Redazione ed editing
Luciana Trama

Impaginazione
Germana Pecoraro

© Università degli Studi Suor Orsola Benincasa
Napoli, via Suor Orsola 10

Tutti i diritti sono riservati

ISBN 978-88-96055-80-9

L'orientalistica a Napoli

Atti dei convegni internazionali

Il Portogallo in Cina e Giappone nei secoli XVI-XVII
(Napoli, 12-13 maggio 2014)
Riflessi europei della presenza portoghese in India e nell'Asia orientale
(Napoli, 4 maggio 2015)

a cura di
ROSARIA DE MARCO

Indice

Maria Luisa Cusati *9*
Introduzione

PARTE I

Il Portogallo in Cina e Giappone nei secoli XVI-XVII
Atti del convegno internazionale. Napoli, 12-13/05/2014

Manuel Lobo Antunes *15*
Saluto dell'ambasciatore del Portogallo in Italia

Adolfo Tamburello *17*
I Portoghesi che cercavano il Catai e scoprirono il Tibet lasciandoci l'eredità del Regno di Shambala

Gala Maria Follaco *29*
Una solitudine lunga quattro secoli. Il viaggio di Endō Shūsaku in Portogallo

Tiziana Iannello *47*
La scoperta portoghese delle rotte marittime per la Cina, 1498 - 1520

Elisabetta Colla *63*
Macao, tra Cina e Portogallo nell'Aomen Jilüe 澳門紀略. *Breve Monografia di Macao*

Vincenza Cinzia Capristo *87*
Il padroado *portoghese e i suoi rapporti con gli Ordini mendicanti in Cina nei secoli XVI e XII*

Salvatore Diglio *115*
Lo scambio interculturale Portogallo-Giappone nella Cartografia dei secoli XVI - XVII

Guia M. Boni *153*
L'eutopia cinese di Fernão Mendes Pinto

Rosaria de Marco *171*
A Gruta de Camões *a Macao: origine e persistenza di un mito*

Michele Fatica *187*
Il Portogallo, la Santa Sede e la legazione di Carlo Tommaso Maillard de Tournon in India e in Cina (1704-1710)

Giovanni Borriello *235*
Il Portogallo e l'introduzione della medicina europea in Giappone nei secoli XVI e XVII

Ubaldo Iaccarino *245*
Il rapporto conflittuale tra Macao e Manila durante il Periodo delle Corone Unite: i casi di Cina e Giappone (secoli XVI-XVII)

PARTE II

Riflessi europei della presenza portoghese in India e nell'Asia orientale

Atti del convegno internazionale. Napoli, 4/05/2015

Adolfo Tamburello *263*
I primi studi europei sulla flora indiana. Il tramite italiano fra Portogallo e Olanda

Mariagrazia Russo *275*
Dalla Campania alla Cina sotto il padroado *portoghese: missionari gesuiti nei secoli XVI e XVII*

Tiziana Iannello *297*
Lisbona, Napoli e l'Estremo Oriente tra viaggi, imprese marittime, missioni e iniziative culturali

Carlo Pelliccia *315*
Portogallo, Portoghesi e «Napolitani» nel Ragguaglio della Missione del Giappone *(XVII sec.)*

Vincenza Cinzia Capristo *341*
Figure di missionari campani in Cina nei loro rapporti con lo jus patronatus

Ubaldo Iaccarino *365*
La Flota de Filipinas *e il contrasto agli olandesi in Insulindia nella prima metà del secolo XVII: un caso di interazione «globale» tra Napoli, Madrid e Lisbona ai margini dell'*«impero dove non tramonta mai il sole»

Rosa Conte *377*
I Cristiani di san Tommaso e i Portoghesi

*****

Schede Autori *389*

Introduzione

Maria Luisa Cusati

Si riuniscono in questo volume gli Atti di due convegni che l'Università Suor Orsola Benincasa ha ospitato, nell'ottica di un'antica e fattiva collaborazione con il Ministero degli Esteri del Portogallo. Un rapporto iniziato nel 1994, anno in cui si realizzò il congresso internazionale *Il Portogallo e i mari. Un incontro tra culture* i cui Atti continuano, ancora oggi, a destare l'interesse degli studiosi. Parteciparono le cinque Università campane cui si affiancavano la *Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa 94 - Capital Européia da Cultura*, la Commissione organizzatrice di Expo 98, insieme ad altre prestigiose istituzioni italiane e portoghesi.

Fu l'anno in cui l'allora Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa ospitò il primo corso di Lingua portoghese organizzato dall'Instituto Camões che incaricò delle lezioni il dott. Pedro Blanc. Una iniziativa che suscitò ampio interesse nei giovani che, pur dovendo affrontare un impegno che si andava a sommare a quelli curriculari, si iscrissero numerosi.

Le discipline di Lingua e Letteratura portoghese entrarono così nello Statuto dell'Istituto Suor Orsola Benincasa.

Un ricchissimo fondo librario fu donato dalla *Commissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses*. Ebbe inizio così un interessante, proficuo periodo di lavoro che, a distanza di oltre venti anni, vede, con i due convegni dei quali qui riuniamo i notevoli contributi, la maturazione di studi in campi non molto praticati in Italia.

La partecipazione di studiosi, provenienti da varie Università, di grande esperienza e notorietà accanto a giovani e attivi ricercatori mi fa sperare in un futuro sempre più produttivo.

Nel secondo convegno si è dato risalto ai rapporti che si stabilirono tra le culture orientali e Napoli che, dal 1580 al 1640, fu unita al Portogallo sotto la dominazione spagnola.

Sono emersi spunti di ricerca innovativi che, mi auguro, possano essere di stimolo a nuovi approfondimenti. Napoli vanta una lunga tradizione negli studi di orientalistica, vera e propria eccellenza, che ha poi incrociato la lusitanistica in una comune linea di ricerca testimoniata da studi e ricerche, congressi e pubblicazioni realizzati negli ultimi anni.

Nell'introdurre questi Atti, desidero sottolineare quanto intenso sia stato nel tempo l'interesse napoletano per la lingua e la cultura portoghesi.

Dal 1957, dopo un intenso periodo di impegno nell'Università di Roma, il prof. Giuseppe Carlo Rossi ricoprí la prima Cattedra messa a concorso dall'allora Istituto Universitario Orientale. Una lunga permanenza in Portogallo come lettore e poi docente di Lingua e Letteratura Italiana aveva dato al prof. Rossi una profonda conoscenza e un altrettanto profondo amore per una cultura affascinante ma poco presente nelle istituzioni italiane.

A partire da quell'anno, la nascita di una lusitanistica italiana ha dato frutti considerati fondamentali nella ricerca internazionale. Anche alcuni licei aderirono alla nuova sperimentazione sia a Roma che a Napoli e in seguito anche l'Istituto Universitario "Suor Orsola Benincasa" avvertì l'importanza di tale ambito di studi così che gli studenti di tutti i corsi di laurea ebbero la possibilità di avvicinarsi all'interessante mondo portoghese. Sono stati anni entusiasmanti, anche grazie al costante impegno del Ministério dos Negócios Estrangeiros che, nonostante le difficili contingenze che conosciamo, permette una collaborazione continuativa attraverso un accordo internazionale, sempre entusiasticamente rinnovato, tra l'Instituto da Cooperação e da Língua "Camões" e l'Università "Suor Orsola Benincasa".

PARTE I

Il Portogallo in Cina e Giappone nei secoli XVI-XVII

Atti del convegno internazionale.
Napoli, 12-13/05/2014

Saluto dell'ambasciatore del Portogallo in Italia

Manuel Lobo Antunes

Desidero anzitutto ringraziare per l'amabile invito ricevuto per partecipare all'apertura di questo Convegno organizzato dall'Università degli Studi Suor Orsola Benincasa di Napoli, il Rettore di questa Università, Prof. Lucio d'Alessandro, Emma Giammattei, Preside Facoltà di Lettere, la Professoressa Maria Luisa Cusati e il Prof. Adolfo Tamburello.

Sono spiacente di non essere con voi oggi, ma improrogabili impegni non mi hanno permesso di partecipare a queste due giornate importanti per la cultura del Paese che rappresento.

Tengo a sottolineare l'apprezzamento per l'ospitalità del vostro Paese, e soprattutto la città di Napoli che sa offrire la sua bellezza, anche nelle lettere e nell'arte, e che ha sempre mostrato grande interesse per la storia del Portogallo in questa prestigiosa Università. Vi ringrazio.

In occasione del quarto centenario dalla pubblicazione di un testo fondamentale nell'ambito della letteratura di viaggio portoghese, la "Peregrinação" di Fernão Mendes Pinto, il primo portoghese a toccare il Giappone, questo Convegno costituisce una magnifica opportunità.

Il Portogallo ha intrecciato la sua storia a quella dei popoli più lontani, per le sue peculiarità culturali e per la sua ubicazione geografica, sempre orientato, proiettato verso altri confini del pianeta, per tradizione e storia.

Il Portogallo e la Cina hanno forti legami, che vanno anche oltre la presenza portoghese a Macao, e siamo orgogliosi di questo rapporto, siamo stati tra i primi ad arrivare in Oriente e nella cultura di questi paesi riconosciamo un importante ruolo che ha contribuito indiscutibilmente allo sviluppo dei modelli di civiltà.

Auguro a tutti un ottimo lavoro in queste due giornate e ringrazio ancora una volta per il vostro impegno e interesse nella divulgazione degli aspetti essenziali riguardanti la presenza culturale portoghese nel mondo. Bem hajam!

Molte grazie

I portoghesi che cercavano il Catai e scoprirono il Tibet lasciandoci l'eredità del regno di Shambala

Adolfo Tamburello*

È rimasto quasi proverbiale il noto aneddoto - se tale, bene inventato - che chi chiese a un portoghese perché mai si fossero spinti in Asia, si sentì rispondere: «alla ricerca di spezie e di cristiani»[1]. Effettivamente i portoghesi cercarono le une e gli altri in Asia, e quando cominciarono a trovare i cristiani (quelli di "San Tommaso") sulle coste meridionali dell'India[2], non si fermarono e continuarono a cercarli persino in un'Asia tanto a settentrione che era ben improbabile che facesse trovare loro le spezie. Trovarono invece il Tibet.

In realtà, il primo europeo a mettere piede nel Tibet nel 1580 fu uno spagnolo, il gesuita Antoni de Montserrat (1536-1600), che lo faceva però al servizio di una missione sotto *padroãdo* portoghese. La sua scoperta

---

* Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

1 Da ultimo: Reinhard Wolgang, *Storia del colonialismo*, Torino, Einaudi, 1996 (rist. 2002), p. 27.

2 Conte Rosa, «Evangelizzazione dell'India: quale India?», *Orientalia Parthenopea*, 3, 2006, pp. 27-51; Durant Thomas, «Some Aspects of the Religious Organization of the St. Thomas Christians during the Pre-Colonial Period», *Babelao*, 2, 2013, pp. 141-57.

non ebbe gran risonanza, sia perché di lui si seppe ben poco e sia perché le scoperte per vie di terra hanno sempre fatto meno clamore rispetto a quelle in mare, arcipelaghi o isole che fossero. Il Catai fu un'eccezione, ma anche la scoperta del Catai passò dopo tutto inosservata.

1. Dall'identificazione del Catai alle prime missioni nel Tibet

Ormai è ben noto che il primo europeo a identificare il Catai con la Cina fu il gesuita Matteo Ricci (1552-1610), pure lui in Cina sotto il *padroãdo* portoghese. Fu lui il primo a comunicarlo e il primo ad avere l'occasione di confermare direttamente da Pechino questa identificazione dopo l'epilogo dell'avventurosa missione compiuta dal confratello laico Bento de Góis (1568-1607), partito da Agra alla scoperta del Catai in compagnia dell'armeno "Isacco" nel 1602 e arrivato puntualmente a Suzhou (odierna Jiuquan) nel 1605[3]. Neanche dell'importante scoperta di Bento de Góis se ne seppe molto, tanto che nel 1626 e per molti anni ancora fece scalpore e mise fuori strada mezza Europa il volumetto dal titolo *Novo descobrimento do Gram Catayo, ou Reinos de Tibet, pello P. Antônio de Andrade da Companhia de Jesus, portuguez, no anno del 1624*, che fu subito tradotto anche in italiano e pubblicato l'anno dopo a Roma col

3 Sulla spedizione, promossa dal missionario spagnolo Jerome Xavier (1549-1617) alla corte di Akbar e patrocinata anche dall'imperatore moghul, si vedano fra i titoli recenti: Bishop, George D., *In Search of Cathay: The Travels of Bento De Goes, S.J., 1562-1607*, Anand, Gujarat, India: Gujarat Sahitya Prakash, 1998; Didier Hugues, *Fantôme d'Islam et de Chine: le voyage de Bento de Gois s.j., 1603-1607*, Paris, Chandeigne, 2003[6].

titolo *La scoperta del Gran Cataio ovvero Regno del Tibet, fatta dal P. Antonio de Andrada, portoghese, nel 1624*.

Il libro dava naturalmente un falso annuncio e lo faceva a oltre vent'anni da quando de Góis aveva compiuto quel viaggio definitivo di scoperta e Ricci l'aveva comunicato in India.

Nel 1608 Ricci aveva scritto pure a Roma:

> Con questo anco si pose fine al dubbio che ponevano i padri del Mogore [dell'India Moghul] a quello che io tanto chiaramente avevo scoperto, la Cina essere il Gran Catayo e questa città [di Pechino] il Cambalù, Corte del Gran Can del Catayo, poiché l'istesso Fratello [de Góis], che a questo era venuto, così lo scrisse e disse, e noi ogni giorno qui l'odiamo[4].

Dopo che de Góis era morto in Cina, l'armeno Isacco sua compagno era tornato in India, ma nessuno aveva creduto che il viaggio alla ricerca del Catai si fosse concluso in Cina, così come era stata ignorata l'identificazione fatta precedentemente da Ricci.

In pieno Novecento, Pasquale D'Elia aggiungeva a ulteriore citazione di Ricci: «Col ritorno d'Isacco in India, il Ricci sperava […] che 'si chiariranno il Vicerè dell'India e tutti i Nostri che non vi è altro Cataio, né mai vi fu, se non la Cina, e che questa città di Pacchino è il Cambalù, et il re della Cina, il Gran Cane'»[5]. In quanto ai "cristiani del Cataio", i quali erano oggetto di tanto parlare in India e avevano sollecitato continue ricerche, D'Elia annotava: «Nella stessa lettera il Ricci rispondeva che non erano

---

4 D'Elia Pasquale Maria, *Fonti ricciane. Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, II, Roma, Libreria dello Stato, 1949, p. 444, n. 3.

5 *Ivi.*

altri che gli *adoratori della Croce*, cioè i discendenti dei nestoriani»[6]. D'Elia proseguiva: «Meno di venti anni dopo la morte del de Góis, il P. Antonio de Andrade fu di nuovo mandato oltre lo Himālaya per ritrovare questi irreperibili cristiani del Cataio (1626-1630)»[7].

Naturalmente António de Andrade (1580-1634) non li trovò, ma il suo viaggio non fu di poca importanza storica, costituendo la prima impresa europea a spingersi fin nel Himālaya e a stabilire sia pure effimere missioni gesuitiche in territorio tibetano.

Del Tibet e della vasta area circostante le conoscenze erano rimaste ferme o quasi a quelle del Medioevo e cioè in sostanza alle notizie che ne aveva dato Marco Polo.

Fu, come dicevamo, il gesuita spagnolo Antoni de Montserrat, assegnato in India alla missione portoghese di Goa ad avere l'opportunità, una volta alla corte moghul di Akbar, di partecipare col seguito dell'esercito del sovrano musulmano a una lunga campagna che lo portava fra il 1580 e il 1581 a visitare Delhi, la catena del Himalaya, il Himachal Pradesh, il Kashmir, il Punjab, il Tibet e l'Afghanistan. Purtroppo ben poco era conosciuto all'epoca dei rilevamenti cartografici e del "Commentario" di Montserrat, riscoperto e pubblicato solo nel primo Novecento[8]. Delle notizie che si erano avute le uniche ad avere un seguito erano state quelle dei cristiani che Montserrat aveva segnalato in quelle

6 *Ivi.*

7 *Ivi.*

8 Hosten Henry, *Mongolicae Legationis Commentarius*, By Fr. Anthony Monserrate, S.J. Latin text published in *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 9, 1914. English translation by J.S. Hoyland, 1922.

zone[9] e che erano state confermate dalla relazione di un mercante portoghese, Diogo d'Almeida, che fra il 1600-1601 aveva vissuto qualche tempo nel Ladakh ed era stato lui a "scoprirlo", magari dopo Montserrat[10].

De Andrade, arrivato a Goa nel 1600 e assegnato alla corte moghul di Agra, della cui missione divenne Superiore, si trovò lui stesso a raccogliere notizie da mercanti di presenze cristiane al di là delle catene montuose e, mosso anche da un desiderio personale di incontrarle, il 30 marzo 1624 partiva da Agra per Delhi a capo di una piccola spedizione composta da lui e dal confratello Manoel Marques (1596-post 1641) con due servitori indiani. Unitisi a una turba di pellegrini indù diretti al tempio di Badrinath, nel settentrione dell'odierno stato indiano dell'Uttarakhand, raggiunsero Tsaparang ("Chaparangua", come allora fu detta), capitale del piccolo regno di Guge, nel Tibet occidentale, dopo avere superato, da primi Europei, l'alto passo di Mana (Mana-la, 5608 m.).

Benevolmente accolti a corte, i due ripartivano per Agra dopo meno di un mese per tornarvi una volta ufficializzata la missione, raccolti i fondi necessari e reclutati altri missionari. Da Agra de Andrade inviava l'8 novembre 1624 la citata relazione del *Novo Descobrimento* che gli era pubblicata e faceva gran clamore. Rimessisi in viaggio il 17 giugno dell'anno seguente con vari confratelli,

---

9 *Ivi*, pp. 649-650. Recentemente, sull'opera di Montserrat: Alay Josep Lluís – Sala Ramón, *Embajador en la corte del Gran Mogol: viajes de un jesuita catalán del siglo XVI por la India, Pakistán, Afganistán y el Himàlaya* (*Alfa*, 15), Lleida, Editorial Milenio, 2006.

10 Testo in portoghese della relazione dell'Almeida pubblicato anche da Luciano Petech nel suo *A Study of the Chronicle of Ladakh (Indian Tibet)*, Calcutta, J.C. Sarkhel, 1939, pp. 172-75.

de Andrade e Marques raggiungevano Tsaparang il 28 agosto 1625, impiantando la nuova missione, cui seguiva quella di Rutok[11].

Le due missioni fiorirono per un certo numero di anni, con Marques che faceva la spola fra il Tibet e l'India prelevando e accompagnandovi i gesuiti che vi si succedevano, finché entrambe le missioni furono travolte da una rivolta interna e dalla successiva invasione del Guge dalle forze del regno del Ladakh nel 1630. Nel 1631 la sia pur breve permanenza a Leh, capitale del Ladhak, del visitatore Francisco de Azevedo sembrava rassicurare sul futuro di una terza missione da aprire in quella capitale, ma nel 1635 i due missionari ancora ivi di stanza, Marques e Nuño Coresma, finirono con l'essere espulsi. A un'ultima spedizione, sempre guidata da Marques e partita nel 1637 da Srinagar, capoluogo del Garwal, partecipò il gesuita italiano Stanislao Malpichi (o Malpighi, 1600-post 1662), ma, appena messo piede nel Tibet, i due furono arrestati. Riusciti a fuggire, Malpichi rientrò a Srinagar, mentre Marques fu nuovamente catturato e carcerato a Tsaparang e non si seppe più nulla di lui.

2. L'annuncio di Shambala

Negli stessi anni, la ricerca del Catai, ancora sollecitata da de Andrade, faceva raggiungere il Tibet da altri due gesuiti portoghesi, Estêvão Cacella (1585-1630) e

11 Anche della seconda spedizione fu pubblicata da de Andrade una fortunata relazione (cfr. Toscano Giuseppe Maria, *Alla scoperta del Tibet: relazioni dei missionari del sec. XVII*, Bologna, E.M.I., 1977).

João Cabral (1599-1669). Entrambi si mettevano in viaggio dal Bengala e attraversavano il Bhutan, dove entravano da primi europei. Quindi proseguivano separatamente per Shigatse, con Cabral che seguiva un itinerario che lo portava nel Nepal, ove era il primo europeo a mettere piede. Shigatse era la sede del Panchen Lama e del grande monastero del Tashilhunpo. Nella zona Cacella si tratteneva per circa otto mesi e scriveva dal monastero di Chagri al superiore di Cochin, sulla costa del Malabar, una lunga lettera, conosciuta come la "Relação", ragguagliando sul lungo e avventuroso viaggio al momento ancora in corso[12]. Riferiva pure ovviamente della vana ricerca fatta del Catai, ignoto a tutti nell'area, mentre riferiva di avere sentito parlare di un famoso regno non lontano, dal nome di Xembala [dal sanscrito Sham-ba-la], che si diceva fosse un luogo di felicità e di pace perpetua. Probabilmente era quello il Catai…

La "Relazione" di Cacella non fu resa nota all'epoca e, rimasta poi conservata come fu negli archivi[13], non risulta che i gesuiti portoghesi parlassero successivamente di Shambala. Fu risaputo solo che il Catai era incontrovertibilmente la Cina; e la missione del Tibet, quando fu ricostituita ai primi del Settecento dalla provincia gesuitica di Goa, non ebbe più l'obiettivo di cercarvi il Catai, sì ancora i cristiani, che, stando a fonti

12 Una recente traduzione completa in inglese del testo originale è stata pubblicata da Baillie Luiza Maria, «Father Estevao Cacella's Report on Bhutan in 1627», *Journal of Bhutan Studies*, 1/1, 1999, pp. 1-35.

13 Sulla relazione: Wessels Cornelius, *The early Jesuit Travellers in Central Asia: 1603-1721*, The Hague, Nijhoff, 1924; Aris Michael, *Sources of the History of Bhutan*, Wien, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1986; e "Shabdrung Ngawang Namgyal and the Visit of the Portuguese Jesuit Patres Father Estevão Cacella and Father João Cabral 1627", www.probhutan.com.

sopraggiunte di informazione, dovevano sopravvivere in quei luoghi. Ma la missione nel Tibet sotto patronato portoghese, finì con l'annoverare ai primi del secolo successivo un unico gesuita che si portò fino a Lhasa e in gran parte del Tibet relazionandone: l'italiano Ippolito Desideri (1684-1733), grande studioso di elevata statura intellettuale, che per le sue informazioni di fonte esclusivamente tibetana, non ebbe forse occasione di venire all'orecchio della tradizione indiana di Shambala. Però, neppure gli intervenuti missionari cappuccini italiani cui nel frattempo era affidata la missione del Tibet - dalla Congregazione di Propaganda Fide in possibile aperta sfida al *padroãdo* portoghese - riferirono di Shambala, benché alcuni di loro vivessero e operassero in ambiente culturale indiano.

Di Desideri era largamente conosciuta una lettera inviata all'amico Ildebrando Grassi nel 1716 e pubblicata in francese nel 1722[14], nella quale Desideri dava notizia troppo precipitosamente (come poi riconosceva, ma pochi venivano allora a saperlo) che i tibetani gli parevano avessero «qualche idea dell'adorabile Trinità: poiché ora il nomano Konciok-Cik, dio uno, e ora Konciok-Sum, dio trino»[15]. Non sappiamo quanto quest'asserzione invitasse molti a continuare a credere che una componente o presenza cristiana in Tibet esistesse davvero.

---

14 *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, XV, Paris, chez Nicolas Le Clerc, 1722, pp. 183-209.

15 Bargiacchi Enzo Gualtiero, *Ippolito Desideri S.J. Opere e bibliografia*, Roma, Institutum Historicum S.I., 2007, p. 23.

3. Lo Shambala di Shangri La

La leggenda indiana di Shambala tornò a rivivere nel primo Novecento. L'Europa ricordava ancora dal Medioevo il favoloso Catai e le leggendarie comunità cristiane disperse in Asia insieme col mitico "regno" del prete Gianni[16]. Non conosciamo neppure i nomi di tutti i viaggiatori che continuarono a cercare in Asia quei luoghi di pace e felicità che le varie leggende tramandavano.

Il gesuita Cornelius Wessels pubblicava nel 1924 il suo *The early Jesuit Travellers in Central Asia* e menzionava i viaggi di Cacella e Cabral. Shambala, intanto, era stata conosciuta anche dai primi indologi europei come un favoloso regno di pace e di benessere tramandato dal *Kalachakra-tantra*, un testo buddhista ancora di supposta tradizione vedica, derivato dall'insegnamento che sarebbe stato trasmesso dal Buddha storico Shakyamuni a un primo sovrano di quel regno, di nome Suchandra, e da questi a sua volta tramandato ai suoi discendenti.

Nel 1930 il russo-statunitense Nicholas Roerich (1874-1947), eclettica personalità di grande viaggiatore in Asia, scrittore e artista di vaglio, pubblicava *Shambala: in Search of the new Era*, un libro diventato famoso, pubblicato anche in traduzione italiana sia pure solo nel 1997 col titolo di *Shambala*, *la risplendente*, a cura di Daniela Muggia.

Nel 1933 usciva infine il romanzo di James Hilton (1900-1954) *Orizzonte perduto*, con la descrizione di uno "Shangri La" che rievocava il leggendario Shambala e la figura di un padre cappuccino francese che pare impersonasse

16 Conte Rosa, «Il leggendario "prete Gianni" tra Oriente e Occidente», *Orientalia Parthenopea*, 11, 2010, pp. 31-62.

la figura del nostro Desideri. Il successo del romanzo, accresciuto dalla memorabile versione cinematografica che ne seguiva nel 1937 con la regia di Frank Capra e la sceneggiatura dello stesso Hilton, rimase nei decenni un best-seller che contribuiva ad accrescere il fascino del Tibet come paese dei misteri iniziatici legati al Bon-po e al lamaismo buddhista. Servì anche l'orientalismo epidermico di viaggiatori, teosofi e mistici alla ricerca di uno sperduto Eden in Asia.

Intanto il Tibet aveva annoverato tanti visitatori europei anche per via del suo Himālaya, e le ispirazioni di Hilton erano di varia fonte. Dagli anni Venti era in viaggio e in esplorazione ai confini sino-tibetani l'americano di origini austriache Joseph F. Rock (1884-1962) che pubblicava per molti anni articoli di grande suggestione sul *National Geographic Magazine*. A Rock, Jim Goodman dedicava nel 2006 il libro *Joseph F. Rock and his Shangri-la*, pubblicato dalla Caravan Press di Hong Kong.

Amico ed estimatore di Giuseppe Tucci, Rock aveva intanto affidato dagli anni Cinquanta la pubblicazione di gran parte della sua produzione scientifica alla "Serie Orientale Roma", diretta da Tucci presso l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (poi IsIAO) di Roma e regolarmente pubblicata.

L'Italia aveva già dato un grande contributo alla rivelazione del Tibet. Nel 1875 era stato riscoperto a Pistoia un primo manoscritto della "Relazione" di Desideri e l'opera consentiva di fare annoverare in assoluto l'autore come il pioniere europeo degli studi tibetani. Fra i nostri connazionali, facevano conoscere internazionalmente Desideri con le loro pubblicazioni specialmente Carlo

Puini dal 1876[17] e soprattutto Filippo De Filippi con un lavoro pubblicato a Londra in prima edizione nel 1932[18]. Per gli studi sul Tibet seguivano le spedizioni di Tucci stesso coi suoi noti libri.

Fra gli studiosi europei che si erano occupati nel primo Novecento di Desideri, prima dell'apparizione del libro di Hilton, ricordiamo Sven Hedin col suo monumentale *Southern Tibet* del 1917; ancora il già citato gesuita Wessels con la sua opera sui gesuiti viaggiatori in Asia centrale, pubblicata all'Aia nel 1924; mentre fu alcuni anni più tardi, nel 1938, che il gesuita Henry Hosten, lo stesso che aveva curato il "Commentario" di Montserrat, pubblicò un epistolario di Desideri[19].

Fu nel 1938 che partiva alla volta del Tibet una missione scientifica tedesca, forte di un retroscena organizzativo nazista, alla ricerca, non solo ma anche, di quanto ancora di "occulto" o occultistico potesse riservare il Tibet con le sue risorse umane e sovrumane, comprese quelle di Shambala e Shangri La.

4. La reviviscenza di Shangri La

L'ultima reviviscenza di Shangri La si è avuta in Cina, con i cinesi che nel 2001 hanno scelto quel nome

17 Chiodo Elisabetta, «Carlo Puini orientalista eclettico», in *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX* (*Matteo Ripa*, 8), a cura di Aldo Gallotta - Ugo Marazzi, 3/1, Napoli, I.U.O., 1989, pp. 569-77.

18 *An Account of Tibet. The Travels of Ippolito Desideri of Pistoia, S.J.*, ed. by Filippo De Filippi, with an Introduction by Cornelius Wessels, S.J., London, G. Routledge, 1932 (1937[2]).

19 Hosten Henry S.J., «Letters and other Papers of Fr Ippolito Desideri, a Missionary in Tibet», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 4, 1938, pp. 567-767.

per richiamare l'attenzione mondiale su una località di promettente richiamo turistico e nella vaga idea di "contrabbandarla" per la terra immaginaria di Hilton. La località scelta è stata la vecchia città di Dukezong, nella prefettura autonoma tibetana di Diqing, nel Yunnan, nell'Ovest della Cina. Proprio quest'anno (2014) nella notte fra l'11 e il 12 gennaio la città è stata devastata da un grave incendio che ha distrutto circa 300 edifici risalenti, si dice, a una dozzina di secoli fa. Rimane in loco evidentemente viva l'attesa che l'intero complesso sia ricostruito.

Una lettura d'obbligo per lo Shangri La nel suo retroscena cinese, è il bell'articolo *on-line* di Daniele Cologna "Reinventando Shangri La. La cultura tibetana nell'immaginario cinese contemporaneo", pubblicato originariamente da *Mondo cinese* (n. 147, 2011, pp. 199-212) e ora *on-line*.

*****

Tornando alla missione di Cacella e Cabral, la sua importanza storica ancora poco nota è che Cacella fu il primo europeo a mettere piede nel Bhutan, mentre Cabral, per raggiungere Cacella, fu il primo europeo a penetrare, nel 1628, nel Nepal. Due "scoperte" portoghesi dunque, ma che non ebbero un seguito e non indussero neppure il viceregno dell'*Estado da Índia* a tentare di allacciarvi qualche relazione ufficiale.

Una solitudine lunga quattro secoli. Il viaggio di Endō Shūsaku in Portogallo

Gala Maria Follaco*

Introduzione

Quando, nell'agosto del 1967, Endō Shūsaku (1923-1997) ebbe l'opportunità di visitare il Portogallo su invito di Armando Martins Janeira (1914-1988), ambasciatore portoghese a Tokyo (1964-1971) e amico di lunga data (Etō, 1991, 361), visse quell'esperienza con profonda intensità, con lo stato d'animo di chi stava scoprendo un antico referente culturale la cui frequentazione, a un certo punto, aveva subito una inesorabile – e dolorosa – battuta d'arresto. In *Porutogaru kikō* (Resoconto di un viaggio in Portogallo), un breve scritto comparso nel numero di dicembre 1967 della rivista «Chūō kōron», Endō racconta le sensazioni che avevano accompagnato il suo breve ma significativo viaggio, ed esordisce ponendo ai lettori una domanda: «Fino a che punto conoscete il Portogallo contemporaneo?» (Endō, 2000, 396). Poco, secondo lui. Nonostante avesse costituito per il popolo giapponese il primo vero contatto con la cultura europea, paragonabile

*Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

all'Inghilterra, all'Olanda, alla Russia e agli Stati Uniti in periodi successivi, il paese iberico era ora scarsamente conosciuto persino dallo stesso autore (397), che pure nutriva un forte interesse per la storia del suo missionariato, come dimostra il suo romanzo più noto, *Chinmoku* (Silenzio), pubblicato proprio l'anno precedente.

Visioni del Portogallo nei resoconti giapponesi di epoca Meiji

Dopo i portoghesi, infatti, in Giappone fu la volta degli olandesi e degli inglesi; quando si pose fine al cosiddetto *sakoku* (1853) per poi entrare nell'epoca Meiji (1868-1912), gli interlocutori del governo giapponese cambiarono nuovamente: a partire dal 1860, anno della prima ambasceria ufficiale negli Stati Uniti, furono promosse numerose missioni in Europa, America e Cina.

Una delle più importanti fu la Missione Iwakura, che tra il 1871 e il 1873 visitò quasi tutto il mondo, toccando le maggiori città degli Stati Uniti e d'Europa. Cronachista ufficiale dell'ambasceria era Kume Kunitake (1839-1931), il cui *Tokumei zenken taishi beiō kairan jikki* (Resoconto dell'ambasceria speciale negli Stati Uniti e in Europa, 1878) influenzò a lungo lo sguardo giapponese sul mondo occidentale, informando in modo consistente la percezione dei diversi paesi e quindi contribuendo significativamente alla nuova mappatura del mondo, a quella "carta dei *meisho*" allargata che avrebbe mutato l'immaginario relativo ai luoghi e determinato comportamenti di viaggio e inedite modalità espressive.

Ma il *Beiō kairan jikki*, per quanto ricco di informazioni dettagliate sulla quasi totalità dei paesi

occidentali, riporta poche notizie, e per di più di seconda mano, relativamente alla Penisola iberica.

In effetti i responsabili della Missione Iwakura avevano già escluso la possibilità di visitare la Spagna: a febbraio del 1873 l'abdicazione di Amedeo di Savoia (1845-1890) aveva segnato l'inizio della Prima repubblica, e il paese risentiva di un clima di perenne instabilità politica e sociale. Inoltre, non tutti i governi europei riconoscevano ancora il nuovo stato giuridico della nazione, pertanto una visita ufficiale giapponese avrebbe potuto causare incidenti diplomatici. Si stabilì dunque che la spedizione avrebbe circumnavigato la Spagna per visitare soltanto il Portogallo, ma il 9 luglio 1873 fu raggiunta a Ginevra dall'ordine di rientrare immediatamente in Giappone.

Kume annota che, non potendo visitare la Spagna e il Portogallo, ne avrebbe descritto per sommi capi le caratteristiche fisiche, storiche e culturali sulla base di quanto aveva sentito dire (Kume, 2011, 126).

