³¹ - nella Cattedra di storia e società cinese, Dipartimento di studi cinesi all'Università di Tubinga, Germania- che dichiarava che:

- nessun può descrivere e raccontare degli eventi e dettagli se non fosse stato in Cina dal momento che queste descrizioni esistessero negli archivi cinesi.
- Marco Polo parlò dell'imperatore come se fosse un Dio da celebrare, è stato molto preciso nella sua descrizione delle feste, cerimonie, i suoi vestiti, i vestiti offerti ai suoi baroni... e tutte queste descrizioni si trovano negli archivi cinesi.
- Marco Polo ha dato i due metodi dello sfruttamento del sale sia tramite il sole o quella del riscaldamento, e la sua gestione.

Secondo la professoressa Marina Münkler²³² – nata nel 1960, è una letterata tedesca all'Università di Dresda (Germania) – Marco Polo ebbe veramente fatto il suo viaggio basandosi su questi argomenti:

- Marco Polo è stato criticato non perché non c'è la profusione dei dettagli nel suo racconto ma non credono che un solo uomo poté vedere tante cose.
- Un altro argomento riguarda le tavole d'oro che erano date dall'Imperatore Kubilai Khan ai viaggiatori come dei titoli degli ambasciatori, date dopo alla figlia.
- Marco Polo è stato criticato rispetto alla sua oggettività mentre raccontava gli eventi paragonando a Guglielmo da Rubruck che raccontò con una certa soggettività, dato che si rappresentò come un eroe del suo racconto. In questa critica la prof.ssa sottolineava

²³¹ In <https://historizo.cafeduweb.com/lire/12954-marco-polo-etait-il-imposteur-ou-veritable-aventurier.html>, 26/02/2017, 11:14.

²³² In <https://historizo.cafeduweb.com/lire/12954-marco-polo-etait-il-imposteur-ou-veritable-aventurier.html>, 26/02/2017, 11:14.

che Marco Polo fu oggettivo nel suo racconto e non significa che lui aveva vissuto gli eventi.

Nel 2010, gli storici come Peng Hai – storico e professore all'università di Yangzhou - hanno cominciato a cercare il nome dei Polo negli archivi cinesi e hanno trovato un certo nome Poleo/Boleo in un documento cinese dove è raccontata la storia di un certo giovane nominato Poleo che viene giudicato davanti al Kubilai Khan dopo esser stato visto dai baroni mentre camminava con le donne all'interno del palazzo perché è vietato di camminare con loro.

Per lui anche Marco Polo ha occupato un posto amministrativo e ha gestito il sale a Yangzhou.

Infatti, l'esistenza di tale storia in un archivio cinese conferma e rende al viaggio di Marco Polo la sua credibilità.

C'era una probabilità che Marco Polo avesse dato una copia del suo libro all'uomo di fiducia Tibaldo di Cepoy come una guida a quelli che volevano sbarcare in Oriente. E così, *Il Milione*, ha cominciato la sua fortuna nelle classi colte, ma anche la sua traduzione nelle varie lingue:

«E risulta del maggior interesse che il Polo donasse a ser Tibaldo una copia corretto del proprio libro, forse destinata proprio a chi si accingeva a sbarcare in Oriente. Inizia in tal modo la fortuna del Milione presso le corti, documentata dal gran numero di codici che ne sussistono, redatti in varie lingue»²³³.

Il racconto "*Il Milione*" di Marco Polo viene considerato come un racconto fantastico e immaginario, e grazie a queste caratteristiche che aveva avuto questa fortuna:

«Insieme con la diffusione, ebbe principio tuttavia pure l'equivoco che a lungo gravò sul Milione, considerato nulla più d'un ameno racconto di fantasiose avventure; anzi, fu per gran parte tale equivoco a determinare la fortuna del libro»²³⁴.

Fra i commenti sulla veridicità del *Milione* di Marco Polo che possiamo citare c'è quello di Onia Tiberii (1856-1952), quantunque ci fossero i commenti fatti dai soldati, viaggiatori, missionari, critici, governatori... sul libro, è rimasto

²³³ Marco Polo, *Il Milione*, Milano, Rizzoli, 1955, p.10

²³⁴ *Ibid.*

un punto di riferimento e di partenza per quelli che vogliono studiare le relazioni commerciali, finanziarie, storiche... fra l'Asia e l'Europa:

«Tuttavia, sull'argomento della veridicità, si può concludere col Tiberii, autore nel 1916 d'un commento al Milione, che "il libro di Marco Polo, vagliato, controllato, commentato da una miriade di ufficiali consolari, governatori coloniali, soldati, viaggiatori, commercianti e missionari, resta, dopo sei secoli, una delle fonti più autorevoli e il punto di partenza per l'elucidazione dei più interessanti problemi di geografia storica, finanza, commercio, etnografia, religioni e relazioni dell'Asia con l'Europa»²³⁵.

Ci furono i critici che ebbero accettato il libro *Il Milione* di Marco Polo e fu considerato come un punto di riferimento come la scuola cartografica catalana che ebbe disegnato la mappa del mondo basandosi sui racconti di Marco Polo del suo libro *Il Milione*, e finora la mappa viene accettata, cioè, senza critica:

«La scuola cartografica catalana, eseguendo allora la mappa del mondo, disegnava finalmente l'Asia con Cina e Giappone, e l'Africa con le coste orientali corrette dalle assurde configurazioni sin allora accettate»²³⁶.

La stessa idea, opinione, lo stesso punto di vista è sostenuto da Giovanni Battista Ramusio²³⁷ - fu un diplomatico, umanista e geografo veneziano - rispetto alla ricezione e alla credibilità del libro *Il Milione* di Marco Polo, in altre parole, *Il Milione* tradotto in portoghese fu una motivazione per quelli che vollero scoprire l'India Orientale.

Ma anche la lettura del *Milione* ebbe aumentato questa volontà di scoprire nuovi mondi sconosciuti come per esempio da parte di Vasco de Gama (viaggiatore portoghese) e dello spagnolo Cristoforo Colombo:

«Ricorda inoltre il Ramusio che il libro di Marco, tradotto in portoghese <<fu gran causa che tutti quelli serenissimi re s'infiammassero a voler a far scoprire l'India Orientale>>; e in vero la lettura del Milione accrebbe la sete di nuove terre che determinò gli episodi di Vasco de Grama e Cristoforo Colombo»²³⁸.

²³⁵ Ivi, p. 12-13.

²³⁶ Ivi, p. 13.

²³⁷ In <https://historizo.cafeduwweb.com/lire/12954-marco-polo-etait-il-imposteur-ou-veritable-aventurier.html>, 26/02/2017, 11:14.

²³⁸ Marco Polo, *Il Milione*, Milano, Rizzoli, 1955, p. 13.

Nella sua lettera ad Alfonso V del Portogallo dove sosteneva che la via più breve per raggiungere l'Oriente fosse quella dell'Atlantico mettendo in evidenza *Il Milione* di Marco Polo come un punto di riferimento:

«Prima ancora che la celebre lettera di Paolo dal Pozzo Toscanelli, offrendo il libro poliano l'incentivo a conoscere <<Catai>>e <<Zipagu>>»²³⁹.

Il *Milione* merita un riconoscimento dato che ha incoraggiato e animato l'esperienza e l'eroismo del viaggio:

«Il Milione merita di esser popolare per la forza umana con cui vi sono definiti e il viaggiatore e l'eroico carattere del viaggio»²⁴⁰.

Per quello che riguarda la veridicità del viaggio di Marco Polo, lui citò nel suo libro che ebbe ricevuto una tavola d'oro da parte dell'Imperatore dei Tartari Kubilai Khan una tavola d'oro che gli permisero di viaggiare con sicurezza nel suo territorio.

È probabile anche che loro abbiano lasciato la tavola d'oro a Venezia, e che sia trovata dagli storici e dai critici:

«Quando lo Grande Kane ebbe imposta l'ambasciata a li due frategli e al barone suo, sì li diede una tavola d'oro ove si contenea che gli messaggi, in tutte parti ove andassero, li fosse fatto ciò che loro bisognasse»²⁴¹.

Marco Polo metteva luce sulla polemica della veridicità del suo viaggio confermando che il suo racconto conteneva delle cose viste da lui e le altre sentite da altre persone ma degne di fede, cioè, dalle persone che raccontavano solamente la realtà e la verità.

Il viaggiatore veneziano sottolineava che il suo racconto di viaggio avrebbe messo in evidenza le due cose in modo diverso; viste e sentite affinché il suo libro fosse un vero racconto di viaggio, privo e senza menzogna:

«Siccome Messere Marco Polo, savio e nobile cittadino di Vinegia, le conta in questo libro e egli medesimo le vide. Ma ancora v'è di quelle cose le quali elli non vide, ma udille da persone degne di fede,

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ivi*, p. 14.

²⁴¹ Marco Polo, *Il Milione*, Milano, Gli Adelphi, 1975, pp. 11-12.

e però le cose vedute dirà di veduta e laltre per uditia, acciò che'l nostro libro sia veritieri e senza niuna menzogna»²⁴².

Jhon Larnier (1930-2008) è un professore all'Università di Glasgow, e autore di un saggio intitolato "*Marco Polo and the Discovery of the word*" (Yale University Press, 2008), lui sostiene l'idea che il libro di Marco Polo abbia ispirato gli esploratori contemporanei e i cartografi occidentali. I suoi argomenti:

- Il mongolo come lingua era quella dei dirigenti e l'apprendimento del Cinese non ha apprezzato gli intellettuali.
- La Grande Muraille era stata in rovina in quel periodo.
- Per il té era stato bevuto al Sud, mentre dove c'era Marco Polo, cioè al Centro e al Nord, non era ancora consumato/ bevuto.
- Per la bendattura dei piedi è riservata alle donne di alta classe sociale confinate alle loro case.

²⁴² Ivi, p. 3.

3.4. La cronologia dell'itinerario di Marco Polo

Marco Polo	L'itinerario
1254	Nasce Marco Polo
1271	Marco Polo parte per il viaggio con il padre e lo zio.
1274	I Polo arrivano alla corte del Kubilai Khan.
1291	Ritornano dal porto di Zaitun.
1295	I tre viaggiatori tornano a Venezia dopo una durata di 24 anni.
1296-99	Marco Polo detta la sua avventura a Rustichello da Pisa in carcere.
1300	Marco Polo sposò Donata Badoer.
1324	Muore Marco Polo.

Carta geografica dell'itinerario di Marco Polo



Durante l'età medievale, il mondo islamico conobbe uno dei più grandi viaggiatori di tutti i tempi: Ibn Battuta, che viene considerato come «il massimo viaggiatore dell'epoca premoderna»²⁴³. Ibn Battuta viene paragonato, in molte occasioni, al viaggiatore veneziano Marco Polo.

Infatti, «come nel caso di Marco Polo, non sappiamo quasi nulla della vita di Ibn Battuta al di fuori della dimensione autobiografica che emerge dal libro stesso»²⁴⁴. Nel presente paragrafo si andranno ad individuare gli aspetti più importanti della vita di Ibn Battuta.

4. Ibn Battuta

4.1. Ibn Battuta (1304-1368)

Il nome completo del viaggiatore è 'Abū 'Abd al-Lāh Muḥammad ibn 'Abd al-Lāh l-Lawātī ṭ-Tanġī الطنجي اللواتي ابراهيم بن محمد بن الله عبد بن محمد الله عبد أبو noto come ابن بطوطة ibn Baṭṭūṭah, «letteralmente significa «figlio dell'anatroccola»»²⁴⁵. Era nato il 24 febbraio 1304 a Tangeri «all'epoca della dinastia dei Marinidi»²⁴⁶. La sua origine risale alla tribù berbera di Lawata che era diffusa sulla costa africana fino a quella egiziana²⁴⁷. Inoltre, Khair A-Dine nel suo libro *Le bandiere* citava che in una città in Palestina, c'era una famiglia di nome Battuta, conosciuta anche col nome *marocchina*, la famiglia proclamava che era dalla stessa dinastia di quella del viaggiatore marocchino Ibn Battuta²⁴⁸.

La famiglia Battuta era una famiglia dei giuristi, fra i suoi membri si può citare il cugino di Ibn Battuta, Abu-Qassim, giudice nella città di Randa che si situa fra Malga e Siviglia²⁴⁹.

²⁴³ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 17.

²⁴⁴ Ivi, p. 22.

²⁴⁵ Fucecchi – Nanni., *L'altro Milione*, cit., p. 12.

²⁴⁶ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 17.

²⁴⁷ 56. ط. لبنان. بيروت. العلمية الكتب دار. الرحلة و الرجل بطوطة ابن. محمد بكر ابو اسماء

14 ص، 1987، بيروت، العلوم احياء دار، الأسفار عجائب و الأمصار غرائب في النظر تحفة، بطوطة ابن رحلة، بطوطة ابن ²⁴⁸ اسماعيل العربي، دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص177.

Inoltre, dalla famiglia di Ibn Battuta non sappiamo quasi niente tranne la morte della madre che ha causato per il viaggiatore tristezza e disperanza profonda.

Tuttavia, per la sua propria famiglia «sappiamo dalla Rihla che si è sposato più volte, avendo anche diversi figli, ma questi eventi sono annotati solo marginalmente come notizie di secondo piano»²⁵⁰.

Inoltre, Claudia precisa che il tangerino si è sposato

«dieci volte: la prima nel 1325, all'età di 21 anni, e l'ultima nel 1344, subito dopo che, ormai quarantenne, aveva lasciato le Maldive. Dieci matrimoni in 19 anni, oltre a un imprecisato numero di ancelle»²⁵¹.

Infatti, secondo l'Islam, l'uomo può avere fino a quattro donne legittime contemporaneamente e tante ancelle o *jāriya* e queste dipende delle sue condizioni economiche.

Al di là della sua vita come un vagabondo, Ibn Battuta riuscì ad aver quattro figli che Claudia li citava nella sua introduzione per *I viaggi* di Ibn Battuta:

Il primo era una bambina, nata nel Marzo del 1333, da una relazione con la sua ancella nei pressi di Bukhārā, ma la figlia morirà senza compiere un anno.

Ibn Battuta affidò il secondo figlio che si chiama Ahmad a *Ghiyāth al-Din*, figlio del califfo Abbaside di Baghdad e non ha avuto nessuna notizia sul figlio.

Il terzo figlio era un maschio, figlio di una delle quattro donne che è stata con lui durante il suo viaggio. Dopo che lui ha sentito a Calicut che aveva un figlio, decide di ritornare a prenderlo, ma alla fine si rende conto che sia meglio lasciarlo alle Maldive.

L'ultimo figlio era nato a Damasco da una donna che lui aveva sposato nell'estate del 1326. Nel 1348, Ibn Battuta ritornò e trovò che suo figlio era morto dodici anni prima²⁵².

Oltre al suo nome, Claudia propone i vari coniami di Ibn Battuta, in altre parole, come viene chiamato nei diversi paesi e dagli studiosi:

«-In India viene chiamato *Badr al-Dīn* (Luna piena della religione).

²⁵⁰ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 12.

²⁵¹ Ibn Baṭṭūṭa, *I viaggi*, in Claudia M. Tresso (a c. di), Torino, Einaudi, 2018, p. XXXIII.

²⁵² Ivi, p. XXIX-XXX.

-Ibn Juzayy dichiara che in Oriente venga chiamato *Shmas al-Dīn* (Sole della religione)

-*Rahhal al-‘asr* (il gran viaggiatore del secolo).

-*Rahhal hadhihi al-milla* (il gran viaggiatore di questa comunità (musulmana).)

-Shaykh Jalāl al-Dīn, in Bengala definisce Ibn Battuta come *viaggiatore-pellegrino (sā’ih) del Maghreb* oppure *viaggiatore (musāfir) degli arabi*.

Ma il viaggiatore marocchino si definisce con il titolo *fulān* (il Tale). C’è solo un caso dove gli hanno chiamato con il suo nome *Muhammad ibn Battūta*

E poi ci sono gli studiosi che lo chiamano con diversi commiati come nel caso di:

E. Renan lo definisce “*Vagabondo per natura*”.

F. Gabrieli lo chiama “*globe-trotter arabo del Trecento*”, “*Gran viaggiatore dell’Islam*” e “*instancabile giramondo*”.

T. Mackintosh-Smith: “*più grande turista dell’era premeccanica*”.

Abbiamo anche “*Il Marco Polo arabo*”, “*Amīr al-rihla*”, “*Comandante*” e “*Principe*”»²⁵³.

Per quanto riguarda la sua formazione, Ibn Battuta è cresciuto in una famiglia che molti di loro hanno studiato la giurisprudenza e perciò troviamo che il padre ha incoraggiato il futuro viaggiatore per diventare *qadi*, cioè giudice²⁵⁴.

Asmāa Abu Baker sosteneva che Ibn Battuta abbia studiato la giurisprudenza prima del viaggio:

”و يبين انه قد حصل على ما تيسر من العلم بمسقط رأسه مع ميل واضح الى الفقه”²⁵⁵.

Inoltre, Ibn Battuta continuò anche la giurisprudenza durante i suoi viaggi verso i luoghi santi grazie al suo incontro con i gran magistrati musulmani perché

«*L’hagg avrebbe offerto al giovane marocchino la possibilità di approfondire la preparazione giuridica dedicandosi allo studio della legge presso le scuole e i dotti maestri della Città Santa*»²⁵⁶.

²⁵³ Tresso, *I viaggi*, cit., p. XXXVI-XXXVII.

²⁵⁴ ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، دار احياء العلوم، بيروت، 1987، ص 14

²⁵⁵ اسماء ابو بكر محمد، ابن بطوطة الرجل و الرحلة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. 1992، ص 56.

La stessa idea si trova in Ismail al-Arbi sulla giurisprudenza. Infatti, Ibn Battuta ha occupato il posto di un giudice nei due paesi islamici nel Medio-Oriente. Tuttavia lui non aveva lasciato un'opera sulla giurisprudenza, o sulle altre scienze:

و المرجع أن يكون محمد بن عبد الله قد درس الفقه، حيث أننا نراه قد شغل منصب القاضي في بلدين إسلاميين في فترتين متعاقبتين في الشرق الأقصى، وذلك على الرغم من أنه لم يخلف أي مؤلف في الفقه أو في غيره من العلوم²⁵⁷

Claudia M. Tresso sosteneva che la sua formazione come *qadi* sarà utile per lui dopo il viaggio e la stesura del libro dove si dedica al suo mestiere come un giudice in alcuni stati del Regno fino alla sua morte nel 1368/69. Infatti, Ibn Battuta «si ritirò in una città di provincia, dove probabilmente esercitò il mestiere di *qādī* fino alla morte, avvenuta nel 1368/96»²⁵⁸.

Oltre alla formazione come *Qadi*, si può aggiungere che Ibn Battuta fu un poeta che scrisse una poesia abbastanza raffinata. Infatti, il talento come poeta lo vediamo nel lodare i re e i sultani durante i suoi viaggi:

و هو إذا كان شاعرا ينظم شعرا لا بأس به، فإننا لا نلتقي بموهبته هذه إلا بطريق الصدفة، وحين نكتشف له أبياتا في رحلته قالها في مناسبة عابرة²⁵⁹

Per il bagaglio linguistico, Ibn Battuta parla l'arabo perfettamente, mentre il persiano e il turco non lo padroneggia come la sua lingua materna.²⁶⁰ Infatti,

*«nell'arco di tutti questi viaggi Ibn Battuta si è servito dell'arabo parlato dal Marocco all'Iraq e compreso dall'élite colta di altri paesi. Probabilmente ha appreso un po' di turco e di persiano, utile per il suo soggiorno tra i Mongoli, i Cinesi e gli Indiani»*²⁶¹.

Inoltre, le informazioni offerte da Ibn Battuta sulla geografia dei paesi visti ci portano a considerare il viaggiatore marocchino un geografo. Infatti,

«Ibn Battuta non aveva alcuna preparazione specifica né esperienza nella stesura di testi geografici, storici o etnografici, ma, come ebbe a

²⁵⁶ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 12.

²⁵⁷ اسماعيل العربي، دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص177.

²⁵⁸ Tresso, *I viaggi*, cit., p.X-XI.

²⁵⁹ اسماعيل العربي، دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص177.

²⁶⁰ اسماء أبو بكر محمد، ابن بطوطة الرجل و الرحلة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. 1992، ص176.

²⁶¹ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 13.

dichiarare Gibbs, era «l'esempio supremo del géographe malgé lui»»²⁶². Quindi, Ibn Battuta è diventato un geografo anche se non vuol diventarlo²⁶³.

Il viaggiatore può assumere vari ruoli dall'osservatore all'apprendente, dall'antropologo allo storico e perciò troviamo Ibn Battuta, grazie a 29 anni di viaggio, ha assunto vari ruoli come sosteneva Ross che divide l'esperienza di Ibn Battuta in quattro:

Ibn Battuta pellegrino; dove il Tangerino si recò ai luoghi sacri come Mecca e Medina quattro volte nella sua vita.

Ibn Battuta suffista; dato che si recò ai monasteri per ricevere la benedizione e la saggezza.

Ibn Battuta studente; era uno studioso della giurisprudenza dato che cercò il sapere presso gli eruditi.

Ibn Battuta l'*élite*; era considerato cosmopolita, migrante, avventuriero che cercava accoglienza e onori nei centri islamici²⁶⁴.

Asmàa Abu-Baker paragona Ibn Battuta ad un sociologo e uno storico, ma anche viene considerato il primo storico delle cerimonie e i protocolli:

"أنني لا أبالغ إذا قلت إن ابن بطوطة مؤرخاً اجتماعياً بمعنى الكلمة، ولا أبالغ أيضاً، إذا قلت إنه أول مؤرخ للمراسم و«البروتوكولات»²⁶⁵.

Dalle sue posizioni presi e dai suoi comportamenti durante il suo contatto con la gente, si può rivelare qualche caratteristica della personalità di Ibn Battuta, per esempio il tangerino fu una persona socievole, entusiasta, invadente, impetuosa, devota²⁶⁶. Inoltre, è un modesto rispetto al suo *status* dato che durante tutto l'itinerario si nota che usava l'espressione "*Solo Iddio sa la verità*".

La religione di Ibn Battuta è l'islam e come *Madhhab*, cioè dottrina è un Mailikiti²⁶⁷. La sua fede per la religione islamica era una motivazione del suo

²⁶² Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 21.

²⁶³ اسماء ابو بكر محمد. ابن بطوطة الرجل و الرحلة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط. 1992. ص82.

²⁶⁴ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 29.

²⁶⁵ اسماء ابو بكر محمد. ابن بطوطة الرجل و الرحلة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط. 1992. ص82.

²⁶⁶ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 373.

²⁶⁷ I Mailikiti (*Malichiti*): è nome dato a quei musulmani sunniti che seguono il *madhhab*, cioè la scuola giuridico-religiosa fondata sulla scia dell'insegnamento di Mālik ibn Anas di Medina.

viaggio verso i luoghi santi, cioè la Mecca e la Medina. Infatti, Ibn Battuta lascia la sua famiglia il 14 giugno 1325 (725 a.H, cioè il calendario gregoriano)²⁶⁸ per pellegrinare verso la Mecca, cioè l'*Hagg* (il pellegrinaggio) che ogni musulmano dovrebbe fare almeno una sola volta nella vita²⁶⁹.

Anche se il motivo del viaggio di Ibn Battuta era religioso uscendo da casa verso la Mecca per il pellegrinaggio, ma il destino lo porta verso altri paesi sconosciuti e lontani per una durata di un quarto secolo²⁷⁰ perché al suo arrivo alla Mecca, il viaggiatore marocchino si rende conto che la sua inclinazione o vocazione è viaggiare al di là dei paesi islamici, cioè varcare le frontiere²⁷¹.

Infatti, Ibn Battuta aveva la curiosità

«di vedere nuovi luoghi e il gusto di conoscere altra gente lo avvincono a tal punto da indurlo a proseguire ben oltre la penisola arabica, spingendosi sempre più lontano entro gli ampi confini della dār al-Islām²⁷² (la dimora dell'Islam)»²⁷³.

La sua fede per la religione islamica e la sua volontà di scoprire l'ignoto erano una motivazione per continuare il suo itinerario come sottolineava Claudia:

«Nonostante qualche momento di “distrazione”, e sebbene nei suoi viaggi abbia dovuto superare molti pericoli, infine, IB non cade mai in balia dello sconforto, né perde mai la voglia di continuare il viaggio: devoto musulmano, prima di prendere una decisione consulta sempre Dio, a Dio si rivolge nelle avversità, né mai dimentica di ringraziarlo»²⁷⁴.

Oltre a ciò che è stato detto su Ibn Battuta, non si sa dove ha superato i suoi ultimi giorni, ma le informazioni raccolte dai suoi traduttori dopo la fine della stesura del libro mostrano che il tangerino ha esercitato la giurisprudenza nel regno dei Marinidi, è morto il 1377 come sottolineava Mouhamed Ibn Al-Mouniim Al-Aaryan nella sua introduzione del libro di Ibn Battuta:

²⁶⁸ Il calendario gregoriano si inizia l'Egira del profeta Maometto, cioè la sua fuga dalla Mecca a Medina: 622 d. C.

²⁶⁹ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 12.

²⁷⁰ اسماء ابو بكر محمد. ابن بطوطة الرجل و الرحلة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط. 1992. ص 57.

²⁷¹ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 12.

²⁷² الإسلام دار Dār al-Islām: si estendeva dalle coste atlantiche dell'Africa fino a Sumatra.

²⁷³ Tresso, *I viaggi*, cit., p. VIII.

²⁷⁴ Ibid., p. XXIII.

"لا يعرف الكثير عن ابن بطوطة بعد الانتهاء من رحلته و تدوينها , و جماع ما ذكره المترجمون له ان بعد انتهاء رحلته تولي القضاء في الدولة المرينية بقرية حياته , و انه كان جوادا محسنا , و انه توفي في سنة 889 هـ (1377) م رحمة الله²⁷⁵

Infatti,

«dell'ultima parte della sua vita sappiamo soltanto che ricopriva come un qadi, secondo quanto ci dicono i cenni biografici di Ibn Hajar. Probabilmente aveva un tenore di vita agiato ma non lussuoso, tipico del funzionamento di provincia e, poiché non aveva ancora 50 anni quando smise di viaggiare, è molto possibile che egli si sia di nuovo sposato e abbia messo al mondo altri figli, piccoli fratellastri e sorellastre di tutti i suoi pargoli aparsi nell'emisfero orientale»²⁷⁶.

Ibn Battuta morì nel 1368 o nel 1369 (700 a.H). Infatti, le guide turistiche di Tangeri portano i turisti stranieri a una tomba in cui si credono che Ibn Battuta sia sepolto²⁷⁷.

Si deve, inoltre, tener conto che alcuni critici rendono la data della morte del viaggiatore inaffidabile perché ci sono, come Mouhamed Ibn Al-Mouniim Al-Aaryan quelli che dichiarono il 1377 come l'anno della sua morte, invece altri studiosi come Ross E. Dunn sostenevano che il viaggiatore marocchino è morto il 1368/69.

4.2. Il racconto: *La Rihla*

Al suo ritorno a Fez nel 1354, dopo 29 anni di viaggi, Ibn Battuta cominciò a raccontare le sue avventure in quei paesi lontani sulle cose viste da lui oppure sentite dire. Inoltre, il Marocco era sotto il governo del sultano merinide Abu 'Inan Faris che decise, dopo aver sentito le storie raccontate dal tangerino, «di affidare a un giovane letterato di origine andalusa, il granadino *Abū 'Abd Allāh Ibn Juzayy al-Kalbī*, il compito di annotare le avventure di IB e le sue

²⁷⁵ ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار و عجائب الأسفار، دار احياء العلوم، بيروت، 1987، ص22.

²⁷⁶ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 378-379.

²⁷⁷ Ivi, pp. 380-81.

osservazioni sul mondo islamico dell'epoca redigendo una *Rihla*, una “cronaca di viaggio”»²⁷⁸ dato che Ibn Battuta non era un letterato.

Infatti, Ibn Battuta e Ibn Juzayy devono collaborare insieme per rendere le esperienze di viaggio un'opera letteraria e che sarà «la *Rihla* più lunga e, in termini di argomenti trattati, più complessa di tutta la produzione medievale nordafricana»²⁷⁹.

Per la stesura dell'opera, gli studiosi sostenevano che il viaggiatore ha collaborato con il letterato Ibn Juzayy per la trascrizione dell'opera come nel caso di Ross sostenendo che: «le riunioni di lavoro avvenissero nei luoghi più disparati: nelle rispettive case dei due autori, nei giardini o nelle sale di Fez Jdid, all'ombra dei colonnati delle moschee»²⁸⁰. Tuttavia, gli altri studiosi – come Ismail al-Arbi – mettono in questione la loro collaborazione.

Al di là della polemica sulla collaborazione tra il Marco Polo arabo e il letterato Ibn Juzayy,

«il materiale principale della relazione è costituito dal resoconto orale di Ibn Battuta e forse da qualche suo appunto scritto; Ibn Juzayy ha dato dignità letteraria alla Rihla aggiungendo abbellimenti poetici e attingendo, per le descrizioni delle città, al resoconto di un viaggiatore precedente, Ibn Giubair»²⁸¹.

Infatti, Ibn Battuta detta la sua esperienza a Ibn Juzayy e

«la stesura dell'opera ebbe termine, dice il testo, “nel mese di şafar dell'anno 757”, ovvero nel febbraio del 1356 secondo il calendario gregoriano, e il testo definitivo vide la luce qualche mese più tardi con il titolo di Tuḥfat an-Nuẓẓār fī Gharā'ib al-Amṣār wa 'Ajā'ib al-Asfār (un dono di gran pregio per chi vuol gettar lo sguardo su peripli inconsueti e città d'incanto)»²⁸².

Inoltre, Ibn Juzayy viene accusato di aver copiato dei passaggi dalla *Rihla* di Ibn Jubair, ma in quel periodo per gli arabi

«il plagio non aveva alcuna connotazione negativa; anzi, richiamarsi alla produzione poetica precedente impreziosiva un'opera

²⁷⁸ Tresso, *I viaggi*, cit., p. X.

²⁷⁹ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 20.

²⁸⁰ Ivi, p. 372.

²⁸¹ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 28.

²⁸² Tresso, *I viaggi*, cit., p. X.

conferendole maggiore veridicità e inserendola a pieno titolo nella catena della tradizione»²⁸³.

Spostiamo l'attenzione verso le varie edizioni che aveva la *Rihla* dal manoscritto di Ibn Juzayy sino ad oggi.

I secoli che seguono la morte di Ibn Battuta, la *Rihla* non aveva la sua fama a causa delle critiche subite dai critici in quel periodo, e l'opera si circola sotto forma di manoscritti ridotti rispetto al testo originale di Ibn Juzayy fra le *élites* del Nordafrica, dell'Africa occidentale e forse in alcuni paesi in cui parlano l'arabo²⁸⁴.

Infatti, l'opera è rimasta sconosciuta fuori dell'aria fino al XIX secolo, quando due studiosi europei J.G. Kosegarten e S.Lee ne traducono, nel 1829, alcune parti dell'opera dai manoscritti trovati dallo svizzero Johan Burckhardt in Medio-Oriente, precisamente in Egitto come sosteneva Ross²⁸⁵.

L'interesse degli scienziati verso lo studio dell'opera di Ibn Battuta era in continuo dato che, anni dopo, cioè nel 1843 il barone William Mac Guckin de Slane pubblica una ricerca su una rivista asiatica su Ibn Battuta²⁸⁶.

Inoltre, l'opera deve aspettare fino all'anno 1853-58 per aver la prima edizione a stampa perché

«verso la metà del secolo scorso, in Algeria, dopo l'occupazione francese, vennero ritrovati cinque manoscritti della Rihla²⁸⁷. In seguito questi documenti vennero trasferiti nella Bibliothèque Nationale di Parigi. Due di essi rappresentano le versioni più complete dell'opera finora emerse. Le altre sono traduzioni parziali, una delle quali autografata da Ibn Juzayy, il redattore di Ibn Battuta. Basandosi su questi cinque documenti, due studiosi francesi, C. Défrémery e B. R. Sanguinetti, pubblicarono nel 1853-58 un'edizione a stampa del testo arabo accompagnata da una traduzione francese e da un apparato critico con note e varianti»²⁸⁸.

²⁸³ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 28.

²⁸⁴ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 20.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص 180.

²⁸⁷ Ernest Renan dichiara " tali manoscritti sono senza dubbio il più prezioso bottino letterario che abbia prodotto e produrrà la conquista dell'Algeria. " (E.Renan, *Ibn Batoutah*, in *ibid.*, vol III, p.29).

²⁸⁸ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 20-21.

L'opera viene realizzata in quattro volume con un ricco apparato critico comprensivo di note e varianti. Essa sarà ristampata a Parigi e nei vari paesi arabi usandola come una base per le traduzioni ad altre lingue europee.

Infatti, l'importanza dell'opera si vede nei punti di vista degli studiosi e ricercatori come:

Antonella Fucecchi sosteneva che la *Rihla* ha avuto una sola edizione, quella di C. Defrémery e B. R. Sanguinetti (Parigi 1853-58, 4 Vol). Infatti, da quest'edizione verranno stampate altre edizioni, ma anche quelle orientali come quella di Beirut 1960²⁸⁹.

Ross aggiunge che da quest'opera

*«molte sono state le versioni dell'opera in varie lingue – tra cui lo spagnolo, l'italiano, il tedesco, il russo, il polacco, l'ungherese, il persiano e il giapponese –, tutte basate comunque sul testo di Défrémery e Sanguinetti»*²⁹⁰.

Ismail Al-Arbi mette in evidenza il contributo dell'opera per il mondo arabo che inizia a avere le traduzioni della *Rihla* di Ibn Battuta, cioè l'opera viene stampata per la prima volta in Egitto nel 1884 e poi ristampata un'altra volta nel 1923. L'ultima edizione, senza nessuna revisione e restizione, viene stampata a Beirut. Inoltre, Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, noto anche con H. A. R. Gibb, traduce qualche passaggio dell'opera in inglese aggiungendo commenti e un'ottima introduzione che viene pubblicata nel 1928. L'opera conosce una traduzione al tedesco di alcuni estratti da parte del tedesco Hans von Mzik nel 1911²⁹¹.

Infatti, solo con la stampa che gli arabi cominciano a scoprire il racconto di Ibn Battuta scegliendo delle parti per i manuali scolastici come nel caso dei libretti del professore Fouad Ifreyam Al-Bousstani²⁹² nel 1927.²⁹³

Inoltre, c'è un'edizione in turco pubblicata nella rivista *Scheda informativa*²⁹⁴ che era sotto la direzione di Kamel Afandi A-Turchi²⁹⁵, ma la

²⁸⁹ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., pp. 28-29.

²⁹⁰ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 21.

²⁹¹ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص 180.

²⁹² In arabo : البستاني إفرام فؤاد

²⁹³ اسماء ابو بكر محمد, ابن بطوطة الرجل و الرحلة, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, ط. 1992, ص 83, 84.

²⁹⁴ In arabo : وقائع تقويم

traduzione completa del libro è stata scritta dal Damat²⁹⁶ Muhamed Cherif²⁹⁷ in tre volumi nel 1887-1891. Si può anche aggiungere i commenti scritti dal professore Mohamed Joudet sul racconto di Ibn Battuta.

È evidente sottolineare anche il contributo del viaggiatore Jhann Ludwing Burckhardt – esploratore e orientalista svizzero – che ha scritto un riassunto dell'esperienza di Ibn Battuta dando un certo valore all'opera usando i manoscritti di Fath Allah Al-Baillouni²⁹⁸. Infatti, i manoscritti si trovano nella biblioteca di Cambridge e così diventa alla disposizione degli altri scienziati²⁹⁹.

Inoltre, fra i primi scienziati che hanno lavorato sui manoscritti ricordiamo Johann Gottfried Von Herder che ha proposto un'analisi generale dell'opera e degli estratti del testo con traduzioni e commenti: *La rihla Persiana*, *La rihla Maldeviana* e *La rihla africana*³⁰⁰.

Infine, si può anche sottolineare la censura che aveva l'opera rispetto al suo uso come un manuale per le scuole medie arabe dato che l'opera era piena delle scene e descrizioni che possano essere non adeguati ai quei giovani come ha sottolineato i due professori Mohamed Ahmed Jad Al-Mawla e Ahmed Al-Amer. Tuttavia, si deve anche aggiungere che la censura era soltanto per i libri destinati ai giovani delle scuole medie rispetto alla cultura islamica³⁰¹.

Grazie agli studiosi e ai ricercatori che hanno lavorato sulla *Rihla*, l'opera di Ibn Battuta ha avuto un grande successo sia in Occidente sia nel mondo arabo.

Per il valore dell'opera, Ross sottolineava che l'opera di Ibn Battuta è stata citata nelle varie opere storiche, e non soltanto nell'atmosfera del mondo islamico, ma anche nel mondo asiatico e l'impero Bizantino³⁰².

Inoltre, mette anche in evidenza la ricchezza dell'opera dichiarando che

«sebbene la *Rihla* tocchi praticamente ogni aspetto possibile e immaginabile della vita del XIV secolo, dalla cucina alla botanica,

²⁹⁵ In arabo : التركي أفندي كمال

²⁹⁶ Era un titolo Ottomano attribuito ad un uomo che entra al Casato sultanale ottomano tramite un matrimonio.

²⁹⁷ In arabo : شريف محمد الداماد

²⁹⁸ In arabo : البيلوني الله فتح

²⁹⁹ اسماء ابو بكر محمد. ابن بطوطة الرجل و الرحلة دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط. 1992. ص1. 85.

³⁰⁰ In arabo : الرحلة الفارسية، الرحلة المالديفية، الرحلة الافريقية

³⁰¹ اسماء ابو بكر محمد. ابن بطوطة الرجل و الرحلة دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط. 1992. ص1. 50.

³⁰² Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 21.

dagli usi matrimoniali alle storie dinastiche, e addirittura il prezzo dei polli»³⁰³.

Il valore dell'opera è stato riconosciuto dal professore russo Ignati Kratchkovski che è uscito, nel suo libro "العربي الجغرافي الأدب" con questa conclusione:

و مهما اختلفت الآراء فيه, فإن من المستحيل انكار أنه آخر جغرافي عالمي من الناحية العلمية, أي أنه لم يكن نقاله اعتمد على كتب الغير, بل كان رحالة انتظمت اسفاره عددا كبيرا من الأقطار, و قد تجاوز تجواله مقدار مائة و خمسة و سبعين ألف ميل³⁰⁴

Al di là della critica, non si può negare o rifiutare il contributo dell'esperienza di Ibn Battuta dal punto di vista scientifico dal momento che il suo testo non era basato sugli altri testi di viaggio.

Inoltre, Claudia sosteneva che

«gli studiosi oggi riconoscono il valore documentario di molte parti dell'opera, che continua ancora a costruire una delle fonti più preziose per la storia, la sociologia e l'antropologia dei principali turco-mongoli dall'Anatolia all'India, del regno malinke nell'Africa sub-sahariana, nonché delle isole Maldive, in epoca medievale»³⁰⁵.

In aggiunta, il valore dell'opera è stata riconosciuta dal mondo islamico sin dal passato, e la maggior parte la considerano come tutte le altre opere che sono piene di meraviglie e curiosità come quelle di Zakarīyā ibn Muḥammad al-Qazwīnī e Ibn al-Wardī, che sono, a loro volta, piene delle leggende e le esagerazioni. Infatti, tutte queste opere le studiano, sin dall'inizio di questo secolo nelle scuole degli alcuni paesi arabi come sottolineava Ismail Al-Arbi:

و أما رحلاته فقد اكتشفت العالم الاسلامي قيمتها منذ وقت مبكر نسبيا, و عرف الكثيرون أنها لا تختلف كثيرا عن كتب العجائب و الغرائب, مثل كتب القزويني و ابن الوردي, التي تزخر بالأساطير و المبالغات, فكانت تدرس منذ مطلع هذا القرن في المدارس الثانوية في بعض البلدان العربية³⁰⁶

Per di più, l'importanza dell'opera di Ibn Battuta si vede:

³⁰³ Ivi, p. 372.

³⁰⁴ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص 180.

³⁰⁵ Tresso, *I viaggi*, cit., p. XIII.

³⁰⁶ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص 178.

nella sua descrizione geografica dalla Cina fino al An-Adalus passando dall'India, Medio-Oriente e Nord-Africa.

I dettagli geografici, storici e antropologici offerti dall'opera.

Ibn Battuta viene considerato l'ultimo esponente della letteratura araba di viaggio prima che questo genere sarà sviluppato dagli occidentali grazie ai loro viaggiatori come Cristoforo Colombo ecc.³⁰⁷.

Per quanto che riguarda il genere dell'opera, il racconto di Ibn Battuta appartiene al genere letterario arabo 'Rihla' che conosce una certa svolta in Nordafrica fra il XII e il XIV secolo. I racconti di viaggio di questo genere erano dal Maghreb alla Mecca, e questi ultimi offrono in modo dettagliato delle informazioni sulle istituzioni religiose, i monumenti del mondo islamico e, infine le grandi personalità islamiche³⁰⁸. Infatti, «L'opera di IB rientra in questo genere. Anzi, più che con il suo vero titolo, essa è nota semplicemente come *rihla*, così come le altre: si parla della “*rihla di IB*”, della “*rihla di Ibn Jubayr*”, ecc.»³⁰⁹.

Inoltre, il libro di Ibn Battuta

«si chiama Rihla (itinerario) in lingua araba la relazione di viaggio, in modo particolare del pellegrinaggio alla Mecca, ma il termine è stato esteso, per brevità, anche all'opera di Ibn Battuta intitolata per intero: Un dono agli osservatori riguardo le curiosità delle città e le meraviglie viste nei viaggi»³¹⁰.

Tuttavia, si può sottolineare anche se il racconto di Ibn Battuta appartiene al genere letterario *Rihla*, ma i suoi viaggi

«conferiscono una nuova dimensione alla Rihla: se fino allora le opere si erano incentrate sui luoghi santi dell'Islam, ovvero sul Mashreq (l'Oriente arabo), inteso come fonte del sapere e modello della cultura arabo-islamica, con IB i confini si estendono ben al di là di questi limiti, aprendosi sul panorama di tutto il mondo dell'Islam del suo tempo»³¹¹.

Per la lingua dell'opera, Asmàa Abu-Baker sottolineava la mancanza della coesione e la coerenza, e soprattutto l'inclino di Ibn Juzayy per le metaforiche

³⁰⁷ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص. 188.

³⁰⁸ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 20.

³⁰⁹ Tresso, *I viaggi*, cit., p. XIV-XV.

³¹⁰ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 28.

³¹¹ Tresso, *I viaggi*, cit., p. XV.

che portano i lettori in un labirinto nel momento in cui il racconto dovrebbe aver una cronologia, al contrario della lingua di Ibn Battuta che si avvicina al parlato ma tiene la sua vivacità e la sua originalità. Tuttavia, è in quel periodo che è cominciato il declino della lingua araba anche se Ibn Juzayy è vissuto fra gli intellettuali come Ibn Khaldoun e Ibn Khatib. Inoltre, si può notare anche che, a volte, Ibn Juzayy aggiunge delle storie di altri viaggiatori senza citare i loro nomi³¹².

Spostiamo l'attenzione verso lo scrittore della *Rihla* di Ibn Battuta perché come nel caso di Marco Polo, l'esperienza di Ibn Battuta è stata messa in scritto da Ibn Juzayy³¹³ (Ibn Juzayy o Ibn Juzayy).

Infatti, Ibn Juzayy è nato nel 1321 a Granada, la sua famiglia era una famiglia dei giuristi e dei letterati. Inoltre suo padre «era un apprezzato poeta»³¹⁴. Lo scrittore andaluso è conosciuto anche per le sue pubblicazioni storiche, giuridiche e filosofiche. Infatti, è diventato così conosciuto grazie alla stesura dell'opera di Ibn Battuta dopo la richiesta del sultano Marinide di Fez.

Inoltre, ha finito la stesura del libro di Ibn Battuta in tre mesi. (da dicembre del 1355 al febbraio del 1356). Ibn Juzayy morirà l'anno seguente, cioè nel 1357³¹⁵.

Infatti, in questo paragrafo mettiamo in luce la polemica del letterato Ibn Juzayy dato che diversi critici e studiosi si confondono tra lo scrittore della *Rihla* di Ibn Battuta e Ibn Juzayy, scrittore di *al-Qawānīn al-fiqhiyya*.

Mouhamed Ibn Al-Mouniim Al-Aaryan³¹⁶ sostiene che:

"أورد لسان الدين بن الخطيب في الإحاطة ، و المقرئ في نفخ الطيب 'و ابن حجر في الدرر الكامنة' تراجم لابن جزري فذكروا أنه : محمد بن عبد الله بن يحيى بن عبد الرحمن بن يوسف بن جزري الكلبي ، و اختلفوا في ضبط كلمة جزري على أقوال ثلاثة :

أولها : أنه على وزن علي ، بفتح الجيم و كسر الزاي و تشديد الياء .

و ثانيها : أنه على سمي ، بضم الجيم ، و فتح الزاي و تشديد الياء .

³¹² اسماعيل العربي , دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية , ديوان المطبوعات الجامعية , الجزائر, 1994, ص187 .

³¹³ In arabo: محمد بن عبد الله بن يحيى بن عبد الرحمن بن يوسف بن جزري الكلبي

³¹⁴ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 30.

³¹⁵ اسماء ابو بكر محمد . ابن بطوطة الرجل و الرحلة . دار الكتب العلمية . بيروت . لبنان . ط . 1992 . ص1. ص69.

³¹⁶ محمد عبد المنعم العريان

و ثالثها : انه مضموم الجيم مفتوح الزاي , و بعدها ياء ساكنة و همزة) كأنه تصغير
لكلمة : جزء

و ذكروا انه يكنى بابي القاسم , و انه من اهل غرناطة , و انه شيخ لسان الدين ابن الخطيب ,
و ان له مؤلفات في مجالات عدة : في الفقه , و الاصول , و العقائد , و اللغة , و التراجم , و
الحديث , و القراءات و علوم التنزيل , و ان له شعرا صوفيا كثيرا , و ان من اعظم مؤلفاته
:القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية , الذي اشتهر باسم قوانين ابن جزى³¹⁷ .

I sapienti differiscono nella pronuncia del suo nome come Lissan al-Din nel suo libro *Al-Ihtàa*, e Al-Maqri nel *Nafekh al-Tayeb* e, infine, Ibn Hajar nel *Al-durrar al-Tayib*. Tutti e tre hanno ricordato il nome di: Muhammad Ibn Abd-Allah Ibn Yahia bn Abd A-Rahman bn Yussuf bn Juzzay al-Kalbi.

I tre differiscono nei detti “Juzzay”: il primo si pronuncia “Jazziyy”, il secondo si pronuncia “Juzzayy” e terzo: “Juzzay”.

I tre sapienti hanno ricordato che si chiama: Ibn al-Qasim, e che era di Granada e che ha scritto opere nei diversi campi come: giurisprudenza, principi, credenze, traduzione, *hadith*, lingua e teologia. Inoltre, il libro più famoso è *Leggi della giurisprudenza in sintesi della scuola di pensiero Maliki* che è conosciuto sotto il nome *Qawanin Ibn Juzzayy*.

Tuttavia, nessuno di questi scrittori hanno parlato della relazione tra lo scrittore e il traduttore Ibn Juzayy e quello che ha scritto il libro di Ibn Battuta dato che il primo è nato nel 1294 e morto in una battaglia nel 1340, e Ibn Juzzay ha finito la stesura del libro di Ibn Battuta nel 1356 (757 nel calendario gregoriano), quindi, da una parte, è impossibile che Ibn Juzzay traduttore sia lo stesso che ha scritto il libro di Ibn Battuta³¹⁸. Dall'altra parte, c'era una possibilità che Ibn Battuta avesse incontrato Ibn Juzayy a Granada³¹⁹.

Mouhamed Ibn Al-Mouniim Al-Aaryan sostiene l'ipotesi che il Ibn Juzzay (lo scrittore di *Rihla*) sia il figlio di Ibn Juzayy scrittore del *al-Qawānīn al-fiqhiyya*³²⁰.

³¹⁷ محمد عبد المنعم العرياني بطوطة، رحلة ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار و عجائب الأسفار، دار احياء العلوم، بيروت، 1987، ص23.

³¹⁸ محمد عبد المنعم العرياني بطوطة، رحلة ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار و عجائب الأسفار، دار احياء العلوم، بيروت، 1987، ص24.

³¹⁹ اسماء ابو بكر محمد، ابن بطوطة الرجل و الرحلة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. 1992، ص64.

³²⁰ محمد عبد المنعم العرياني بطوطة، رحلة ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار و عجائب الأسفار، دار احياء العلوم، بيروت، 1987، ص24.

Inoltre, Ibn Juzayy era scrittore presso il sultano Abū l-Ḥajjāj Yūsuf I al-Mu'ayyad bi-llāh³²¹ fra 1333-1356, ma dopo il malinteso con il sultano si sposta verso il Marocco dove occuperà la stessa funzione come scrittore presso il sultano Abū `Inān Fāris ben `Alī.

