

DIRITTO DI STAMPA

I IO

DIRITTO DI STAMPA

Il diritto di stampa era quello che, nell'università di un tempo, veniva a meritare l'elaborato scritto di uno studente, anzitutto la tesi di laurea, di cui fosse stata dichiarata la dignità di stampa. Le spese di edizione erano, budget permettendo, a carico dell'istituzione accademica coinvolta. Conseguenze immediate: a parte la soddisfazione personale dello studente, del relatore e del correlatore, un vantaggio per il curriculum professionale dell'autore, eventuali opportunità di carriera accademica e possibili ricadute positive d'immagine per tutti gli interessati. Università compresa.

La dignità di stampa e, se possibile, il diritto di stampa erano quindi determinati dalla cura formale della trattazione, dalla relativa novità del tema di studio, dall'originalità del punto di vista e magari dai risultati "scientifici" della tesi: e cioè quel "vuoto" che, in via di ipotesi, si veniva a riempire in un determinato "stato dell'arte", e dunque dal valore metodologico, anche in termini applicativi, della materia di studio e dei suoi risultati tra didattica e ricerca. Caratteristica del diritto di stampa, in tale logica, la discrezionalità e l'eccezionalità. La prospettiva di contribuire, così facendo, alla formazione di *élites* intellettuali. Sulla scia di questa tradizione, e sul presupposto che anche l'università di oggi, per quanto variamente riformata e aperta ad un'utenza di massa, sia pur sempre un luogo di ricerca, nasce questa collana Diritto di stampa. Sul presupposto, cioè, che la pubblicità dei risultati migliori della didattica universitaria sia essa stessa parte organica e momento procedurale dello studio, dell'indagine: e che pertanto, ferme restando la responsabilità della scelta e la garanzia della qualità del prodotto editoriale, il diritto di stampa debba essere esteso piuttosto che ridotto. Esteso, nel segno di un elevamento del potenziale euristico e della capacità critica del maggior numero possibile di studenti. Un diritto di stampa, che però comporta precisi doveri per la stampa: il dovere di una selezione "mirata" del materiale didattico e scientifico a disposizione; il dovere di una cura redazionale e di un aggiornamento bibliografico ulteriori; il dovere della collegialità ed insieme dell'individuazione dei limiti e delle possibilità dell'indagine: limiti e possibilità di contenuto, di ipotesi, di strumenti, di obiettivi scientifici e didattici, di interdisciplinarietà. Un diritto di stampa, che cioè collabori francamente, in qualche modo, ad una riflessione sulle peculiarità istituzionali odierne del lavoro accademico e dei suoi esiti.

Questa Collana, dunque, prova a restituire l'immagine in movimento di un laboratorio universitario di studenti e docenti. E l'idea che alcuni dei risultati più apprezzabili, come le tesi di laurea prescelte, possano mettersi nuovamente in discussione mediante i giudizi e gli stimoli di studiosi competenti.

GIANDOMENICO ODORISIO

**SCIAMANESIMO
E BUDDHISMO NELL'IMPERO
MONGOLO AL TEMPO
DI MARCO POLO**

Presentazione di

EUGENIO BURGIO, SAMUELA SIMION





ISBN
979-12-218-2493-3

PRIMA EDIZIONE
ROMA 6 AGOSTO 2026

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

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

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

Paradiso, XIX, 70-78

INDICE

- 11 Presentazione
I *latini* e l'Asia del XIII secolo (quasi una presentazione)
di *Eugenio Burgio* e *Samuela Simion*
- 19 Introduzione dell'autore
- 23 Capitolo I
Il buddhismo e lo sciamanesimo nell'Impero mongolo
1.1. Nascita e diffusione della religione buddhista, 23 – 1.2. Lo sciamanesimo ancestrale, 28 – 1.3. Il buddhismo alla corte mongola, 35.
- 45 Capitolo II
Il francescanesimo in Oriente e le legazioni *ad tartaros*
2.1. L'espansionismo dei Mongoli: la grande minaccia orientale, 45 – 2.2. Fenomenologia percettiva dell'Oriente asiatico, 46 – 2.3. Dalla narrazione mitica alla realtà esperienziale dell'Asia, 48 – 2.4. La legazione di Giovanni di Pian di Carpine e l'*Historia Mongalorum*, 50 – 2.5. L'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruk, 54 – 2.6. L'interprete come figura di mediatore linguistico-culturale, 58 – 2.7. Sessant'anni dopo Guglielmo di Rubruk: lo spirito di avventura e lo zelo religioso nella *Relatio* di frate Odorico da Pordenone, 67.
- 77 Capitolo III
Sciamanesimo e buddhismo nelle relazioni di viaggio francescane
3.1. Il medioevo e l'idolatria, 77 – 3.2. *Ego* vs. *Nos*, 90 – 1.3. La descrizione dell'esperienza sensibile e la speculazione teologica, 105.
- 131 Capitolo IV
Marco Polo in Oriente
4.1. I Polo: una famiglia veneziana, 131 – 4.2. L'esperienza poliana, 134 – 4.3. *Le Devisement dou monde*, 136 – 4.4 La fortuna dell'opera, 141 – 4.5 Le fonti, 143.