Il suo resoconto del Portogallo è breve e risente di un punto di vista mediato dalla percezione europea del paese iberico. Sottolinea, per esempio, il clima piacevole e salubre (気候ハ、一般ニ健康ニ宜シ) (142) e la bellezza dei paesaggi di Lisbona, tali da averle guadagnato il titolo di "Piccola Londra" (是ヲ小倫敦ト称ス) (143). Altri passaggi tradiscono la volontà di far presa sul pubblico giapponese, per esempio quello in cui si sofferma sul terremoto che nel 1750 distrusse la capitale e sulla successiva ricostruzione (143): Kume verosimilmente immaginava che i suoi connazionali, abituati a convivere con i fenomeni sismici, sarebbero rimasti colpiti leggendo di un simile evento. Ma un

meccanismo inverso si riscontra nella ricostruzione del passato coloniale portoghese, quando l'autore parla di Sud America e Africa, persino di Macao (144), ma non menziona il missionariato neanche quando tratta temi religiosi (145), e passa sotto totale silenzio la presenza dei gesuiti in Giappone nei secoli XVI e XVII.

L'unico, ma importante, punto di raccordo tra le storie dei due paesi viene omesso nel resoconto di Kume, nell'opera che sarebbe divenuta un testo fondante della modernità giapponese. Le motivazioni possono essere molteplici, non ultima quella che, trattandosi di informazioni di seconda mano, Kume potrebbe aver optato per una trascrizione fedele, limitando al minimo il proprio intervento. Ma se consideriamo il momento specifico in cui queste note furono redatte, e cioè il 1873, a pochi mesi dalla revoca del bando imposto dalle autorità giapponesi sul Cristianesimo – revoca che, è opportuno ricordarlo, era una delle condizioni per la rinegoziazione dei trattati ineguali – possiamo ipotizzare una reticenza, da parte di Kume, a introdurre un tema così delicato.

Resta il fatto che un tassello determinante nel mosaico della nascente sensibilità del Giappone moderno era stato omesso, una corrispondenza storica era stata oscurata, e ciò, con ogni probabilità, a causa dell'indissolubile legame tra l'immagine del Portogallo e la religione cristiana. È questo il punto di partenza dell'esperienza portoghese di Endō Shūsaku, uno dei termini con cui, forse inconsapevolmente, si confronta quando scrive *Porutogaru kikō*.

Endō Shūsaku e «la solitudine di quei giovani in terra straniera»

Il disappunto con cui in questo saggio l'autore osserva che il Portogallo è poco conosciuto in Giappone riecheggia in un altro testo che avrebbe pubblicato, cinque anni dopo, nella rivista «Taiyō». In *Kirishitan jidai: Nihon to Seiyō no gekitotsu* (Il periodo cristiano: lo scontro tra il Giappone e il mondo occidentale), infatti, Endō scrive: «Il periodo cristiano, nella storia del nostro paese, è stato relativamente trascurato. [...] Anche nel mondo letterario, benché non possa negare che vi siano stati scrittori e poeti che da quest'epoca hanno tratto materiale per le loro opere, io credo che essa non sia mai andata oltre il *divertissement* esotico, un po' come una collezione di lampade, con la sola eccezione di Akutagawa Ryūnosuke» (Endō, 1992, 11). Per Endō il periodo cristiano è un momento spartiacque nella storia del Giappone, paragonabile, per l'intensità e la varietà degli scambi con l'esterno, all'epoca Meiji. E tra gli attori principali di questi decenni così fitti di stimoli vi erano sicuramente i portoghesi: «Negli anni tra il periodo Sengoku [1493-1590] e lo Azuchi Momoyama [1573-1603] il Portogallo era, insieme con la Spagna, il "paese occidentale" con cui i giapponesi intrattenevano le relazioni più profonde» (Endō, 2000, 397).

I due brani succitati sarebbero già sufficienti a esemplificare la sovrapposizione, nella visione di Endō, dell'elemento portoghese e quello cristiano. In questo, evidentemente, egli non si discosta dalla percezione comune del paese iberico.

Del resto, l'interesse per il Cristianesimo è sempre stato associato alla curiosità verso i paesi occidentali, con

risultati differenti a seconda del periodo storico in cui si verificavano i contatti. In epoca Meiji, come argomenta, tra gli altri, Van C. Gessel, tale confessione aveva affascinato in un primo momento gli intellettuali poiché introduceva e accentuava l'idea di un ego individuale; quando, però, il pensiero cristiano maturò ed emersero le limitazioni della libertà personale a esso connesse, la quasi totalità di coloro che l'avevano entusiasticamente abbracciato lo abbandonò (Gessel, 1982, 456). In altre parole, il Cristianesimo, che inizialmente era connotato positivamente come la vera essenza della cultura occidentale, si trasformò poi (e in parte come conseguenza dell'assimilazione del pensiero di Nietzsche) in un elemento del tutto negativo, il sistema, per dirla con Tomi Suzuki, «that they needed to overcome in order to achieve individual freedom» (Suzuki, 1996, 39).

Diversamente da quanto era accaduto nel cosiddetto "secolo cristiano", dunque, nei primi anni Meiji il Cristianesimo fu recepito più come un modello di pensiero, uno tra i tanti che in quegli anni arrivavano da occidente, che come una religione. Furono le successive generazioni di intellettuali cristiani a riportare il discorso alla sua dimensione confessionale, in particolare quelli che dovettero professare una fede "straniera" nei difficili anni della Seconda guerra mondiale, quando in essa si voleva identificare «the ideology of white neo-colonialism» (Matsui, 1977, 207).

Endō era uno di loro. È stato uno scrittore cattolico – il più noto degli scrittori cattolici – e, per quanto condivisibile sia il timore di Saeki Shōichi che continuare a contraddistinguerlo con questa "etichetta" (Etō, 1991, 36) potrebbe sminuire il suo

talento letterario, non si può ignorare il peso che la fede cristiana ha avuto nella maturazione del suo linguaggio. La sua personalità artistica si è sviluppata intorno a un nucleo di immagini e simboli religiosi e ha perseguito instancabilmente l'obiettivo programmatico di conciliare le tre componenti in cui riteneva che il proprio "io" fosse scisso: l'essere giapponese, cattolico e scrittore. Nel suo importante studio, Mark B. Williams ha accostato il disagio di Endō al senso di sradicamento di tutta una generazione di autori nati intorno alla fine dell'epoca Taishō e che vissero l'occupazione americana quando avevano tra i venti e i trent'anni (Williams, 1999, 18), sottolineando però che per lui: «the process of reconciliation represented a very personal challenge – and led to a recognition of the need to redefine his faith in a manner that would account for the various tensions he had come to discern within his being» (32).

Fiducioso che una permanenza in Europa lo avrebbe aiutato a conquistare uno spazio in cui sentirsi "a casa", Endō si imbarcò nel 1950 per la Francia, patria degli autori cattolici che tanto amava e cui aveva dedicato i suoi studi. Visse a Lione fino al 1953, ma si trattò di un'esperienza tutt'altro che positiva, terminata quando, per motivi di salute, dovette affrettarsi a far ritorno in patria. Sperava di trovare, in un paese cattolico, quel *kokoro no furusato*, quella patria interiore, che non era mai riuscito a identificare con il Giappone, ma la permanenza in Francia lo fece sentire più straniero di quanto non gli accadesse nei propri luoghi d'origine. Miura Shumon (1926-2017) ha osservato che tutto ciò che Endō apprese durante il soggiorno in Francia non fece che acuire l'intimo senso di straniamento che da sempre lo attanagliava (Miura,

1996, 179), e in effetti egli stesso affermò di aver letto gli autori francesi serbando il desiderio di una comunione e di aver cercato nella Francia una patria spirituale, ma con il solo risultato di percepire più nettamente la distanza tra la cultura europea e la propria (Endō, 1992, 235-6).

A quest'esperienza dedicò nel 1965 un romanzo, *Ryūgaku* (Studio all'estero), nel quale esplicitò i propri dubbi in merito all'effettiva possibilità per i giapponesi di comprendere a fondo l'Occidente. Adriana Boscaro ha considerato l'opera una trasposizione narrativa di idee già espresse in un saggio pubblicato dieci anni prima, *Kamigami to kami to* (Gli dèi, Dio), in cui Endō, rientrato da poco in Giappone, affrontava il tema del conflitto tra il mondo occidentale e l'identità culturale del proprio paese (Boscaro, 1981, 84).

Ed è a partire dagli anni 1965 e 1966 che l'autore fa seguire alla presa di coscienza della fondamentale dicotomia tra Giappone e Occidente il suo progetto di conciliazione, la sua epistemologia della fede. Da questo momento in poi la ricerca letteraria di Endō graviterà intorno a un problema fondamentale, ovvero quello dell'adattabilità del pensiero cristiano alla realtà giapponese (Gessel, 1982, 457), con l'obiettivo di una "teologia contestualizzata" (Mase-Hasegawa, 2008, xxii) capace di trascendere la tradizionale struttura occidentale del Cristianesimo per proporne una lettura armonica rispetto alla cultura nazionale.

Questa ricerca lo avrebbe portato a misurarsi con questioni di varia natura e complessità, con risultati che, come ha fatto notare Johnston, sono spesso lontani sia dalla realtà giapponese che da quella occidentale (Johnston, 1969, 16), a riprova del carattere sostanzialmente intimo della sua riflessione. Tuttavia, la sensazione di

fondo è che Endō coltivasse l'idea di una spiritualità universale separata, come suggerisce Mase-Hasegawa, dalle distinzioni teologiche (Mase-Hasegawa, 2008, 8). Ancora, centrale è la presa di coscienza dell'importanza della storia, del tempo, nel forgiare la sensibilità di un popolo. Tanaka, protagonista di *Ryūgaku*, nutre una costante soggezione nei confronti della cultura europea, la cui vastità gli appare condensata nell'immagine del museo (Endō, 1999, 133-34 e 163), e questa nuova consapevolezza prepara il terreno per un'appropriazione del passato da parte dello stesso autore, il quale, ha osservato Durfee: «[...] discovered his historicity or the need to find and make meaning in the present world he inhabits by reconciling it with his own particular past» (Durfee, 1989, 42).

L'idea di una spiritualità universale e il recupero di una dimensione storica sono i due elementi chiave di *Porutogaru kikō*. Il testo si inserisce nella riflessione sulla possibilità di conciliare due delle componenti della persona di Endō (fede cattolica e identità giapponese) per mezzo della terza (scrittura). Ciò che l'autore vuole raccontare è il viaggio dei primi seminaristi giapponesi che nel XVI secolo visitarono il Portogallo al seguito di Valignano e in particolare quella che definisce «la solitudine di quei giovani in terra straniera» (Endō, 2000, 399), una solitudine che egli stesso ha conosciuto in occasione del soggiorno in Francia e che estende ai padri gesuiti sbarcati in Giappone quattro secoli prima.

Sin dall'inizio del saggio è manifesta la volontà di operare in senso empatico assimilando la propria personale esperienza francese a quella che i quattro giovani religiosi originari del Kyūshū vissero in Portogallo

nel 1852, e che precedentemente visse Bernardo (?-1557), il primo cristiano giapponese a visitare il paese negli anni cinquanta del Cinquecento. Endō ricorda che: «nel 1950, quando il Giappone risentiva ancora della sconfitta bellica, sono stato inviato anch'io come loro, da studente cattolico, in un'Europa dove non c'erano né ambasciate né altri giapponesi, e mi sembra di comprendere un poco la solitudine di quei giovani in terra straniera» (399). È così che il Portogallo, un paese che non aveva mai visitato prima, si trasforma in un luogo della memoria, ma si tratta di una memoria che fa capo a un sentimento di condivisione universale, poiché non appartiene al singolo bensì al suo popolo, o a una parte di esso. Endō si muove attraverso le strade di Lisbona alla ricerca di un contatto con il passato, di un'immagine o un elemento architettonico che lo metta in comunicazione con i giovani cristiani che avevano percorso quelle stesse vie quattro secoli prima, ma non è facile: la città è stata devastata da un violento terremoto e tentare una ricostruzione mentale del suo aspetto è un'impresa quasi impossibile (398). Come Kume prima di lui, menziona il terremoto del 1750, consapevole che i lettori giapponesi comprenderanno il senso di spaesamento che ha accompagnato la sua visita a Lisbona, essendo la stessa Tokyo una città ripetutamente distrutta e ricostruita, la cui ultima grande trasformazione risaliva al periodo precedente le Olimpiadi del 1964, solo tre anni prima.

La progressiva scoperta del mutamento del paesaggio urbano va di pari passo con la presa di coscienza, da parte dell'autore, che il punto di congiuntura in cui aveva riposto tante aspettative ha una consistenza più fragile, poiché il suo ricordo manca di una dimensione materiale.

È questo che in apertura di saggio gli fa affermare che «oggi il Portogallo non è più un paese capace di risvegliare la memoria dei giapponesi» (397).

Ma al di là delle catastrofi e delle trasformazioni che hanno investito i due paesi vi è qualcosa di ben più grave alla base del disinteresse dei giapponesi verso il Portogallo, ed è quel silenzio intorno al secolo cristiano che avrebbe lamentato in *Kirishitan jidai*:

> Il Portogallo che ho visitato è lo stesso a cui i giapponesi approdarono quattro secoli fa, ed è lo stesso da cui partirono i missionari diretti in Giappone. È il paese che ha letteralmente intrecciato i destini di quei giapponesi e di quei portoghesi che determinarono l'era cristiana del Giappone. Quel Portogallo è ormai lontano per noi giapponesi. Il motivo è che coloro i quali lo visitano non sanno, fatte salve poche eccezioni, con quale stato d'animo i loro antenati siano giunti in questo paese, né immaginano cosa provassero i portoghesi che si mettevano in viaggio verso il Giappone. (403)

Ma se la memoria non è più visibile, se cessa di essere condivisa e perde la sua carica identitaria, ciò non impedisce ai singoli individui di viverla in senso intimo con accresciuta intensità. Questo è quanto accade a Endō, che lo esprime persino graficamente, nel titolo del suo breve resoconto: ぽるとがる, il Portogallo di *Porutogaru kikō*, è un toponimo in *hiragana*, il sistema di scrittura normalmente utilizzato per le parole giapponesi, e non per il lessico di origine straniera, al quale appunto appartengono i nomi dei paesi esteri.

Porutogaru kikō *come capitolo di un diario di viaggio*

Malgrado l'impossibilità di ritrovare nel Portogallo del 1967 il luogo dell'incontro tra l'Europa cattolica e la realtà giapponese, quel *kokoro no furusato* che avrebbe potuto conciliare le sue due anime e attenuare il senso di solitudine, Endō riesce a vivere un'esperienza estremamente significativa, identificando proprio nella solitudine e negli interstizi della storia il seme di una vicenda universale e la cifra di un tempo condiviso.

Il suo viaggio in Portogallo costituisce perciò una tappa importante del ben più lungo percorso verso la (ri)conciliazione che è la sua poetica. La Lisbona ormai scomparsa di Bernardo e dei quattro seminaristi è una partenza e un approdo, un punto di riferimento imprescindibile nella sua personale mappa del mondo.

All'indomani della pubblicazione di *Chinmoku* e fino al 1968, negli stessi anni in cui nasce in lui la volontà di elaborare una visione del Cristianesimo che lo aiuti a superare la presunta incompatibilità del sé cattolico rispetto al sé giapponese, Endō appare molto interessato alla storia del missionariato in Giappone nel XVI secolo, e lo dimostra una serie di suoi contributi comparsi in diverse riviste e volumi prima e dopo la redazione di *Porutogaru kikō*.

In un articolo sugli intellettuali dell'era cristiana scritto per «Tenbō» all'inizio del 1966, per esempio, definiva tale periodo come quello in cui il suo paese era «andato a sbattere» contro l'Occidente (Endō, 1992, 17). In due saggi risalenti al maggio del 1967 ricordava

le figure di Bernardo di Kagoshima e Thomas Araki (?-1646), primi *ryūgakusei* (studenti stranieri) giapponesi in Europa, e di Cristóvão Ferreira (1580-1650), mentre in un altro, pubblicato nello «Asahi shinbun» il 25 agosto dello stesso anno, riprendeva la figura dell'apostata per offrirne una rappresentazione profondamente evocativa, cercando di leggere il suo stato d'animo mentre si trovava a Nagasaki.

L'enfasi su Bernardo e Araki si rivela ancora più significativa se pensiamo che Endō era stato il primo *ryūgakusei* giapponese in Europa dopo la Seconda guerra mondiale; in altre parole, egli introduce in questo scritto un parallelismo che invita il lettore a intravedere, dietro l'autore, i due cristiani che lo avevano preceduto. Ancora, il ricordo di Ferreira è funzionale a quella narrazione della comunione spirituale il cui fine ultimo doveva essere di assegnare un luogo di appartenenza, un *furusato*, al suo animo diviso. Missionari portoghesi e giovani cristiani giapponesi sono rappresentati come dislocati, esuli dai rispettivi contesti geografici di origine, alle prese con le difficoltà connesse alla vita in un paese straniero. Endō è estremamente sensibile a tale tema, e lo dimostra proprio nella produzione non narrativa degli stessi anni. È come se tutti questi scritti costituissero un unico diario di viaggio di cui, naturalmente, *Porutogaru kikō* rappresenta un capitolo. Posti su due rive agli antipodi del mondo, distanti dalle rispettive terre di provenienza, Ferreira e Bernardo racchiudono nella malinconia degli sguardi l'immensità del mare. A sua volta il mare, l'irriducibile distanza tra i due mondi, tra il Portogallo e il Giappone, è la materia del diario di viaggio di Endō, l'ordito i cui fili sono tenuti insieme

dal sogno di una spiritualità che non conosce confini.

E a Nagasaki, dove immagina di vedere Ferreira l'apostata muoversi tra «le bellissime isole e le montagne» (Endō, 1992, 108) del Sol Levante e perdersi nei suoi pensieri di straniero, proprio di fronte al mare del Kyūshū, Endō trova finalmente il suo *kokoro no furusato* (21).

Bibliografia

BOSCARO, A. (1981). The Meaning of Christianity in the Works of Endō Shūsaku. In P. J. O'Neill, *Tradition and Modern Japan* (p. 81-90). Tenterden: Paul Norbury Publications Ltd.

BOXER, C. R. (1986). *Portuguese merchants and missionaries in feudal Japan*. London: Variorum Reprints.

BOXER, C. R. (1951). *The Christian Century in Japan: 1549-1650*. Los Angeles: University of California Press.

CARIOTI, P. (2006). *Cina e Giappone sui mari nei secoli XVI e XVII*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

ENDŌ, S. (1992). *Kirishitan jidai*. Tokyo: Asahi shinbunsha.

ENDŌ, S. (2000). Porutogaru kikō. In S. ENDŌ, *Endō Shūsaku bungaku zenshū* (Vol. 12, p. 396-403). Tokyo: Shinchōsha.

ENDŌ, S. (1999). Ryūgaku. In S. ENDŌ, *Endō Shūsaku bungaku zenshū* (Vol. 2, p. 7-180). Tokyo: Shinchōsha.

ENDŌ, S. (1969). *Silence*. (W. Johnston, Trad.) Tokyo: Tuttle.

ENGLAND, J. (1998). Asian Christian Writers in the 16th-18th Centuries A Selection From Japan. *Inter-Religio* (34), 70-76.

ETŌ, J. (1991). *Gunzō Nihon no sakka 22: Endō Shūsaku*. Tokyo: Shōgakukan.

FLANAGAN, K. (1985). Liturgy, Ambiguity and Silence: The Ritual Management of Real Absence. *The British Journal of Sociology, 36* (2), 193-223 .

FOWLER, E. (1992). Rendering Words, Traversing Cultures: On the Art and Politics of Translating Modern Japanese Fiction. *Journal of Japanese Studies, 18* (1), 1-44 .

GESSEL, V. C. (1982). Voices in the Wilderness: Japanese Christian Authors. *Monumenta Nipponica, 37* (4), 437-457.

HONDA, M. (2006). Nihon ni okeru Kirisuto kyō juyō no mondai. *Nishōgakusha daigaku Higashi Ajia gakujutsu sōgō kenkyū shūkan, 35,* 121-158.

KIM, E. Y. (2003). Endō Shūsaku no yotsu no tenkanki: ibunka taiken oyobi juyō no mondai o chūshin toshite. *Kotoba no bunka* (4), 33-52.

KUME, K. (2011). *Tokumei zenken taishi beiō kairan jikki* (Vol. 5). Tokyo: Iwanami.

MANN, W. E. (1991). Jephthah's Plight: Moral Dilemmas and Theism. *Philosophical Perspectives*, 5, 617-647.

MASE-HASEGAWA, E. (2008). *Christ in Japanese Culture Theological Themes in Shusaku Endo's Literary Works*. Leiden-Boston: Brill.

MATSUI, Y. (1977). New Media Images of Christianity. *JCQ*, Fall, 202-207.

MIURA, S. (1996). Endō no ryūgaku taiken. *Shinchō, 12,* 178-179.

SUZUKI, T. (1996). *Narrating the Self. Fictions of Japanese Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

WILLIAMS, M. B. (1999). *Endō Shūsaku: A Literature of Reconciliation*. London: Routledge.

YAMAGATA, K. (1997). *Endō Shūsaku: sono bungaku sekai*. Tokyo: Kokken shuppan.

La scoperta portoghese delle rotte marittime per la Cina, 1498 - 1520

Tiziana Iannello

L'avventura marittima portoghese lungo le prime rotte dirette verso la Cina ebbe inizio nel 1498, quando Vasco da Gama (ca. 1469-1524), compiendo il periplo dell'Africa, navigò da Malindi a Calicut, guidato dal pilota Ahmad ibn Mājin (1421-1500?). A Calicut da Gama aveva raccolto notizie sulla presenza di mercanti cinesi in India e sui traffici delle loro giunche nell'area. Altrettanto udirono tempo dopo i mercanti che raggiunsero le Molucche nel 1509, dove re Manuel I (r. 1495-1521) aveva inviato Fernão Peres de Andrade (m. 1552) per «scoprire soprattutto il Bengala e la Cina, poiché dicono essere i regni di maggior commercio, i più ricchi e potenti che vi siano dal Capo Comorin in poi » [Barros, *Década* III, II, 6][1].

La scoperta delle vie di collegamento per la Cina non era affatto una novità per l'Europa: in epoche precedenti l'Età delle scoperte - a seconda ora dei percorsi, ora degli interessi in gioco - diverse 'vie' avevano collegato i

---

*Università eCampus di Novedrate (Co).

1 Da Ásia de João de Barros, dos feitos que os Portuguezes fezerão no descobrimento & conquista dos mares & terras do Oriente, Lisboa, Jorge Rodriguez, 1628.

due estremi del continente eurasiatico già dall'antichità e fin oltre la tarda età moderna, dalla 'via della seta' di epoca romana alla 'via delle spezie', alla 'via della porcellana', 'del tè' ecc. Fu insomma un fiorire di strade, tragitti e itinerari che storicamente avevano già avvicinato la civiltà europea a quella cinese e viceversa prima e dopo Marco Polo, e che aveva diffuso in Occidente la conoscenza della lontana e misteriosa Cina.

Tra i diversi percorsi seguiti prima delle scoperte portoghesi nel Cinquecento, il tragitto meridionale per arrivare fino al Celeste Impero consisteva in un itinerario, sia terrestre che marittimo, che attraversava l'Armenia e la Persia, per giungere nel Golfo Persico; da lì costeggiava via mare l'India e la penisola indocinese, passando attraverso lo Stretto di Malacca, per fare tappa a Canton o a Quanzhou nel Fujian. Quest'itinerario toccava dunque una rete di scali marittimi e commerciali che aveva quali capisaldi Aden, Ormuz, Cambay, Calicut, Malacca e Canton.

I Cinesi nell'Oceano Indiano prima dei Portoghesi

Agli inizi del Quattrocento, quando il commercio cinese con l'oltremare era stato riavviato e le spedizioni esplorative incentivate dai Ming (1368-1644), le squadre navali dell'ammiraglio Zheng He (1371-1435ca.) - un eunuco musulmano del Yunnan, protetto dall'imperatore Yongle (1360-1424, r. 1403-24) - composte da equipaggi che superavano anche i 20.000 marinai su numerose decine di giunche d'alto mare, avevano affollato i porti dell'Oceano Indiano. Le mitiche armate del famoso navigatore - note nella storia cinese come le 'Flotte del Tesoro' (*baochuan*) -

tra il 1405 e il 1433 raggiunsero l'India, il Golfo Persico e l'Africa orientale, fino a toccare la Somalia e Zanzibar.

I viaggi di scoperta di quello che i Cinesi, dal loro punto d'osservazione, chiamavano 'Oceano occidentale' (*xiyang*) a ovest della penisola malese, si avvalsero soprattutto della mediazione di piloti e mercanti arabi, come avrebbero fatto anche i navigatori europei. Zheng He infatti poté contare in ben tre missioni su sette nell'Oceano Indiano del supporto dell'interprete Ma Huan (ca.1380-ca.1460), un cinese islamizzato, autore tra l'altro di un'influente opera geografica, il *Yingyai shenglan* («Resoconto sulle coste oceaniche», 1416-51)[2], una preziosa raccolta di notizie su viaggi, paesi, climi, popoli, rotte, empori e commerci.

All'epoca di Zheng He e di Ma Huan, in tutta l'Asia iniziarono a prosperare comunità e quartieri cinesi, che contribuirono a intensificare gli scambi, collegando i mercati della Cina con l'oltremare. La presenza poi di corsari e pirati sino-giapponesi, i temuti *wokou*, rappresentava un ulteriore canale di traffico marittimo, a detrimento delle flotte mercantili regolari e delle attività costiere[3].

2 Yingyai shenglan: una delle fonti cinesi a influenzare profondamente tutta la cultura geografica di epoca Ming e Qing e i viaggi di esplorazione del tempo. Per un'edizione critica cinese: Feng Chengjun, Yingyai shenglan jiaozhu, Beijing, Chunghua shuchu, 1955. In edizione inglese: Ying-yai sheng-lan. "The overall survey of the ocean's shore' (1433), Cambridge, Hakluyt Society, 1970 (rist. Bangkok, 1997). Per un ampliamento sul tema delle esplorazioni e della cartografia cinese e araba fino al XVII secolo: Park Hyunhee, Mapping the Chinese and Islamic worlds: cross-cultural exchange in pre-modern Asia, Cambridge-New York, Cambridge UP, 2012.

3 Al fine di limitare disordini e guerre di corsa, oltre che per assicurare il controllo imperiale e l'esazione fiscale sul commercio estero, i Ming dichiararono guerra aperta alla pirateria. Furono pertanto imposte drastiche misure restrittive ai traffici nelle province marittime del Guangdong, Fujian e Zhejiang: nel 1522 furono chiuse le Sovrintendenze marittime di Ningbo e Quanzhou; dal 1524 al 1530 fu imposta la chiusura del porto di

Quando le spedizioni portoghesi avanzarono nell'Oceano Indiano ai primi del Cinquecento, di fatto l'espansione marittima cinese iniziava a regredire verso la madrepatria (già a partire dal 1434 era tramontata l'epoca delle esplorazioni oceaniche) e si prospettava una contrazione generale del commercio estero della Cina. Quanto meno di quello ufficiale.

Le premesse all'avanzata marittima portoghese verso la Cina

È legittimo chiedersi perché i Cinesi non siano giunti in Europa, mentre furono i Portoghesi a raggiungere per primi Canton. Al riguardo Marica Milanesi chiarisce:

> «Ci sono spiegazioni tecniche, abbastanza evidenti: i marinai dell'Oceano Indiano, abituati al cabotaggio o a una navigazione facile in mare aperto sul filo dei monsoni, non sono in grado di spingersi nell'Atlantico meridionale, il cui regime dei venti, oltre a essere particolarmente difficile, è loro sconosciuto. I Portoghesi impiegano quasi un secolo per imparare a navigare sull'Atlantico; ma quando doppiano il Capo entrano in un oceano sul quale si naviga da millenni, si dirigono verso rive la cui esistenza è certa, e nelle quali l'elemento ostile è anch'esso costituito da una vecchia conoscenza, l'Islam. Ai Cinesi, al contrario, l'Atlantico si presenta come un mondo sconosciuto e vuoto. Un pilota indiano conduce le navi di Vasco da Gama da Malindi a Calicut; nessun pilota africano sarebbe disponibile, per guidare navi cinesi in Guinea e in Portogallo. Mancano poi,

Guangzhou (Canton) e vietato alle giunche cinesi di andare oltremare e soprattutto di fare affari con mercanti giapponesi. Sul contesto marittimo estremo-orientale di questo periodo si veda: Carioti Patrizia, Cina e Giappone sui mari nei secoli XVI-XVII, Napoli, ESI, 2006.

probabilmente, serie motivazioni economiche e psicologiche a una espansione da Oriente verso Occidente. Mentre infatti l'Europa sogna le meraviglie dell'Oceano Indiano, l'Impero cinese ha una vaga nozione della Romània come del luogo di origine di abili acrobati. I Cinesi sanno che l'Europa esiste: ne conoscono un certo numero di toponimi, ma non hanno idea della sua forma, della sua estensione, e non provano nemmeno a cartografarla. È un paese ai margini del mondo, donde non giunge nulla di importante: un cliente secondario, lontano, barbaro»[4].

Una motivazione molto forte per navigatori e mercanti europei diretti nelle Indie fu la necessità di sottrarsi nei traffici verso l'Estremo Oriente alla mediazione di Arabi, Persiani, Siriani, Turchi ottomani, Indiani e Malesi, allora padroni assoluti nell'Oceano Indiano, tanto più dopo che le vie per il Golfo Persico e il Mar Rosso erano finite sotto il controllo dei Mamelucchi d'Egitto[5]. Già prima dei Portoghesi, e contestualmente ai Cinesi, i navigatori e i mercanti del Vicino e Medio Oriente, insieme a Gujarati, Malesi, Indonesiani e Giapponesi avevano già percorso e creato un fitto sistema di empori e rotte commerciali, che per secoli aveva reso florido e dinamico il variegato mondo dell'Oceano Indiano da un'estremità all'altra, dalle coste orientali dell'Africa fino a raggiungere l'arcipelago del Sol Levante nel versante più orientale.

---

4 Milanesi Marica, Tolomeo sostituito: studi di storia delle conoscenze geografiche nel XVI secolo, Milano, Unicopli, 1984, p. 93.

5 Per un quadro storico su questo tema rimandiamo al contributo di Gallotta Aldo, «Ottomani e Portoghesi nell'Oceano Indiano nel XVI secolo», in Maria Luisa Cusati (a cura di), Il Portogallo e i mari: un incontro di culture: Atti del Congresso Internazionale, Napoli, IUO, 15-17 dicembre 1994, II, Napoli, IUO - Liguori, 1997, pp. 179-238.

La rete commerciale di questo vasto Oceano era già capillare e ben strutturata all'arrivo dei primi Portoghesi, pertanto la competizione per la conquista delle rotte oceaniche era serratissima e spingeva le marinerie mediterranee a cercare vie alternative per le Indie, possibilmente solo marittime (più comode anche per evitare i trasbordi di merci ed equipaggi rispetto ai viaggi misti).

Vi furono altresì ragioni di carattere puramente culturale e religioso, che spinsero l'Europa in Asia orientale, alla ricerca, come dice ancora Milanesi, di «tutto il carico di miti che dall'età alessandrina si è trasmesso e dilatato nella cultura e nel pensiero della cristianità». Sin dai primi secoli del Basso Medioevo i *mirabilia* connessi al regno del mitico Prete Gianni, alle Indie, dalle isole delle spezie a quelle dell'oro e dell'argento - come l'*Aurea Chersonesos* (la Penisola d'Oro, ovvero Malacca) o il Giappone (il *Cipangu* di Marco Polo) - avevano attirato intraprendenti esploratori, mercanti, uomini d'affari, spie, diplomatici e missionari. Già dopo l'anno Mille la Cina settentrionale (il *Cataio* di Marco Polo) e quella meridionale (allora generalmente denominata '*Mangi*' o '*Manzi*') furono meta di curiosi e temerari viaggiatori che percorsero gli itinerari della più nota «Via della seta».

Tra costoro numerosi furono gli Italiani, compartecipi in seguito delle stesse esplorazioni portoghesi alla ricerca della via marittima diretta per l'Oriente. Anche le fonti dirette più dettagliate sull'arrivo dei Portoghesi in Cina restano a oggi, accanto alle portoghesi, quelle italiane, come le cronache di viaggio del mercante fiorentino

Giovanni da Empoli[6] (1483-1517), l'*Itinerario* (1510) del viaggiatore bolognese Lodovico de Varthema[7] (ca.1470-1517) - che riporta notizie su Portoghesi e Cinesi a Malacca ma non è fonte diretta sulla Cina che sembra non aver mai raggiunto - e ancora la corrispondenza dalle Indie di un altro fiorentino, il navigatore e astronomo Andrea Corsali[8] (inizi sec. XVI). Persino le prime missioni portoghesi a giungere al largo delle coste della Cina meridionale nel 1513-14 videro la partecipazione diretta di Italiani.

---

6 Agente nelle Indie per conto della casa commerciale fiorentina Gualterotti-Frescobaldi, poi di quella dei Marchionni a Lisbona. Partecipò alla spedizione di Afonso de Albuquerque, salpando da Lisbona il 6 aprile 1503 (in parte finanziata da mercanti fiorentini) e alla conquista di Goa e Malacca. G. da Empoli fu anche designato feitor (agente) da re Manuel nel 1515, allo scopo di aprire un'agenzia commerciale a Sumatra ed eventualmente in Cina. Fu così che egli vi si recò nel 1517 al seguito di Tomé Pires quale ambasciatore del re del Portogallo. Giunto a Canton con l'ambasceria, il da Empoli fu colpito dal colera, morì nello stesso anno: 1517). Per un suo profilo: Spallanzani Marco, Giovanni da Empoli, Firenze, SPES, 1984; Bertuccioli Giuliano, ap. Dizionario biografico degli italiani, 31, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1985, s.v.; Id., «Giovanni da Empoli in Cina», in Miscellanea di storia delle esplorazioni 12, Genova, Bozzi ed., 1987, pp. 20-27.

7 Lodovico de Varthema fu il primo a parlare di Malacca in Europa. I Portoghesi ne avevano sentito parlare a Calicut ma fu il de Varthema a riportare notizie su Tenasserim (Mergui) e Pegu (Birmania), a comprendere le differenze tra Buddhismo e Induismo, a chiamare Sumatra con tale nome e a identificarla con Taprobane, come già Nicolò de' Conti. Dopo aver viaggiato sembra nelle Molucche e a Banda, de Varthema fu il primo a descrivere le Isole delle Spezie, famose per i chiodi di garofano, il macis e la noce moscata. Inoltre, egli accenna a Bornei, forse l'isola del Borneo. Per queste notizie: Lach Donald F., Asia in the Making of Europe. I: The century of discovery, Chicago, UP, 1965, p. 503.