Al di là di ciò che è stato detto su Ibn Juzayy, ha un ruolo così importante nella stesura del libro di Ibn Battuta dato che era il suo scrittore, ma ha “indagato” Ibn Battuta chiedendogli delle domande o spingendogli a ricordarsi almeno per qualche minuto³²². Il suo ruolo si vede anche nel semplificare l'opera di Ibn Battuta per i lettori «descrivendo una volta sola la città che il viaggiatore marocchino ha visitato più volte»³²³.

4.3. La critica

La considerazione del Medioevo come un'epoca oscura rispetto alle altre epoche storiche è stato rilevato dal declino che ha conosciuto nei vari settori della vita umana, fra questi settori abbiamo la produzione letteraria.

Infatti, Marco Polo e Ibn Battuta si assomigliano in riferimento alla critica dei loro racconti di viaggio.

Storicamente, la critica risale alla sua epoca, cioè dopo il suo ritorno dal viaggio quando il Tangerino raccontò la sua avventura in quei paesi lontani suscitando qualche dubbio presso la corte del sultano dei Marinidi e gli intellettuali tra ammirazione e rifiuto. Inoltre, la traduttrice del suo libro Claudia sottolinea: «quando le poche testimonianze a nostra disposizione su di lui ci dicono che i suoi racconti suscitarono un forte scetticismo nel Maghreb»³²⁴.

Inoltre, Ibn Battuta è stato criticato dal sociologo medievale Ibn Khaldoun sottolineando che durante l'epoca del sultano di Fes, c'era un certo viaggiatore

³²¹ In arabo : الأول يوسف الحجاج أبو

³²² اسماء ابو بكر محمد. ابن بطوطة الرجل و الرحلة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط. 1992. ص 72.

³²³ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 29.

³²⁴ Tresso, *I viaggi*, cit., p. XII-XIII.

nominato Ibn Battuta che racconta alla gente le sue avventure nei paesi lontani, ma non viene creduto rispetto alla natura delle sue storie.

Il commento di Ibn Khaldoun sul viaggio di Ibn Battuta è stato citato da Asmàa Abu-Baker nel suo libro *Ibn Battuta, uomo e viaggio*:

وكان يحدث عن شأن رحلته و ما رأى من العجائب بممالك الأرض و أكثر ما كان يحدث عن
دولة صاحب الهند و يأتي في أحواله بما يستعربه السامعون³²⁵

Parlava della sua esperienza di viaggio e delle meraviglie che aveva visto lungo il suo viaggio, soprattutto nello spazio indiano, però gli ascoltatori erano sorprese dalle cose sentite.

Tuttavia, Muhamed Ibn Naim sosteneva il contrario, cioè secondo lui, Ibn Khaldoun ha soltanto commentato il ritorno di Ibn Battuta in Marocco parafasando:

Tranne quello che è stato scritto dallo studioso Abd al-Rahman Ibn Khaldoun nella sua famosa opera *La Muqqaddima* o *al-Muqaddima*, cioè *Introduzione* commentando il ritorno di Ibn Battuta in Marocco al tempo del sultano Abu-Anan e come Ibn Battuta ha creato condanna e negazione intorno a lui.

و الا ما كتبه العلامة عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته المشهورة – لكتابه العبر وديوان المبتدأ و
الخبر و هو تعليق وجيز لم يترجم فيه لابن بطوطة بل ذكر خبر عودته من رحلته و وروده على
المغرب في زمن السلطان ابي عنان و ما تحدث به من الغرائب و ما اثارته من الاستنكار و
التكذيب له³²⁶

Inoltre, ci sono quei critici che considerano le critiche del viaggio di Ibn Battuta come una invidiosità dato che dopo il suo ritorno ha assunto uno statuto presso il sultano di Fes Abû `Inân Fâris ben `Alî che incoraggia gli intellettuali³²⁷.

Accanto ai critici che hanno messo in discussione il viaggio di Ibn Battuta troviamo quelli che riconoscono la veridicità del suo viaggio dato che l'opera "*Rihla*" viene analizzata e studiata da parte degli studiosi paragonandola (gli

³²⁵ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص179.

³²⁶ ابن بطوطة, رحلة ابن بطوطة, تحفة النظر في غرائب الأمصار و عجائب الأسفار, دار احياء العلوم, بيروت, 1987, ص13

³²⁷ اسماء ابو بكر محمد, ابن بطوطة الرجل و الرحلة, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, ط. 1992, ص42.

itinerari terrestri e marittimi) ad altre opere di viaggio, una comparazione che permette di confermare la veridicità del suo viaggio³²⁸.

Inoltre, Ibn Marzuq sottolinea di non conoscere una «persona che abbia visitato tanti paesi come lui ed è inoltre generoso e probo»³²⁹ e scagiona Ibn Battuta dichiarando di non aver conosciuto una persona che ebbe viaggiato così tanto, e fu una persona generosa e onesta³³⁰.

Gli studiosi mettono in questione il viaggio di Ibn Battuta per diversi ragioni, fra gli argomenti proposti da questi ultimi è la perdita dei suoi appunti durante il suo itinerario verso l'India e la loro domanda come Ibn Battuta può ricordare tutta la sua esperienza? Nel suo libro *Ibn Battuta, uomo e viaggio*, Asmàa Abu Baker propone varie ipotesi; la prima è che c'era una possibilità che Ibn Battuta avesse perso il suo diario di viaggio³³¹ e appoggia il suo argomento con le critiche fatte dallo storico e l'orientalista francese Joseph Toussaint Reinaud che secondo lui: Ibn Battuta se stesso dichiarò di aver perso i suoi soldi, libri e bagagli durante il naufragio della loro nave che lo porta in Cina nel sud di Vietnam. La seconda è che gli indiani hanno rubato a Ibn Battuta le sue osservazioni durante il soggiorno in India³³².

Inoltre, Claudia sostiene lo stesso punto di vista di Asmàa Abu Baker e Reinaud dichiarando che «le note di viaggio che aveva preso erano probabilmente perdute – insieme a tutti i suoi beni – in India, al largo di Honavar, quando la sua nave era stata assalita dagli«infedeli»»³³³.

Infine, Ross aggiunge che

*«nella Rihla non parla mai di appunti, tranne in un'occasione in cui elenca tra gli oggetti andati perduti in un assalto di pirati in India alcune iscrizioni che aveva copiato da tombe a Bukhara. Se in quel momento (1345) avesse avuto con sé altri appunti, sarebbero andati anch'essi perduti»*³³⁴.

³²⁸ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية والفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص.179.

³²⁹ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 13.

³³⁰ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 378.

³³¹ ص. 71 ط. 1. لبنان. بيروت. العلمية الكتب دار. الرحلة و الرجل بطوطة ابن. محمد بكر ابو اسماء

³³² ص. 48 ط. 1. لبنان. بيروت. العلمية الكتب دار. الرحلة و الرجل بطوطة ابن. محمد بكر ابو اسماء

³³³ Tresso, *I viaggi*, cit., p. XII.

³³⁴ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 374.

Al di là delle cose perse, nello stesso brano in cui Ibn Battuta racconta la perdita dei suoi appunti fa richiamo al viaggiatore veneziano e chiedeva come mai Marco Polo che ha potuto ricordare gli eventi, senza chiedere a sé stesso la domanda come si fosse gli italiani avevano una memoria di ferro come sostiene Ismail Al-Arbi nel suo libro *Il ruolo dei musulmani nell'avanzare della geografia descrittiva e astronomica*:

و الغريب أن الرجل يتحدث في نفس الفقرة على ماركو بولو الذي سجل رحلته هو أيضا إملاء ,
دون أن يطرح نفس السؤال بشأنه , كما لو كان يفترض ضمناً أن ذاكرة الإيطاليين أقوى من ذاكرة
العرب الذين تعودوا في مناخهم الثقافي الخاص أن يعتمدوا على الرواية السماعية و الحفظ في
الذاكرة منذ أن بيدعوا في حفظ القرآن في سن مبكرة³³⁵

La maggior critica per Ibn Battuta è stata fatta sulla descrizione della Cina dato che alcuni critici come Guiran sostenevano che Ibn Battuta non è mai stato in Cina e la sua descrizione era solo un'immaginazione oppure delle cose sentite da altri viaggiatori³³⁶.

Inoltre, Claudia M. Tresso sosteneva che Ibn Battuta parla di Pechino come se ci fosse stato, ma la sua avventura non è andata al di là delle spiagge cinesi,³³⁷ in altre parole

«è possibile che IB non sia mai stato in Cina, bensì ne parli solo per sentito dire, il suo racconto potrebbe anche essere la sagace espressione del sentimento di un musulmano cosciente che la Cina era un paese grande, potente e ricco, ma del tutto impremeabile all'Islam»³³⁸.

Asmàa Abu Baker argomenta la sua ipotesi sul fatto che Ibn Battuta non era mai stato in Cina dal momento che avesse descritto tutte le donne dei vari paesi come la Mecca, il Yemen, l'Anatolia e l'India, il Maldive, le isole Andamane e l'Africa, tranne la Cina, quindi, forse Ibn Battuta non fu arrivato in Cina,³³⁹ quindi «è probabile che si sia limitato alla regione costiera meridionale»³⁴⁰.

³³⁵ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص 182.
³³⁶ اسماء ابو بكر محمد, ابن بطوطة الرجل و الرحلة, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, ط. 1992, ص 77-78-79.
³³⁷ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص 182.

³³⁸ Tresso, *I viaggi*, cit., p. XXVII.

³³⁹ *ivi*, cit., p. XXXII.

³⁴⁰ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 19.

Dall'altra parte ci sono i critici che mostrano il contrario, cioè sostenevano che le descrizioni della Cina sono vere come il caso di Chivir che mette in evidenza la quantità delle informazioni fornite da Ibn Battuta sulla Cina. Inoltre, Yamamotou prende lo stesso punto di vista di Chivir sostenendo impossibilità che le descrizioni di Ibn Battuta sulla Cina sono solamente delle immaginazioni³⁴¹.

Altri giustificano la descrizione della Cina e Bisanzio come un'aggiunta di Ibn Juzayy, cioè «è possibile che Ibn Juzayy abbia aggiunto alcuni passaggi all'insaputa di Ibn Battuta, e non si possono escludere gli interventi di copisti successivi»³⁴².

Tuttavia, Ismail al-Arbi sosteneva il contrario dichiarando che:

و كذلك وجه البعض نقدا الى وصف ابن بطوطة للقسنطينية و كشف عن بعض الخلط فيه و لكن البحث الحديث أنصف الرحالة المغربي و اعترف له بأن ما ذكره عن هذه المدينة صحيح, لا غبار عليه, و أنه لا يمكن أن يكون إلا نتيجة لمعرفة شخصية مباشرة, و هذا زيادة على ما ينطوي عليه الوصف من قوة على الملاحظة خارقة للعادة³⁴³.

Alcuni studiosi hanno criticato la parte in cui Ibn Battuta descrisse Costantinopoli rivelando qualche confusione. Tuttavia, gli studi recenti hanno mostrato la veridicità della descrizione di Ibn Battuta e che non potrebbe essere solo da un'esperienza nel luogo visitato.

Oltre al suo viaggio, Ibn Battuta è stato anche criticato rispetto al suo livello intellettuale come Ibn al-Khatib che mette in questione «il bagaglio di scienze» di Ibn Battuta anche se è viaggiato molto³⁴⁴.

La critica non si limita solo sul suo viaggio ma anche sulla sua personalità come nel caso di «Ibn Khatib, visir di Granada, scrisse una biografia del viaggiatore marocchino, rivelando che “ebbe modesto bagaglio culturale”»³⁴⁵. Inoltre, abbiamo la critica fatta dallo studioso famoso giudice andaluso Abu

³⁴¹ اسماء ابو بكر محمد. ابن بطوطة الرجل و الرحلة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط. 1992. ص78-79-77.

³⁴² Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 377.

³⁴³ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص182.

³⁴⁴ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 374.

³⁴⁵ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 13.

l'Barakat al-Balafiqi che «afferma invece che veniva ritenuto un “puro e semplice bugiardo”»³⁴⁶.

Infatti, anche se Ibn Battuta appartiene all'élite, ma non come intellettuale coltissimo dato che non occupava impieghi nelle grandi città e perciò gravitava nelle frontiere appena conquistate dai musulmani «dove un nome musulmano, una preparazione decente e una grande ambizione potevano fruttare un rispettabile impiego e persino ricchezza e potere».³⁴⁷ Inoltre, Ibn Battuta «non avrebbe mai potuto ottenere un'altra carica giudiziaria in città come il Cairo o Damasco (salvo forse dopo la peste, quando gran parte dell'élite civile era morta)»³⁴⁸.

Tuttavia, Ross chiarisce nel suo libro che Ibn Battuta non ha continuato i suoi studi dopo aver lasciato Tangeri e le sue lacune sono dovute, in realtà alla formazione ricevuta durante il viaggio perché i *qadi* si dedicavano per un lungo periodo a memorizzare i testi fondamentali giuridici³⁴⁹ e perciò troviamo lo scrittore Ibn Juzayy presenta Ibn Battuta come un esperto della legge, cioè «sapiente dottore di diritto»³⁵⁰.

La messa in forma scritta dell'esperienza di Ibn Battuta da parte di Ibn Juzayy è stata vista dagli studiosi come una critica dato che era probabile che Ibn Juzayy sia soggettivo nella sua stesura, ma anche di Ibn Battuta come sottolinea Ross:

«sembra altrettanto chiaro che nel raccontare la propria storia a Ibn Juzayy, egli tendesse, come del resto avrebbe fatto quasi chiunque al suo posto, ad esagerare le sue capacità di uomo di cultura e il suo status sociale tra i re e i principi che lo avevano ricevuto, oltre al prestigio della carica giudiziaria da lui ricoperta»³⁵¹.

Inoltre, la durata della stesura è stata presa come un punto negativo per l'opera dato che il viaggiatore non ha rivisto l'opera dopo la prima stesura di Ibn

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ Fucecchi - Nanni, *L'altro Milione*, cit., p. 374.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 373.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 373.

Juzayy, in altre parole l'opera definitiva non è stata consultata da Ibn Battuta perciò c'era una possibilità che le critiche erano le aggiunte di Ibn Juzayy³⁵².

Tuttavia, «non vi è alcuna prova diretta che Ibn Battuta abbia mai riletto il manoscritto completo né lo abbia controllato per eliminarne gli errori»³⁵³.

D'altra parte Asmàa Abu Baker fa riferimento alla citazione dell'orientalista e geografo russo Ignati Kratchkovski valutando l'opera di Ibn Battuta nella quale sottolinea il ruolo di Ibn Juzayy nella stesura dell'opera e la sua intenzione di raccogliere le diverse storie narrate da Ibn Battuta in un'unità coesiva, coerente e cronologica. Inoltre Ibn Juzayy non ha viaggiato in quei paesi, quindi è logico che lui caderà negli sbagli³⁵⁴ avendo l'attenzione di semplificare il resoconto del viaggiatore marocchino, soprattutto le città visitate più di una volta, e perciò troviamo, qualche volta la descrizione di alcuni città è un pasticcio e confuso.

Inoltre,

«Ibn Battuta non aveva affatto esplorato tutto quel mondo. Ma Ibn Juzayy deve aver pensato che, per ragioni di integrità letteraria, fosse necessario nominare quasi ogni luogo in Eurasia e in Africa dotato di una cospicua popolazione musulmana, inserendolo nel quadro generale delle esperienze personali del viaggiatore, anche nei pochi casi in cui questa esperienza non era autentica»³⁵⁵.

Per quanto riguarda le storie raccontate da Ibn Battuta, il viaggiatore scagiona dalle falsità, cioè Ibn Battuta dichiarava che queste notizie fossero false e spiega al lettore il motivo per cui ebbe raccontato la storia oppure la notizia «Questa storia è falsa, ma l'abbiamo raccontata perché in India è molto diffusa»³⁵⁶ usando dei verbi come “credono che” oppure “nella loro credenza”. Inoltre, Asmàa Abu-Baker mette in luce l'ingenuità di Ibn Battuta di raccontare storie e leggende sentite dagli interpreti e gente di posto³⁵⁷.

³⁵² اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية والفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص 187.

³⁵³ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 372.

³⁵⁴ اسماعيل العربي, دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية والفلكية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1994, ص 187.

³⁵⁵ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 376.

³⁵⁶ Tresso, *I viaggi*, cit., p. 291.

³⁵⁷ اسماء ابو بكر محمد, ابن بطوطة الرجل و الرحلة, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, ط. 1992, ص 79.

Oltre a ciò che è stato detto sulla veridicità del viaggio di Ibn Battuta, si può aggiungere che «alcuni autori occidentali, specie in epoche in cui la convinzione della superiorità dell'Europa rispetto alla civiltà islamica era un presupposto degli studi storici, hanno criticato Ibn Battuta per aver insistito troppo nel raccontare le vite e le pie opere dei religiosi e dei mistici sufi anziché diffondersi di più sulla prassi politica e sull'economia»³⁵⁸. Alcuni critici occidentali vedono Ibn Battuta un viaggiatore coraggioso come il veneziano Marco Polo, che prende il rischio per scoprire l'ignoto³⁵⁹.

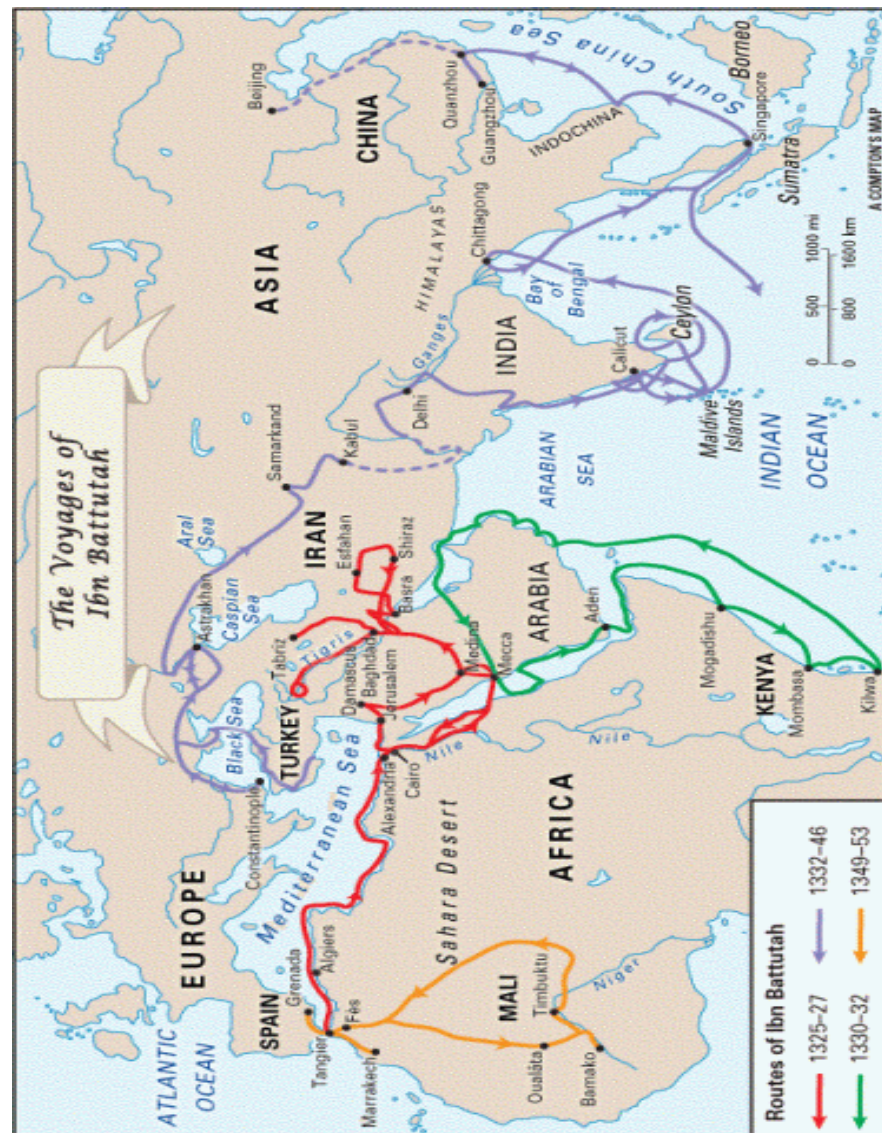
³⁵⁸ Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, cit., p. 22.

³⁵⁹ Ivi, p. 23.

4.4. Cronologia dell'itinerario di Ibn Battuta

Ibn Battuta	L'itinerario
1304	Nasce Ibn Battuta
1325	Ibn Battuta inizia i suoi viaggi.
Novembre del 1326	Novembre, il suo primo pellegrinaggio.
1327	Ritorna alla Mecca in cui trascorre tre anni.
1332	Compie il suo terzo pellegrinaggio alla Mecca.
1333	Arriva alla corte del sultano Muhammad ibn Tughluq per una durata di sette anni.
1340	Parte per la Cina come inviato, ma si trova nelle Maldive dove rimane un anno e mezzo.
1345/46	Parte per l'Estremo Oriente e la Cina.
1348	Compie il suo quarto pellegrinaggio.
6 novembre 1349	Ritorna in Marocco.
Dopo un periodo	Si rimette in viaggio verso al-Andalus
1353	Ritorna definitivamente sugli ordini del sultano del marroco.
Febbraio del 1356	La sua esperienza viene trascritta da Ibn Juzayy
1368/69	La morte di Ibn Battuta.

La carta geografica dell'itinerario di Ibn Battuta



5. Conclusioni

In questo capitolo, abbiamo trattato il Medioevo, in particolar modo, il basso dal momento che il nostro corpus si contestualizza in questo periodo.

Infatti, nel Medioevo, la gente si sposta per il motivo religioso pellegrinando verso i luoghi santi come Roma, Gerusalemme e Santiago di Compostela per i cristiani e Gerusalemme, La Mecca e La Medina per i musulmani.

Inoltre, il Medioevo è condizionato anche dalle crociate che hanno giocato un ruolo determinato nel Medioevo fra i musulmani e i cristiani.

Oltre al motivo religioso, i viaggiatori si spostano per il loro commercio come nel caso della famiglia dei Polo.

Al di là dell'instabilità conosciuta durante il Medioevo, la gente ha potuto viaggiare grazie al *Pax mongolica* che permise alle persone di spostare liberamente all'interno del mondo tartarico, mentre nel mondo islamico, i musulmani si spostano nello spazio di *dar al-Islām*.

Nel secondo luogo, abbiamo cercato di elaborare le biografie del veneziano Marco Polo e il marocchino Ibn Battuta mettendo in evidenza le fasi più importanti e significative della loro vita. Inoltre, abbiamo dimostrato che le due opere vengono dettate ad altri scrittori – Ibn Juzzay e Rustichello da Pisa – e le varie edizioni e critiche conosciuti i manoscritti del *Milione* di Marco Polo e della *Rihla* di Ibn Battuta.

Infine, abbiamo messo in evidenza la polemica sulla veridicità dai loro viaggi dal momento che ambedue erano criticati sulle cose descritte lungo i loro viaggi. Infatti, una critica che è dovuta anche all'atmosfera medievale che ha conosciuto il genere di Mirabilia.

CAPITOLO TERZO

Lo spazio letterario nel *Milione* e nella *Rihla*

Capitolo III: lo spazio nel *Milione* di Marco Polo e la *Rihla* di Ibn Battuta

1. Introduzione

In questo capitolo ci occuperemo dello spazio letterario nel *Milione* di Marco Polo e nella *Rihla* di Ibn Battuta e in particolar modo dei cronotopi della *route*, *rencontre* e *spostamento* sviluppati dal teorico russo Mikhaïl Bakhtine basandosi sulle rappresentazioni spazio-temporali (lo spazio biografico-storico, lo spazio familiare-estraneo, lo spazio intimo-pubblico e lo spazio fantasticato-feltro).

Cercheremo quindi se i due viaggiatori hanno messo insieme il *cronos* e il *topos* lungo i loro viaggi: sia durante il loro itinerario spostandosi da uno spazio ad un altro; sia negli incontri con l'Altro; e infine, metteremo alla prova i mezzi usati dai due viaggiatori per spostare da un territorio ad un altro.

Inoltre, tratteremo dello spazio desertico nei due racconti di viaggio e come Marco Polo e Ibn Battuta abbiano rappresentato il deserto in quanto viaggiatori medievali.

Infine, ci focalizzeremo sul concetto “*Maison et univers*” o “casa e universo” di Gaston Bachelard, in cui cercheremo di evidenziare lo spazio casa e “non-casa” nei due racconti di viaggio.

2. Metodologia

2.1. Lo spazio letterario

Dare una definizione allo spazio non è una cosa facile visto che non esiste un'unica specificazione.

Infatti, Emilio Garroni sostiene che

«si dovrà dire allora che esiste non uno spazio, che presupporrebbe uno spazio reale, indipendente da chi lo esperimenta e già determinato nella sua struttura, ma più spazi, per quante definizioni e punti di vista costruttivi sono possibili»³⁶⁰.

Il teorico russo Mikhaïl Bakhtine – è stato ispirato dalla filosofia di Emmanuel Kant e dalla relatività di Albert Einstein – attesta che lo spazio e il tempo devono essere combinati dando luogo al concetto cronotopo.

Infatti, il concetto cronotopo deriva dalla composizione dei due termini greci; *cronos* che vuol dire ‘tempo’, mentre *topos* ‘spazio’, come afferma il teorico Mikhaïl Bakhtine nel suo libro *Esthétique et théorie du roman*:

«nous appellerons chronotope, ce qui se traduit, littéralement, par “temps-espace”: la corrélation essentielle des rapports spatio-temporels, telle qu’elle a été assimilée par la littérature»³⁶¹.

Il cronotopo di Mikhaïl Bakhtine non serve a determinare o individuare ciascun elemento temporale o spaziale da solo, ma mette in evidenza le tracce dell'alleanza fra i due concetti, come lui stesso spiega:

«dans le chronotope de l’art littéraire a lieu la fusion des indices spatiaux et temporels en un tout intelligible et concret. Ici, le temps se condense, devient compact, visible pour l’art, tandis que l’espace s’intensifie, s’engouffre dans le mouvement du temps, du sujet, de l’Histoire. Les indices du temps se découvrent dans l’espace, celui-ci est perçu et mesuré d’après le temps»³⁶².

A cosa serve lo studio dei cronotopi per la critica letteraria?

³⁶⁰ Garroni Emilio, *Spazialità*, in *Enciclopedia*, XIII, Torino, Einaudi, 1981, pp. 244-272, p. 244.

³⁶¹ Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 237.

³⁶² *Ibid.*

In primo luogo, il pensiero del teorico russo articola una «poetica storica» fondata sul genere letterario.³⁶³ Inoltre, lo studio dei cronotopi come un'unità serve ad avere un interesse particolare per l'ermeneutica letteraria che offre la specificità del testo letterario.

A proposito dei cronotopi, Mikhaïl Bakhtine aggiunge che sono:

*«les centres organisateurs des principaux événements contenus dans le sujet du roman, dont les “nœuds” se nouent et se dénouent dans le chronotope. C'est lui, on peut l'affirmer, qui est le principal générateur du sujet»*³⁶⁴.

Nelle *Observations finales*, Mikhaïl Bakhtine – dopo circa trentacinque anni – aggiorna il concetto dei cronotopi aggiungendo nuovi cronotopi come il cronotopo del castello, il cronotopo della soglia, il cronotopo del soggiorno, e lascia agli studiosi l'opportunità di rinnovare i cronotopi seguendo l'attualità del mondo letterario dal momento che ogni opera può avere i suoi propri cronotopi.

Infatti, i cronotopi che hanno meno importanza offrono un legame **con** quelli determinati come Mikhaïl Bakhtine chiarisce: «nous ne parlons ici que des grands chronotopes fondamentaux, qui englobent tout, écrit-il. Mais chacun d'eux peut inclure une quantité illimitée de chronotopes mineurs»³⁶⁵.

Mikhaïl Bakhtine ne divide i cronotopi in due categorie:

1. Primari: transstorico: l'incontro, la soglia, strada/cammino (attraversano diversi generi romantici anche se la loro funzione cambia nel tempo).
2. Secondari: 1. Quelli che costituiscono l'elemento fondante di un particolare genere. Es: Il castello per il romanzo gotico. 2. Nuclei: spazio-temporali. Es: soggiorno, natura, idillio che caratterizzano alcune opere di una specifica tendenza, oppure in autori. Es: un cronotopo che si usa sempre o creato da un autore.

Tara Collington commenta così la novità portata da Mikhaïl Bakhtine:

«par rapport à la perception esthétique, le chronotope de Bakhtine représente un changement radical dans la façon de considérer l'espace et le temps. Il insiste sur le fait que l'espace et le temps sont

³⁶³ Ziethen, A. (2013). La littérature et l'espace. *Arbrescentes*, (3). doi: 10.7202/1017363ar., p. 4.

³⁶⁴ Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, cit., p. 391.

³⁶⁵ Ivi, p. 392.

inséparables et que le développement générique se manifeste non pas dans une alternance entre les deux mais plutôt dans l'évolution de modèles ou de normes chronotopiques»³⁶⁶.

2.2. I cronotopi

Per quanto riguarda il nostro lavoro, ci focalizzeremo sul pensiero di Mikhaïl Bakhtine dato che è il più adeguato al nostro *corpus* di ricerca. Infatti, analizzeremo il cronotopo della *Route*, dell'incontro e quello dello spostamento perché ci sembra più conveniente per l'analisi dei racconti di viaggio dal momento che Marco Polo e Ibn Battuta hanno trascorso la *Route*, cioè il cammino o la strada lungo i loro itinerari, mettendo anche in evidenza le rappresentazioni spazio-temporali come il tempo biografico e quello storico, lo spazio intimo e lo spazio pubblico, lo spazio familiare e lo spazio estraneo e infine, lo spazio fantasticato e feltro che ci aiutano ad avvicinare i due racconti di viaggio. Inoltre, per analizzare i vari cronotopi che articolano un testo, Mikhaïl Bakhtine sostiene che le rappresentazioni spazio-temporali che sono schierate devono essere analizzate. Si possono applicare gli stessi cronotopi su tutti i racconti di viaggio, o i racconti in generale, dato che ogni racconto ha i suoi propri cronotopi.

Oltre a ciò che è stato detto, analizziamo gli effetti del tempo e dello spazio sui due viaggiatori che hanno percorso vari territori in un tempo determinato come asserisce Mikhaïl Bakhtine: «en tant que catégorie de la forme et du contenu, le chronotope établit aussi l'image de l'homme en littérature, image toujours essentiellement spatio-temporelle»³⁶⁷.

Inoltre, per quanto riguarda lo spazio desertico, esaminiamo la ricezione del deserto nel *Milione* di Marco Polo e la *Rihla* di Ibn Battuta, considerato che costituisce uno degli spazi più rappresentati nei racconti di viaggiatori durante il Medioevo.

³⁶⁶ Tara Collington, *Lectures chronotopiques. Espace, temps et genres romanesques*, Montréal, XYZ, coll. «Théorie et littérature», 2006, p. 16.

³⁶⁷ Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, cit., p. 238.

Oltre al deserto, tratteremo della *Maison et univers* di Gaston Bachelard nei due racconti di viaggio cercando di vedere se i due viaggiatori hanno creato lo spazio *Maison* e *univers* lungo il loro itinerario.

Infine, oltre alla breve rappresentazione dei crontopi che saranno utilizzati lungo la nostra analisi, cercheremo di definire ogni cronotopo all'inizio del paragrafo in cui analizzeremo i due racconti di viaggio.

3. Cronotopo della Route

Per il cronotopo della *Route*, ci focalizzeremo sull'itinerario dei viaggiatori perché il fatto di percorrere uno spazio in un tempo determinato permette la «fusion des indices spatiaux et temporels»,³⁶⁸ sostenuti da Mikhaïl Bakhtine.

Marco Polo e Ibn Battuta hanno varcato vari spazi lungo i loro viaggi spostandosi da una città ad un'altra. Quindi, cercheremo di capire se i due viaggiatori hanno combinato gli indici spazio-temporali durante il loro spostamento.

Per indagare l'esistenza del cronotopo della *Route* nei due racconti, prendiamo qualche esempio.

Per quanto riguarda il viaggiatore veneziano, egli ricorre quasi sempre al tempo nei suoi spostamenti nello spazio come si può notare nel caso in cui Marco Polo menziona la durata del suo trasferimento con il cavallo dalla città di Alau fino a quella di Laias per una durata di tre anni (M, p. 12), oppure nella descrizione dello spostamento del padre e dello zio, come egli stesso scrive nel *Milione*: «Or si misero li due fratelli <a> la via con questi ambasciadori, e andarono uno anno per tramontana e per uno vento ch'à nome greco» (M, p. 8).

Oltre allo spostamento da una città ad un'altra, Marco Polo ricorre al tempo anche durante le descrizioni interne delle città, come quando descrive quella di Creman:

«Quando l'uomo si parte di Creman, cavalca .vij. giornate tuttavia per castela e per cittade con grande solazzo; e quivi àe uccellagioni di tutti uccelli. Di capo de le .vij. giornate truova una montagna, ove si scende, ché bene si cavalca due giornate pure a china, tuttavia trovando molti frutti e buoni» (M, p. 47).

Inoltre, durante le sue missioni, in quanto ambasciatore del Grande Khan, il viaggiatore ricorda sempre la durata del suo spostamento, come nel caso della città di Quegianfu: «quando l'uomo si parte de la città di [Cac]ianfu, ch'è detto di sopra, l'uomo cavalca per ponente» (M, p. 170).

³⁶⁸ Ivi, p. 237.

Infine, la descrizione dettagliata di Marco Polo dell'impero mongolico ha messo al centro del suo racconto la combinazione del tempo e dello spazio, come narra ad esempio nella parte relativa al Grande Khan: «e quando egli è venuto a la sua mastra villa di Cabalu, egli dimora nello suo mastro palagio .iij. die e non più» (M, p. 149).

Ibn Battuta assomiglia a Marco Polo ricorrendo al tempo durante i suoi spostamenti fra uno spazio e un altro.

Infatti, sin dalla sua partenza da casa, il tangerino mise insieme il tempo e lo spazio visto che rivolge al tempo nei suoi spostamenti fra una città e un'altra. Assistiamo al cronotopo della *Route* nella sua uscita da casa verso altri spazi, come ricorda nella *Rihla*: «lasciai Tangeri [Tanja], mia città natale, il giovedì 2 di *rajab al-fard*, mese del Signore, dell'anno 725 [1325]» (IB, p. 9).

Il cronotopo della *Route* si manifesta lungo il viaggio di Ibn Battuta come si può rilevare in questo esempio: «Da Isnā mi recaì alla città di Idfū, che dista dalla prima un giorno e una notte di marcia nel deserto e attraversato il Nilo giungemmo ad al-Atwānī» (IB, p. 57), o anche durante il suo arrivo in Cina: «lasciata questa gente, dopo venticinque giorni di navigazione arrivammo all'isola di Sumatra» (IB, p. 683).

Ibn Battuta ricorre, inoltre, al cronotopo della *Route* nelle descrizioni dedicate allo spazio delle città, come nel caso della Medina: «Da Badr, comunque, proseguimmo per al-Safrā e colà sostammo un giorno a riposare. Da lì alla nobile Medina ci vogliono tre giorni di cammino» (IB, p. 192).

Oltre a ciò che è stato detto, i due viaggiatori mettono in evidenza la loro uscita da una città per recarsi ad un'altra; sia il veneziano Marco Polo: «O'lasciamo questa contrada, e dirovi d'altre contrade, come voi udirete» (M, p. 191), sia il tangerino Ibn Battuta: «lasciati questi posti viaggiammo altri due giorni e giungemmo infine a Mosul» (IB, p. 259).

Infine, come abbiamo mostrato con questi esempi, l'attraversamento dello spazio da parte di Marco Polo e Ibn Battuta è inseparabile dall'esplorazione del tempo. Quindi, un'esplorazione che conferma il valore della strada o il cammino nel cronotopo della *Route*.

3.1. Difficoltà dello spazio: il clima, il furto

Spostandosi da uno spazio ad un altro, Marco Polo e Ibn Battuta affrontarono delle difficoltà, come si può rilevare lungo il loro viaggio.

Marco Polo mise in evidenza le difficoltà incontrate da lui, come nel caso dello spazio vuoto ricordato nel *Milione*:

«quando si passa per questa terra, l'uomo cavalca bene .xij. giornate tra levante e greco, che no si truova nulla abitazioni, perché gli uomini, per paura de la mala gente e degli osti, sono tutti iti a le fortezze de le montagne. In questa via àe acqua asai e cacciagioni e leoni. In tutte queste .xij. giornate non truovi vivande da mangiare, anzi conviene che si porti» (M, p. 61).

Il viaggiatore veneziano rievoca le difficoltà incontrate durante il suo viaggio a causa del clima come il caldo della città di Coilun che lui descrive in modo ironico, scrivendo cioè che se qualcuno mette un uovo in un fiume, si cuocerebbe dopo breve tempo (M, p. 277), oppure il freddo da lui avvertito al suo arrivo in Russia che gli impedì di viaggiare: «e sappiate che da Rossia ad Orbeche si no v'à || grande via ma, per lo grande freddo che v'è, sì non si puote bene andare» (M, p. 317).

Marco Polo raccontò inoltre il rischio dovuto ad alcuni animali, in riferimento alla loro ferocia. In altri termini, il veneziano narrò come incontrò animali feroci nel suo cammino, come quando, durante il viaggio verso la città di Tibet, dovette ricorrere ad una tecnica di protezione consistente nel bruciare canne di bambù per produrre dei suoni (che provocano un grande fastidio) per far sì che gli animali feroci non si avvicinassero alle loro cavalcature. Nel contempo, per evitare che i loro stessi animali fuggissero, fu costretto a bloccarne le zampe dopo avergli fasciato gli occhi e otturato le orecchie (M, p. 176).

Per quanto riguarda Ibn Battuta, raccontò come due dei suoi compagni erano malati a causa del caldo, come egli stesso scrive: «era state ed essendosi i due giuristi ammalati per via del gran caldo» (IB, p. 10).

La difficoltà è dovuta anche alla pioggia, come racconta Ibn Battuta: «quindi giungemmo a Gabes [Qābis] e, trovato alloggio, ci fermammo una decina di giorni per via della pioggia che cadde ininterrotta» (IB, p. 15).

Il clima costringe inoltre i viaggiatori a stare in uno spazio, come nel caso dell'arrivo di Ibn Battuta in India:

«ma chiunque vi si fosse abbeverato, uomo o animale, sarebbe morto, perché la pioggia, cadendo, scorre su erbe velenose: perciò, pur essendo rimasti quattro giorni sulla riva del fiume, nessuno ebbe il coraggio di avvicinarsi» (IB, p. 205).

Anche Ibn Battuta aggiunse il pericolo dovuto agli animali: «il posto è infestato dalle iene e quando vi pernottammo fummo continuamente occupati a combatterle» (IB, p. 57).

Oltre a ciò che è stato detto sulle difficoltà che i viaggiatori incontrarono lungo i loro itinerari a causa degli eventi naturali come il caldo, il freddo, la pioggia, Marco Polo e Ibn Battuta raccontarono inoltre i rischi dovuti agli esseri umani come i pirati, le guerre e i conflitti.

Nei due racconti, assistiamo alle vari scene in cui lo spostamento di Marco Polo e di Ibn Battuta nello spazio è fermato dai ladri e dai pirati. Infatti, ambedue citano quelli di Gujarat. Questi pirati sono così descritti da Ibn Battuta nella *Rihla*:

«se qualcuno non rispetta tale prassi lo inseguono con le barche e lo costringono a entrare nel porto, dove gli fanno pagare il doppio dell'imposta e gli impediscono di ripartire fino a quando non lo decidono loro» (IB, p. 619).

La stessa gente viene descritta anche da Marco Polo ricordando che i pirati più terribili erano quelli del regno di Gufurat che obbligano i mercanti a bere una ricetta composta di acqua salata e rabarbaro, così i mercanti avranno la diarrea. Infatti, i pirati cercano negli escrementi dei mercanti se hanno mangiato le pietre preziose (M, pp. 281-282).

I due viaggiatori hanno sottolineato anche il pericolo dovuto ai ladri, come nel caso di quelli citati del regno di Malibar di cui ha parlato Marco Polo che rubano la merce dei mercanti, anche se i mercanti che sanno dell'esistenza di questi portano con loro armi per difendersi (M, pp. 280-281).

Inoltre, come Marco Polo, anche Ibn Battuta ricorda i ladri incontrati lungo il suo viaggio:

«quindi nella regione di al-‘Idhār, un fitto canneto in mezzo alla palude abitato da arabi beduini noti come al-Ma’ādi, dei briganti rāfiditi che un giorno assalirono un gruppo [jamā’a] di faqīr della nostra carovana rimasti indietro e rubarono loro financo sandali e scodelle – ed è impossibile scovarli, perché se ne stanno rintanati le canne» (IB, p. 204).

Si potrebbe dunque affermare che il valore della *Route* durante il Medioevo è così importante per tutte le categorie sociali, i mercanti e i pellegrini, e che i due viaggiatori combinano ogni volta il loro spostamento con il tempo.

Un cronotopo che potrebbe iscriversi nella cosiddetta via della seta, che in passato collegava l’impero cinese con quello romano, lunga 8000 chilometri. Essa è costituito da percorsi terrestri, marittimi e fluviali.

La combinazione fra il *cronos* e il *topos* è stata realizzata grazie alla volontà e all’aspirazione dei due viaggiatori che i loro testi avranno il successo descrivendo in modo dettagliato le loro esperienze.

4. Cronotopo della *Rencontre*

Oltre a ciò che è stato detto, i due viaggiatori incontrarono gente diversa in uno spazio preciso durante un tempo determinato.

Infatti, l'incontro costituisce in se stesso un cronotopo come asserisce Mikhaïl Bakhtine: «dans toute rencontre la définition temporelle (“au même moment”) est inséparable de la définition spatiale (“au même endroit”)».³⁶⁹

Nei racconti di viaggio, gli incontri si fanno di solito nei cammini dei viaggiatori. Un luogo in cui si incontrano i viaggiatori con Altri diversi da loro sul piano sociale, religioso, etnico, linguistico ecc., come Mikhail Bakhtine sostiene nel suo libro *Esthétique et théorie du roman*:

*«dans le roman, les rencontres se font, habituellement, «en route», lieu de choix des contacts fortuits. Sur «la grande route» se croisent au même point d'intersection spatio-temporel les voies d'une quantité de personnes appartenant à toutes les classes, situations, religions, nationalités et âges. Là peuvent se rencontrer par hasard des gens normalement séparés par une hiérarchie sociale, ou par l'espace, et peuvent naître toutes sortes de contrastes, se heurter ou s'emmêler diverses destinées»*³⁷⁰.

Abbiamo scelto inoltre il cronotopo della *Rencontre* perché viene considerato come un elemento fondamentale dopo il cronotopo della *Route*. È nella lunga *Route* che i viaggiatori incontrano l'altrui in un luogo preciso che è lo spazio e durante il periodo d'incontro che è il tempo.

Infatti, proviamo a citare qualche esempio in cui Marco Polo e Ibn Battuta – nei loro incontri – hanno messo insieme il tempo e lo spazio dell'incontro con l'Altro.

Negli incontri di Marco Polo con l'Altro, il viaggiatore veneziano fece riferimento al tempo nei suoi incontri e anche per gli eventi più importanti o per personaggi notevoli del Medioevo, come ad esempio quando ricorda la morte di papa Clemente: «vennero ad Acri del mese d'aprile ne l'anno .mccclxxij. e quivi seppero che 'l papa era morto, lo quale avea nome papa Clement» (M, p. 13).

³⁶⁹ Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, cit., pp. 248-249

³⁷⁰ Ivi, pp. 384-385.

Leggendo la *Rihla*, si nota anche la combinazione del tempo e dello spazio negli incontri con l'Altro. Infatti, il tangerino ricorre al tempo descrivendo i suoi incontri con il tempo come nel caso del suo arrivo alla Medina in cui annotò il tempo del suo arrivo allo spazio meccano che era sotto il governo di Kubaysh Ibn Manşūr Ibn Jammāz offrendo ai lettori un'informazione del suo incontro con l'Altro legandola al tempo, come egli stesso scrive nella *Rihla*: «L'emiro della Medina, a quell'epoca, era Kubaysh Ibn Manşūr Ibn Jammāz, che aveva assassinato suo zio paterno Muqbil [...] più tardi, nel 727 [1327], Kubaysh partì per il deserto con i suoi amici» (IB, p. 141).

Inoltre, durante lo spostamento dei due viaggiatori nello spazio incontrano l'Altro. Un incontro che rende i due racconti di viaggio dei punti di riferimento per i lettori.

Al di là delle critiche sulla verità delle indicazioni temporali offerte dai due viaggiatori sui loro spostamenti, Marco Polo e Ibn Battuta hanno provato a rappresentare la loro epoca.

Infine, il cronotopo dell'incontro nelle due opere *Il Milione* e la *Rihla* fu un punto di riferimento per diverse generazioni, perché questi testi sono ricchi di informazioni ed essere ad esempio come una guida per gli storici per capire la storia medievale e per i geografi un punto di partenza per i loro studi. Quindi, un cronotopo che potrebbe essere utile per la storiografia e la geografia.

4.1. Il viaggio come «chemin de vie»

Oltre al cronotopo della *Rencontre*, l'itinerario trascorso dai due viaggiatori è «chemin de vie», cioè il percorso della propria vita perché il viaggio nello spazio, trascorrendo il tempo, riflette la vera vita dei viaggiatori. In altri termini, il tempo consumato durante il viaggio è un tempo reale della vita dei viaggiatori.

Infatti, nelle «Observations finales», Bakhtine sostiene :

«il semble qu'ici le temps se déverse dans l'espace et y coule (en formant des chemins), d'où une si riche métaphorisation du chemin et de la route : "le chemin de la vie", "prendre une nouvelle route", "faire fausse route", et ainsi de suite... Les métaphores sont variées,

et de divers niveaux, mais leur noyau initial, c'est le cours du temps»³⁷¹.

Il viaggio come «chemin de vie» di Marco Polo ha preso le mosse dal viaggio del padre e dello zio, che erano invitati dall'ambasciatore del Grande Khan che non ha mai visto un latino. Quindi, l'incontro dei Polo con l'ambasciatore nel loro percorso di vita ha cambiato anche quella del futuro viaggiatore Marco. Un incontro che conferma anche il valore della *Route* nel viaggio perché è lo spazio in cui si incontra il viaggiatore con l'Altro.

Un viaggio che porterà il futuro viaggiatore ad essere il messaggero del Grande Khan per una durata di sei mesi, come egli stesso scrive: «e quando lo Grande Cane vide in questo giovane tanta bontà, mandollo per suo mesaggio a una terra, ove penò ad andare .vj. mesi» (M, p. 20).

Per quanto riguarda il viaggiatore marocchino, il suo «chemin de vie» è stato condiviso con lo spazio, dal momento che durante il suo percorso ha inserito il tempo della vita nello spazio percorso, come ad esempio, le donne sposate (dieci volte) lungo il viaggio, i suoi figli (quattro figli), la sua formazione in quanto *qādī*. Quindi, si potrebbe dire che lo spazio trascorso è legato al «chemin de vie» di Ibn Battuta.

Inoltre, durante il percorso, Ibn Battuta ha assistito a diverse scene che avevano cambiato, per esempio, il suo stato d'animo come il tempo trascorso nello spazio meccano, come lui ricorda nella sua opera: «la mia vita alla Mecca fu piacevolissima» (IB, p. 265), oppure di essere caduto in peccato vedendo delle donne, cioè fare una devianza.

Oltre a ciò che è stato detto su due viaggiatori, si deve anche sottolineare che il viaggio come «chemin de vie» rappresenta la loro esperienza e il tempo trascorso nei diversi paesi e la volontà di rendere la loro avventura in forma scritta che, in realtà, è un resoconto del loro «chemin de vie».

Infine, percepiamo il viaggio come «chemin de vie» più in Ibn Battuta che in Marco Polo, ed è una sensazione che sarà confermata nella rappresentazione spazio-temporale dello spazio biografico e storico.

³⁷¹ Ivi, p. 385.

5. Cronotopo dello spostamento

Il viaggio per sua natura è uno spostamento da uno spazio ad un altro. Un trasferimento che costituisce per sé un cronotopo. Infatti, analizzeremo in questo paragrafo il cronotopo dello spostamento di Marco Polo e Ibn Battuta.

Innanzitutto, perché lo spostamento dei due viaggiatori è un cronotopo? Perché il fatto di passare da uno spazio ad un altro viene quasi sempre accompagnato dall'indicazione temporale, quindi la fusione dello spazio e del tempo offre un cronotopo dal momento che – secondo Mikhaïl Bakhtine – per aver un cronotopo è necessaria la fusione dello spazio e il tempo.

Infatti, per quanto riguarda la denominazione, diamo “spostamento” al cronotopo dato che i due viaggiatori hanno usato diversi mezzi come: cammelli, cavalli, navi e a piedi.

Marco Polo e Ibn Battuta si spostano da un territorio ad un altro tramite diversi mezzi a seconda dello spazio percorso, cioè se si tratta del mare navigano con le navi o con le barche, mentre se si tratta della terra usano diversi mezzi che vedremo in questo paragrafo.