147 Capitolo V

L'alterità religiosa nel *Devisement dou monde*

5.1. Una topografia confessionale dell'Oriente, 147 – 5.2. Le religioni orientali dell'Asia dei Polo, 149 – 5.3. La descrizione delle pratiche religiose, 157 – 5.4 Il retroterra culturale cristiano del viaggiatore, 175 – 5.5 Pluralismo confessionale e dialogo interreligioso nel *Devisement dou monde*, 197.

203 Conclusioni

205 Bibliografia

PRESENTAZIONE

I *LATINI* E L'ASIA NEL XIII SECOLO (QUASI UNA PRESENTAZIONE)

Il processo di espansione (materiale e simbolica) verso l'esterno / l'Altro da sé che si attivò in Europa occidentale dopo il Mille, che portò i *Latini* ad agire nel Levante mediterraneo, conobbe, spiegano gli storici, un singolare e fragoroso punto di svolta negli anni Quaranta del XIII secolo, quando le armate mongole fecero la loro devastante apparizione al di là degli Urali e del Caucaso, spingendosi in un movimento a tenaglia che da una parte raggiunse le coste mediorientali (per puntare invano sull'Egitto), e dall'altra penetrò nell'Europa centro-orientale fino alle coste adriatiche. Quegli eventi militari, che i chierici interpretarono immediatamente come l'anticamera dell'Apocalisse, aprirono invece, tra XIII e XIV secolo, una stagione decisiva in cui prese forma una nuova geografia della conoscenza, nella quale il viaggio, la diplomazia, il commercio e la missione trasformarono il rapporto fra esperienza e *auctoritas*, e contribuirono a costruire una nuova immagine occidentale dell'Asia, in gran parte sottratta al recinto onirico del meraviglioso e del mostruoso entro cui quelle regioni erano costrette dalla tradizione testuale antica e biblica. Fu una vera e propria frattura di paradigma culturale: per la prima volta dopo molti secoli, il mondo latino si trovò a fare i conti non con una periferia del proprio spazio simbolico, ma con un impero, quello costruito da Činggis Qa'an e consolidato dai suoi successori, un sistema politico e religioso articolato su uno spazio vastissimo, dotato di istituzioni e di tradizioni intellettuali proprie, innervato da una pluralità confessionale inclassificabile per le consuete categorie cristiane. L'impero mongolo obbligò l'élite politica e culturale (religiosa) europea a ridefinire i propri assetti diplomatici, e impose una revisione delle categorie con cui fino ad allora il mondo era stato pensato.

A rendere possibile questa profonda trasformazione concorsero le condizioni materiali generate dal dominio gengiskànide e, in particolare, la cosiddetta *pax mongolica*, che per alcuni decenni garantì una relativa sicurezza lungo le principali vie commerciali eurasiatiche, favorendo l'intensificazione degli scambi e delle relazioni tra aree fino ad allora separate. Ne derivò una straordinaria circolazione di uomini, merci e conoscenze, un fenomeno che una parte della storiografia più recente ha proposto di leggere, con le dovute cautele, come una prima e transitoria forma di globalizzazione. All'interno di questo nuovo scenario maturò l'incontro tra Europa e Asia oggetto dello studio di Odoriso: senza la *pax mongolica*, i viaggi di francescani e domenicani, dei Polo e di altri mercanti non sarebbero stati possibili. Si trattò di una stagione breve, ma dalle conseguenze profonde e durature: per una manciata di generazioni il mondo si fece contemporaneamente più piccolo e più grande. Da una parte, infatti, le distanze si accorciarono grazie alle efficienti infrastrutture dell'impero mongolo; dall'altra, l'esperienza del viaggio dilatò i confini dell'ecumene, rivelando ai contemporanei un'Asia immensamente più vasta e complessa di quella fino ad allora conosciuta e consegnata alla scrittura.