8 Astronomo e navigatore. Per un suo profilo biografico, cfr. Corsi Giovanni, ap. Dizionario biografico degli italiani, cit., 29, s.v. Le due lunghe lettere edite dal Ramusio furono scritte la prima da Cochin (6 gennaio 1515), indirizzata a Giuliano de' Medici; l'altra, da località ignota a Lorenzo de' Medici, duca d'Urbino (18 settembre 1517).

Merito indiscusso dei Portoghesi fu aver fatto tesoro di quel prezioso bagaglio di conoscenze tecniche e teoriche che il mondo mediterraneo - per lo più arabo e italiano - aveva sviluppato sino agli ultimi decenni del Quattrocento, consentendo di raggiungere anche la Cina. Ma qual era la Cina da raggiungere? Agli inizi dell'Età delle scoperte gli Europei non avevano ancora consapevolezza che il *Mangi* e il *Cataio* di Marco Polo fossero un unico paese, la Cina[9]. Tant'è vero che le carte geografiche fino a quasi tutto il Cinquecento riportano spesso a nord il Catai e a sud il Mangi, talora vagamente definito '*India soperiore*', a designare la regione come un ancora indistinto settentrione dell'India (o '*India extra Gangem*'). Si dovrà attendere la fine del Cinquecento, di nuovo con un portoghese, Bento de Góis (1562-1607) e un italiano, Matteo Ricci S.I. (1552-1610)[10] per avere conferma certa che le due province fossero parte integrante di un unico paese, il Celeste Impero dei Ming[11].

Per mare Oceanum ad partes Indiae

Ripercorriamo brevemente le principali iniziative che videro i navigatori portoghesi impegnati a condurre le prime caracche fino alle coste del Mar Cinese meridionale.

9 Secondo Martino Martini (autore del noto Novus Atlas Sinensis, Amsterdam, Blaeu, 1655), il coronimo Mangi era un appellativo dispregiativo con cui i Mongoli chiamavano i Cinesi meridionali, i Mangin = barbari, mentre il Catai si riferiva alle sei province a nord del Fiume Azzurro.

10 Si rimanda su questo punto al contributo di A. Tamburello in questi Atti.

11 Per un'ampia trattazione sulla cartografia europea relativa all'Estremo Oriente: Quaini Massimo - Castelnuovo Michele, Visioni del Celeste Impero. L'immagine della Cina nella cartografia occidentale, Trento, Il Portolano, 2007.

Secondo la concisa definizione di B.W. Diffie e G.D. Winius, i Portoghesi «nell'Atlantico furono esploratori, nell'Oceano Indiano conquistatori e nell'Estremo Oriente uomini d'affari»[12]. In effetti, furono soprattutto gli affari commerciali ad attrarre i Portoghesi in Cina, in particolare per la ricerca del pepe, delle spezie, delle sete, delle porcellane e di altre mercanzie estremo-orientali conosciute in Europa. Per capire l'entità del guadagno dei traffici di pepe e spezie con l'Oriente, leggiamo nella cronaca di Gaspar Correia (1495-1561?) in merito alla prima missione commerciale che «su ogni cento si era guadagnato seicento»[13]. Da allora le missioni portoghesi videro partire annualmente da Lisbona per le Indie una flotta di circa 12-15 navi alla volta e, tra il 1505 e il 1511, furono conquistati gli scali più importanti: Aden, Ormuz, Goa, Sumatra, Giava, Malacca e l'arcipelago delle Molucche, tappe del primo grande impero coloniale transoceanico in epoca moderna.

Per comprendere come i Portoghesi giunsero a completare le rotte della *Carreira da Índia* fino alla Cina, va tenuto presente il contesto delle aree indonesiana e malese. Questa regione marittima rappresentò il corridoio d'ingresso per la Cina - con cui Malacca intratteneva regolari relazioni commerciali almeno dagli inizi del

12 Diffie Bailey W. - Winius George D., Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580, Minneapolis, Minnesota UP, 1977, passim (ed. it. Alle origini dell'espansione europea. La nascita dell'impero portoghese 1415-1580, Bologna, Il Mulino, 1985, p. 445).

13 Gaspar Correia, Lendas da Índia, publicadas de ordem da Classe de Sciencias... da Academia Real das Sciencias de Lisboa; sob a direcção de Rodrigo José de Lima Felner. I, Lisboa, na Typographia da Academia Real das Sciencias, 1858, p. 91, Cfr. Lanciani Giulia, Morfologie del viaggio. L'avventura marittima portoghese, Milano, LED, 2006, p. 33.

XV secolo - oltre a essere il mercato più strategico per il reperimento diretto di pepe, spezie, legni pregiati e ovviamente per primi acquisti indiretti di merci cinesi[14]. Proprio a Malacca nel 1511 i Portoghesi si insediarono ed eressero la fortezza '*A Famosa*', puntando a espandersi sul '*Sinus Magnus*' (il Grande Golfo, quello del Siam)[15]. Il controllo dello Stretto di Malacca fu dunque cruciale per l'espansione commerciale europea in Cina. Barros riferisce infine che in Cina il pepe e le mercanzie di Sumatra e delle Molucche avevano grande mercato ma, ovviamente, la concorrenza con i mercanti locali era particolarmente accesa. In quest'area i Portoghesi non riuscirono mai a imporre un vero e proprio monopolio del commercio del pepe e delle spezie e ciò rappresentò un ulteriore incentivo a spingersi verso la Cina[16].

---

14 Malacca era uno snodo cruciale per i traffici tra gli oceani Indiano e Pacifico. Lo Stretto omonimo era un corridoio d'ingresso per la Cina, mentre tutta l'area delle Isole della Sonda era la principale fonte di rifornimento di pepe per il mercato cinese. Le prime transazioni portoghesi con giunche cantonesi sarebbero iniziate proprio in quest'area. Cfr. Romero Magalhães Joaquim, «Açúcar e especiarias», in Francisco N. Bethencourt - Kirti N. Chaudhuri (éd. de), História da expansão portuguesa, I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, pp. 304-5.

15 A Batavia (attuale Giacarta), invece, nell'isola di Giava i Portoghesi strinsero alleanze con il Regno di Sunda (Giava occidentale) per l'apertura di traffici in cambio di protezione contro altri potentati locali giavanesi. Sempre a Giava ebbero il permesso di costruire un porto ma furono cacciati a seguito della sconfitta di Sunda.

16 Chaudhuri Kirti N., «O estabelecimento no Oriente», in Bethencourt - Chaudhuri, História da expansão portuguesa cit., p. 181 s. Su questo tema: Borschberg Peter, Iberians in the Singapore-Melaka Area and Adjacent Regions (16th to 18th Century), Wiesbaden-Lisbon, Harrassowitz-Fundação Oriente, 2004.

I Portoghesi al largo di Canton, 1513-1520

Ad allestire la prima spedizione alla volta del Celeste Impero fu Jorge de Albuquerque (sec. XV-1525), parente di Alfonso, scopritore delle Molucche e allora capitano di Malacca. Nel maggio del 1513 fu Jorge Álvares (sec. XV-1521) a partire alla volta della Cina. La missione si spinse fino al largo di Canton presso la foce dell'estuario del Fiume delle Perle (*Zhu Jiang*), approdando all'isola di Lingding (*Lingding Dao*), dove Álvares piantò il primo *padrão* per re Manuel[17]. A guidare la spedizione fino a Malacca e poi Sumatra era stato Diogo Lopes de Sequeira (1465-1530) - futuro quarto governatore dell'*Estado* (1518-22) - e fu lui, insieme al capitano Rui de Brito Patalim, che, dopo aver preso informazioni da giunche cinesi a Malacca, si fece promotore della spedizione di Álvares. Questi riuscì a entrare in contatto con le autorità cinesi, ma non ottenne permesso alcuno per traffici successivi[18].

Per l'anno successivo, il 1514, apprendiamo quanto segue dal Corsali:

> «Quest'anno passato navigarono alla Cina nostri Portoghesi, i quali non furono lasciati scendere in terra, che dicono cosi essere

17 L'arrivo e la conquista di avamposti per iniziativa regia era segnalata dal padrão, colonna posta per annunciare il primato portoghese nella scoperta. Spesso erano indicati anche nelle carte geografiche.

18 Sulla missione: Braga José M., China landfall, 1513: Jorge Alvares' voyage to China. A compilation of some relevant material, Macau, Imprensa Nacional, 1955; Smith, Ronald Bishop (ed. by), Jorge Alvares, the first Portuguese to sail to China, Lisboa, Silvas, 1972; Smith Ronald Bishop - Viegas João, A Projected Portuguese Voyage to China in 1512 and new notices relatives to Tome Pires in Canton, s.l., Smith, 1972; Keil, Luis - De Deus Ramos, João, Jorge Álvares, o primeiro Português que foi à China: 1513, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1990.

costume[19], che forestieri non entrino nelle loro habitationi, venderono le lor mercantie con gran profitto et tanto dicono essere d'utilità in condurre spetierie alla Cina, come a Portogalli»[20].

Seguì subito un'altra spedizione: a raggiungere Canton a bordo di una giunca fu Raffaele Perestrello[21], il quale però, pur facendo negozio, non concluse alcun accordo commerciale. Nelle parole di Barros:

«secondo quanto raccontava [Perestrello] e stando all'enorme guadagno fatto, consigliò sia a Fernão Perez che ai suoi di andare prima verso quella destinazione [la Cina] che verso il Bengala»[22].

Quindi, nel 1516 fu Fernão Peres de Andrade a partire per la Cina, in un ulteriore sforzo di avviare commerci. Giunto in acque cinesi nell'agosto 1517 - al suo seguito vi erano, tra gli altri, i mercanti fiorentini Giovanni da Empoli, Raffaello (Alessandro) Galli e Benedetto Pucci - De Andrade incrociò imbarcazioni locali, dalle quali apprese che era necessario ottenere licenza per poter proseguire dai funzionari preposti[23]. Ottenuta la concessione di giungere fino a Canton, De Andrade

19 Le autorità cinesi vietavano di approssimarsi a meno di tre leghe dalla costa.

20 Giovanni Battista Ramusio, Delle navigationi et viaggi, I, Venezia, Giunti, 1554, p. 198. Per un'ampia ed. critica del Ramusio si rimanda a: Navigazioni e viaggi, a cura di Marica Milanesi, Torino, Einaudi, 1978-83.

21 Navigatore di origine piacentina, naturalizzato portoghese, la cui famiglia era emigrata in Portogallo nel XIV secolo. Raffaele era parente, tra l'altro, della moglie di Cristoforo Colombo, Felipa Moñiz (figlia di Bartolomeo Perestrello, governatore di Porto Santo). Si veda in merito quanto riportato in: Nuti Giovanni, «Colombo, Diego», ap. Dizionario Biografico degli Italiani cit., 27, e la bibliografia ivi citata.

22 Barros, Da Ásia, Década III, II, cap. VI, 40.

23 In cinese il Beiwo duzhihui, in portoghese il 'Pio'. Cfr. Bertuccioli, Da Empoli Giovanni cit.

poté scendere a terra e discutere con le autorità anche l'invio di un'ambasceria verso la capitale. Un riscontro nelle fonti cinesi si trova nella relazione del mandarino Gu Yingxiang (1483-1565), che riportò quanto segue:

> «Nell'anno *dingchou* del periodo di regno Zhengde [1517], allorché ricoprivo la carica di assistente supervisore del Guangdong ed avevo l'interim della Soprintendenza al traffico marittimo, arrivarono improvvisamente due grandi navi, che si diressero alla stazione di Huaiyuan della città di Canton. Dissero di essere dello Stato di Fulangji e di portare tributo. Il loro capo si chiamava *jiabidan* [capitan]. Quegli uomini avevano tutti nasi prominenti, occhi infossati e si fasciavano la testa con stoffa bianca come costumano i maomettani. Fu subito informato il governatore generale, S.E. Chen Xixian, che venne a Canton e, poiché questi uomini non conoscevano le regole del cerimoniale, ordinò che facessero pratica per tre giorni nella moschea di Guangxian; dopo di che essi furono introdotti»[24].

Incaricato quindi d'inviare un ambasciatore all'imperatore cinese, nel 1517 De Andrade dette mandato a Tomé Pires (1465?-1524 o 1540)[25] di far partire da Canton una missione ufficiale in nome del re del Portogallo all'imperatore Zhengde (1491-1421, r. 1505-21) e preparare così l'avvio di relazioni diplomatiche con la Cina[26]. I funzionari imperiali, messi in guardia dalle notizie poco

---

24 Zheng Ruozeng (1503-1570), Chouhai tubian [Compilazione illustrata della difesa marittima], Beijing, Zhonghua Shuju, 1562 [2007], c. XIII, f. 36v.

25 Speziale di corte, Pires fu inviato in India intorno al 1511 con funzioni di responsabile delle spezie e droghe da importare in Portogallo. Fu in India e viaggiò a Giava, Sumatra e Malacca, prima di giungere a Canton.

26 La sua missione è riportata da Castanheda, Couto, Barros e ne fa cenno anche Fernão Mendes Pinto, Peregrinazione 1537-1558 (I cento viaggi, 9), a cura di Giuseppe Carlo Rossi; trad. di Erilde Melillo Reali, Longanesi, 1970, pp.173, 257.

rassicuranti sui nuovi mercanti europei, negarono loro il permesso di raggiungere la capitale imperale. I delegati furono trattenuti e imprigionati a Canton mentre, a seguito di un'epidemia di colera, da Empoli, Pucci e Galli morirono.

Nel 1520-21 l'ennesimo clamoroso insuccesso colpì una nuova spedizione commerciale, fallita nel tentativo di forzare l'apertura dei porti, attaccando militarmente le coste cinesi. Questa volta la risposta imperiale fu ancora più drastica e fu emesso un editto generale di espulsione contro gli stranieri a Canton. Ciò nonostante, le rotte per la Cina sarebbero state ormai aperte alla futura conquista europea. I Portoghesi infatti non si arresero e iniziarono a spingersi più a nord verso le province del Fujian e del Zhejiang, mentre nel 1543 giunsero anche in Giappone. Intorno al 1544 furono impegnati in traffici soprattutto a Xiamen (Amoy) e iniziarono a collaborare con le autorità cinesi, vendendo armi da fuoco e contrastando i pirati. In ragione della collaborazione offerta nel combattere questi ultimi, i Ming dettero in concessione Macao (Aomen) ai Portoghesi, che verrà gestita da un'amministrazione congiunta sino-portoghese fino al 1999 e che fungerà da avamposto per traffici regolari con la Cina e con il resto dell'Asia estremo-orientale. Il monopolio della *Carreira da Índia* sarebbe stato compromesso però sul finire del Cinquecento dall'avvento dei mercantili provenienti dall'Europa centro-settentrionale, per il tramite soprattutto delle Compagnie delle Indie, in aperta concorrenza con i paesi iberici.

La scoperta portoghese delle vie marittime dirette per la Cina fu di portata straordinaria, in quanto inaugurò le rotte che dall'Europa saranno percorse almeno per due secoli fino all'avvento della navigazione a vapore e all'apertura

del canale di Suez. Essa ebbe altresì un duplice impatto: da un lato, rivoluzionò gli scambi secolari tra i due estremi del continente eurasiatico; dall'altro, implicò una svolta profonda dal punto di vista dell'incontro tra civiltà e del confronto tra usi, costumi e saperi[27]. Per gli Europei l'arrivo nell'Asia orientale marittima significò l'incontro (-scontro) diretto con luoghi e civiltà ricche, dinamiche, produttive e di antica tradizione e cultura. Per l'Asia orientale, facciamo nostra la sintesi proposta da Chaudhuri al riguardo del più vasto mondo dell'Oceano Indiano, secondo cui «l'impatto coloniale sull'Asia non si limitò a spostare il flusso dei traffici in senso longitudinale deviandolo dalla precedente direzione latitudinale, ma riorientò anche il pensiero asiatico nella stessa direzione»[28]. Se l'apertura alle relazioni della Cina con l'Occidente tardò ad attuarsi - fino all'Ottocento la presenza commerciale europea fu relativamente significativa, all'interno di una più ampia strategia secolare di gestione ponderata dei rapporti con l'estero - dal punto di vista culturale invece l'incontro con gli Europei avrebbe favorito la conoscenza reciproca e un interscambio prezioso in campo artistico, filosofico, tecnico e scientifico, del quale fu artefice soprattutto la missione gesuita alla corte imperiale[29].

27 Come a suo tempo ampiamente dimostrato dal Lach nel suo celebre Asia in the Making of Europe e da vari altri studi.

28 Chaudhuri Kirti N., Asia before Europe. Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750, Cambridge, UP, 1990. Ed. it. L'Asia prima dell'Europa. Economie e civiltà dell'Oceano Indiano (Saggi. Storia e scienze sociali), Roma, Donzelli, 1994, p. XXII.

29 Differente rispetto alla Cina l'impatto europeo in Giappone in età moderna, dove l'apporto culturale provenne dai missionari nel XVI secolo, ma a seguito della loro espulsione e delle persecuzioni anti-cristiane, fu poi prerogativa degli inviati delle Compagnie delle Indie fino a tutto il XVIII secolo (per un'analisi di questi aspetti a confronto, anche sul piano commerciale: Iannello Tiziana, La funzione dei commerci del Giappone e

Oggi, a 501 anni esatti (1513-2014) dall'arrivo di Jorge Álvares al largo delle coste cinesi, le sfide della globalizzazione presentano di nuovo alla storia l'antico confronto sia economico che culturale tra mondo occidentale e mondo est-asiatico. Tali sfide sollecitano un'interconnessione e un'interdipendenza sempre maggiori tra civiltà lontane, esigendo, ancora una volta, che il pensiero occidentale e quello asiatico si riorientino reciprocamente l'uno verso l'altro.

---

della Cina con le Compagnie delle Indie orientali nei secoli XVII-XVIII, Tesi di dottorato. Università degli Studi di Cagliari, 1998). In Giappone la politica autarchica del sakoku ('paese chiuso') abolì completamente la presenza missionaria e commerciale europea nell'arcipelago intorno al 1640, ad eccezione della Compagnia olandese delle Indie a Deshima (Nagasaki), attraverso la quale furono pure trasmesse molte delle conoscenze, scoperte e tecniche europee del tempo, che si rivelarono più tardi preziose nel processo di modernizzazione del paese durante il periodo Meiji. Su questo tema ancora Iannello Tiziana, Shōgun, kōmōjin e rangakusha. Le Compagnie delle Indie e l'apertura del Giappone alla tecnologia occidentale nei secoli XVII-XVIII, Padova, Libreriauniversitaria, 2012.

Macao tra Cina e Portogallo nell'*Aomen Jilüe* 澳門紀略. Breve monografia di Macao

Elisabetta Colla*

Introduzione

L'incontro dell'Asia con l'Europa è molto antico e risale all'epoca greco-romana. Dovremo aspettare l'epoca delle esplorazioni portoghesi e dell'espansione spagnola (alle quali seguiranno quella olandese e inglese) perché il fenomeno si trasformi in un incontro globale. Ripercorrendo la via della seta troviamo le tracce del passaggio lasciate da anonimi artisti che raccontano la loro storia come per esempio negli affreschi delle grotte di Dunhuang. È qui che scopriamo tra le prime rappresentazioni iconografiche di viaggianti, mercanti, briganti e religiosi venuti dall'Asia centrale, quindi non proprio dall'Europa. La relazione dei cinesi con i «barbari» - non europei - sono in realtà ancora più antiche, infatti esistono ossa oracolari di epoca Shang che registrano lo scontro con popolazioni periferiche, esterne al loro dominio politico, ma il modo come sono trattati questi «barbari» non è mutato molto e dipende dalla concezione che i cinesi avevano del mondo[1].

* Universidade de Lisboa Faculdade de Letras - Centro de Estudos de Comunicação e Cultura-Universidade Católica Portuguesa.

1 Quando si parla di questi periodi storici è bene non dimenticare che molte

Questi primi incontri tra «noi» e «loro», tra «civilizzati» e «barbari»[2], aprono la strada a nuove rotte e nuovi mondi, moltiplicando i viaggi tra Occidente e Oriente. Crescono progressivamente i registri iconografici, l'odepòrica, che potremo definire dell'«incontro», dove l'alterità è sempre meno temuta[3], proprio perché sempre meno sconosciuta[4].

Prima di Marco Polo (1254-1324), un gruppo di temerari, anonimi mercanti, ma anche religiosi e ambasciatori, si è mosso in direzione dell'Africa del nord e dell'Asia. Ma sarà durante il Medioevo che inizieranno effettivamente a circolare le prime descrizioni di peso allargando le prospettive sul mondo tanto in Europa che in Asia e che cambieranno le mentalità e i rapporti sociali. A partire dal Medioevo, le rappresentazioni cartografiche, i disegni, le pitture su questo nuovo mondo mescolano

---

fonti sono state redatte in epoche successive, quando si stava già consolidando la percezione della centralità della cultura cinese. È questo il caso del cosmologo Zou Yan 鄒衍 (305-240 a.C.), della teoria dei «tributi prestati a Yu», nel *Huainanzi* 淮南子, nello *Shanhai jing* 山海經 (Classico delle Montagne e dei Mari), ecc. (Lewis Mark Edward, The construction of space in early China, Albany, State University of New York Pr., 2006, p. 235). Nelle descrizioni che troviamo nel «Classico delle Montagne e dei Mari» che traccia una geografia mitologica del mondo conosciuto, le zone periferiche sono abitate da esseri per metà uomini e per metà animali e da creature mostruose: Birrell Anne, *The Classic of Mountains and Seas*, Penguin Books, 1999.

2 La prospettiva è uguale ma espressa al contrario quando viene analizzata a partire dal mondo greco-romano. Queste percezioni sono naturalmente costruzioni dinamiche che variano nel tempo e non possono essere generalizzate e neppure prese come universali.

3 In realtà, la paura dei barbari non è mai passata, come spiega Tzvetan Todorov nel suo *The Fear of Barbarians: Beyond the Clash of Civilizations,* Cambridge, Polity, 2010.

4 Il «Centro Científico e Cultural de Macau» a Lisbona ha organizzato nel 2007 una mostra dal titolo *O Espelho Invertido: Imagens Asiáticas dos Portugueses 1500-1800*. Il catalogo della mostra a cura di Jorge Flores presenta una rassegna delle varie rappresentazioni iconografiche di Portoghesi in fonti e oggetti asiatici.

ancora la fantasia con la realtà. Oltre al «Milione»[5] di Marco Polo, non possiamo dimenticare l'*opus magnum* di Rashīd al-Dīn (1274?-1318)[6]. La sua monumentale *Jāmi' al-tavārīkh* («Storia Universale») non è solo una delle prime narrazioni a intrecciare le storie dei vari popoli che si estendono dalla Cina all'Europa, ma è uno dei grandi registri miniati del mondo euroasiatico. Questo registro iconografico è costituito infatti da preziosissime miniature persiane[7]. Con Rashīd al-Dīn siamo già alle porte del XIV secolo, due secoli prima delle gradi scoperte geografiche portoghesi e alle porte dell'età moderna che tradizionalmente coincide con la presa di Costantinopoli (1453). Le rappresentazioni sono sempre più realiste e sempre meno immaginarie.

In questa «Storia Universale», o «Compendio delle Cronache», della quale non ci rimangono che pochi frammenti sparsi nei vari musei e biblioteche del mondo, troviamo un intero capitolo dedicato ai *Franchi*[8]. Il

5 Polo Marco, *Il Milione*, a cura di Valeria Bertolucci Pizzorusso - Giorgio Raimondo Cardona, Milano, Adelphi, 1994.

6 Blair Sheila, *A compendium of chronicles: Rashid al-Din's illustrated history of the world* (*The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art,* 27), London, Nour Foundation in association with Azimuth Editions and Oxford UP, 1995.

7 Analizzate da Cho Min Yong nella sua tesi di dottorato: *How land came into the picture: Rendering history in the fourteenth-century "Jami' al-Tawarikh"* (UMI, 2008). Si veda anche Blair Sheila, «Patterns of patronage and production in Ilkanid Iran: the Case of Rashid al-Din», in Raby Julian - Fitzherbert Teresa, *The court of the Il-khans 1290-1340*: the Barakat Trust Conference on Islamic Art and History, St. John's College, Oxford, Saturday, 28 May 1994 (*Oxford studies in Islamic art*, 12), Oxford-New York, Oxford UP for the Board of the Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, 1996, pp. 39-61.

8 Termine iranico che identifica gli Europei, *Firangī* (origine etimologica, *farang*), diffuso dai mercanti musulmani e utilizzato dalle popolazioni asiatiche per indicare i cristiani occidentali o gli europei. Un gruppo non

manoscritto, così come ci è pervenuto, è diviso in due parti, una dedicata alla storia dei Mongoli e alla loro espansione[9], l'altra dedicata ai differenti gruppi etnici con i quali i mongoli entrarono in contatto durante la loro espansione[10]. La parte dedicata ai *Franchi* è particolarmente interessante perché è una delle rare interpretazioni musulmane del mondo occidentale, cristiano. Una rassegna di popoli periferici, «barbari» sempre meno sconosciuti agli occhi degli asiatici[11]. L'espansione mongola è stato un periodo importante tanto per l'Europa che per l'Asia, secondo

---

ben identificato di popolazioni che non appartenevano all'organizzazione politica ed etnica dell'Impero cinese. Questo concetto generale si modificherà nel tempo man mano che i Cinesi prenderanno coscienza diretta o indiretta della differenze tra i vari gruppi etnici che caratterizzavano l'Europa dell'età moderna. Sono varie le opere geografiche che circolano in Cina a partire dall'arrivo di Matteo Ricci, una fra tutte - forse la più incisiva - è lo *Zhifang waiji* 職方外紀 (*Geografia dei paesi Stranieri alla Cina*) di Giulio Aleni S.J. con la revisione di Yang Tingyun 楊廷筠 (15557?-1627) di cui è disponibile una recente traduzione critica e annotata a cura di Paolo de Troia (2009). Altri termini associati con un suono molto simile ma non utilizzati per identificare gli europei, sono *fanke* 蕃客 e *fanmin* 蕃民. Entrambi indicano piuttosto i mercanti stranieri che circolavano in Cina durante l'epoca Tang, Song e Yuan.

9 È la parte commissionata da Ghāzān Khān (1295-1304) e meglio conosciuta come *Tārīkh-i mubārak-i Ghāzānī* [orig. persiano con trad. tedesca a fronte: (*Central Asiatic studies*, 2), Leiden, Mouton & Co., 1957].

10 Questa parte è stata richiesta da Öljeitü (ovvero Mohammad Khudābanda, 1280-1316) e tratta della Persia pre-islamica, di Maometto e dei Califfi, di Oghuz e dei Turchi, della Cina, dell'India, degli Ebrei e dei Franchi.

11 A tal proposito si veda il famoso *Qingming shanghe tu* 清明上河圖 («[Scene di vita] sulle rive del fiume per [la festa di] *Qingming*») il capolavoro di Zhang Zeduan 張擇端 (XII secolo), opera iconica di epoca Song, Kaifeng - una città idealizzata di epoca Song - già prima dell'invasione mongola era un centro nel quale le merci entravano e uscivano dalla porta meridionale e venivano trasportate a dorso di cammello: http://isites.harvard.edu/icb/icb.do?keyword=k7403&tabgroupid=icb.tabgroup95937 (consultato il 23.02.2014).

Morris Rossabi è il momento durante il quale «l'Asia Orientale si è congiunta con l'Asia centrale e perfino con l'Europa»[12]. In quest'epoca, conosciuta come *Pax Mongolica*, infatti si è avuta coscienza di una realtà che riuniva i due continenti ne l'«Eurasia». È straordinario pensare come questo spazio geografico, dinamico, dai confini poco delineati fosse caratterizzato soprattutto da una rete di trasporti che legavano le città-stato italiane alla capitale della dinastia Yuan (1279-1368)[13] creando un movimento senza precedenti. Guardando all'Asia orientale, e concentrandoci specialmente sulla Cina, troviamo un registro di questo scambio tecnologico, religioso, commerciale, artistico, scientifico in opere come lo *Zhufan zhi* 諸蕃志 («Registro dei Popoli Barbari»)[14], del 1250, redatto da Zhao Rugua 趙汝适 (1170-1231) che si concentra soprattutto sulle relazioni commerciali tra Cina e mondo arabo, al quale dobbiamo affiancare un'altra opera, il *Daoyi zhilüe* 島夷誌略 («Monografia sui Barbari delle Isole»), del 1349, di Wang Dayuan 汪大渊 (1311-1350)[15] che descrive soprattutto il sudest Asiatico. Se, da una parte, i mercanti - avidi di fortune - cercavano «l'Eldorado» in Asia, è pure vero che molti cristiani orientali erano spinti a incontrare i loro omologhi occidentali[16].

12 Rossabi Morris, *Eurasian Influences on Yuan China*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2013, p. ix.

13 È in questo periodo che si consolida Pechino, allora Dadu 大都, come capitale della Cina Yuan, ma anche come punto estremo di questo nuovo continente euroasiatico.

14 Tradotto e annotato da Friedrich Hirth, con la collaborazione di William Woodville Rockhill e pubblicato a San Pietroburgo nel 1911.

15 Si veda anche Ptak Roderich, «Images of maritime Asia in two Yuan texts: Daoyi zilue and Yiyu zhi», *Journal of Sung-Yuan Studies*, 25, 1995, pp. 47-75.

16 Ambasciata di Rabban Sauma nestoriano della Cina del nord che dopo aver visitato Gerusalemme arriva a Napoli, Roma e viaggia per la

Anche se la richiesta di oggetti esotici in Cina era alta, l'Impero di Mezzo o di «Centro» - come sarebbe più corretto definirlo - ha tuttavia mantenuto un'apparente passività in questi scambi che avvenivano soprattutto attraverso intermediari islamici. Fino praticamente al XV secolo, quando l'Impero di Centro ha organizzato le prime spedizioni marittime ufficiali quando l'imperatore Yongle 永樂 (r. 1402-1424), forse anche per paura che tornasse l'erede al trono legittimo, ha mandato Zhenghe 鄭和 (1371-1433) fino alle coste africane.

Durante l'epoca moderna questi viaggi si sono moltiplicati allargando gli orizzonti della geografia antropica e culturale del mondo. L'espansione marittima ha contribuito notevolmente a questo contatto reciproco, più attivo da una parte e più passivo dall'altra, che viene gradualmente registrato nelle grandi mappe del XVI secolo come per esempio il planisfero estense del Cantino (1502)[17], così chiamato non dal nome di chi l'ha disegnato, ma da chi l'ha abilmente trafugato ai Portoghesi.

L'iconografia che circola in questa fase della storia è sempre più precisa anche se continua a essere filtrata da occhi che adattano l'osservazione dell'altro ai propri parametri culturali. Uno «specchio di Erodoto»[18] nel quale

---

Francia. I viaggi di Rabban Sauma sono conservati in un'opera anonima del XIV secolo. Possiamo anche citare l'ambasciata di Argun (II Khān della Persia) che viene ricevuto dal papa Niccolò V (Tommaso Parentucelli, r. 1447-55) e dalle corti francese e inglese.

17 Questo planisfero anonimo è il primo che mostra una sintesi del mondo moderno ed è la prima rappresentazione (non tolemaica) dell'Asia. È costellato da una serie di *marginalia* dove accanto al toponimo sono indicate le merci disponibili e altre informazioni importanti. Cfr. http://bibliotecaestense.beniculturali.it/info/img/geo/i-mo-beu-c.g.a.2.html (consultato il 22.03.2014).

18 Hartog Françoise, *The mirror of Herodotus: the representation of the other in the writing of history*, Berkeley, California UP, 1988.

si riflettono le differenze che vengono esagerate nell'immagine. La cultura visuale[19] si intreccia con un grande volume di odepòrica, che viene sistematizzata nelle grandi raccolte di itinerari, come per esempio: il trattato del veneziano Gian Battista Ramusio (1485-1557) o la collezione di Richard Hakluyt (1552-1616). La curiosità, si mescola alla scienza e alla superstizione e si riassume in una massificazione di immagini che si diffondono rapidamente soprattutto grazie all'introduzione della stampa in Europa. Questo movimento di immagini viene accompagnato da una rappresentazione tridimensionale in legno, avorio e altri materiali con le funzioni[20] più diverse, da una circolazione di oggetti considerati «esotici» che alimentano il dialogo interculturale nelle varie corti imperiali. Questa è l'epoca durante la quale Haojing 蠔鏡 si trasforma in Macao e la Cina prende coscienza di una nuova realtà lasciando che i «barbari», portoghesi per primi, si installassero indisturbati nel Mangi (Manzi 蠻子)[21] di Marco Polo.

---

19 Il «Codice Casanatense 1889» (*Figurae variae cum hominum tum animalium Asiae et Africae a quodam Lusitano viatore delineatae et depictae sec. ut videtur XVI. in fol. cum brevibus descriptionibus in lingua Lusitana*) è uno dei tanti esempi di questa rappresentazione iconografica degli stranieri. Questo Codice anonimo, conosciuto anche come «Codice Portoghese» è uno degli esempi più completi dell'iconografia dell'incontro. Riferimento al catalogo di Flores, Jorge e Luís Filipe Barreto, *O Espelho invertido: imagens Asiáticas dos Europeus 1500-1800 = The inverted mirror: Asian images of the Europeans 1500-1800*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, 2007. Si consulti anche Braudel Fernand - Guadalupi Gianni - Boxer Charles Ralph, *Oltremare: codice casanatense 1889: [viaggi, avventure, conquiste dei Portoghesi nelle Indie]: con il Libro dell'Oriente di Duarte Barbosa*, Milano, F.M. Ricci, 1984.

20 È il caso di una saliera africana che rappresenta un gruppo di figure portoghesi: Flores, *Espelho invertido/Inverted Mirror*, cit., p. 17.