Per quanto riguarda il viaggiatore veneziano, lui si sposta con diversi mezzi fra uno spazio e un altro collegandoli al tempo dello spostamento.

Infatti, i mezzi usati da Marco Polo sono diversi, come si può rilevare lungo il suo viaggio: per mare naviga con le navi collegandole al tempo, come si legge nel *Milione*: «partironsi in su una nave di Costantinopoli e anadarono in Soldania. Quand'e' furono dimorati in Soldania alquanti di» (M, p. 5).

Oltre alle navi, Marco Polo si sposta con i cavalli: «quando l'uomo si parte e à cavalcato queste .xx. giornate di montagne di Cuncum» (M, p. 172).

Il cronotopo dello spostamento è diverso da uno spazio ad un altro, come abbiamo ricordato fino a qui: a cavallo e con le navi.

Marco Polo ricorda inoltre un altro mezzo che permette di spostarsi da una città ad un'altra e cioè il cammello, come nel caso della città di Aden:

«ed in questo porto caricano li mercatanti loro mercatantie e mettole in barche piccole, e passano giù per uno fiume .vij. giornate; e poscia

le traggoro de le barche e càricalle in su camelli, e vanno .xxx. giornate per terra» (M, pp. 295-296).

Quindi, lo spostamento fra gli spazi con i diversi mezzi è accompagnato con il tempo come si può notare negli esempi sopracitati.

Per quanto riguarda lo spostamento di Ibn Battuta da un territorio ad un altro, il tangerino utilizza *dābba* che significa la cavalcatura in genere – ma non il cammello – senza però specificare se lui intende l’asino o il cavallo come asserisce Claudia M.Tresso nella sua premessa della *Rihla* (IB, p. xx).

Inoltre, come Marco Polo, anche Ibn Battuta usa gli stessi mezzi di spostamento fra uno spazio e un altro, citando alcuni esempi.

La nave: «Da Gedda proseguimmo quindi via mare su una barca detta *jalba* di proprietà di Rashīd al-Dīn al-Alfī, uno yemenita originario dell’Abissinia» (IB, p. 270).

I cavalli: «lasciata Gabes ci dirigemmo verso Tripoli [Tarābulus]. Cento e più cavalieri ci scortarono per alcuni giorni di cammino» (IB, p. 15).

A piedi: «così ripresi il mare insieme ai miei compagni e due giorni dopo mettevano piede a terra sull’isola al-Tayr [degli uccelli]» (IB, p. 295). Tuttavia, esprime anche le conseguenze dello spostamento a piedi come lui ritiene: «i sandali mi stringevano talmente che i piedi quasi sanguinavano» (IB, p. 298).

Ibn Battuta affitta anche dei cammelli per spostarsi da un luogo ad un altro, come egli stesso ricorda: «quivi noleggiamo dei cammelli e ci mettemmo in viaggio» (IB, p. 57).

Tuttavia, il tangerino differisce da Marco Polo ricordando il sambuco (che invece non viene citato dal veneziano): «A Bassora m’imbarcai su un piccolo sambuco³⁷²» (IB, p. 210).

L’uso dei mezzi di spostamento fra gli spazi dipende dal luogo, come nel caso della Terra dell’oscurità, in cui i due viaggiatori hanno descritto un altro mezzo di spostamento, cioè le slitte.

Ibn Battuta così le descrive:

³⁷² Un tipo di barca che si usa nel Mar Rosso.

«l'unico mezzo con cui vi si può andare sono dei carretti [‘ajala – si tratta, ovviamente, delle slitte!] tirati da grossi cani, perché in quella steppa c'è il ghiaccio e sia i piedi dell'uomo che gli zoccoli degli animali da soma scivolano, mentre le zampe dei cani, essendo unghiate, aderiscono bene» (IB, pp. 371-372).

Anche in alcuni territori dei Tartari ricorrono ad un altro mezzo di spostamento, adeguato alla difficoltà del clima. Il mezzo è la slitta trainata dai cani che conoscono bene i cammini da prendere per non essere ostacolati in queste fanghiglie, come testimonia Marco Polo:

«e dura questa mala contrada .xiiij. giornate; ed in capo di catuna giornata si à una posta, dove albergano li messi che passano e che vengono; ed a catuna di queste poste si istanno .xl. cani, li quali istanno per portare li messaggi||da l'una posta a l'altra» (M, p. 313).

Nell'Asia centrale Marco Polo e Ibn Battuta descrivono un mezzo di spostamento fra uno spazio ed un altro, e cioè i carri. I due viaggiatori hanno offerto una descrizione di questi carri, come si può leggere in Ibn Battuta:

«in questo paese i carri, cosidetti ‘araba, hanno quattro ruote molto grandi e vengono tirati da due o più cavalli, da buoi o da cammelli a seconda di quanto pesano [...] La struttura, leggera da trasportare e ricoperta di feltro o di panno, è dotata di finestre a griglia che permettono a chi sta dentro di vedere senza essere visto e di girarsi come vuole: può dormire, mangiare, leggere, scrivere ... tutto mentre viaggia» (IB, p. 356).

Ibn Battuta dichiara di aver usato anche lui i carri: «quando decisi di partire feci dunque preparare un carro con una tenda di feltro per me» (IB, p. 356).

Inoltre, anche il viaggiatore veneziano offre una descrizione dei carri nel mondo tartarico:

«egli ànno carette coperte di feltro nero che, per che vi piova suso, non si bagna nulla che entro vi sia. Egli le fanno menare a buoi e a camegli, e ‘n su le carette pongono loro femmine e loro fanciugli» (M, p. 93).

5.1. La descrizione delle navi

Oltre a ciò che è stato detto, l'epoca dei due viaggiatori ha conosciuto un grande interesse da parte della popolazione per questi mezzi di trasporto, precisamente le navi e i cavalli.

Lungo i loro viaggi, Marco Polo e Ibn Battuta hanno dedicato uno spazio alla descrizione delle navi incontrate nei vari paesi visitati sottolineando la particolarità dei vari tipi.

Infatti, i due viaggiatori hanno descritto le navi cinesi con la loro particolarità come testimonia Marco Polo nel *Milione*:

«e' vogano co remi; a ciascun remo si vuole .iiij. marinai, e ànno queste navi ta' barche, che porta l'una ben .m. sporte di pepe. E sì vi dico che questa barca mena ben .xl. batteli per pendere de' pesci; ancora vi dico che le grandi barche menano batteli. E quando la nave àe navigato un anno, sì giungono un'altra tavola su quelle due, e così vann' insin' a le .vj. tavole» (M, p. 234).

Ibn Battuta dedica inoltre uno spazio alla descrizione delle navi, come per esempio:

«per questo ogni giunca cinese è accompagnata, come abbiamo detto, da tre barche a remi che la rimorchiano, e possiede essa stessa venti remi enormi, grandi come alberi di nave, intorno a ognuno dei quali si mettono una trentina di uomini disposti su due file, l'una di fronte all'altra» (IB, p. 691).

Oltre alle navi, Marco Polo e Ibn Battuta hanno messo in evidenza l'importanza dei cavalli per lo spostamento richiamandosi al commercio di questi ultimi, come sottolineano entrambi. Quindi Ibn Battuta così li descrive:

«lasciata Kulwā ci dirigemmo verso l'estremità dello Yemen e approdammo alla città di Zafār al-Humūd, sulle coste del mare indiano, da cui si esportano in India cavalli di razza» (IB, p. 286).

Mentre Marco Polo: «queste province ànno molti cavalli || - e questi mercatanti empiono le navi di questi cavalli, e portali a questi .v. re che sono fratelli» (M, p. 257).

Infine, al di là del contributo dei mezzi sopracitati per lo spostamento fra gli spazi, si deve anche sottolineare e far richiamo al contesto storico – mostrato nella sezione precedente – che ha dato l'opportunità ai due viaggiatori di spostarsi liberamente. Marco Polo si sposta grazie alla *Pax Mongolica* e la *tavola d'oro*, mentre Ibn Battuta grazie al *dār al-Islām*, *Ibn al-sabīl*, *lasciapassare* (*Qatyā*), *autorizzazione* (*Delhi*), *Pax Mongolica*.

5.2. Lo spazio condizionato

Lo spostamento dei due viaggiatori nello spazio dipende da tanti fattori, come ad esempio il clima, perché è difficile cavalcare durante il mal tempo e per questo si prende tempo di spostare fra una città e un'altra come nel caso della città di Creman:

«Non si truova abitazioni, ma gente co loro bestie assai. [E] da Creman» infino a questa iscesa è bene tale freddo di verno, che no vi si può passare se non co molti panni» (M, p. 47).

Inoltre, a causa del clima, i viaggiatori si trovano in situazioni tali che saranno costretti a stare in uno spazio, come nel caso del veneziano Marco Polo che si trovò in un luogo nel quale fu obbligato a rimanere per un certo periodo di tempo: «ed io Marco Polo vi dimorai .v. mesi per lo mal tempo che mi vi tenea, e ancora la tramontana no si vedea, né le stelle del maestro» (M, pp. 246-247).

Il cronotopo dello spostamento è condizionato anche dal mare, come lo spostamento dal Mabar verso il Madagascar, come racconta Marco Polo nel suo libro:

«e s'è vi dico che lle navi che vengono da Mabar a questa isola, vengono in .xx. dì, e quando elle retornano a Mabar, penano a ritornare .iiij. mesi; e questo è per lo mare che corre così forte verso il mezzodì» (M, p. 288).

In questo cronotopo, notiamo che c'è una altra condizione che influisce e cioè, i buoni cavalli permettono di correre più spazio rispetto al tempo richiesto come nel caso dello spostamento dei messaggeri che organizzano le poste all'interno dell'impero tartarico (M, pp. 155-159).

Il cronotopo dello spostamento può rallentare il movimento dei viaggiatori nello spazio, ma anche anticiparlo, ma come? Se partiamo dall'idea che il clima gioca un ruolo fondamentale nello spostamento anche in quegli spazi in cui il vento era favorevole per l'andamento delle navi.

La velocità delle navi può giocare un ruolo importante nello spostamento nello spazio, come nel caso del ritorno dei viaggiatori dalla corte dell'imperatore Kubilai Khan che gli offrì delle navi più veloci, come ricorda l'autore stesso nel

suo libro: «e fece apparecchiare .xiiij. nave, de le quali ciascuna avea quattro alberi e molto andavano a .xij. vele» (M, p. 24).

5.3. La rosa dei venti

Oltre ai mezzi usati nello spostamento, i due viaggiatori hanno fatto ricorso alla rosa dei venti (chiamata anche stella dei venti o simbolo dei venti, che si usa per individuare la provenienza dei venti e la più semplice aveva quattro punti: Nord, Sud, Est e Ovest) nei loro spostamenti nei diversi territori.

La rosa dei venti usata dai due viaggiatori era quella mediterranea, cioè con la rappresentazione dei venti del Mediterraneo, come si può vedere in questa immagine:



Quindi, nel loro spostamento, i due viaggiatori si sono serviti dalla rosa dei venti per posizionarsi nel loro spazio.

Per quanto riguarda Marco Polo, il veneziano ha utilizzato la rosa dei venti lungo il suo viaggio, come egli stesso scrive in diverse occasioni nel suo racconto di viaggio: «sapiate che, quando l'uomo si parte dal porto di Zaiton e navica ver' ponente» (M, p. 240); oppure: «quando l'uomo à passato queste .lx. miglia, ancora va per siloc .xxx. miglia» (M, p. 243), siroc vuo dire: scirocco, cioè sud-est. Inoltre, anche nel suo spostamento verso la città di Comacci: «Comacci si è in India, da la quale contrada si può vedere alcuna cosa della tramontana» (M, p. 278).

Come Marco Polo, anche il tangerino si posiziona nello spazio grazie alla rosa dei venti, come si può vedere in questi esempi: «la moschea ha tre minareti. Il primo, a Levante, è [una torre] eretta dai cristiani [...] Anche il secondo minareto, che si trova a ponente, è stato costruito dai cristiani, mentre il terzo, a settentrione, è opera dei musulmani» (IB, p. 102); oppure: «a nord della santa *Rawda*² si apre un piccolo vano ricoperto di marmo, con una nicchia a forma di *mihṛāb* sul lato verso mezzogiorno» (IB, p. 132).

Tuttavia, si deve sottolineare che la rosa dei venti è stata utilizzata più da Marco Polo che da Ibn Battuta, perché storicamente la rosa dei venti è stata usata dai greci e successivamente migliorata dai marinai italiani.

5.4. Oltre ai mezzi di trasporto

Oltre alla *Pax mongolica* e al *dar al-Islām* che hanno facilitato lo spostamento fra gli spazi, i due viaggiatori hanno approfittato di un altro elemento che ha reso la circolazione nello spazio più facile e realizzabile.

Marco Polo ha potuto descrivere il mondo tartarico in modo dettagliato grazie al suo lungo soggiorno presso la corte dell'imperatore dei Tartari. Il veneziano ha messo in evidenza lo sviluppo del mondo tartarico rispetto agli altri perché avevano inventato alcuni mezzi per facilitare la circolazione, come la tavola d'oro che si usa come se fosse un "passaporto" per spostarsi da un luogo ad un altro con protezione e garanzia e perciò l'imperatore dei Tartrai la offre ai due viaggiatori e al suo barone durante la loro missione presso il papa, come ricorda il veneziano nel suo libro: «li diede una tavola d'oro ove si contenea che gli messaggi, in tutte parti ove andassero, li fosse fatto ciò che loro bisognasse» (M, pp. 11-12).

Inoltre, nella città di Damietta, Ibn Battuta descrive il mezzo con il quale si può uscire da questo spazio:

«chi entra in città non può uscirne senza il sigillo del governatore:
alle persone importanti lo imprimo su un pezzo di carta da esibire

ai guardiani della porta, mentre agli altri lo stampano sul braccio – e questo essi mostrano ai guardiani» (IB, p. 33).

oppure racconta anche che nella città di Qatyā senza un lasciapassare non era possibile spostarsi da una città ad un'altra: «senza un lasciapassare nessuno può andare da qui in Siria, né da qui entrare in Egitto: lo impongono per tutelare i beni della gente, e anche come precauzione contro le spie irachene» (IB, p. 58).

Al di là di tutto, i due viaggiatori hanno rappresentato altri mezzi che permettono e facilitano al viaggiatore di muoversi da uno spazio ad un altro.

5.5. Lo spazio vs il tempo trascorso

I due viaggiatori hanno raccontato in alcune scene, come erano messi in uno spazio senza muoversi.

Per quanto riguarda il viaggiatore veneziano Marco Polo è rimasto per 17 anni presso la corte del Grande Khan svolgendo delle missioni per l'imperatore dei Tartari, come lui stesso racconta nel suo libro:

«e sappiate che stette col Grande Cane bene .xxvij. anni, e in tutto questo tempo non finò d'andare in ambasciate per lo Grande Cane, poichè recò così bene la prima ambasciata; e faceali <Gran Cane> tanto d'onore» (M, p. 21).

Il viaggiatore veneziano ha potuto inoltre godere della fiducia dei Tartari che gli hanno offerto l'opportunità di governare per tre anni una città, come il viaggiatore stesso narra nel suo libro: «e in questa città à uno de' .xij. baroni del Signore; e messer Marco Polo signoregiò questa città .iiij. anni» (M, p. 211).

Nell'analizzare l'itinerario del tangerino, si nota che anche lui non si mosse da un determinato spazio, come nel caso dei suoi soggiorni alla Mecca e alla Medina in cui bloccò il tempo per una durata di tre anni.

In aggiunta, Ibn Battuta soggiornò per una durata di sette anni presso la corte del sultano Muhammad ibn Tughluq (che era in quell'epoca il sovrano turco-mongolo del sultanato islamico di Delhi) e di cui in seguito diventerà il suo inviato in Cina, come egli stesso ricorda: «Ti ho mandato a cercare per chiederti

di andare come mio ambasciatore presso re di Cina, perché so che ami viaggiare per girare il mondo» (IB, p. 586).

A conti fatti, durante il loro itinerario, i due viaggiatori furono bloccati in uno spazio per una durata di tempo determinato.

6. Spazio biografico/storico

Per quanto riguarda lo spazio biografico e lo spazio storico, Mikhaïl Bakhtine mette in evidenza il tempo dedicato alla biografia e quello storico. In altri termini, il teorico russo mette al centro del suo studio lo spazio biografico e quello storico ricercando se l'autore ha messo assieme il tempo biografico con quello storico oppure se separa i due momenti.

In questo paragrafo cercheremo di analizzare se i due viaggiatori hanno unito il tempo biografico e quello storico, cioè se Marco Polo e Ibn Battuta si riferiscono alla loro biografia nel racconto degli eventi storici a cui assistono lungo il viaggio oppure se li separano fra di loro.

Dal *Il Milione* di Marco Polo si evince che il viaggiatore veneziano ha introdotto il suo racconto con una narrazione autobiografica – nei capitoli che vanno dal prologo al XVIII – in cui ha messo in evidenza il primo viaggio del padre Niccolò e dello zio Matteo, la loro partenza da Costantinopoli nel 1260 e il loro rientro nel 1269, in cui trovarono il figlio Marco di quindici anni, e quindi il secondo viaggio al quale partecipò anche il giovane Marco.

Nei primi capitoli Marco Polo offre quindi ai lettori tutte le informazioni necessarie, ponendo in rilievo anche il ruolo giocato dai Polo per la Chiesa e il loro contributo alla cristianità, in quanto messaggeri dell'imperatore, riferendo della gioia espressa dal papa Gregorio di Piagenzia. Marco Polo raccontò, inoltre, il suo incontro in carcere con Rustichello da Pisa, dove era stato imprigionato a causa del conflitto fra le due Repubbliche, cioè quella di Genova e di Pisa.

Oltre a ciò che è stato detto, nei capitoli che seguono, che sono quelli dedicati alla narrativa autobiografica, Marco Polo non separa fra il tempo biografico e quello storico.

Infatti, Marco Polo descrive i fatti storici legandoli alla sua biografia, come quando, descrivendo il suo arrivo a Costantinopoli, introduce un'informazione storica e cioè che nel 1260 Costantinopoli era sotto il governo dell'imperatore Baldovino, mettendo inoltre in rilievo che Messere Niccolò era suo padre e Matteo suo zio, come egli stesso racconta:

«Egli è vero che al tempo che Baldovino era imperadore di Costantinopoli – ciò fu ne gli anni di Cristo 1250 –, messere Niccolao Polo, lo quale fu padre di messere Marco, e messere Matteo Polo suo fratello, questi due fratelli erano nella città di Gostantinopoli venuti da v'Venegia con mercatantia, li quali erano nobili e savi senza fallo» (M, p. 5).

Inoltre, nel suo percorso Marco Polo collega il tempo biografico con quello storico, come nel caso del suo arrivo a Baudac nel 1275, laddove precisa che era governata da un califfo che odiava i cristiani: «Or vi conterò una meraviglia ch'avenne a Baudac e Mosul. Nell'anno del .mccclxxv. era uno calif in Baudac che molto odiava li cristiani» (M, p. 38).

Inoltre si può aggiungere l'ampio spazio destinato alla dinastia *gengiskhanide*, alla quale Marco Polo dedica infatti vari capitoli con la storia dell'Impero tartarico, che nel periodo del viaggio di Marco Polo era sotto il governo del Kubilai Khan.

Il narratore non separa fra il tempo biografico e il tempo storico, come è possibile rilevare nel dialogo fra i due fratelli Niccolò e Matteo con l'imperatore dei Tartari che non esita a collegare l'elemento biografico – che consiste nella conoscenza della lingua tartarica da parte dei due fratelli – al fatto storico, cioè l'incontro fra i veneziani e il tartaro, come si legge nel *Milione*: «Li due frategli rispuosero bene «e saviamente», siccome savi uomini ch'egli erano; e bene sapéno parlare il tartaresco» (M, p. 8).

Marco Polo ha collegato il tempo biografico con quello storico anche ad esempio nella sua partecipazione alla costruzione delle macchine da guerra per conto del Kubilai Khan contro i mangani. Infatti, il viaggiatore veneziano ha partecipato convincendo l'imperatore dei Tartari ad accettare l'idea della costruzione delle macchine da guerra come quelle che erano usate in Occidente:

«volendosi l'oste partire co grande ira, messer Nicolao e 'l suo fratello e messer Marco Polo dissero al Grande Kane ch'aveano co'lloro uno ingegnere che farebbe ta' mangani, che la terra si vincerebbe per forza» (M, p. 213).

Quindi, il tempo storico dedicato al mondo tartarico – grazie anche alla lunga permanenza (di diciassette anni) presso la corte del Grande Khan – e più

precisamente all'imperatore dei Tartari si rileva anche dalla descrizione della sua potenza attraverso gli aneddoti che racconta sull'esercito tartarico e sulla saggezza dell'imperatore visibile nei suoi atti di governo. Tutto questo spazio dedicato all'impero mongolico è legato al tempo biografico, considerato che Marco Polo partecipò in quanto ambasciatore del Grande Khan nelle diverse regioni che erano sotto il governo del Grande Khan, ma sconosciute all'imperatore, come si legge nel *Milione*:

«e sappiate che stette col Grande Cane bene .xxvij. anni, e in tutto questo tempo non finò d'andare in ambasciate per lo Grande Cane, poiché recò così bene la prima ambasciata; e faceali <Gran Cane> tanto d'onore che gli altri baroni n'aveano grande invidia» (M, p. 21).

Inoltre, il viaggiatore veneziano ha potuto governare una città per una durata di tre anni sotto la richiesta dell'imperatore dei Tartari grazie alla fiducia e alla stima che il Grande Khan aveva per Marco Polo, come si evince da questo brano: «e in questa città à uno de' .xij. baroni del Signore; e messer Marco Polo signoregiò questa città .iij. anni» (M, p. 211).

Si potrebbe dire che Marco Polo ha collegato il tempo biografico con quello storico dal momento che racconta gli eventi vissuti da lui legandoli agli eventi storici.

Spostiamo l'attenzione verso Ibn Battuta; anch'egli non ha separato il tempo biografico da quello storico.

Anche Ibn Battuta infatti ha collegato lo spazio biografico con quello storico, come nel caso della sua partenza dal Marocco per intraprendere il viaggio, ricordando che in quel periodo il sultano dei Marindi Abū Yūsuf ibn 'Abd al-Haqq era governatore del Marocco:

«la mia partenza avvenne sotto il regno dell'emiro dei credenti ... il santo imām Abū Sa'īd, a sua volta figlio del nostro signore emiro dei credenti e paladino della religione ... il santo imām Abū Yūsuf ibn 'Abd al-Haqq» (IB, pp. 9-10).

Nel suo racconto, e relativamente agli spostamenti, il tangerino ha introdotto anche informazioni sul contesto storico del paese di arrivo, come

quando ad esempio segnala il suo arrivo in una città citando il suo sultano, come nel caso del suo arrivo a Tunisi:

«il sultano di Tunisi, all'epoca del mio arrivo, era Abū Yahyā, figlio del sultano Abū Zakariyyā' Yahyā, a sua volta figlio del sultano Abū Ishāq Ibrāhīm, figlio del sultano Abū Zakariyyā' Yahyā, figlio di 'Abd al-Wāhid ibn Abī Hafs» (IB, p. 13).

Oltre ai sultani, Ibn Battuta ricordò anche i *shaykh*: «all'epoca del mio passaggio lo *shaykh* era il pio e venerabile Muhammad ibn 'Alī, che pur avendo più di cent'anni era in perfetta forma» (IB, p. 84).

Ibn Battuta ha inoltre sottolineato un fatto storico di quel periodo, e cioè la peste. Infatti al suo arrivo a Damasco racconta della presenza di questa epidemia in quella città, come egli stesso ricorda nella *Rihla*:

«nei giorni della grande peste che sconvolse Damasco, alla fine del mese di rabī' II del 749 [1348], sono stato testimone della mirabile venerazione degli abitanti di Damasco per questa moschea» (IB, p. 114).

Ibn Battuta non limita inoltre il tempo biografico soltanto quando tratta degli spostamenti, perché in realtà tutto il racconto offre notizie al lettore sulla sua biografia. Il tangerino mette quindi insieme il tempo biografico con quello storico, come è possibile evincere da questi esempi:

- «un mese e mezzo dopo il nostro arrivo a Delhi mi morì una figlia che aveva poco meno di un anno» (IB, p. 559).
- «fra lui e me c'era un rapporto di amicizia: andavo spesso a casa sua e quando partii gli affidai uno dei miei figli che avevo chiamato Ahmad – ma non ho mai più saputo nulla né dell'uno né dell'altro» (IB, p. 509).
- «mentre ero sull'isola mi portarono anche mio figlio, ma pensai fosse meglio per lui stare con loro e così lo restituii» (IB, p. 673).
- «Il bimbo nacque quella notte stessa e tutto subito mi mentirono dicendo che era un maschio, ma trascorso qualche giorno, dopo la 'aqīqa', uno dei miei compagni mi disse che era una femmina, allora convocai le ancelle e, interrogatele, ne ebbi la conferma» (IB, p. 405).

Ibn Battuta collega inoltre i suoi matrimoni con gli eventi storici, cioè racconta nelle diverse occasioni di essersi sposato e divorziato. Eccone alcuni esempi:

«Il 2 del mese di shawwāl mi misi d'accordo con il visir Sulayman mānāyak che avrei sposato sua figlia e feci chiedere al [gran] visir Jamāl al-Dīn che il contratto di matrimonio fosse stipulato a palazzo, in sua presenza» (IB, p. 649).

«ripudai una delle mie mogli – un'altra era incinta e fissai un termine di nove mesi oltre i quali, se non fossi tornato, era libera di fare quello che voleva, mentre portai con me la moglie che era stata sposata con il sultano Shihāb al-Dīn, perché volevo restituirla a suo padre che viveva nell'isola di Mulūk, e la mia prima moglie, la cui figlia era sorella della sultana» (IB, p. 653).

- «mia moglie stava molto male e voleva tornare indietro, allora la ripudiai e la lasciai lì» (IB, p. 654).

Al di là del legame fra il tempo biografico e quello storico messo insieme dai due viaggiatori, si nota che il tempo biografico nella *Rihla* è più ampio e presente rispetto al *Milione*, perché leggendo il racconto di Ibn Battuta si può rilevare una vera biografia del tangerino, come la morte della madre, i numeri di matrimoni, i suoi figli, suo cugino che era giudice, ecc.

Per concludere, il tempo biografico viene inserito lungo il suo viaggio, cioè nella struttura del racconto, perché Ibn Battuta non dedica capitoli al tempo biografico come Marco Polo, ma racconta gli eventi storici vissuti da lui inserendo il tempo biografico. In altri termini, Ibn Battuta accompagna il tempo storico con quello biografico.

7. Spazio familiare/estraneo

Per quanto riguarda il viaggiatore Ibn Battuta, si nota che ogni volta egli paragona lo spazio estraneo a quello familiare. Infatti, lo spazio familiare con lo spazio estraneo si manifestano in modo diverso dal momento che tocca diversi oggetti come:

- Le barche: «fra le barche del giurista ‘Alā’ al-Mulk ce n’era una detta *ahawa* simile a quella che da noi si chiama *tarīda*» (IB, p. 441).
- Gli alberi: «In India, però, non ci sono gli alberi del nostro paese (tranne il loto, che qui raggiunge dimensioni enormi e ha un frutto grande come una nocce di galla e dolcissimo): ci sono molti alberi, ma di specie che non si trovano né da noi né altrove» (IB, p. 448), inoltre, aggiunge: «il canforo assomiglia al nostro giunco con la differenza che il cannello dove c’è la canfora è più lungo e più grosso» (IB, p. 688).
- Il cibo: «come nel Maghreb si mangia la *harīra*» (IB, p. 450).
- «il *qādī* era mio cugino, il giurista Abū al-Qāsim Muhammad ibn Yahyā Ibn Battūta» (IB, p. 741).
- Lo spazio urbano: «con mura ricoperte di piastrelle cosidette *qāshānī*, simili ai nostri *zillīj* ma con colori più brillanti e decorazioni più belle» (IB, p. 197).
- La sua origine:

«gli uomini stanno per lo più a capo scoperto, senza turbante, e poi in ogni casa è appeso il tappetino in foglie di palma su cui prega il capo famiglia: proprio come fanno i maghrebini. Senza contare che [anche loro] si nutrono di miglio ... insomma, tutte queste somiglianze rafforzano la tesi secondo cui i Sanhāja tribù [qabīla] del Maghreb sarebbero di origine himyarita» (IB, pp. 288-289).

Spostiamo l’attenzione verso il veneziano Marco Polo. Dopo un lungo soggiorno nello spazio estraneo, cioè lo spazio tartarico, i Polo (Niccolò, Matteo e Marco) esprimono la volontà di rientrare nello spazio familiare e di incontrare le loro famiglie, come si legge nel *Milione*: «Quando messer Niccolao e messer Mefeo e messer Marco furono tanto istato col Grande Cane, volloro lo suo comiato per tornare a le loro famiglie» (M, p. 21).

Marco Polo fece, inoltre, un richiamo allo spazio familiare nel racconto di diversi episodi come si può individuare in questi esempi:

- Nel regno di Lambri Marco Polo racconta di aver portato con lui la pianeta di verзино a Venezia ma a causa del clima freddo non è riuscita a fiorire (M, p. 249).
- Marco Polo paragona gli animali incontrati a quelli di Venezia:

«qui si à bestie divise dall'altre, ch'egli àno lioni tutti neri e papagalli di più || fatte, ché vi n'à di bianchi, ed àno i piedi e 'l becco rosso, e sono molto begli a vedere; e s' v' à paoni e galline più belli e più grandi de' nostri» (M, p. 277).

- Marco Polo mette in comparazione i prodotti che si vendono in Tibet e in Europa: «e quivi nasce molte spezie che mai non furo vedute in queste contrade» (M, p. 179). Queste contrade significa «nelle 'nostre', cioè in Occidente.
- Durante la descrizione, il veneziano richiama all'interculturalità dato che paragona il modo in cui gli idoli di Caragian cavalcano a quello francese e a quello tartaro:

«in questa contrada è grandissimi cavalli, e molti ne vanno in India; e c'avalì due o tre nodi de la coda, acciò che no meni la coda quand'altre cavalca, [per]ciò ch'a l'loro pare cosa molta lada. Elli cavalcano lungo come franceschi» (M, pp. 186-187).

- Marco Polo paragona il califfo del mondo islamico, che è il governatore di tutti i musulmani, al papa della Chiesa di Roma, capo della cristianità: «Baudac è una grande cittade, ov'è lo califfo di tutti li Saracini del mondo, così come a Roma il papa di tutti li cristiani» (M, p. 34).

Insomma, i due viaggiatori hanno collegato lo spazio familiare con quello estraneo.

8. Spazio intimo/pubblico

In questo paragrafo analizziamo se i due viaggiatori hanno condiviso la loro intimità con il pubblico.

Nel *Milione*, Marco Polo nasconde lo spazio intimo al contrario di Ibn Battuta che dedica un grande spazio alla sua intimità come si può rilevare lungo il racconto del suo viaggio.

Infatti Marco Polo rivela il suo spazio intimo nei capitoli dedicati alla biografia, in cui ad esempio racconta che, ritornati i due viaggiatori Niccolò e Matteo a Venezia, seppero della morte della moglie di Niccolò, trovando inoltre il figlio di quindici anni. Marco Polo in questo caso si limita soltanto all'informazione riguardante la morte della madre, come si legge in questo brano del *Milione*: «e quivi trovò messer Niccolao che la sua moglie era morta, e erano rimasto uno figliuolo di .xv. anni, ch'avea nome Marco» (M, p. 14).

Quindi, si potrebbe dire che il viaggiatore veneziano separa fra lo spazio intimo e quello pubblico.

Al contrario di Marco Polo, lo spazio intimo si sente così forte nella *Rihla* di Ibn Battuta che condivide la sua intimità con il pubblico.

Infatti, Ibn Battuta condivide lo spazio intimo con i lettori lungo il suo viaggio, come si evince da questo passaggio: «per un attimo mi sfiorò il pensiero di passare il resto dei miei giorni al servizio di quello *shaykh*, ma il mio spirito caparbio me ne distolse presto» (IB, p. 212).

L'intimità di Ibn Battuta si vede, inoltre, nella sua relazione con le donne, come quando dichiara di aver amato la terza moglie che era l'ex-moglie di un sovrano: «quanto alla mia quarta moglie, la figliastra del visir 'Abd Allāh, abitava in una casa sua propria ed era senz'altro quella che amavo di più» (IB, p. 651). Inoltre, come lui divide il suo tempo con le sue donne, cioè trascorre la notte con quella a chi toccava il turno, oppure: «ognuno dormiva e mangiava sul suo carro in marcia e io, sul mio, avevo tre giovani ancelle» (IB, p. 393).

Il marocchino non nasconde inoltre il suo comportamento con le ancelle: «uno di quei giorni ero nella tenda con le mie ancelle quando uno dei miei paggi,

un certo Sunbul, mi chiamò dicendo di fare in fretta» (IB, p. 544), oppure il suo amore per le donne come si può osservare in questa dichiarazione: «salite voi due, insieme alla donna che amo!» (IB, p. 664).

Marco Polo e Ibn Battuta differiscono nell'intimità per il paese natale, cioè per quanto riguarda la nostalgia, perché ad esempio con il viaggiatore tangerino siamo di fronte ad una descrizione nostalgica del suo paese natale:

«perciò mi risolsi a recarmi alla sua augusta capitale, mosso nel contempo da una grande nostalgia per la mia patria e dallo struggimento di ritrovare la mia gente [ahl], i miei amici e il mio paese» (IB, p. 727).

Possiamo notare lo stesso sentimento nel suo incontro con un tangerino: ««E io di Tangeri». Allora mi salutò di nuovo e pianse, facendo commuovere anche me» (IB, p. 706).

Il marocchino si mise in ricerca della sua famiglia e delle novità, sia circa suo figlio a Damasco: «allora gli dissi chi ero e gli chiesi di mio figlio. «È morto dodici anni fa», rispose» (IB, p. 722) sia di quelle relative ai suoi genitori: «Mi disse che mio padre era morto da quindici anni, mentre mia madre era ancora viva» (IB, p. 722).

Infine, Ibn Battuta così si esprime a proposito del suo paese natale: «così gettai il mio bastone da viaggio nel suo nobile paese dopo aver constatato, in tutta onestà, che è il miglior paese al mondo, giacché vi cresce frutta in abbondanza e si trovano facilmente acqua e nutrimento – e son davvero poche le regioni che possiedono tutte queste cose insieme. Disse bene il poeta, quando compose questi versi:

«La terra più bella è senz'altro il Maghreb, e posso anche darne la prova: dal Maghreb vedi luna piena e verso il Maghreb s'affretta il sole»» (IB, p.

730).

9. Spazio fantasticato/feltro

Prima che Marco Polo e Ibn Battuta intraprendessero il viaggio, avevano entrambi immaginato uno spazio che per Marco Polo era lo spazio tartarico, mentre per Ibn Battuta era lo spazio meccano (La Medina e La Mecca).

Per quanto riguarda Marco Polo, aveva immaginato lo spazio tartarico prima della partenza con pregiudizi e stereotipi su di esso, come mostreremo nelle sezioni seguenti³⁷³.

Infatti, egli apprezzò maggiormente lo spazio tartarico dopo il ritorno del padre Niccolò e dello zio Matteo, che raccontarono al giovane la loro esperienza presso la corte dell'imperatore dei Tartari, il Grande Khan.

Lo spazio fantasticato del mondo tartarico cambia e diventa uno spazio sentito o feltro, vivendo all'interno di esso. Infatti, il mondo tartarico occupa tre spazi:

1. Nell'immaginario poloniano perché il viaggiatore veneziano descrisse in modo dettagliato la vita dei Tartari, dall'organizzazione militare fino al cambio delle monete, come si può rilevare in vari punti dell'opera poloniana.
2. La descrizione dettagliata dello spazio tartaro è dovuta al tempo trascorso da Marco Polo presso questo impero, che durò come sappiamo ben diciassette anni: «e sappiate che stette col Grande Cane bene .xxvij. anni» (M, p. 21). Infatti, lo spazio fantastico viene vissuto per una lunga durata dal viaggiatore.
3. L'ultimo spazio è quello occupato all'interno dell'opera poloniana perché il veneziano ha dedicato una gran parte della sua opera al mondo tartarico.

Si potrebbe dire quindi che lo spazio fantasticato o immaginato è diventato uno spazio sentito o feltro.

Spostiamo l'attenzione verso il Marco Polo arabo. Infatti, il motivo di viaggio del marocchino Ibn Battuta era il pellegrinaggio verso La Mecca e La

³⁷³ Il quarto capitolo

Medina (che ogni musulmano dovrebbe compiere almeno una volta nella vita se possiede i mezzi, la salute e le possibilità finanziarie) e verso altri luoghi santi.

Il viaggiatore musulmano Ibn Battuta dichiara sin dall'inizio che La Mecca e La Medina erano il suo spazio fantasticato:

«lasciai Tangeri [Tanja], mia città natale, il giovedì 2 di rajab al-fard, mese del Signore, dell'anno 725 [1325], con l'intenzione di compiere il pellegrinaggio alla sacra Casa di Dio [La Mecca] e di visitare la tomba dell'Inviato – che Iddio lo benedica e gli accordi la salvezza!» (IB, p. 9).

Quindi, La Mecca e La Medina erano lo spazio fantasticato dal viaggiatore marocchino dal momento che, al suo arrivo, questo spazio diventa uno spazio sentito come lui esprime nella *Rihla* descrivendo La Medina come: «Tayba [Medina], la città dell'Inviato di Dio: che Iddio lo benedica e che lo salvi, lo nobiliti e l'onori!» (IB, p. 131).

Il pellegrino marocchino dedicò uno spazio particolare alla descrizione della Mecca e della Medina, introducendo anche riferimenti religiosi come la Nobile Moschea (IB, p. 133), la strada della Mecca (IB, p. 145), la venerabile città della Mecca (IB, p. 149), e la nobile e la venerabile Ka'ba (IB, p. 151), ecc.

Ibn Battuta aveva espresso, inoltre, l'emozione e il fascino provati verso questo spazio vedendo i meccani che facevano 'umra:

«poi tutti si diressero al mīqāt di al-Tan'īm e le valli della Mecca strariparono di questi palanchini preceduti da ceri e fiaccole, mentre ai lati della strada ardevano i falò e l'eco delle montagne ripeteva il grido labbayka dei fedeli: insomma, uno spettacolo che inteneriva l'anima e rendeva gli occhi gonfi per le lacrime» (IB, p. 181).

In aggiunta, la sensazione provata da Ibn Battuta per questo spazio fantasticato spinge il marocchino a trascorrere una durata di tre anni pellegrinando sei volte, oppure a rimanere dopo il pellegrinaggio come lui attesta nella *Rihla*: «il *wuqūf* di 'Arafa ebbe luogo un venerdì: era il 728 [1328] e quando il pellegrinaggio si concluse decisi di restare alla Mecca^H anche tutto l'anno successivo» (IB, p. 266), e poi il tangerino mostra di ritornare in questo spazio effettuando vari pellegrinaggi; il primo nel 1326, il secondo nel 1327, il terzo nel 1332 e il quarto nel 1348.

Quindi, lo spazio fantasticato in Ibn Battuta diventa uno spazio sentito o feltro.

Alla fine dei conti, si potrebbe affermare che i due viaggiatori hanno reso lo spazio immaginato prima della partenza come uno spazio sentito dato che tutti e due hanno espresso le sensazioni e il fascino provato per questo spazio.

10. Lo spazio desertico

Durante il loro viaggio, i due viaggiatori sono passati per diversi deserti e ognuno di essi viene rappresentato con le sue specificità.

Qui cercheremo di osservare come lo spazio desertico viene rappresentato dal viaggiatore veneziano Marco Polo e del marocchino Ibn Battuta.

La prima caratteristica del deserto è il vuoto perché viene descritto dai viaggiatori come uno spazio sgombro e come una superficie arida, inoltre spopolato, cioè privo di ogni forma di vita (acqua, erbe per le bestie, abitazioni, ecc.), un vuoto che costringe i viaggiatori a portare con loro acqua e bevande prima di potersi avventurare in questo spazio.

Troviamo infatti tutte le caratteristiche dello spazio desertico nei due racconti di viaggio, sia nel *Milione*, sia nella *Rihla*.

Lo spostamento di Marco Polo dalla città di Creman verso il deserto ha messo in evidenza la difficoltà di questo spazio e la necessità del viaggiatore di portare con sé bevande lungo il cammino dato che avrebbe trovato acqua, se non erba, oppure salata e amara. (M, p. 53).

Marco Polo così commentò inoltre a proposito dello spazio desertico: «e a capo de le .v. giornate si truova una città, ch'è a capo del grande diserto, ove gli uomini prendono vivanda per passare lo diserto» (M, p. 73).

Come Marco Polo, anche Ibn Battuta raccontò la difficoltà del deserto anche se nel *dar al-Islām* – durante il Medioevo – avevano questa cultura di far costruire le soste per i viaggiatori – come abbiamo mostrato nelle sezioni precedenti – per riposarsi dopo il lungo viaggio nel deserto.

In varie descrizioni, Ibn Battuta descrive la difficoltà del deserto: «e in questa città si piglia vivanda per .xl. giorni per uno diserto, onde si conviene andare, ché no v'è abitagione né erbe né frutto, se'nnone la state vi sta certa gente» (M, p. 84), oppure: «quindi scendemmo dal passo di al-Sawān nel deserto, di cui si dice: «Chi v'entra è spacciato e chi n'esce rinato»» (IB, p. 128).

Ibn Battuta esprime anche il pericolo di questo spazio in cui il viaggiatore rischia di perdersi, così come addirittura le stesse guide del deserto, come lui

racconta nella sua opera: «partiti da Badr ci addentrammo nel deserto che viene detto la Piana di al-Bazwā, dove anche le guide si perdono e financo l'amico trascura il suo amico» (IB, p. 146). Il tangerino argomentò la sua descrizione sottolineando un episodio di cui fu testimone durante il suo viaggio passando attraverso questo spazio desertico:

«in quei primi giorni di viaggio avevamo preso l'abitudine di precedere la carovana in modo da far pascolare le nostre cavalcature quando trovavamo un posto adatto e continuammo a farlo sino al giorno in cui un uomo, un certo Ibn Zīri, si perse nel deserto : da allora non mi arrischiavi più a precedere gli altri, né a rimanere indietro» (IB, p. 749).

Ibn Battuta sottolinea come in alcuni deserti, l'essere umano si ricorre ai camelli perché «per tirare i carri si possono usare solo i cammelli – perché l'esiguità dei pascoli lo rende impraticabile ai cavalli» (IB, p. 392). Oppure un deserto in cui il vento può decomporre un cadavere: «ivi soffia il mortifero [vento] *samūm*, lo stesso del deserto fra Hormuz e Shīrāz, che fa decomporre i cadaveri» (IB, p. 432).

Le difficoltà e il rischio di perdersi spinge i viaggiatori a chiedere aiuto a quegli uomini che conoscono questo spazio, come documenta Ibn Battuta:

«lasciata Jarawn volevamo render visita a un pio uomo nella città di Khunju Pāl e, attraversato lo stretto, noleggiammo quindi dei cavalli dai turcmeni della zona, uomini coraggiosi e gran conoscitori delle strade, senza i quali è impensabile percorrere questo deserto lungo quattro giorni di cammino, infestato da briganti beduini» (IB, p. 303).

Inoltre, durante il Medioevo, circolavano storie di viaggiatori che avevano sentito i demoni nel deserto e con il passare del tempo queste storie entrano a far parte della letteratura di viaggio medievale. Infatti, troviamo la stessa storia nei due viaggiatori che non esitano a descrivere questo fenomeno attraversando lo spazio desertico come Ibn Battuta afferma nella sua testimonianza:

«in questo deserto, fra l'altro, ci sono molti dimoni che prendono di mira l'esploratore quando è solo e cercano di distrarlo in modo da fargli perdere l'orientamento e morire» (IB, p. 750).

Come Ibn Battuta, anche Marco Polo racconta del deserto Di Lop che si situa fra il Levante e la Grecia, descritto però in modo diverso; infatti oltre al

silenzio e al vuoto, dato che non si trova niente, Marco Polo aggiunge il fenomeno dei demoni: quando cioè un viaggiatore si ritira dietro ai suoi compagni per dormire o per altre cose, quando poi prova a raggiungere di nuovo i suoi compagni comincia a sentire diverse voci che assomigliano a quelle dei suoi compagni, voci che addirittura lo chiamano con il suo proprio nome e a volte comincia a sentire i tamburi, e così si perde nel deserto, come lui testimona nel suo racconto:

«egli è vero che, quando l'uomo cavalca di notte per quel deserto, e gli avviene questo: che 'sse alcuno remane adrieto da li compagni, per dormire o per altro, quando vuole pui andare per giungere li compagni, ode parlare spiriti in aire che somigliano che siano suoi compagni. E più volte è chiamato per lo suo nome proprio, ed è fatto disviare talvolta in tal modo che mai non si ritruova; e molti ne sono già perduti. E molte volte ode l'uomo molti istormenti in aria e propriamente tamburi. E così si passa questo grande deserto» (M, pp. 74-75).

Al di là della difficoltà di questo spazio, Ibn Battuta descrive il deserto come uno spazio spopolato, cioè inabitato ma sicuro: «quivi noleggiamo dei cammelli e ci mettemmo in viaggio in un deserto inabitato – ma con strade sicure – insieme a un gruppo [*jamā'ā*] di arabi beduini noti come i Daghīn» (IB, p. 57). Inoltre, descrive anche uno spazio in cui gli animali si avvicinano agli uomini come lui raccontò: «noleggiati quindi da loro alcuni di questi animali, ripartimmo per un deserto dove incontrammo moltissime gazzelle che, poiché i Beja non le mangiano, sono molto se ci si avvicina» (IB, p. 271).

11. Maison et univers

Casa e universo³⁷⁴

Il concetto “casa e universo” è stato trattato dal filosofo francese Gaston Bachelard che mette in evidenza la tematica dello spazio nel secondo capitolo intitolato “casa e universo” del suo libro *La poetica dello spazio*.

Ci siamo focalizzati sullo spazio “casa e universo” dato che è più adeguato al nostro *corpus* di ricerca perché i due viaggiatori hanno degli spazi considerati come lo spazio introdotto da Gaston Bachelard, spiegando la differenza fra lo spazio “casa” e quello “universo”.

Per Marco Polo lo spazio “casa” è la sua vera e propria casa perché dopo aver lasciato Venezia si reca al diverso e perciò lo spazio “casa” per lui è Venezia, cioè la città natale, mentre lo spazio “universo” è più grande dal momento che comprende tutto lo spazio che va al di là della città di Venezia.

Al contrario di Marco Polo, lo spazio “casa” di Ibn Battuta è *dar al-Islām* perché è uno spazio in cui trova il simile a lui, cioè l’islam, trova anche gente con cui condivide gli stessi principi, costumi, tradizioni e soprattutto la religione islamica che era l’identità del musulmano medievale. Quindi, tutto il territorio che comprendeva *dar al-Islām* è lo spazio “casa”. Inoltre, in Ibn Battuta lo spazio “universo” è quasi assente dato che preferisce lo spazio “casa” da quello “universo”.

Infatti, dopo l’arrivo in Cina, Ibn Battuta mise gli spazi in comparazione. In altri termini, la “casa” per Ibn Battuta è lo spazio sicuro per lui, uno spazio che garantisce la tranquillità spirituale, mentre prova invece un risentimento, uno sdegno verso la “non-casa”, cioè lo spazio “universo” perché in questo spazio Ibn Battuta assistette alle azioni riprovevoli, come si può leggere nella parte relativa al suo arrivo in Cina, che viene considerata come lo spazio “non-casa” perché non è più la dimora dell’Islam con cui condivise la stessa identità; al riguardo scrive Gaston Bachelard: «esso è una non-casa nello stile in cui il metafisico parla di un non-io. Dalla casa alla non-casa, si ordinano facilmente tutte le

³⁷⁴ Gaston Bachelard, *La poetica dello spazio*, Paris, les Presses Universitaires, 1957, pp. 65-101. (Il secondo capitolo).

contraddizioni». ³⁷⁵ Quindi, il confronto fra gli spazi viene testimoniato da Ibn Battuta nella *Rihla*:

«la Cina, pur bellissima, non mi piaceva, perché m'irritava il fatto di vederla sotto la ferula degli infedeli. Ogni volta che uscivo ero testimone di molte azioni riprovevoli, e questo mi causava un tal risentimento che me ne stavo in casa la maggior parte del tempo, uscendo solo quando non potevo farne a meno» (IB, p. 706).

Quindi, il paragone fra gli spazi “casa” e “universo” è presente fuori la “non-casa”, cioè quando il tangerino ha viaggiato al di là di *dar al-Islām* che è, per lui, uno spazio familiare, ma una volta che varcò la frontiera viaggiando verso lo spazio “universo” mise in questione questo nuovo spazio che è non-casa.

Con il viaggiatore veneziano assistiamo ad un'immagine contraria, cioè Marco Polo non ha messo in comparazione questi spazi, e non ha espresso nessuna preferenza fra gli spazi “casa” e “universo”, dal momento che lo spazio “casa” per lui è la vera propria casa e al di là di questa casa è lo spazio “universo”.