Ogni incontro con l'Altro impone due azioni mentali: da un lato si traduce l'ignoto entro categorie già disponibili (nessuna cultura, infatti, osserva l'Altro da una posizione neutrale); dall'altro dall'esperienza concreta si ricavano elementi di "resistenza" che incrinano gli schemi interpretativi ereditati; la conoscenza nasce precisamente da questa tensione, che alimenta il lento adattamento delle categorie tradizionali a realtà che non si lasciano contenere integralmente.

È probabilmente questo il tratto più interessante della grande stagione dei viaggi due- e trecenteschi. I referti dei missionari, dei diplomatici e dei mercanti *latini* sui loro viaggi in Asia esibiscono esattamente questa tensione tra nuovo e noto, e l'adattamento, a diversa velocità, delle categorie del sapere al dato empirico: la geografia favolosa non scompare; la meraviglia resta una componente essenziale dello sguardo occidentale, ma è progressivamente ricalibrata entro una descrizione sempre più fattiva di luoghi, istituzioni, pratiche sociali e religiose; con l'osservazione l'interpretazione si fa più complessa. Tutto ciò appare con particolare evidenza nel campo religioso: i fenomeni che lo popolano mettono infatti maggiormente alla prova gli strumenti

concettuali dell'Occidente *latino*, a cominciare dalla loro nominazione. Le categorie elaborate dalla riflessione patristica e scolastica – idolatria, superstizione, legge naturale, eresia, falsa religione – si rivelano solo parzialmente adeguate a descrivere tradizioni spirituali che possiedono una propria coerenza dottrinale e rituale. Basti pensare alla tensione che attraversa, nei testi qui analizzati, il campo semantico dell'«idolatria». Usato per marcare la distanza rispetto alle religioni altrui (in particolare rispetto all'Islam e ai culti politeistici), il termine viene applicato anche a realtà religiose che non rientrano pienamente negli orizzonti entro cui la categoria si era formata. Nel tentativo di ricondurre l'ignoto entro la griglia rassicurante del già noto, esso finisce così per rivelarsi insufficiente rispetto ai fenomeni che intende descrivere. Questa inadeguatezza risulta tuttavia estremamente produttiva, perché la categoria continua a svolgere una funzione conoscitiva: permette di interpretare e gerarchizzare la realtà religiosa delle culture degli 'Altri', obbligando al tempo stesso il viaggiatore a confrontarsi con aspetti che travalicano lo schema interpretativo ereditato. Attraverso il procedimento analogico, pratiche lontane da tali schemi vengono spiegate al lettore ricorrendo al lessico della devozione cristiana: gli idolatri abitano abbazie e monasteri; hanno le loro feste come i cristiani hanno quelle dei loro santi; i loro sacerdoti vivono in comunità regolate e praticano forme di astinenza che agli occhi dei viaggiatori appaiono non di rado esemplari. Del Buddha Śākyamuni, di cui il *Deviseinent dou monde* offre la prima biografia occidentale, seppure parziale, Marco Polo arriva a scrivere che, se fosse stato cristiano, sarebbe stato «un grande santo con Nostro Signore Gesù Cristo». Anche il caso dei bramini del Maabar, descritti da Polo come idolatri e insieme come uomini che non mentono, non rubano, non uccidono, è significativo: l'osservanza di principi morali che, agli occhi del lettore europeo, richiamano precetti cristiani, mostra come un'etichetta apparentemente onnicomprensiva andasse rinegoziata alla luce della complessità dei fenomeni osservati.