21 Cina del sud.

Aomen Jilüe 澳門紀略*: La Monografia di Macao*

Tra le fonti locali dedicate a Macao due sono fondamentali: le Gazzette Locali del distretto di Xiangshan (*Xiangshan xianzhi* 香山縣誌) e la cosiddetta «(Breve) Monografia di Macao» (*Aomen Jilüe* 澳門紀略). Quest'ultima è un'edizione curata da Yin Guangren 印光任 (1691-1758) e Zhang Rulin 張汝霖 (1709-1769) nel 1751[22], ed è considerata la prima monografia dedicata ai primi secoli di questo porto internazionale. La «Monografia», *jilüe* 紀略, è conservata nella parte dedicata alla storia (*shibu* 史部) nella sezione *jishi benmo lei* 紀事本末類 («Registro dettagliato dei fatti importanti») della famosa enciclopedia imperiale del *Siku Quanshu* («La Totalità dei Volumi dei Quattro Magazzini») ed è considerata da Jin Guoping 金國平 una relazione identica a quelle che normalmente vengono redatte successivamente a importanti azioni militari e per questo motivo è catalogata come *fanglüe* 方略[23] (lett. «pianificazione strategica»). A dire il vero è un po' difficile determinare cosa sia realmente questa «Monografia», un'opera dove la prosa si alterna alla poesia[24], e presenta un registro

22 Pare che un primo abbozzo della Monografia sia stato redatto tra il 1745 e il 1746. Questo dato è importante perché dimostra che i due mandarini al servizio dell'imperatore nell'area di Canton, sono riusciti a raccogliere una serie di dati nei loro viaggi a Macao. Il resto è stato redatto sulla base di fonti più antiche, su testi della tradizione europea introdotti dai gesuiti e tradotti in cinese e altri documenti stilisticamente affini più o meno coevi. Yin Guangren - Rulin Zhang - Guoping Jin, *et. al*., *Breve monografia de Macau*, Macau, Instituto Cultural do Governo da R. A. E. de Macau, 2009, p. xv.

23 *Ivi*, p. x.

24 Per un elenco delle poesie si veda il mio: *Xiangshan Xiangzhi e Aomen Jilüe: Fontes Locais para uma História Cultural de Macau (1661-1796)*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2012 (Ph.D.Th.).

locale[25] di una realtà senza precedenti nella storia della Cina. Per questo motivo non si incassa in nessuna delle categorie storiche e letterarie delineate fino a quel momento. Per coerenza e per le caratteristiche della città di Macao si sarebbe dovuto creare una categoria specifica per questo caso, cosa che è successa con questa «Monografia». L'opera, già tradotta da Luís Gonzaga Gomes (1950), è stata riproposta da Jin Guoping in una nuova versione, annotata e ricca di nuovi dettagli e di informazioni importanti per la storia di Macao. Esistono varie riedizioni di questa opera, la maggior parte risale ai secoli XVIII-XIX e altre più recenti[26], della quale ricorderemo quella critica e annotata di Zhao Chunchen 趙春晨 (1992) che chiarisce molti degli enigmi filologici di questa monografia[27]. L'opera tuttavia non può essere compresa se non si accompagna ad altre fonti più o meno coeve, come per esempio le gazzette locali del distretto di Xiangshan, delle quali esiste un esemplare edito in Giappone che si riferisce alla gazzetta d'epoca Ming e diversi esemplari dell'epoca Kangxi 康熙 (r. 1622-1722) e Qianlong 乾隆 (r. 1736-1796)[28].

L'*Aomen Jilüe* è un'opera storiografica arricchita da una serie di dati di carattere geografico, etnografico,

---

25 È citato nel registro *Zhongguo difangzhi lianhe mulu* 中國地方誌聯合目錄 [«Catalogo congiunto delle gazzette locali cinesi»].

26 Queste però presentano dei problemi nel testo nel quale talvolta sono omessi caratteri, mentre alcune parti sono state copiate parzialmente creando una certa difficoltà nella lettura e nella comprensione del testo. Gli studi di Zhao Chunchen (1988, 1992) sono stati importanti in tal senso.

27 Di recente analizzata nella tesi di Laurea Magistrale «La Storia di Macao attraverso la Poesia Transculturale» di Marianna Natale presso l'Unior-Napoli.

28 Per le diverse edizioni: Colla, *Xiangshan Xiangzhi e Aomen Jilüe*, cit.

economico, politico e religioso, ma anche letterari (come per esempio le poesie già citate). Questa fonte nasce come monito o avviso sui pericoli che potrebbero nascere in questa *enclave* portoghese controllata dai cinesi che tanto preoccupa l'imperatore perché distante dalla capitale e difficile da vigilare[29].

La «Monografia di Macao» è divisa in due parti e tre capitoli: la prima parte tratta della «Situazione Geografica», dell'«Amministrazione di Macao»; la seconda parte è caratterizzata dalla «Cronaca dei Barbari di Macao» dove si parla della presenza degli occidentali, specialmente portoghesi, sempre alternando la poesia (particolarmente *zhuzhi ci* 竹枝詞)[30]

---

29 Infatti nel 1573/4 viene costruita la «Porta do Cerco», nel 1621 viene creato un posto per un «rappresentate del comandante regionale» accompagnato da forze militari terrestri e marittime, è stata poi istituita la dogana nel 1731, subito dopo è stato mandato un «rappresentate del mandarino del distretto» inviato a Qianshang per vigilare sui rapporti tra cinesi e stranieri (Yin Guangren - Rulin Zhang - Guoping Jin, *Breve monografia de Macau*, cit.; Colla, *Xiangshan Xiangzhi e Aomen Jilüe*, cit.). Tutte queste attività erano mirate a ridurre il raggio d'azione degli stranieri a Macao, un compito sempre più difficile soprattutto se pensiamo ai livelli di corruzione raggiunti in quest'area. Inoltre questi istituti si preoccupavano che fosse riscosso il «foro do chão», una tassa annuale fissata per l'usufrutto dei territori in uso ai portoghesi.

30 Letteralmente «poesie troncos-de-bambu», o «Canti/liriche popolari». Cfr. Ptak Roderich, «Yu T'ungs Lieder über fremde Staaten: eine Auswahl», in *Ganz allmählich: Aufsätze zur ostasiatischen Literatur, insbesondere zur chinesischen Lyrik*, hersg. von Roderich Ptak - Siegfried Englert - Günther Debon, Heidelberg, Heidelberger Verlagsanstalt, 1986, p. 199; Luo Zikuang - Yuan Changrui, «Zhuzhi ci de yanjiu» 竹枝詞的研究 [Studi sulle poesie rami-di-bambù], in *Zhongshan daxue minsu congshu* 中山大學民俗叢書 [Serie sui costumi popolari dell'Università di Zhongshan], edit. Luo Zikuang - Yuan Changrui, Taipei, Fulu tushu kongsi, 1968; Ren Bantang, «Zhuzhi kao» 竹枝考 [Un'analisi della poesia rami-di-bambu], in *Chengdu zhuzhi ci* 成都竹枝詞 [Le poesie rami-di-bambù di Chengdu], edit. Yang Xie - Lin Kongyi, Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, 1982, pp. 1-41.

e la prosa[31]. Una delle parti più interessanti di quest'opera è che presenta una serie di immagini che mostrano Macao e i alcuni barbari.

Barbari e l'etnorama di Macao

L'*Etnorama* è la traduzione del neologismo inglese, *ethnoscape* (*ethnic*+*landscape*) coniato da Arjun Appadurai[32] negli anni '90 per indicare un gruppo di persone, di individui in movimento che caratterizzano un panorama dinamico. Arjun Appadurai presenta un mondo fatto di «flussi globali», un contesto dinamico, o «liquido» come lo chiamerebbe Bauman[33], dove possiamo provare a immaginare la creazione dell'impero marittimo portoghese e il processo che ha portato alla fondazione di Macao[34]. Il mondo di Appadurai è un sistema in cui

31 Yin Guangren - Rulin Zhang - Guoping Jin, *Breve monografia de Macau*, cit., p. xxiv.

32 Appadurai Arjun, *Modernità in polvere: dimensioni culturali della globalizzazione,* Roma, Meltemi, 2001, p. 235.

33 Bauman Zygmunt, *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

34 Alcune teorie vedono nella nascita di Macao l'inizio della globalizzazione. Nel 2007 è stato pubblicato un volume abbastanza polemico di Rodrigues Jorge Nascimento, *Portugal: o pioneiro da globalização* [Vila Nova de Famalicão, Centro Atlantico]. Non è questa la sede per discutere la validità di questa teoria per la quale rimando ad altri: Anthony G. Hopkins che ha editato *Globalization in World History* [New York (u.a.), W.W. Norton, 2002]; *The Human Web: A Bird's - Eye View of World History* di Mcneill padre e figlio [New York, W.W. Norton, 2003]. Sempre nell'ambito della teoria della «continuità» possiamo ancora suggerire l'opera di Osternhammel e Petersson: *Geschichte der Globalisierung: Dimensionen, Prozesse, Epochen* [München, Beck, 2003], nonché il volume di Jan Nederveen Pieterse: *Globalization and culture: global mélange* [Lanham-Md., Rowman & Littlefield, 2004] e il saggio di Sloterdijk Peter: *Palácio de*

gli individui sono legati tra loro in modo interattivo, una «società in rete» *ante litteram*, nella quale i processi culturali sono sempre più il risultato di flussi globali di cose e di persone. Una circolazione di merci, capitali, persone e servizi all'interno di uno spazio sempre meno sconosciuto, che si traduce in «quel panorama di persone che costituisce il modo mutevole»[35] che ha costituito il tessuto sociale de Macao sin dalla sua fondazione. Un processo registrato sempre più regolarmente su carte geografiche, relazioni di viaggi e missive. Un flusso globale che crea nuovi mondi, e «scuote» vecchie realtà. Macao è un caso speciale dove l'*etnorama* era caratterizzato da individui con origini diverse che, incontrandosi, costruiscono culture in transizione, caratterizzando l'universo dinamico e multiculturale di questa *enclave* portoghese e del suo distretto Xiangshan. Xiangshan (oggi meglio conosciuta come Zhongshan) nell'area di Guangdong, anche se non appartiene geograficamente al sudest Asiatico, dal punto di vista culturale è molto più vicina a questa area geografica più di qualsiasi altra parte della Cina propriamente detta[36]. Un mondo costruito, da

cristal para uma teoria filosófica da globalização [Lisboa, Relógio d'Água ed., 2008; ed. orig. *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, 2005]. Ringrazio il Presidente del «Centro Scientífico e Cultural di Macao» per gli utili suggerimenti bibliografici.

35 Appadurai, *Modernità in polvere*, cit, p. 54.

36 Questa affermazione sarebbe più chiara se prendessimo in considerazione l'idea controversa di «società plurale» proposta da John S. Furnivall. Il paradigma dell'antropologo è legato all'idea di pluralismo cioè di una società che «nel suo senso più stretto [è] una mescolanza, poiché essi si mescolano, ma non si combinano. Ciascun gruppo ha la sua propria religione, la sua cultura e la sua lingua, le sue idee e costumi. Come individui si incontrano, ma solo al mercato, per comprare e vendere. C'è una società plurale, con differenti sezioni della comunità che vivono fianco a fianco, ma separatamente, all'interno della stessa unità politica» (Furnivall John S., *Netherlands India: A Study of Plural Economy*, Cambridge, UP, 1939, p. 446).

comunità di letterati confuciani, commercianti, politici, «barbari», asiatici, missionari, schiavi, pescatori: individui in costante movimento. Molti si trovavano appena di passaggio per Macao e l'unico gruppo che si sia veramente stanziato è quello dei cosiddetti «figli della terra» o macaensi. La società di Macao è dinamica, in continuo movimento, come l'ambiente culturale, politico, sociale, economico e religioso che la caratterizza. Una realtà dinamica che si riflette nei riti, nell'architettura, nella cucina, nella moda concentrati in quei pochi chilometri quadrati che è la dimensione spaziale di Macao. Un mondo che allo stesso tempo contempla Maria, Guanyin, la Terra, il Cielo, il Mare e il Pesce, ma anche il Fuoco, la Terra, l'Acqua, il Legno e il Metallo[37]. Un movimento migratorio di persone, che portano con sé il bagaglio culturale del loro paese di origine e finiscono per mescolarlo con altri quando arrivano a Macao, perché Macao è soprattutto una terra di spartizione identitaria e smistamento culturale. Una realtà, anche se nei primi secoli, poco significativa numericamente dal punto di vista globale, finisce per essere rappresentativa dei diversi gruppi etnici e sociali che costituivano la rete commerciale mondiale dell'impero marittimo portoghese[38], ma anche

---

Questo significa che è come se dentro i confini di una civilizzazione comune si sviluppassero gruppi distinti dalla religione, dalla razza o da ceto sociale dove i vari membri conservano la propria tradizione e i propri interessi.

37 Tra questi cinque elementi (fasi) della tradizione cinese, era soprattutto il metallo (l'argento) che legava materialmente la Cina al resto del mondo, trasformando questo piccolo lembo di terra in un porto internazionale. Su questo tema: Gil Juan, *Los chinos en Manila: (siglos XVI y XVII)*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2011.

38 Boxer Charles Ralph, *O império marítimo português, 1415-1825*, Lisboa, Edições 70, 1992.

l'anticamera di quello che sarà poi conosciuto con Zygmut Bauman come il fenomeno della «glocalizzazione»[39]: uno spaccato del mondo a Macao che riflette, allo stesso tempo, una rete di relazioni globali.

Barbari, così vengono tradotte in italiano varie parole cinesi che tentano di identificare i popoli non-*han* (comunemente identificati come non-cinesi)[40]. Questa parola nasce e si sviluppa quando la Cina incontra popoli che non considera appartenenti al suo stesso gruppo etnico. Questa tendenza è molto antica e varia nel tempo. Secondo Uffe Bergeton «l'altro» è identificato come una minaccia già dalla dinastia Zhou. Durante il periodo della Cina pre-imperiale i barbari erano tutti i popoli che non appartenevano agli «Regni Centrali», o *Zhongguo* 中國[41]. Se i barbari sono cambiati nel tempo in realtà il sentimento di «minaccia» a cui sono associati è rimasto praticamente invariato. I cinesi vivevano in un territorio di nove continenti, *Jiuzhou* 九州, circondato da quattro

39 Bauman Zygmunt - Beilharz Peter, *Globalizzazione e Glocalizzazione,* Roma, Armando, 2005.

40 La parola *han* (che possiamo trovare anche scritta in maiuscolo) è entrata in uso come etnonimo solo nel tardo periodo imperiale. È molto difficile determinare le origini del popolo cinese che in realtà è il risultato di incontri fra varie etnie, già nel 1933 Fu Sinian 傅斯年 mette in discussione la tradizionale omogeneità della cultura cinese con la sua teoria «Yi-Xia». Tale tesi, negli anni '60-'80, è stata messa in discussione da vari studiosi, come Edwin Pulleyblank e Su Bingqi 蘇秉琦 Oggi sappiamo che il popolo cinese è una mescolanza di vari gruppi etnici risultato di contatti millenari, combinazioni e influenze di vari popoli che hanno invaso o sono semplicemente emigrati in Cina. Questo percorso è stato ulteriormente consolidato da una serie di studi etnolinguistici.

41 Questo è il nome che conserva ancora oggi la Cina.

mari, *sihai* 四海, dove vivevano i «barbari» (*siyi* 四夷)[42]. I barbari erano divisi in gruppi, la relazione tra cinesi e stranieri era organizzata gerarchicamente e regolata attraverso un sistema di tributi. Nei testi dell'epoca Zhou, sono stati trovati differenti nomi per identificare gli stranieri: *man* 蠻, *yi* 夷, *rong* 戎e *di* 狄, *hu* 胡[43], *fan* 番 蕃 questi termini monosillabici erano associati a numeri, a punti cardinali o a delle località specifiche, o dei colori, caratteristiche fisiche originando parole polimòrfe con significati diversi[44]. Venivano anche utilizzati termini ingiuriosi[45]. Di tutti questi termini quello che normalmente utilizzato per identificare l'altro o il barbaro - soprattutto durante l'epoca pre-Qin - era *yi* 夷[46]. È sempre esistita una distinzione tra i popoli não-*han* che hanno subito un processo di acculturazione (sinicizzazione) e quelli che non sono passati attraverso questo processo e per questo sono considerati in una forma differente. Il primo gruppo è identificato con la categoria *shufan* 熟蕃 (barbari cotti) e la seconda con la parola *shenfan* 生蕃 (barbari crudi). I cosiddetti «barbari crudi» sono tutti quei popoli che, per

42 Così erano citati nelle fonti del Hou Hanshu 後漢書, nel Jinshu 金屬 etc. Cfr. Rui Yifu - Sang Xiuyun, *Niansan zhong zhengshi ji Qing shi zhong ge zu shiliao huibian ji yinde*廿三種正史及清史中各族史料彙編及引得 [Collettanea di fonti etnostoriche delle 23 storie dinastiche e della storia della dinastia Qing], Taibei, Zhongyang yanjiusuo lishi yuyan yanjiusuo, 1972.

43 Era utilizzato - per esempio - per identificare molte delle merci importate dall'Occidente, soprattutto attraverso la «Via della Seta».

44 Bergeton Uffe, *The evolving vocabulary of otherness in pre-imperial China: from 'belligerent others' to 'cultural others'*. Thesis (M.A.), Southern California Univ., 2006, p. 6.

45 Per esempio schiavo (*nu* 奴 → *Xiongnu* 匈奴) o diavolo (*gui* 鬼 → *Heigui* 黑鬼).

46 *Ibid.*

un motivo o per un altro, sono entrati in contatto con l'impero cinese senza però modificare le loro abitudini e la loro lingua. Uno dei primi ricercatori a parlare di questa questione è stato Owen Lattimore che è stato riconsiderato recentemente da William T. Rowe[47]. L'apporto storiografico, abbastanza polemico, di Owen Lattimore si concentra sulla questione delle frontiere dell'impero cinese, egli distingue tra una frontiera di «esclusione» nella Cina del Nord e una frontiera di «inclusione» nella Cina meridionale[48] questa posizione nasce dal fatto che le popolazioni non-*han*[49] che entrarono in contatto con l'Impero cinese a Nord sono state aggressive e meno accomodanti della situazione nella Cina imperiale del Sud[50], dove si assiste a una assimilazione graduale della cultura *han*[51]. Se ripercorriamo la storia della Cina imperiale attraverso le sue fonti ufficiali - soprattutto le Storie Ufficiali (Dinastiche), *zhengshi* 正史, troviamo un registro di circa 700 popoli e tribù non-*han*[52]. In questo

47 Rowe William T., «Owen Lattimore, Asia, and Comparative History», *The Journal of Asian Studies*, 66/3, 2007, pp. 759-86.

48 *Ibid.*

49 Per esempio: Xiongnü e Manchu.

50 È il caso del Regno di Shu e dei processi migratori che si sono verificati verso le regioni meridionali durante il IV secolo a.C.: Wiens Herold, *China's march toward the tropics a discussion of the southward penetration of China's culture, peoples, and political control in relation to the non-Han-Chinese peoples of south China and in the perspective of historical and cultural geography*, Hamden-Conn., Shoe String Pr., 1954; Ho Ping-ti, «In defense of sinicization: a rebuttal of Evelyn Rawski's "Reenvisioning the Qing"», *Journal of Asian studies*, 57/1, 1998, pp. 123-55.

51 Cfr. Hostelter Laura, *Qing colonial enterprise: ethnography and cartography in early modern China,* Chicago, UP, 2001.

52 Questo numero appare così alto perché molte volte lo stesso popolo, gruppo etnico o tribù veniva identificato con termini differenti (per esempio quando un popolo veniva assimilato cambiava il suo nome).

caso, le descrizioni di questi popoli, *shenfan* 生蕃, si possono trovare soprattutto in una sezione successiva al capitolo dedicato alle biografie[53]. Altre fonti consultabili sono per esempio documenti di geografia, enciclopedie, biografie ufficiali[54], monografie, oppure registri e relazioni di missioni diplomatiche[55].

A partire dal XVI secolo i «barbari» venuti dall'occidente, gli Europei tra cui anche i Portoghesi erano identificati con l'espressione *Folangji* 佛郎機. In realtà, questa parola era utilizzata per indicare varie «identità» europee che entrarono in contatto con la Cina. Anche dopo l'introduzione della geografia occidentale, l'impero cinese aveva una certa difficoltà nell'accettare la «nuova» concezione del mondo, divisa in cinque continenti[56], infatti possiamo leggere nella «Monografia di Macao» che era definita come «assurda e senza la possibilità di essere comprovata», «*qishuo huangmiao wukao* 其說荒渺無考»[57]. Nella «Monografia di Macao» troviamo delle parti dedicate agli stranieri, mentre nel caso delle Gazzette Locali del Distretto di Xiangshan questo non succede.

---

53 Sono stati organizzati nell'opera in cinque volumi di Rui Yifu - Sang Xiuyun, *Niansan zhong zhengshi ji Qing shi zhong ge zu shiliao huibian ji yinde,* cit.

54 Cfr. *Nanman xinanyi liezhuan* 南蠻西南夷列傳 (Biografie dei Barbari meridionali e sud-occidentali/*Hou Han Shu* 後漢書).

55 Per un elenco delle traduzioni delle fonti principali su questo tema: Frankel Hans, *Catalogue of translations from the Chinese dynastic histories for the period 220-960*, Westport, Greenwood, 1975 [ed. orig. 1957].

56 I cinque continenti erano: *Yaxiyazhou* 亞細亞洲Asia*, Ouluobazhou* 歐羅巴洲 Europa*, Liweiyazhou* 利未亞洲*, Yamolijiazhou* 亞墨利加洲*,* America *e Mowalanlijiazhou* 墨瓦臘利加洲 «Continente di Magellano» (America meridionale).

57 Yin Guangren 印光任 - Zhang Rulin 张汝霖 - Zhao Chunchen 赵春晨, *Aomen Jilüe Jiaozhu* 澳門记略校注 [Edizione critica dell'Aomen Jilüe], Aomen, Aomen wenhua sishu, 1992, p. 137.

Le parole maggiormente utilizzate in queste fonti, anche dopo l'introduzione di neologismi introdotti dall'atlante ricciano o grazie alla diffusione nei secoli successivi di opere come quella di Giulio Aleni, sono termini generali come *waiyi* 外夷, *yi* 彝, *aoyi* 澳彝, *man* 蠻, il già citato *Folangji* 佛郎機. Talvolta, sempre nelle gazzette locali, gli stranieri sono menzionati come *Folangxi* 佛朗西, *Xiyang* 西洋, *hongmao* 紅毛[58], per distinguerli, ma senza indicare esplicitamente di quali stranieri si trattasse[59]. Questa ambiguità è stata utilizzata proprio dai Portoghesi per cercare di confondere le acque nella prima fase di contatto con la Cina. Un gioco di identità utilizzato per cercare di risolvere quello che è passato alla storia come il famoso «Incidente di Malacca» (1523)[60], che coinvolse

58 In sintonia con un atteggiamento che abbiamo già descritto per esempio con la parola *gui* 鬼, usavano generalmente termini negativi per identificare gli stranieri. Grazie all'indagine filologica di Wang Ermin, esistono per lo meno tre espressioni per indicare questi «diavoli»: *guizi* 鬼子, *yang guizi* 洋鬼子, *jia yang guizi* 假洋鬼子 «diavoli, diavoli occidentali e pseudo-diavoli»: Wang Ermin 王爾敏, «*Gui, guizi, yangguizi, jia yangguizi* 鬼、鬼子、洋鬼子、假洋鬼子 [Diavoli, diavoli occidentali, e pseudo-diavoli]», *Zhongguo yu wen yan jiu*-Hong Kong, 中國語文研究 [Rivista di filologia cinese], 2, 1981, p. 83.

59 Questo succede perché probabilmente ci sono problemi nell'individuazione degli specifici gruppi etnici.

60 Conosciuto anche come il «fallimento della prima ambasciata portoghese a Pechino», in Tien-Tse, Chang, Malacca and the Failure of the First Portuguese Embassy to Peking, Singapore, Department of History, 1962. Sembra che a causa dell'interprete Hoja Yasan/Huozhe Yasan, i *Folangji* 佛郎機 fossero considerate *personae non gratae* nel Mar di Cina e per questo motivo per poter tornare in Cina dovettero cambiare di nome. Cfr. Centro Científico e Cultural de Macau: International Symposium *Cidades Portuárias e relações interculturais* - «Macao: a western construction? Local history of an international port», conferenza presentata e non pubblicata nell'ottobre del 2009, si veda anche: Jin Guoping - Zhiliang Wu, *Aomen qiyuan xin tan* 澳門起源新探 [Rivisitare gli inizi della storia di Macao], Macau, Instituto Português do Oriente, 2007, pp. 11-43. Questo problema di identità è stato evidenziato pure in un Memoriale al trono presentato da Wang Xiwen 王希文 (*jinshi* 進士 nel

l'interprete musulmano Huozhe Yasan 火者亞三, un «cinese di nascita che prestava servizio presso i barbari»[61], e che provocò l'ira dell'imperatore che subito dopo decretò la chiusura dei porti nel sud della Cina. Parte di questo pasticcio può essere attribuito all'interprete che ha identificato i lusitani che si sono presentati con i cannoni con il termine *Folangji* 佛郎機. Così dopo il conflitto armato luso-cinese la corte di Pechino ha decretato che tutti gli stranieri/*Folangji* 佛郎機 fossero considerati *personae non gratae* nel Mar di Cina. Per questo motivo, i Portoghesi dovettero camuffarsi dietro altre identità[62] per continuare a commerciare con la Cina e inventarne una nuova per poter tornare ufficialmente a integrare la rete dei paesi tributari con la Cina. Con il tempo questa confusione e scarsa definizione dei vari gruppi etnici si è attenuata, infatti nel *Ming Shilu* 明實綠, ovvero «Annali della dinastia Ming», tra gli stranieri descritti nel *Folangji zhuan* 佛郎機傳 (MSL, *juan* 545), compaiono i Portoghesi finalmente identificati con la parola *Pulidoujia* 蒲麗都家[63], la

1528), del quale abbiamo una copia registrata nei «Saggi sulla amministrazione ufficiale», *guanshou pian* 官守篇, della Monografia di Macao: «[…] persone come i (*youru folangji zhe* 有如佛郎機者), che hanno nascosto la loro vera identità, per noi sono una disgrazia (*changjin weihuan* 昌進為患) […]», in Yin Guangren - Zhang Rulin - Zhao Chunchen, *Aomen Jilüe Jiaozhu*, cit, p. 62.

61 «Yasan ben huaren, wei fanren suoshi 亞三本華人, 為蕃人所使», in Yin Guangren - Zhang Rulin - Zhao Chunchen, *Aomen Jilüe Jiaozhu*, cit, p. 122. In realtà, non si conoscono le origini di questo interprete come dimostrano studiosi come Gu Yinxiang, Paul Pelliot, Geoff Wade. Secondo Jin Guoping e Wu Zhiliang, invece, sarebbe di origine cinese come affermato nella Monografia: Jin Guoping - Zhiliang Wu, *Aomen qiyuan xin tan,* cit, p. 71.

62 Come siamesi per esempio, in Jin, Guoping - Zhiliang Wu, *Aomen qiyuan xin tan, cit.,* p. 72.

63 Per ulteriori dettagli: *Southeast Asia in the Ming Reign Chronicles (14th-17th Centuries): An English-language translation of Ming shi-lu references to Southeast Asia* by Geoff Wade, Asia Research Institute, National University of Singapore, Singapore UP [disponibile in rete: http://epress.nus.

cui pronuncia è molto simile a Portogallo. Nella *Monografia di Macau* i barbari erano designati come: *Aoyi* 澳夷, «barbari» di Ao (*Aomen* 澳門, Macau), *heigui* 黑鬼, lett. diavoli neri o *wugui* 烏鬼, lett. diavoli scuri, erano utilizzati per esempio per identificare gli schiavi neri e non solo; la lingua portoghese all'inizio era chiamata *yiyu* 夷語, lett. lingua dei «barbari», le altre erano normalmente chiamate *jueyin* 鴃音, lett. verso del *jue* 鴃[64], dal quale deriva il termine *jueniao* 鴃鳥 (*centropus sinensis*, vulg. Una specie di cuculo), questo è un esempio di come questi stranieri appartenessero a una specie non umana[65]. Quest'atteggiamento di diffidenza era inoltre presente in affermazioni come: [esseri] «...*lüe siren zhe* 略似人者», «... simili a esseri umani»[66].

Conclusioni

Macao può essere considerata come un laboratorio dove si sono creati - sin dalle sue origini - equilibri trans-culturali e realtà *proto-globali*. Questo piccolo lembo di terra, è in realtà un mondo nel quale - come sottolinea Luís Filipe Barreto - «La possibilità di ottenere informazioni e, soprattutto, la capacità intellettiva di un occidentale, anche se asiatizzato, è il risultato di un confronto sistematico di

---

edu.sg/msl/ (consultato il 22.03.2014); Zhang Weihua 張維華, *Ming shi Folangji Lüsong Helan Yidaliya si zhuan zhu shi* 明史佛郎機呂宋和蘭意大里亞四傳注釋 [Commenti sulle quattro monografie della storia Ming sui *Folanji*, Luzon, Olanda e Italia], Beijing, Hafo Yanjing xue she, 1934.

64 È un termine antico utilizzato per identificare le averle, ovvero un tipo di uccello passeriforme della famiglia dei *Laniidae*. Nello specifico di tratta di un predatore dal classico becco uncinato e dalle dimensioni variabili.

65 Yin Guangren - Zhang Rulin - Zhao Chunchen, *Aomen Jilüe Jiaozhu,* cit, p. 174.

66 *Ibid.*

temi centrali delle culture e delle società, e ci porta sempre più a [a vedere] la natura transculturale di Macao. È proprio in questa città portuale, e non in un altro posto, che si tenta di incontrare un piano discorsivo neutro, perché solo qui ne esistono le condizioni»[67]. È in questo clima interculturale, che la Cina si è incontrata con il Portogallo un popolo che non ha mai avuto paura di mescolarsi, adattandosi alle realtà locali. Il *Mestiçagem* («incrocio di razze, ibridazione») è una delle caratteristiche che distinguono i Portoghesi nel loro processo di espansione marittima ed esplorazioni. A Macao, questo processo è stato inevitabile, perché chi arrivava a Macao non poteva fare altrimenti infatti la città era (è) bloccata da due barriere: una - naturale - il mare; l'altra - artificiale - rappresentata dalla cosiddetta «Porta do Cerco», che costituisce il blocco e allo stesso tempo l'apertura dell'unica entrata via terra nella Cina continentale. Macao era confinata alla punta estrema meridionale dell'impero cinese, recintata perché considerata - come abbiamo visto - considerata pericolosa per la Cina dei Qing, una realtà che il governo centrale di Pechino considerava come una minaccia costante, ma una minaccia controllata. Come prova questa frase tratta dalla *Monografia di Macao: «guojia yunei kongwai, da yitongqi bu weizai* 國家禦內控外，大一統豈不偉哉»: «Il nostro impero[68] che riesce a mantenere l'ordine interno e a controllare gli stranieri, [per questo] gode di una unione meravigliosa!»[69].

---

67 Barreto Luís F. Macau, *Poder E Saber: Séculos XVI eXVIII*, Queluz de Baixo, Presença, 2006, p. 385.

68 Nel testo troviamo la parola *guojia* 國家 che significa nazione.

69 Yin Guangren - Zhang Rulin - Zhao Chunchen, *Aomen Jilüe Jiaozhu*, cit, p. 27.

Gli «stranieri» da un lato, europei, portoghesi nello specifico di Macao, e «l'unione» dall'altro sono due preoccupazioni del governo macaense, che controllano gli stranieri per paura che la mantenere la Cina possa eventualmente crollare sotto il loro dominio (come succederà effettivamente esattamente un secolo dopo con le Guerre dell'Oppio). Un controllo garantito dalla Fortezza di Qianshan *zhai* 前山寨[70].

Qianshan e la città di Macao hanno vissuto sempre in simbiosi, era impossibile entrare a Macao, via terra, senza passare per Qianshan. Dopo che i Portoghesi si sono sistemati a Xiangshan, Macao ha iniziato a essere attentamente osservata. Un certo Pang Shangpeng 龐尚鵬 (1524?-1581?)[71] nel 1564 è stato uno dei primi ad allertare le autorità centrali per quello che stava succedendo.Nel 1573, come responsabile della difesa marittima nel Guangdong si stabilì nel villaggio di Yongmo 雍陌 [*cun*村][72], situato a circa mezza giornata di cammino

70 Dal 27° anno del regno di Jiajing 嘉靖 (1548), appare per la prima volta il toponimo Qianshan (XSXZ, *juan* 卷1, Jiajing), che è dove poi si è costituito il villaggio omonimo di Qianshan *cun* 前山村, ovvero il primo punto «cinese» fuori dal territorio di Macao.

71 È stato uno dei primi ad accorgersi di Macao e a considerarla una minaccia. Nato nel Guangdong, è riuscito a ottenere il titolo di *jinshi* 進士 nel 1553 e subito dopo fu nominato ispettore regionale prima del Yangzi, poi del Jiangxi e finalmente nello Zhejiang. Nel 1560 è stato inviato nel Henan per poi tornare a sud nel 1570. Viaggiava molto e naturalmente - per professione - manteneva contatti continui con Pechino. Durante tutta la sua carriera ha scritto vari memoriali al trono, la maggior parte dei quali dichiara la sua preoccupazione con i «barbari»: Goodrich Carrington L. - Zhaoying Fang. *Dictionary of Ming Biography*, 1368-1644, I, New York, Columbia UP, 1976, p. 251.

72 Questo è il posto in cui si è costruita quella che è conosciuta nelle fonti portoghesi come la *Casa Branca* (Casa Bianca) che è la denominazione data alla Fortezza di Qianshan.

da Macao, per appoggiare il Prefetto (*zhifu* 知府) e il Sottintendente della Difesa delle Coste (*haidao fushi* 海道副使) del Guangdong, nella coordinazione della difesa marittima e del commercio - soprattutto illegale - che era cresciuto esponenzialmente dopo l'arrivo dei Portoghesi. Nello stesso anno è stata costruita la «Porta do Cerco»[73] e sono stati mandati dei soldati per controllare la zona. Il flusso di militari era costante e nel 1618 erano soprattutto concentrati nel villaggio di Yongmo[74], dove si trovava una fortezza costruita nell'epoca di Wanli. Nel 1621 il governo locale costruì la sua sede a circa 120 *li* da Xiangshan e per questo motivo Qianshan si è trasformata in fortezza dopo Yongmo. Come si evince dalle fonti locali, Qianshan (lett. Montagna Anteriore), la Casa Branca dei Portoghesi, che si trova localizzata nell'istmo «Fiore di Loto» (Lianhua *jing* 蓮花莖)[75] a sud della baia di fronte ad Aoshan 澳山[76]. Tutti questi elementi evidenziano come il controllo in questa zona aumentava sempre più centellinando gli incontri tra gli stranieri che vivevano a Macao e i Cinesi che vivevano dall'altra parte della barricata.