Infatti, dal prologo Marco Polo richiama i suoi lettori alla diversità, allo spazio “universo”. Un richiamo che viene anche confermato da lui durante il suo soggiorno in questo spazio “universo” come lui afferma quando dichiara all'imperatore dei Tartari il suo amore per la diversità.

Oltre a ciò che è stato detto, i due viaggiatori hanno creato i loro spazi “casa” in cui sentono in sicurezza. Infatti, il viaggiatore veneziano ha creato il suo spazio per difendersi dal pericolo che era costituito dagli uomini e dagli animali selvaggi, come nel caso del suo arrivo al regno di Samarra:

«noi vi stemmo .v. mesi; noi uscimmo di nave e facemmo in terra castella di legname, e in quelle castelle stavavamo per paura di quella mala gente e de le bestie che mangiano gli uomini» (M, p. 247).

Tuttavia, si deve sottolineare che lo spazio “casa” creato da Marco Polo non è come un rifiuto dello spazio “universo”, ma è uno spazio sicuro all'interno dello spazio “casa”.

³⁷⁵ Gaston Bachelard, *La poetica dello spazio*, Bari, Dedalo, 1975, pp. 67-68.

Marco Polo racconta, inoltre, le storie degli Altri incontrati da lui e come hanno costruito uno spazio così sicuro e familiare come nel caso dell'imperatore dei Tartari, Kubilai Kahn. In altri termini, secondo la descrizione di Marco Polo dei palazzi dell'imperatore dei Tartari, si può dire che Kubilai Khan ha creato il suo spazio, il suo mondo in cui ha messo alla sua disposizione dalle basi di vita fino al divertimento (donne, animali, fiume, montagna chiamata monte verde, ecc.) uno spazio così più sicuro, dato che è stato circondato con muri per sicurezza (M, pp. 126-127-128-129).

12. Conclusioni

Dopo l'analisi del *Milione* e della *Rihla*, si potrebbe affermare che i due viaggiatori abbiano collegato fra il *cronos* e il *topos* durante il loro viaggio nello spazio trascorso. In altri termini, per i cronotopi come la *Route*, l'incontro, lo spostamento, Marco Polo e Ibn Battuta hanno accompagnato il loro spostamento nello spazio con il tempo.

Per quanto riguarda le rappresentazioni spazio-temporali, i due viaggiatori differiscono nello spazio intimo/pubblico e lo spazio biografico/storico dato che Marco Polo non condivide la sua intimità con il pubblico al contrario di Ibn Battuta, e leggendo la *Rihla* si può concludere che il tangerino non ha nascosto la sua vita intima. Inoltre, anche se i due viaggiatori hanno condiviso lo spazio biografico con quello storico, si nota che nella *Rihla* questo è più presente rispetto al *Milione*. L'uno e l'altro si somigliano nella rappresentazione dello spazio familiare/estraneo, dal momento che lungo il loro viaggio i due fecero riferimento allo spazio familiare paragonando ad esempio le cose incontrate a quelle del loro paese natale; oltre allo spazio familiare/estraneo, Marco Polo e Ibn Battuta avevano tutti e due uno spazio fantasticato che era il mondo tartarico per Marco Polo e La Mecca per Ibn Battuta. Infatti, i due spazi sono diventati spazi sentiti/feltri come si può confermare nelle descrizioni da loro fatte.

La rappresentazione del deserto durante il Medioevo era come uno spazio vuoto, desolato, spopolato, difficile e soprattutto abitato dai demoni. Infatti, l'immagine del deserto è stata notata in quasi tutti i testi di viaggio medievali, e, tra questi, ci sono quello di Marco Polo e quello di Ibn Battuta che hanno rappresentato lo spazio desertico secondo l'interpretazione medievale del deserto, cioè uno spazio abitato dai demoni.

Infine, il concetto "Maison et univers" di Gaston Bachelard è stato approvato dai due viaggiatori dato che per Marco Polo lo spazio "casa" è Venezia e "universo" è lo spazio che va al di là dello spazio "casa", al contrario di Marco Polo, Ibn Battuta preferisce lo spazio "casa" rispetto allo spazio "universo".

CAPITOLO QUARTO

L'alterità nel *Milione* e nella *Rihla*

Capitolo IV: l'alterità nel *Milione* di Marco Polo e la *Rihla* di Ibn Battuta

1. Introduzione

Dopo la parte teorica – la letteratura di viaggio, il contesto storico, la biografia dei due viaggiatori, Marco Polo e Ibn Battuta, le opere *Il Milione* e *La Rihla*, e infine la letteratura critica – si affronta qui la parte pratica, in cui si indagheranno i concetti di Alterità e di Spazio nelle due opere.

Inoltre, sono già state definite le nozioni di letteratura comparata (che interessa questa ricerca), quella dell'Alterità e dei vari cronotopi dello spazio.

Tuttavia, nella sezione pratica, esamineremo l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro nei diversi aspetti: culturale, linguistico, religioso e tratteremo dell'identità dei due viaggiatori di fronte all'Altro. Inoltre, si metteranno in evidenza i pregiudizi e gli stereotipi dei due viaggiatori rispetto all'Altro. Infine, l'immagine dell'Altro nel suo incontro con l'Io.

2. La letteratura comparata e l'imagologia letteraria

In questo paragrafo proveremo a paragonare l'immagine dell'Altro – nei suoi vari aspetti religiosi, linguistici, culturali – nel *Milione* di Marco Polo e nella *Rihla* di Ibn Battuta e per fare ciò ricorreremo all'imagologia letteraria, disciplina della letteratura comparata.

In primo luogo, gli studiosi misero in discussione la letteratura comparata perché non aveva una definizione chiara e precisa e perciò venne criticata per la sua vaghezza metodologica negando anche la possibilità che potesse essere definita una disciplina a sé.

Tuttavia, Didier Souiller – professore di letteratura comparata – ha affermato il contrario, e cioè che secondo lui:

«Il se pourrait que ces hésitations ne fissent que traduire un atout considérable : une liberté de la démarche, une absence de limitation dans la détermination de l'objet de ce savoir, bref, un refus de s'enfermer dans des catégories et dans les frontières d'un territoire académique dument reconnu»³⁷⁶.

Nel suo saggio, Nora Moll si riferisce alla definizione data alla letteratura comparata dal comparatista francese Yves Chevrel, sottolineando che il primo obiettivo e interesse della letteratura comparata è l'incontro con l'Altro, con i suoi testi e con le sue culture, che sono anche diverse tra di loro, per meglio dire:

«secondo la definizione breve e illuminante di Yves Chevrel, il punto di partenza e l'interesse essenziale della letteratura comparata è dato dall'incontro con l'“altro”, con i testi letterati stranieri e con le culture diverse dalla nostra e tra loro»³⁷⁷.

Secondo Yves Chevrel non si può considerare la letteratura comparata come un insieme di testi, ma un approccio di studio della letteratura che mette alla prova delle ipotesi fatte dallo studioso come se fosse una forma di

³⁷⁶ Didier Souiller – Wladimir Troubetzkoy., *Littérature comparée*, Paris, PUF, 1997, p. 1.

³⁷⁷ Nora Moll, *immagini dell'“altro”. Imagologia e studi interculturali*, in Armando Gnisci (a c.di), *Letteratura comparata*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 185-208, p. 185.

interrogazione dei testi.³⁷⁸ Il comparatista francese aggiunge che la letteratura comparata porta anche allo studio del testo letterario a base della sua relazione con gli altri elementi costitutivi di una cultura.³⁷⁹

Il comparatista francese Claude Pichois definisce, inoltre, la letteratura comparata come

*«l'arte metodica che, attraverso la ricerca di legami d' analogia, di parentela e d' influenza, tenta di rapportare la letteratura ad altri domini di espressione o di conoscenza e di mettere in rapporto tra loro fatti e testi letterari, distanti o meno che siano nel tempo e nello spazio, appartenenti a più lingue o a più culture, facenti parte di una stessa tradizione, per meglio descriverli, comprenderli e valutarli»*³⁸⁰.

Oltre a ciò che è stato detto sulla definizione della letteratura comparata, Henry H. H. Remak – professore di letteratura comparata – ritiene che la nuova disciplina si occupa della letteratura che supera i confini nazionali, cioè una letteratura universale, ma anche della sua relazione con le altre aree del sapere come le scienze sociali (sociologia, economia, politica), le arti (per esempio l'architettura, la scultura, la musica, la pittura) e la filosofia, la storia, ecc., quindi è un confronto tra le letterature e tra la letteratura e le altre conoscenze.³⁸¹

Didier Souiller evidenzia che i due principi fondamentali della letteratura sono la *liberté* e *refus des frontières (linguistiques et/ou culturelles)*. In altri termini, la libertà dell'uso dei metodi d'analisi e la volontà di aprirsi ad altre letterature³⁸².

Spostiamo l'attenzione verso le definizioni date dai comparatisti italiani come Mariangela Lopopolo, che sostiene che

«la letteratura comparata è, appunto, una pratica dello studio letterario. In particolare, è la pratica di studio aperta al confronto

³⁷⁸ Yves Chevrel, *La letteratura comparata*, Roma, Sovera, 1993, pp. 11-12.

³⁷⁹ Ivi, p. 11.

³⁸⁰ Claude Pichois-André Michel Rousseau, *La littérature comparée*, Paris, Armand Colin, 2000, p. 174.

³⁸¹ Henry H. H. Remak, *definizione e funzioni della letteratura comparata*, in Armando Gnisci – Franca Sinopoli (a c. di), *Manuale storico di letteratura comparata*, Roma, Meltemi, 2004, pp. 114-144, p. 114.

³⁸² Souiller - Troubetzkoy., *Littérature comparée*, cit., p. 1.

transculturale (tra culture distinte spazialmente e cronologicamente), sovranazionale e interdisciplinare»³⁸³.

Benedetto Croce sottolinea inoltre la necessità del metodo comparativo perché un semplice metodo di ricerca è insufficiente per aver un campo di studi:³⁸⁴

«la letteratura comparata ricerca idee o temi letterari e ne segue le vicende, le alterazioni, le aggregazioni, gli svolgimenti e gli influssi reciproci presso le varie letterature»³⁸⁵.

Per Nicola Gardini, la letteratura comparata si occupa del testo letterario nella sua instabilità e perciò lo verifica dai diversi punti di vista, cioè linguistico, filosofico, morale, estetico, antropologico, formale, storico³⁸⁶.

Il filologo e comparatista francese Piero Boitani definisce la letteratura comparata con una metafora in cui paragona questa nuova letteratura ad un disegno di una tela fittissima pieno di testi scritti nelle diverse lingue; è come se fosse l'orecchio del dio Dionisio che mette in ascolto tutte le voci riecheggianti, essa è come un iPad che offre l'opportunità di seguire parallelamente queste infinite riscritture intessute della tradizione, e aggiunge:

«c'è oggi che sostiene che l'unico modo di discutere di letteratura in un mondo sempre più interconnesso sia quello comparatistico: se lo praticavano già i greci e i Romani, l'affermazione deve contenere una parte consistente di verità»³⁸⁷.

Infatti, secondo il mio punto di vista, la letteratura comparata si interessa dello studio delle letterature internazionali e delle loro relazioni con i diversi campi di studio come le scienze umane (la psicologia, l'antropologia, la pedagogia, ecc.), le scienze sociali (la sociologia, l'economia, la politica) e anche con le scienze esatte come la matematica, la biologia, la chimica ecc.

Avendo definito la letteratura comparata, è possibile ora evidenziare il ruolo e l'oggetto di studio di questa nuova disciplina.

³⁸³ Mariangela Lopopolo, *La letteratura comparata*, Perugia, Carocci, 2015, p. 7.

³⁸⁴ Benedetto Croce, *La "Letteratura comparata"*, in Armando Gnisci – Franca Sinopoli (a c. di), *Manuale storico di letteratura comparata*, Roma, Meltemi, 2004, pp. 73-78, p. 73.

³⁸⁵ Ivi, p. 74.

³⁸⁶ Nicola Gardini, *Letteratura comparata*, Milano, Mondadori, 2002, p. 4.

³⁸⁷ Boitani – Di Rocco., *Guida allo studio delle letterature comparate*, cit., p. XXII.

Fra gli esponenti della letteratura comparata francese, si può citare Didier Souiller che, nel suo libro *Littérature comparée*, evidenzia il ruolo fondamentale di questa disciplina dichiarando che la letteratura comparata

«étudie des relations d'échange constant qui finissent par déterminer la constitution d'un vaste système de ramifications et d'interactions, lequel, comme tout système, possède son autonomie et ses lois de fonctionnement propres»³⁸⁸.

Inoltre, aggiunge che i comparatisti offrono una riflessione di ordine generale perché differiscono da chi si occupa della propria letteratura nazionale portando nei loro studi novità internazionali, interlinguistiche, interculturali³⁸⁹.

Armando Gnisci sostiene, inoltre, che la letteratura comparata ci aiuta ad oltrepassare qualche malattia occidentale come ad esempio il nazionalismo, che mette da parte in modo indiretto o rifiuta il dialogo con altre nazioni; la superiorità eurocentrica, vale a dire la superiorità dell'Europa rispetto ad altri paesi; il centro rispetto alla periferia; le letterature maggiori rispetto e quelle minori (quelle di Serie A e B) e infine l'influenza e la subalterità, cioè il rifiuto o fare sentire a l'Altro l'inferiorità³⁹⁰.

Quindi, la letteratura comparata ci permette di trovare delle soluzioni a queste malattie occidentali visto che essa si interessa dello studio o del legame che c'è fra le varie culture, letterature, tradizioni, costumi dei diversi paesi.

In aggiunta, Franca Sinopoli ritiene che la letteratura comparata ha come «oggetto di studio e di scrittura la rete delle interazioni tra diverse letterature»³⁹¹.

Arezki Bellelam sostiene che l'oggetto di studio della letteratura comparata è un fatto comparativo, dal momento che mette al centro del suo studio la scoperta dello straniero, trasmesso da una o più letterature³⁹².

Infine, si può dire che l'obiettivo della letteratura comparata è aver una letteratura universale.

³⁸⁸ Souiller – Troubetzkoy., *Littérature comparée*, cit., p. 2.

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ Armando Gnisci, *Un mondo dove molti mondi possano convivere*, in Armando Gnisci – Franca Sinopoli (a c. di), *Manuale storico di letteratura comparata*, Roma, Meltemi, 2004, pp. 7-15, p. 7.

³⁹¹ Franca Sinopoli, *La storia comparata della letteratura*, in Armando Gnisci (a c. di), *Letteratura comparata*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 1-27, p. 1.

³⁹² Arézki Bellalem, *La représentation de l'ethnotype français dans «la disparition de la langue française» d'Asia Djebar*, *Littératures*. 2008. <dumas - 00605298>, p. 23.

Se ci focalizziamo sul paragone dell'immagine dell'Altro nelle due opere *Il Milione* di Marco Polo e *La Rihla* di Ibn Battuta, ricorriamo all'approccio della letteratura comparata che si occupa dello studio dell'Altro, cioè l'imagologia letteraria.

Infatti, fra gli approcci della letteratura comparata abbiamo l'imagologia letteraria, che vuol dire

«lo studio delle immagini, dei pregiudizi, dei cliché, degli stereotipi e in generale delle opinioni su altri popoli e culture che la letteratura trasmette, partendo dalla convinzione che queste images, come vengono comunemente definite, hanno un'importanza che va al di là del puro dato letterario come anche dello studio delle idee e dell'immaginazione artistica di un singolo autore. L'interesse maggiore che anima le ricerche imagologiche è di risalire al valore ideologico e politico che certi aspetti di un'opera letteraria possono avere proprio in quanto in essi si condensano per lo più le idee che un autore condivide con l'ambiente sociale e culturale in cui vive»³⁹³.

L'imagologia letteraria – considerata l'approccio dell'alterità – e gli studi interculturali prendono come oggetto di studio le varie culture europee, estremo orientali e arabe. Quindi, grazie alle due forme della letteratura comparata – l'imagologia letteraria e gli studi interculturali – possiamo interpretare e analizzare «problematiche, storico-culturali, politiche e sociali inerenti al contatto tra diversi popoli e culture»³⁹⁴.

Inoltre, Arezki Bellalem evidenzia il punto di vista del comparatista francese Jean-Marc Mura dichiarando che l'imagologia letteraria è come una disciplina della letteratura comparata :

«Constitue en fait un champ de recherche étrange de la littérature comparée, puisque l'on s'y intéresse moins à la comparaison des littératures qu'à des phénomènes fondamentaux. Ces derniers, engageant souvent les notions de l'identité et d'altérité et par là, les images littéraires de soi et des autres»³⁹⁵.

Daniel Henri Pageaux aggiunge inoltre che l'imagologia letteraria porta lo studioso

³⁹³ Nora Moll, *immagini dell'“altro”*, cit., p. 186.

³⁹⁴ Ivi, p. 185.

³⁹⁵ Bellalem, *La représentation de l'ethnotype français*, cit., p. 25.

«À des carrefours problématiques où la littérature côtoie, l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, entre autres sciences humaines, et où l'image tend à être un révélateur particulièrement éclairant des fonctionnements d'une idéologie [...] et plus encore d'un imaginaire social»³⁹⁶.

Ritengo di poter affermare che l'imagologia letteraria si occupa delle immagini prese dall'autore, ma anche della sua comunità, sugli altri popoli. In altri termini, grazie all'approccio imagologico lo studioso può analizzare i pregiudizi, gli stereotipi e i cliché presi dall'autore sull'Altro che è diverso da lui rispetto alla cultura, alla religione, il modo di pensare, ecc.

Inoltre, al di là della considerazione del testo come un prodotto letterario, a volte gli scrittori inseriscono le proprie ideologie e visioni politiche nei loro testi verso gli altri popoli.

Infine, non si può trattare l'imagologia letteraria senza definire l'immagine che costituisce il nucleo e la base dell'imagologia letteraria. Infatti, l'immagine è l'insieme dei sentimenti che l'Io aveva sull'Altro, cioè lo straniero, come asserisce Arezki Bellalem: «elle est un ensemble de sentiments sur l'étranger»³⁹⁷.

³⁹⁶ PAGEAUX Daniel Henri, «Recherche sur l'imagologie: de l'histoire culturelle à l'apoétique», [Article en ligne] URL : [\[http://www.ucm.es/BUCEM/revistas/fil/11399368/articulos/THL9595330135A.PDF\]](http://www.ucm.es/BUCEM/revistas/fil/11399368/articulos/THL9595330135A.PDF)

³⁹⁷ Bellalem, *La représentation de l'ethnotype français*, cit., p. 24.

3. L'alterità

Per quanto riguarda il termine l'Altro, esso deriva dal lat. *Alter*, che significa 'Diverso, differente da persona o cosa nominata prima o a cui tacitamente si allude'.³⁹⁸ Inoltre, «on réserve la majuscule à l'Autre pour désigner une position, une place dans une structure»³⁹⁹.

Per il nostro *corpus* di ricerca ci limitiamo, tuttavia, a mostrare solo qualche teorico dato che questa materia è stata trattata da diversi studiosi, come Jean-Jacques Rousseau che sostiene che l'Altro si studia dal lontano e definisce il processo lo «sguardo lontano», oppure la pietà o l'identificazione con l'altro; dopo di lui, abbiamo il filosofo Edmund Husserl che ha dato origine alla fenomenologia che ha influenzato la maggior parte degli studiosi novecenteschi.

Spostiamo l'attenzione verso Jean-Paul Sartre – scrittore e filosofo francese del XIX secolo – per il quale, se la gente continuasse a separare fra l'Io e l'Altro, l'essere umano non può sfuggire dal solipsismo, come asserisce nel suo libro *L'Être et le néant*:

*«il semble que la philosophie XIXe et du XXe siècle ait compris qu'on ne pouvait échapper au solipsisme si l'on envisageait d'abord moi-même et autrui sous du l'aspect de deux substances séparées: toute union de ces substances, en effet, doit être tenue pour impossible»*⁴⁰⁰.

Inoltre, un altro studioso moderno, l'antropologo francese Marc Augé, noto per le sue ricerche sul continente africano, sostiene che ogni uomo appartiene ad un gruppo di una determinata classe di età, di nazione e di livello sociale. Le singole comunità non sono organismi chiusi e completamente autonomi, ma interagiscono tra loro ed hanno bisogno l'uno dell'altro⁴⁰¹.

La tematica dell'alterità è stata anche trattata dal giornalista e viaggiatore polacco Ryszard Kapuściński che sostiene che se l'Io si trova in confronto

³⁹⁸ <http://www.treccani.it/vocabolario/altro1>

³⁹⁹ *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, in Gilles Ferréol – Guy Jucquois (a c. di), Paris, Armand Colin, 2003, p. 4.

⁴⁰⁰ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 277-278.

⁴⁰¹ Marc Augé, *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia* (1994), tr. it. di A. Soldati, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 37-38.

all'Altro, sarà messo davanti a tre scelte: la prima sarà il rifiuto dell'Altro, la seconda consiste nella costruzione di una barriera, mentre la terza è quella di stabilire un dialogo: «Ogni volta che l'uomo si è incontrato con l'altro, ha sempre avuto davanti a sé tre possibilità di scelta: fargli guerra, isolarsi dietro a un muro o stabilire un dialogo»⁴⁰².

Secondo Ryszard Kapuściński, l'incontro con il diverso crea una certa paura rispetto all'Io dal momento che è diverso, ma questa fobia viene sostituita dalla curiosità di conoscere l'Altro, come afferma nel suo saggio *L'altro*: «la paura dell'altro viene sempre più spesso sostituita dalla curiosità e dal desiderio di conoscerlo più vicino»⁴⁰³.

Inoltre, per l'incontro con l'Altro non basterebbe solo andare da lui, ma essere in contatto, fare un'esperienza vivendo con loro, come scrive al riguardo Ryszard Kapuściński: «è non solo bisogna andare da loro, ma anche vivere tra e con loro»⁴⁰⁴.

Oltre a ciò che è stato detto sui diversi punti di vista, i teorici da noi scelti per il nostro *corpus* sono Emmanuel Lévinas e Mondher Kilani perché da una parte ci sembra che siano più adatti e adeguati alla nostra ricerca dal momento che rifiutano l'incontro con il simile, un rifiuto che rende la nostra ricerca più oggettiva e, dall'altra parte, perché hanno aggiornato la tematica basandosi sugli studi precedenti.

Il filosofo Silvano Petrosino – conosciuto a livello internazionale per i suoi studi su Emmanuel Lévinas (ha curato anche i suoi libri) e Jacques Derrida, che si è occupato in una conferenza del filosofo Emmanuel Lévinas mettendo in evidenza il tema dell'alterità.

Infatti, Silvano Petrosino sostiene che ci sono tre cose da ricordare a proposito di Emmanuel Lévinas:

1. La radice ebraica e la sua lettura del Talmud grazie al suo maestro Chouchani.

⁴⁰² Kapuściński, *L'altro*, cit., p. 67.

⁴⁰³ Ivi, p. 19.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 25.

2. La radice letteraria, influenzata dalla letteratura russa, da Shakespeare e Molière.
3. La filosofia, dal momento che ha seguito le lezioni di Heidegger.

Inoltre, per quanto riguarda il suo pensiero, Silvano Petrosino sostiene che Emmanuel Lévinas è stato scoperto molto tardi grazie a Jacques Derrida che ha scritto su di lui *Violenza e metafisica* mettendo all'interno del dibattito fisico Lévinas.

Tra gli altri, ricordo qui due importanti lavori di Emmanuel Lévinas:

1. *Totalità e infinito* in quest'opera troviamo tutte le tesi di Lévinas.
2. *Altrimenti ch'essere* è considerata il vero capolavoro di Lévinas.

Cercheremo di spiegare il pensiero di Emmanuel Lévinas secondo lo sguardo di Silvano Petrosino.

Totalità non è una cosa, è un modo d'essere del soggetto e, per spiegare meglio, Silvano Petrosino usa il concetto "Mondo" (che in italiano può essere aggettivo o sostantivo):

- "Mondo" agg/avv: significa una cosa pulita, ordinata, sistemata. Quindi il "mondo" è tutto ciò che si raccoglie a te, interno alle proprie esigenze, ai propri bisogni. La figura del mondo è il cerchio.
- "Mondo": avverbio: mondanementi. Vivere mondanementi, vuol dire vivere tutto secondo il principio del suo godimento, della sua misura. I vari rapporti: figli, moglie, amiche, colleghi e con Dio.

Secondo Silvano Petrosino, Lévinas sostiene che all'interno di questo "mondo" si manifesta qualcosa che esiste ad ogni possesso, cioè il volto dell'Altro. Il "volto" è una categoria biblica e aggiunge che davanti all'Altro non può fare niente non perché è forte nella sua nudità, differenza. All'interno del "mondo" entra ciò che fa esplodere il mondo, cioè l'esperienza quotidiana con il volto.

Quindi, entra l'Altro, questo è l'infinito perché l'Altro è problematico, difficile, strano, complicato, ma anche se l'Altro è diverso non si deve ucciderlo (una cosa biblica). Inoltre, "non uccidere" non si limita al vero senso della parola ma significa anche non dominare, non possedere!

Infine, Silvano Petrosino conclude la sua conferenza sul pensiero di Emmanuel Lévinas sostenendo che se l'Io fa l'esperienza dell'Altro, come ciò che viene dell'Altro mondo, di fronte all'Altro così inteso. Ci sono due posizioni: 1. L'accoglienza: se non accoglie significa: 2. La distruzione: con l'indifferenza.

Oltre all'interpretazione del filosofo Silvano Petrosino sul pensiero di Emmanuel Lévinas si potrebbe aggiungere che l'immagine dell'Altro si rappresenta come il volto con cui condivide la fraternità umana, come lui dichiara nel suo libro *Totalità e infinito*:

«la presenza del volto che viene dall'altro mondo, ma mi impegna nella fraternità umana, non mi schiaccia come un'essenza numinosa che fa tremare e si fa temere»⁴⁰⁵.

Emmanuel Lévinas mette inoltre in evidenza che l'incontro con l'Altro non deve essere con il simile e deve anche essere privo di ogni pregiudizi perché crea una certa dominazione:

«l'incontro con gli esseri, nella misura in cui si riferisce alla vista, domina questi esseri, esercita su di loro un potere. La cosa è data, mi si offre. Mi mantengo nel Medesimo, accedendovi»⁴⁰⁶.

Quindi, la riduzione dell'Altro all'identico porta a far uscire l'Altro dalla sua estraneità e non si deve considerarlo come tale, o in cui è già proprio, oppure assomiglia al sé come nella filosofia heideggeriana in cui l'Altro è il vicario/sostituto dell'anima dell'Io⁴⁰⁷. L'incontro con l'Altro permette a fare uscire il Sé dal suo credere di conoscere un sapere.

Tuttavia, dall'altra parte, lo sconosciuto dell'Altro da parte del Sé lo espone ad un'esposizione di minaccia perché l'Altro è sconosciuto. Infatti, anche se l'incontro con l'Altro potrebbe portare alla violenza e alla minaccia, la filosofia levinasiana richiede di essere responsabile, come afferma Emmanuel Lévinas: «il volto in cui altri si volta verso di me, non si riassorbe nella rappresentazione del volto. Comprendere la sua miseria che grida giustizia non

⁴⁰⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito, saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 2019, p. 220.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 199.

⁴⁰⁷ *Etica come filosofia prima*.

consiste nel rappresentarsi un'immagine, ma nel porsi come responsabile ad un tempo come maggiore e come minore dell'essere che si presenta nel volto»⁴⁰⁸.

Oltre a Emmanuel Lévinas, Mondher Kilani ha trattato della tematica dell'Alterità nel suo libro *L'invenzione dell'Altro. Saggi sul discorso antropologico* in cui si potrebbe dire che prenda lo stesso pensiero di Emmanuel Lévinas sostenendo l'idea che l'incontro con l'Altro non deve essere con il simile commentando il pensiero di Victor Segalen:

*«la sensazione del diverso, per Segalen, consiste in questa differenza, per quanto minima sia, tra sé e l'altro, una differenza che rende possibile l'«esotismo», vale a dire l'esperienza dell'alterità»*⁴⁰⁹.

Mondher Kilani aggiunge inoltre che: «è la nozione di *diverso* che ci fa prendere coscienza che “c'è qualcosa che non è il medesimo” e che ci dà “il potere di concepire l'altro”»⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 220.

⁴⁰⁹ Mondher Kilani, *L'invenzione dell'altro*, cit., p. 20.

⁴¹⁰ Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du divers*, Montpellier, Fata Moragana, 1978, p. 25.

4. L'Altro culturale

Innanzitutto, prima di trattare dell'incontro dei due viaggiatori con l'Altro culturale, dobbiamo prima definire il concetto di "cultura" in modo breve, e cercheremo di connotarlo secondo una prospettiva antropologica. Infatti è grazie a questa scienza che il termine ha assunto un nuovo significato (rispetto ad esempio a quello degli illuministi che lo limitavano alle attività intellettuali), perché gli antropologi lo definiscono come l'insieme delle caratteristiche che specificano un gruppo di persone da un altro, in base alle loro idee, alle conoscenze, ai valori e alle opinioni che condividono. Quindi, la cultura è l'insieme delle idee, conoscenze, valori ed opinioni condivise dai membri dello stesso gruppo.

4.1. Dalla cultura alle culture

Secondo la definizione della cultura, si assiste a diverse culture, dato che ogni gruppo si differenzia dagli altri gruppi a base delle proprie caratteristiche. Infatti, la letteratura di viaggio ha rappresentato, attraverso il tempo, il confronto fra la cultura del viaggiatore e quelle incontrate lungo il viaggio. Per il nostro *corpus*, analizzeremo l'incontro dei due viaggiatori, appartenenti a culture diverse – cioè Marco Polo che fa parte della cultura cristiana, e Ibn Battuta della cultura musulmana – con le diverse culture.

I due viaggiatori si mettono in viaggio con l'idea di incontrare il diverso, anche se non avevano le stesse motivazioni, ma i loro viaggi li hanno portati verso lo sconosciuto. Infatti, i loro racconti mostrano il passaggio dalla cultura alle culture sia per il veneziano Marco Polo sia per il tangerino Ibn Battuta.

Per quanto riguarda il viaggiatore veneziano, la cui opera era destinata a coloro che volevano conoscere le diverse culture del mondo, assistiamo sin dall'introduzione al richiamo alla diversità di cui l'autore stesso era testimone:

«Signori imperadori, re e duci e tutte altre genti che volete sapere le diverse generazioni delle genti e le diversità delle regioni del mondo, leggete questo libro dove le troverete tutte le grandissime

maraviglie e gran diversitadi delle genti d'Erminia, di Persia e di Tarteria, d'India e di molte altre province» (M, p. 3).

Alla fine del racconto, Marco Polo riconferma la sua intenzione e la sua motivazione iniziale di rappresentare ai lettori le diverse culture da lui incontrate nel suo itinerario verso la corte dell'imperatore dei Mongoli, Kubilai Khan, come lui precisa nella sua opera: «avete inteso tutti i fatti d'i Tartari e d'i saracini quanto se ne può dire, e di loro costumi, e degli altri paesi che sono per lo mondo quanto se ne puote cercare e sapere» (M, p. 320).

Il richiamo di Marco Polo alla diversità culturale è simile a quello di Ibn Battuta, anche se la prima motivazione di quest'ultimo era il pellegrinaggio. Nel viaggiare, il marocchino ha sentito la curiosità di andare al di là del mondo islamico, come afferma Claudia M. Tresso:

«la curiosità di vedere nuovi luoghi e il gusto di conoscere altra gente lo avvincono a tal punto da indurlo a proseguire ben oltre la penisola arabica, spingendosi sempre più lontano entro gli ampi confini della dār al-Islām [la dimora dell'Islam]» (IB, p. VIII).

Infatti, Ibn Battuta aveva la volontà di varcare le frontiere della cosiddetta *dār al-Islām*, in cui aveva trovato uno spazio familiare, per conoscere il diverso e lo sconosciuto, quei popoli cioè con cui non condivideva la stessa cultura. Inoltre, ha potuto realizzare questa sua volontà grazie anche al contesto politico di quel periodo, cioè la *pax mongolica*.

La curiosità del tangerino è confermata dalla sua stessa strategia di viaggio, cioè di non ripercorrere la stessa via o lo stesso itinerario allo scopo di scoprire il diverso, come egli stesso scrive: «nei miei viaggi, infatti, ho adottato l'abitudine di non rifare mai, per quanto mi è possibile, una strada già percorsa» (IB, p. 212).

Nel suo racconto *La Rihla*, Ibn Battuta cita le rivelazioni ricevute dai diversi *Shaykh*, come Burhān al-Dīn che ha rivelato a Ibn Battuta di viaggiare al di là di *dār al-Islām*, come ad esempio quando asserisce:

«ebbene, se Dio vorrà, renderai visita a mio fratello Farīd al-Dīn, in India; all'altro mio fratello Rukn al-Dīn Zakariyā, nel Sind, e all'altro mio fratello ancora, Burhān al-Dīn, in Cina. Quando li vedrai, porgi loro i miei saluti» (IB, p. 22),

oppure laddove ricorda quanto rivelatogli dallo *shaykh* al-Murshidī:

«Farai il pellegrinaggio e renderai visita alla tomba del profeta^D – disse. – Percorrerai lo Yemen, l'Iraq, il paese dei Turchi e l'India, dove rimarrai a lungo e incontrerai mio fratello Dilshād al-Hindī che ti trarrà d'impaccio quando ti ritroverai in una situazione disperata» (IB, p. 29-30).

Inoltre, il sultano di Delhi, che nota il desiderio e la motivazione del viaggiatore marocchino, lo manda in missione in Cina: «ti ho mandato a cercare per chiederti di andare come mio ambasciatore presso re di Cina, perché so che ami viaggiare e girare per il mondo!» (IB, p. 586).

Infine, Ibn Battuta esprime il desiderio e la volontà di viaggiare spostandosi da uno spazio ad un altro per scoprire le diverse culture e mostra anche di annoiarsi se rimane fermo in un luogo (Spazio): «il tempo, però, passava e io non vedevo l'ora di rimettermi in viaggio, perché su quella montagna iniziavo ad annoiarmi» (IB, p. 332).

4.2. L'Altro culturale

In questo paragrafo si analizzerà l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro culturale e quale rappresentazione viene data alla cultura dell'Altro. Per fare ciò si evidenziano gli aspetti culturali descritti dai due viaggiatori, quali: i vari prodotti, il cibo, il nomadismo, il calendario, il nudismo, i riti, le leggende e il cannibalismo.

Ci limiteremo tuttavia a mostrare solo alcuni esempi, scelti tra quelli più significativi per la nostra analisi.

4.2.1. I prodotti

Nelle loro descrizioni, i due viaggiatori citano diversi prodotti da loro trovati nelle città visitate. Ciascun viaggiatore offre una descrizione diversa rispetto all'Altro, anche se a volte somiglianti. Prendiamo come esempio tre prodotti che vengono descritte da Marco Polo e Ibn Battuta:

1. La noce di cocco: entrambi i viaggiatori menzionano la frutta tropicale chiamata noce di cocco. Marco Polo nomina la frutta “noci d'India” e

descrive l'uso delle fibre del cocco per realizzare corde e lavori relativi alle navi: «le loro navi non sono confitte con aguti di ferro, ma cuccite con filo che si fa della buccia delle noci d'India» (M, p. 51). Ibn Battuta descrive anche lui la frutta “noce di cocco” e sottolinea, come Marco Polo, l'uso della frutta come corde per le navi: «con queste fibre, tra l'altro, si fanno diversi tipi di cime e di corde: anche quelle usate per unire le assi delle imbarcazioni al posto dei chiodi di ferro» (IB, p. 291). Inoltre, Ibn Battuta descrive anche in quale situazione si può usare questa frutta. Quindi, i due viaggiatori offrono quasi la stessa descrizione di questa frutta.

2. Lungo il viaggio, Marco Polo e Ibn Battuta vengono ospitati dagli altri che gli offrono cibo, ma la rappresentazione che i due viaggiatori danno di questi cibi è diversa, dato che appartengono a culture diverse. Infatti, Marco Polo descrive oggettivamente il cibo tartarico: carne, latte, animali cacciati, e sottolinea che questo popolo mangia carne di cavallo e di cane (M, p. 93) dal punto di vista della sua cultura, perché il veneziano paragona la maniera in cui i ricchi tartari mangiano la carne a quella di Venezia: «e m'angiolla così come noi la cotta» (M, p. 184). Inoltre, richiamandosi alla sua religione, descrive anche tipi di carne animale che non possono essere mangiati da un cristiano: «e' manucano tutte carne, così di cane e d'arte brutte bestie come di buone[e], che per cosa del mondo niun cristiano manirebbe di quelle bestie ch'elli mangiano» (M, p. 221). Per quanto riguarda Ibn Battuta, egli rifiuta di essere ospitato dall'Altro per la paura che il cibo non fosse lecito, come lui ricorda: «l'armatore insistette che ci andassi anch'io, ma declinai l'invito perché essendo quella gente infedele, il loro cibo non era lecito» (IB, p. 692). Inoltre, descrive una popolazione che rappresenta le caratteristiche della persona di fede, cioè Ibn Battuta mette in evidenza che questa popolazione mangia cibi leciti: «gli abitanti delle isole sono pii e devoti, dalla fede retta e con tante buone intenzioni; mangiano cibi leciti» (IB, p. 635). Quindi, anche lui descrive il cibo dell'Altro facendo riferimento alla sua religione.

3. Il vino: con questo prodotto si può differenziare lo sguardo dei due viaggiatori. Infatti, Marco Polo presenta il vino e i suoi vari tipi con oggettività,

come si legge nelle descrizioni nelle diverse città in cui menziona il vino, come ad esempio nella città di Coilun: «egli fanno vino di zucchero molto buono» (M, p. 277), oppure quando descrive il vino del Catai: «egli è chiaro e bello, e inebria più tosto ch'altro vino, perciò ch'è molto caldo» (M, p. 161). Tuttavia, con il viaggiatore maghrebino siamo di fronte a un'immagine diversa, dato che descrive il vino con il punto di vista di musulmano:

«a bordo non c'erano altri musulmani oltre all'uomo che avevo ingaggiato, il quale, però, una volta scesi a terra beveva vino con gli infedeli – poi se la prendeva con me e io ci rimanevo male» (IB, p. 627).

Inoltre, dato che egli è sunnita, mette in evidenza la dottrina hanafiti che non considera il vino lecito: «infine portano le anfore con le bevande: soprattutto vino di miele, che considerano lecito perché sono hanafiti» (IB, p. 375). Quindi, Marco Polo descrive il vino con oggettività dato che è lecito nella religione cristiana, mentre Ibn Battuta lo condanna perché la religione islamica vieta il vino.

4.2.2. Il nudismo

La nudità è un fatto culturale che caratterizza alcune popolazioni rispetto alle altre. In questa parte cercheremo di esaminare l'incontro dei due viaggiatori medievali con la nudità e le loro reazioni.

L'incontro del viaggiatore veneziano con la nudità si manifesta con diverse reazioni: oggettività, condanna e ironia.

Marco Polo, in alcune città, non esprime nessun parere, cioè le descrive con oggettività, come nel caso della popolazione di Coilun, quando racconta: «questa gente sono tutti neri, maschi e femmine, e vanno tutti ignudi, se no se tanto che'ssi ricuopre loro natura con uno bianco panno» (M, p. 278). Inoltre, la gente dell'isola di Zachibar: «e' sono tutti neri e vanno ignudi, se no che'ssi ricuoprero loro natura» (M, p. 289).

Talvolta, il viaggiatore veneziano condanna la nudità, paragonandola a qualcosa di selvaggio, come si legge quando narra l'incontro con gli idoli della

penisola di Neguveran che egli avvicina alle bestie: «in quest'isola no à re; e sono come bestie, e vanno tutti ignudi e non cuoprono nulla» (M, p. 251).

Al suo arrivo in India, Marco Polo rappresenta invece la nudità con ironia, sottolineando che non avevano bisogno di aver un sarto, dato che vanno nudi, tranne le zone genitali del corpo, come scrive nel suo libro:

«e sì vi dico che tutta questa provincia di Maabar non li fa bisogno sarto, però che vanno tutti ignudi d'ogne tempo, però ch'egli ànno d'ogne tempo temperato, cioè né freddo né caldo; però vanno ignudi, salvo che cuoprono lor natura con un poco di panno» (M, p. 255).

Inoltre, un aspetto culturale che creò in lui una certa curiosità fino a produrre una discussione con una di queste popolazioni che andavano nude, i Bregomanni:

«E quando sono domandati: “Perché andate voi ignudi?”, e quelli dicono, perché in questo mondo non ne r[e]caro nulla e nulla vogliono di questo mondo: “Noi non abbiamo nulla vergogna di mostrare nostre nature, perciò che noi non facciano con esse veruno peccato, e per ciò noi non abbiamo vergogna più d'un membro che d'altro. Ma voi, che lli po<r>tate coperti, e perciò che voi li aoperate in peccati, e perciò avete voi vergogna”» (M, p. 269-270).

A differenza di Marco Polo, Ibn Battuta condanna la nudità, basandosi sulla legge islamica, cioè 'shari'ā. Infatti, è una condanna che va al di là di quella morale, ed è infatti legislativa; cioè, in base al suo stato sociale (mostrato nelle sezioni precedenti di questo lavoro), cioè di qādī (giudice), il tangerino condanna il nudismo, non solo da un punto di vista religioso, ma anche in qualità di giudice, come lui stesso afferma nel suo racconto:

«le donne, alle Maldive, non ci coprono la testa: nemmeno la sovrana. Si pettinano raccogliendo i capelli tutti insieme da una parte e la maggior parte indossa solo un drappo che le copre dall'ombelico ai piedi lasciando nudo il resto del corpo – e se ne vanno in giro così, al mercato e altrove! Quando fui nominato qādī di queste isole feci di tutto per far cessare tale usanza e ordinai alle donne di vestirsi, ma fu invano» (IB, p. 638).

Inoltre, nelle stesse isole di Maldive lui aggiunge: «infine cercai di fare in modo che le donne si vestissero, ma non ci riuscii» (IB, p. 650).

Ibn Battuta condanna il nudismo, denunciando questa pratica al governatore della città Munya (Alto Egitto) come lui afferma: «un giorno entrai nell'hammam e vidi che gli uomini non si coprivano per nulla: mi apparve molto grave e andai a informarne, appunto, questo governatore» (IB, p. 53).

A Mali, Ibn Battuta cita, fra le loro cattive usanze, la nudità e così si esprime:

«per quanto riguarda invece le loro cattive usanze vi è che le donne mestiche, le ancelle e le ragazze giovani si mostrano nude in pubblico senza nemmeno celare le pudenda» (IB, p. 767).

Tuttavia, dall'altro lato esprime una certa emozione per il nudismo e il suo piacere nel vedere donne nude commentando, per esempio, una parte del corpo della donna, come si può leggere in questa descrizione:

«ho visto un centinaio di ancelle uscire dal palazzo del sultano recando del cibo: erano tutte nude e insieme a loro c'erano anche due figlie del sultano stesso che avevano già un seno ben formoso, eppure non si coprivano per nulla» (IB, p. 767).

4.2.3. Il rito indiano

Siccome i due viaggiatori erano passati dall'India, ambedue hanno descritto il rito del rogo delle vedove in India. Dopo la morte del marito, la vedova viene bruciata sul rogo assieme alla salma del defunto. Inoltre, la vedova ottiene un onore eccezionale sia per la vedova ma anche per la sua famiglia.

I due viaggiatori hanno descritto questo rito in maniera diversa, dato che Marco Polo menziona il rito solo come un fatto culturale e non esprime nessuna opinione, come si evince da questa descrizione:

«ancora v'è un altro costume, che quando neuno uomo morto s'arde, la moglie si gitta nel fuoco e arde co lui; e queste femine che fanno questo sono molto lodate da le genti, e molte donne il fanno» (M, p. 258-259).

In contrasto con Marco Polo, Ibn Battuta descrive in modo dettagliato il rito e racconta anche la sua reazione, vedendo queste donne che vengono bruciate per i loro mariti, come il viaggiatore stesso narra nel *la Rihla*:

«tutto intorno si alzarono altre grida e ci fu gran clamore. A quella vista stavo per cadere da cavallo – segnarmi in sella fu solo grazie ai miei compagni che accorsero a bagnarmi il viso con dell'acqua – quindi me ne andai» (IB, p. 454).

Alla vista di questo rito, la reazione di Marco Polo e di Ibn Battuta è diversa, dato che il primo, cioè Marco Polo, non mostra nessuna sensazione di fronte a questo fatto culturale, al contrario di Ibn Battuta che non ha potuto resistere vedendo queste donne che si bruciano con e per i mariti.

4.2.4. Il nomadismo

Il viaggio per sua natura può essere visto anche come una forma di nomadismo. Durante il loro itinerario, i due viaggiatori hanno osservato questo fenomeno per il quale i popoli si spostano da un luogo ad un altro.

Il lungo soggiorno di Marco Polo presso la corte dell'imperatore dei Tartari Kubilai Khan, gli ha permesso di descrivere in modo dettagliato la vita dei tartari. Tra le altre cose, mette in evidenza lo spostamento dei tartari come se fossero dei nomadi, dato che seguono il clima e cioè durante l'inverno preferiscono i luoghi piani in cui c'è erba e anche buoni pascoli per i loro animali, mentre l'estate scelgono i luoghi freddi come le montagne e le valli. Lo spostamento avveniva con le loro case di legname coperte con il feltro nero per proteggersi dalle piogge (M, p. 92-93). Inoltre, alcuni tartari vengono descritti da Marco Polo come un popolo nomade, come sottolinea l'autore stesso nel suo libro: «questa gente non anno né cità né castella, ma sempre istanno in piani od in montagne» (M, p. 313).

Per quanto riguarda Ibn Battuta, si deve prima sottolineare che il nomadismo è una delle caratteristiche degli arabi medievali che esercitano il commercio. Infatti, il nomadismo è all'origine degli arabi, come evidenzia Claudia M. Tresso:

«se IB decide di intraprendere il suo periplo, è anche perché il viaggio è un concetto fondamentale nella storia e nella cultura degli arabi, che forse proprio per le loro origini nomadi» (IB, p. xix).

Inoltre, Ibn Battuta rappresenta, anche lui, il nomadismo di tradizione mongola, citando alcuni esempi come lo spostamento delle *Khātūn* (le moglie dei Khan):

«fu come vedere una grande città in movimento, con gli abitanti, le moschee, i mercati e anche il fumo delle cucine che si spandeva nell'aria – sì, perché durante il viaggio i turchi preparano da mangiare. I carri sono tirati da cavalli e quando arrivano al luogo stabilito per la sosta scaricano le tende – che sono molto leggere – e le piazzano a terra, facendo altrettanto con moschee e botteghe» (IB, p. 363).

Il viaggiatore marocchino, nel suo ultimo viaggio verso il Mali, incontra i berberi nomadi:

«comunque arrivammo nelle terre dei bardāma, che sono una tribù [qabīla] di berberi ... sono nomadi, non hanno una dimora fissa e vivono in tende dalla forma curiosa: piantano cioè dei pali in legno e vi mettono sopra delle stuoie, poi dei rami intrecciati e infine delle pelli o dei drappi di cotone» (IB, p. 773).

4.2.5. Il calendario

Durante i loro itinerari, i due viaggiatori hanno usato dei riferimenti al tempo, cioè il calendario. Ed è questo un uso che chiarisce anche i loro punti di partenza culturale e religioso. Infatti, Marco Polo e Ibn Battuta differiscono in termini d'uso del calendario.

Il viaggiatore veneziano usa il calendario gregoriano, basato sul ciclo solare come si può notare nei suoi richiami temporali, come per esempio: «quiv'è due chiese di cristiani nestorini, e questo fue dagli anni Domini .mcclxxvij. in qua» (M, p. 216); oppure: «a questo tempo che Argo intrò ne la segnorìa, corea anni Domini .mcclxxxv.» (M, p. 312).

Tuttavia, Ibn Battuta si riferisce al calendario liturgico dell'Islam⁴¹¹ che si articola in dodici mesi lunari di 29/30 giorni. Inoltre, il calendario musulmano inizia con la migrazione o il rifugio del profeta Maometto a Medina – nel calendario musulmano il primo Muharram dell'anno 1 – e per il calendario gregoriano era il 16 luglio 622. Infatti, Ibn Battuta si corre al calendario liturgico

⁴¹¹ Nel testo arabo, Ibn Battuta si riferisce soltanto all'anno lunare, anche se nel testo italiano la traduttrice ha inserito l'anno gregoriano.

come vediamo in questi esempi: «il primo giorno del mese di *jumāda I* giungemmo ad Alessandria» (IB, p. 17). Inoltre, «secondo l'usanza locale, il 29 *sha'bān* i giuristi e i maggiorenti della città si riuniscono nella residenza del *qādī* dopo la preghiera del pomeriggio» (IB, p. 30-31), e anche «il primo giorno del santo mese di *muharram*, all'inizio dell'anno 734» (IB, p. 435).