C'è poi un secondo filo, meno appariscente ma non meno importante, che il volume segue con cura: quello della mediazione linguistica. Ogni comprensione dell'alterità passa, prima ancora che per le categorie teologiche, attraverso la possibilità stessa della comunicazione. L'interprete costituisce spesso il primo filtro attraverso cui l'esperienza dell'Altro viene resa accessibile: e gli interpreti, ricorda più volte Guglielmo di Rubruk, potevano essere incompetenti,

disonesti, persino ubriachi nel momento cruciale di un'udienza imperiale. Sul fronte opposto, Marco Polo dichiara la conoscenza di diverse lingue dell'impero e di quattro sistemi alfabetici, a garanzia di un rapporto più diretto con le realtà descritte. Le sue competenze, tuttavia, non lo sottraggono al rischio del malinteso, che rimane anzi particolarmente vivo di fronte alle manifestazioni dell'invisibile e a sistemi simbolici lontani dai propri. Questo aspetto è trattato da Odorico come parte integrante del problema affrontato nel libro: la mediazione culturale è sempre anche mediazione linguistica, e le sue *défaillances* lasciano traccia nel modo in cui il mondo viene descritto sulla pagina, oltre che nel rapporto con l'Altro.

In questa prospettiva assumono un rilievo particolare gli autori scelti per costruire l'analisi: le testimonianze di Giovanni di Pian di Carpine, di Guglielmo di Rubruk, di Odorico da Pordenone, oltre che di Marco Polo. Pur prodotte da esperienze storiche profondamente diverse, esse condividono una medesima condizione intellettuale: i loro autori sono osservatori chiamati a descrivere fenomeni che eccedono gli strumenti culturali di cui dispongono.

La diversa profondità di campo dei loro sguardi dipende, oltre che dai diversi temperamenti e dai rispettivi retroterra biografici di partenza, dal genere letterario in cui si inscrivono i loro resoconti, dalla funzione del viaggio e dal ruolo assegnato al narratore: questi fattori determinano forme specifiche di presenza nel testo e, di conseguenza, diversi modi di rappresentare il mondo e i popoli che lo abitano. A separare le quattro voci è anche il momento storico in cui gli autori scrivono: le relazioni di Giovanni di Pian di Carpine e di Guglielmo di Rubruk nascono nel tempo immediatamente successivo alle invasioni del 1237-1242, e risentono quindi dell'urgenza politica e religiosa di conoscere un popolo percepito come minaccioso e quasi del tutto ignoto. Marco Polo e Odorico da Pordenone scrivono invece in una fase successiva, quando lo «shock memoriale» è stato in larga parte assorbito e l'impeto della conquista ha lasciato spazio a nuove forme di organizzazione politica e sociale. La dinastia Yuan, fondata da Qubilai Qa'an, rappresenta ormai una realtà nella quale le tradizioni politico-culturali delle élite mongole si sono intrecciate e contaminate con quelle della civiltà cinese sedentaria, dando forma a un impero

estremamente diverso rispetto alla potenza nomade conosciuta dai primi viaggiatori francescani.

Queste differenze impediscono di considerare le quattro testimonianze come intercambiabili: uno dei meriti dell'analisi di Odorisio è quello di non appiattirle su un unico registro, ma di sviluppare l'indagine attraverso il confronto fra due modalità differenti di esperienza. Da una parte stanno i missionari francescani, la cui osservazione nasce all'interno di un progetto ecclesiale e missionario che orienta inevitabilmente il rapporto con le religioni incontrate. Giovanni di Pian di Carpine, inviato *in partibus Orientis* da papa Innocenzo IV, predilige, nella sua *Historia Mongalorum*, le forme impersonali della prosa enciclopedica, affidando all'analogia più che al giudizio esplicito il compito di misurare la distanza fra la religione ancestrale mongola e il cristianesimo; eppure questa apparente oggettività lascia trapelare, nelle battute conclusive dell'opera, un'urgenza di evangelizzazione, visibile nell'appello all'unione dei principi cristiani e nell'auspicio della conversione di Güyük. Guglielmo di Rubruk, al contrario, ricorre sistematicamente alla prima persona singolare, e il suo temperamento si misura nel corpo a corpo: la disputa teologica alla corte di Möngke, condotta con gli strumenti della *quaestio* scolastica contro i rappresentanti del buddhismo e dell'islam, costituisce il punto più alto e più rivelatore di un atteggiamento che legge come vittoria dottrinale un confronto privo, in realtà, di un esito favorevole sul piano diplomatico. Il viaggio di Odorico da Pordenone, di cui non conosciamo con certezza le motivazioni, si colloca in una fase ormai matura dei rapporti tra Asia ed Europa: il suo sguardo è più incline alla meraviglia e alla registrazione dell'insolito, ma non rinuncia al confronto, come mostra la disputa sulla trasmigrazione delle anime. Dall'altra parte sta Marco Polo, il mercante laico, la cui formazione non teologica favorisce un diverso equilibrio fra descrizione empirica e interpretazione: la sua attenzione, più che sulle architetture dottrinali delle religioni asiatiche, si concentra sulle loro manifestazioni concrete: riti, gesti, oggetti di culto, monasteri, cerimonie, pratiche funerarie. Questa attitudine empirica fa del *Devisement dou monde* una testimonianza di straordinaria ricchezza sul piano etnografico; ma, per lo stesso motivo, anche una fonte nella quale la classificazione religiosa rimane spesso incerta, refrattaria alle distinzioni elaborate dalla riflessione teologica. Benché disponga di una familiarità con il mondo