Una porta, un muro e una fortezza che rappresentarono (e rappresentano) la 'frontiera', il punto

---

73 Le fonti coincidono sempre e non sappiamo se nel 1573 o nel 1574 è stata costruita la «Porta do Cerco», che dava accesso alla Cina da Macao o, viceversa, da Macao dava la possibilità - quando aperta - di entrare in Cina.

74 Zhang Wenqin 章文钦, *Qianshan zhai yu aomen* 前山寨與澳門 [Macau e la fortezza di Qianshan], testo inedito, manoscritto, 2004, pp. 1-28.

75 Oggi localizzata a nord della collina di Mong Hà.

76 Aoshan 澳山 e Qianshan 前山 si trovavano una di fronte all'altra ed erano separate da Qingzhoushan 青州山, oggi conosciuta come «Isola Verde» (port. *Ilha Verde*) e parte della penisola macaense nel Porto Interior.

di contatto e del confronto tra culture diverse, con modi di vivere differenti, con politiche agli antipodi[77], anche se con molti interessi in comune. L'incontro con l'alterità e la metafora del viaggio come mezzo per indagare attraverso gli occhi del viaggiatore e della sua odepòrica. Le «trasformazioni dell'esistenza sociale nel viaggio indicano che non c'è un "io" senza "l'altro", e che in fondo l'identità si crea con specchi riflessi»[78]. E noi, «agrimensori» misuriamo, dividiamo, cerchiamo di ordinare e riproponiamo la mappa dell'incontro, del contatto tra portoghesi e cinesi, tra europei e asiatici in un palco privilegiato quale la città di Macao, dove gli individui non sono appena uomini, ma sono loro stessi 'frontiere' personificate[79].

77 Macao aveva un'istituzione chiamata *Yishiting* 議事廳 (oggi conosciuta come *Leal Senado*) che è considerata una dei primi esempi di governo democratico in Oriente. Oggi Macao è una Regione Economica e Amministrativa Speciale, anche se ancora per poco, dove non vigono le stesse leggi della Cina continentale.

78 Leed Eric J., *La mente del viaggiatore: dall'Odissea al turismo globale*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 252.

79 Hartog François - Perazzoli Tadini Antonia, *Memoria di Ulisse racconti sulla frontiera nell'antica Grecia,* Torino, Einaudi, 2002, p. 13.

Il *padroado* portoghese e i suoi rapporti con gli ordini mendicanti in Cina nei secoli XVI e XVII

Vincenza Cinzia Capristo

Premessa

Il Patronato è il complesso di diritti e di obblighi concessi e imposti formalmente dai pontefici dalla metà del sec. XV alle corone di Portogallo e di Spagna per promuovere un'efficace opera di apostolato nelle terre di nuova scoperta; siamo in presenza di una particolare forma di Protettorato sulle missioni che viene denominata *padroado* quando ci si riferisce al Portogallo e patronato quando si parla di Spagna[1]. Dal punto di vista giuridico entrambi i termini possono equipararsi alla formula del contratto oneroso[2] basato su un privilegio per cui, come in materia di contratti vale la clausola *Rebus sic stantibus*, ossia il patronato è legato al tempo, perciò deve essere considerato secondo i criteri dell'epoca presa in disamina.

---

1 *Enciclopedia Cattolica*, IX, Roma, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico Soc.p.a., 1952, p. 527.

2 Si distingue tra negozi a titolo gratuito e negozi a titolo oneroso per la presenza di un corrispettivo: tipica la compravendita. Trabucchi Alberto, *Istituzioni di Diritto Civile*, a cura di Giuseppe Trabucchi, Milano, Edizione CEDAM, 2009[40], p. 102.

Inizialmente, avendo carattere puramente religioso dovuto alla lotta contro i maomettani, non si parlava di *propagatio fidei inter infideles*, ma la *propagatio fidei* era considerata un obbligo naturale sia per la Chiesa sia per la corona, rappresentando l'unico mezzo efficace per sviluppare l'opera missionaria. Per rendersi conto dell'importanza del *padroado*, bisogna ricordare che mentre il Protettorato francese si estinse nel 1943, il *padroado* si estinse nel 1952[3].

Corre l'obbligo dovendo parlare di Ordini mendicanti specificare che, con questa dicitura ci si riferisce a tutti quegli Ordini religiosi aventi all'interno del proprio statuto: povertà-mendicità, apostolato pastorale, predicazione, studio, universalità e centralizzazione; ne fanno parte i francescani Minori, gli eremiti di S. Agostino, gli agostiniani, i domenicani e i carmelitani; distinguendosi tra loro sia per le origini sia per le modalità con cui si svilupparono[4]. In questa sede si parlerà degli Ordini mendicanti, francescani e domenicani, protagonisti, accanto ai gesuiti, delle Missioni cattoliche in Cina, legati all'Impero spagnolo e dei loro rapporti con il *padroado* portoghese.

Origini dello "jus patronatus"

Con le grandi scoperte geografiche, a partire dall'America, nel 1492, da parte del terziario francescano

3 Butturini Giuseppe, *Da una Chiesa missionaria a una Chiesa di missione,* Padova, CUAMM, 1985, p. 30.

4 Società Internazionale di Studi Francescani, Centro Interuniversitario di Studi Francescani, *Il Papato duecentesco e gli Ordini Mendicanti, Atti del Convegno internazionale Assisi, 13-14 febbraio 1998,* Spoleto, CISAM, 1998, p. 9.

Cristoforo Colombo (1451-1506), alla scoperta della nuova via circum-africana del 1497-98, di Vasco da Gama (1469-1524)[5], alla scoperta del Pacifico nel 1520-21 da parte di Ferdinando Magellano (1480-1521) si apriva per le Missioni un'epoca di nuova fioritura. A questo periodo ne seguiva un successivo dove altri navigatori e nuove terre si aprirono all'Europa e alla Chiesa missionaria. In queste mutate circostanze, la Chiesa dovette affrontare una duplice problematica: diffondere la propria fede contro l'imperante protestantesimo ed evangelizzare il nuovo mondo. Nel 1492 le corone di Spagna e Portogallo, ormai libere dai musulmani[6], ottennero il benestare della Chiesa di convertire i nuovi continenti. Il patronato, portoghese e spagnolo, era costituito da un *corpus* di documenti pontifici che stabilivano i termini dell'affidamento e dell'organizzazione missionaria ed ecclesiastica nell'epoca delle scoperte e della formazione degli Imperi[7]. Nel 1493 Alessandro VI Borgia (Rodrigo Borgia, r. 1492-1503), con potere *in temporalibus*, emanò la Bolla *Inter caetera* con la quale conferiva al re di Spagna "piena potestà, autorità

5 Panikkar Kavalam Madhava, *Asia-and-western dominance a survey of the Vasco De Gama epoch of Asian history (1498-1945)*, New York, Collier Book, 1969, pp. 210-11; Twitchett Denis C. - Mote Frederick W., *The Cambridge History of China, The Ming Dynasty, 1368-1644*, VIII/2, Cambridge, UP, 1998, pp. 335-75.

6 Tamburello Adolfo, «La presenza portoghese in Asia e le missioni. La questione del patronato nei secoli XVI-XVII», in *L'Europa e l'evangelizzazione delle Indie Orientali,* a cura di Luciano Vaccaro, Milano, Centro Ambrosiano, 2005, pp. 25-26.

7 Pizzorusso Giovanni, «Il *padroado* régio portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento», in (Gli Archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in Età moderna), *Hinc illae lacrimae! Studi in memoria di Carmen Maria Radulet,* a cura di Giovanni Pizzorusso - Gaetano Platania - Matteo Sanfilippo, Viterbo, Ed. Sette Città, 2010, pp. 157-159, 162, 165.

e giurisdizione sulle terre scoperte o da scoprirsi"[8] che si trovavano a Occidente di una linea di demarcazione detta *raya*, tracciata dal polo artico al polo antartico e a cento leghe dalle isole Azzorre e del Capo Verde. In cambio, i re di Spagna avrebbero dovuto inviare: "uomini onesti e timorati di Dio". Nel 1494 con il Trattato di Tordesillas, stipulato tra il re di Spagna e il re di Portogallo, si spostava la linea divisoria a 370 leghe a ovest delle isole del Capo Verde, allargando la zona d'influenza del Portogallo; per cui alla Spagna spettavano le terre a ovest della linea di demarcazione, al Portogallo le terre a est. Inoltre, con la Bolla del 1508 *Universalis Ecclesiae regimen* del pontefice Giulio II (Giulio della Rovere, r. 1503-1513) si conferivano a Ferdinando il Cattolico (Ferdinando II d'Aragona, 1452-1516), in qualità di delegato del Papa, ampi poteri sulla Chiesa delle Indie occidentali.

In definitiva, i pontefici, impegnati nelle lotte politiche europee, legittimavano le conquiste territoriali al di fuori dell'Europa in cambio dell'impegno dei sovrani temporali a diffondere il vangelo tra le popolazioni del nuovo mondo. Incapace di muoversi autonomamente la Chiesa di Roma si affidò all'Istituto del patronato con cui ai re di Spagna e di Portogallo veniva delegato il potere di organizzare e dirigere l'attività missionaria, scegliendo anche i religiosi che venivano imbarcati a Cadice o a Lisbona[9], tappa obbligatoria per tutti i missionari. Essi

8 Greentrup Theodorus S.V.D., *Jus Missionarium Quod in Formam compendii redactum scripsit*, I, Steyl Hollandiae, Typographia domus Missionum a S. Michaele Archang. muncupatae, 1925, p. 226.

9 L'origine delle Missioni cattoliche coincise con una non marcata distinzione tra potere temporale e potere spirituale all'interno della Chiesa cattolica. Marcocchi Massimo, «L'evangelizzazione del nuovo mondo», in *Storia della Chiesa*, XVIII/2: *La Chiesa nell'assolutismo confessionale, dal Concilio di Trento alla pace di Westfalia (1563-1648),* Milano, Ed.ni Paoline, 1988, p. 278.

dovevano avere il nulla osta dei rispettivi Consigli delle Indie e di Portogallo, che provvedevano persino alle normali funzioni amministrative delle Missioni; possibili illeciti, causati da ingerenze politiche, resero il *modus vivendi* delle Missioni progressivamente complicato per le difficoltà economiche e politiche delle nazioni cattoliche. In virtù delle concessioni padronali, la corona portoghese poteva creare diocesi, parrocchie, nominare vescovi e altre cariche[10]. Insomma, con lo *jus patronatus*, il pontefice concedeva a tutti gli Stati il diritto di nomina ecclesiastica, delegando loro anche lo stabilimento di Missioni all'estero e la scelta dei missionari; di contro, i sovrani iberici s'impegnavano a offrire protezione e supporto economico a questi ultimi, al fine di proteggere e diffondere la fede cattolica, sostenendo l'onere della costruzione delle chiese, del mantenimento dei missionari e anche tutte le spese di culto, stabilendo l'ammontare delle dotazioni dei vescovi, vigilando sui rapporti tra questi ultimi e la Santa Sede e sottoponendo le Bolle al loro *placet*; oltre, ovviamente, a decidere la convocazione di concili provinciali e nominare i visitatori apostolici degli Ordini religiosi[11]. Sebbene gli Ordini religiosi fossero Entità sovranazionali, appartenenti a un Organismo sovranazionale, era la nazionalità della persona fisica e non giuridica quella che veniva privilegiata[12]. Infatti, il *padroado* portoghese poneva delle riserve sullo *status giuridico* di un missionario, questo se da una parte rafforzava il proprio

10 Pizzorusso, «Il *padroado* régio portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa romana…», cit., p. 159.

11 Marcocchi, «L'evangelizzazione del nuovo mondo», cit., pp. 278-79.

12 Pizzorusso, «Il *padroado* régio portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa romana…», cit., p. 160.

potere, dall'altra lo poneva in una posizione di debolezza nei confronti della Santa Sede che, nel corso degli anni, cercherà di sganciarsi dalla posizione di supremazia che il Portogallo aveva creato in Cina anche a cagione dell'esclusione degli Ordini mendicanti legati al patronato spagnolo. Con l'insediarsi della dinastia Ming (1368-1644) nel 1368, dopo circa duecento anni, le Missioni, in questo paese, tornarono a prosperare. Quello che qui interessa evidenziare sono i delicati equilibri di potere che coinvolsero i vari gruppi di missionari presenti in Cina, provocando un acceso dibattito interno alla Chiesa fra i diversi modi d'intendere l'evangelizzazione. Infatti, a partire dal XVI secolo si delinearono due strategie missionarie contrapposte: la prima prevedeva un'evangelizzazione attuabile soltanto dopo aver fatto "tabula rasa" delle strutture precedenti, ossia degli usi e costumi, delle credenze e dell'organizzazione sociale di un popolo; la seconda strategia, invece, tendeva a riconoscere i costumi e le tradizioni di un popolo adattando la predicazione della religione cattolica, come avvenne in Cina, Giappone e Indocina con il metodo detto dell'adattamento[13]; questo secondo *modus operandi*, in Cina, fu seguito dai gesuiti utilizzando una strategia "dall'alto", puntando alla conoscenza del sapere scientifico e tecnico, guadagnandosi la stima e l'amicizia dell'*èlite*, pensando che nel convertire i funzionari e la corte, il paese avrebbe seguito il loro esempio; gli altri Ordini presenti, invece,

13 Benedetto Fedele OFM, *Missionari Francescani sintesi storica Bio-Bibliografica con Sommario Geografico-Cronologico,* Ed.ne rifusa e ampliata, a cura della Procura delle Missioni Francescane, L'Aquila, Curia Provinciale S. Bernardino, 1966^2, pp. 64-65.

puntarono a evangelizzare le masse. A queste difficoltà si aggiunse una diversa visione politica dell'appartenenza alle due corone: quella spagnola si configurò con la distribuzione territoriale delle diocesi e degli Ordini religiosi; quella portoghese ebbe una connotazione sparsa corrispondente alla natura commerciale dell'Impero[14]; per cui esse si legarono a Ordini diversi, il *padroado* portoghese ai gesuiti, mentre i rapporti con gli Ordini mendicanti furono quasi ad esclusivo appannaggio della corona spagnola. Inoltre, i missionari, in Cina, arrivarono seguendo due distinte rotte commerciali, e approdando in Oriente a basi diverse, influenzarono così l'arrivo degli stessi Ordini religiosi. I gesuiti "portoghesi" avevano una base a Goa[15], in India, divenuta diocesi nel 1558, da qui si erano ritagliati un posto nella piccola colonia portoghese di Macao, sulle coste del Guangdong; mentre i missionari "spagnoli" si erano impiantati a Manila, nelle Filippine, e da qui, infatti, partì il maggior numero di francescani e domenicani diretti verso la Cina. La Spagna considerò le Filippine una *longa manus*, ossia un prolungamento dei suoi possedimenti americani e un avamposto sia commerciale che missionario verso l'Asia, talché le Filippine diventarono un centro irradiatore di religione cattolica per quasi tutta l'Asia Medio ed Estremo Orientale incontrando, ovviamente, l'opposizione dei portoghesi. I domenicani, in un periodo successivo, per fondare stabilmente la loro prima missione, partiranno

14 Pizzorusso, «Il *padroado* régio portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa romana…», cit., p. 163.

15 *Ivi,* p. 164.

dall'isola di Formosa (Taiwan)[16], ma *de facto* anche questa via sarà preclusa sempre per l'opposizione portoghese.

Fra il 1580 e il 1640 le corone di Spagna e Portogallo furono riunite sotto lo scettro dei re di Castiglia con l'intesa però che i due imperi restassero separati e non interferissero l'uno con l'altro. L'*Estado* portoghese *da India* si insediò a Macao, per un comodato concesso dalla dinastia Ming e successivamente confermato dai Qing (1644-1911), con l'intento di voler esercitare esclusivi diritti di patronato su tutta la Cina, attraverso le diocesi istituite a Nanchino e a Pechino di cui si tratterà più avanti.

L'arrivo degli Ordini mendicanti in Cina

Nel 1555, da Goa partiva il primo domenicano Gaspar de la Cruz (1520-1570) alla volta della Cina approdando nel Guangdong[17]. Da questa data in poi una serie di domenicani tenteranno di entrare in Cina, attraverso le Filippine, *in primis*, nel 1579, fu Domingo Salazar (1512-1594), dell'Ordine dei predicatori, primo vescovo di Manila; poi fu la volta di Giovanni Crisostomo de Aracena[18]; seguito, nel 1587, da Miguel de Benavides

16 Borao José Eugenio, «The catholic dominican missionaries in Taiwan (1626-1642)», *Leuven Chinese Studies*, 10, 2001, pp. 129-30. Ferrando Juan, OP. - Fonseca Joaquín, OP., *Historia de los PP. Domenicos de las islas Filipinas y de sus missiones del Japón, China, Tung-Kin y Formosa,* Madrid, Imprenta y Esterotipia de M. Rivadeneyra, 1870 (6 voll.).

17 Gentili Tommaso Maria, *Memorie di un missionario domenicano nella Cina*, I, Roma, Tipografia Poliglotta della S. Congregazione di Prop. Fide, 1887, pp. 82-83.

18 *Ivi*, pp. 84-85.

(1552-1605) e Juan Maldonado[19]. Tuttavia, poiché i portoghesi non vedevano di buon grado i progressi e il prestigio ottenuti dai padri domenicani spagnoli, questi arrivi accentuarono i dissapori tra il governo portoghese e la Spagna.

Nel maggio del 1590, Juan de Castro cercò, con Miguel de Benavides, d'imbarcarsi per la Cina per raggiungere il Fujian; a seguire altri tentativi furono intrapresi: nel 1595, da parte di Luis Gandullo che si aggregò a un'ambasceria inviata a Guangzhou e nel Fujian; nel 1596 da Diego Francisco Aduarte (1566-1635[20]) e nel 1598 da Juan Cobo (1546-1592)[21]. Finalmente nel 1610 Joao Pinto de Piedade (1604-1626), domenicano, primo vescovo di Macao e Vicario apostolico di tutta la Cina, si recò a Manila diretto a Macao con i confratelli Tomás Mayor e Bartholomé Martínez, ma costoro, essendo spagnoli, dovettero far ritorno a Manila, per le riserve poste sullo *status giuridico* di un missionario da parte del *padroado* portoghese.

Nel 1618, da Manila, sempre braccati dai portoghesi, i domenicani ritenteranno, invano, di raggiungere la Cina tramite un'ambasceria capeggiata dal viceré o governatore del Fujian; ma, anche le ambascerie non ebbero *chance* sul *padroado*.

La stessa sorte toccò ai francescani spagnoli il 24 giugno 1577 quando quindici di loro, guidati da Pietro Alfaro, salparono per le Filippine, giungendovi il 1 luglio 1578 accolti dai padri agostiniani; fra questi menzioniamo Giovanni Clemente (m. 1590), Pablo de Gesù (m. 1610), Lorenzo di

19 *Ivi*, pp. 88-90. Questo nominativo potrebbe essere João Maldonado (1533-1583).

20 La data della morte rimane incerta, secondo alcuni biografi sarebbe il 1637, per altri il 1639.

21 *Ivi*, pp. 90-91.

Santa Maria (m. 1583), Francesco de Gata (m. 1591).

Dal 1579 fino al 1582, dalle Filippine, altri francescani tentarono, così come era accaduto per i domenicani, di entrare in Cina[22]. Sembra che nel 1579 un vescovo francescano del Messico, Jean de Zumarraga (1475-1548), cercò di inviare dei missionari per la via del Pacifico, mentre altri due francescani, partiti per quella destinazione, non riuscirono mai a giungervi. Con certezza, si sa soltanto che, sempre nel 1579, quattro frati minori Giovanni Battista Lucarelli[23] da Pesaro (1540-1604) con gli spagnoli Pedro de Alfaro (m. 1580), Agustín de Tordesillas (1528-1629) e Sebastián de Baenza (m. 1579) e tre secolari terziari di cui due soldati spagnoli, Además Francisco de Dueñas, Juan Díaz Pardo (1514-1616), e il messicano Pedro de Villaroel approdarono a Guangzhou[24], ma ostacolati dai portoghesi, che volevano arginare l'espansione spagnola, furono arrestati e rimandati a Manila; mentre Pedro de Alfaro e Giovanni Battista Lucarelli da Pesaro si diressero verso Macao[25] facendovi

22 Benedetto, *Missionari Francescani sintesi,* cit., pp. 84-85.

23 Borao José Eugenio, *Macao as the non-entry point to China: The case of the Spanish Dominican missionaries (1587-1632)*, International Conference on The Role an Status of Macao in the Propagation of Catholicism in the East, Macao, 3-5 November 2009, Centre of Sino-Western Cultural Studies, Macao, Istituto Politecnico de Macao, 2009, pp. 4-6.

24 Capristo Vincenza Cinzia, «I missionari francescani in Cina e la *"Quaestio de Ritibus Sinensibus"*», in *Cina e Occidente Incontri e incroci di pensiero, religione e scienze*, Supplemento di Quaderni Asiatici, 102, anno 30, a cura di Isabella Doniselli Eramo - Margherita Sportelli, giugno 2013, Milano, edito da: Centro di Cultura Italia-Asia "Guglielmo Scalise", pp. 32-33.

25 Camps Arnulf OFM – McCloskey Pat OFM, *The Friars Minor in China (1294-1955) especially the years 1925-55, based on the research of Friars Bernward Willeke and Domenico Gandolfi, OFM*, Franciscan Institute St. Bonaventure University St. Bonaventure New York and General Secretariate for Missionary Evangelization, General Curia, Rome, Order of Friars Minor, 1995, pp. 4-7; Perez Lorenzo, *Origen de las Missiones franciscanas en la provincia de Kwang-Tung (China)*, Exstracto del Archivio Ibero-American, n. XX, XXIII, 1918.

ritorno solo nel 1582, un anno prima della riapertura dell'Ordine dei gesuiti.

Il 28 giugno 1582 i frati minori Jerónimo de Burgos (m. 1593), Martín Ignazio de Loyola (1550-1612), Agustín de Tordesillas per la seconda volta, Jerónimo de Aguilar (m. 1591), Antonio de Villanueva (1520-1582), tutti sacerdoti, con al seguito due fratelli laici, Francisco de Córdoba (m. 1599) e Cristóbal Gómez (m. 1589), e tre soldati, tra cui Giovanni de Feria, arrivarono nel Fujian. Dopo pochi giorni, scambiati per spie, vennero condotti a Guangzhou; qui Antonio de Villanueva moriva, mentre gli altri venivano espulsi e accompagnati a Macao per rientrare a Manila, da qui Jerónimo de Burgos apprese che il re di Spagna Filippo II lo aveva nominato suo ambasciatore presso l'"Imperatore di Cina", ma per particolari circostanze l'ambasceria non ebbe luogo. Tuttavia, nonostante la politica di contenimento portoghese, Lucarelli riuscì a fondare nella vicina Macao il primo convento francescano e una scuola di catechisti[26].

Nel maggio 1583 altri frati minori, di cui quattro sacerdoti: Diego de Oropesa (m. 1590), Bartolomé Ruiz (1500-1600), Francisco de Montilla[27] (m. 1603) e Pedro Ortiz Cabezas (m. 1596) con quattro fratelli laici: Cristóbal Gómez, Diego Jiménes (m. 1583), Francesco Villarino (m. 1605) e il novizio Manuel de Santiago (m. 1625), dopo varie peripezie, giungevano a Guangzhou, ma ben presto ripiegarono a Macao. Secondo D'Elia furono ventiquattro i francescani, di cui tredici sacerdoti e undici laici o terziari, a tentare l'ingresso in Cina[28].

---

26 Benedetto, *Missionari Francescani sintesi*, cit., pp. 89-90.

27 Tuttavia, potrebbe essere Francesco Solano da Montilla (1549-1610).

28 *Fonti Ricciane,* a cura di Pasquale Maria D'Elia, S.I., sotto il patrocinio della Accademia Nazionale dei Lincei, I: *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina,* Roma, La Libreria di Stato, 1942, pp. 268-69, nn. 5-6.

L'ultimo accesso, in quello scorcio di secolo, si registra nel 1587 quando Francisco Ramos (m. 1592), Francisco Nogueras[29] e Martín Ignazio de Loyola, per la seconda volta, tentarono invano di stabilirsi a Guangzhou; da questa data bisognerà attendere i primi anni trenta del 1600 per ulteriori invii, verso la Cina, da parte sia dei francescani che dei domenicani.

TABELLA

Goa	**Domenicani**	**Destinazione**
1555	Gaspar de la Cruz	Guandong
Filippine		
1579	Domingo Salazar	
1587	Giovanni Crisostomo de Aracena	Macao
1587	Miguel Bonavides, Juan Maldonado	
1590	Juan de Castro, Miguel Bonavides	Fujian
1595	Luis Gandullo	Guangzhou Fujian
1596	Diego Francisco Aduarte	Guangzhou
1598	Juan Cobo	
1610/1612	Joao Pinto de Piedade,Tomás Mayor, Bartholomé Martinez	Guangzhou
1618	Missionari	Fujian
Filippine	**Francescani Spagnoli**	
1577	Pietro Alfaro con 15 frati	

29 Tuttavia, potrebbe essere Juan de Noguera morto in Cina nel 1621.

1579	Giovanni Battista Lucarelli, Pedro de Alfaro, Agustín de Tordesillas, Sebastián de Baenza, Además Francisco de Dueñas, Juan Díaz Pardo, Pedro de Villaroel	Guangzhou
1582	Jerónimo de Burgos, Martín Ignazio de Loyola, Agustín de Tordesillas, Jerónimo de Aguilar, Antonio de Villanueva, Francisco de Córdoba, Cristóbal Gómez, Giovanni de Feria	Fujian
1587	Francisco Ramos, Francisco Nogueras, Martín Ignazio de Loyola	Guangzhou

Questioni giuridiche e la svolta della politica papale in Cina

Nel 1585 Gregorio VIII (Alberto de Morra, r. ottobre-dicembre 1187) aveva concesso ai gesuiti il privilegio esclusivo dell'evangelizzazione di Cina e Giappone; con l'andare del tempo e con lo svilupparsi delle Missioni, Clemente VIII revocò questo privilegio con la costituzione *Cum Onerosa* del 12 dicembre 1600[30]. La via di Lisbona-Goa fu prescritta anche canonicamente per i missionari che si recavano nell'Asia meridionale e orientale. Tuttavia, per non urtare le mire del Portogallo fu deciso che tutti i missionari non portoghesi destinati al Medio ed Estremo Oriente non avrebbero fatto vela da Lisbona o da Goa. Otto anni dopo Paolo V (Camillo Borghese, r. 1605-1621) abrogò questa prescrizione per gli Ordini mendicanti e, nel 1633, Urbano VIII concesse

30 Pizzorusso, «Il *padroado* régio portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa romana…», cit., p. 168.

la medesima libertà a tutti i religiosi; nel 1673 Clemente X (Emilio Altieri, r. 1670-1676) estese tale licenza al clero regolare. Dopo l'unione con la corona di Spagna, al Portogallo, trascinato nei conflitti tra la Spagna, l'Olanda e l'Inghilterra, rimasero piccole porzioni delle colonie asiatiche e oceaniche, per cui le Bolle pontificie per gli olandesi, e più tardi per gli inglesi protestanti, non ebbero alcun valore[31].

Intanto, Roma diventava centro religioso propulsivo; infatti, all'inizio del XVII secolo la Chiesa si occupò direttamente di politica missionaria e a questo scopo Gregorio XV (Alessandro Ludovisi, r. 1621-1623) con la Bolla *Inscrutabili* creò nel 1622 la nuova Congregazione di *Propaganda Fide* che, fin dai suoi esordi propugnò l'indipendenza delle Missioni, protesse gli autoctoni, appoggiò la formazione del clero e di vescovi "nazionali", fondando collegi e dirigendo quelli già esistenti. I privilegi speciali dei religiosi venivano aboliti nella Bolla di fondazione, ma *de facto* questo avvenne solo nel 1643. La contrapposizione Roma-Lisbona non fu solo una controversia giuridica e formale, ma anche politica che provocò una spaccatura della Chiesa in Asia con religiosi e vescovi da una parte di natura regia ossia di patronato e dall'altra di nomina romana[32].

La giurisdizione di *Propaganda Fide* arrivava ovunque si trovassero avamposti della cristianità, avendo piena responsabilità di unificare e dirigere l'attività d'evangelizzazione, affiancandola il più possibile al *padroado* iberico;

---

31 *Enciclopedia Cattolica*, IX, pp. 530-31.

32 Pizzorusso, «Il *padroado* régio portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa romana…», cit., p. 161; 169-70.

un'altra funzione del nuovo Organismo fu quella di limitare il particolarismo degli Ordini, esercitando un controllo diretto sull'attività dei religiosi nelle terre lontane; a tal proposito la Congregazione aveva imposto un certificato pontificio per la nomina e la rimozione dei propri vicari ed esigeva un rapporto annuale sullo *status* delle cristianità locali, questo per evitare, dopo la contro-riforma, il pericolo di nuovi movimenti scismatici proprio quando si accentuavano le tendenze particolaristiche degli Ordini.

Nel 1633 venne abolita la via obbligatoria di Lisbona e concessa libertà d'ingresso a tutti i religiosi, i quali si misero a disposizione di *Propaganda Fide* che, per evitare i patronati, realizzò l'Istituto dei vicari e dei delegati apostolici; in Cina questo fu attuato solo nel 1659. I vicari apostolici ordinariamente insigniti di carattere episcopale, dipendevano direttamente da Roma. Prima della creazione della figura del Vicario apostolico, considerato alla stregua del Delegato apostolico[33], il territorio ecclesiastico era suddiviso unicamente in diocesi con a capo un vescovo residenziale. Le prime diocesi furono erette con diritto per i sovrani di nomina dei vescovi e con l'onere di tutte le spese, ed erano solitamente ritenuti delegati del papa; mentre i vicari apostolici non erano soggetti a nessun vescovo diocesano, ma dipendevano direttamente dalla Sede apostolica, ossia erano dei vescovi *in partibus infidelium* su cui il *padroado* non poteva accampare pretese. La Santa Sede ebbe la lungimiranza di deputare questi vicari apostolici nei territori dove il *padroado* non esercitava un vero dominio. Nell'Asia Orientale, Alessandro VIII (Pietro Vito Ottoboni, r. 1689-1691), con il Breve *Super*

33 *Enciclopedia Cattolica*, XII, p. 1360; VIII, p. 1114.

cathedram del 9 settembre 1659, eresse i vicariati apostolici di Tonchino, Cocincina, Nanchino, affidandoli ai primi membri del Seminario delle *Missions Etrangères* di Parigi (MEP) e assegnando loro varie provincie della Cina. Il Portogallo, dopo aver perduto i mezzi finanziari per mantenere gli obblighi del *padroado*, dalla fine del secolo XVII all'inizio del secolo XVIII in poi, perdette lo spirito religioso che in passato aveva animato l'Istituto del *padroado*, divenendo strumento di potere politico nelle sfere d'interesse e nelle colonie.

In Cina la nuova politica papale tardò ad affermarsi per la persistente autorità del *padroado* portoghese che continuava a considerarsi il legittimo tutore delle Missioni cattoliche a tutti gli effetti. Fino al 1658 *Propaganda Fide* si occupò soltanto di problemi a carattere dottrinale, seguendo nel 1665 in modo particolare la Questione dei Riti cinesi, ormai imperante, infatti, nel 1693, i Riti, tramite il Vicario apostolico Charles Maigrot (1652-1730), MEP, furono vietati severamente, fino alla condanna definitiva nel 1699.

Domenicani e francescani agli inizi del XVII secolo

Come ricordato, nei primi anni del secolo XVII venne permesso a tutti gli Ordini religiosi di mandare missionari in Cina. I tentativi falliti, negli anni precedenti, avrebbero dovuto scoraggiare i domenicani a intraprendere viaggi verso questo paese; tuttavia, essi cercarono di aprirsi un varco dall'isola di Formosa, parte integrante dell'Arcipelago filippino, poco distante dal Fujian. Formosa, contesa da cinesi, giapponesi, spagnoli,

olandesi, nel 1593 fu mira espansionistica di Filippo II, re di Spagna, che tentò di conquistarla[34].

Il primo domenicano a partire da Manila, diretto a Formosa, fu, nel 1626, Bartholomé Martínez, con altri cinque confratelli, due dei quali italiani: Tommaso Sierra da S. Maddalena e Angelo Cocchi da Fiesole (1597-1633). Tuttavia, per questi due domenicani italiani l'occasione reale di recarsi in Cina si presentò quando il governatore di Formosa, Juan de Alcarazo, per mantenere buone relazioni col governatore generale del Fujian, su ordine di quello di Manila, Don Juan Niño de Tabora (m. 1632), mandò un'ambasceria nel Fujian il 30 dicembre del 1630.[35] Il 2 gennaio 1632 Cocchi e Sierra, in qualità d'ambasciatori del governatore spagnolo di Formosa, arrivarono nel Fujian, ma Cocchi, avendo smarrito le credenziali, non poté provare, alle autorità locali, di aver ottenuto l'approvazione del governatore; inoltre, non essendo stato inviato in Cina dalle autorità portoghesi, secondo il diritto consuetudinario, fu considerato un intruso e perciò imprigionato, ma per una norma dello *jus patronatus* non potendo risiedere a Fuzhou egli non poteva neanche esservi imprigionato poiché i cinesi permettevano solo ai portoghesi di dimorare nell'Impero[36], per questo dovette far ritorno a Formosa. Anche se D'Elia attesta il ritorno dei francescani in Cina nel 1632[37], tuttavia, i primi francescani scalzi di Spagna, provenienti dalle Filippine, vi giunsero nel 1623 accanto ai domenicani, riuscendo a

34 Gentili, *Memorie di un missionario domenicano nella Cina*, cit., p. 92.
35 *Ivi*, pp. 92-95.
36 *Ivi*, pp. 103-104.
37 *Fonti Ricciane*, cit., I, p. 142.

dimorare nel Fujian, e costretti solo dalla persecuzione a ritornare a Manila.