4.2.6. Il cannibalismo

Oltre a ciò che è stato detto, anche il cannibalismo viene considerato come un fatto culturale. Durante il Medioevo circolarono informazioni su popolazioni antropofaghe, e lo stesso termine 'cannibalismo' trae origine dallo spagnolo *canibal* (o *caribal*) dai Caribi, popolazione delle Piccole Antille, che dopo la scoperta dell'America, a opera del viaggiatore genovese Cristoforo Colombo, incarnarono lo stereotipo di mangiatori di carne umana.

Quindi, «“Cannibale” est donc le produit d'une rencontre à deux, européenne et américaine, dont les deux horizons étaient saturés par l'anthropophagie, à la fois idée et pratique»⁴¹².

Marco Polo e Ibn Battuta si assomigliano in riferimento alla loro condanna dell'antropofagia. Il viaggiatore veneziano infatti condanna gli atti di cannibalismo, come nel caso della città di Fugiu (Fuchien) in cui incontra gente che beve il sangue dei nemici uccisi, mangiando inoltre la loro carne, come racconta Marco Polo: «e' sono uomini molto crudeli più del mondo, ché tutto die vanno ucidendo uomini e bevendo il sangue, e poscia li mangiano tutti» (M, p. 228-229). Inoltre, Marco Polo – «ma io vi conterò un male costume ch'egli ànno» (M, p. 248) – descrive una consuetudine la gente del regno di Dragouain come atto di cannibalismo: quando cioè si accorgono che un malato è inguaribile, gli stregoni chiedono di cuocerlo e poi sarà mangiato dai suoi parenti, finché non ne rimarrà nulla. Infatti, secondo la loro credenza non deve rimanere carne per i vermi, perché quando questi muoiono, il defunto avrà dei peccati. Inoltre, lo stesso cannibalismo è destinato anche a quei prigionieri che non avrebbero la possibilità di ritornare liberi, visto che non c'è nessuno che li riscatterebbe (M, p. 248-249).

⁴¹² Mondher Kilani, *Du gout de l'Autre, fragments d'un discours cannibale*, Paris, Seuil, 2018, p. 8.

Marco Polo condanna quindi il cannibalismo della piccola isola di Iava, paragonando la sua gente alle bestie, come lui scrive:

«quelli de le montagne sono come bestie, ch'elli mangiano carne d'uomo e d'ogn'altra bestia e buona e rea. Elli adorano molte cose, ché la prima cosa ch'elli veggono la mattina, sì l'adorano» (M, p. 244-245).

Ibn Battuta prese la stessa posizione di Marco Polo, condannando il cannibalismo come si può vedere in questi esempi, in cui il marocchino disapprova questo fatto culturale incontrato lungo il suo viaggio.

Come abbiamo già sottolineato, il viaggiatore racconta sia cose viste da lui, sia altre sentite da persone degne di fede, come nel caso dell'aneddoto narratogli dallo studente di Khorāsān:

«certi tālib del Khorāsān mi raccontarono di come, recatisi in una cittadina chiamata Ak rūha, fra Hānsī e Sarsatī, l'avessero trovata semideserta ed entrati in una casa per trascorrervi la notte, in una stanza avessero trovato un tale che aveva acceso un fuoco: aveva in mano un piede d'uomo e lo stava facendo arrostitire per mangiarselo – che Dio ci preservi [dal fare altrettanto]!» (IB, p. 555).

Quindi, Ibn Battuta condanna il cannibalismo pregando Dio di preservarlo dal fare come loro.

Inoltre, si può aggiungere la storia ascoltata sul popolo nomade che mangia carne umana:

«a quanto mi hanno detto, ci sono sessanta giorni di cammino per terre abitate da infedeli nomadi che se riescono a catturare un uomo se lo mangiano» (IB, p. 703).

Ibn Battuta sottolinea che gli antropofagi preferiscono la carne umana nera da quella bianca:

«gli antropofagi non l'avevano mangiato perché era bianco, e dicono che mangiare un bianco fa male perché la sua carne non è matura – mentre lo è quella dei neri» (IB, p. 769).

I due viaggiatori condividono quindi la stessa reazione verso il cannibalismo, perché ambedue disapprovano questo fatto culturale in varie situazioni e scene incontrate lungo i loro viaggi.

4.2.7. Le leggende

Dopo aver riferito l'esempio del rito indiano del rogo delle vedove, riportiamo la rappresentazione delle leggende nei due racconti di viaggio *Il Milione* e *la Rihla*. Infatti, l'età medievale ha conosciuto così tante leggende che si riscontrano in quasi tutti i testi di viaggio.

Marco Polo e Ibn Battuta si sono richiamati a diverse leggende, come ad esempio: Gog e Magog, Terra dell'Oscurità e il Vecchio della Montagna.

Per il nostro studio paragoniamo solo il Picco di Adamo.

Secondo la leggenda, nella montagna di Sri Lanka si trova infatti il piede di Adamo. È una leggenda che viene interpretata diversamente da un viaggiatore all'altro, come nel caso di Marco Polo e di Ibn Battuta.

Attorno a questa leggenda ruotano diverse interpretazioni: gli indù considerano il Picco come l'impronta del piede del loro Dio, Silva, mentre per i Buddhisti è il piede di Buddha; per i musulmani invece è il piede di Adamo e per alcuni gruppi cristiani è il piede di san Tommaso.

Riguardo alla leggenda, i due viaggiatori hanno introdotto una premessa, spiegando le diverse interpretazioni date al Picco di Adamo, come racconta Marco Polo: «e dicono che in quella montagna si è il monumento d'Adam nostro padre; e questo dicono li saracini, ma l'idolatori dicono che v'è il munimento di Sergamon Borgani» (M, p. 270). Egli aggiunge che

«gl'idolatori dalle più lontane parte vi vengono in pelligrinaggio, siccome vanno i cristiani a Sa' Iacopo in Galizia. Ma i saracini che vi vengo in peligrinaggio, dicono ch'è pure il munimento d'Adam; ma, secondo che dice la Santa Iscrittura, il munimento d'Adam si è in altra parte» (M, p. 274).

Ibn Battuta, inoltre, inizia la sua descrizione con questa premessa:

«l'impronta del Santo Piede di nostro padre Adamo^S è rimasta impressa in un'altra roccia nera in mezzo a un ampio spiazzo, e a tal punto quel nobile Piede è affondato nella roccia, che l'impronta – lunga undici spanne – è cava» (IB, p. 662).

Marco Polo e Ibn Battuta differiscono circa l'evocazione della leggenda, perché Marco Polo dedica un grande spazio alla descrizione della storia di

Buddha, mentre Ibn Battuta racconta la sua storia in qualità di pellegrino, avendo il marocchino pellegrinato in questa montagna: «l'usanza vuole che i pellegrini restino alla grotta di Khidr per tre giorni rendendo visita al Piede mattino e sera, e così facemmo pure noi» (IB, p. 663).

4.3. Le creolizzazione

4.3.1. Definizione

Abbiamo inserito la creolizzazione nella nostra ricerca per individuare e mettere in rilievo l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro nelle città creolizzate, perché solo in queste ultime che si può rilevare l'immagine dell'Altro data dal viaggiatore. Cercheremo inoltre di esaminare quale fosse la sua rappresentazione, e su quale aspetto i viaggiatori si sono focalizzati.

Innanzitutto, la creolizzazione è stata proposta dal filosofo Edouard Glissant, nominando i luoghi in cui esistono diverse culture e si confrontano fra di loro. In altri termini, le città creolizzate sono le città in cui possiamo trovare diverse culture.

Edouard Glissant preferisce il concetto «creolizzazione» rispetto alla «transcultur», perché con quest'ultima si potrebbero calcolare i risultati del confronto fra le culture, mentre la creolizzazione ha dei risultati imprevedibili⁴¹³.

Egli aggiunge che la differenza fra la creolizzazione nel passato e quella di oggi, è che nel passato viene considerato come un processo meccanico, citando l'esempio del gallo-romano che non comporta una consapevolezza, la coscienza di essere un "incrocio" fra la Gallia e Roma, ma si considera semplicemente un romano, mentre nella creolizzazione moderna la gente è consapevole della messa in confronto fra la propria cultura e quella dell'Altro⁴¹⁴.

Inoltre, i

«fenomeni di creolizzazione sono importanti, perché permettono un nuovo approccio alla dimensione spirituale delle umanità, la

⁴¹³ Edouard Glissant, *Poetica del diverso*, Roma, Meleml, 2004, p. 96-97.

⁴¹⁴ Ivi, p. 22.

creolizzazione presuppone che gli elementi culturali messi a confronto debbano necessariamente essere “di valore equivalente” perché avvenga un vero processo di creolizzazione»⁴¹⁵.

Per il nostro caso abbiamo scelto delle città governate dai sultani che offrono alle loro popolazioni la libertà di culto.

Infine, il luogo della creolizzazione non deve essere chiuso con barriere fisiche, come le mura, oppure mentali, come l'ideologia, perché ciò non permetterebbe accedere a quel luogo, ma dall'altra parte si deve anche sapere usare una poetica della Relazione che consente da un lato di mantenere il luogo e dall'altro di aprirlo.⁴¹⁶ I due viaggiatori – come abbiamo precisato nel contesto storico – hanno approfittato della situazione politica di quel periodo, cioè del *dār al-Islām* e della *Pax mongolica*.

4.3.2. Le città creolizzate

Per la nostra analisi, ci focalizzeremo solo su due città: Tabriz e HangChou (Quinsai).

Il brano dedicato da Marco Polo alla descrizione di Tabriz, oppure Toris:

«Della nobile città di Toris. Toris è una grande cittade ch'è inn-una provincia ch'è chiamata Irac, nella quale è ancora più cittadi e più castella. Ma contarò di Toris, perch'è la migliore città de la provincia. Gli uomini di Toris vivono di mercatantia e d'arti, cioè di lavorare drappi a seta e a oro. E è il luogo sì buono, che d'India, di Baudac e di Mosul e di Cremona vi vengono li mercatanti, e di molti altri luoghi. Li mercatanti latini vanno quivi per le mercatantie strane che vegnono da lunga parte e molto vi guadagnano; quivi si truova molte priete preziose. Gli uomini sono di piccolo afare, e àvi di molte fatte genti. E quivi àe armini, nestarini, iacopetti, giorgiani, i persiani, e di quelli v'è ch'aorano Malcometto, cioè lo popolo de la terra, che si chiamano taurizins. Atorno a la città è belli giardini e dilettevoli di tutte frutte. Li saracini di Toris sono molti malvagi e disleali» (M, p. 37-38).

Ecco il testo in cui Ibn Battuta descrive Tabriz:

«L'indomani, entrati in città per la porta detta di Baghdad, giungemmo nell'immenso mercato di Qāzān, uno dei più belli che ho veduto al mondo, dove ogni mestiere ha un quartiere proprio,

⁴¹⁵ Ivi, p. 15.

⁴¹⁶ Ivi, p. 24.

separato dagli altri. Passando per quello dei gioiellieri rimasi abbagliato dalla gran varietà di monili che attiravano il mio sguardo: mamlūk bellissimi e sontuosamente vestiti, con fasce di seta intorno alla cintola, li tenevano in mano davanti ai gioiellieri e li mostravano alle donne turche – le quali facevano a gara ad acquistarli in quantità ... insomma, una vera tentazione da cui chiediamo a Dio preservarci! Quindi passammo dal mercato dell'ambra e del muschio – ove trovai uguale, se non maggiore, ostentazione – e infine giungemmo alla moschea del venerdì costruita dal visir 'Alī Shāh, conosciuto come Jeylān. All'esterno, l'una a destra e l'altra a sinistra guardando la qibla, si trovano una mādrasa e una zāwiya. Il cortile, lastricato in marmo, ha i muri ricoperti di piastrelle di maiocie di alberi, piante di vite e gelsomini, vi scorre un rivo d'acqua. Ogni giorno, dopo la preghiera del pomeriggio la gente della città viene qui ad assistere alla salmodia delle sure Yā Sīn, della Vittoria e dell'Annuncio» (IB, p. 256-257).

Dopo la lettura di questi due brani, notiamo che l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro nella città creolizzata è diverso.

Infatti, la città di Tabriz accolse diverse culture, come sottolinea Marco Polo, e questa diversità permette di individuare la vera immagine data dal viaggiatore rispetto all'Altro, diverso da lui, in una città in cui c'è il simile all'Io.

Marco Polo focalizza la sua attenzione sui prodotti che si fabbricano in questa città e sui mercanti. Inoltre, l'immagine dell'Altro musulmano viene espressa dal viaggiatore evocandola come una persona malvagia e disonesta. Quindi, il veneziano rappresenta l'Altro «saracino», cioè musulmano, come una persona reprobata, crudele. Evoca inoltre anche l'aspetto religioso in cui mette in evidenza che la religione del popolo autoctono del paese è l'islam.

Anche Ibn Battuta, descrive i vari prodotti che si vendono al mercato e la sua grandezza. Inoltre, evoca l'aspetto religioso del suo incontro con la sua richiesta a Dio circa la preservazione, dopo aver assistito alla scena delle donne che «facevano a gara» per comprare dei gioielli.

Inoltre, riportiamo qui un esempio tratto dal mondo cinese, relativo alla città di Hong Chou, alla quale entrambi i viaggiatori hanno dedicato un ampio spazio.

I due viaggiatori confermano la creolizzazione della città di Hangchou, riferendo la caratteristica dei governatori tartari che permisero alle loro popolazioni la libertà di culto e la sua pratica.

Marco Polo infatti descrive l'imperatore dei Tartari Kubilai Khan come un governatore che concesse alla sua gente di credere in quello che volevano e che diede libertà di culto. Una libertà che vediamo in occasione del suo compleanno, quando permise a ogni generazione di pregare il proprio Dio per proteggere il Gran Khan, come narra Marco Polo nel suo libro: «e questo die ogni generazione de genti fanno prieghi agli loro dii, che gli salvino lo loro signore e che gli doni lu<n>ga vita e gioia e santà. E così fanno quello die grande festa» (M, p. 135).

Ibn Battuta mostra l'ospitalità offerta dall'emiro della Cina:

«il grande emiro Qurtay, che è l'emiro supremo della Cina, ci offrì ospitalità nel suo palazzo e diede [in nostro onore] un banchetto – che qui chiamano tuwā, al quale parteciparono i notabili della città. Fece venire dei cuochi musulmani che sgozzarono gli animali e prepararono da mangiare e, nonostante il suo alto rango, ci servì e ci tagliò la carne di sua propria mano» (IB, p. 709).

E ancora: «ed entrammo così nella seconda città, dove risiedono ebrei, cristiani e molti turchi adoratori del sole» (IB, p. 707).

Marco Polo e Ibn Battuta si assomigliano in riferimento allo spazio dedicato a questa città, ma differiscono nello spazio riservato alla loro religione. In altri termini, Marco Polo non dedicò così tanto spazio alla religione – tranne la sua citazione della Chiesa – (M, p. 220-221), al contrario di Ibn Battuta che, appena arrivato, si indirizzò verso la comunità musulmana per citare i *qādī*, le moschee, *zāwiya* e di come venne accolto dai musulmani (IB, p. 707-709).

Infine, dopo l'arrivo dei due viaggiatori nelle città creolizzate, Marco Polo si focalizza per la maggior parte sullo spazio urbano, sui mercati e sui vari prodotti della città, mentre al contrario Ibn Battuta dedica un grande spazio alla religione, raccontando della comunità musulmana e delle varie istituzioni, come ad esempio le moschee, i *madrasa*, i giudici della città, la *zāwiya*, ecc.

5. L'Altro linguistico

Durante i loro itinerari, i viaggiatori entrano in contatto con popolazioni diverse linguisticamente. Una diversità che rende il contatto con l'Altro difficile, dato che il viaggiatore si trova di fronte a una lingua sconosciuta e quindi incomprensibile.

La storia della letteratura di viaggio risale a Erodoto che ha viaggiato in diversi paesi e ha raccontato le loro culture grazie al greco, lingua franca di quell'epoca e che ha permesso al viaggiatore di entrare in contatto diretto con altri popoli, come afferma Ryszard Kapuściński: «il greco era la lingua franca dell'epoca, parlata da un'infinità di gente in Europa, Asia e Africa, prima di venire sostituita dal latino, e poi dal francese e l'inglese»⁴¹⁷.

In questo brano tratteremo quindi della lingua dell'Altro e come la conoscenza di questa lingua viene considerata come una chiave per accedere alla conoscenza dell'Altro e tratteremo del multilinguismo dei due viaggiatori.

5.1. Lingua come barriera o chiave

Una delle difficoltà iniziali che possono ostacolare l'avvicinamento all'altro è la barriera linguistica e conoscere la lingua dell'Altro viene considerato come una chiave per accedere al mondo dell'Altro e per capire le sfumature della sua cultura.

Al riguardo, Ryszard Kapuściński sostiene che «ogni mondo aveva il proprio segreto e che la sola chiave per accedervi era la lingua». ⁴¹⁸

Infatti, conoscere la lingua dell'Altro offre al viaggiatore la capacità e la possibilità di dialogare con l'Altro e di entrare nel mondo dell'Altro per capire le sfumature della sua cultura, come nel caso dei due viaggiatori Niccolò e Matteo durante il loro arrivo alla corte dell'imperatore Kubilai Khan. I due fratelli riuscirono infatti a rispondere a una serie di domande sulla cristianità, dato che conoscevano il tartaro, come ricorda Marco Polo nel suo libro *Il*

⁴¹⁷ Kapuściński, *In viaggio con Erodoto*, cit., p. 27.

⁴¹⁸ *Ibid.*

Milione: «Li due frategli rispuosero bene «e saviamente», siccome savi uomini ch'egli erano; e bene sapéno parlare il tartaresco» (M, p. 8). Se i due viaggiatori non avessero conosciuto la lingua dei Tartari, non avrebbero potuto dialogare con l'imperatore.

Per quanto riguarda Marco Polo, lui stesso afferma di conoscere il tartarico. Una conoscenza che gli permise di soggiornare per una durata di diciassette anni presso la corte dell'imperatore dei Tartari Kubilai Khan, come si legge nel *Milione*:

«Or avvenne che questo Marco, figliuolo di messer Nicolao, poco istando nella corte, aparò li costumi de' Tartari e loro lingue e loro lettere, e diventò uomo savio e di grande valore oltra misura» (M, p. 19-20).

Marco Polo era consapevole dell'importanza di conoscere la cultura e la lingua dell'Altro, perché solo con essa si può avere l'accesso al mondo dell'altro e scoprire le sfumature della sua cultura. Inoltre, è proprio grazie alla sua conoscenza delle diverse lingue tartariche che lui ottenne di svolgere delle missioni per conto dell'imperatore dei Tartari.

La lingua araba era la lingua franca nel Medioevo dato che era la lingua del Corano. Inoltre, durante il Medioevo, il mondo arabo ha conosciuto uno sviluppo particolarmente notevole grazie ai califfi che hanno incoraggiato la scienza fra gli intellettuali.

Infatti,

«la patria del musulmano, nel Medioevo, era davvero l'Islam: da Tangeri all'India, IB si sente nel "suo" paese, ovunque ritrova le sue abitudini, i suoi principi, e nonostante le sue origini berbere, anche la sua stessa lingua, perché se è vero che la comunità dei credenti è una e unica, al suo interno l'elemento arabo riveste da sempre un ruolo preminente» (IB, p. xxv).

Quindi, lo spostamento di Ibn Battuta all'interno di *Dār al-Islām* era per lui come uno spazio familiare e, soprattutto, era sempre accolto dai *qādī* che conoscevano perfettamente la lingua araba.

Oltre alla lingua araba, il viaggiatore marocchino conosce anche il persiano, come lui afferma: «il sultano [di Ceylon] capiva il persiano e gli piaceva sentirmi narrare le storie di re e di paesi [lontani]» (IB, p. 657).

Ibn Battuta esprime anche la sua curiosità di conoscere la lingua dell'Altro. Così infatti dichiara nella scelta delle ancelle che conoscevano le lingue: «me ne mandò una di nome Gulistān, cioè [in persiano] «(fiore del) giardino», che conosceva il persiano – e l'apprezzai moltissimo, perché la gente di lí parlava una lingua che io non conoscevo» (IB, p. 646).

Oltre a ciò che è stato detto sulle lingue che Ibn Battuta conosceva, notiamo anche che egli si recò presso la comunità musulmana, che solitamente conosceva l'arabo, oppure presso i sultani che avevano degli interpreti, come lo stesso autore racconta: «con l'aiuto dell'ebreo che ci faceva interprete risposi a tutto quanto e le mie parole gli piacquero» (IB, p. 384). Inoltre, si recò anche presso i musulmani della città, che di solito conoscevano un'altra lingua e anche l'arabo come lui sottolinea in vari passaggi: «provammo a rivolgergli la parola in arabo, ma egli non capì, e quando ci rispose in turco non capimmo noi. Allora disse: «chiamate il giurista, ché lui conosce l'arabo». (IB, p. 342). Oppure, «poi, però, Dio ci mandò un uomo, un *hājj*, che conosceva l'arabo, a cui potei chiedere cosa volevano da noi quegli uomini» (IB, p. 320).

Tuttavia, Ibn Battuta trova la lingua come barriera perché non conosce la lingua dell'Altro e non ha possibilità di disporre di interpreti, come lui racconta: «ma non c'era con noi nessuno che sapesse abbastanza bene il turco da poter fare l'interprete: o meglio, uno c'era, ma ci lasciò a Iznik» (IB, p. 341).

5.2. La lingua dell'Altro

L'incontro dei due viaggiatori con l'Altro linguistico si manifesta in diversi modi. Notiamo infatti che entrambi i viaggiatori sottolineano l'importanza della lingua dell'Altro. In altri termini, quando arrivano in una città, nei loro racconti ricordano la lingua della popolazione, come ad esempio quando Marco Polo offre ai lettori, ogni volta, richiami alla specificità della lingua dell'Altro: «Balasciam è una provincia che la gente adorano Malcometo, e anno

lingua per loro» (M, p. 63). «àe una provincia ch'à nome Bastian; e àno lingua per loro» (M, p. 64-65). E ancora nel caso del Tibet: «e àno loro linguaggio e chiamansi Tebet». (M, p. 178).

I due viaggiatori criticano la lingua dell'Altro; per esempio Marco Polo esprime il disagio di fronte al fatto di sentire la lingua dell'Altro, come quando ricorda il suo incontro con la popolazione Turcomannia: «L'una gente sono turcomanni e adorano Malcometto; [...] àno sozzo linguaggio». (M, p. 27-28), oppure quando ricorda il suo arrivo alla città di Caragian: «egli àno loro linguaggio, molto grave da intendere» (M, p. 183).

Anche Ibn Battuta, inoltre, critica la lingua dell'Altro: «inoltre, parlano uno strano idioma che capisce solo chi abbia con loro o chi viene sovente da queste parti» (IB, p. 681).

Una delle similitudini più evidenti fra Marco Polo e Ibn Battuta si riscontra sui prestiti linguistici, cioè i due viaggiatori hanno usato la lingua dell'Altro nelle loro descrizioni, un uso che viene sempre accompagnato dalla traduzione nella lingua dei due viaggiatori. Marco Polo e Ibn Battuta hanno dettato i loro racconti con il multilinguismo.

Ma, cosa s'intende con il multilinguismo?

Edouard Glissant sostiene che

«il multilinguismo non presuppone la coesistenza delle lingue, né la conoscenza di molte lingue, ma la presenza delle lingue del mondo nella pratica della propria; è questo ciò che io chiamo multilinguismo»⁴¹⁹.

Quindi, Edouard Glissant propone un'altra dimensione alla definizione del multilinguismo che secondo lui, al di là della conoscenza di molte lingue, consiste anche nel sapere usare le lingue del mondo praticando a propria lingua.

Inoltre, il filosofo aggiunge che

«quando uno scrittore non conosce nessun'altra lingua, nel suo processo di scrittura tiene conto, che lo sappia o no, dell'esistenza delle lingue intorno a lui. Non si può scrivere una lingua in modo monolingue. Si è obbligati a tenere conto degli immaginari delle

⁴¹⁹ Glissant, *Poetica del diverso*, cit., p. 33.

lingue. Questi immaginari ci colpiscono attraverso una serie di mezzi inediti e nuovi: l'audiovisivo, la radio, la televisione»⁴²⁰.

Per quanto riguarda i due viaggiatori, entrambi hanno dettato le loro esperienze usando anche le lingue delle popolazioni incontrate, grazie alle immagini, alle scene, all'esperienza trascorsa presso quei popoli.

Il multilinguismo, per esempio, si nota nelle traduzioni offerte dai viaggiatori ai concetti nuovi scritte con le loro lingue di origine.

Infatti, nel *Milione*, il viaggiatore si richiama alla lingua dell'Altro, come ad esempio quando Marco Polo cita termini della lingua tartarica: «si chiamano tostaor, che viene a dire, in nostra lingua 'uomo che dimora a guardia'» (M, p. 143); e inoltre: «ch'è nome bulargugi, ciò è a dire 'guardiano delle cose che si trovano'» (M, p. 144).

Inoltre, prende anche termini dalla lingua araba, ad esempio come i saraceni chiamano il santo Tommaso apostolo:

«Ma vengovi molti cristiani e molti saracini in pellegrinaggio, ché li saracini di quelle contrade ànno grande fede i lui, e dicono ch'elli fue saracino, e dicono ch'è grande profeta, e chiàmallo varria, cioè è "santo uomo"» (M, p. 264).

Mostra anche una traduzione dei nomi: «Ora sappiate che questo re Caidu si avea una sua figliuola, la quale si era chiamata in tarteresco Aigiarne, cioè viene a dire i latino 'lucente luna'» (M, p. 301).

Il viaggiatore marocchino, anche lui, offre ai suoi lettori la traduzione delle parole straniere, come nel caso di «Jamāl al-Dīn, luogotenente di al-Karak; Tuquz Dumūr (in turco, *dumūr* [*demir*] vuol dire "ferro"» (IB, p. 46-47). E ancora: «Quindi arrivammo alla città chiamata Bābā Saltūq, dove *bābā* ha per i turchi lo stesso significato che ha per i berberi [cioè "padre"]» (IB, p. 378). Inoltre: «Poi il sovrano gli disse [in persiano]: «*Yā mādari gānī*» [figlio di puttana] (il che costituisce un orribile insulto)» (IB, p. 412) e:

«gli abitanti del luogo si nutrono di pesci e di datteri importati da Bassora e dall'Oman: [in persiano] dicono khurmā wa-mahī lot-i

⁴²⁰ Ivi, p. 86.

padshāhāne, che significa «datteri e pesci è un mangiare da re» (IB, p. 301).

I due viaggiatori hanno raccontato le proprie esperienze con l'immaginario visto e vissuto lungo il loro percorso descrivendo anche con la lingua dell'Altro e introducendo nuovi termini presi dalle diverse lingue dei popoli incontrati.

Quindi Marco Polo e Ibn Battuta hanno descritto con il multilinguismo, dato che hanno scritto utilizzando anche la lingua dell'Altro.

6. L'Altro religioso

Per quanto riguarda l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro religioso ci focalizziamo sull'aspetto religioso dell'Altro.

Per fare ciò, adottiamo il pensiero di Victor Segalen, Mondher Kilani e Emanuel Lévinas, che sostengono che l'incontro con l'Altro deve essere un Altro diverso dall'Io, perché se fosse lo stesso, non permetterebbe di avere un vero confronto.

I teorici sopracitati sostengono che l'incontro con l'Altro non deve essere con il simile, come afferma Victor Segalen: «è la nozione di *diverso* che ci fa prendere coscienza che “c'è qualcosa che non è il medesimo” e che ci dà “il potere di concepire l'altro”»⁴²¹. L'antropologo sostiene che l'approccio che consiste nel descrivere l'altro comparandolo al conosciuto rende difficile portare le novità osservate dal viaggiatore, come afferma anche Mondher Kilani:

*«la metafora mediante la quale ci si appropria dell'altro, per descriverlo secondo il criterio della somiglianza-differenza, difficilmente riesce a comunicare la novità di ciò che il viaggiatore osserva»*⁴²².

Oltre a Mondher Kilani, Emanuel Lévinas ha rivoluzionato la tematica dell'Altro durante il Novecento basandosi sull'etica che si interessa al contributo dell'uomo alla società, al contrario della morale che invece si occupa dei valori imposti all'individuo dalla società, e sulla metafisica. Quindi, è la prima volta, sin dai greci, che ci si orienta sull'Altro radicalmente diverso da noi, perché se fosse lo stesso non presenterebbe nessun interesse.

Per questo motivo, non analizzeremo l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro della stessa religione. In altri termini, non tratteremo né dell'incontro di Marco Polo con il cristiano, né di quello di Ibn Battuta con il musulmano.

Prima di analizzare l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro religioso, tratteremo l'Io religioso, cioè la religiosità dei due viaggiatori, sia di Marco Polo,

⁴²¹ Segalen, *Essai sur l'exotisme*, cit., p. 25.

⁴²² Kilani, *L'invenzione dell'altro*, cit., p. 79.

sia di Ibn Battuta, e di come i due viaggiatori hanno usato la religione come ideologia nei loro testi, e infine l'incontro con l'Altro religioso.

6.1. L'Io religioso

Per individuare la religiosità dei due viaggiatori iniziamo dal motivo dei loro viaggi. I due viaggiatori si somigliano nella motivazione dei loro viaggi. Infatti, il veneziano Marco Polo ha accompagnato il padre e lo zio dopo che sono stati inviati all'imperatore dei Tartari Grande Khan come missionari dal Papa della Chiesa, come si evince dall'arrivo dei due viaggiatori alla città di Acri (attuale Antioch), e da come Tebaldo da Piagenza ha espresso la sua felicità dopo aver sentito la storia e la richiesta dell'imperatore dei Tartari, come si legge nel libro di Marco Polo stesso:

«Li due frategli andaro a uno savio legato, ch'era legato per la chiesa di Roma ne le terre d'Egitto, e era uomo di grande ottulitade e avea nome messer Tebaldo da Piagenza. E quando li due frategli gli dissero la cagione perché andavano al papa, lo legato se ne diede grande meraviglia; e pensando che questo era grande bene e grande onore de la cristinita[e]» (M, p.13).

Per il tangerino, la motivazione del viaggio era il pellegrinaggio, cioè *hajj* verso la Mecca e la Medina che ogni un musulmano dovrebbe fare, oppure almeno una volta nella vita se possiede i mezzi, cioè la salute e le possibilità finanziarie. Ibn Battuta esprime infatti la sua motivazione nel prologo, dichiarando:

«lasciai Tangeri [Tanja], mia città natale, il giovedì 2 di rajab al-fard, mese del Signore, dell'anno 725 [1325], con l'intenzione di compiere il pellegrinaggio alla sacra Casa di Dio [La Mecca] e di visitare la tomba dell'Inviato – che Iddio lo benedica e gli accordi la salvezza!» (IB, p. 9).

Dopo l'analisi dei due racconti, osserviamo che i due viaggiatori fecero entrambi riferimento alla loro religione. Infatti, Marco Polo cita dei richiami religiosi legati alla cristianità, mentre Ibn Battuta alla religione musulmana.

Lungo il viaggio, il veneziano si riferì alla religione cristiana in occasione del suo arrivo in Persia, quando presentò questo nuovo spazio secondo una

dimensione religiosa, cioè come il punto di partenza dei tre Magi – Gaspard, Melchior e Balthazar – citati nella Bibbia⁴²³ (Vangelo di Matteo) per onorare Gesù dopo la sua nascita (M, p. 41- 42).

Marco Polo cita l'unica chiesa che si trova nella meravigliosa città di Quinsai (Hangchou): «e àvi una chiesa di cristiani nestorini solamente» (M, p. 225).

Assistiamo, inoltre, alla curiosità e alla volontà di Marco Polo di sapere e scoprire i luoghi della cristianità, come narra ad esempio nella parte relativa al suo arrivo in Persia, quando chiede dove si trova il sepolcro dei tre Magi, come afferma l'autore stesso nel suo racconto: «Messer Marco dimandò più volte in quella cittade di quelli .iij. re: niuno gliene seppe dire nulla, se non che erano .iij. re sopPELLITI anticamente» (M, p. 42).

Quindi, durante il suo itinerario, Marco Polo riferisce alla cristianità, offrendo ai lettori la presenza della propria religione nei paesi da lui visitati.

Per quanto riguarda Ibn Battuta, anche lui offre ai lettori ampie informazioni sull'Islam nei diversi paesi visitati da lui.

Infatti, visita le tombe dei personaggi pii dell'Islam, come quando arrivò a Sfax: «e quindi a Sfax [Safāqus], nelle cui vicinanze si trova la tomba dell'*imām* malikita Abū al-Hasan al-Lakhmī, autore del libro *al-Tabsira fī al-fiqh* [la spiegazione del *fiqh*]]» (IB, p. 14).

Inoltre, Ibn Battuta ebbe la curiosità di conoscere ancor più la propria religione, come vediamo quando chiese informazioni a uno *shaykh*, come lui afferma:

«quando, in città, avevo incontrato il pio e anziano professore, imām e khatīb Burhān al-Dīn al-Ja'barī, uno dei sant'uomini graditi e imām tra i più famosi, lo avevo fra l'altro interrogato a proposito dell'autenticità della tomba di Abramo in quel luogo» (IB, p. 62).

Il marocchino cita e descrive le moschee che si trovano delle diverse città visitate come quella famosa di 'Amr ibn al-'As (IB, 37-38-39).

⁴²³ La storia viene festeggiata la prima domenica dopo il Noel. Il nome della festa è: l'epifania

L'Io religioso si nota anche nelle benedizioni ricevute dai due viaggiatori lungo la loro avventura. Infatti, Marco Polo con il padre e lo zio furono benedetti dal Papa Gregorio di Piagenza prima della loro partenza come messaggeri presso la corte del Grande Khan come il veneziano afferma nel suo testimone: «data la sua benedizione a tutti questi .v. – cioè li due frati e li due fratelli e Marco, figliuolo di messer Niccolao –, partirsi d'Acri e vennero a Laias» (M, p. 16).

Alla fine del libro Marco Polo ringrazia Dio di aver facilitato il ritorno a Venezia e di poter raccontare di quei paesi lontani: «ma credo che fosse piacere di Dio nostra tornata, acciò che si potessero sapere le cose che sono per lo mondo» (M, p. 321).

Anche Ibn Battuta cerca la benedizione visitando le tombe degli uomini pii dell'Islam e gli *Shaykh*.

Inoltre, il viaggiatore marocchino spiega anche a cosa serve questa baraka, cioè benedizione, come si può notare: «da allora, nel corso dei miei viaggi sono sempre stato trattato bene e la sua *baraka* mi è stata di aiuto» (IB, p. 30).

Infine, anche Ibn Battuta augura la benedizione agli altri come egli fa per lo *shaykh*: «essendo i giorni del gran caldo estivo lo ringraziai: “Che Dio ti benedica!”» (IB, p. 29).

Oltre a ciò che è stato detto, i due viaggiatori si riferiscono ai loro testi sacri. Infatti, per Marco Polo l'Io religioso si vede nella cultura cristiana e nella sua lettura della Sacra Scrittura, quando ad esempio nega che la tomba di Adamo si trovi in quella montagna della penisola di Seilla, in cui i saracini pellegrinano credendo che fosse il sepolcro di Adamo, come spiega l'autore stesso nel suo libro:

«ma i saracini che vi vengo in peligrinaggio, dicono ch'è pure il munimento d'Adamo; ma, secondo che dice la Santa Iscrittura, il munimento d'Adamo si è in altra parte» (M, p. 274).

Mentre in Ibn Battuta troviamo vari passaggi del Corano e *hadith*, cioè i detti del Profeta^S, come ad esempio: «recitò il versetto: *Prendete dunque il maqām Ibrāhīm^S per oratorio*» (IB, p. 154. Cor. 2, p. 125). Ibn Battuta riferisce inoltre: «da questa grotta Abramo vide [tramontare] una stella, la luna e il sole,

com'è detto nel Libro eccelso» (IB, p. 115), e anche al Profeta^S : «l'inviato di Dio^S giunse qui prima della sua missione per occuparsi degli affari di Khadija, e nel luogo dove la sua cammella si inginocchiò si erge ora una grandissima moschea» (IB, p. 128).

Al di là di ciò che è stato detto sull'Io religioso, si deve anche precisare che la religiosità di Ibn Battuta è più forte e presente rispetto a quella di Marco Polo, dato che il marocchino ha esercitato la funzione di *imām*, come lui racconta: «quando mi recai alla preghiera del pomeriggio mi fece ogni volta che andai da lui a compiere la preghiera, per tutto il tempo che rimasi alla *zāwiya*» (IB, p. 29). Inoltre, non nasconde le sue sensazioni dopo aver sentito il Corano: «e tutta la Moschea risuona delle loro voci che commuovono l'animo, stringono il cuore e suscitano il pianto!» (IB, p. 184).

Infine, Ibn Battuta riconosce di essere un credente: «così rompemmo il digiuno insieme a lui e poi ce ne tornammo indietro» (IB, p. 321).

6.2. La religione come ideologia

In questo brano mettiamo in evidenza come i due viaggiatori esprimono una certa ideologia nei loro racconti, sia Marco Polo, sia Ibn Battuta.

Infatti, Marco Polo e Ibn Battuta si somigliano in riferimento all'ideologia nascosta nei loro racconti, perché ci portano solo quelle vicende in cui i cristiani vincono contro i musulmani oppure in cui i musulmani vincono contro i cristiani, o i miracoli della cristianità o dell'Islam e i personaggi cristiani o musulmani.

Tuttavia, differiscono nell'atto, perché Ibn Battuta partecipa in guerra con l'Altro cristiano sotto il nome di *jihad*, al contrario di Marco Polo che non reagisce con atti sanguinosi contro il musulmano.

L'ideologia nascosta di Marco Polo si vede nei miracoli da lui raccontati sulla cristianità, come nel suo arrivo alla città di Samarcanda. Lì il veneziano si richiama a una meraviglia successa in questa città. Infatti, la città era stata abitata dai cristiani e dai saraceni sotto il governo del Gran Khan, successore del fratello Gigata, convertitosi al cristianesimo. Una conversione che venne presa con gioia dai cristiani che, grazie a questa situazione, costruirono una grande chiesa

intitolata a s. Giovanni Batista. Per la costruzione, i cristiani tolsero alcune pietre che appartenevano ai saraceni. Tuttavia, dopo la morte di Gigata, i saraceni volevano recuperare le loro pietre. Ciò creò polemiche e fu necessario l'intervento dell'imperatore Kubilai Khan, che chiese di restituire ai saraceni le loro pietre. I cristiani erano dispiaciuti, e il giorno in cui avrebbero dovuto togliere le pietre dalla colonna, videro che la colonna si era alzata di quattro palmi, grazie alla volontà del Signore, come narra Marco Polo nel *Milione* (M, p. 69-70).

Inoltre, l'ideologia esplicita di Marco Polo per la religione cristiana si vede nella natura del suo racconto, in cui ricorda solo le vicende in cui i cristiani vinsero contro i saraceni, come nel caso della vendita del re di Abasce dopo che il re saraceno d'Aden aveva obbligato il suo inviato verso il Santo Sepolcro di Cristo di diventare saraceno. Il suo inviato (che venne poi proclamato santo) aveva però rifiutato e perciò il re lo obbligò facendogli una cicatrice come quella che hanno i saraceni sul viso. Un fatto che indusse il re Abasce a prendersi la sua vendetta. Infatti, i cristiani vinsero la guerra ed ebbero così la loro vendetta contro i saraceni e questo grazie alla forza e alla potenza dell'esercito cristiano, come ricorda il viaggiatore veneziano: «e sappiate che li cristiani sono asai migliore gente per arme che no sono i saraceni; e questo si fue ne li anni Domini .mcclxxxviiij.» (M, p. 294).

Al di là delle cose raccontate sul Manibar, Marco Polo si riferì al santuario del santo Tommaso apostolo e ai miracoli che erano successi in quella terra. Infatti, il viaggiatore veneziano ne cita due; il primo è di come le persone possono guarire dalla febbre bevendo l'acqua mescolata con un po' di terra, mentre il secondo riguarda l'avvertimento del santo Tommaso apostolo a un barone che ha impedito la visita del suo santuario di aver una brutta morte. (M, p. 264-265). Infine, racconta secondo quello che aveva sentito come è ucciso il santo dalla mano di un "gavi" (M, p. 265-266). Inoltre, sottolinea anche come il santo si è riuscito a convincere tanta gente di credere in Cristo (M, p. 293).

Spostiamo l'attenzione verso il viaggiatore marocchino, Ibn Battuta che mostra l'ideologia nel racconto anche in modo diretto, cioè nel senso di combattere l'Altro sotto il nome di *jihad*.

Ibn Battuta accenna a vari miracoli incontrati lungo la sua avventura, come quello avvenuto alla Mecca:

«un'altra ancora è che i numerosissimi colombi e gli altri uccelli della Mecca non vi si posano mai sopra, né passando la sorvolano: si vedono i colombi liberarsi sopra la moschea, ma quando arrivano all'altezza della nobile Ka'ba deviano di lato ed evitano di passarci sopra» (IB, p. 152-153).

Inoltre, come Marco Polo, anche il tangerino racconta alcuni conflitti in cui i musulmani hanno vinto contro gli infedeli, come nella caso della sconfitta che Ghyath al-Din inflisse agli infedeli e che Ibn Battuta considerò come uno dei più grandi successi dell'Islam. Infatti, il conflitto era fra il sultano *Ghyāth al-Dīn* contro il sultano degli infedeli *Balāl Diyaw* che vincerà contro di lui dopo una battaglia nei confini di Ma'bar. La sconfitta fu molto pesante e *Balāl Diyaw* «gli estorse tutti i suoi beni, gli elefanti e i cavalli e dopo avergli preso tutto quel che aveva, lo fece sgozzare e scorticare» (IB, p. 668-669).

Ibn Battuta si riferisce agli uomini pii dell'Islam, come *Abū al-Hasan al-Shādhilī* che compiva ogni anno il pellegrinaggio. Un giorno, prima della partenza, ordinò al suo discepolo: «prendi una vanga, un cesto, gli aromi per il lavacro e quanto serve per pellire un morto». Infatti, secondo il racconto, lo *shaykh* sapeva che sarebbe morto in quel viaggio verso la Mecca, come racconta Ibn Battuta: «quando vi giunsero, lo *shaykh* Abū al-Hasan fece le abluzioni, poi campì una preghiera di due *rak'a* e al termine dell'ultima prosternazione, l'Onnipotente e Grande Iddio lo chiamò a Sé» (IB, p. 23).

Marco Polo e Ibn Battuta differiscono nella loro ideologia nell'atto di presentarla, perché, anche se Marco Polo si mostra diffidente verso la religione islamica, non ebbe però un rifiuto violento, al contrario di Ibn Battuta che combatte i cristiani sotto il nome di *jihād*, come si può notare nelle sue dichiarazioni: «oh, avrei voluto essere fra quanti si votano alla difesa di quel luogo sino alla fine dei miei giorni» (IB, p. 738).

I due viaggiatori si somigliano nella presenza dei loro uomini santi, come nel caso di quelli che non cedono alle tentazioni delle donne perché sono santi.

Infatti, nel *Milione*, Marco Polo cita il fatto accaduto a un santo cristiano che non ha ceduto a una donna, rappresentando l'onestà del santo verso gli esseri umani e verso Dio, come lui asserisce:

«quello ciabattie(r) era buono uomo e di sì buona vita, che uno die una femmina venne a sua bottega, molto bella, ne la quale p[e]ccò cogli occhi, e elli co la lesina vi si percosse, sì che mai non ne vide; sicché egli era santo e buono» (M, p. 39-40).

Ibn Battuta, sottolinea lo stesso comportamento dello *shaykh* Abū ‘Abd Allāh al-Gharnatī che non si lasciò sedurre dalla moglie del suo padrone, come sottolinea Ibn Battuta: «temo Dio e non tradirò chi mi ha affidato la sua famiglia e i suoi beni», ma l'altra continuò a insistere e a fargli pressione finché egli temendo di cadere in tentazione, si castrò» (IB, p. 138-139).

6.3. L'incontro con l'Altro religioso:

L'incontro con l'Altro religioso sarà sempre con un Altro che ha una religione diversa rispetto ai due viaggiatori. Quindi, in questa parte non tratteremo dell'incontro di Marco Polo con i cristiani e di Ibn Battuta con i musulmani, mentre paragoneremo l'incontro di Marco Polo e di Ibn Battuta con gli ebrei e gli idolatri.

6.3.1. L'Altro saraceno

Iniziamo con l'incontro di Marco Polo con l'Altro musulmano che egli definisce “saracino”. Infatti, presentiamo l'immagine del mussulmano attraverso lo sguardo del viaggiatore cristiano Marco Polo. Tuttavia, il veneziano esprime un certo disprezzo, sospettoso verso l'Altro religioso. L'atto preso sui musulmani da parte di Marco Polo si vede nelle diverse scene come: il suo arrivo in Erminia in cui descrive i saraceni come gente cattiva e grandi bevitori: :«or sono tutti cattivi, solo gli è rimasa una bontà, che sono grandissimi bevitori» (M, pp. 26-27).

Marco Polo rappresenta la gente tra la Grecia e il Levante: «E' adorano Maccomet. E' sono mala gente e micidiale: sempre stanno col bicchiere a bocca, ch  molto beono volontieri, ch  egli àno buono vino cotto» (M, p. 62).

L'immagine del saraceno data da Marco Polo al suo arrivo alla citt  di Aden era un'immagine di una persona che odia l'Altro cristiano, come si evince dal suo libro: «la provincia d'Aden si   uno signore ch'  chiamato soldano. E' sono tutti saracini, i quali adorano Malcometto, e sono grandi nemici de' cristiani» (M, p. 295).

Quindi, l'incontro di Marco Polo con l'Altro musulmano sembrerebbe negativo, cio  il "saracino" viene sempre rappresentato negativamente.

6.3.2. L'Altro cristiano

Spostiamo l'attenzione verso l'incontro di Ibn Battuta con l'Altro cristiano. Infatti, cercheremo come il cristiano viene rappresentato dal viaggiatore musulmano Ibn Battuta. Inoltre, il cristiano viene descritto in modo variegato, perch  in alcuni incontri Ibn Battuta rappresenta l'Altro cristiano come *k f r* (plurale: *kuff r*), cio  infedele, mentre in altri casi dimostra un certo interesse verso la cristianit , come vediamo in questi esempi:

«insomma, entrando nel paese degli infedeli cambiarono i suoi intimi sentimenti, ma ciononostante ordin  all'emiro Kif l  di trattarmi con riguardo, e quando un giorno uno dei suoi maml k irrise le nostre preghiere, quello lo frust » (IB, p. 379-380).

Inoltre, notiamo anche il comportamento variegato di Ibn Battuta verso la cristianit  nell'immagine della Chiesa descritta da lui. In altri termini, a volte esprime il suo rifiuto del santuario cristiano come a Costantinopoli quando descrive le chiese: «anche le chiese, del resto, a Galata sono sporche e non hanno nulla d'interessante» (IB, p. 385), ma, d'altra parte, le descrive belle: «con chiese e case molto belle» (IB, p. 380). Il musulmano mostra anche di avere la volont  di entrare in chiesa: «vedendoli, egli mi lasci  la mano: "vorrei entrare in chiesa con voi", gli dissi ma rivolgendosi all'interprete: "Digli che chiunque entra deve prostenarsi davanti alla Somma Croce"» (IB, p. 389). Inoltre, dedica uno spazio

alla descrizione della chiesa (IB, p. 385-386). Oppure, altre volte, entra nella chiesa: «infine, entrai in chiese dove c'erano fanciulle vergini figlie dei notabili della città, in altre dove c'erano donne vecchie o non più giovanissime, e in altre ancora riservate ai monaci – che sono un centinaio» (IB, p. 388).

il viaggiatore marocchino descrive i loro luoghi di culto con rispetto, come nel caso di Betlemme in Palestina:

«qui – a Betlemme – si trovano ancora i resti del famoso tronco di palma, intorno ai quali si eleva un grande edificio che i cristiani venerano con molto rispetto e dove i viandanti trovano ospitalità» (IB, p. 64).

6.3.3. Gli ebrei

Qui tratteremo dell'incontro dei due viaggiatori con gli ebrei, cioè qual è l'immagine data agli ebrei nei due racconti, partendo dall'idea che anche gli ebrei fanno parte delle religioni monoteiste.

Per quanto riguarda il viaggiatore veneziano Marco Polo, egli descrive gli ebrei con oggettività e con rispetto, come possiamo notare quando arriva nella città di Coilun:

«Coilun si è uno grande reame verso garbino, quando l'uomo si parte di Mabar e va .v^c. miglie. E tutti sono idolatri, e si v'à di cristiani e giudei; e ànno loro linguaggio» (M, p. 276).

Ibn Battuta, invece, dà un'immagine degli ebrei multicolore – così come per i cristiani – dato che da una parte li rappresenta con oggettività, mentre dall'altra parte negativamente e con critiche. Si può notare questa variazione nei diversi incontri con gli ebrei lungo il suo viaggio. Proponiamo qui alcune scemi in cui gli ebrei sono rappresentati negativamente e non come persone degne di fede: «Maledetto figlio di uno sciagurato, come osi sederti più in alto dei lettori del Corano, se non sei altro che un ebreo?» (IB, p. 333).