mongolo difficilmente paragonabile a quella degli altri viaggiatori analizzati nel volume, Marco Polo continua a organizzare la realtà che vede attraverso categorie concettuali e linguistiche proprie della *Christianitas*. Il caso del veneziano costituisce un *unicum* all'interno della rosa di autori presi in esame anche per la sua prospettiva apertamente filo-mongola; l'immagine di Qubilai Qa'an offerta dal *Devisement dou monde* è tutta improntata all'ammirazione e ne mette in risalto le capacità di governo e la grandezza politica, qualità che dal sovrano si irradiano sul suo popolo.

Odorisio ha ben presente queste due modalità differenti di esperienza, e riesce a evidenziarle con chiarezza; ma la loro contrapposizione non è mai schematica, né intende suggerire una presunta "modernità" del viaggiatore veneziano rispetto ai religiosi; semmai, l'analisi mostra come entrambi condividano un medesimo orizzonte culturale, pur elaborandolo secondo modalità differenti, determinate dalla diversa natura della loro esperienza.

Al di là delle differenze, le testimonianze registrano il continuo oscillare fra assimilazione e differenziazione, fra riconoscimento e fraintendimento, fra curiosità empirica e interpretazione teologica. Proprio questa oscillazione li rende documenti straordinari, non soltanto per la storia dell'Asia medievale, ma per la storia della cultura europea: essi offrono una massa rilevante di dati documentari, e al contempo, la possibilità nella loro filigrana di osservare in atto il processo di costruzione della conoscenza, e la sua logica di incorporazione dell'altro / modificazione di sé nell'incorporazione.

Fra gli esiti comuni di questo meccanismo di costruzione della conoscenza rientra il fraintendimento, prodotto inevitabile di ogni tentativo di traduzione dell'alterità entro un sistema di significati già disponibile. Esso non dipende soltanto dai limiti del singolo osservatore, ma anche dalla distanza strutturale fra i sistemi religiosi messi a confronto. Il mondo religioso mongolo, caratterizzato da una pluralità di culti e tradizioni, possedeva infatti una notevole capacità di integrare elementi diversi e di stabilire corrispondenze fra divinità, pratiche e forme rituali. È questo il meccanismo che Odorisio legge alla luce della *interpretatio*, e non come una moderna forma di tolleranza, e che permette a un sovrano come Qubilai di riconoscere contemporaneamente lo sciamanesimo degli antenati, il buddhismo

tibetano e il culto delle divinità agricole cinesi senza percepire necessariamente una contraddizione. La stessa logica emerge, in forma quasi paradigmatica, nella celebre disputa teologica convocata da Möngke alla sua corte fra cristiani, musulmani e buddhisti. Al termine del confronto il Gran Qa'an non pronuncia un giudizio di vittoria, ma ricorre a un'immagine: come Dio ha dato alla mano dita diverse, così ha dato agli uomini vie diverse. Ai cristiani ha dato le Scritture, che peraltro non rispettano; ai Mongoli ha dato gli indovini, e obbedendo loro vivono in pace. Guglielmo di Rubruk, che quella disputa l'aveva condotta e (a suo dire) vinta, riporta la frase quasi senza commentarla, ma la metafora è significativa perché sfugge alla sua grammatica interna, fondata su un solo Dio, una sola rivelazione, una sola Verità. Essa non afferma l'equivalenza delle fedi secondo un'accezione moderna, ma esprime una concezione nella quale la pluralità dei culti può essere ricompresa entro un unico principio di ordinamento del mondo; inoltre, questa capacità di integrazione è un formidabile strumento di potere, che risponde all'esigenza di governare un impero etnicamente e confessionalmente composito, prima di essere una scelta spirituale personale.