Due anni dopo la morte di Cocchi, Giovan Battista Morales (1597-1664) ereditava il suo ministero, diventando il primo Superiore della missione domenicana in Cina. Il destino di questo missionario si intreccia con quello del francescano spagnolo Antonio Caballero de Santa Maria (Li Andang, 1602-1669), che lo aveva accompagnato lungo il viaggio per la Cina. Caballero, giuntovi nel 1633[38], è considerato il promotore delle Missioni francescane cinesi; il suo viaggio lo condusse fino a Nanchino, dove in un primo momento pensava di stabilirsi, ma ben presto ritornò a Fu'an dove dimorava il Vicario domenicano Morales[39]; entrambi seguirono l'inchiesta sui Riti dal dicembre 1635 al gennaio 1636, insieme al provinciale francescano Francisco de la Madre de Dios Bermúdez de la Alameda (m. 1657), giunto sul finire dell'anno 1634 con Francisco Diáz[40], inviati entrambi dalle rispettive provincie domenicane di Manila[41]. Questi, esaminando le varie consuetudini o riti cinesi, convennero che molti usi e cerimonie pagane contrastavano con la *puritate evangelica*; per cui, decisero di confrontarsi con gli antichi missionari portoghesi a Fuzhou, che diventò culla d'incontro e scontro paralizzando il progresso delle Missioni in

38 Borao, *The catholic dominican missionaries in Taiwan (1626-1642)*, cit. p. 120.

39 Margiotti Fortunato, «L'atteggiamento dei francescani spagnoli nella questione dei riti cinesi», *Archivio Ibero-americano. Revista de Estudios Historicos. Número straordinario con ocasión del IV Centenario de la Ilegada de los franciscanos a Filipinas (1578-1978). Estudios sobre España en Extremo Oriente – Filipinas – Japan – China*, Anno 38, n. 149-152, Diciembre 1978, p. 129.

40 Borao, *Macao as the non-entry point to China*, cit., pp. 14-16.

41 Di Fiore Giacomo, *Chiesa Cattolica e Impero Cinese tra Sei e Settecento*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, la Città del Sole, 2003, p. 34.

Cina. Le tematiche affrontate erano così impellenti che Morales a fine febbraio del 1643, inviato dalla provincia delle Filippine come Definitore del Capitolo Generale, partì per Roma per sottomettere alcune questioni dei riti al giudizio della Santa Sede. Ricevuto dal pontefice Urbano VIII (Maffeo Barberini, r. 1623-1644), questi ne informava la Suprema Congregazione del Sant'Ufficio, che in seguito esaminò le questioni in più sessioni fino al maggio del 1644.

Nel frattempo il Morales reclutava nuovi missionari per la Cina, tra questi menzioniamo: Vittorio Giovan Battista Ricci (1621-1685)[42] e Timoteo Bottigli di S. Antonio (m. 1662). Questi, partiti col Morales, giunti a Madrid furono informati della morte del pontefice Urbano XVIII e che questi aveva emanato il decreto sulla Questione dei Riti; per cui, ottenuto il Ricci i poteri di condurre a termine la causa del Morales, giunse a Roma dove ormai regnava Innocenzo X (Giovan Battista Pamphilj, r. 1644-1655), il quale il 12 settembre 1645, per fugare ogni dubbio, pubblicò il decreto *latae sententiae* sulla Questione dei Riti, e comandò di osservare il disposto del suo predecessore sotto pena di scomunica.

Se la questione dei Riti paralizzava il *management* degli Ordini religiosi; tuttavia, nel 1649, una nuova ondata di trenta missionari, con a capo il Morales, partiva da Manila, tra questi: Manuel Rodriguez, Francisco Varo (Wàn Jìguó, 1627-1687), Timoteo Bottigli, accompagnati da Luo Wenzao (nome latino: Gregorio Lò o Lopez,

42 Carioti Patrizia, «La missione del domenicano Vittorio Ricci (1621-1685) tra Cina, Formosa e Filippine: diplomazia e guerra», in *L'Europa e l'evangelizzazione delle Indie Orientali*, cit., pp. 356-58.

1618-1691)[43], primo domenicano cinese.

Il Morales, inoltre, era stato incaricato di pubblicare, una volta giunto in Cina, il decreto di Innocenzo X, oltre che, dalla *Sacra Congregazione di Propaganda Fide*, di farlo conoscere ai missionari delle altre corporazioni, affinché tutti si conformassero a esso nell'insegnamento e nella predicazione. Intanto, il primo luglio del 1655 nuovi missionari approdarono a Xiamen (Amoy), porta per la provincia del Fujian: Raymundo del Valle (1613-1683), Vittorio Ricci, Domingo Coronado (1615-1665), Diego Rodrigues e Luo Wenzao. Contemporaneamente, dalle Filippine giungevano altri francescani: nel 1649 Joannes Buenaventura Ibáñez (1610-1691), che, dopo due anni nel Fujian, divenne Prefetto apostolico dello Shandong; nel 1671 Agustín de S. Pascual (1637-1697), che dimorò per sei anni nello Shandong e poi successivamente nel Guangdong e nell'Anhui. A costoro seguì Pedro de la Piñuela (1655-1704), approdato nel Fujian nel 1676, ma ben presto trasferitosi prima nel Jiangxi, e poi ad Hankou (Hubei) e nel Guangdong.

Nel 1665 la situazione cominciava a mutare, la religione cristiana fu proscritta come falsa e pericolosa per l'Impero, perciò tutti i missionari furono condannati e poi esiliati, fu concessa loro la libertà, ma a condizione che raggiungessero Guangzhou sotto la vigilanza dei mandarini per impedirne il rientro. Il primo domenicano a essere esiliato fu Domingo Coronado, a seguire Domingos Fernandez Navarrete (1619-1689), Leonardo Marchi e Domenico Sarpreti (m. 1683) e, infine, Juan García

43 Consacrato l'8 aprile del 1685, a Guangzhou, dal vescovo Bernardino della Chiesa.

che, esiliato nella provincia del Fujian fino alla pubblicazione del decreto di espulsione, nello stesso anno vi morì.

Intanto, dopo un periodo di stasi, nel 1692 altri francescani arrivarono in Cina: Miguel Fernández Oliver (1665-1726), che svolse il proprio ministero a Nanchino e a Jinan; a seguire, Francisco de S. Joseph (1666-1733) e Martin Aleman (1664-1726) che, arrivati entrambi nel 1696, operarono nello Shandong e nel Guangdong; così pure Francisco a Conceptión (1660-1739) arrivato anch'egli nel 1696 svolgendo il proprio ministero nello Shandong; infine, Juan Fernández Serrano (1665-1735), giunto in Cina nel 1697, prima stabilitosi nel Jiangxi e poi nel Guangdong, e Diego de Santa Rosa (1656-1740).

TABELLA

Formosa	**Domenicani**	**Destinazione**
1626	Bartolomeo Martinez +5 Domenicani: Tommaso Sierra, Angelo Cocchi	
1632	Tommaso Sierra, Angelo Cocchi	Fujian
1633	Giovan Battista Morales	
	Francescani Spagnoli e Domenicani	
1633	Antonio Caballero de Santa Maria, Giovan Battista Morales	Nanchino, Fu'an
1634	Francisco de la Madre de Dios Bermúndez de la Alameda, Francisco Díaz	
1643	Giovan Battista Morales, Vittorio Giovan Battista Ricci,Timoteo Bottigli	
1649	Giovan Battista Morales, Manuel Rodriguez, Francisco Varo, Timoteo Bottigli, Giovan Battista Ricci, Gregorio Lò	
1649	Joannes Buenaventura Ibáñez	Fujian

1655	Raymundo del Valle, Vittorio Ricci, Domingo Coronado, Diego Rodrigues, Gregorio Lò	Xiamen
1671	Agustín de S. Pascual	Shandong, Guangdong
1676	Pedro de la Piñuela	Jianxi, Guangdong
	Periodo Di Stasi	
1692	Miguel Fernández Oliver	Nanchino, Jinan
1696	Francisco de S. Joseph, Martin Aleman, Francisco a Conceptión	Shandong, Guangdong
1697	Juan Fernández Serrano, Diego de Santa Rosa	Guangdong

Con questi ultimi arrivi, da una parte si venivano a delineare le sedi delle cristianità, dall'altra si acuivano le rivalità fra i missionari soprattutto dopo la nascita di *Propaganda Fide*; con questa Congregazione la Santa Sede faceva unilateralmente decadere gli Istituti di patronato avvalendosi di propri missionari, molti dei quali appartenenti agli Ordini mendicanti.

Infatti, con l'arrivo di altri Ordini religiosi: gli agostiniani nel 1680, i primi rappresentanti del MEP nel 1684, e i lazzaristi, che sottentreranno ai gesuiti, due anni dopo la soppressione della Compagnia di Gesù nel 1773, si apriva, proprio con l'arrivo dei missionari francesi, la questione della nazionalità dei missionari.

Nel 1684, intanto, una nuova missione composta da francescani italiani e guidata dal vescovo Bernardino della Chiesa, giunto nel 1679 come coadiutore di François Pallu (1687-1700), sopraggiunse affiancandosi alla missione francescana spagnola.

Bernardino della Chiesa arrivava in Cina in un momento delicato per le Missioni dati i contrasti tra il Portogallo, che vedeva rafforzare con le basi di Goa e Macao il suo potere su tutta la Cina e la Congregazione di *Propaganda Fide* che mirava ad affermare i diritti della Santa Sede auspicando di limitare il potere del *padroado* con l'istituzione dei vicariati apostolici; tuttavia, per fare ciò mancava l'accordo non solo tra i missionari, ma soprattutto tra i Vicari apostolici. Intanto, la nuova missione per l'Estremo Oriente, organizzata sin dal 1680, su iniziativa di *Propaganda Fide* e della Santa Sede, composta da Giovanni Francesco Nicolai da Leonessa (1656-1737), Giovanni Battista Morelli da Castelnuovo (1680-1716), Angelo da Albano (1650-1694) e Basilio Brollo da Gemona (1648-1704) partiva per la Cina; di questi soltanto Bernardino della Chiesa, Nicolai e Brollo, proseguirono il viaggio giungendo a Guangzhou nel 1684; da qui Nicolai si era ben presto separato dagli altri due che, invece, si trattennero in questo luogo fino al novembre del 1687, dovendo far fronte al fatto che il *padroado* portoghese continuava ad appoggiare, in Cina, solo i gesuiti.

Il 10 aprile 1690 Alessandro VIII, aderendo alla richiesta di Pietro II, re del Portogallo (Pietro di Braganza, r. 1648-1706), detto il Pacifico, elevò Pechino e Nanchino al grado di chiese suffraganee di Goa affiancandole a Macao eretta diocesi nel gennaio 1576 e che negli intenti doveva avere giurisdizione sulle provincie del Guangdong e del Guangxi. Le due nuove diocesi autonome da Macao, dipendevano dal re di Portogallo in base allo *jus patronatus*. Solo sei anni dopo furono indicati i confini delle tre diocesi: Macao, Nanchino e Pechino, e come

titolari vennero nominati João de Casal (1690-1735)[44] per Macao, Lopez per Nanchino, e Bernardino della Chiesa per Pechino; tuttavia, dei tre solo quest'ultimo prese possesso della sua carica.

Gli anni Novanta del Seicento si chiusero con l'ultima diatriba tra *padroado* portoghese e Ordini mendicanti sorta proprio con l'istituzione del vescovado di Pechino. Infatti, anche se il primo titolare di questa diocesi, Bernardino della Chiesa, fu nominato nell'aprile del 1690, tuttavia, a causa dei ritardi nella trasmissione della Bolla da parte delle autorità portoghesi che avvertivano l'ostilità verso il *padroado*, prese possesso della sua sede solo dieci anni dopo, nel dicembre del 1700, assistito prima da Basilio Brollo e poi da Carlo Orazi di Castorano (1673-1755). L'arrivo di quest'ultimo con una successiva missione di *Propaganda Fide* nel 1700, composta dai confratelli Giovanni Battista da Iliceto (m. 1712), Gabriele Antonio da San Giovanni e Vincenzo da Roiate (m. 1705) finì con l'inasprire la già spinosa Questione dei Riti cinesi. Nel 1691, morto Lopez, veniva designato Nicolai come Vicario apostolico di Nanchino, ma la Bolla di nomina, per una serie di circostanze, non arrivò mai. Infatti, per una strategia portoghese, a essere eletto vescovo di Nanchino, il 25 gennaio 1696, fu il gesuita italiano Alessandro Ludovico Ciceri (1639-1703), nominato con disposizione da Pietro II nel 1693 e confermato da Innocenzo XII (Antonio Pignatelli di Spinazzola, 1691-1700) nel 1694. Analoghe

44 von Collani Claudia, *A collection of Documents Concerning the Chinese Rites Controversy in the Biblioteca Queriniana in Brescia*, in Light a Candle Encounters and Friendship with China Festschrift in Honour of Angelo S. Lazzarotto P.I.M.E. (*Collectanea Serica*), ed. by Roman Malek S.V.D. - Gianni Criveller P.I.M.E., Brescia, Centro Giulio Aleni, Fondazione Civiltà Bresciana, p. 269.

difficoltà ebbe Bernardino della Chiesa nel prendere possesso del suo mandato; egli non solo dovette stabilire la sua residenza a Linqing, ma fu costantemente afflitto dall'irregolarità dei fondi economici rimessi dalle autorità portoghesi di Macao, potendo solo contare sui mezzi finanziari messi a disposizione da *Propaganda Fide*.

Inoltre, la suddivisione in diocesi non trovò tutti concordi, infatti, il Portogallo sosteneva che bisognava sopprimere i vicariati perché, dopo il decreto di tolleranza religiosa di Kangxi (1654-1722) nel 1692, due o tre vescovi non sarebbero stati sufficienti ad amministrare tutte le cristianità. In realtà, i contrasti si attenuarono man mano che in Cina diventava nota la Bolla di Innocenzo XII, con la quale la giurisdizione delle tre diocesi del *padroado* portoghese non era estesa a tutto l'Impero, come pretendeva Pietro II, ma limitata a sei province, mentre il resto veniva amministrato dai vicari apostolici[45].

Conclusioni

La presenza di piccole comunità cristiane, disseminate nei villaggi lungo la via tradizionale Macao-Nanchino-Pechino, fondate alla fine del XVI secolo dai gesuiti, fu incrementata dal 1633 dall'opera dei francescani e dal 1631 dai domenicani provenienti dalle Filippine e penetrati attraverso il Fujian. Verso la metà del XVII secolo, lo scontro tra *padroado*, Ordini religiosi, Santa Sede e *Propaganda Fide*, in Cina, appariva quanto mai ambiguo.

---

45 Bertuccioli Giuliano, *Della Chiesa Bernardino* (al secolo Antonio, in cinese, I Ta-jen), in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXXVI, 1988, s.v.

I risultati dell'accordo del patronato regio, stipulato dal papato con i due imperi iberici, non avevano pienamente soddisfatto la Santa Sede che, dal secondo decennio del 1600 in poi, anche in seguito al graduale declino del potere portoghese e spagnolo a vantaggio di paesi come l'Olanda e la Francia, sentì il bisogno di gestire in modo indipendente l'evangelizzazione delle terre di missione; a tal fine, infatti, era nata la Congregazione di *Propaganda Fide*, Istituto direttamente dipendente dalla Santa Sede che avrebbe dovuto gestire tutto ciò che riguardava le Missioni estere.

In Asia, *Propaganda Fide* trovò il modo per aggirare il controllo che le due corone esercitavano sugli Ordini religiosi inviando a sua volta missionari selezionati dai vari Ordini, affinché riportassero informazioni sullo *status* delle cristianità in quei paesi fungendo così da terzo polo nella gestione delle Missioni; tuttavia, con l'arrivo, in Estremo Oriente, di rappresentanti francesi e dei primi Vicari apostolici sorgeva anche la questione del Protettorato francese che mirava a sostituire quello portoghese. La manovra non poteva sfuggire al re Pietro II di Portogallo che si affrettò a chiedere alla Santa Sede di sopprimere in Cina i vicariati apostolici e sostituirli con le diocesi di Nanchino e Pechino in aggiunta a quella già esistente di Macao. Tuttavia, bisogna registrare che nei vicariati apostolici l'autorità esercitata da *Propaganda Fide* fu più nominale che reale. Infatti, i vicari non riuscirono a imporre le loro decisioni ai diversi Istituti missionari, non potendo neppure esercitare un generico monitoraggio sui territori controllati dal Portogallo. Secondo Pizzorusso per il patronato fu decisiva la questione della fondazione delle diocesi, affermando che il *padroado* portoghese fu in

netto ritardo rispetto a quello spagnolo[46], anche se, come già fatto notare all'inizio di questo lavoro, i due patronati avendo avuto una diversa connotazione giunsero a un differente *modus operandi*.

46 Pizzorusso, «Il *padroado* régio portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa romana…», cit., p. 166.

Lo scambio interculturale Portogallo-Giappone nella cartografia dei secoli XVI-XVII

Salvatore Diglio*

1. La cartografia portoghese del Giappone

Numerosi studi mettono in evidenza come il Giappone sia rimasto a lungo un soggetto fortemente controverso nella cartografia europea nei secoli XVI-XVII, sia per le numerose denominazioni derivate dal toponimo poliano *Cipangu* (dal cinese *Jih-pên-kuo*, corrispondente al giapponese *Nihonkoku* (Paese del Sol Levante) che per la sua mutevole localizzazione geografica spesso dovuta a motivazioni di ordine geopolitico[1].

* Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

1 *Cipango, Sipango, Zipango, Zimpang, Cimpaga, Zipangri* e *Zumpagu* sono soltanto alcune varianti che si ritrovano nella cartografia del XVI secolo del toponimo poliano *Cipangu*, sostituito nelle carte portoghesi dal termine *Japão* (dal malese *Jepun*). E, nonostante la strategia imperiale di mantenere nel Pacifico una 'zona d'ombra', il Giappone viene spesso spostato nelle carte per motivi geopolitici: De Palma Daniela, «Dal "Cipangu" al "Giappone": la Transizione dalla cosmologia medievale alla cartografia moderna», in Adolfo Tamburello (a cura di), *Italia-Giappone 450 Anni*, I, Napoli-Roma, UNIOR-ISMEO, 2003, pp. 15-32; Carlson Jon D., «Japan and the Far East: Zipangu, Roofs of Silver, and the Lure of the Orient», in *Myths, State Expansion, and the Birth of Globalization. A Comparative Perspective*, New York, Palgrave MacMillan, 2012, pp. 145-72.

E anche la sua immagine di unica grande isola, oppure arcipelago, dal convenzionale profilo a lungo attribuito dai cartografi sia alle isole reali che immaginarie, soltanto a partire dalla fine del XVI secolo verrà gradualmente sostituita da una raffigurazione sempre più realistica e precisa.

A quest'azione conoscitiva hanno dato un apporto rilevante i cartografi portoghesi, come viene unanimemente riconosciuto negli studi condotti nell'ultimo secolo sulla cartografia storica del Giappone[2]. Ma, anche nella pur ricca produzione di carte portoghesi della prima metà del XVI secolo i riferimenti all'arcipelago

2 Fra i molti studi sulla cartografia giapponese si segnalano: Teleki Paul Graf, *Atlas zur Geschichte der Kartographie der Japanischen Inseln*, Budapest, Vertrieb der deutschen Ausgabe, K.W. Hiersemann, Leipzig, 1909; Dahlgren Erik W., *Les Débuts de la cartographie du Japon (Archives d'études orientales, 4)*, Upsal, K.W. Appelberg, 1911 (rist. Amsterdam, Meridiem Publishing Company, 1977); Cortesão Armando, «Evolution of the Early Cartographic Representation of Japan», in Cortesão Armando - da Mota Avelino Teixeira (eds.), *Portugaliae Monumenta Cartographica*, V, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, pp. 170-78; Campbell Tony, *Japan: European Printed Maps to 1800 (Map Collectors' series, 36)*, London, Map Collectors' Circle, 1967; Oda Takeo, *Kochizu no sekai* [L'evoluzione della cartografia storica giapponese],Tōkyō, Kodansha, 1981; Cortazzi Hugh, *Isles of Gold. Antique Maps of Japan*, New York - Tokyo, Weatherhill Inc., 1983; Unno Kazutaka, «Cartography in Japan», in Harley James B. - Woodward David (ed.), *The History of Cartography: Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, II/2, Chicago, UP, 1987, pp. 346-77; Walter Lutz (ed.), *Japan: A Cartographic Vision: European Printed Maps from the Early 16th to the 19th Century*, Munich-New York, Prestel-Verlag, 1994 (Catalogo della Mostra); Takeuchi Keiichi, «A short history of Cartography in Japan», in Cerreti Claudio (a cura di), *Carte di riso. Far Eastern Cartography with a complete catalogue of the Collection of Chinese and Japanese Maps owned by Società Geografica Italiana (Memorie della Società geografica italiana, 69)*, Roma, Società geografica italiana, 2003, pp. 63-98; Hubbard Jason C., *Iaponiae Insulae. The mapping of Japan: Historical Introduction and Cartobibliography of European Printed Maps of Japan to 1800 (Utrecht Studies on the History of Cartography, 14)*, Houten, The Netherlands, HES & De Graaf, 2012.

giapponese sono scarsi. Anzi, nelle *Carta do Mar da China* e *Carta da Insulíndia*, tratte dal cosiddetto Atlante *'Miller'* di 10 carte realizzato nel 1519 ca. da Lopo Homem in collaborazione con Pedro e Jorge Reinel e conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi, manca ogni riferimento certo al Giappone, il cui schematizzato profilo insulare appare, invece, cartograficamente spostato da Diogo Ribeiro sia nel cosiddetto Mappamondo 'Castiglioni' del 1525 (a lui attribuito) che nell'altro suo Planisfero del 1529 (*Carta Uniuersal En que Se contiene todo lo que del mundo*) conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana in Roma, entrambi commissionati per appoggiare le rivendicazioni castigliane sulle Molucche, Filippine e Giappone[3].

Tracce del Giappone compaiono in alcune carte portoghesi del decennio successivo, come si vede nell'anonima "Carta nautica dell'Asia Orientale" del 1535ca. conservata in Pensilvania (Collection Devon) che riporta un gruppo di piccole isole denominate *Léqueos* (trascrizione in portoghese del termine cinese *Liu-ch'iu* = Ryūkyū) e nella quasi contemporanea (1537 ca.) "Carta dell'Estremo Oriente e Mar Cinese Meridionale" attribuita a Gaspar Viegas e conservata nella Biblioteca Riccardiana di Firenze, dove il disegno delle coste dell'Asia Orientale è notevolmente migliorato anche se resta di tipo convenzionale, essendo il risultato del 'sentito dire' piuttosto che di conoscenza diretta.

---

3 Il portoghese Diogo Ribeiro dal 1523 svolse la sua attività presso la Casa de la Contratacion di Siviglia, ricoprendo la posizione di "Cosmógrafo, Maestro de hacer cartas, astrolabios y otros instrumentos de navigación" e partecipando, l'anno successivo, ai negoziati di Badajor-Elvas, quale consulente della delegazione castigliana: Vigneras L.A., «The Cartographer Diogo Ribeiro», *Imago Mundi*, 16/1, 1962, pp. 76-83.

Fino all'arrivo dei primi portoghesi a Tanegashima nel 1543, l'unico riferimento al Giappone si ritrova nella *Suma Oriental* di Tomé Pires[4], per cui negli anni centrali del XVI secolo la cartografia portoghese del Giappone continuò a segnare un marcato ritardo sia per le difficoltà di accedere alle conoscenze geografiche dei territori che venivano scoperti, secretate dalla cosiddetta "*política do sigilo*" perseguita dal Portogallo, sia per il gran numero di cartografi portoghesi operanti all'estero[5]. Solo con l'emergere di Macao a polo d'interscambio commerciale e culturale tra Portogallo e Giappone, all'arrivo dei primi gesuiti in Giappone (1549) e alla successiva fondazione di Nagasaki (1571), la conoscenza del Giappone in Europa si diffuse velocemente, grazie alla stampa dei "*roteiros*" dei naviganti e delle relazioni dei missionari gesuiti. E anche la mitica immagine del Giappone poliano finirà per

4 La data d'arrivo dei portoghesi in Giappone è ancora incerta poiché se è certo che nel 1543 António da Mota, Francisco Zeimoto e António Peixoto approdarono sulle coste di Tanegashima, all'estremità meridionale dell'arcipelago (forse già raggiunto l'anno precedente dal mercante e avventuriero portoghese Fernão Mendes Pinto, come si legge nella sua *Peregrinação*" (1582) la cui veridicità è, però, dubbia), fonti giapponesi anticipano l'evento addirittura al quinquennio 1534-39: Lidin Olaf, *Tanegashima. The arrival of Europe in Japan*, Copenhagen, Nordic Institute of Asian Studies, 2002; Shōsuke Murai, «A Reconsideration of the Introduction of Firearms to Japan», *Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunkō*, 60, 2002, pp. 19-38; Cortesão Armando, *A Suma Oriental de Tomé Pires o livro de Francisco Rodrigues*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1978, pp. 373-74.

5 La moderna storiografia del Portogallo spiega i larghi vuoti di documentazione sulle scoperte ricorrendo spesso alla cosiddetta 'política del silenzio' che, imponendo la sistematica secretazione delle informazioni geografiche, è spesso ritenuta tra le cause principali della distruzione degli antichi documenti cartografici portoghesi: de Albuquerque Luís, «A cartografia portuguesa dos séculos XV a XVII», in *História e Desenvolvimento da Ciência em Portugal*, II, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1986, pp. 1061-84.

essere gradualmente sostituita da quella di un arcipelago meglio conosciuto grazie all'esperienza diretta di navigatori e missionari, all'adozione di metodi scientifici di rilevamento topografico e alla consultazione di fonti documentarie giapponesi.

La testimonianza cartografica principale dell'ampliamento della conoscenza del Giappone è data dal Planisfero di Lopo Homem del 1554 conservato nell'Istituto e Museo di Storia della Scienza in Firenze. In esso il cartografo portoghese, utilizzando le informazioni geografiche trasmesse da Macao in Europa dal gesuita Francesco Saverio, poté disegnare un arcipelago del Giappone ricco di toponimi specialmente nella sezione occidentale appena raggiunta dagli europei (come *Mimonoxeque* = Shimonoseki e *Xequinot* = Saganoseki) e dare alle isole *Léquios* un profilo più realistico e preciso. Ma il suo *Japão* è collocato nella parte orientale di un vasto *Mare Chinorum* parallelamente all'antimeridiano di demarcazione che corre lungo la penisola coreana così da rientrare pienamente nell'emisfero a sovranità spagnola. Ma nei due frammenti pergamenacei (conservati nella Biblioteca Nazionale di Parigi) della *Universa ac Navigabilis totius Terrarum Orbis Descriptio* disegnata nel 1559 dal figlio André, una grande *Ynsula Siampagu* dalla forma rettangolare e sensibilmente orientata in direzione Nord-Sud si allunga parallelamente alla costa dei poliani *Cathaya* e *Mangia*, offrendo una obsoleta raffigurazione del Giappone che ignora persino le innovazioni grafiche apportate da Lopo.

La grande eredità cartografica paterna fu assunta, invece, dall'altro figlio Diogo Homem, eccellente disegnatore di portolani e atlanti generali in gran parte prodotti all'estero, soprattutto a Venezia. Nei suoi atlanti del decennio 1558-68 si ritrova cristallizzato il concetto geopolitico espresso nel Mappamondo di Lopo del 1554 e già introdotto da Diogo Ribeiro una ventina di anni prima. Ma, in particolare nelle *Carta com as costas desde o Golfo Pérsico ao Extremo Oriente e a parte Leste do Arquipélago Oriental* e *Carta do Japão e parte Leste do Arquipélago Oriental*, inserite nel suo *Atlas Universal* di 15 carte e 4 fogli di elementi cosmografici che, databile 1565 ca., si conserva nella Biblioteca Nazionale Russa di San Pietroburgo, la conoscenza geo-cartografica dell'Asia Orientale costiera risulta notevolmente più avanzata rispetto a quanto riportato nell'atlante prodotto solo qualche anno prima (1558) e che si trova oggi nella British Library di Londra.

È comunque nel ventennio 1560-80 che prende l'avvio il passaggio della cartografia portoghese dell'Asia Orientale dall'influenza tolemaica a una rappresentazione scientifica e rilevata. In questa fase il contributo più incisivo fu dato da Bartolomeu Velho, Luís Jorge de Barbuda e, soprattutto, Fernão Vaz Dourado, anche se le loro carte continuano a concentrarsi sulle aree costiere di tradizionale interesse per i naviganti portoghesi. Nell'anonimo (ma attribuito a Álvaro Velho) Planisfero nautico del 1561, che col titolo *Carta da Ásia* si trova nell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze, l'arcipelago giapponese (chiamato *Iapam* non più *Léqueos*, come avveniva nelle carte di Diogo Homem)

mostra un profilo migliore nell'orientamento Nord-Sud e arricchito di toponimi, quali *Bamdou* (Bandō), *Miaco, Tomsa* (Tosa), *Osaqua* (Ōsaka), *Tanascima* (Tanegashima) e l'indicazione della presenza di *minas de prata* (miniere d'argento). Ma la sua vera innovazione sta nel disegno a nord del Giappone di una grande isola riconducibile all'odierna Hokkaidō, anche se è certo che l'esistenza di quest'isola settentrionale continuerà a lungo a essere sconosciuta ai cartografi[6].

Un ruolo ancora più incisivo viene riconosciuto a Fernão Vaz Dourado, al quale vengono attribuite numerose carte dell'Estremo Oriente prodotte nell'intervallo

---

6 Nel manoscritto del 1585, noto come "Carta di Firenze", compare la scritta "*Yehogaxima*" per indicare un'isola a Nord del Giappone corrispondente all'odierna Hokkaidō che, all'epoca variamente denominata (*Ezo, Yezo, Ieso, Yesso*, etc.), era sconosciuta agli stessi giapponesi e, com'è noto, uscirà dalla cosmografia leggendaria solo grazie alla Carta del De Angelis del 1621 e all'apporto della cartografia asiatica, in particolare giapponese. La raffigurazione del profilo costiero del Tōhoku e delle isole settentrionali, invece, sarà notevolmente migliorata a seguito dei viaggi intrapresi dagli Olandesi prima e da Russi, Francesi e Inglesi in seguito, ma senza il contributo dei portoghesi (Schütte Joseph F., «Map of Japan by Father Girolamo de Angelis», *Imago Mundi*, 9/1, 1952, pp. 73-78; Boscaro Adriana, *Ezo (oggi Hokkaidō) nella storia della cartografia europea (sec. XVII-XVIII)* (*Monografie di nipponistica*, 1), Firenze, Aistugia, 1981; Boscaro Adriana - Lutz Walter, «Ezo and its Surrounding Through the Eyes of European Cartographers», in Lutz, *Japan: A cartographic Vision*, cit., pp. 84-90; De Palma Daniela, «La rappresentazione del mondo: la cartografia giapponese di Ezo (attuale Hokkaidō) nei secoli XVI-XVII», in *Atti del XVI Convegno di studi sul Giappone: Auronzo (Belluno), 22-25 ottobre 1992*, Firenze, M.C.S., 1993, pp. 139-67; Ead., *Ricerche sulla cartografia di Ezo*, Roma, Dip. Studi Orientali dell'Univ. "La Sapienza", Bardi, 1997; Maiorana Stefania, «La ricerca delle "Isole d'oro e d'argento" nella prima cartografia europea», *Asia Orientale*, 9, 1990, pp. 61-82; Tamburello Adolfo, «La cartografia italiana e l'insularità dell'Hokkaidō. Le prime conoscenze europee degli Ainu attraverso l'opera di Girolamo De Angelis», in *Italia-Giappone*… cit., I, pp. 33-34).

1568-80 e che per l'originalità e l'elevata qualità artistica ebbero una grande diffusione in Europa. In esse il Giappone presenta il caratteristico profilo di una mezzaluna con le punte rivolte a Sud assunto dall'isola principale assieme al Kyūshū per accogliere quasi il rettangolo formato dallo Shikoku[7]. E, pur conservando nei suoi lineamenti essenziali l'immagine tradizionale delle carte giapponesi di "tipo-Gyōki" col tipico orientamento del Sud in alto del foglio[8], aggiunge molti elementi della realtà contemporanea. Ma non mancano gravi errori di toponomastica derivati dalle diverse denominazioni attribute a uno stesso tratto di costa (*Kumano, Cumano, Ximano*, etc.) oppure dall'errata localizzazione di toponimi come ad esempio *Bandō*, che compare sul versante occidentale anziché su quello orientale. E nel Planisfero manoscritto anonimo (ma attribuito a Bartolomeu Lasso), che si conserva nella Biblioteca Vallicelliana di Roma, compare forse per la prima volta in Portogallo

7 È sorprendente la somiglianza di questo profilo del Giappone con il disegno schematico della grande isola allungata in senso longitudinale e con gli estremi rivolti verso Sud, ma senza l'isola di Shikoku, che Lázaro Luis disegnò nella "Carta dell'Estremo Oriente", inserita nel suo *Atlas Universal* di 13 carte e 5 pagine di elementi cosmografici del 1563 conservato nella Reale Academia das Ciências di Lisbona.

8 Dal nome del monaco buddhista di origini coreane Gyōki Bosatsu (668-749), considerato il padre della cartografia giapponese. Tutti gli originali sono, com'è noto, andati perduti per cui la copia più antica (1305) è l'esemplare conservato nel Ninna-ji di Kyōto. Sono denominati dagli studiosi giapponesi come *Gyōki-zu* (Carta di "tipo-Gyōki"), *Gyōki shiki nihon-zu* (Carta del Giappone di "tipo-Gyōki") oppure *Jotoku-ji shiki nihon-zu* (Carta del Giappone di "tipo Jōtoku-ji"): Watanabe Akira, *Cartography in Japan. Past and Present*, Tōkyō, International Cartographic Information Center, 1980; Hisatake Tetsuya, «L'Evoluzione della cartografia giapponese dal XVII al XIX secolo», *Bollettino della Società geografica italiana*, ser. XII, 2/4, 1997, pp. 557-78.

l'immagine del Giappone riconducibile al cosiddetto "tipo-Mercatore", cioè raffigurato come una grande isola ovoidale contraddistinta dai toponimi di *japam* e di *ilhas de miaco* (*miyako* = capitale), dalla quale si dipartono due allineamenti insulari proiettati rispettivamente verso nord e verso sud.