Tuttavia, in altre scene, il marocchino descrive gli ebrei con oggettività, come si può osservare in queste citazioni: «uno di loro era ebreo e mi disse in arabo: «Non temere: fanno sempre così con gli stranieri! Io sono l'interprete e

vengo dalla Siria». Allora gli chiesi come dovevo salutare. «Dì: *al-Salām 'aly-kum!*», mi rispose» (IB, p. 383);

«il quinto giorno, comunque, arrivammo a Kunjī-Karī, che sorge in cima a una montagna ed è abitata da ebrei con a capo uno di loro come emiro, che pagano la jizya al sultano di Quilon» (IB, p. 627).

6.3.4. Gli idolatri

Per affrontare il tema dell'incontro dei due viaggiatori con l'idolatria bisogna ricordare che sia Marco Polo sia Ibn Battuta appartenevano alle religioni abramitiche (Ebraismo, Cristianesimo, Islam) che condannano l'idolatria, dato che si tratta di una rappresentazione dell'uomo priva di anima e che si manifesta in diverse forme: simboli, immagini, ecc.

Cercheremo quindi di individuare l'immagine rappresentata degli idoli nei due testi.

Per quanto riguarda il viaggiatore veneziano, egli rappresenta un'immagine oggettiva dell'idolatria, priva di giudizi e di commenti, come si può notare in questi esempi:

«e nel mezzo di questo fiume à un'isola guasta, ov'ae u'munistero d'idoli, che v'à .ij^c. freri; e quie à molti idoli, e quest'è capo di molt'altri monisteri d'idoli» (M, p. 215-216).

Anche nella città di Caccianfu: «Le genti sono tutti idoli – e tutti quegli de la provincia del Catai sono tutti idoli» (M, p. 169-170). In questa citazione, il viaggiatore veneziano non fa nessun commento sugli idoli.

Marco Polo racconta la storia di Buddha (che si può dettagliare: rispetto alla sua sincerità e al rifiuto delle ricchezze; rispetto alle donne e all'eredità del governo proposto da suo padre) in modo oggettivo:

«e questo Sergamon fue il pri||mo uomo a cui nome fue fatto idole, ché, secondo loro usansa, questi fue il migliore uomo che fosse mai tra loro, e 'l primo ch'eglino avessero per santo» (M, p. 271).

Il primo idolo: «e sappiate che questi fue il primo idolo che <fosse> fatto, e da costui sono discesi tutti l'idoli. E questo fue nell'isola di Seila in India» (M, p. 274).

Ibn Battuta rappresenta l'idolatria in modo variopinto perché il suo incontro con gli idolatri fu diverso. In altri termini, in alcun casi il tangerino offre un'immagine positiva degli idolatri, come nel caso della descrizione di quelli dell'isola di Ceylon:

«A proposito dell'isola di Ceylon, dove in seguito sono stato, [voglio aggiungere che] gli abitanti, pur essendo idolatri, rispettano i faqīr musulmani e li accolgono in casa presentandoli alle mogli e ai figli, e offrono loro da mangiare» (IB, p. 236).

In altri casi l'atteggiamento è diverso. In India, ad esempio, Ibn Battuta descrive l'immagine del musulmano nello sguardo degli indù:

«quando avevamo finito di mangiare davano i nostri avanzi ai cani e agli uccelli – e se un bimbo piccolo per caso li mangiava, lo picchiavano e gli davano da mangiare dello sterco di vacca che, dicevano, l'avrebbe purificato da quella sozzura» (IB, p. 236).

Per concludere, a Damasco, davanti a un Altro che non ha nessuna ideologia politica o appartenza religiosa, cioè la peste, Ibn Battuta esprime come tutte le religioni si uniscono per affrontare questo terribile nemico:

«tutti gli abitanti della città, uomini e donne, piccoli e grandi, si unirono a loro [i musulmani]: parteciparono anche gli ebrei con la loro Torah e i cristiani con il loro Vangelo, accompagnati da donne e bambini, e ognuno piangeva, implorava e supplicava Dio in nome dei propri libri e dei propri profeti» (IB, p. 114).

Per esporre una valutazione schematica, riassuntiva e generale dell'incontro con l'Altro religioso, proponiamo questa tabella:

l'Altro religioso ► I viaggiatori ▼	Cristiano	Saraceno	Ebreo	Idolatro
Marco Polo	////////	rifiuto e diffidente	Rispetto	Rispetto
Ibn Battuta	Variegato	//////////	Variegato	Variegato

7. Alterità e identità

Dopo aver trattato l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro culturale, linguistico e religioso, analizzeremo la loro propria identità dinanzi all'alterità.

Infatti, tratteremo in questa parte: il pensiero della radice e del rizoma, in cui mostriamo l'identità di Marco Polo e Ibn Battuta; successivamente, la poetica dell'Essere e della *Relazione* in cui faremo riferimento alla reazione dei due viaggiatori verso l'identità dell'Altro, e infine il confronto e la rivelazione dell'identità d'entrambi davanti all'alterità.

7.1. Il pensiero della radice e del rizoma

Per quanto riguarda la definizione del pensiero della radice e il pensiero del rizoma, ci riferiamo al filosofo Edouard Glissant che sostiene che:

«Deleuze e Guattari ... propongono una distinzione dal punto di vista del funzionamento del pensiero: il pensiero della radice e il pensiero del rizoma. La radice unica è quella che uccide tutto intorno a sé, mentre il rizoma è la radice che si estende verso l'incontro con altre radici. Ho applicato questa immagine all'identità»⁴²⁴.

Infatti, Edouard Glissant ha adottato la distinzione sostenuta da Gilles Deleuze e Félix Guattari⁴²⁵ fra il pensiero della radice e il pensiero del rizoma sull'identità, legando questi concetti alla sua categorizzazione delle culture. In altri termini, Glissant applica il pensiero della radice alle culture ataviche che cercano di creare, imporre e legittimare la loro unica identità su una terra, mentre quello del rizoma è stato applicato alle culture composite, cioè alle culture in cui si applica la creolizzazione o l'incontro fra le diverse culture.

Applichiamo dunque la stessa regola sul nostro *corpus* verificando se i due viaggiatori hanno un pensiero della radice unica o del rizoma. In altre parole, il viaggio di Marco Polo e Ibn Battuta mette in confronto le loro proprie identità

⁴²⁴ Edouard Glissant, *Poetica del diverso*, Roma, Melelli, 2004, p. 45.

⁴²⁵ Filosofi e psicoanalisti francesi.

con quelle dell'Altro e perciò vedremo se i due viaggiatori hanno un pensiero della radice o quello del rizoma.

La nostra analisi parte dai prologhi che rappresentano le chiavi di lettura per i due racconti di viaggio. Infatti, dalle premesse si nota che i due viaggiatori, Marco Polo e Ibn Battuta, hanno la curiosità di viaggiare verso lo sconosciuto, il diverso, al di là del loro mondo, cioè di varcare le frontiere, come informa Marco Polo nella sua introduzione: «Signori imperadori, re e duci e tutte altre genti che volete sapere le diverse generazioni delle genti e le diversità delle regioni del mondo» (M, p. 3). Oltre a Marco Polo, anche il tangerino aveva la volontà di conoscere il diverso e di andare al di là di *dār al-Islām*, cioè la dimora dell'Islam – grazie anche alla *Pax mongolica* – con l'obiettivo di scoprire lo sconosciuto, come scrive Claudia M. Tresso:

«la curiosità di vedere nuovi luoghi e il gusto di conoscere altra gente lo avvincono a tal punto da indurlo a proseguire ben oltre la penisola arabica, spingendosi sempre più lontano entro gli ampi confini della dār al-Islām [la dimora dell'Islam]» (IB, p. VIII).

Il viaggiatore tangerino adotta, inoltre, una strategia di viaggio che consiste nel non ripercorrere lo stesso percorso, come egli stesso afferma: «nei miei viaggi, infatti, ho adottato l'abitudine di non rifare mai, per quanto mi è possibile, una strada già percorsa» (IB, p. 212). Oltre alla strategia, Ibn Battuta esprime la sua curiosità di scoprire il diverso: «rivolsi loro qualche domanda» (IB, p. 199).

Tuttavia, anche se nei prologhi entrambi i viaggiatori hanno manifestato la volontà di varcare le frontiere per scoprire l'ignoto, notiamo diverse finalità lungo il loro viaggio.

Infatti, la motivazione di andare al di là del conosciuto esprime anche la natura dell'identità che avevano i due viaggiatori, perché l'identità a radice unica spinge soltanto ad approfondire, cioè a non cercare le altre identità, mentre quella a radice rizomatica si estende cercando nuove identità come afferma Édouard Glissant: «la radice unica ha la pretesa della profondità, mentre la radice rizomatica si sviluppa nell'estensione»⁴²⁶.

⁴²⁶ Glissant, *Poetica del diverso*, cit., p. 52.

La teoria sostenuta dal filosofo Édouard Glissant è presente nei due viaggiatori perché il veneziano Marco Polo aveva un pensiero del rizoma, considerato che egli viaggiò verso un mondo del quale non condivide la stessa identità, cioè non aveva nessun legame con loro. In altri termini, Marco Polo soggiornò nel mondo tartarico, un entourage diverso dal suo sotto tutti i profili: culturale, linguistico e religioso. Il veneziano cercò, inoltre, l'estensione e non l'approfondimento della sua identità basandosi sulla sua apertura alla diversità.

A differenza di Marco Polo, Ibn Battuta aveva un pensiero della radice unica, perché durante il suo viaggio nel *dār al-Islām* incontra il musulmano con cui condivide la stessa religione, cioè l'Islam, considerato che l'identità del musulmano nel Medioevo era l'islam. Quindi, il tangerino aveva un pensiero della radice unica dal momento che si reca verso ciò che è identico.

Per quanto riguarda il suo viaggio al di là della dimora dell'Islam, Ibn Battuta si reca verso la comunità musulmana, come quando arrivò in Cina dove dimorò presso la comunità musulmana. Si potrebbe dunque affermare che Ibn Battuta aveva un pensiero della radice unica, come si può evincere dal suo soggiorno in Cina:

«la Cina, pur bellissima, non mi piaceva, perché m'irritava il fatto di vederla sotto la ferula degli infedeli. Ogni volta che uscivo ero testimone di molte azioni riprovevoli, e questo mi causava un tal risentimento che me ne stavo in casa la maggior parte del tempo, uscendo solo quando non potevo farne a meno» (IB, p. 706).

Inoltre, il pensiero della radice unica di Ibn Battuta si convalida nella scelta di soggiornare presso i suoi fratelli musulmani. Infatti nella filosofia occidentale pre-leveniana troviamo che il concetto di "fraternità" è considerato un Altro che assomiglia all'Io, cioè si cercano le similitudini che aveva l'Altro rispetto all'Io, una ricerca che crea il comunitarismo. Il fratello per Lévinas è lo stesso, ma non l'identico. Inoltre, Emmanuel Lévinas definisce questa scelta come "la supremazia dell'Io" e asserisce che non si può considerare la "fraternità" come una relazione interculturale dato che l'Altro è scelto in base alle similitudini, come quelle culturali, linguistiche, religiose, etniche, ecc.

Inoltre, il comunitarismo di cui parla Emmanuel Lèvinas è stato confermato da Ibn Battuta in Cina, come ricorda: «quanto ai musulmani, infine, risiedono in un quartiere loro proprio, separato dagli altri» (IB, p. 701). Quindi è una scelta soggettiva: «per contro, ogni qualvolta vedevo un musulmano era come se incontrassi i miei familiari e miei parenti più vicini» (IB, p. 706).

Tutto ciò riconferma, ancora una volta, che il viaggiatore veneziano Marco Polo aveva un pensiero del rizoma, dato che si reca verso il diverso, mentre il marocchino Ibn Battuta aveva il pensiero della radice unica, considerato che sceglie il simile, cioè si reca alla comunità musulmana.

7.2. La poetica dell'Essere e la poetica della *Relazione*

La poetica dell'Essere e quella della *Relazione* sono considerati come reazioni ai pensieri della radice e del rizoma perché la poetica dell'Essere cerca l'approfondimento dell'identità e rifiuta il diverso, mentre quella del rizoma si apre al diverso e alla comprensione dell'Altro.

Inoltre, la poetica della *Relazione*: serve a mettere in discussione questa identità a radice unica che spinge all'uccisione e alla distruzione, proponendo un'identità di *Relazione* che cerca di capire e avvicinare l'altro.

Édouard Glissant spiega che la questione dell'Essere è legata alla nozione di identità; in altre parole, egli mette in evidenza l'importanza del modo e della maniera in cui la radice entra in contatto con le altre radici, un fatto che lui definisce *Relazione*. Inoltre, lui preferisce la poetica della *Relazione* sulla poetica dell'Essere perché è più evidente e avvincente⁴²⁷.

Per quanto riguarda Marco Polo, aveva la poetica della *Relazione* dal momento che si apre alle altre identità e alla diversità, soggiornando presso la corte del Kubilai Khan con cui non condivideva nessun aspetto della vita.

La poetica della *Relazione* di Marco Polo si conferma nella sua accettazione dell'Altro con la sua diversità, come si evince ad esempio da quanto egli scrive

⁴²⁷ Glissant, *Poetica del diverso*, cit., pp. 24-25.

circa l'imperatore dei Tartari: «dicea che più amava li diversi costumi de le terre sapere che sapere quello perch'egli avea mandato» (M, p. 20). Una poetica che comprova nel tempo trascorso presso uno spazio sconosciuto per lui, cioè diciassette anni presso l'impero Mongolo.

Inoltre, la poetica della *Relazione* di Marco Polo emerge nella sua volontà di apprendere diverse lingue, come nel caso della lingua dei Tartari. E si rivelerà una conoscenza che permetterà al viaggiatore di accedere a questo mondo diverso e soprattutto gli consentirà di stabilire dialoghi con l'Altro per entrare in contatto con l'identità dell'Altro.

Tuttavia, si deve anche sottolineare che la poetica della *Relazione* è dovuta alla ricezione e all'immagine del latino nella cultura tartara, dato che viene apprezzato da quest'ultima, come abbiamo già mostrato nelle sezioni precedenti di questo lavoro.

Infine, la condizione per realizzare la poetica della *Relazione* è che sono necessarie due o più identità, come asserisce Edouard Glissant:

*«la poetica della relazione non è una poetica del magma, dell'indifferenza, del neutro. Perché ci sia una relazione è necessario che ci siano due o più identità o entità padrone di se stesse che accettano di cambiare scambiando»*⁴²⁸.

A differenza di Marco Polo, Ibn Battuta aveva la poetica dell'Essere per vari motivi.

Lungo il suo percorso conferma la sua poetica dal momento che rifiuta l'Altro con violenza, desiderando di partecipare al *Jihād* contro gli infedeli come lui narra nella *Rihla*: «oh, avrei voluto essere fra quanti si votano alla difesa di quel luogo sino alla fine dei miei giorni» (IB, p. 738). È questa infatti una dichiarazione che riflette la sua poetica dell'Essere. Inoltre, Edouard Glissant spiega l'atto di violenza dell'identità a radice unica esprimendo che «si può morire per la propria identità-radice unica, ma non si può morire per la creolizzazione»⁴²⁹. Tuttavia, secondo il racconto di Marco Polo anche l'Altro può sacrificare per la creolizzazione, come nel caso della guerra dell'Imperatore dei

⁴²⁸ Ivi, p. 33.

⁴²⁹ Ivi, p. 74.

Tartari Kubilai Khan contro Naian in cui si nota la partecipazione della gente di diversa religione, cioè i cristiani, i musulmani, gli idolatri, anche se non era la loro guerra.

Ibn Battuta cercava, inoltre, di imparare solo la giurisprudenza e la religione islamica, come nella sua formazione a Damasco: «Tra i sapienti di Damasco che mi hanno conferito una *ijāza* 'amma» (IB, p. 124).

Siccome era un *qādī* giudica con la '*shari'a*' (legge coranica) ordinò di tagliare la mano a un ladro, come lui testimonia: «una volta ordinai di tagliare la mano a un ladro» (IB, p. 635), oppure nella sua condanna per il nudismo alle Maldive come abbiamo mostrato nelle sezioni precedenti.

Il soggiorno di Ibn Battuta fuori dalla dimora dell'Islam si svolse presso la comunità musulmana. In altri termini, Ibn Battuta cercava lo spazio familiare ogni volta che arrivava in una città non-musulmana creando il comunitarismo di cui abbiamo già parlato.

Si potrebbe quindi dire infine che Marco Polo aveva la poetica della *relazione*, mentre Ibn Battuta la poetica dell'*essere*.

7.3. L'identità di fronte all'alterità

Dopo aver trattato i pensieri dei due viaggiatori e la loro poetica di fronte all'identità dell'Altro, riveleremo, in questa parte, l'identità dei due viaggiatori di fronte all'alterità.

In primo luogo, definiremo l'identità che è «la descrizione di sé che l'individuo ritiene centrale, che rappresenta per lui il nucleo della conoscenza di sé»⁴³⁰.

Inoltre, la reazione dei due viaggiatori dinanzi all'Altro rivela la loro identità. Una reazione che mostra che i due viaggiatori condividono gli stessi principi.

⁴³⁰ Adele Bianchi - Parisio Di Giovanni, *Psicologia oggi*, Torino, Paravia, 2000, p. 334.

Infatti, i due viaggiatori hanno in comune il principio della gelosia come si può individuare nelle diverse scene del *Milione* e della *Rihla*.

All'arrivo alla città di Camul, Marco Polo mostra la sua gelosia condannando questo popolo che ospita i forestieri in modo molto allegro al punto da farli entrare alle loro case per esser serviti dalle loro mogli lasciandoli lì per una durata di due o tre giorni, come lo stesso Marco Polo testimonia nel *Milione*: «e tutti quegli di questa provincia sono bozzi delle loro femine, ma nol si tengono a vergogna; e le loro femine sono belle e gioiose e molto alegre di quelle usanza» (M, p. 79). Inoltre, Marco Polo sottolinea come erano condannati da parte del Signore dei Tartari Mogu Kane e come loro hanno voluto continuare la loro usanza con il pretesto che era un'usanza degli antichi, aggiungendo anche come erano umiliati dall'imperatore Mogu Kane: «quando volete vostra onta, e voi l'abiate» (M, p. 80).

Inoltre, lo stesso atteggiamento si può evidenziare nel suo arrivo alla città di Gaindu nella descrizione degli uomini che lasciano giacere i forestieri e i viaggiatori con le loro femmine, sia mogli sia figlie, dato che nella loro credenza ricevono molti beni dai loro idoli, e a proposito di questo fatto Marco Polo esprime:

«e sì vi dico che in questa terra à un bello costume, che nol si tengono a vergogna se uno forestiere o altra persona giace co la moglie o' cco la figliuola od alcuna femmina ch'egli abbiano in sua casa; anzi lo tengono a bene» (M, p. 180).

Per quanto riguarda Ibn Battuta, al suo arrivo a Niger egli mostra la sua gelosia descrivendo: «questa gente ha delle caratteristiche sorprendenti e un modo di vivere curioso. Per esempio, gli uomini non sono gelosi delle loro mogli» (IB, p. 752).

Infatti, la gelosia del tangerino si vede nella sua condanna del fatto che la moglie del suo amico sia seduta sul letto e discuta con un altro cosciente. Una scena che è stata condannata da Ibn Battuta rivolgendo al suo amico una serie di domande: «e questo, tu lo trovi bello? Tu che hai vissuto nei nostri paesi e che conosci le norme della *sharī'a*?» (IB, p. 753). Ibn Battuta rimase così scioccato

dall'atteggiamento che non ritornò più dal suo amico: «non tornai più a trovarlo: mi invitò diverse volte ad andare da lui, ma non accettai mai» (IB, p. 753).

Ibn Battuta continua, inoltre, la sua condanna della sciatteria degli uomini che non sono gelosi delle loro mogli, come lui riporta nella sua testimonianza di viaggio: «le loro donne si comportano in modo scandaloso ma gli uomini, per nulla gelosi, non le disapprovano» (IB, p. 299).

Infine, si potrebbe dire che i due viaggiatori condividono lo stesso principio, cioè la gelosia.

Oltre alla gelosia, i due viaggiatori disapprovano il furto in quanto era considerato come un comportamento contro la loro educazione e i loro principi come si può evidenziare nei due racconti.

Il viaggiatore veneziano disapprova l'atto di rubare come possiamo leggere nella sua condanna dei ladri di navi in questa descrizione: «e se alcuna nave capitasse a queste foci, s'ella non venisse prima a la terra, sì la pigliano e tolgogli ogni cosa e dicono: «Dio ti ci mand[ò] perché tu fossi nostra»; né non ne credono avere peccato. E così avviene per tutte le province de l'India» (M, p. 279).

Notiamo, inoltre, la stessa condanna in Ibn Battuta quando racconta come venne derubato dagli indiani: «ma poi me lo presero gli idolatri dell'India insieme al resto che mi rubarono sul mare» (IB, p. 22). Ibn Battuta aggiunge: «lo conobbi in un *ribāt* in cima alla montagna di Sinjār e in quell'occasione egli pregò per me e mi diede del denaro che custodii con molta cura finché non me lo rubarono gli infedeli in India» (IB, p. 262).

Oltre alla gelosia e alla condanna del furto, condivise fra i due viaggiatori, ciascuno di loro mostra la sua propria identità in confronto all'alterità.

Infatti, Marco Polo condanna il fatto che gli indiani non considerino la lussuria come un peccato, dal momento che possono sposare la moglie del padre e del fratello: «costoro non ànno per peccato veruna lussuria, e tolgono per moglie la gugina e la matrigna, quando il loro padre si muore, e la moglie del fratello: cotale è il loro costume, come avete inteso» (M, p. 278), oppure come si manifesta anche in confronto agli idoli: «egli prendo per moglie la cugina e la

zia, e nol tengono peccato. Egli vivono come bestie» (M, p. 84). Quindi, Marco Polo mise in confronto la propria identità religiosa con l'alterità.

Marco Polo esprime la sua opinione sulla fedeltà, descrivendo la donna tartarica e la sua lealtà verso suo marito: «le donne sono buone e guarda bene l'onore de' l[oro] signori, e governano bene tutta la famiglia» (M, p. 93).

Constatiamo, inoltre, lo stesso confronto nel suo arrivo al regno di Multifili in cui ha apprezzato la regina che è rimasta vedova e che volle rimanere sola per l'amore di suo marito:

«questo regno è d'una reina molto savia, che rimase vedova bene .xl. anni, e volea sì grande bene a suo signore che giamai no volle pigliare altro marito. E costei à tenuto questo regno in grande istato, ed è piú amata che mai fosse re o reina» (M, p. 262).

Spostiamo l'attenzione verso Ibn Battuta per il quale, come abbiamo già mostrato nelle sezioni precedenti di questo lavoro, l'identità era l'Islam. Infatti, il tangerino mostra un forte legame con tutto quello che riguarda la religione islamica, cominciando dagli uomini pii dell'Islam fino ai riferimenti islamici come *moschee*, *zawiya*, *muezzin*, le citazioni dei profeti, ecc.

Ibn Battuta è attento a tutto quello che riguarda la religione islamica come ad esempio quando condanna il fatto che *imām* di venerdì fece molti errori nella *khutba* denunciandolo al-Qadi. (IB, p. 208).

Inoltre, la sua identità si manifesta nella sua descrizione della società ideale basata sull'Islam, sottolineando le caratteristiche ideali di una popolazione musulmana: «gli abitanti sono fra i migliori dell'Iraq, anzi, sono decisamente i migliori: la maggior parte conoscono il santo Corano a memoria e lo recitano a perfezione seguendo la salmodia corretta» (IB, p. 204).

Dal suo racconto si capisce che Ibn Battuta fu un intellettuale perché ogni volta si richiama alle opere scritte dagli scrittori e geografi arabi, come ad esempio nel caso del suo arrivo ad Alessandria in cui ricorda lo scrittore arabo Abū 'Ubayd al-Bakrī che ha scritto sulla bellezza di questa città (IB, p. 17). Al suo arrivo in ogni città, Ibn Battuta cita i suoi *ulema* come quelli di Alessandria. (IB, p. 20). Inoltre, dalla lettura del suo racconto, si capisce l'identità del

viaggiatore marocchino, e cioè che era una persona istruita, come si desume da questo passaggio: «ma questi personaggi non sono granché famosi e li conosce solo chi se ne interessa in modo particolare» (IB, p. 41).

Ibn Battuta è stato riconosciuto, inoltre, dall'Altro in quanto *qādī*: «una città dell'Ifrīqiya, mentre la carovana era per lo più composta da maṣāmdī, che mi nominarono lor *qādī*» (IB, p. 14). Infine, Ibn Battuta riconferma nei diversi episodi che racconta che la sua identità è l'Islam: «comunque, una volta nominato *qādī* feci tutto quel che potevo per fare rispettare la *sharī'a*» (IB, p. 650).

Infine, Ibn Battuta esprime il suo sentimento nostalgico – tristezza e dolore – per il suo paese natale come egli stesso scrive nella *Rihla*:

«così mi decisi ad abbandonare coloro che – donne e uomini – amavo e lasciai il mio paese siccome un uccello s'invola dal nido. I miei genitori erano ancora in vita e soffrì molto a separarmene: sia io che loro ne provammo una gran pena. Avevo, allora, ventidue anni [lunari]» (IB, p. 9).

Il suo sentimento nostalgico si vede anche nella ricerca delle origini come nel caso del suo arrivo alla città: «da qui andammo a visitare la tomba di Abū Ya'qūb Yūsuf, che dicono sia stato uno dei re del Maghreb» (IB, p. 71).

I due viaggiatori hanno usato il loro stato sociale nei loro viaggi, Marco Polo in quanto mercante e soprattutto come latino nel mondo tartarico dato che viene accolto in modo onorevole perché nessuno tartaro aveva mai visto un latino.

Anche Ibn Battuta ha viaggiato rispetto al suo stato sociale in quanto giudice, cioè *qādī* e i suoi incontri erano quasi sempre con i giuristi. Infatti, un incontro che riflette anche la sua identità rispetto al suo grado sociale perché era un giurista, come lui ricorda lungo il suo racconto, per esempio, quando in India conferma che «fare il *qādi* o lo *shaykh* è il mio mestiere, come già lo fu per i miei padri» (IB, p. 566). Inoltre, alla Mecca menziona anche un amico di suo padre:

«e ancora il pio asceta e giusrista Abū Hasan 'Alī Ibn Rizq Allāh al-Anjarī, originario della regione di Tangeri, un uomo di gran rettitudine che soggiornò alcuni anni alla Mecca e vi morì: era

legato a mio padre da antica amicizia e ogni volta che veniva a Tangeri stava a casa nostra» (IB, p. 171-72),

oppure suo cugino che era un giurista a Ronda: «il *qādī* era mio cugino, il giurista Abū al-Qāsim Muhammad Ibn Yahyā Ibn Battūta» (IB, p. 741).

8. Prima della partenza

Il viaggiatore parte verso lo sconosciuto con dei pregiudizi o delle opinioni precostituite come prime immagini sul luogo e il popolo di arrivo.

Nella sua spedizione nelle Americhe, Cristoforo Colombo aveva un pregiudizio che consisteva nel trovare l'Eden e perciò le persone nude, quelle prima della caduta, cioè quelle che non conoscono il peccato, come asserisce Mondher Kilani nel suo libro:

«sin dalla partenza, Colombo è condizionato dallo scopo della sua spedizione e dal mito connesso: quello della ricerca dell'Eden. Si aspetta dunque d'incontrare una popolazione nuda in quanto allo stato primordiale»⁴³¹.

Infatti, nella sua descrizione, Cristoforo Colombo conferma il suo pensiero precostituito, il suo mito, rendendolo più credibile come attesta Kilani: «fonte della descrizione è non già l'osservazione propriamente detta, ma la struttura del mito, che organizza i dati e contribuisce a renderli più credibili»⁴³².

Quindi, «Colombo non descrive ciò che vede, ma ciò che sta per vedere o, più precisamente, ciò che si aspetta di vedere: la descrizione è costruita in funzione del mito del paradiso perduto»⁴³³.

Prima di viaggiare, l'altro è stato sognato e immaginato come asserisce Mondher Kilani: «che si tratti di viaggio e letteratura oppure di viaggio ed etnologia, prima ancora d'essere scoperto, l'altro è stato sognato o immaginato»⁴³⁴.

Oltre al viaggiatore genovese, anche Marco Polo e Ibn Battuta partono verso lo sconosciuto con dei pregiudizi e degli stereotipi che in quel periodo, cioè il Medioevo, facevano parte della letteratura medievale.

Infatti, tratteremo in questo paragrafo i pregiudizi e gli stereotipi che avevano i due viaggiatori.

⁴³¹ Kilani, *L'invenzione dell'altro*, cit., p. 80.

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ *Ivi*, p. 89.

8.1. Pregiudizi

Durante il Medioevo, in Occidente ma anche in Oriente l'immagine dei Tartari era un'immagine di conquistatori poiché avevano invaso tutta l'Asia sotto la guida dell'imperatore Gengis Khan estendendo i loro territori fino all'Occidente e all'Oriente grazie alla loro potenza.

Troviamo, inoltre, la circolazione di tale pregiudizio sui Tartari sia nel mondo cristiano, invaso nel 1221, e anche in quello musulmano a causa dell'invasione di qualche paese della dimora dell'Islam come Baghdad.

Assistiamo, infatti, allo stesso pregiudizio nei due racconti di viaggio, cioè nel *Milione* di Marco Polo e nella *Rihla* di Ibn Battuta.

Per quanto riguarda Marco Polo, si nota la presenza del pregiudizio sui Tartari come si può notare nella sua discussione con il suo amico Pietro d'Abano: «Dai tartari non c'è da aspettarsi niente di buono», continuerà Pietro»⁴³⁵.

Oltre al pregiudizio sui Tartari come conquistatori, essi vengono anche visti come un popolo potente e imbattibile sotto la guida di Gengis Khan. Infatti, i due amici sostengono che un paese da solo non può contrastare la potenza dei Tartari, come Marco Polo e Pietro d'Abano mettono in evidenza nella loro discussione: «Il francescano trovò che i Tartari mettono spavento, e affermò che ogni paese da solo, sarebbe perduto di fronte a loro: tutti dovrebbero quindi unirsi per tenere testa ai Tartari»⁴³⁶.

Dopo la lettura della *Rihla*, si può rilevare che Ibn Battuta aveva lo stesso pregiudizio di Marco Polo descrivendo i Tartari come conquistatori, come si può evincere da questa testimonianza:

«quando ne passò il fiume, il cosiddetto Panjāb [l'Indo], fece suonare i tamburi e le trombe e così facendo spaventò gli abitanti dei villaggi – i quali credettero che i Tartari fossero venuti a compiere una razzia e si precipitarono in preda al panico nella città di Ujā per informare l'emiro [del gran baccano che] avevano udito» (IB, p. 200).

⁴³⁵ Blunck, *Marco Polo*, cit., p. 8.

⁴³⁶ Ivi, p.10

Ibn Battuta nomina, inoltre, i Tartari come infedeli e conquistatori: «a quanto dicevano, aveva più di 140 anni ed era presente quando Musta'sim bi-Allāh, l'ultimo califfo abbaside^D, venne ucciso dell'infedele Hulāwun, figlio di Gengis Khān il tartaro» (IB, p. 439).

Il tangerino presenta nella *Rihla* varie scene in cui il popolo tartaro viene descritto come invasore, come ad esempio nella loro conquista della città di Transoxiana: «un tempo la città era la capitale della Transoxiana, ma poi fu distrutta da quel maledetto di Gengis Khān, il tartaro antenato dei re dell'Iraq» (IB, p. 401).

Si potrebbe concludere che Marco Polo e Ibn Battuta avevano lo stesso pregiudizio sui Tartari, ritenuti un popolo invasore. Inoltre, la ricezione dei Tartari era così negativa sia per il mondo cristiano che per il mondo islamico. Quindi, abbiamo assistito allo stesso pregiudizio, cioè la ferocia dei Tartari.

Tuttavia, oltre al pregiudizio negativo che avevano sui Tartari. I due viaggiatori sottolineano l'accoglienza da parte dei loro sultani.

Infatti, Marco Polo mette in evidenza l'accoglienza riservata a suo padre, a suo zio e continua lungo il suo racconto a narrare come vengono accolti dall'imperatore dei Tartari Kubilai Khan, festeggiando nella corte il loro arrivo. Marco Polo era, inoltre, consapevole che sarebbero stati accolti dai Tartari in modo onorevole, come lui afferma nel suo dialogo con il suo amico prima della partenza:

«I mercanti hanno sempre frequentato i pagani per scambiare merci. La cristianità non ha forse paura dei Saraceni? Invece, i commercianti veneziani hanno fondato i loro stabilimenti anche nel territorio di questi»⁴³⁷.

E continua: «Dato che presso i Tartari i mercanti sono rispettati e il Khan li accoglie volentieri»⁴³⁸.

Ibn Battuta sottolinea, anche lui, come viene accolto dall'emiro Qurtay che gli ha offerto la cena secondo i riti musulmani, cioè ha sgozzato gli animali e ha inventato un cuoco musulmano così avrà un cibo lecito (IB, p. 709).

⁴³⁷ Ivi, p. 12.

⁴³⁸ Ivi, p. 21.

8.2. Stereotipi

Il Medioevo ha conosciuto diversi stereotipi presenti nei diversi racconti di viaggio. Cercheremo qui di mettere in luce la rappresentazione degli stereotipi nel *Milione* di Marco Polo e nella *Rihla* di Ibn Battuta prendendo come esempio l'uccello Ruc che viene descritto dai due viaggiatori.

Marco Polo corregge l'informazione che circolava sulla natura di quest'uccello perché c'erano alcuni che credevano che l'uccello Ruc fosse metà uccello e metà leone.

Marco Polo chiarisce inoltre che la descrizione dello stereotipo era stata sentita dagli altri, come testimonia nel *Milione*:

«ancora sappiate che quelle isole che sono cotanto verso il mezzodì, le navi non vi vanno volentieri per l'acqua che corre così forte. Dicomi certi mercatanti che vi sono iti, che v'à uccelli grifoni, e questi uccelli apaiono certa parte dell'anno, ma non sono così fatti come si dice di qua, cioè mezzo uccello e mezzo leone, ma sono fatti come aguglie, e sono grandi com'io vi dirò. Egli pigliano l'alifante e pòrtallo su in aire, e poscia i lasciano cadere, e quelli si disfa tutto, poscia si pasce sopra lui. Ancora dicono quelli che l'anno veduti, che l'alie sue sono sì grandi che cuoprano .xx. passi, e le penne sono lunghe .xx. passi, e sono grosse come si conviene a quella lunghezza. Quello ch'io n'ò veduto di questi uccelli, io il vi dirò in altro luogo» (M, p. 288).

Al contrario di Marco Polo, Ibn Battuta interpreta lo stereotipo in modo diverso, come si può evincere dalla sua descrizione in cui spiega come lui e i marinai avessero pregato Dio di salvarli dall'uccello di Rukhkh dopo che la destinazione della nave era verso la Montagna in cui si trovava l'uccello:

«ne fummo sbalorditi ... poi vidi che i marinai si dicevano addio piangendo e chiesi loro: «Che vi prende?» «Quello che abbiamo scambiato per una montagna, – dissero – è il Rukhkh. Se ci vede siamo morti!» In quel momento eravamo a meno dieci miglia da lui, ma l'Altissimo ci fece la grazia di un vento favorevole che ci fece cambiare direzione e non lo rivedemmo più – né mai sapemmo quale fosse realmente la sua forma» (IB, p. 717).

Si deve inoltre tener conto che Marco Polo e Ibn Battuta avevano gli stessi pregiudizi e gli stereotipi dal momento che erano vissuti nella stessa epoca. Tuttavia, i due differiscono nelle interpretazioni degli stereotipi.

9. Verso l'Alterità

Dopo aver trattato l'identità dei viaggiatori dinanzi all'alterità, mettiamo in prova l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro. In altri termini, come fu l'incontro di Marco Polo e di Ibn Battuta con l'Altro ebreo, indiano, tartaro, yogi, russo e l'Altra.

Tuttavia non tratteremo l'incontro di Ibn Battuta con il saraceno, cioè il musulmano, e quello di Marco Polo con il cristiano, dato che somigliano al Sé.

Infatti, vari teorici sostengono che l'incontro con l'Altro non deve essere con il medesimo, cioè con chi assomiglia all'Io perché non porta delle novità e non mette in confronto l'Io.

Fra i pensatori che hanno messo al centro dei loro studi l'incontro con l'Altro, Mondher Kilani sostiene che l'

««io non sono l'altro» e che comprendo me stesso in relazione all'altro come mio altro possibile, per comparazione e differenza [...] attraverso l'invenzione dell'altro, e precisamente secondo una concezione contrastiva, non simmetrica, dell'identità»⁴³⁹.

È la prima volta, quindi, sin dai greci, che quest'Altro è radicalmente diverso da noi, perché se è lo stesso non presenta nessun interesse.

Oltre a Mondher Kilani, abbiamo uno dei pensatori contemporanei, Emmanuel Lévinas – che fa parte del gruppo dei filosofi dialogici – che ha messo al centro della sua indagine filosofica l'incontro tra l'io e l'altro come una delle prove più rilevanti nella vita dell'uomo. Questo momento lascia sempre una traccia e può sempre generare qualcosa di buono e autentico dato che l'io si rispecchia nell'altro⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Silvana Borutti, *La rappresentazione tra logica e esperienza: le ragioni filosofiche dell'antropologia di Wittgenstein*, in Ugo Fabietti (a. c. di), *Il sapere dell'antropologia*, Milano, Mursia, 1993, pp. 241-262, p. 285.

⁴⁴⁰ Emmanuel Lévinas, *Autopresentazione* in *Dall'altro all'io* (1976), tr. it. di J. Ponzio, Meltemi, Roma 2002, pp. 63- 68.

9.1. Il “volto” dell’Altro

Il concetto del “volto” dell’Altro è stato proposto da Emmanuel Lévinas sostenendo che: «la presentazione del volto mi mette in rapporto con l’essere».⁴⁴¹

Lévinas considera, inoltre, nel suo libro *Totalità e infinito* che l’Altro è un infinito perché è problematico, difficile, strano e complicato.

Tuttavia, partendo dal fatto che l’incontro con l’Altro non deve essere con il simile lo espone a una minaccia perché l’Altro è sconosciuto. Infatti, anche se l’incontro con l’Altro potrebbe portare alla violenza e alla minaccia, la filosofia léviniana richiede di fare lo stesso, e il fatto che quest’Altro è problematico crea una certa paura nell’Io, nel nostro caso per i viaggiatori, una paura che secondo Ryszard Kapuściński «viene sempre più spesso sostituita dalla curiosità e dal desiderio di conoscerlo più vicino»⁴⁴².

Inoltre, l’incomprensione, l’incapacità di dialogo e di conseguenza l’ostilità fanno apparire come inevitabile l’uso della violenza, delle armi e della guerra. Lévinas nota che la violenza e la tirannia sono il risultato del rifiuto da parte dell’uomo di guardare in faccia il suo prossimo, cioè il volto dell’Altro.⁴⁴³

Ryszard Kapuściński aggiunge che «ogni volta che l’uomo si è incontrato con l’altro, ha sempre avuto davanti a sé tre possibilità di scelta: fargli guerra, isolarsi dietro a un muro o stabilire un dialogo»⁴⁴⁴.

9.2. L’incontro con l’Altro (Euforico, disforico)

L’incontro con l’Altro non si limita soltanto all’osservazione da lontano, ma non solo «bisogna andare da loro, ma anche vivere tra e con loro»⁴⁴⁵.

⁴⁴¹ Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 217.

⁴⁴² Kapuściński, *L’altro*, cit., p. 19.

⁴⁴³ E. Lévinas, *Dall’altro all’io*, cit., p. 74.

⁴⁴⁴ Kapuściński, *L’altro*, cit., p. 67.

⁴⁴⁵ Ivi, p. 25.

9.2.1. L'Altro saraceno

L'incontro di Marco Polo con l'Altro saraceno è multiforme, perché in alcuni casi, cioè incontri, descrive l'Altro in modo disforico, cioè con disagio e demoralizzazione. Infatti, l'immagine del saraceno nel *Milione* è un'immagine disforica, dato che vengono descritti come insinceri, bugiardi, disonesti, disumani, come si può notare nel suo incontro con i musulmani della città di Toris: «Li saracini di Toris sono molti malvagi e disleali» (M, p. 38).

Oltre all'insincerità dei saraceni, Marco Polo rappresentò i musulmani come ladri di mercanti, come ad esempio nella descrizione del suo arrivo alla città di Mosul: «L'altre parti sono saracini ch'adorano Malcometto, e sono mala gente, e rubano volontieri li mercatanti» (M, p. 34).

Infine, Marco Polo rappresenta l'Altro saraceno come una persona che impone la sua religione all'altro, come nel caso del re d'Aden che ha costretto il santo inviato dal re cristiano d'Abasce di diventare saraceno – tatuandolo una croce sulla fronte – seppure quest'ultimo rifiuta di convertirsi all'Islam, come racconta Marco Polo nel *Milione*: «alora il soldano si comandò che per forza si li fosse fatto uno segnale nel volto come si fanno a' saracini, e fatto che fue, lasciollo andare» (M, p. 294).

Tuttavia, negli altri incontri, Marco Polo rappresenta l'Altro saraceno in modo euforico, con allegria e vitalità, descrivendolo come una persona che mantiene la giustizia nel suo territorio: «ed è sottoposta ad uno conte, lo quale si è sotto il soldano d'Aden; e si à molte castella sotto sé, e sì mantiene bene ragione e giustizia. E' sono saracini, i quali adorano Malcometto» (M, p. 297).

L'Altro saraceno viene anche rappresentato come una persona coraggiosa come quelli della città di Baudascian (M, p. 66) e quelli di Vocan (M, p. 67).

Quindi, l'incontro di Marco Polo con l'Altro saraceno è poliedrico, dato che viene rappresentato in modo disforico, cioè da una parte come disonesto e ladro, dall'altra parte il saraceno è raffigurato in modo euforico, cioè come un uomo coraggioso.

9.2.2. L'Altro cristiano

Spostiamo l'attenzione verso l'incontro di Ibn Battuta con l'Altro cristiano che nella *Rihla* viene rappresentato diversamente.

Infatti, il tangerino rappresenta l'Altro cristiano come un *kāfir*, [pl. *kuffār*] cioè infedele, e così definisce l'Altro non-musulmano come si può constatare in questa descrizione: «arrivati all'isolotto che si trova tra Honāvar e Bākanawar, infatti, gli infedeli ci attaccarono con dodici navi da guerra e dopo un aspro combattimento ebbero la meglio su di noi» (IB, p. 672).

Dall'altra parte Ibn Battuta ci offre un'immagine euforica dei cristiani. Infatti, la rappresentazione del cristiano non aveva una posizione lineare e uniforme considerato che accetta di essere accolto da una vecchia infedele in cambio dei soldi: «eravamo nella stagione della neve, in pieno inverno, e poiché l'unica dimora di musulmani era quella dei governanti, alloggiammo in casa di una vacchia infedele dandole in cambio un po' di danaro» (IB, p. 342).

Ibn Battuta condivise, inoltre, la barca con il cristiano con il quale si mise in viaggio insieme, come nel caso del suo imbarco con i genovesi.

Infine, si può concludere che l'incontro di Ibn Battuta con l'Altro cristiano è vario dal momento che descrive, in alcuni casi, i cristiani positivamente, cioè in modo euforico mentre negli altri casi negativamente, oppure in modo disforico.

Dopo aver esaminato l'incontro di Marco Polo e Ibn Battuta con il suo diverso, ci focalizziamo sull'incontro di entrambi con l'Altro diverso (ebreo, tartaro, indiano, yogi, russo) e l'Altra.

9.2.3. L'Altro ebreo

I due viaggiatori descrivono gli ebrei in modo diverso, dato che il veneziano Marco Polo mostra una certa oggettività nella rappresentazione degli ebrei. In altri termini, Marco Polo descrive in modo oggettivo la comunità ebraica, come si può

notare nel suo arrivo alla città di Coilun: «Coilun si è uno grande reame verso garbino, quando l'uomo si parte di Mabbar e va .v^c. miglie. E tutti sono idolatri, e si v'à di cristiani e giudei; e ànno loro linguaggio» (M, p. 276).

Al contrario di Marco Polo, l'ebreo di Ibn Battuta è complesso perché in alcuni incontri il tangerino rappresenta gli ebrei come Altri senza fiducia e bugiardi. Infatti, Ibn Battuta non dà fiducia agli ebrei, e in un suo incontro con l'ebreo riceve conferma dell'opinione che circolava sugli ebrei da parte dei mercanti: «aveva anche sostenuto di essere partito quattro mesi prima, e a quattro mi hanno poi assicurato i mercanti, che viaggiando molto conoscono bene queste cose, aveva detto il vero» (IB, p. 362).

Dall'altro lato, Ibn Battuta descrive come è stato aiutato dall'ebreo traducendo al sultano le sue parole, come racconta: «con l'aiuto dell'ebreo che ci faceva da interprete risposi a tutto quanto e le mie parole gli piacquero» (IB, p. 384).

9.3.4. L'Altro indiano

I due viaggiatori sono passati dall'India e ognuno di loro ha incontrato l'Altro indiano. Cercheremo qui di individuare l'immagine dell'Altro indiano nei due racconti di viaggio.

Per quanto riguarda la rappresentazione dell'indiano da parte di Marco Polo è disforica, dal momento che viene descritto come una persona vile e cattiva raccontando, inoltre, come vadano in battaglia nudi, come lui testimonia nel *Milione*: «e questi uomini vanno in bataglie co scudi e co lance, e vanno ignudi, e non sono prod'uomini, anzi sono vili e cattivi» (M, p. 260). L'incontro di Marco Polo con l'Altro indiano è quindi disforico, dato che viene descritto negativamente.

Con il viaggiatore tangerino siamo di fronte a una rappresentazione variegata, dato che l'immagine dell'indiano è disforica come nel caso della sua dichiarazione di essere una vittima di un furto:

«gli infedeli ci attaccarono con dodici navi da guerra ... Io fui depredato di tutto quello che avevo messo da parte per le avversità: mi presero anche le perle e le gemme che mi aveva regalato il sultano di Ceylon» (IB, p. 672).

Inoltre, l'immagine disforica dell'indiano si desume dal fatto che vengono rappresentati spesso come ladri e briganti. Una rappresentazione che si può evincere da diversi racconti, come ad esempio: «finché non me lo rubarono gli infedeli in India» (IB, p. 262), oppure: «partiti da Abūhar, viaggiammo un giorno intero per una piana alle estremità della quale si stagliano montagne inaccessibili, abitate da infedeli indù che spesso si danno al brigantaggio» (IB, p. 451).

Tuttavia, Ibn Battuta raccontò come il sultano dell'India Abū al-Mujāhid Muhammad Shāh accolse gli stranieri nel suo territorio. Egli ricorda, inoltre, che il sultano assumeva nel suo palazzo ciambellani, *qādī*, visir stranieri e infine che viene chiamato dalla sua popolazione *azīz* dopo aver ordinato di chiamare gli stranieri *azīz* [esimio] (IB, p. 437).

Quindi, anche l'incontro di Ibn Battuta con l'Altro indiano è variegato.

9.3.5. L'Altro asiatico

Spostiamo l'attenzione verso il mondo tartarico in cui il viaggiatore veneziano soggiornò per diciassette anni. Una durata che permise al veneziano di descrivere in modo dettagliato l'impero mongolico.

Innanzitutto, prima di trattare dell'incontro di Marco Polo con l'Altro tartarico, si deve sottolineare anche la ricezione e l'accoglienza del latino da parte dei Tartari.

Infatti, l'Altro tartarico aveva un'immagine euforica del latino, come si vede in questi esempi nei quali si legge che i due ambasciatori dell'imperatore dei Tartari accolsero festosamente i due viaggiatori Niccolò e Matteo, invitandoli alla corte del gran imperatore dei Tartari Kubilai Khan che a sua volta non aveva mai visto un latino e che li ospitò con grande festa.

Nel *Milione*, Marco Polo ripeté spesso il concetto: “il tartaro non aveva mai visto un latino”, come si può osservare nei vari passaggi del racconto poloniano come:

- «e quando vidono – gli ambasciatori – in questa città i due frategli, fecionsi grande meraviglia perché mai none aveano veduto niuno latino» (M, p. 8).
- «voleano venire co'loro al Gran Cane, e egli gli porrebbe in grande istato, perché il Gran Cane none avea mai veduto nessuno latino» (M, p. 8).
- «Quando li due frategli vennero al Grande Kane, egli ne fece grande festa e grande gioia, siccome persona che mai non avea veduto latino niuno» (M, p. 9).

Il viaggiatore veneziano confermò, inoltre, che durante il loro soggiorno presso la corte del Kubilai Khan non c'era nessun barone che era stato onorato come loro – Marco con il padre e lo zio – come egli stesso ricorda nel suo racconto: «quivi fu grande alegrezza della ro venuta; e de quanto istettero ne la corte ebbero onore più di niuno altro barone» (M, p. 18).