Il volume di Odorisio – nato dalla sua tesi di laurea veneziana – si inserisce consapevolmente in questa linea di ricerca; Odorisio ha scelto come filo conduttore il problema specifico della rappresentazione *latina* dell'alterità religiosa asiatica, e del funzionamento dello sguardo occidentale nei testi odeporeici basso-medievali. Il punto di osservazione scelto non comprende soltanto ciò che i viaggiatori latini videro dell'Asia, ma, coerentemente con questa prospettiva, anche ciò che le categorie culturali di cui disponevano permisero loro di vedere, e ciò che invece rimasero incapaci di riconoscere. L'interesse del volume risiede precisamente nell'analizzare questo scarto fra esperienza e comprensione, e nel modo in cui il confronto con l'Altro mette alla prova gli strumenti attraverso cui quelle conoscenze possono essere costruite e ordinate. Su questa linea si colloca, del resto, la chiave interpretativa che Odorisio stesso dichiara in sede di bilancio: il continuo alternarsi, nei testi studiati, di *analogia* e *straniamento* come procedimenti complementari e non alternativi. L'analogia – lo si è visto – è lo strumento con cui l'ignoto viene tradotto entro schemi di riferimento precostituiti; lo straniamento è il movimento opposto,

quello con cui, proprio a partire da quella somiglianza, l'autore riafferma la distanza e talvolta la propria superiorità dottrinale. È in questo movimento che il volume individua la cifra culturale dell'incontro medievale con l'Asia: la prova che la conoscenza dell'altro non si risolve mai in una sintesi stabile, ma resta un equilibrio permanentemente instabile fra il bisogno di comprendere e il bisogno di distinguersi. Ne emerge un quadro ricco di sfumature, nel quale il cristianesimo medievale appare assai meno monolitico di quanto una lunga tradizione storiografica abbia lasciato intendere. La tensione fra fedeltà ai paradigmi ricevuti e apertura ai dati dell'osservazione diretta produce infatti linguaggi molteplici, strategie descrittive diverse, differenti livelli di comprensione. È precisamente in questa pluralità di sguardi che il volume individua uno dei caratteri più significativi della cultura europea del Duecento.

In definitiva, il merito principale della monografia di Odorisio, pur venata da qualche giovanile rigidità di costruzione, consiste nel fatto che una puntuale ricostruzione delle testimonianze occidentali sulle religioni dell'impero mongolo ci invita a riflettere sul problema di portata più generale – il rapporto fra conoscenza e alterità, fra esperienza e tradizione, fra osservazione e interpretazione – che abbiamo qui indicato. È un problema che appartiene certamente alla storia (culturale, e non solo) del Medioevo, ma che continua a interrogare ogni riflessione sulla costruzione culturale del diverso. Questa è forse la ragione più profonda di interesse che il lettore troverà nelle pagine che seguono.

EUGENIO BURGIO

SAMUELA SIMION

Università Ca' Foscari di Venezia

INTRODUZIONE DELL'AUTORE

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

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

L'obiettivo del presente studio – partendo da un'analisi dei fondamenti dottrinali di alcune specifiche religioni orientali (sciamanesimo ancestrale mongolo e buddhismo su tutti, talvolta con integrazione di pratiche religiose afferenti in origine a sistemi culturali

differenti) e da una preliminare disamina delle premesse storiche che favorirono l'incontro fra Occidente e Oriente – è di approfondire il rapporto con l'alterità religiosa a partire da un punto di vista (quello dei viaggiatori francescani) che è specificamente cristiano, per poi raffrontarlo con la controparte laica (parimenti cristiana ma svincolata da obblighi missionari) incarnata dalla figura del mercante (nel caso in essere, da Marco Polo).

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

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

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

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

Il quinto e ultimo capitolo affronta, partendo dall'opera poliana, il match culturale con l'alterità religiosa – con annesse analogie e differenze rispetto alla percezione dell'Altro e dell'Altrove da parte dei francescani – dalla prospettiva propria di un mercante che, pur essendo un fervente cristiano ma non un religioso consacrato che dispone

perciò di una specifica formazione teologica, alterna le semplici descrizioni delle pratiche rituali a concreti tentativi di una più profonda concettualizzazione dottrinale delle religioni delle popolazioni con cui entra in relazione.