Ma è nell'ultimo decennio del XVI secolo che si avvia il passaggio nella cartografia portoghese dalla raffigurazione nautica e costiera a quella corografica e topografica dell'interno del Giappone, ad opera soprattutto di Luís (Lodovico o Luíz) Teixeira e Ignacio Moreira. Al primo si deve la notissima *Iaponia insulae descriptio* che, disegnata nel 1586 e aggiornata nel 1592, fu pubblicata dall'Ortelio soltanto nell'edizione del 1595 del suo *Theatrum Orbis Terrarum*. Non si conoscono le fonti utilizzate da Teixeira, ma è probabile che egli abbia conosciuto una copia della carta portata in Italia nel 1585 dai 4 giovani ambasciatori giapponesi oppure un'originale carta di fattura cinese che egli avrebbe potuto consultare durante il suo missionariato in Cina. Nel 1985 lo storico giapponese Tadeo Takahashi ha dimostrato che il Teixeira ebbe a modello la carta di "tipo- Gyōki" del 1557 ca. conservata nel Tōshōdai-ji di Nara, ma non sappiamo come abbia potuto consultarla visto che non è mai stato in Giappone[9]. Comunque in questa

9 Yasunori Gunji, *Dall'Isola del Giapan. La prima ambasceria giapponese in Occidente*, Milano, Unicopli, 1985; Beviglia Rosaria, «Le prime carte geografiche sul Giappone», *Il Giappone*, 9, 1969, pp. 111-20; Oda Takeo, *Kochizu no sekai* … cit.; Nakamura Hirosi, «Les Cartes du Japan qui servaient de modèle aux cartographes européens au début des relations de l'Occident avec le Japon», *Monumenta Nipponica*, 2/1, 1939, pp. 100-23; Takahashi Tadashi, «Seizen seru shoki Nihon chizu ni tsuite: I. Moreira kei chizu o chūshin to shite» [Sulle prime carte del Giappone portate dagli europei, con particolare attenzione sulle carte di 'tipo-Moreira'], *Nihongakuho*-Ōsaka, 4, 1985, pp. 1-33.

carta, ritenuta la prima carta del Giappone stampata in Europa, viene ben delineato il profilo dell'arcipelago giapponese, articolato nelle tre isole maggiori di Honshū (allungato in direzione ovest-est e dalla forma più realistica ma con la sua estremità orientale ancora molto accorciata), Skikoku denominato *Tonsa* (anche se la Baia di Tosa non è raffigurata) e di *Bungo* (Kyūshū), mentre il Mare Interno appare esageratamente ingrandito. Risaltano, infine, l'elegante cartiglio e tre vascelli, due disegnati al largo della costa cinese e uno a sud di Shikoku, ma continuano a comparire una *Ilha dos Ladrones* e la Corea raffigurata come un'isola allungata in senso Nord-Sud.

Se grazie a Ortelio la Carta di Teixeira è ben nota a tutti, scarse sono le notizie su quella che Ignacio Moreira avrebbe disegnato nel 1592 ca. Nessun esemplare originale, o in copia, è giunto fino a noi, ma gli studi accurati condotti da Joseph F. Schütte e la lettura della relazione *Iaponiae Tabulae Explicatio*, inviata a Roma dallo stesso Moreira, ci informano sulla sua attività cartografica che, combinando rilevamenti topografici e osservazioni dirette sul terreno con la consultazione delle fonti locali, gli consentirono di delineare un'immagine accurata e realistica delle isole giapponesi, realizzando quella che lo Schütte ha riteneuto una "*nuova, indipendente carta del Giappone*". Le sue caratteristiche grafiche principali sono, infatti, l'orientamento delle tre isole maggiori di Hondo, Shimo (Kyūshū) e Shikoku, una più dettagliata raffigurazione del Kyūshū, in particolare dell'allora provincia di Hizen (oggi ripartita fra le Prefetture di Saga e Nagasaki), una più realistica distanza fra le due estremità (meridionale e settentrionale) dell'arcipelago,

l'ampiezza mediana di Hondo, la rete fluviale, la carente toponomastica, il mosaico delle province (*kuni*) con l'identificazione dei rispettivi distretti (*gun*), l'indicazione di "miniere d'oro e d'argento" e il rapporto fra *ri* giapponesi e *legoas* portoghesi (fissato in 3 ri = poco meno di 2 leghe)[10].

Durante l'unione delle due corone iberiche (1590-1640) la cartografia portoghese, a causa della forte concorrenza inglese e olandese, subì una vera e propria "*decadencia*" (come l'ha definita il Cortesão) solo in parte attutita dalla ricca produzione post-1610 di carte del Brasile e dell'Oceano Indiano. L'attenzione per il Giappone, a giudicare dai pochi esemplari ritrovati, si ridusse drasticamente con l'espulsione dei gesuiti e il rafforzamento della politica di isolamento nazionale che, limitando i contatti con il mondo esterno alla piccola finestra dell'avamposto olandese di Deshima, impediva ai cartografi europei di condurre indagini e rilevamenti sul terreno e anche di accedere alle fonti cartografiche giapponesi.

Nessun rilevante contributo alla conoscenza geocartografica del Giappone venne dai 4 principali cartografi portoghesi della prima metà del XVII secolo[11]. Difatti, Manuel Godinho de Erèdia e João Teixeira Albernaz I produssero carte nautiche sull'Estremo Oriente (Asia e Indonesia) senza privilegiare il Giappone.

---

10 Schütte Joseph F., «Ignacio Moreira of Lisbon, Cartographer in Japan 1590-1592», *Imago Mundi*, 16/1, 1962, pp. 116-28; Aihara Ryōichi, «Ignacio Moreira's Geographical Activities in Japan (1590-2) with Special Reference to Hessel Gerritsz's Hemispheric World Map», *Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko*, 34, 1976, pp. 209-42.

11 Sono: Manuel Godinho de Erèdia, João Teixeira Albernaz I, Pedro Teixeira Albernaz e João Baptista Lavanha.

Lo attesta l'anonimo disegno schematico in bianco e nero intitolato *Taboa da China e Províncias Circonvezinhas e Catay* che, inserito in un non pervenuto Atlante "*Miscelênea*" di 137 carte databile fra il 1615-1622 ca. e attribuito a Manuel Godinho de Erédia, ha scarso interesse geo-cartografico (come l'altra sua "Carta dell'Asia" del 1615) tranne che per la presenza di una isola denominata *Yesso*. A João Teixeira Albernaz I, invece, è attribuito un anonimo Atlante ('*Duchesse de Berry*') di 20 carte che, databile 1628 ca., si trova nella Biblioteca Nazionale di Parigi. Nel foglio intitolato "Carta della Cina e del Giappone" sono riportati un accurato e preciso profilo delle tre principali *Ilhas de Japão* e la scritta *Yezo* in corrispondenza del territorio a nord di Honshū. Ma neanche questo cartografo raggiunse eccellenti risultati, pochi anni più tardi (1642) nella "Carta dell'Estremo Oriente", inserita nel suo Atlante di 8 carte conservato nella Collezione J.C. Salema Garção (herdeiros) di Lisbona, il disegno dell'arcipelago giapponese è meno preciso e curato. Un Giappone molto più realistico si ritrova, invece, nella Carta attribuita a Pedro Teixeira Albernaz che, databile 1640 ca., è consultabile nella Bibliothéque du Port de Toulon.

La cartografia portoghese del Giappone della prima metà del XVII secolo annovera anche il Mappamondo del 1623 di António Sanches che, conservato nella British Library, si segnala soltanto per il simbolo della croce sovrimposto al disegno schematico di Honshū, quasi a testimoniare la incancellabile eredità dei missionari gesuiti, e la carta *IAPPONIAE Nova & Accurata Descriptio* che il gesuita F. António Cardim disegnò l'anno successivo (1646) alla stampa in Roma della traduzione italiana della sua relatione sul Giappone. Ma anche questa Carta

non amplia molto la conoscenza europea del Giappone, essendo una tipica carta costruita a tavolino sulle relazioni gesuitiche e non certo su rilevamenti topografici diretti, visto che il Cardim non fu mai in Giappone. Eppure il Giappone di Cardim, che padre Schütte trovò molto somigliante a quello di Moreira, mostra un profilo costiero più lineare e un notevole ampliamento dei corsi fluviali e delle insenature costiere come quella che dal Mare Interno si spinge addirittura fino al Lago Biwa.

Nella seconda metà del Seicento il Giappone scompare del tutto dalla cartografia portoghese, impegnata nella produzione di carte militari durante il quasi trentennale conflitto post-unione con la Spagna e nell'allestimento di una cartografia topografica nazionale durante l'ultimo trentennio del secolo. Infatti, l'ultima carta portoghese del Giappone è quella disegnata da João Teixeira nel 1649 (ma pubblicata da Melchisedech Thevenot nel 1664) sulla base dei viaggi che il Vries aveva intrapreso nel 1643 lungo la costa orientale di Ezo e fino alla punta meridionale dell'isola di Sakhalin (*Karafuto* per i giapponesi). Con linea tratteggiata è segnata la costa del Giappone settentrionale, dove compare un territorio denominato *Gamaland*, identificabile con l'*Eterofu* (= Etorofu) o *Compagniesland* del Vries.

2. L'influenza portoghese sulla cartografia europea del Giappone

Si è già fatto riferimento al graduale passaggio nella cartografia europea del XVI-XVII secolo del Giappone da isola immaginaria ad arcipelago reale grazie all'apporto rilevante dei cartografi portoghesi alla diffusione in

Europa della conoscenza del Giappone, come viene unanimemente riconosciuto dagli studiosi, sia occidentali che giapponesi. I mappamondi europei del XVI secolo, che ricopiano il profilo del Giappone elaborato nelle carte portoghesi, sono troppo numerosi per essere qui elencati. Abbiamo già ricordato la grande diffusione che ebbe il profilo del Giappone disegnato dagli Homem e quello di Fernão Vaz Dourado, ma anche l'influenza di altri cartografi portoghesi meno noti non fu trascurabile come attesta la forte somiglianza fra l'arcipelago giapponese riprodotto da Bartolomeu Velho e quello disegnato nel Mappamondo disegnato tra 1582-1584 da Antonio Millo a Venezia[12]. E la stessa *Map of East Indies* del 1595 dell'olandese Arnold van Langren, più nota come "Carta di Linschóten" dal nome del suo stampatore, ebbe come probabile fonte principale il ricordato Atlante manoscritto attribuito a Bartolomeu Lasso.

A partire dal 1595 e per tutta la prima metà del secolo successivo furono stampate in Europa numerose "nuove" carte del Giappone derivate da quelle di Luís Teixeira e Ignacio Moreira. La Carta di Teixeira del 1595 fu ristampata e copiata ripetutamente, tanto che molti cartografi europei devono qualcosa a questo prototipo lusitano. Infatti, la *Iaponia* dell'Atlante di Mercatore, pubblicato da Jodocus Hondius (versione latinizzata dell'olandese: Joost de Hondt) in Amsterdam nel 1606, è una copia fedele con pochi cambiamenti decorativi (nel

12 Nel suo Planisfero, conservato nella Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele di Roma, il Giappone presenta un profilo molto approssimativo mentre la denominazione dei luoghi è incerta e carente. Difatti, l'isoletta a nord di *EL XIAPAN* è chiamata in una prima carta *Kita no shima* ("isola settentrionale") e in una seconda carta *Isula de Spiriti.*

cartiglio e nella riduzione dei vascelli raffigurati da tre a due). Nel foglio dell'Atlante prodotto nel 1626 dal cartografo inglese John Speed col titolo *The Kingdom of China* sono riprodotti il profilo generale del Giappone e della Corea (quest'ultima ancora raffigurata come un'isola), nonché alcune mitiche *Ilhas dos Ladrones*, già introdotte da Teixeira[13]. E anche Jan Jansson, che già una decina di anni prima (1646-1647) aveva ristampato col titolo *Iaponia Nova Descriptio* la carta di Teixeira con poche aggiunte e cambiamenti nel suo *Novus Atlas*, inserì nell'edizione del suo atlante del 1659 una "nuova" carta dell'arcipelago (*Nova et Accurata Iaponicae Terrae Esonis ac Insularum adjacentium ex Novissima detectione descriptio*) che riporta lo stesso profilo dato da Teixeira alle isole principali del Giappone con le uniche variazioni nel cartiglio e nel disegno dei due vascelli e del delfino, quest'ultimo raffigurato mezzo sommerso.

Per quanto riguarda l'influenza di Ignacio Moreira sulla cartografia europea del Giappone, già negli anni 1960 e 1970 J.F. Schütte aveva avanzato l'ipotesi dell'esistenza di una carta stampata del Giappone modellata su un probabile manoscritto di Moreira. Ma è nel decennio successivo che gli studi comparativi di cartografia storica condotti da Tadashi Takahashi hanno consentito di riconoscere in Moreira il prototipo principale di numerose carte raggruppabili nei due sottogruppi denominati di "tipo-italiano" (Bianco, Ginnaro e Dudley) e di "tipo-portoghese" (Cardim, Briet e Sanson)[14].

13 L'unica innovazione sarebbe l'indicazione *Straite of Anian interposta fra Cathaya e Parte of America.*

14 Lo studioso giapponese estende la sua analisi comparativa ad altri documenti come la carta (perduta) di João Rodriguez (vissuto a lungo in Giappone dal 1577), la ricordata Carta di Manuel Godinho de Erédia, la carta da cui sarebbe derivato il manoscritto "Italiano" conservato nella Tenri

Le Carte del Giappone di "tipo-italiano" ebbero come modello la Carta incisa a Milano nel 1616 da Cristoforo Bianco col titolo *Iaponia*, riconosciuta dagli studiosi come l'unico prototipo che presenta tutte le caratteristiche del metodo cartografico descritto nella *Japonicae Tabulae Explicatio* di Moreira, tranne i valori delle coordinate geografiche che non sono riportati e l'inserimento per la prima volta nelle carte stampate europee del territorio denominato *Yezo*[15].

Il prototipo del cosiddetto gruppo di "tipo-portoghese" è la già ricordata Carta di Cardim, che influenzò alcune interessanti carte europee come il *Royaume du Japon,* stampato a Parigi nel 1650 dal gesuita Philippe Briet con un profilo del Giappone molto migliorato rispetto a quello di Teixeira. Colpisce comunque la raffigurazione del Lago Biwa con la sua naturale penetrazione all'interno della Baia di Ōsaka e soprattutto la fantasiosa frantumazione insulare del Kyūshū, sebbene fosse il territorio giapponese meglio

---

University Library di Nara e un'ipotizzata carta presa a modello da Ginnaro. E ritiene probabile che Moreira abbia influenzato persino Girolamo de Angelis, che durante la sua sosta a Macao nel 1602 potrebbe aver conosciuto la produzione cartografica di Moreira: Schütte Joseph F., «Japanese Cartography at the Court of Florence; Robert Dudley's Maps of Japan, 1606-1636», *Imago Mundi*, 23/1, 1969, pp. 29-58; Takahashi, «Seizen seru shoki Nihon chizu ni tsuite», cit.; Id., «17 seiki nihon-chizu ni okeru Teixeira-gata to Moreira-gata-N. Sanson to R. Dudley no baai» [L'influenza del tipo di Giappone di Teixeira e di Moreira sui primi atlanti europei], *Nihongakuhō*-Ōsaka, 6, 1987, pp. 111-35.

15 Dalla carta del Giappone incisa a Milano nel 1616 da Cristoforo Bianco deriverebbero le carte di Bernardino Ginnaro (1641), Sir Robert Dudley (1646), Antonio F. Cardim (1646) e del Briet (1650), poiché ne copiano fedelmente il profilo delle isole principali dell'arcipelago: Hubbard Jason C., «The Map of Japan Engraved by Christopher Blancus, Rome, 1617», *Imago Mundi*, 46/1, 1994, pp. 84-99.

conosciuto dagli europei. E può essere considerata fonte indiretta anche del *Iaponia Regnum* di Martino Martini del 1649 (ma apparsa nell'*Atlas Sinensis* pubblicato nel 1655 da John Bleau), poiché sembra seguire proprio il modello del Briet nel disegnare il profilo della costa orientale del Honshū a nord della Penisola di Bōsō. È invece la fonte dichiarata della *Description Des Isles de Iapon en Sept Principales Parties* inserita dal francese Nicolas Sanson nella sua L'*Asie*, pubblicata a Parigi nel 1652 (e ripubblicata nel 1683 col titolo *Les Isles du Iapon*).

Nella seconda metà del XVII secolo la conoscenza geocartografica del Giappone in Europa subì un netto regresso con la scomparsa dell'apporto portoghese e l'emergere di altre scuole cartografiche europee (italiana, olandese e francese/inglese). Alcune carte dell'ultimo ventennio si distinguono per la loro raffigurazione di *Yezo* e delle isole settentrionali, che lentamente venivano guadagnate alla conoscenza per motivazioni geopolitiche[16]. Ma sono tutte carte che devono poco o nulla all'apporto portoghese, per cui non rientrano fra gli obiettivi di questo saggio.

3. L'interscambio geo-cartografico tra Portogallo/Europa e Giappone

Numerosi sono gli studi pubblicati sia in lingue occidentali che in giapponese sulla reciproca influenza tra cartografia portoghese e quella giapponese nel XVI-XVII secolo, che propongono il primato di una scuola

16 Questi territori, com'è noto, resteranno poco conosciuti e considerati dai Tokugawa almeno fino agli ultimi decenni del XVII secolo, quando si affaccia la potenziale minaccia russa.

cartografica sull'altra[17]. Per superare questa dicotomia, nelle pagine seguenti ci concentreremo sull'analisi dei documenti geo-cartografici che meglio esprimono la reciproca influenza tra cartografia europea (in particolare portoghese) e quella giapponese, nella visione di considerare la carta geografica come il risultato di uno scambio interculturale, già definito come "*cross-fertilization*" dal noto studioso di cartografia storica George Kish[18].

È stato già ricordato come la cartografia europea del Giappone dei secoli XVI e XVII raggiunse una certa attendibilità e precisione grazie all'apporto dei portoghesi, che ebbero la possibilità di riportare nelle loro carte il ricordo delle numerose carte che abbellivano le residenze dei *daimyō* oltre che la loro diretta conoscenza geografico-territoriale dell'arcipelago giapponese[19]. È probabile che molte delle prime carte europee del Giappone fossero disegnate a memoria e in modo approssimativo, seguendo il modello delle carte giapponesi di "tipo-Gyōki" spesso ridotte a grossolani

17 Nel suo corposo volume sulle carte del Giappone fatte dai portoghesi fino alla prima metà del XVII secolo Hiroshi Nakamura, utilizzando sia fonti occidentali che orientali, sviluppò la tesi della priorità dei modelli giapponesi, smantellando il radicato convincimento del primato europeo sostenuto dagli studiosi occidentali senza un'adeguata conoscenza delle fonti cartografiche giapponesi: Nakamura Hiroshi, *Maps of Japan made by the Portuguese before the closure of Japan*, Tōkyō, The Tōyō Bunkō, 1966-67 (3 voll., in giapponese).

18 Kish George, «The Cartography of Japan during the Middle Tokugawa Era; A Study in Cross-Cultural Influences», *Annals of the Association of American Geographers*, 37/2, 1947, pp. 101-19; Id., «Some aspects of the Missionary Cartography of Japan during the sixteenth century», *Imago Mundi*, 6/1, 1949, pp. 39-48.

19 Walter, *Japan: A Cartographic Vision*, cit.; Oliveira e Costa Ioão Paulo, «Japan and the Japanese in printed works in Europe in the Sixteenth Century», *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 14, 2007, pp. 43-107.

schizzi schematici del profilo deformato dell'arcipelago[20]. Da questi originali deriverebbero le carte del Giappone di "tipo-Vaz Dourado" prodotte a partire dal 1563, anche se con leggere modifiche formali e di contenuto[21], e il disegno accurato della parte orientale del Giappone adottato da Bartolomeu Velho e da Antonio Millo[22].

È comunque evidente che tutte le carte del Giappone prodotte in Europa a partire dall'ultimo ventennio del XVI secolo hanno espliciti richiami alle carte giapponesi di "tipo-Gyōki", che gli europei ebbero occasione di conoscere sia in Giappone che in Macao, ma anche in Italia dopo il 1585. Forse uno di questi esemplari fece da modello alla *Carta dell'Asia* che Fausto Rughesi stampò in due fogli a Roma nel 1597, mentre è sicuro (avendolo dichiarato esplicitamente) che Urbano Monte fece uso delle nuove informazioni

---

20 Le loro caratteristiche grafiche principali sono, com'è noto, l'orientamento del Giappone sull'asse ovest-est e con la parte orientale arrotondata e curvata leggermente verso nord e l'immagine errata del Kyūshū capovolto, le coste e i confini provinciali delineati con leggere linee nere, ma senza considerare la localizzazione né le distanze. Segnali di riempimento dei larghi vuoti delle aree interne sono il tracciato delle strade principali convergenti sulla Provincia di Yamashiro (dove era l'allora capitale Kyōto) dalle 66 circoscrizioni provinciali che riportano la denominazione in forme tondeggianti o ovali e le lunghe legende scritte con dati statistici sulla produttività agraria e sulla popolazione dei singoli distretti (*gun*).

21 Il Tōhoku è orientato verso Nord e la catena delle isole interposte fra il Kyūshū e la Corea conserva la posizione consueta, mentre è aumentato il numero dei gruppi insulari costieri. La principale divergenza sta nella toponomastica, poiché le carte di "tipo-Vaz Dourado" riportano soltanto i toponimi degli approdi del Mare Interno conosciuti dai portoghesi, ma omettono le denominazioni provinciali: Nakamura, «Les Cartes du Japan», cit.

22 Takeuchi Keiichi, «Perception of the Mediterranean World in China and Japan and vice versa in the History of Geography and Cartography», *Mediterranean World*, 17, 2004, pp. 1-16.

trasmesse dagli ambasciatori giapponesi per delineare il suo Mappamondo del 1589[23].

Lo stesso manoscritto anonimo e senza data né luogo di origine, ritrovato nel 1931 da Sebastiano Crinò fra i carteggi dell'archivio del Granduca di Toscana (oggi conservato nell'Archivio di Stato di Firenze) e più noto come "Carta di Firenze", fu pochi anni dopo il suo ritrovamento dallo studioso giapponese Nakamura riconosciuto come una copia, di probabile fattura portoghese, di una carta giapponese di "tipo-Gyōki"[24]. Questa carta riflette il profilo e tutti gli elementi grafici tipici del modello giapponese, quali l'orientamento con il Sud in alto, la forma schematica rotonda o ovale delle province con i nomi dei distretti e gli itinerari stradali convergenti sulla capitale, ma la toponomastica è ridotta a *Iapam* del titolo, ai tre toponimi di *Meaco* (Kyōto), *Sacai* (Sakai) e *Azuchi* e alle denominazioni di 26 delle 66 province. Inoltre, sul bordo sinistro del foglio compare la scritta *Yezogashima* (ma non la raffigurazione grafica dell'isola), mentre un lungo testo posto sopra il titolo della Carta fa esplicito riferimento al mitico territorio di *Rasetsu-koku* (Paese delle donne-demoni) dei sutra

23 D'Ascenzo Annalisa, *Cultura geografica e cartografica in Italia alla fine del Cinquecento. Il "Trattato Universale" di Urbano Monte. Descrittione et sito de tutta la Terra sin qui conosciuta di Urbano Monte (Studi e Ricerche)*, Roma, Viella Lib. ed.ce, 2012; Goss John E.S., *«Map of Japan by Urbano Monti», The Map Collector*, 15, 1981, pp. 18-22.

24 Akioka Takyrō, *Nihon chizushi* [Storia della Cartografia giapponese], Tōkyō, Kawade Shobo, 1955, pp. 84-104; Crinò Sebastiano, «La prima carta corografica inedita del Giappone portata in Italia nel 1585 e rinvenuta in una filza di documenti riguardanti il commercio dei Medici nelle Indie Orientali e Occidentali», *Rivista Marittima*, 64/10, 1931, pp. 257-84; Nakamura, «Les Cartes du Japan», cit.; Kish, «Some aspects of the Missionary Cartography», cit.; Unno, «Cartography in Japan», cit.

buddhisti collocato a Sud nelle carte di "tipo-Gyōki", mentre l'altro mitico *Gandō* ("terra di nessuno") era posto a Nord. Infine, sono indicati i quattro punti cardinali, ma non coordinate geografiche, scala ed elementi oro-idrografici, per cui la carta finisce per trasmettere un'immagine stereotipata e imprecisa dell'arcipelago, sconosciuto agli stessi giapponesi dell'epoca.

Eppure questa Carta fece da modello per molti cartografi europei, consentendo di correggere le molte imprecisioni e deformazioni consolidate nella cartografia del Giappone del XVI secolo. A cominciare da Renwart Cysat che disegnò a Friburgo nel 1586 quello che è considerato il primo foglio sciolto europeo dedicato al Giappone, anche Teixeira, come abbiamo già ricordato, ebbe come fonte principale la carta di "tipo-Gyōki" del 1557 ca. conservata nel Tōshōdai-ji di Nara. E padre Schütte ha ipotizzato che un analogo esemplare cartografico possa essere stato utilizzato anche dal cartografo inglese Robert Dudley, attivo prevalentemente a Firenze[25]. Ma è comunque al gesuita Ignacío Moreira che viene riconosciuto il merito di "*incorporare e migliorare le carte indigene giapponesi*" consultate durante il suo biennale soggiorno in Giappone come membro dell'ambasceria guidata da Alessandro Valignano. Durante i suoi sposta-menti interni, pur limitati alla parte occidentale del Paese, egli ebbe occasione di raccogliere informazioni geografiche anche sui territori orientali e settentrionali di Honshū direttamente dai giapponesi, oltre che di consultare le

25 Takahashi, «Seizen-seru shoki-nihon-chizu…», cit.; Schütte, «Japanese Cartography at the Court of Florence», cit.

carte dipinte sui paraventi delle residenze dei ricchi feudatari[26].

Ancora più rilevante è comunque l'interscambio geo-cartografico tra Occidente e Giappone che si coglie analizzando la nascita della cartografia nautica giapponese e la produzione dei famosi mappamondi *nanban*. Dell'intensa attività commerciale e piratesca, svolta dai giapponesi nei secoli XIV-XVI con le loro navi autorizzate chiamate *kangobune*, non è stato ritrovato alcun documento cartografico. Né sappiamo quando i giapponesi cominciarono a usare carte nautiche e portolani propri, tanto che Unno Kazutaka ha persino ipotizzato che i giapponesi, almeno fino all'introduzione della cartografia nautica europea da parte dei portoghesi, non erano abituati a fissare sulla carta la loro conoscenza pratica delle isole diposte lungo le rotte oceaniche e del Kyūshū costiero, pur conoscendo probabilmente la tecnica cartografica[27]. È, invece, documentato che entro il 1590 ben 80 vascelli portoghesi raggiunsero il Giappone, provenienti da Macao e guidati da piloti ormai esperti nell'uso dei nuovi strumenti astronomici e delle carte nautiche. E molti di loro furono chiamati ad affiancare i piloti giapponesi delle navi 'con licenza' (*goshuinsen*) dalla loro istituzione nel 1592 fino al 1623, anno in cui lo shogun Iyemitsu ne proibì l'assunzione.

---

26 Oda Takeo, *Kochizu no hakubutushi* [Il mondo delle carte antiche], Tōkyō, Kokon Shoin, 1998, pp. 142-53; Schütte, «Ignacio Moreira of Lisbon, Cartographer in Japan 1590-1592», cit.

27 Unno Kazutaka, «Jinguu Bunkō shozou no Nanban-kei sekai-zu to Nanyou Karuta» [Le Carte nanban e le Carte nautiche giapponesi dell'Asia Orientale e Sud-orientale conservate nella Biblioteca Jinguu], *Nihon Yōgakushi no Kenkyū (Sōgen gakujutsu sōsho)*, edit. Arisaka Takamichi, IX, Ōsaka, Sogensha, 1989, pp. 9-36.

In questo quadro di intensi rapporti commerciali e di scambio di conoscenze, i giapponesi produssero la loro prima carta-portolano (*karuta* in giapponese dell'epoca) per essere usata dalle navi 'con licenza' dal tipico sigillo color cinabro autorizzate nel 1592 da Toyotomi Hideyoshi a promuovere il commercio estero fino al 1636, anno in cui fu abolito il sistema delle *goshuinsen* e adottata la nota politica di isolamento nazionale. Di questa produzione cartografica sono stati ritrovati una ventina di esemplari, fra originali su pergamena e copie cartacee, molto simili ai portolani europei poiché offrono accurate raffigurazioni delle zone costiere, ma lasciano larghi vuoti nelle regioni interne. E sulla base dell'accurata analisi condotta da Nakamura negli anni Sessanta del secolo scorso sappiamo che, disegnati da sconosciuti marinai e non da cartografi ufficiali o esperti professionisti, sulla base dell'area raffigurata possono essere raggruppati nei due sottogruppi denominati "Carte nautiche generali dell'Asia e dell'Asia Orientale" (4 originali su pergamena e 10 copie cartacee) e "Carte nautiche del Giappone" (2 originali e 3 copie)[28].

Le Carte nautiche del primo gruppo, specialmente quelle più antiche databili 1592-98, esprimono un più stretto rapporto con la cartografia nautica portoghese. Il profilo del continente asiatico e dell'Asia Pacifica ricalca il modello raffigurato nelle carte di "tipo-Lopo Homem" (post-1554) e di "tipo-Vaz Dourado" (post-1563), quello delle Isole della Sonda e della Nuova Guinea è copiato

28 Nakamura Hiroshi, «The Japanese portolanos of Portuguese origin of the XVIth and XVIIth centuries», *Imago Mundi*, 18/1, 1964, pp. 24-44.

dal mappamondo attribuito a Bartolomeu Lasso, mentre il Borneo e Celebes hanno una forte analogia con le raffigurazioni di alcune carte portoghesi della prima metà degli anni 1580, come per esempio nel Planisfero di Antonio Millo. E la stessa raffigurazione del Giappone è di chiara derivazione portoghese, così come le tecniche cartografiche adottate (quali rose dei venti per l'orientamento, linee di rombo (lossodromiche) per la navigazione e, soprattutto, la scala delle distanze indicata in miglia *légueas* (miglia portoghesi)[29]. Ma la comparsa di alcune isole immaginarie di fronte alla Penisola di Bōsō, nel Honshū sudorientale, deriva dai mappamondi dipinti da Kano Eitoku tra 1587-90, nei quali appariva per la prima volta la punta meridionale di *Yezo*, che nelle carte nautiche assume un profilo più preciso e accurato.

Ma le Carte nautiche generali giapponesi (su carta di riso) databili tra il 1603-1636 sono diverse da quelle più antiche (su pergamena). Difatti, pur presentando ancora evidenti tracce dell'influsso europeo (sistema delle linee di rombo a 32 direzioni e rose dei venti), attestano che il loro legame con i modelli europei è alquanto attutito. Aggiungendo nuovi dati, i cartografi giapponesi finiscono per apportare sostanziali miglioramenti ai modelli originali, come attesta la Carta su pergamena dell'Asia Orientale (dalla Penisola Malese al Giappone) forse usata dal ricco mercante Kadoya Shichirobē fra il

29 Elemento comune di queste carte è che la scala, sul modello portoghese, ha i valori equivalenti alle miglia spagnole, pur essendo indicate come leghe nautiche portoghesi (*légueas*). Questa confusione per Unno Kazutaka sarebbe la prova che copiare era diventato un processo meccanico per il cartografo giapponese, il quale aggiungeva la scala senza comprenderne appieno il valore delle unità: Unno, «Cartography in Japan», cit., p. 382.

1613-1636 ca. e il portolano che Matsudaira Terutsuna avrebbe copiato nel 1638 da un esemplare più antico, un chiaro esempio d'integrazione tra la tecnica cartografica e di navigazione portoghese e la conoscenza geografica pratica giapponese.

Ma contribuisce a cogliere meglio lo scambio interculturale alla base di questa cartografia la toponomastica e la calligrafia. Nelle carte giapponesi i toponimi, che sono numerosi lungo le zone costiere, mancano del tutto all'interno delle regioni contrassegnate da denominazioni come *A Persia*, *A India*, *De Bengala*, *Borneo* e *Cantão*, modellate sulla terminologia portoghese. Ma se nelle carte più antiche come la *Kokai ko-zu* ("Antica Carta dell'Asia") di Ikeda Nobumasa o la "Carta dell'Asia" di Itoya Zuiyemon, entrambe databili primi anni 1590, la toponomastica è una fedele trascrizione dal portoghese in *Kana* (alfabeto fonetico giapponese), i caratteri di scrittura a penna in corsivo rimandano, invece, alla tradizionale calligrafia giapponese[30]. Né mancano esempi di "giapponesizzazione" grafica di toponimi portoghesi quali, ad esempio, *Iira de fuogo* (*Ilha dos fogo* = Iwojima) e *Santa Karara* (*Sta Crara* = Ujishima) che si ritrovano nella "Carta dell'Asia Orientale" di Kadoya Shichirobē. In due carte, poi, un'isola delle Ryūkyū ha il nome di origine portoghese *Resu* =(*Ilhas dos*) *Reis* (*Magos*), mentre nella citata Carta di Itoya, nell'angolo in basso a destra e sotto la scala in miglia, è riportata la scritta "S*ebastião,*

30 La prima (su pergamena) si conserva presso la famiglia dell'ex-marchese Ikeda, in Okayama, mentre la seconda (su carta) si trova presso la famiglia Yasujirō Takami, in Koga.

Afez" ("fatta da Sebastião"), ma senza chiarire l'identità dell'autore portoghese[31].

Le Carte nautiche giapponesi del 2° gruppo, centrate sulla rappresentazione dell'arcipelago giapponese, presentano invece tracce meno evidenti dell'influenza cartografica europea. Difatti, se l'introduzione del metodo europeo di determinare la posizione geografica delle località mediante l'osservazione astronomica si deve certamente ai gesuiti e ai piloti portoghesi, esso fu assimilato e perfezionato dai cartografi giapponesi nelle loro carte nautiche correggendo la latitudine delle poche località costiere del Kyūshū Occidentale e del Mare Interno riportate nelle coeve carte portoghesi (e spagnole) e riempiendone i larghi vuoti così da offrire un profilo del Giappone accurato e preciso. Sulla base di questi rilevamenti esse consentono di calcolare la lunghezza dell'asse longitudinale, che dall'estrema punta del Kyūshū si spinge fino all'estremità orientale di Honshū, pari a circa 12°, solo mezzo grado in meno rispetto alla misura reale. È ovvio che, per raggiungere un tale eccellente risultato, è necessario disporre delle coordinate

31 E anche l'inserimento nelle carte nautiche dell'Asia di regioni (come India, Africa e Penisola Arabica) mai toccate dalle navi giapponesi sarebbe dovuto per Unno Kazutaka al loro probabile modello originario portoghese, mentre Peter Shapinsky lo attribuisce alla considerazione di questa cartografia come la rapprentazione metaforica degli intensi scambi interculturali, oltre che commerciali, in corso nell'Asia Orientale del XVI-XVII secolo: Unno Kazutaka, *Tōzai chizu bunnka kōshōshi kenkyū* [Studio sullo scambio cartografico tra Oriente e Occidente], Ōsaka, Seibundō Shuppan, 2003; Shapinsky Peter D., «Polyvocal Portolans: Nautical Charts and Hybrid Maritime Cultures in Early Modern East Asia», *Early Modern Japan. An Interdisciplinary Journal*, 14, 2006, pp. 4-26.

geografiche di una fitta rete di località ampliata e aggiornata dal governo centrale, piuttosto che da privati[32].