L'incontro con l'Altro tartarico è euforico (positivo) dal momento che quest'Altro esprime la sua generosità verso i tre viaggiatori. Inoltre, dopo il lungo soggiorno vissuto nella corte, i latini ricevettero diverse offerte, cioè regali per loro ma anche per le loro famiglie, come testimonia Marco Polo nel *Milione*:

«quando lo Grande Cane vide che messer Niccolao e messer Mafeo e messer Marco si doveano partire, egli li fece chiamare a'ssé, e'ssì li fece dare due tavole d'oro, e comandò che fossero franchi per tutte sue terre e fosseli fatte tutte le spese a loro e a tutta loro famiglia in tutte parti» (M, p. 23).

Tuttavia, al di là delle lodi e degli elogi per l'imperatore dei Tartari, il Grande Khan, fatti dal viaggiatore veneziano, Marco Polo mostra anche una certa critica esplicita, raccontando una delle caratteristiche negative del Grande Khan, dato che esprime la sua speranza e il suo desiderio che i diamanti che si trovano nel regno di Multifili arriveranno in Europa, ma sono tutti presi dal Grande Khan e i suoi baroni come ritiene Marco Polo nel suo libro: «e no crediate che i buoni

diamanti si rechino qua tra li || cristiani, ma portansi al Grande Kane ed agli altri re e baroni di quelle contrade ch'anno lo grande tesoro» (M, p. 263).

Gli Altri tartari vengono inoltre presentati come ladri, come nel caso di quelli che rubano la valle dell'oscurità con una tecnica che consiste nel lasciare le giumente ai confini della regione, così dopo aver rubato, le cavalle seguono l'istinto materno per raggiungere le loro giumente perché la valle è sempre oscura (M, p. 315).

Il veneziano racconta in diverse occasioni la ferocia dei Tartari durante le guerre e i conflitti contro i loro nemici.

Quindi, l'incontro di Marco Polo con l'Altro tartarico è multiforme, visto che in alcuni casi viene descritto in modo euforico, cioè positivamente, mentre in altri in modo disforico, negativamente.

Per quanto riguarda il mondo cinese descritto da Ibn Battuta, si può dire che anche lui aveva un'immagine variegata, dato che viene descritto come il mondo più sicuro della terra:

«per chi viaggia, la Cina è il paese più sicuro e migliore della terra. Ci si può andare in giro da soli anche per nove mesi portandosi dietro notevoli ricchezze senza avere nulla da temere, perché è tutto [molto bene] organizzato» (IB, p. 700).

Ibn Battuta aggiunge, inoltre, come viene accolto dal grande emiro Qurtay che ha ordinato di sgozzare gli animali e di richiamare i cuochi musulmani affinché preparassero un cibo lecito per il viaggiatore marocchino. Quindi, l'emiro ha accolto Ibn Battuta secondo la sua cultura come un segno di rispetto per la cultura dell'Altro (IB, p. 709).

Tuttavia, Ibn Battuta esprime il suo disagio rispetto all'Altro cinese:

«la Cina, pur bellissima, non mi piaceva, perché m'irritava il fatto di vederla sotto la ferula degli infedeli. Ogni volta che uscivo ero testimone di molte azioni riprovevoli, e questo mi causava un tal risentimento che me ne stavo in casa la maggior parte del tempo, uscendo solo quando non potevo farne a meno» (IB, p. 706).

Infatti, il viaggiatore non ebbe la voglia di sentire della gente pagana e i loro usi.

Di conseguenza, si può dire che l'incontro di Ibn Battuta con l'Altro asiatico era variegato perché, da una parte, descrive il loro paese come lo spazio più sicuro, dall'altra parte lo rifiuta vedendo questo spazio «sotto la ferula degli infedeli».

9.3.6. L'Altro: Yogi o Magi

Il contesto storico del Medioevo era così ricco di leggende sulle popolazioni ritenute strane che si possono trovare quasi in tutti i racconti di viaggio di quell'epoca, come gli Yogi o i Magi. Infatti, i due viaggiatori hanno dedicato uno spazio a questa gente, cioè gli Yogi o i Magi.

Nel suo incontro con gli Yogi, Marco Polo prende una posizione lineare sui Magi, perché nella sua descrizione si nota che egli condanna i loro atti, come afferma ad esempio nella descrizione di quelli di Chesimun che fanno parlare gli idoli e cambiano il tempo, e sottolinea che fanno tante cose che l'essere umano non può credere (M, p. 65). Inoltre, a proposito degli Yogi, Marco Polo esprime: «egli adorano gl'idoli e suno bruni; e sanno molto d'arti de diavoli e sono malvagia gente» (M, p. 65).

Quindi, l'incontro di Marco Polo con gli Yogi è disforico.

Con il viaggiatore Ibn Battuta siamo di fronte ad un'immagine variegata perché, da una parte, non gli piace la vista degli Yogi, come lui sottolinea: «ne rimasi esterrefatto e mi presi una tal paura che svenni» (IB, p. 602). Il tangerino aggiunge, inoltre, il suo sentimento vedendo i loro atti: «io me ne andai, ma mi vennero le palpitazioni e stetti molto male finché il sultano non ordinò di darmi un rimedio che mi fece guarire» (IB, p. 602).

Dall'altra parte, Ibn Battuta esprime il suo affasciamento prima dell'inizio del suo racconto sui Magi: «quando me lo dissero non ci volli credere, ma devo riconoscere che me lo confermarono in molti – e allora raccontiamo qualche storia a proposito di questi magi!» (IB, p. 600).

Si potrebbe, dunque, dire che l'incontro di Ibn Battuta con i Magi o gli Yogi sia variegato dal momento che la sua posizione è fra un incontro disforico e euforico.

9.3.7. L'Altro russo

I due viaggiatori differiscono nelle loro descrizioni del russo perché Marco Polo ebbe un incontro euforico, come lui narra: «la gente si è molto bella, i maschi e le femine, e sono bianchi e biondi, e sono semprice gente» (M, p. 316), mentre Ibn Battuta aveva una rappresentazione disforica: «a un altro giorno di viaggio da Ukak sorgono le montagne dei russi, che sono cristiani coi capelli biondi e gli occhi blu, orribili d'aspetto e perfidi» (IB, p. 378).

9.3.8. L'Altra

Oltre all'incontro con l'Altro, Marco Polo e Ibn Battuta si trovarono dinanzi all'Altra. Infatti, la donna viene rappresentata diversamente dai due viaggiatori, anche se Ibn Battuta ha dato più spazio al personaggio femminile rispetto al veneziano Marco Polo.

Marco Polo e Ibn Battuta si somigliano nella rappresentazione della bellezza delle donne incontrate lungo il viaggio, perché i due erano affascinati dalla bellezza dell'Altra.

Per quanto riguarda Marco Polo, al di là delle critiche per coloro che seguono e adorano il profeta dell'Islam Maometto, egli si richiama alla bellezza delle loro donne, come si può constatare nella sua descrizione: «lo paese è temperato, e adorano Malcometto. Quivi àe bella gente e le femine sono belle oltra misura» (M, p. 55), oppure nel suo arrivo alla città di Quenlafu: «e v'à belle donne» (M, p. 229).

Come Marco Polo, anche Ibn Battuta mise in evidenza la bellezza delle donne incontrate da lui durante il suo viaggio, come nel caso del suo arrivo alla

città di *Zabīd*. Infatti, la descrizione della bellezza viene argomentata da un *hadīth* dell'inviato di Dio⁵:

«gli abitanti, d'indole buona e gentile, hanno dei bei lineamenti e le donne sono di una rara, squisita bellezza – non a caso Zabīd si trova nella valle di al-Huṣayb, ricordata in un hadīth secondo cui l'inviato di Dio⁵ ammonì Mu'ādh dicendogli: «Mu'ādh, se vai nella valle di al-Huṣayb, affretta il passo!»»⁴⁴⁶ (IB, p. 274).

Ibn Battuta descrive la bellezza delle donne secondo lo sguardo di un musulmano, dato che si riferisce alla religione come un criterio della bellezza e dell'eleganza, come lui afferma in questa descrizione:

«ogni sera di vigilia del venerdì vanno a compiere i tawāf intorno alla Ka'ba con indosso i loro abiti più belli e la moschea è invasa dagli effluvi dei loro profumi: quando una s'allontana, lascia nell'aria una scia fragrante» (IB, p. 167).

In realtà, lui ha descritto la bellezza delle donne che si incontrano nelle diverse città come: Maldive, Africa, Yemen, Mecca ecc.

Tuttavia, Marco Polo descrive l'Altra brutta come quella della penisola Zachibar, narrando: «qui si à le più rozze femine del mondo, ch'elle àno la bocca grande e 'l naso grosso e [corto], le mani grosse .iiij. cotante che 'll'altre» (M, p. 290).

I due viaggiatori hanno viaggiato verso il mondo tartarico e hanno descritto l'Altra tartarica.

Infatti, Marco Polo non incontra solamente l'Altro, ma anche l'Altra e perciò troviamo che ogni volta il viaggiatore veneziano fa riferimento alla donna tartarica mettendo in evidenza il suo ruolo all'interno della società, descrivendola come una donna che compra e vende, ed è a disposizione di suo marito che non sa invece fare altro che cacciare e ospitare (M, p. 93).

Marco Polo descrive, inoltre, la donna tartarica come una donna che può mantenere l'onore di suo marito, come si legge nel *Milione*: «le donne sono buone e guarda bene l'onore de' l[oro] signori, e governano bene tutta la famiglia» (M, p. 93).

⁴⁴⁶ Il *hadīth*, cioè il detto continua : «perché vi si trovano donne che assomigliano alle urī dagli occhi neri del Paradiso» (IB, p. 274., nota 11).

L'Altra tartara viene anche descritta da Ibn Battuta come una donna che ha un presitigio considerevole all'interno della società tartara, perché ad esempio aggiungono il proprio nome negli ordini scritti: «le mogli dei sultani godono di gran fortuna presso tartari e turchi: basti dire che negli ordini dati per iscritto si usa la formula *Per ordine del Sultano e delle Khātūn!*» (IB, p. 253).

Marco Polo e Ibn Battuta differiscono rispetto allo spazio dedicato all'incontro con l'Altra, dato che nella *Rihla* si nota una forte presenza del personaggio femminile rispetto al *Milione*, e anche per la sua rappresentazione, perché nella *Rihla* l'Altra viene rappresentata con lo sguardo di un musulmano credente al contrario di Marco Polo che raffigura l'immagine femminile con oggettività.

Infatti, l'oggettività di Marco Polo si manifesta nella descrizione della regina dei Mangi che è rimasta a difendere l'impero di suo marito fuggito e che viene onorata dall'imperatore dei Tartari Grande Khan, come racconta l'autore stesso nel suo libro: «contato v'òe de' regno; or vi conterò de la reina. La reina fue menata al Grande Kane, e 'l Grande Kane le fece grande onore, come a grande reina» (M, p. 208).

Marco Polo descrive Aigiarne – la figlia del re Caidu, re della Grande Turchia – come una femmina coraggiosa, eroica e imbattibile, visto che non esiste un uomo che può vincerla: «questa donazella si era sì forte che non si trova(va) persona che vincere la potesse di veruna pruova» (M, p. 301). Inoltre, la descrive come una bella donna: «la donzella si era molto bella e bene fatta di tutte bellezze» (M, p. 302). Infine, Argiarne viene rappresentata come una donna che ha dei principi: «sappiate, padre, che per ve||runa cosa di mondo no[n] farei altro che diritto e ragione» (M, p. 303).

Marco Polo descrive, inoltre, l'Altra della città di Creman in Persia come una femmina che lavora e sacrifica come egli stesso scrive: «le loro donne lavorano tutte cose a seta e ad oro, a ucelli e a bestie nobilmente, e llavorano di cortine e d'altre cose molto riccamente, e coltre e guanciali e tutte cose» (M, p. 47). Inoltre, come Marco Polo, anche Ibn Battuta incontrò le donne che lavorano e producono il tessuto, come ad esempio le donne bizantine:

«quanto agli artigiani, quasi tutte donne bizantine, producono un eccezionale tessuto di cotone broccato d'oro, chiamato con il nome della città, che dura a lungo grazie alla qualità e alla robustezza del filato» (IB, p. 320).

Un'altra differenza fra Marco Polo e Ibn Battuta riguarda la rappresentazione dell'Altra sulla base dei vestiti indossati da queste donne. Infatti, Marco Polo descrive con oggettività le donne della provincia di Tebet, narrando che lì le donne mettono il corallo al collo anche se molto costoso: «e in questa provincia s'espande lo coraglio, e èvi molto caro, però ch'egli lo pongono al collo di loro femine e de loro idoli, e ànnolo per grande gioia» (M, p. 178).

Al contrario di Marco Polo, il marocchino Ibn Battuta esprime la sua appartenza religiosa e il suo sguardo verso l'Altra che dovrebbe essere vestita secondo le norme islamiche, come avviene nella sua descrizione delle donne di *Shīrāz*: «gli abitanti di Shīrāz sono buoni, pii e virtuosi: soprattutto le donne, le quali non solo calzano stivaletti ed escono di casa avvolte in veli e mantelli che le celano agli sguardi» (IB, p. 224).

Oltre a ciò che è stato detto sulla rappresentazione dell'Altra nei due racconti di viaggio, si deve anche sottolineare che al contrario di Marco Polo, Ibn Battuta dedica un grande spazio alle donne musulmane. Infatti, nella *Rihla* Ibn Battuta ricorda vari tipi di queste donne:

Il tangerino si focalizza sulle donne pie dell'islam che, al di là del rispetto alla legge islamica, si impegnano ad interessarsi alla religione islamica come ad esempio le donne di *Shīrāz*:

«ma danno anche elemosine con gran munificenza e, fatto curioso, tutti i lunedì, i giovedì e i venerdì si ritrovano in gran numero – 1000 o 2000, con il ventaglio in mano per rinfrescarsi dal gran caldo – ad ascoltare il predicatore nella grande moschea. In nessun'altra città ho visto riunioni di donne tanto numerose!» (IB, 224).

Inoltre, Ibn Battuta non separa fra lo spazio intimo e quello pubblico,⁴⁴⁷ raccontando la sua vita privata e familiare e come lui abbia applicato una delle regole della legge islamica sposando quattro donne.

⁴⁴⁷ Che tratteremo nel quarto capitolo.

Dall'altro lato, il tangerino disapprova la superiorità dell'uomo sulla donna, una condanna che si può evincere dalla posizione presa nelle isole Maldive in cui le mogli non mangiano con i loro mariti, mentre Ibn Battuta invitò le sue mogli a mangiare con lui, come si legge nella *Rihla*: «per quanto mi riguarda, alle Maldive contrassi diversi matrimoni: alcune donne, dietro mia insistenza, mangiavano con me» (IB, p. 639).

Lungo il suo viaggio Ibn Battuta è entrato in contatto con l'Altra ancella, cioè con quelle ragazze che vengono offerte dai diversi sultani come regali, come ad esempio quelle del sultano Muhammad ibn Tughluq, il sultano di Delhi. Ibn Battuta le scelse in base alla loro bellezza, istruzione (come la conoscenza delle lingue), e altro.

Ibn Battuta nel suo racconto si richiama anche alle donne conosciute del mondo islamico, come le mogli dei profeti, e precisamente quelle del profeta^S Maometto come Khadīja e Â'isha – che Dio le abbia in grazia! – e ad altre donne come Maryam madre di Gesù, Zubayda bint Ja'far, ecc.,. Oppure ricorda le donne pie che realizzano opere a favore dei viandanti, come Zubayda, la moglie del califfo Hārūn al-Rashīd (IB, pp. 158-187).

Ibn Battuta menziona inoltre alcune donne istruite note nella cultura araba, come la poetessa al-Khansā, e anche donne *shaykha* che lasciarono i diplomi (*ijāza*) come la pia *shaykha* Umm Muhammad 'Â'isha bint Muhammad ibn Muslim ibn Salāma al-Harrānī, oppure donne che impararono il corano come quelle della scuola coranica femminile in India (IB, p. 614).

Tuttavia, in alcuni casi relativi al suo incontro con l'Altra, Ibn Battuta non cita i nomi delle donne incontrate, ma si riferisce genericamente alla “moglie” o alla “figlia” di qualcuno, perché come precisa Claudia M. Tresso: «fra gli arabi per onorare una donna è buona norma non parlarne» (IB, p. xxxi).

Concludendo, dalla descrizione e dalla rappresentazione di Ibn Battuta dell'Altra, si può stabilire che lo sguardo del viaggiatore musulmano verso le donne è quello del pensiero di un musulmano medievale per vari motivi, contrariamente a Marco Polo che esprime una certa oggettività nella sua rappresentazione dell'Altra.

	Cristiano	Saraceno	Ebreo	Indiano	Cinese/tartarico	Magi/Yogi	Russo	L'Altra
Marco Polo		Disforico Euforico	Euforico	Disforico	Disforico Euforico	Disforico	Euforico	Euforico
Ibn Battuta	Disforico Euforico		Disforico Euforico	Disforico Euforico	Disforico Euforico	Disforico Euforico	Disforico	Disforico Euforico

9.3. Non uccidere!

Avendo trattato dell'incontro dei due viaggiatori con l'Altro, è possibile ora applicare il concetto "non uccidere!" di Emmanuel Lévinas al nostro *corpus* visto che viene considerato come una reazione all'incontro con l'Altro da parte del Sé.

Infatti, il concetto "non uccidere!" di Emmanuel Lévinas consiste nel rispettare l'Altro e non uccidere. In altri termini, "non uccidere!" non si limita al senso proprio della parola, cioè al vero significato del termine, ma va al di là, perché "non uccidere" significa anche non dominare, non possedere, ecc.

Durante una conferenza, Silvano Petrosino spiega il pensiero di Emmanuel Lévinas mettendo in luce il concetto "non uccidere!" e sostenendo che l'esperienza dell'Altro porta il Sé a due scelte: la prima è l'accoglienza e, se ciò non avviene, si origina la seconda scelta che è la distruzione con l'indifferenza.

Emmanuel Lévinas insegna, inoltre, a mettersi al posto dell'Altro perché bisogna immaginarsi come l'Altro e non solo "tollerare" l'Altro, cioè, secondo il significato etimologico, 'accettare l'Altro con sofferenza', *tolerare* in latino significa 'sopportare', ma quello che tollera è più potente rispetto a quello che ha fatto l'azione e perciò Emmanuel Lévinas introduce il termine filosofico "Respect Mutuel" che è più positivo rispetto alla tolleranza che ha un valore negativo⁴⁴⁸.

In questo paragrafo cercheremo quale fu la reazione dei due viaggiatori rispetto al loro incontro con l'Altro, riferendoci al concetto "non uccidere!" di

⁴⁴⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=tM2nGmvM3Rw&t=443s>

Emmanuel Lévinas per verificare se i due viaggiatori hanno rispettato o tollerato l'Altro.

Per il concetto “non uccidere!” i due viaggiatori mostrano reazioni diverse rispetto al diverso incontrato lungo il loro viaggio.

Infatti, nel suo incontro con l'Altro, Marco Polo non esprime, in generale, il suo rifiuto, ma descrive in modo oggettivo quest'Altro e non usa violenza neanche nelle sue descrizioni, tranne nel suo incontro con il saraceno in cui esprime il suo disagio verso di lui.

Quindi, si potrebbe dire che Marco Polo “non uccide” l'Altro, dato che non usa la violenza e non esprime un rifiuto né psicologico, né fisico, cioè con violenza per il diverso.

Al contrario di Marco Polo, Ibn Battuta, come si desume dalle sue descrizioni, “uccide” l'Altro sia rifiutandolo psicologicamente– ad esempio da quella in cui racconta il suo arrivo in Cina in cui preferisce la casa piuttosto che vedere o stare vicino all'Altro proprio perché diverso da lui (IB, p. 706) – oppure insultandolo, come nel caso dell'ebreo (IB, p. 333). Inoltre, il viaggiatore tangerino non si limita soltanto al rifiuto, ma reagisce con atti di violenza, come nella sua partecipazione alla guerra contro gli *infedeli* sotto il nome del *jihād*:

«quando le navi furono pronte pensai che avrei potuto partire con loro per il jihād [...] anch'io mi gettai in acqua con gli altri: avevano due taride aperte dietro che trasportavano i cavalli ed erano fatte in modo che il cavaliere potesse montare in sella dentro alla barca, indossare l'armatura e quindi uscire – e così in effetti fecero. Dio permise la conquista di Sindābur e concesse la vittoria ai musulmani» (IB, pp. 630-631),

e ancora: «oh, avrei voluto essere fra quanti si votano alla difesa di quel luogo sino alla fine dei miei giorni» (IB, p. 738).

Per quanto riguarda la “tolleranza” e il “rispetto”, si può constatare che Marco Polo abbia rispettato l'Altro, anche se diverso da lui, come ad esempio nelle sue descrizioni del mondo tartarico, oppure dell'idolatria, come si può notare in questo passaggio: «le genti sono tutti idoli – e tutti quegli de la provincia del Catai sono tutti idoli» (M, p. 169-170), al contrario di Ibn Battuta che ha tollerato l'Altro, come nel suo incontro con gli ebrei ai quali non diede

fiducia chiedendo agli altri la conferma, come lui racconta nella *Rihla*: «aveva anche sostenuto di essere partito quattro mesi prima, e a quattro mi hanno poi assicurato i mercanti, che viaggiando molto conoscono bene queste cose, aveva detto il vero» (IB, p. 362).

Riteniamo quindi che l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro sia diverso dal momento che Marco Polo descrive in modo oggettivo l'Altro tranne i saraceni (musulmani), verso i quali mostra di difendersi e prova un disagio, mentre Ibn Battuta ci testimonia incontri variegati, poiché in alcuni casi esprime il suo rifiuto dell'Altro, mentre in altri episodi sembra invece rispettare la diversità dell'Altro.

10. L'Altro erotico

Lungo i loro viaggi Marco Polo e Ibn Battuta hanno assistito a diverse vicende, fra le quali quelle erotiche. Quindi cercheremo qui di esaminare le immagini erotiche descritte dai due viaggiatori.

Per quanto riguarda il *Milione*, Marco Polo racconta scene erotiche come quelle descritte al suo arrivo alla città di Balascan: «e le grandi donne e le gentili portano brache, che v'è ben .c. braccia di panno bambagino, e tal .xl. e tal .lxxx.; e questo fanno per parere ch'abbiano grosse le natiche, perché li loro uomini si dilettono in femine grosse» (M, p. 64), oppure quelle viste durante la battaglia fra l'imperatore dei Tartari Kubilai Khan e Naian, relative proprio all'avversario Naiano: «e quando 'l Grande Kane giunse al campo con sua gente, Naiano stava sul letto co la moglie in grandi solazzi, ché molto le volea grande bene» (M, p. 117).

Il lungo soggiorno presso la corte dell'imperatore Kubilai Khan ha anche permesso a Marco Polo di osservare la vita sessuale del Grande Khan, cioè come l'imperatore dei Tartari si comportava con le sue mogli, come testimonia nel *Milione*: «e quando vuole giacere con niuna di queste donne, egli la fa venire in sua camera e talvolta vae alla sua» (M, p. 124).

Marco Polo descrive, inoltre, come il Kubilai Khan sceglieva le sue donne: «egli le fa guardare a donne nel palagio e falle giacere apresso lui inn-uno letto per sapere se ell'è buono fiato, e per sapere s'ella è pulcella e ben sa<na> d'ogni cosa. E quelle che sono buone e belle di tutte cose so' messe a servire lo signore in tal maniera com'io vi dirò» (M, p. 124), e aggiunge che sei donzelle servono il Grande Khan per tre giorni e tre notti, e così via (M, p. 124).

Il viaggiatore veneziano descrive l'erotismo nella parte relativa alla città di Tibet, in cui racconta un fatto culturale tipico della gente di questa città. Infatti, per loro la donna deve aver dormito con tanti uomini per poter essere pronta a sposarsi, e perciò le loro donne, dai 10 ai 30 anni d'età, si mettono a disposizione dei mercanti di passaggio in città che, dopo aver dormito con loro, offrono a

queste donne dei gioielli che gli mettono al collo. Infine, la donna che non avrà più di venti catene non avrà la possibilità di sposarsi. Infatti, nella loro credenza, da questo fatto la donna sarà più beneficiata dalla bontà e dei loro Dei (M, p. 177).

Al suo arrivo alla città di Erguil, le donne idolatre vengono anche rappresentate da Marco Polo come donne che «non àno pelo adosso i`niuno luogo, salvo che nel capo; elle àno molto bella carne e bianca, e sono bene fatte di loro fattezze, e molto si diletmano con uomini» (M, p. 103).

Marco Polo paragona, inoltre, il modo in cui gli animali hanno il rapporto sessuale con quello degli esseri umani, come lui spiega in questa citazione: «lo leofante giace colla leofantessa siccome fa l'uomo [co] la femina, cioè stae rovescio, perché àe la natura nel corpo» (M, p. 290).

Oltre alle descrizioni erotiche che si trovano nel *Milione* di Marco Polo, il veneziano nel suo arrivo alla città di Cambaluc condanna la prostituzione, come lui stesso narra: «e ancora vi dico che dentro a la terra non osa istare niuna mala femina di suo corpo che fa male per danari, ma stanno tutte negli borghi» (M, p. 149).

Per quanto riguarda *La Rihla*, si può dire che lo spazio dedicato all'erotismo sia più grande rispetto al *Milione*, visto che Ibn Battuta racconta alcuni passaggi in modo dettagliato, come nel caso della sua descrizione della regina Taytughlī:

«si chiama Taytughlī ed è la moglie preferita, quella con cui il sovrano trascorre il maggior numero di notte» e continua nello stesso brano il motivo per il quale il sultano ama la khātūn Taytughlī: ««un tale di cui mi fido, bene informato su di lei, mi disse che egli l'ama molto perché ha prerogativa di tornare vergine ogni notte! ... Sempre quel tale diceva che la khātūn Taytughlī ha la vagina [rahm] ad anello, come tutte le discendenti di quella donna» (IB, p. 367).

Oltre alla descrizione della *khātūn* Taytughlī, Ibn Battuta descrive i corpi delle donne incontrate da lui alle Maldive:

«su una di queste isole vidi una donna che aveva un seno solo: anche una delle sue due figlie ne aveva solo uno, mentre l'altra ne aveva due – ma uno era grande e gonfio di latte, mentre l'altro era piccolo e vuoto. Rimasi sbalordito a vedere che erano fatte così!» (IB, pp. 654-655).

Ibn Battuta descrive inoltre che in alcuni città cercano con qualsiasi mezzo di impedire alla gente di avere rapporti sessuali, come ad esempio nella città di Sarakhs:

«quindi partimmo per la città di Sarakhs, cui deve il suo nome il pio shaykh Luqmān al-Sarakhsi^D, e da qui ci dirigemmo ad al-Zāwa, città del pio shaykh Qutb al-Dīn Haydar, eponimo della confraternita haydariyya i cui membri portano anelli di ferro alle braccia, al collo, alle orecchie e anche al pene, in modo da impedirsi ogni atto sessuale» (IB, p. 427).

Inoltre Ibn Battuta racconta di aver saputo che in un luogo gli abitanti si accoppiano senza nascondersi, e li paragona alle bestie, prendendo posizione: «i quali ci hanno raccontato che gli abitanti di qui si accoppiano come le bestie, senza nascondersi, e che ogni uomo ha una trentina di donne!» (IB, p. 680).

Lungo i loro viaggi Marco Polo e Ibn Battuta hanno assistito a scene erotiche, e non esitano a metterle in evidenza nei loro testi di viaggio.

11. Conclusioni

Per concludere si potrebbe dire che l'incontro di Marco Polo e Ibn Battuta con l'Altro assume molteplici forme, dal momento che i due viaggiatori non esitano a mostrare la loro appartenenza dinanzi ad alcuni aspetti culturali, come il cibo e la nudità. I due viaggiatori esprimono inoltre la loro oggettività rispetto al nomadismo. Marco Polo e Ibn Battuta differiscono invece nell'interpretazione della leggenda "il Picco d'Adamo" raccontandola ciascuno dal punto di vista della propria cultura.

In aggiunta, nelle città creolizzate i due viaggiatori si somigliano nella rappresentazione urbana della città, mentre dall'altra parte ognuno di loro prende una posizione rispetto alla religione dell'Altro.

Per quanto riguarda l'Altro linguistico, i due viaggiatori ricorrono alla lingua dell'Altro per accedere alla cultura dell'Altro, perché la lingua è il mezzo che permette di entrare al mondo dell'Altro. Inoltre, i due viaggiatori hanno scritto le opere inserendo delle parole della lingua dell'Altro come se fossero dei prestiti linguistici.

Spostiamo l'attenzione verso l'Altro religioso; abbiamo mostrato che l'Io religioso e l'uso della religione come ideologia sono maggiormente presenti nella *Rihla* di Ibn Battuta che nel *Milione* di Marco Polo. Nell'incontro dei due viaggiatori con l'Altro religioso si potrebbe dire che Marco Polo rispetti le altre credenze tranne quella musulmana, mentre Ibn Battuta prova un sentimento variegato verso la religione dell'Altro.

Dopo la lettura, si può evincere che Marco Polo mostra un pensiero del rizoma usando la poetica della *relazione*, al contrario di Ibn Battuta che aveva un pensiero della radice unica applicando la poetica dell'*Essere*, come si può osservare lungo i racconti del loro viaggio. Inoltre, i due viaggiatori condividono gli stessi principi come la gelosia o la condanna del furto.

Marco Polo e Ibn Battuta condividono gli stessi pregiudizi, come ad esempio verso i Tartari che vengono visti come invasori, anche se entrambi

vengono accolti in modo onorevole da parte dei loro governatori. Il viaggiatore veneziano rappresenta lo stereotipo dell'uccello di Ruc con oggettività, al contrario di Ibn Battuta che interpreta lo stereotipo religiosamente.

L'incontro di Marco Polo e Ibn Battuta con l'Altro assume molte forme perché a volte è disforico e altre volte euforico.

Inoltre, anche se Marco Polo esprime il suo rifiuto per l'Altro, non usa violenza come invece fa Ibn Battuta.

Infine, entrambi i viaggiatori hanno descritto le scene erotiche a cui hanno assistito lungo il loro viaggio, anche se sono più presenti nella *Rihla* che nel *Milione*.

CAPITOLO QUINTO

Comparazione

Capitolo V: la comparazione

Comparazione

Dopo aver trattato lo spazio letterario e l'alterità nel *Milione* di Marco Polo e la *Rihla* di Ibn Battuta, dedichiamo un paragrafo alla comparazione fra i due racconti che era l'obiettivo della nostra ricerca.

1. Lo spazio

I vari cronotopi analizzati nei testi di viaggio portano a credere che i due viaggiatori abbiano inserito nei loro racconti il tempo e lo spazio in modo che i lettori riescano a seguire l'itinerario e le varie fasi dello spostamento dei due viaggiatori durante il loro viaggio verso quei paesi lontani.

Entrambi hanno offerto ai lettori e ai viaggiatori un'idea e una guida per i loro viaggi, dal momento che mettono insieme il tempo necessario nello spostamento da uno spazio ad un altro, cioè da una città ad un'altra.

I due viaggiatori hanno segnalato, inoltre, come a volte lo spazio condiziona il tempo dello spostamento a causa del clima, come la pioggia, il freddo o il caldo. Oltre al clima, i due offrono un altro motivo che rallenta o blocca lo spostamento, cioè i fattori umani come il furto e il brigantaggio.

Infine, la *route* è così importante nel Medioevo che viene rappresentata in quasi tutti i testi di viaggio, ma si potrebbe pensare anche alla via della seta che segna la lunga strada commerciale fra il mondo asiatico e quello europeo.

Dopo aver trattato il cronotopo della *Route*, abbiamo esaminato il cronotopo dell'incontro, nel quale i due viaggiatori si riferiscono al tempo nei loro incontri con l'Altro nello spazio.

In aggiunta, l'uno e l'altro hanno messo a disposizione del loro pubblico un manuale storico, considerato che i loro testi marcano alcuni eventi storici reali come l'incontro con i sultani.

Capitolo V: la comparazione

Infine, l'esperienza di viaggio di Marco Polo e di Ibn Battuta è un "chemin de vie", dal momento che il tempo trascorso durante il viaggio è il tempo della loro vita e l'esperienza di viaggio vissuta da loro ha influenzato in una maniera diretta e indiretta i due viaggiatori.

Successivamente, abbiamo paragonato il cronotopo dello spostamento nei due racconti e si potrebbe dire che i due viaggiatori abbiano rappresentato la loro epoca offrendo ai lettori precisazioni sui vari mezzi di spostamento negli spazi visitati, focalizzando l'attenzione maggiormente sulle navi. Tutti e due hanno dedicato uno spazio alla descrizione delle navi cinesi che hanno giocato un ruolo fondamentale per il commercio durante il Medioevo. Infatti, lo spostamento dei due viaggiatori è stato accompagnato quasi sempre dalle indicazioni temporali che costituiscono "il cronotopo".

In un secondo tempo, Marco Polo e Ibn Battuta hanno mostrato come lo spostamento nello spazio sia condizionato da vari fattori, come ad esempio il clima, già mostrato nelle sezioni precedenti, e dalla qualità dei mezzi di trasporto, come le navi cinesi che potevano fare la differenza, ritardando o anticipando lo spostamento, dato che erano più sviluppate di quelle arabe e europee.

Inoltre, Marco Polo e Ibn Battuta hanno usato la rosa dei venti per posizionarsi nello spazio e rendere la destinazione più facile da raggiungere, basandosi sui venti.

Oltre al ruolo fondamentale giocato dai mezzi di trasporto ricordati, entrambi hanno usato diversi mezzi che hanno reso la circolazione nello spazio garantita e più sicura. Infatti, i mezzi usati sono per Marco Polo la tavola d'oro, mentre per Ibn Battuta il lasciapassare.

Durante il loro viaggio, Marco Polo e Ibn Battuta si sono fermati nei vari spazi per un tempo determinato, come nel caso della corte del Kubilai Khan per il veneziano e La Mecca per il marocchino.

Si potrebbe affermare, dunque, che il cronotopo dello spostamento rappresentato dai due viaggiatori è un punto di riferimento per altri viaggiatori, dal momento che entrambi mettono in rilievo il mezzo usato per lo spostamento e la durata necessaria.

Capitolo V: la comparazione

Oltre a ciò che è stato detto, Mikhail Bakhtine sostiene che per analizzare i vari cronotopi sopracitati si deve ricorrere all'analisi delle rappresentazioni spazio-temporali come lo spazio biografico/storico, in cui i due viaggiatori non separano fra i due tempi dal momento che ambedue hanno legato il tempo biografico con quello storico.

Dopo la lettura dei due racconti si può evidenziare infatti che Marco Polo ha dedicato i primi capitoli alla biografia e gli altri ai suoi spostamenti, al contrario di Ibn Battuta che ha inserito il tempo biografico con quello storico in modo lineare lungo tutta la sua opera.

Tuttavia, si deve inoltre tenere conto che il tempo biografico nella *Rihla* è più presente rispetto al *Milione* di Marco Polo.

Oltre alla condivisione del tempo biografico con quello storico da parte di Marco Polo e di Ibn Battuta, i due viaggiatori hanno combinato lo spazio familiare con quello estraneo. La volontà di mettere insieme questi due spazi è dovuta al fatto che i due viaggiatori hanno fatto riferimento allo spazio familiare. In altri termini, Marco Polo e Ibn Battuta paragonarono lo spazio estraneo a quello familiare.

La penultima rappresentazione sostenuta da Mikhail Bakhtine è lo spazio intimo e quello pubblico. I due viaggiatori differiscono nei termini dello spazio intimo e di quello pubblico, dato che il tangerino Ibn Battuta condivise la sua intimità – i suoi sentimenti, la relazione con le donne, la nostalgia per il paese natale e per la famiglia – con lo spazio pubblico, al contrario del veneziano Marco Polo che separa fra i due spazi.

Infine, come ultima rappresentazione abbiamo lo spazio fantasticato e quello sentito. Lo spazio fantasticato di Marco Polo era quello tartarico e dopo il vissuto diventò uno spazio sentito che prende tre dimensioni: la descrizione dettagliata nel testo poloniano; il tempo trascorso presso questo impero (17 anni); lo spazio occupato all'interno del *Milione*.

Al contrario di Marco Polo, lo spazio fantasticato di Ibn Battuta era La Mecca, dal momento che la sua motivazione per intraprendere il viaggio era proprio quella di pellegrinare verso La Mecca e La Medina. Inoltre, Il tangerino

Capitolo V: la comparazione

esprisse il suo sentimento di affascinatione per La Mecca e per La Medina dichiarando di aver trascorso quello spazio tante volte.

Concludendo, gli spazi fantasticati (il mondo tartarico o quello meccano) sono diventati nei due viaggiatori come spazi sentiti/feltri.

Per quanto riguarda lo spazio desertico, i due viaggiatori hanno inserito nei loro racconti questo spazio descrivendolo con le sue caratteristiche, come il vuoto. Esso cioè viene descritto come uno spazio spopolato, privo di ogni forma di vita. Marco Polo e Ibn Battuta hanno espresso, inoltre, il rischio di perdersi in questo spazio a causa della sua immensità.

Infine, i due viaggiatori medievali hanno rappresentato la loro epoca, perché l'uno e l'altro hanno descritto il mito dei demoni. Un mito presente in quasi tutti i testi di viaggio e che trae origine dallo spazio desertico. Ci sono demoni che producono suoni e chiamano i viaggiatori con i loro nomi nel deserto. Un richiamo che causerà lo smarrimento.

L'uso del concetto di "casa e universo" di Gaston Bachelard nei due racconti di viaggio porta a ritenere che lo spazio "casa" per Marco Polo è il suo paese natale, cioè Venezia, mentre al di là della Serenissima c'è lo spazio "universo" che egli comunque accettò volentieri, al contrario del tangerino che preferisce lo spazio "casa" da quello "non-casa", cioè "universo".

Il tangerino non si limita, inoltre, alla preferenza ma esprime il suo rifiuto dello spazio "universo", dal momento che la dimora dell'Islam è considerata per lui come spazio "casa" condividendo con i suoi fratelli musulmani la stessa identità, cioè l'Islam.

Tuttavia, nello spazio "universo", Ibn Battuta si reca verso lo spazio "casa", cioè egli cercò le comunità musulmane nello spazio "universo", oppure rifiutò lo spazio non-casa e preferì lo spazio "casa" come nel caso della Cina.

Oltre a ciò che è stato detto, i due viaggiatori hanno creato il loro spazio in cui fondano la sicurezza e la tranquillità.

2. L'Alterità

Per quanto riguarda l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro, ci siamo concentrati sull'Altro culturale, linguistico e religioso. Inoltre, abbiamo analizzato i pregiudizi e gli stereotipi che i due viaggiatori avevano prima della partenza; successivamente, l'identità dei due viaggiatori. Infine, l'Altro erotico, in cui abbiamo trattato la rappresentazione dell'erotismo nel *Milione* e nella *Rihla*.

Per l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro culturale, abbiamo preso gli aspetti culturali come: i prodotti, il nudismo, il rito indiano, il nomadismo, il calendario, il cannibalismo e le leggende descritte da Marco Polo e da Ibn Battuta.

Per i prodotti abbiamo scelto quelli descritti da entrambi (una descrizione che rende la ricerca più oggettiva), come ad esempio la noce di cocco, raffigurata oggettivamente dai due viaggiatori.

Tuttavia, si nota che l'uno e l'altro esprimono la loro appartenenza culturale o religiosa dal momento che rifiutano i prodotti che non possono essere mangiati né da un cristiano né da un musulmano. In altri termini, nel *Milione*, Marco Polo menziona qualche tipo di carne che non può essere mangiata da un cristiano, e Ibn Battuta rifiuta di essere ospitato per paura che il cibo non fosse lecito.

Abbiamo inoltre aggiunto il vino che viene descritto in modo diverso dai due viaggiatori, dal momento che il veneziano appartiene alla religione cristiana nella quale il vino è lecito e perciò viene descritto in modo oggettivo, al contrario di Ibn Battuta che considera il vino come un prodotto illecito e immorale perché è vietato dalla religione islamica.

Tirando le somme, la descrizione di Marco Polo e di Ibn Battuta dei prodotti dell'Altro mostra la loro appartenenza culturale e religiosa.

Oltre ai prodotti ci siamo focalizzati sull'incontro di Marco Polo e di Ibn Battuta con la nudità che assume vari forme. Infatti, i due viaggiatori si somigliano in riferimento alla condanna della nudità, perché i due hanno disapprovato questo fatto culturale, ma si deve anche sottolineare che la

Capitolo V: la comparazione

condanna di Ibn Battuta era non solo morale ma era dovuta anche alla sua qualità di giudice (religiosa).

Tuttavia, in alcune scene Marco Polo descrive il nudismo con oggettività e ironia, mentre Ibn Battuta esprime una certa emozione e sensazione vedendo la nudità delle donne.

Si potrebbe dunque affermare che la nudità è stata condannata dai due viaggiatori dal momento che non esiste nella loro propria cultura.

Diversa è invece la reazione di Marco Polo e di Ibn Battuta nel racconto relativo al rito indiano, perché il veneziano non reagisce, al contrario del marocchino Ibn Battuta che non resiste di fronte a questa scena, in cui la moglie si brucia viva con e per il marito defunto.

A proposito dell'India, Frank E. Reichert sostiene:

«agli occhi degli europei, l'India fu, da tempo immemorabile, un paese da favola, il paese del meraviglioso e dello stravagante. Opulenza e fertilità, che i Greci immaginavano in Oriente – in Asia – erano qui testimoniati in massimo grado»⁴⁴⁹.

Inoltre la figurazione del nomadismo è stata presente nei due racconti in modo oggettivo, dato che Marco Polo e Ibn Battuta non esprimono nessun giudizio su questo fatto culturale.

I due viaggiatori lungo il loro spostamento hanno fatto riferimento al tempo in base ai loro calendari. In altri termini, Marco Polo si riferisce al calendario gregoriano, mentre Ibn Battuta al calendario liturgico dell'Islam.

Per quanto riguarda il cannibalismo, i due viaggiatori disapprovano questo fatto culturale condannando l'antropofagia incontrata lungo i loro itinerari.

La presenza delle leggende nei testi di viaggio medievale è un'usanza corrente. Notiamo infatti che entrambi si sono richiamati alle leggende. Per il nostro *corpus*, abbiamo scelto la leggenda del Picco di Adamo che ha conosciuto diverse interpretazioni. Marco Polo e Ibn Battuta hanno evocato tale leggenda in modo diverso, dato che il veneziano dedica un grande spazio alla storia di Buddha senza ricorrere alla propria religione, al contrario del tangerino che

⁴⁴⁹ Frank E. Reichert, *Incontri con la Cina. La scoperta dell'Asia orientale nel Medioevo*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1991, p. 24.

Capitolo V: la comparazione

racconta il suo passaggio come un fatto autobiografico, narrando il suo pellegrinaggio in questo luogo.

Si può concludere che l'incontro dei due viaggiatori con la cultura dell'Altro è stato un incontro soggettivo, considerato che tutti e due si riferiscono alla propria cultura di partenza, anche se notiamo che questo atteggiamento è più forte e presente in Ibn Battuta che in Marco Polo.

Ci siamo focalizzati inoltre sull'incontro dei due viaggiatori con l'Altro nelle città creolizzate, cioè le città in cui si manifestano diverse culture come la città di Tabriz e quella di Hangchou.

L'incontro di Marco Polo e di Ibn Battuta con l'Altro nella città di Tabriz è diverso, perché il veneziano evoca due immagini, quella urbana della città e quella religiosa, in cui il musulmano viene rappresentato in modo negativo. Anche con il viaggiatore Ibn Battuta siamo di fronte a due immagini, quella urbana della città e quella religiosa, in cui prega Dio di proteggerlo quando assiste alla folla delle donne che vogliono comprare i gioielli.

Nell'altra città, Hangchou, i due viaggiatori si somigliano nello spazio dedicato a questa città, ma differiscono per quanto riguarda quello dedicato alla religione, perché Marco Polo fa soltanto un richiamo alla presenza della Chiesa, al contrario di Ibn Battuta che dedica uno spazio alla comunità musulmana di quella città.

Oltre all'Altro culturale, i viaggiatori incontrano l'Altro linguistico.

Innanzitutto, dialogare con l'Altro richiede la conoscenza della sua lingua. Abbiamo infatti mostrato come i due viaggiatori abbiano potuto comunicare con l'Altro e come la conoscenza della lingua dell'Altro venga considerata una chiave per accedere al mondo dell'Altro.

Marco Polo dichiara di conoscere la lingua tartarica, una padronanza che gli permise di ottenere missioni nel territorio tartarico e osservare la diversità. Quanto a Ibn Battuta, egli ha viaggiato nel *dar al-Islām*, un viaggio all'interno della lingua araba, dal momento che era la lingua del Corano. Mentre, per quanto riguarda il suo viaggio al di là della dimora dell'Islam – grazie anche alla *Pax Mongolica* – egli si reca alla comunità musulmana, che ovviamente conosce

Capitolo V: la comparazione

l'arabo, oppure soggiorna nelle corti dei sultani che di solito avevano degli interpreti.

Marco Polo e Ibn Battuta specificano inoltre la lingua dell'Altro, ma in alcuni casi esprimono il loro disagio.

Entrambi hanno descritto, infine, usando il multilinguismo, perché si riferiscono alla lingua dell'Altro traducendola nella loro propria lingua.

Per quanto riguarda l'Altro religioso, partiamo dall'idea che l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro non deve essere con il simile, cioè non abbiamo trattato né l'incontro di Marco Polo con il cristiano e né quello di Ibn Battuta con il musulmano.

Nell'incontro dei due viaggiatori con l'Altro religioso ci siamo focalizzati sull'Io religioso, su come i loro testi esprimono una determinata ideologia, e infine sul loro incontro con l'Altro religioso.

Entrambi hanno mostrato la loro religiosità richiamandosi ogni volta a riferimenti religiosi come la Bibbia, il Corano, i Santi, i luoghi santi, ecc, anche se si deve sottolineare che l'aspetto religioso è più presente in Ibn Battuta rispetto a Marco Polo.

Dopo la lettura delle due opere, si potrebbe dire che i due racconti, sia *Il Milione* sia la *Rihla*, contengano una certa ideologia nascosta, perché entrambi rappresentano soltanto le vicende o i conflitti nei quali la loro religione era uscita vincitrice. Si può aggiungere che l'ideologia dei due viaggiatori si osserva anche nel loro richiamo ai miracoli religiosi, sia del cristianesimo, sia dell'islam.

L'identità dei due viaggiatori è stata posta di fronte all'alterità. Il confronto ha evidenziato i tre punti seguenti: il primo è che Marco Polo e Ibn Battuta differiscono nel pensiero della radice e del rizoma; il veneziano aveva infatti un pensiero del rizoma, perché il suo viaggio era diretto verso il diverso, verso un mondo con cui non condivideva nulla, al contrario di Ibn Battuta che aveva il pensiero della radice unica, considerato che durante il suo viaggio ha soggiornato presso il *dar al-Islām*, uno spazio con cui condivideva la stessa identità che nel Medioevo era l'Islam. Inoltre, il suo viaggio al di là della dimora dell'islam era presso la comunità musulmana.

Capitolo V: la comparazione

Quindi, riteniamo che il viaggiatore veneziano ha il pensiero del rizoma, mentre Ibn Battuta ha il pensiero della radice.

Il secondo punto è che i due viaggiatori differiscono nella loro poetica dinanzi all'identità dell'Altro. Infatti, Marco Polo ha usato la poetica della *Relazione*, dato che aveva un pensiero aperto alla diversità recandosi verso paesi sconosciuti e imparando la loro lingua, al contrario di Ibn Battuta che aveva la poetica dell'*essere*, esprimendo la sua volontà di partecipare al *jihād* contro gli infedeli e la sua chiusura, cercando soltanto di formarsi nella giurisprudenza e le scienze religiose.

Si potrebbe, dunque, affermare che Marco Polo ha usato la poetica della *Relazione*, al contrario di Ibn Battuta che ha la poetica dell'*Essere*.

Lo schema:

Marco Polo



Il pensiero del rizoma



La poetica della *relazione*

Ibn Battuta



Il pensiero della radice



La poetica dell'*essere*.

Il terzo e l'ultimo punto è il confronto dei due viaggiatori con l'Altro che ha rivelato la loro identità. Marco Polo e Ibn Battuta condividono gli stessi principi, come la gelosia, condannando gli atti in cui gli uomini non mostrano la loro gelosia verso le loro donne. Una gelosia che è condivisa dal fatto che entrambi appartengono alla cultura mediterranea, centro delle religioni monoteiste come asserisce Edouard Glissant:

«Se le civiltà e le grandi religioni monoteiste sono nate intorno al bacino del Mediterraneo, ciò è dovuto alla capacità di questo mare di orientare, anche se attraverso drammi, guerre o conflitti, il pensiero dell'uomo verso l'Uno e l'unità»⁴⁵⁰.

Inoltre, i due condividono lo stesso atteggiamento nella condanna del furto.

⁴⁵⁰ Glissant, *Poetica del diverso*, cit., p. 13.

Capitolo V: la comparazione

Ambedue hanno approfittato del loro *status* sociale, Marco Polo in quanto mercante latino, mentre Ibn Battuta in quanto *Qādī*, cioè giudice e come tale fu accolto ogni volta dai giudici dei paesi d'arrivo.

L'identità di Marco Polo si manifesta nel suo incontro con l'Alterità in modo diverso, mostrando apprezzamento e condanna. Infatti, il veneziano esprime il suo apprezzamento per la fedeltà della donna e esprime la sua condanna per la lussuria, mentre l'identità di Ibn Battuta era l'Islam, un'identità che si manifesta lungo tutto il suo viaggio.

A proposito del rapporto dell'essere e della *relazione*, Édouard Glissant esprime:

«è assolutamente necessario affrontare questo interrogativo se si vuole, con una deviazione, sfuggire alle opposizioni mortali e sanguinose che animano e agitano in questo momento il disordine del mondo. Bisogna rinunciare alla spiritualità, alla mentalità e all'immaginario nati dalla concezione di un'identità a radice unica che tutto uccide, per entrare nel sistema complesso di un'identità relazione, di un'identità che comporta all'apertura all'altro, senza pericolo di annacquamento?»⁴⁵¹.

I due viaggiatori hanno rappresentato la loro epoca perché ambedue hanno condiviso gli stessi pregiudizi e stereotipi.

Per quanto riguarda i pregiudizi, si potrebbe dire che tutti e due avevano lo stesso pregiudizio sui tartari, rappresentati come un popolo invasore e conquistatore; ma, anche se i due viaggiatori avevano dei pregiudizi sui tartari, hanno raccontato l'accoglienza di questi ultimi.

Tuttavia, lo stereotipo dell'uccello Ruc viene interpretato in modo diverso dai due viaggiatori, perché Marco Polo descrive lo stereotipo con oggettività anche se viene sentito dagli altri, al contrario di Ibn Battuta in cui si avverte sente l'aspetto religioso.

I due viaggiatori non sono condannati dalle idee primitive della loro epoca, cioè il Medioevo, ma hanno dimostrato la loro libertà nell'interpretare le cose viste, come la messa in discussione dei pregiudizi e degli stereotipi.

⁴⁵¹ Ivi, p. 20.

Capitolo V: la comparazione

Nell'incontro dei due viaggiatori con l'Altro, ci siamo focalizzati sulle tesi di Mondher Kilani e di Emmanuel Lévinas che sostengono che l'incontro con l'Altro non deve essere con il simile, perché se fosse con l'identico non presenterebbe nessun interesse.

Quindi, non abbiamo analizzato né l'incontro di Marco Polo con il cristiano, né quello di Ibn Battuta con il saraceno, cioè il musulmano.

Emmanuel Lévinas sostiene che anche se l'Altro è complicato, l'Io deve affrontare e cercare di stabilire il dialogo, attraverso che lui definisce il "volto" dell'Altro.

L'incontro di Marco Polo con il saraceno è variegato; da una parte è un incontro disforico, in quanto lo descrive come una persona disonesta, ladro e che impone la sua religione, dall'altra parte il saraceno viene rappresentato con un'immagine positiva, euforica, dato che il saraceno è descritto come una persona coraggiosa e che mantiene la giustizia.

Tuttavia, si potrebbe dire che le immagini in cui il saraceno viene descritto in modo disforico sono più presenti nel testo poloniano rispetto a quelle in cui è rappresentato in modo euforico.

Spostiamo l'attenzione all'incontro di Ibn Battuta con l'Altro cristiano. L'immagine del cristiano nel testo del tangerino è multiforme per il fatto che in alcune scene il cristiano viene definito come *Kāffir*, cioè infedele, mentre in altre Ibn Battuta descrive come accetta di essere accolto da un'infedele, oppure quando condivide la stessa barca con i cristiani.

L'immagine dell'ebreo nei due racconti è diversa, perché Marco Polo rappresenta l'ebreo con oggettività e rispetto, al contrario di Ibn Battuta che raffigura l'ebreo come un Altro bugiardo e insincero, anche se dall'altro lato accetta di essere il suo interprete.

Il passaggio dei due viaggiatori dall'India e il loro incontro con l'indiano ha permesso a Marco Polo di rappresentare l'indiano in modo disforico, al contrario di Ibn Battuta che, al di là all'immagine disforica, fa un riferimento all'accoglienza di questi ultimi come nel caso del sultano *azīz*.

Capitolo V: la comparazione

Marco Polo e Ibn Battuta si somigliano nella rappresentazione variegata del mondo cinese. Il veneziano ne sottolinea la grandezza e la loro accoglienza dei mercanti, anche se dall'altro lato offre un'immagine negativa, visto che nella conquista di diversi paesi distruggono le città.

Per Ibn Battuta il mondo cinese è lo spazio più sicuro del mondo grazie alla sua organizzazione, ma dall'altra parte rifiuta di integrarsi in quest'ultimo per la diversità fra le culture.

L'incontro di Marco Polo con gli Yogi o Magi è disforico, dal momento che egli prende una posizione lineare condannando i loro atti, al contrario dell'incontro del tangerino con i Magi/Yogi che è variegato, perché anche se egli aveva disapprovato i loro atti, aveva comunque espresso il suo affascimento.

Marco Polo descrive i russi in modo euforico, al contrario di Ibn Battuta, disforico.

Oltre alla rappresentazione dell'Altro nel *Milione* di Marco Polo e nella *Rihla* di Ibn Battuta, i due viaggiatori hanno anche messo al centro del loro incontro l'Altra.

I due si somigliano nella descrizione della bellezza delle donne incontrate lungo i loro viaggi, anche se Ibn Battuta si riferisce ai criteri dell'Islam. In aggiunta, ambedue hanno rappresentato l'Altra tartara in modo euforico, perché viene descritta come una donna che ha un gran prestigio tra i Tartari, e hanno messo in evidenza il suo ruolo all'interno della sua società.

Marco Polo e Ibn Battuta però differiscono nella rappresentazione dell'Altra, perché Marco Polo esprime la sua oggettività descrivendo le donne da lui incontrate durante il suo itinerario in quei paesi, mentre Ibn Battuta raffigura le donne incontrate con lo sguardo di un credente. In altri termini, il tangerino esprime la sua appartenza religiosa, mostrando i criteri della donna "ideale" facendo riferimento all'Islam.

I due viaggiatori medievali differiscono, inoltre, anche rispetto allo spazio dedicato alla rappresentazione della donna, maggiore nella *Rihla* in cui Ibn Battuta descrive le donne pie dell'Islam; le donne del Profeta^S, le donne istruite, e infine ha condiviso con i lettori il suo spazio intimo con le donne.

Capitolo V: la comparazione

Oltre a ciò che è stato detto, la reazione dell'incontro con l'Altro a volte porta alla violenza e al rifiuto. Infatti è questa una conseguenza che viene trattata dal filosofo Emmanuel Lévinas con il concetto "non uccidere".

Per quanto riguarda i due viaggiatori, si potrebbe affermare che Marco Polo "non ha ucciso" l'Altro, dal momento che non esprime un rifiuto ma accetta e rispetta la diversità dell'Altro, tranne i saraceni. Al contrario di Marco Polo, Ibn Battuta rifiuta la diversità e di integrarsi quindi con la comunità dell'Altro. Questo rifiuto di Ibn Battuta dell'Altro a volte avviene con violenza, come si vede nella sua partecipazione al *Jihād*.

Il lungo viaggio ha dato l'opportunità ai due viaggiatori di scoprire il mondo con le sue diversità. Infatti, oltre all'incontro di Marco Polo e di Ibn Battuta con l'Altra, i due viaggiatori hanno descritto anche delle scene erotiche.

Nel *Milione*, l'erotismo si manifesta in modo diverso, dal momento che il veneziano racconta le scene a cui ha assistito senza condannarle e senza manifestare un'opinione, come nel caso della descrizione della vita sessuale dell'imperatore Kubilai Khan e altre incontrate da lui lungo il viaggio.

Tuttavia, in alcuni passaggi, i due viaggiatori esprimono il loro disagio e la conseguente disapprovazione, come nel caso di Marco Polo per la prostituzione e in quello di Ibn Battuta nel fatto di paragonare alle bestie gli uomini che si accoppiano con le donne senza nascondersi.

Lo spazio dedicato alla descrizione dettagliata dell'erotismo è maggiore nella *Rihla* rispetto al *Milione*.

3. Altri risultati

Oltre alle conclusioni sullo spazio e sull'alterità nei due racconti *Il Milione* di Marco Polo e la *Rihla* di Ibn Battuta, il nostro studio comparativo ha mostrato che:

Marco Polo e Ibn Battuta hanno visitato dodici città in comune e precisamente: Gerusalemme, Antioch, Tabriz, Baghdad, Hormuz, Bakh, Calicut, Pasai, Melaka, Pagan, Quanzhou e Hangzhou.

I due viaggiatori hanno rappresentato la loro religiosità; quanto a Marco Polo, se prendiamo in considerazione la missione che era a carico del padre e dello zio, notiamo che era per motivi religiosi, e che a quell'epoca era un gran prestigio per la cristianità avere il mondo tartarico come alleato, dato che la chiesa aveva già adottato nella sua politica la volontà di stabilire rapporti con il mondo tartarico. È questa una strategia che si può rilevare dai missionari e dai gesuiti mandati dalla chiesa presso questo impero, come nel caso di Guglielmo da Rubruck e di Giovanni da Pian del Carpine. Precisiamo inoltre che nel racconto *Il Milione* Marco Polo non ha mai criticato la cristianità.

Dall'altra parte, Ibn Battuta ha rappresentato il mondo islamico che, in quel periodo, ha conosciuto una svolta grazie all'unità dei musulmani sotto un califfo – si deve anche sottolineare che il Medioevo era come un'epoca illuminata per i musulmani – che ha riunito i musulmani sotto un solo governo e sotto una sola identità, cioè l'Islam.

I due viaggiatori hanno messo in evidenza le varie dottrine della loro religione, come si può osservare nel *Milione* di Marco Polo nella descrizione dei russi cristiani che seguono il greco-ortodosso: «la gente si è molto bella, i maschi e le femine, e sono bianchi e biondi, e sono semprice gente» (M, p. 316). Nel suo incontro con l'Altro musulmano, il viaggiatore marocchino mette in luce la separazione della società musulmana medievale in varie dottrine, come nel caso delle città in cui si possono trovare quattro *qādī* secondo le quattro scuole religiose, come lui racconta nella *Rihla*: «davanti a ogni *imām*, nei rispettivi

mihṛāb, si accende una serie di candele» (IB, p. 178), ogni *imām* riflette le quattro dottrine islamiche (shafiiti, malikiti, handalita e hanafita).

Tuttavia, il viaggiatore sottolinea anche i conflitti delle dottrine all'interno della società musulmana del Medioevo: «il fatto destò grande meraviglia, ma gli abitanti di Bassora sono sunniti e a compiere un gesto come il mio non c'è nulla da temere – mentre le andrebbero diversamente in luoghi come al-Najaf [...] dove essendo tutti fanatici rāfīditi, chi facesse così verrebbe ucciso» (IB, pp. 208-209).

I musulmani medievali erano più tollerati rispetto alle differenze religiose. Inoltre, i musulmani permisero agli altri, con alcune condizioni, di svolgere liberamente i loro mestieri e i loro affari. Lewis continua affermando che la tolleranza del mondo musulmano medievale non è stata conosciuta dai cristiani fino a quando gli europei non si sono resi conto che era giunto il momento di vivere e lasciare vivere gli altri, anche se diversi⁴⁵².

La metodologia applicata per il nostro *corpus* ha escluso l'incontro dell'Io con il simile, ed è per questo che abbiamo sentito il bisogno di mostrare la loro rappresentazione. Infatti, dopo la lettura e l'esame del *Milione* di Marco Polo si nota che l'immagine del cristiano descritta da Marco Polo era sempre positiva, facendo riferimento ai santi cristiani, ai miracoli della cristianità e alle guerre contro i musulmani in cui i cristiani erano usciti vincitori.

Per quanto riguarda invece Ibn Battuta, egli ha trascorso la maggior parte del suo viaggio con il simile, sia nel *dar al-Islām* – in cui viene sempre accolto in modo onorevole al punto che gli lavano le mani prima di mangiare – sia al di là della dimora dell'Islam, perché in questi luoghi il marocchino si reca alla comunità musulmana che lo accoglie in modo rispettabile, soprattutto in quanto *qādī*. Inoltre, il viaggiatore marocchino è sempre stato ben accolto nelle *màdrasa*, come lui ricorda nella *Rihla*: «Da Akhmīm ripresi il viaggio e andai a Hū, una grande città sulla sponda del Nilo, dove presi alloggio nella màdrasa di Taqī al-Dīn ibn al-Sarrāj» (IB, p. 55).

⁴⁵² Bernard Lewis, *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno*, Roma, Donzelli, 1977, pp. 23- 24.

Si nota inoltre che, nella letteratura di viaggio medievale, i viaggiatori desiderano essere creduti circa le cose da loro descritte. Infatti, troviamo un simile richiamo anche in Marco Polo, nella premessa in cui introduce la sua testimonianza con un riferimento alla credibilità e alla veridicità del racconto: «e questo vi conterà libro ordinatamente siccome messere Marco Polo, savio e nobile cittadino di Vinegia, le conta in questo libro e egli medesimo le vide. Ma udille da persone degne di fede, e però le cose vedute dirà di veduta e l'altre per udita, acciò che 'l nostro libro sia veritieri e senza niuna menzogna» (M, p. 3). Anche Ibn Battuta ha espresso lo stesso appello ai lettori d'essere creduto, come egli stesso scrive in questo passaggio: «chiamo a testimoni Dio, i Suoi angeli e i Suoi profeti, che tutto quanto riferirò sulla sua incomparabile generosità è assolutamente vero – e Dio è un testimone sufficiente. So bene che molti riterranno inaccettabili alcune di queste storie e le giudicheranno impossibili per come di norma vanno le cose, ma trattandosi di fatti visti coi miei occhi, so che sono certi per avervi preso da parte in prima persona e non posso fare a meno di dire la verità. Del resto, la maggior parte di questi fatti, in Oriente, sono comprovati da un'ininterrotta tradizione orale» (IB, p. 489).

Troviamo un analogo richiamo anche in altri viaggiatori, tra cui ad esempio il genovese Cristoforo Colombo, che invita i lettori a crederlo usando «“credetemi”»: questo era l'invito che Colombo frequentemente rivolgeva ai suoi committenti»⁴⁵³. Inoltre, Cristoforo Colombo aggiunge che «sono talmente ingenui e così generosi rispetto a ciò che possiedono che per crederci bisogna vederli»⁴⁵⁴.

Dall'altra parte l'antropologo Mondher Kilani sostiene la scrittura è incapace di descrivere le cose viste, dato che l'osservatore «di fronte a questa inaudita diversità, egli rimane in parte muto, poiché lo strumento a sua disposizione non riesce ad esprimerla interamente»⁴⁵⁵. Inoltre, Kilani aggiunge anche che il vedere «resta intrappolato perché mai riesce a circoscrivere la

⁴⁵³ Kilani, *L'invenzione dell'altro*, cit., p. 79.

⁴⁵⁴ Francis Affergan, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1987. tra.it Esotismo e alterità. Saggi sui fondamenti di una critica dell'antropologia, Milano, Mursia, 1991, p. 145.

⁴⁵⁵ Kilani, *L'invenzione dell'altro*, cit., p. 79.

Capitolo V: la comparazione

straordinaria ridondanza del reale e tantomeno a tradurne l'irriducibile differenza»⁴⁵⁶.

Oltre a ciò che è stato detto, i due viaggiatori separano le cose viste da quelle sentite. Infatti, Marco Polo racconta le cose sentite da altri, specificandolo, come si può notare in questi esempi: «secondo che dicono savi marinari che ben lo sanno, à bene .vij^mccccxlvij. isole, de le quali le più s'abitano» (M, p. 239), e aggiunge: «di queste isole non vi conterò più, però che vi sono stato» (M, p. 240), mentre, per le scene di cui fu testimone, il veneziano afferma di aver visto con i propri occhi, come ad esempio il numero dei figli del re di Ciamba: «secondo ch'io Marco Polo vidi, que're avea .cccxxvj. figliuoli, tra maschi e femmine» (M, p. 241).

Anche Ibn Battuta separa fra le cose viste da quelle sentite raccontare, come si può rilevare da questa sua testimonianza: «a quanto, dicono, al Cairo ci sono 12 000 acquaioli a cammello e 30 000 noleggiatori di bestie da soma» (IB, p. 37), mentre per quelle viste, Ibn Battuta precisa: «l'ordine fu eseguito: ho visto il *minbar* con i miei propri occhi» (IB, p. 54).

I due racconti vengono censurate, perché contengono, secondo i critici, alcune descrizioni immorali – e precisamente erotiche – come nel caso della versione latina «che fu tradotta dal frate Francesco Pipino da Bologna. Su di essa ha però pesato lo zelo antieretico del frate che ha eliminato tutte quelle parti da lui considerate contrarie alla morale ed alla religione cattolica»⁴⁵⁷. Inoltre, la censura avuta dalla *Rihla* fu causata da motivi pedagogici, perché era usata come manuale per le scuole medie, destinato ai giovani, e per questo venne censurata dai professori Mohamed Ahmed Jad Al-Mawla e Ahmed Al-Amer⁴⁵⁸.

Le due opere si potrebbero inoltre considerare come delle enciclopedie, per le informazioni introdotte dai due viaggiatori che comprendono vari aspetti: da quello etnografico, a quello politico, storico, geografico, sociale.

Il lungo itinerario intrapreso dai due viaggiatori, dalla Siria fino al territorio asiatico, venne definito come Via della seta, risalente agli scambi fra l'impero

⁴⁵⁶ *Ibid.*

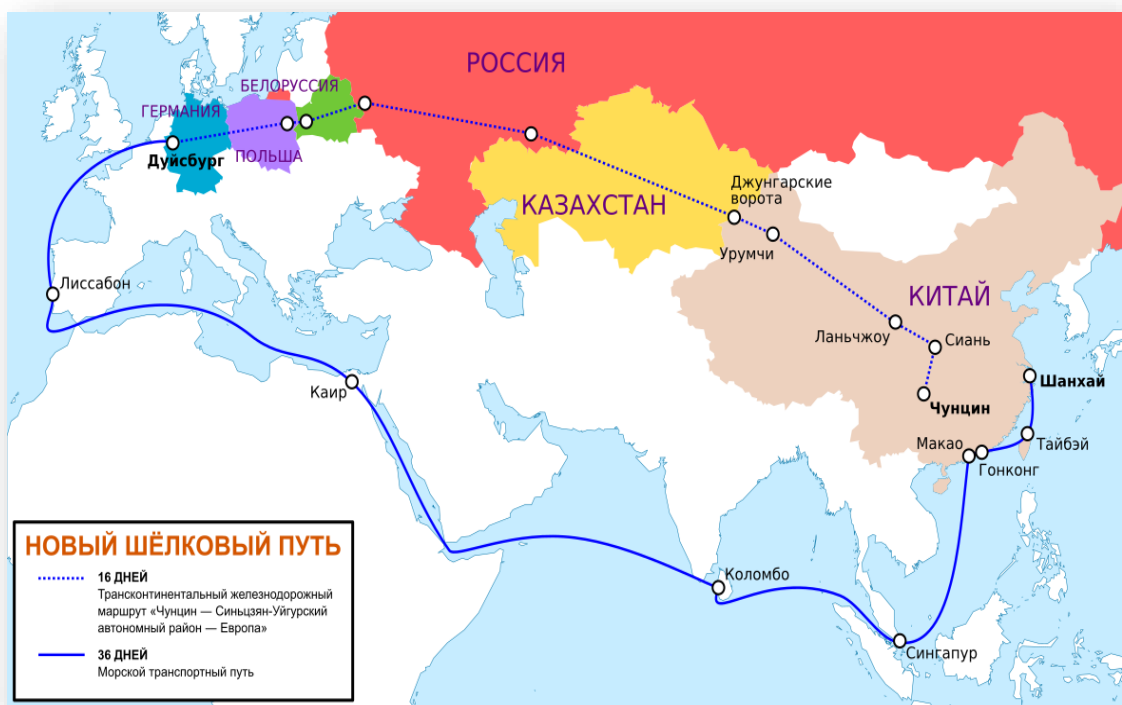
⁴⁵⁷ In <https://www.iisvaldagno.it/esperienze-eventi/viaggiatori/milione.htm>, 13/008/2020, 17:51.

⁴⁵⁸ أسماء أبو بكر محمد. ابن بطوطة الرجل و الرحلة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط. 1992. ص1. 50.

Capitolo V: la comparazione

romano e quello cinese, che contribuì allo sviluppo commerciale durante il Medioevo.

È inoltre necessario prendere in considerazione che la stessa via fu ripresa nel 2013 dalla Cina con lo scopo di creare il progetto “la nouvelle route de soie” – oppure la Ceinture et la Route, o in inglese Belt and Road Initiative, cioè BRI – comprende 65 paesi. La nuova *route* include aeroporti, strade, porti, ferrovie. Inoltre, il progetto rappresenta il terzo del PIB⁴⁵⁹ del pianeta. Tuttavia, il progetto cinese è accettato da alcuni politici e rifiutato da altri, dal momento che i prodotti cinesi stanno invadendo il mercato europeo⁴⁶⁰.



Allegato 3: la nuova via della seta

A proposito dell'Algeria, nel suo articolo *Algérie-Chine: un plan de développement pour tirer profit de la Nouvelle route de soie*, pubblicato il 27 dicembre 2019 sul giornale “Algérie Presse Service”, l'esperto di economia

⁴⁵⁹ Oppure PIL che vuol dire : Prodotto Interno Lordo.

⁴⁶⁰ In <https://www.youtube.com/watch?v=696CBNJPWEk>. 13/082020, 18 :40.

Capitolo V: la comparazione

Abdenour Kachi ha messo in evidenza che l'Algeria⁴⁶¹ si è associata a questo progetto alla fine di 2018 con l'obiettivo di stabilire una nuova strategia che permetta di definire progetti a lungo termine per ottenere benefici legati a questo progetto.

Tornando al mondo tartarico, si potrebbe dire che entrambi i viaggiatori abbiano descritto questo spazio come un mondo tollerante, dal momento che i loro imperatori mostravano una certa apertura verso le diverse credenze. Infatti, lungo i loro testi di viaggio, i due viaggiatori hanno offerto degli esempi dai quali si evince questa tolleranza da parte dei Tartari, anche se la loro immagine era negativa in Europa, dato che venivano visti come invasori.

I due viaggiatori hanno rappresentato la loro epoca, perché ambedue hanno viaggiato verso il diverso portando con loro l'immaginario medievale.

Hanno inoltre entrambi raffigurato le meraviglie del mondo asiatico e il Medio-Oriente al punto di considerare i due viaggiatori sospettosi.

Dall'analisi delle due opere, si nota che Marco Polo è più aperto rispetto ad Ibn Battuta, dato che si nota l'influenza del suo sguardo in quanto musulmano, e la sua ricerca del simile, limitando i suoi spostamenti all'interno del *dar al-Islām* o tra le comunità musulmane.

Per concludere la nostra ricerca, citiamo un passaggio sulla diversità del giornalista polacco Ryszard Kapuściński, che dichiara:

*«ho sempre visto il mondo come una grande torre di Babele. Ma una torre dove Dio ha mescolato non solo le lingue, ma anche culture e costumi, passioni e interessi, facendo del suo abitante una creatura ambivalente, comprendente in sé l'io e il non io, se stesso e l'altro, il simile e l'estraneo»*⁴⁶².

⁴⁶¹ In <http://www.aps.dz/economie/99464-algerie-chine-un-plan-de-developpement-pour-tirer-profit-de-la-nouvelle-route-de-la-soie>, 13/08/2020, 18 :55.

⁴⁶² Kapuściński, *L'altro*, cit., p. 50.

CONCLUSIONI

CONCLUSIONI

Il nostro studio contribuisce alla comprensione dell'incontro di Marco Polo e di Ibn Battuta con l'alterità e della ricezione dello spazio nei due racconti *Il Milione* e *La Rihla*. Quindi nelle nostre conclusioni ricomporremo le numerose comparazioni.

Lo spazio

Il pensiero del teorico russo Mikhail Bakhtine ci porta a constatare che i due viaggiatori hanno combinato fra il *cronos* e il *topos* lungo il loro viaggio, spostandosi da uno spazio a un altro. L'unione fra il tempo e il luogo riflette anche la letteratura di viaggio medievale, considerato che altri viaggiatori mettono insieme il tempo e lo spazio.

La concordanza fra lo spazio e il tempo è stata inoltre osservata in tutti i cronotopi – *route*, *rencontre* e *spostamento* – offrendo ai lettori e, precisamente, ai futuri viaggiatori, una guida per i loro viaggi, com'è testimoniato ad esempio nell'uso del *Milione* da parte di Cristoforo Colombo quando intraprese il viaggio che terminò casualmente con la scoperta delle Americhe.

La loro avventura nei diversi spazi percorsi è stata, prima di tutto, un'esperienza personale che ha permesso a loro di riflettere su se stessi.

I due viaggiatori hanno offerto inoltre informazioni dettagliate – anche se maggiormente Marco Polo – sullo spazio asiatico, dalle monete all'organizzazione postale.

In quanto viaggiatori, entrambi hanno descritto i diversi mezzi usati nella loro epoca e in particolar modo le navi, soprattutto quelle cinesi. Inoltre, hanno aggiunto delle annotazioni sui mezzi che hanno facilitato i loro movimenti all'interno dei diversi spazi, come la tavola d'oro, il lasciapassare e infine la rosa dei venti usata più da Marco Polo che da Ibn Battuta.

Oltre a ciò che è stato rilevato sui vari cronotopi, ricordiamo le varie rappresentazioni che hanno accompagnato Marco Polo e Ibn Battuta lungo il loro viaggio.

Conclusioni

Le rappresentazioni spazio-temporali sono raffigurate in modo diverso dai due viaggiatori.

Infatti, per quanto riguarda lo spazio biografico/storico e lo spazio intimo/pubblico sono più presenti nella *Rihla* rispetto al *Milione*, dato che il tangerino condivide la sua biografia e la sua intimità con i lettori al contrario di Marco Polo che dedica solo i primi capitoli agli aspetti biografici.

Tuttavia, i due viaggiatori si somigliano nella condivisione dello spazio familiare/estraneo, dato che entrambi si richiamano alla familiarità nel paragone con ciò che è estraneo. Inoltre, entrambi hanno immaginato i loro spazi prima del viaggio, che viene definito spazio fantasticato e che diventerà uno spazio sentito o feltro. Questi spazi erano lo spazio tartarico per Marco Polo e quello meccano per Ibn Battuta.

Marco Polo è simile a Ibn Battuta in quanto entrambi hanno rappresentato lo spazio desertico secondo la ricezione dell'uomo medievale.

Infine, il concetto “casa e universo” di Gaston Bachelard, applicato ai due racconti di viaggio, fa rilevare che lo spazio “casa” per Marco Polo è la propria, mentre “universo” è tutto lo spazio che va al di là dello spazio “maison”. Al contrario Ibn Battuta preferisce invece lo spazio “casa” allo spazio “universo”, cioè da “non-casa”.

L'alterità

Spostiamo ora l'attenzione verso le conclusioni dell'incontro di Marco Polo e Ibn Battuta con l'Altro.

Comprendere la comparazione fra l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro ci aiuta a concludere che l'incontro di Marco Polo e Ibn Battuta con l'Altro culturale è un incontro soggettivo, dato che entrambi hanno descritto in modo oggettivo gli aspetti visti morali nella loro cultura e condannano le immagini immorali nella loro cultura di partenza. Inoltre, l'incontro dei due viaggiatori con l'Altro nelle città creolizzate è diverso, dato che il tangerino si richiama sempre alla religione, al contrario di Marco Polo che presenta una certa oggettività.

Conclusioni

Per quanto riguarda l'Altro linguistico, abbiamo mostrato come la lingua poteva giocare un ruolo determinante, permettendo al viaggiatore di accedere alle diverse sfumature della cultura dell'Altro.

Dopo la lettura dei due racconti di viaggio, siamo arrivati a concludere che l'Io religioso dei viaggiatori considerato che fecero ogni volta richiamo ai riferimenti religiosi, anche se il richiamo era più forte nella *Rihla* rispetto al *Milione*. Inoltre, i due racconti nascondono un'ideologia religiosa perché ognuno di loro ha rappresentato il valore della propria religione. In seguito, l'incontro di tutti e due con l'Altro religioso è diverso, dal momento che in Marco Polo si tratta di un incontro rispettoso, eccetto il caso dei saraceni, mentre in Ibn Battuta è variegato.

Grazie alla teoria del filosofo francese Edouard Glissant abbiamo constatato che Marco Polo aveva un pensiero del rizoma, visto che ha espresso lungo tutto il suo racconto di viaggio la sua apertura al diverso, usando la poetica della *relazione* che si manifesta nella sua motivazione di conoscere la lingua per dialogare con l'Altro. Abbiamo inoltre concluso che il tangerino Ibn Battuta aveva un pensiero della radice unica, dato che usava la poetica dell'essere che rifiuta l'Altro perché è diverso, partecipando anche ad atti violenti contro di lui.

L'incontro dei due viaggiatori con l'Altro ha rilevato l'identità dei due viaggiatori. Entrambi condivisero gli stessi principi come la gelosia e la condanna del furto. Infine, l'uno e l'altro hanno approfittato del loro stato sociale, Marco Polo in quanto mercante latino, mentre Ibn Battuta in quanto *qādi*, giudice.

I due viaggiatori sono inoltre partiti per il mondo tartarico con dei pregiudizi negativi, dal momento che i Tartari vengono visti come conquistatori. Tuttavia, entrambi hanno raccontato come vennero accolti dai loro sultani. Inoltre, lo stereotipo analizzato in questa ricerca ha rilevato che Marco Polo aveva un'interpretazione oggettiva, mentre Ibn Battuta religiosa.

Il nostro punto di partenza è che l'Io non deve essere simile all'Altro.

Il confronto fra i due viaggiatori nel loro incontro con l'Altro si può riassumere in questi punti:

Conclusioni

- Marco Polo variegato: saraceno, tartaro.
- Marco Polo disforico: indiano, magi.
- Marco Polo euforico: ebreo, russo, altra.
- Ibn Battuta variegato: cristiano, ebreo, indiano, tartaro, yogi/mangi, l'altra.
- Ibn Battuta disforico: russo.

Dopo aver applicato il concetto “non uccidere” di Emmanuel Lévinas, riteniamo che Marco Polo “non ha ucciso” l'Altro, dato che viene descritto rispettuosamente, al contrario di Ibn Battuta che ha scelto di comportarsi con violenza di fronte all'Altro.

Infine, abbiamo concluso che la rappresentazione dell'erotismo è maggiore nella *Rihla* di Ibn Battuta che nel *Milione* di Marco Polo.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia

- AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1987.tra.it *Esotismo e alterità. Saggi sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Milano, Mursia, 1991.
- ANTONELLA Fucecchi, NANNI Antonio, *L'Altro Milione : Marco Polo e Ibn Battuta sulle rotte della Cina*, Bologna, Editrice Missionaria, 2000.
- AUGÉ Marc, *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia* (1994), tr. it. di A. Soldati, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- BACHELARD Gaston, *La poetica dello spazio*, Paris, les Presses Universitaires, 1957, pp. 65-101. (Il secondo capitolo).
- BACHELARD Gaston, *La poetica dello spazio*, Bari, Dedalo, 1975.
- BAKHTINE Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.
- BELLALEM Arézki, *La représentation de l'ethnotype français dans «la disparition de la langue française» d'Asia Djebar*, Littératures. 2008. <dumas - 00605298>.
- BENEDETTO Luigi Foscolo, *Il libro di Messer Marco Polo Cittadino di Venezia detto Milione dove si raccontano le Meraviglie del Mondo*, Milano-Roma, 1932.
- BERNARD Lewis, *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno*, Roma, Donzelli, 1977.
- BIANCHI Adele – DI GIOVANNI Parisio, *Psicologia oggi*, Torino, Paravia, 2000.
- BIOTANI Piero, DI ROCCO Emilia, *Guida allo studio delle letterature comparate*, Bari, Laterza, 2013.
- BLUNCK Hildegard, *Marco Polo. Il grande viaggiatore*, Milano, Bompiani, 1982.
- BORUTTI Silvana, *La rappresentazione tra logica e esperienza : le ragioni filosofiche dell'antropologia di Wittgenstein*, in Ugo Fabietti (a. c di), *Il sapere dell'antropologia*, Milano, Mursia, 1993.

- BRUNEL Pierre, Claude Pichois, André-Michel Rousseau, *Qu'est-ce que la littérature comparée?*, Paris, Armand Colin, 2009.
- CHEVREL Yves, *La letteratura comparata*, Roma, Sovera, 1993.
- CIOCCA Rossella, *Metafisica del viaggiare: pellegrinaggi*, in Maria Teresa Chialant (a c. di), *Viaggio e letteratura*, Venezia, Marsilio Editori, 2006, pp. 97-107.
- CROCE Benedetto, *La "Letteratura comparata"*, in Armando Gnisci – Franca Sinopoli (a c. di), *Manuale storico di letteratura comparata*, Roma, Meltemi, 2004, pp. 73-78.
- COLLINGTON Tara, *Lectures chronotopiques. Espace, temps et genres romanesques*, Montréal, XYZ, coll. «Théorie et littérature», 2006.
- DE PASCALE Gaia, *Scrittori in viaggio, narratori e poeti del Novecento in giro per il mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.
- *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, in Gilles Ferréol – Guy Jucquois (a c. di), Paris, Armand Colin, 2003.
- DUNN Ross E, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta*, Milano, Garzanti, 2005.
- ECO Umberto, *Sugli specchi e altri saggi*, Milano, Bompiani, 1995.
- EMILIO Garroni, *Spazialità*, in *Enciclopedia*, XIII, Torino, Einaudi, 1981, pp. 244-272.
- FASANO Pino, *Letteratura e viaggio*, Bari, Laterza, 1999.
- GARDINI Nicola, *Letteratura comparata*, Milano, Mondadori, 2002.
- GLISSANT Edouard, *Poetica del diverso*, Roma, Melelli, 2004.
- GNISCI Armando, *Un mondo dove molti mondi possano convivere*, in Armando Gnisci – Franca Sinopoli (a c. di), *Manuale storico di letteratura comparata*, Roma, Meltemi, 2004, pp. 7-15.
- IBN Baṭṭūṭa, *I viaggi*, Claudia M. Tresso (a c. di), Torino, Einaudi, 2018.
- KANCEFF Emanuele, *Dimensioni a confronto: viaggio e letteratura*, in Maria Teresa Chialant (a c. di), *Viaggio e letteratura*, Venezia, Marsilio Editori, 2006.

- KAPUSCINSKI Ryszard, *In viaggio con Erodoto*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- KAPUSCINSKI Ryszard, *L'altro*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- KILANI Mondher, *L'invenzione dell'altro, saggi sul discorso antropologico*, Bari, Dedalo, 2004.
- KILANI Mondher, *Du gout de l'Autre, fragments d'un discours cannibale*, Paris, Seuil, 2018.
- KIRSTEN Harstrup, *The native Voice and the Anthropological Vision*, *Social Anthropology* I (2) 1933: 173-186.
- LÈVINAS Emmanuel, *Totalità e infinito, saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 2019.
- LÈVINAS Emmanuel, *Autopresentazione in Dall'altro all'io* (1976), tr. it. di J. Ponzio, Meltemi, Roma 2002.
- LEWIS Bernard, *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno*, Roma, Donzelli, 1977.
- LOPOPOLO Mariangela, *La letteratura comparata*, Perugia, Carocci, 2015.
- MOLL Nora, *immagini dell'“altro”. Imagologia e studi interculturali*, in Armando Gnisci (a c.di), *Letteratura comparata*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 185-208.
- MONTESANO Marina, *Marco Polo*, Roma, Salerno Editrice, 2004.
- NUCERA Domenico, *I viaggi e la letteratura*, in Armando Gnisci (a c. di), *Letteratura comparata*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 127-153.
- PICHOS Claude-André Michel Rousseau, *La littérature comparée*, Paris, Armand Colin, 1967.
- POLO Marco, *Il Milione*, Valeria Bertolucci Pizzorusso (a cura), Milano, Gli Adelphi, 1994.
- POLO Marco, *Il Milione*, Milano, Rizzoli, 1955.
- POLO Marco, *Milione, le divisament dou monde, nelle redazioni toscana e franco-italiana*, in Gabriella Ronchi (a c. di), Milano, Arnoldo Mondadori, 1982.

- POLO Marco, *Il Milione*, in Carlo Montrésor (a c.di), Novara, De Agostini, 2001.
- POLO Marco, *Il Milione*, Milano, Gli Adelphi, 1975.
- POLO Marco, *Il Milione*, in Ettore Camesasca (a c.di), Milano, Rizzoli, 1955.
- POLO Marco, *Il Milione*, in Daniele Ponchiroli (a c.di), Torino, Einaudi, 1974.
- REICHERT Frank E, *Incontri con la Cina. La scoperta dell'Asia orientale nel Medioevo*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1991.
- REMAK Henry, *definizione e funzioni della letteratura comparata*, in Armando Gnisci – Franca Sinopoli (a c. di), *Manuale storico di letteratura comparata*, Roma, Meltemi, 2004, pp. 114-144.
- ROSSEBASTIANO Alda, *La letteratura di viaggio dal Medioevo al Rinascimento: Generi e problemi*, Contributi e Proposte: Collana di critica letteraria, Mario Pozzi, (a c. di), Torino, Edizioni dell'Orso Alessandria, 1989, pp. 19-20.
- SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- SEGALEN Victor, *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du divers*, Montpellier, Fata Moragana, 1978.
- SINOPOLI Franca, *La storia comparata della letteratura*, in Armando Gnisci (a c. di), *Letteratura comparata*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 1-27.
- SOUILLER Didier – TROUBETZKOY Wladimir, *Littérature comparée*, Paris, PUF, 1997.
- ZIETHEN Antje, *La littérature et l'espace*. Arbrescences, (3). doi: 10.7202/1017363ar, 2013.
- ZORZI Alvise, (a cura di), *Marco Polo: Venezia e l'Oriente*, Venezia, Electa, 1981.

Sitografia

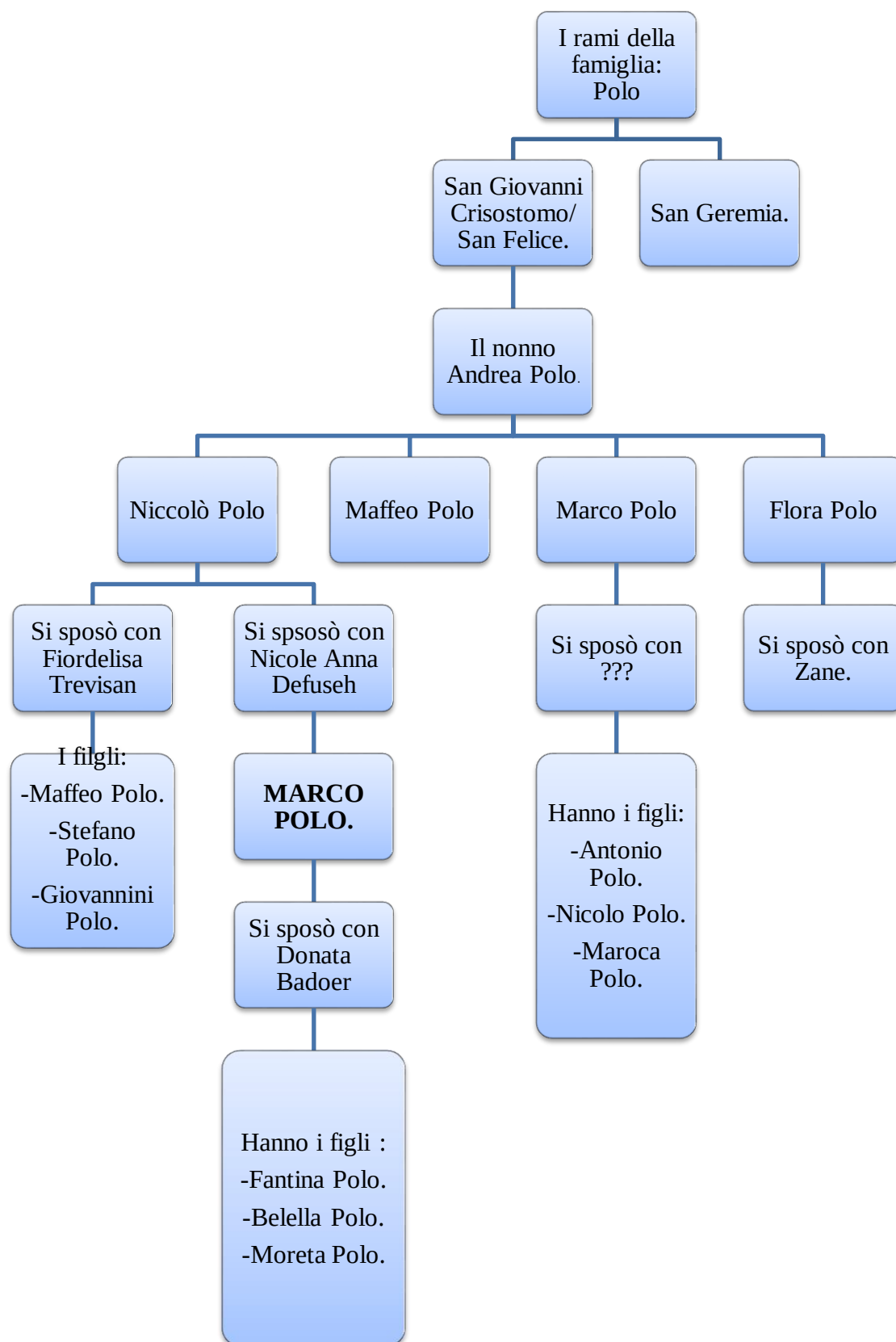
- <https://www.youtube.com/watch?v=tM2nGmvM3Rw&t=443s>
- <http://www.treccani.it/vocabolario/altro1>, 06/08/2020, 12 :45.
- www.biografieonline.it, biografia Marco Polo, 12/03/2019, 12 :00.
- In <https://www.capitolivm.it/societa-romana/viaggiare-in-epoca-romana/>, viaggiare in epoca Romana, 26/10/2020, 16:47.
- Rita Monticelli, intertestualità, *traduzioni e saperi in Transito nella letteratura di viaggio: il caso di Anna Jameson*, 2002, in <http://www.ledonline.it/linguae/>,
- <https://ladante.it/categoria-attualita/societa/349-i-pellegrini-una-storia-di-cappa-e-di-strada.html>, 26/01/2020, 16:00.
- PAGEAUX Daniel Henri, «Recherche sur l’imagologie : de l’histoire culturelle à la poétique», [Article en ligne] URL : [\[http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fil/11399368/articulos/THL9595330135A.PDF\]](http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fil/11399368/articulos/THL9595330135A.PDF)
- <https://www.iisvaldagno.it/esperienze-eventi/viaggiatori/milione.htm>, 13/008/2020, 17:51.

In arabo

- اسماعيل العربي، دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية و الفلكية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص113.
- اسماء ابو بكر محمد .ابن بطوطة الرجل والرحلة .دار الكتب العلمية .بيروت .لبنان .ط. 1992. 1. ص
- اسماعيل العربي، دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية والفلكية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994
- ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، دار احياء العلوم، بيروت، 1987،
- اسماء ابو بكر محمد .ابن بطوطة الرجل والرحلة .دار الكتب العلمية .بيروت .لبنان .ط. 1992. 1. ص16.

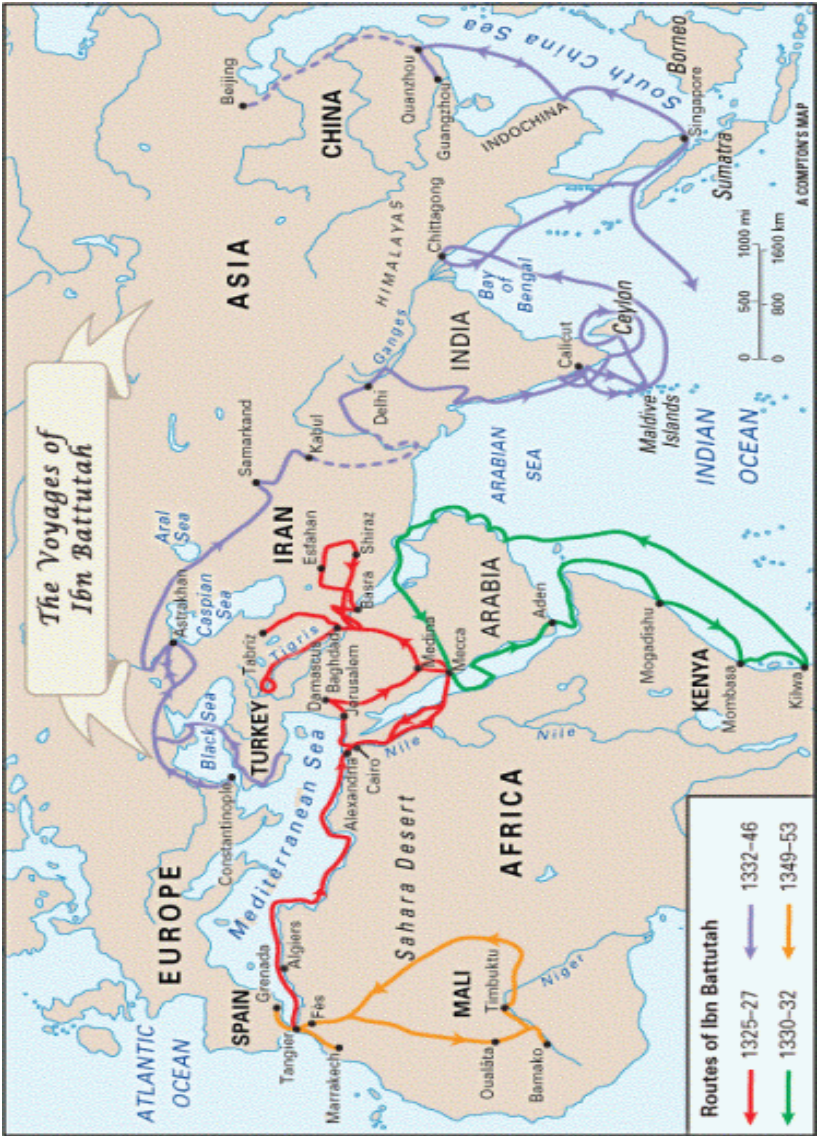
Allegati

Allegato 1



Allegato 3

Marco Polo	L'itinerario
1254	Nasce Marco Polo
1271	Marco Polo parte per il viaggio con il padre e lo zio.
1274	I Polo arrivano alla corte del Kubilai Khan.
1291	Ritornano dal porto di Zaitun.
1295	I tre viaggiatori tornano a Venezia dopo una durata di 24 anni.
1296-99	Marco Polo detta la sua avventura a Rustichello da Pisa in carcere.
1300	Marco Polo sposò Donata Badoer.
1324	Muore Marco Polo.



Allegato 5

Ibn Battuta	L'itinerario
1304	Nasce Ibn Battuta
1325	Ibn Battuta inizia i suoi viaggi.
Novembre del 1326	Novembre, il suo primo pellegrinaggio.
1327	Ritorna alla Mecca in cui trascorre tre anni.
1332	Compie il suo terzo pellegrinaggio alla Mecca.
1333	Arriva alla corte del sultano Muhammad ibn Tughluq per una durata di sette anni.
1340	Parte per la Cina come inviato, ma si trova nelle Maldive dove rimane un anno e mezzo.
1345/46	Parte per l'Estremo Oriente e la Cina.
1348	Compie il suo quarto pellegrinaggio.
6 novembre 1349	Ritorna in Marocco.
Dopo un periodo	Si rimette in viaggio verso al-Andalus
1353	Ritorna definitivamente sugli ordini del sultano del marroco.
Febbraio del 1356	La sua esperienza viene trascritta da Ibn Juzayy
1368/69	La morte di Ibn Battuta.

Allegato 6



Allegato 7

I'Altro religioso ► I viaggiatori ▼	Cristiano	Saraceno	Ebreo	Idolatro
Marco Polo	////////	rifiuto e diffidente	Rispetto	Rispetto
Ibn Battuta	Variegato	////////	Variegato	Variegato

Allegato 8

	Cristiano	Saraceno	Ebreo	Indiano	Cinese/tartarico	Magi/Yogi	Russo	L'Altra
Marco Polo		Disforico Euforico	Euforico	Disforico	Disforico Euforico	Disforico	Euforico	Euforico
Ibn Battuta	Disforico Euforico		Disforico Euforico	Disforico Euforico	Disforico Euforico	Disforico Euforico	Disforico	Disforico Euforico

Allegato 9

Lo schema:

Marco Polo



il pensiero del rizoma



La poetica della *relazione*

Ibn Battuta



Il pensiero della radice



La poetica dell'*essere*.