A testimonianza dell'uso di fonti di rilevamento giapponesi, imposto anche dalla drastica interruzione dell'interscambio culturale luso-nipponico nel 1636[33], si può citare il profilo preciso e accurato del Giappone costiero raffigurato in una delle due carte nautiche conservate nella Collezione della Gabinet Library di Tōkyō[34], che è basato sulla "Carta generale del Giappone" compilata sui rilevamenti catastali ordinati dallo *shogun* nel 1645, oppure la "Carta del Giappone" del 1671 ca., conservata nella Mitsui Library di Tōkyō, che riporta la scala in ri giapponesi, i confini di province e grandi città e la linea costiera di Honshū nord-orientale analoga a quella disegnata nella cosiddetta "Carta Keichō", completata nel 1639. E a causa dell'isolamento nazionale anche l'influenza delle carte nautiche giapponesi sulla cartografia europea fu

32 Nel 1669 lo shogun incaricò un certo capitano Shimaya di condurre nel successivo biennio un rilevamento delle isole poste tra Nagasaki e la costa nord-orientale di Honshu, avendo come punto di riferimento Edo. E poiché il rilevamento preciso di numerose località strategiche costiere fu promosso dal governo centrale, è stata anche avanzata l'ipotesi che queste carte abbiano un'origine ufficiale piuttosto che privata: Unno, «Cartography in Japan», cit., p. 385.

33 Purtroppo, l'interscambio culturale luso-nipponico si interruppe drasticamente nel 1636 e sarà presto cancellato dalla memoria dei giapponesi, che finiranno per chiamare ogni cosa portoghese col termine "*Oranda*" (Olanda o Olandese), adottato come sinomimo di "europeo": Takeuchi, *A short history of Cartography in Japan*, cit.

34 Si tratta di due "Carte dell'Asia Orientale", la *Tensen Chiho no Zu*" su pergamena con le linee lossodromiche e databile 1600 ca., e la cartacea *Kon'en Tendo Gattai no Zu* con le coordinate geografiche che, forse, è una copia della seconda metà del XVII secolo: Nakamura, «The Japanese portolanos of Portuguese origin of the XVIth and XVIIth centuries», cit.

piuttosto sporadica[35].

Contemporaneamente alla nascita della cartografia nautica, famosi artisti e pittori giapponesi cominciarono a raffigurare su paraventi pieghevoli mappamondi e carte del Giappone che, oltre ad avere un elevato valore pittorico-artistico, costituiscono un'importante fonte storico-documentaria dello scambio culturale e cartografico tra l'Occidente e il Giappone nel XVI e XVII secolo. Si tratta dei *nanban byōbu*, i famosi mappamondi dipinti commissionati da ricchi mercanti di Kyōto e da signori feudali per abbellire le loro residenze o per decorare oggetti vari, come l'elsa della spada, piatti di ceramica, sculture, specchi metallici e altro. Gli esemplari ritrovati, databili tra il 1593 e il 1636, sono quasi un centinaio e, sulla base del Paese a cui si riferisce la scena raffigurata, sono distinti nei 3 gruppi di Cina-Giappone, Paesi Stranieri-Giappone e soltanto Giappone. Le tematiche più ricorrenti sono l'arrivo nei porti giapponesi della *nao de trato* portoghese (in giapponese *kurofune* = nave nera), lo scambio di prodotti e la presenza gesuitica in Giappone, offrendo un ritratto fedele e veritiero dei lineamenti fisici e antropici raffigurati. E spesso è raffigurato il corteo (la famosa "processione") fatta dai *Nanban-jin* (Barbari del

35 Hiroshi Nakamura ha riconosciuto che il profilo del Giappone e della Corea riportato nella *Carta di una parte della Cina, il Mare Giallo, Corea e arcipelago giapponese*, fatta verso il 1680 dal cartografo John Kempthorne e conservata nel British Museum di Londra, è una copia fedele di quello elaborato nelle carte nautiche giapponesi dell'Asia; il Giappone della citata Carta compilata nel 1649 dal cartografo portoghese João Teixeira è modellato sui portolani giapponesi prodotti tra 1598-1636 e, forse, anche il profilo della Corea nel *Iaponia Regnum* di Martino Martini è derivato dalle carte nautiche giapponesi: Nakamura, «The Japanese portolanos of Portuguese origin of the XVIth and XVIIth centuries», cit.

Sud, cioè i portoghesi) per rendere omaggio alle Autorità locali, nonché aspetti dell'ammirazione e accettazione da parte dei giapponesi di mode e oggetti portafortuna portoghesi[36].

I mappamondi *nanban*, adottando la prospettiva lineare, il 'chiaroscuro' e altre tecniche artistiche europee, raggiungono un eccellente livello pittorico-artistico, anche se spesso sono apprezzati più per la semplice assimilazione di tecniche e metodi artistici stranieri che come nuove forme d'arte giapponese. Eppure, essi attestano la disponibilità dei giapponesi a rimodellare un mappamondo europeo mediante tecniche di disegno artistico della loro tradizione calligrafica e pittorica. E alcuni esemplari, oltre al contributo dato in campo artistico, offrono un apporto rilevante anche alla conoscenza dello scambio geo-cartografico tra Portogallo (Europa) e Giap-pone. Questa convergenza interculturale può essere colta con maggior evidenza nella ventina di paraventi che riportano un planisfero modellato sui numerosi mappamondi europei introdotti in Giappone sul finire del XVI secolo[37].

---

36 Nakamura Hiroshi, «Nanban byōbu sekai-zu no kenkyū» [Lo studio dei Mappamondi *nanban* su paraventi], *Kirishitan kenkyū*-Tōkyō, 9, 1964, pp. 1-273. Molto interessanti sono le tesi di dottorato discusse di recente da Loh Joseph F. (*When Worlds Collide.Art,Cartography,and Japanese Nanban World Map Screens*, Columbia Univ., 2013) e Yamafune Kotaro (*Portuguese Ships on Japanese Namban Screens*, Texas A&M Univ., 2012).

37 È noto che l'introduzione in Giappone delle prime carte europee si deve ai giovani ambasciatori che al loro ritorno in patria portarono una edizione del 1579 del *Theatrum Orbis Terrarum*, numerosi mappamondi e altri materiali. L'interesse dei giapponesi per i mappamondi europei continuò anche nel XVII secolo, come attestano la grande diffusione del Mappamondo di Matteo Ricci del 1602, le carte olandesi donate allo *shogun* nel 1657 e 1659 e nel 1672, nonché la presenza nel Museo Nazionale di Tōkyō di due Planisferi modellati sulle carte del Blaeu: Debergh Minako, «A comparative study of Two Dutch Maps, preserved in the Tokyo National Museum. Joan Blaeu's Wall Map of the World in two hemispheres, 1648 and its revision ca. 1678 by N. Vissches», *Imago Mundi*, 35/1, 1983, pp. 20-36.

L'esemplare più antico (databile 1580) è il paravento noto come "Mappamondo di Yamamoto", che si conserva nel Museo Nazionale di Kyōto. In esso i continenti sono facilmente riconoscibili, ma il loro profilo, specialmente quello dell'America Meridionale e dell'Africa, è inciso da lunghi corsi d'acqua e profondi estuari. La costa nord-orientale di Honshū appare esageratamente frastagliata, un espediente forse adottato dall'autore per avvicinare il disegno al modello originario portoghese. E molti mappamondi hanno il bordo decorato con riquadri di persone (reali o immaginarie nel loro abbigliamento tipico) o di vedute di città, un espediente introdotto nella cartografia dall'olandese Jodocus Hondius ma che sul finire del XVI secolo era già diventata pratica comune dei cartografi europei. La sua accettazione da parte degli artisti giapponesi in uno stile ibrido giapponese/occidentale risalta con particolare evidenza nei paraventi a coppia (*Bankoku ezu sekai zu* e *Nijūhachi toshi zu*) riproducenti il Mappamondo con le vedute di 28 città mondiali, conservati nell'Imperial Household Agency in Tōkyō, oppure nella coppia (*Sekai chizu* e *Repanto sentō zu*) posseduta dal Museo Kōsetsu di Kōbe, che al disegno del Planisfero affiancano la raffigurazione della battaglia di Lepanto. Essi condividono gli elementi decorativi tipici (cartigli in cornice, rose dei venti e di compasso, vascelli, balene, scale, etc.) e le denominazioni in caratteri cinesi delle regioni asiatiche, mentre quelle delle regioni extra-asiatiche sono spesso approssimative transliterazioni in alfabeto sillabico giapponese (*hiragana o katakana*) dei corrispondenti toponimi portoghesi o spagnoli, quali per esempio *Inkiresu* (Inghilterra), *Furansa* (Francia), *Hatagonun* (Patagonia) e *Nowakineya* (Nuona Guinea). Ma

nel mappamondo di Kōbe i toponimi sono riportati sul tipo giapponese in cartigli rettangolari verticali, mentre la raffigurazione della battaglia di Lepanto (con elefanti e soldati sullo sfondo e vascelli in navigazione) simboleggia quasi l'appropriazione giapponese di una stampa europea.

L'introduzione di planisferi e nuove tecniche cartografiche europee minava profondamente la visione tradizionale giapponese del mondo, cristallizzata nella cosmografia buddista raffigurata nella famosa *Gotenjiku Zu* ("La Carta delle 5 Indie", il cui esemplare più antico del 1364 si conserva nel Hōryū-ji di Nara) e il concetto di spazio (dimensione e forma) di derivazione sino-centrica, diffondendo una concezione del mondo basata sulle nuove cognizioni geografiche apportate dalle scoperte e dalle idee rinascimentali, quali la sfericità della Terra, la teoria eliocentrica, le coordinate geografiche e i globi terrestri e celesti[38]. E come i giapponesi abbiano conciliato la nuova concezione del mondo con il loro consolidato sistema concettuale e cosmologico è chiaramente leggibile in alcuni mappamondi *nanban* dove l'artista pare di voler recuperare la tradizionale immagine culturale e morale del Giappone quale 'Paese divino', propria della concezione medievale buddhista, allontanandosi dal modello europeo con lo spostamento dell'emisfero Orientale sulla parte sinistra del disegno e sulla destra quello

38 Unno Kazutaka, «Japan before the Introduction of the Global Theory of the Earth: In search of a Japanese Image of the Earth», *Memoirs of the Research Department of the Tōyo Bunko*, 38, 1980, pp. 39-69; Yamori Kazuhiko - Takahashi Tadashi, «L'Espace dans la Cartographie Japonaise Ancienne», *L'Espace Géographique*, 2, 1980, pp. 95-104; Muroga Nobuo - Unno Kazutaka, «The Buddhist World Maps in Japan and its contact with European maps», *Imago Mundi*, 16/1, 1962, pp. 49-69.

Occidentale, l'Oceano Pacifico e l'Asia, così che il Giappone finisce per occupare quasi il centro del campo visivo.

Questa innovazione grafica era già stata introdotta da Matteo Ricci nel suo Mappamondo sino-centrico che, stampato in Pechino nel 1602, ebbe una notevole influenza sulla cartografia giapponese del XVII secolo, come attesta l'anonimo *Bankoku Sōzu* (Mappamondo) stampato a Nagasaki nel 1645 su una coppia di paraventi che si conservano nel Kōbe City Museum. Accoppiato a un pannello che sull'esempio di Mercatore riproduce 40 figure umane colorate a mano, è il mappamondo centrato sull'Oceano Pacifico che ha agli angoli quattro vascelli (di cui uno *nanban*, cioè portoghese o spagnolo) disegnati sul tipo giapponese. Un simbolismo cromatico (derivato dal Blaeu) distingue i diversi Paesi del mondo, che hanno incorniciata in riquadri la loro denominazione in *hiragana*. Parte della toponomastica è invece trascritta in giapponese direttamente dal portoghese, lingua che si conserva nel toponimo *Kapo chi bona esupeunshiya* (Capo di Buona Speranza, con la seconda '*u*' forse dovuta a un errore di copiatura di '*ra*') e in qualche altro toponimo come il già ricordato *Ingerasu*. Dal Ricci derivano, invece, il sistema di localizzazione basato sulle coordinate geografiche (che sono segnate con tratti in bianco e nero a intervallo di 5°), la proiezione ovale con il meridiano centrale situato a est della Nuova Guinea e il profilo dei 5 continenti. Sono indicate, infine, *Kinshima* e *Ginshima*, le "Isole d'Oro e d'Argento" disegnate a est del Giappone nelle carte portoghesi degli anni 1580 e nelle successive carte olandesi, ma non nel mappamondo ricciano[39].

39 Wallis Helen, «The influence of Father Ricci on Far Eastern Cartography», *Imago Mundi*, 19/1, 1965, pp. 38-45.

Questa carta ebbe diverse edizioni fino al 1708 e divenne il modello di molte carte stampate che, variando la posizione dei continenti per collocare l'Est (oppure le Americhe) nella parte alta del foglio, l'Ovest (oppure l'Europa) nella parte bassa e il Continente Meridionale sul lato destro, finivano per assumere forme allungate verticalmente adatte per essere montate su rotoli da appendere alle pareti (*kakemono*)[40]. Ne è esempio il mappamondo *Bankoku Sōkai-zu* disegnato nel 1688 da Ishikawa Ryūsen, che ha come caratteristiche principali la localizzazione del Giappone in posizione centrale, la raffigurazione dei Paesi europei e dell'emisfero occidentale come singole isole, nonché l'uso di un brillante cromatismo. È comunque evidente che l'accuratezza e la precisione della conoscenza geografica non sono l'obiettivo principale del Ryūsen che, come tutti gli artisti giapponesi, combina liberamente elementi grafici europei con quelli di derivazione cinese e giapponese per creare un'immagine pittorica del mondo attraente per il suo pubblico. E questo ha spinto Unno Kazutaka a considerare questo mappamondo un declino qualitativo rispetto al suo modello ricciano e allo stesso *Bankoku sōzu* del 1645[41].

Da quanto detto finora è evidente che i planisferi su paraventi pieghevoli e l'iconografia dei loro riquadri decorativi, più che mostrare la loro dipendenza dai modelli

40 Takeuchi, «A short history of Cartography in Japan», cit.

41 Unno Kazutaka, «Shoho 'Bankoku-sōzu' no seiritsi to rufu» [Il Mappamondo e la sua diffusione], in *Nihon Yōgakushi no Kenkyū*, cit., X [1991], pp. 9-75; Id., «Bankoku sekai igyou-zu nit suite» [I Mappamondi con il disegno di figure umane straniere], *Biburia. Tenri Toshokan hō = Biblia*-Ōsaka, 1992, pp. 20-33.

cartografici europei, attestano dell'intenso scambio interculturale in corso sul finire del XVI secolo tra Occidente e Giappone. Ma essi possono essere interpretati anche come il tentativo degli artisti giapponesi di riplasmare liberamente l'immagine del mondo occidentale per esprimere graficamente la politica di supremazia sul panorama nazionale e internazionale perseguita dai Tokugawa con l'appoggio dell'emergente classe mercantile giapponese[42]. Un'esplicita testimonianza grafica è l'espediente di evidenziare la preminenza del Giappone sul pianeta, ampliandone esageratamente la grandezza fino ad attribuirgli una dimensione spaziale più grande dell'Europa o dell'Africa, come si vede in una decina di coppie di paraventi *nanban* che associano al mappamondo di tipo europeo l'immagine del Giappone raffigurata nelle carte di "tipo-Gyōki". L'esempio più significativo è il paravento attribuito al famoso pittore Kanō Eitoku che, databile 1595 ca., si trova nel Jōtoku-ji di Fukui. Non si conoscono le fonti europee di questo mappamondo che utilizza una proiezione ovale derivata dall'Ortelio e, forse, da una carta portoghese, riporta le

42 I Mappamondi *nanban* hanno giocato un importante ruolo politico e ideologico a favore del regime dei Tokugawa e dell'emergente identità culturale nazionale. Ma ancora sul finire del XVI secolo i giapponesi, pur avendo un forte senso di identità, avevano una scarsa conoscenza del loro Paese e dei suoi confini. Il Tōhoku settentrionale era mal conosciuto e il Bakufu considerava le regioni di Ezo (Hokkaidō) e Ryūkyū come due substati soggetti (in teoria, ma non in pratica) al suo controllo, tanto che nelle relazioni diplomatiche ufficiali il Ryūkyū veniva trattato come un Paese 'straniero': Toby Ronald, «Kinsei-ki no 'Nihon zu' to 'Nihon' no kyōkai» [La Carta del Giappone e i suoi confini all'aprirsi dell'epoca moderna], in Hideo Kuroda - Berry Mary E. - Fumiko Sugitomo (eds.), *Chizu to ezu no seiji bunkashi* [La storia politica e sociale nelle carte geografiche], Tōkyō, Tōkyō Daigaku Shuppan-kai, 2001, pp. 79-102.

rotte principali che dall'Asia facevano capo alla penisola iberica ed esprime anche l'ampliamento della conoscenza europea dell'Asia Orientale. Ma la "Carta del Giappone" raffigurata sul paravento che affianca quello col mappamondo, è incorniciata da nuvole dorate che offrono un'immagine deformata dell'arcipelago di "tipo-Gyōki"[43], anche per la scarsa rilevanza attribuita alle distanze nell'antico concetto giapponese dello spazio. Il Kyūshū e la costa di Honshū sono, invece, delineati con l'accuratezza e la precisione tipiche del metodo cartografico europeo. Difatti, il primo appare come un rettangolo allungato in senso Nord-Sud, piuttosto che nella sua forma stilizzata assunta nelle carte di "tipo-Gyōki", mentre più accurato appare il disegno del Giappone affacciato sul Mare Interno, in particolare la Baia di Kagoshima, i promontori e le insenature delle odierne Prefetture di Nagasaki e Saga, il Lago Biwa e il bacino fluviale di Yodo. Colpisce il simbolismo pittorico dei rilievi del Tōhoku e del Monte Fuji, ma non mancano alcune irrealistiche deformazioni come la costa del Kyūshū meridionale oppure l'esagerata grandezza attribuita alle due penisole di Bōsō e Nōtō, situate rispettivamente nelle odierne Prefetture di Chiba e di Ishikawa.

Nel complesso, i *nanban byōbu* dei secoli XVI-XVII furono molto apprezzati per la loro innovativa raffigurazione e considerati simbolo di prestigio politico e di ammirazione per lo stile di vita europeo. Essi sono stati ritenuti addirittura "oggettivi" da Shintarō Ayusawa e considerati dagli studiosi

43 Sembra che gli artisti giapponesi facessero ricorso a questo espediente decorativo, che si ritrova anche nel paravento *nanban* conservato nel Hoshin-ji di Obama, la città situata nell'odierna Prefettura di Fukui, per nascondere la loro scarsa conoscenza del territorio dell'odierna Hokkaidō.

come il tentativo degli artisti giapponesi di adattare i nuovi metodi cartografici europei alla consolidata tradizione cartografica giapponese. E per Muroga Nobuo sono un chiaro esempio del passaggio della cartografia giapponese dalla tradizionale iconografia alla moderna cartografia[44].

La progressiva occidentalizzazione della car-tografia giapponese, seguita alla introduzione delle tecniche cartografiche europee, non portò all'abbandono dell'antica immagine del Paese trasmessa dalle carte di "tipo-Gyōki", che continueranno a essere prodotte e stampate nel corso del XVII secolo e oltre, anche se ridotte ormai a semplici talismani e portafortuna o oggetti sacro-religiosi[45]. Anzi, l'attenzione della cartografia giapponese per il disegno pittorico-decorativo e per gli aspetti estetici riemerse sul finire del XVII secolo, quando furono pubblicate da artisti professionisti numerose carte del Giappone con attraenti illustrazioni colorate e informazioni pratiche utili per viaggiare. Ma erano carenti dal punto di vista dell'accuratezza e della precisione topografica, tanto che gli stessi miglioramenti apportati nel disegno del profilo costiero dell'arcipelago vanno visti come il risultato della sperimentazione di nuove tecniche pittorico-artistiche piuttosto che di profondi cambiamenti della tradizione cartografica giapponese.

---

44 Shintarō Ayusawa, «The Types of World Maps Made in Japan's Age of National Isolation», *Imago Mundi*, 10, 1967, pp. 123-28; Nakamura, *Nanban byōbu sekai-zu no kenkyū*, cit.; Oda Takeo - Muroga Nobuo - Unno Kazutaka, *Nihon Kochizu taisei, Sekaizu* [I Mappamondi giapponesi fino alla metà del XIX secolo], Tōkyō, Kodansha, 1975; Muroga Nobuo, *Kochizu shō: Nihon no chizu no ayumi* [Considerazioni sulle carte storiche: l'evoluzione della cartografia giapponese], Tōkyō, Tōkai Daigaku Shuppan-kai, 1983.

45 Unno Kazutaka, «Maps of Japan Used in Prayer Rites or as Charms», *Imago Mundi*, 46/1, 1994, pp. 65-83.

E anche la cartografia shogunale continuava ad avere come caratteristica fondamentale il simbolismo piuttosto che la precisione[46]. Eppure i Portoghesi avevano introdotto in Giappone non soltanto le nuove tecniche di navigazione e di disegno di carte nautiche, ma anche i nuovi metodi di rilevamento topografico applicati in Europa. Sappiamo, infatti, che Ignacio Moreira svolse delle attività di rilevamento territoriale durante il suo soggiorno in Giappone (1590-92) e che a partire dal 1611 lo spagnolo Sebastian Vizcaino condusse rilievi topografici lungo la costa fra Nagaski e Akita, anche se nessuna traccia di questi lavori è giunta fino a noi. Eppure, la cartografia topografica giapponese divenne più accurata e precisa solo col terzo progetto (Shōhō) lanciato nel 1644, quando cominciarono a essere applicate tecniche occidentali di rilevamento topografico, basato su osservazioni astronomiche e levate di campagna, e a costruire le carte provinciali (Kuniezu) a una scala unificata prefissata (6 *sun* = 1 *ri*', che equivale a 1:21.600). La "Carta generale del Giappone" (*Shōhō map of Japan*), derivata dalle carte provinciali compilate fra il 1651-1655, offre un profilo costiero dell'arcipelago più aderente alla realtà rispetto alla tipica configurazione delle carte Gyōki. E per la prima volta riporta le isole di Ryūkyū e Hokkaidō, quest'ultimo forse sotto l'impulso dei rilevamenti sul terreno e della conseguente "Carta di Ezo"di De Angelis.

---

46 Unno Kazutaka, «Government Cartography in sixteenth century Japan», *Imago Mundi*, 43/1, 1991, pp. 86-91; Yonemoto Marcia, *Mapping Early Modern Japan: Space, Place, and Culture in the Tokugawa period (1603-1868)*, Berkeley, California UP, 2003; Ead., «Silence Without Secrecy? What is Left Unsaid in Early Modern Japanese Maps», *Early Modern Japan. An Interdisciplinary Journal*, 14, 2006, pp. 27- 39.

Ma neppure le carte provinciali compilate nel 1696 nell'ambito del progetto Genroku, nonostante l'alto livello di standardizzazione raggiunto, presentano grandi innovazioni nel campo delle tecniche di rilevamento e di rappresentazione grafica[47]. Decisivi miglioramenti si avranno soltanto col geografo Inō Tadataka agli inizi del XIX secolo, ma questi non rientrano tra gli obiettivi di questo saggio che ha lo scopo di illustrare il contributo offerto dalla cartografia portoghese alla conoscenza geo-cartografica del Giappone nell'Europa dei secoli XVI-XVII, considerando i documenti geo-cartografici come l'elaborazione comune dello scambio interculturale tra Portogallo e Giappone. È questo un tema di rilevante interesse culturale, ma che necessita ancora di ulteriori approfondimenti e conferme scientifiche.

47 Brown Philip C., «The Mismeasure of Land: Land Surveying in the Tokugawa Period», *Monumenta Nipponica*, 42/2, 1987, pp. 115-55; Unno, «Cartography in Japan», cit.; Hirotada Kawamura, «Kuni-ezu (provincial maps) compiled by the Tokugawa Shogunate in Japan», *Imago Mundi,* 41/1, 1989, pp. 70-75.

L'eutopia cinese di Fernão Mendes Pinto

Guia M. Boni*

A map of the world that does not include Utopia
is not worth even glancing at,
for it leaves out the one country at which Humanity is
always landing.
And when Humanity lands there, it looks out,
and, seeing a better country, sets sail.

Oscar Wilde, *The Soul of Man Under Socialism*, 1891

Utopia, Eutopia[1] è un gioco di parole che, al di là del *calembour*, se applicato a un testo di viaggio racchiude un giudizio sostanzialmente diverso. Se diciamo che la Cina descritta da Fernão Mendes Pinto è un'utopia, cioè un nessun posto, per senso traslato una chimera, una fantasticheria, mettiamo in dubbio il viaggio

* Università degli Studi "L'Orientale".

1 "Gli antichi mi chiamarono Utopia per il mio isolamento; adesso sono emula della repubblica di Platone, e forse la supero (infatti ciò che quella a parole ha tratteggiato, io sola la attuo con le persone, i beni, le ottime leggi) sicché a buon diritto merito di esser chiamata Eutopia", "Sei versi sull'isola di Utopia del poeta laureato Anemolio, nipote di Itlodeo per parte di sorella", cito dall'ed. italiana More Thomas, *Utopia* (1516), a cura di Luigi Firpo, Napoli, Guida, 1990, p. 65.

del portoghese. Se, viceversa, affermiamo che la sua Cina è un'eutopia – luogo felice – attribuiamo alla sua descrizione un valore esemplare: un posto da guardare per poi rimettersi in viaggio, arricchiti. Quello che distingue l'isola Utopia di Thomas More dall'"Eutopia cinese" di Fernão Mendes Pinto è che, mentre la prima offre la rappresentazione di un paese compiuto, in cui tutte le istituzioni hanno raggiunto la perfezione a scapito della libertà individuale dei suoi abitanti; la seconda, oltre a situarsi in reali coordinate geografiche, rappresenta – proprio per la libertà ancora vigente – un modello imperfetto e incompiuto e come tale riproducibile.

Gli uomini e le opere

Thomas More è noto soprattutto per essersi opposto all'annullamento del matrimonio tra Enrico VIII e Caterina d'Aragona, pagando con la vita la sua fedeltà al papato. Ma fu principalmente un grandissimo umanista, uno di quegli uomini che nel Cinquecento mutarono il volto dell'Europa. Latinista, grecista, traduttore, scrittore, padre di famiglia e uomo politico – fu anche cancelliere del regno – riuscì a coniugare tutti questi impegni a un profondo senso etico, che aveva di mira il miglioramento delle condizioni dell'uomo e soprattutto della sua Inghilterra. Nel 1516, mosso dallo stesso spirito con cui Erasmo da Rotterdam aveva scritto 5 anni prima l'*Elogio della follia – Moriae Encomium* che potrebbe anche essere un gioco di parole legato al cognome dell'amico nella cui casa inglese redasse l'opera –, Thomas More scrisse un libricino, *Utopia*. Doveva

essere un *divertissement*, di cui certo l'autore mai avrebbe immaginato il successo, protrattosi nel corso dei secoli fino ai giorni nostri. Figura controversa, l'inglese passò alla storia come autore di un'utopia "comunista" e come martire della fede. Immagini antitetiche che sottolineano il successo della sua opera, contesa da visioni opposte del mondo. Infatti, nel 1918, quando Lenin fece cancellare dall'obelisco, nel giardino di Alessandro, i nomi degli zar Romanov per sostituirli con quelli degli "illustri pensatori e combattenti per la liberazione dei lavoratori"[2] tra Marx, Engels e Bakunin inserì anche Thomas More e il nostro Tommaso Campanella, autore anche lui di un'utopia *La città del sole*. Pochi anni dopo, nel 1935 – a quattrocento anni dalla morte –, Thomas More venne canonizzato come martire della chiesa cattolica.

Il volume di poche pagine, uscito nel 1516, era suddiviso in due libri. Nel I, sotto forma di dialogo, veniva raccontato l'incontro, avvenuto a Bruges, dove Thomas More era stato davvero in missione diplomatica, tra lui e l'amico Peter Gilles, il quale era intento a parlare con un forestiero "di età avanzata, dal volto bruciato dal sole, con una lunga barba e il mantello buttato in maniera trasandata su una spalla, così che dall'aspetto e dal vestito lo si sarebbe detto un uomo di mare"[3], un *nauclerus*, come viene detto nell'originale latino. Peter glielo presenta: è un viaggiatore, si era unito ad Amerigo Vespucci in tre dei suoi quattro viaggi in America e nell'ultimo si era fatto lasciare nel punto più lontano per proseguire la

2 Vázquez Montalbán Manuel, *La Mosca della rivoluzione*, Milano, Traveller Feltrinelli, 1995, p. 75.

3 More Thomas, *Utopia* (1516), cit., p. 110.

navigazione verso l'ignoto, approdando così fortunosamente all'isola di Utopia. Nel viaggio di ritorno aveva fatto tappa a Ceylon e Calicut, per poi giungere nel Vecchio Mondo. Thomas More li invita subito a casa sua e la conversazione si svolge in giardino. Nel secondo libro la parola è ceduta al viaggiatore che racconta le perfette istituzioni di Utopia. Con quest'opera Thomas More creava un nuovo genere: la finta relazione di viaggio che mescolava realtà, come i quattro viaggi di Vespucci – sui quali non era ancora ricaduto il discredito –, coordinate geografiche riscontrabili su una carta (Ceylon e Calicut ad esempio) e finzione letteraria.

Il personaggio cui era messo in bocca il racconto aveva un nome e una nazionalità: si chiamava Raphael Hythlodaeus, Raffaele Itlodeo, ed era portoghese: *est enim lusitanus*, dirà Peter Gilles presentandolo a Thomas More dove la congiunzione "infatti", *enim*, racchiudeva prova e conferma che solo un portoghese potesse aver compiuto un viaggio così straordinario. Un tributo del futuro cancelliere al Portogallo. *Utopia* è un libro ludico-filosofico. Filosofico perché l'autore riflette – mettendo a confronto la società reale della sua Inghilterra (libro I) e quella ideale di Utopia (libro II) – sulla migliore forma di governo; ludico perché il colto gioco etimologico da lui adoperato (Utopia, senza luogo; il fiume Anidro, senz'acqua; la capitale Amauroto, città evanescente) era un costante richiamo al lettore avveduto, mettendolo in guardia dal non cadere nel suo inganno: l'isola non esisteva.

Gioco che ritroviamo anche nel nome del protagonista. Da una parte quello di battesimo: Raffaele. Uno dei sette arcangeli, che compare nel *Libro di Tobia*, quando questi conduce in viaggio il giovane a riscuotere

un credito per il vecchio padre ormai cieco, per poi guarire la moglie di Tobia, Sara, e il padre. Raffaele è colui che guarisce e guida. È il patrono dei viaggiatori, dei viandanti e dei pellegrini, nonché dei medici. Anche una delle quattro navi con cui Vasco da Gama superò il capo di Buona Speranza si chiamava São Rafael.

Il cognome è più complesso e ha creato non pochi problemi. Varie le interpretazioni[4], quasi tutte concordano su "hytlos", cioè "paradosso", "controsenso", mentre la seconda parte è stata variamente intesa, ma, senza entrare nello specifico, diamo per buona quella più diffusa[4]: "mercante, distributore, spacciatore": cioè uno "spaccia frottole". Insomma un bugiardo.

Ecco l'anello di congiunzione con Fernão Mendes Pinto e la sua *Peregrinação*, pubblicata postuma nel 1614. Anche lui fu accusato di mentire, tanto che sul suo nome si fece quel famoso gioco di parole: "Fernão Mentes? Minto".

Soltanto pochi cenni su Fernão Mendes Pinto che fu il tipico rappresentante di quei portoghesi che nel Cinquecento andavano in cerca di fortuna in Asia. Dopo una serie di vicissitudini avvenute in patria, raccontate nel capitolo I, che funge da prologo, nel 1537 si imbarcò per l'India da cui fece ritorno dopo 21 anni, nel 1558. Con queste parole nel I e nell'ultimo capitolo riassume il suo viaggio: durato 21 anni, in cui fu 13 volte prigioniero e 17 venduto. Da notare che nel capitolo 226, il 17 diventa 16. Una di quelle sviste che gli costarono la fama di mentitore. A questo proposito è giusto ricordare che l'autore non vide la sua *Peregrinação* pubblicata e non poté

4 Si rimanda alla voce di Wilson N. G., "The name Hythlodaeus", in *Moreana*, XXIX, 110, June 1992, p. 33.

quindi replicare alle accuse che gli furono rivolte sin da subito. Alla sua morte, avvenuta nel 1583, le figlie affidarono il manoscritto alla Casa Pia dos Penitentes da Cidade de Lisboa, il quale, nel 1603, ottenne il *nihil obstat* dell'Inquisizione e il privilegio reale nel 1613. Il cronista di corte Francisco de Andrade fu incaricato di mettere in ordine per la stampa il manoscritto, oggi andato perduto, come quello di Marco Polo, e infine pubblicato nel 1614. Trentuno anni di decantazione per un'opera che riscosse un immediato successo in patria come all'estero con numerose traduzioni.

Di ritorno in Portogallo, nel 1558, Fernão Mendes Pinto si aspettava un riconoscimento economico da parte della corona, il quale arriverà, sotto forma di modesta pensione l'anno della sua morte. Nel frattempo mise su famiglia, si trasferì vicino ad Almada e cominciò a redigere la *Peregrinação*. Dal punto di vista storico, ricordiamo che Fernão Mendes Pinto, come Camões (1524-1580), vissero la parabola della grandezza portoghese. Dall'opulenza di D. Manuel, di cui ricordiamo, per esempio, la sfarzosa ambasciata dell'elefante a Roma (1514), alla catastrofe di Alcácer-Kibir (1578), avvenuta sotto D. Sebastião, e alla perdita dell'indipendenza a favore della corona spagnola (1580).

La *Peregrinação* è un'autobiografia, un libro di memorie di viaggio, in cui l'autore ripercorre le sue avventure e disavventure orientali, senza apparenti infingimenti, stigmatizzando, per esempio, la cupidigia o la rissosità lusitane, la contraddizione tra sete di denaro e moralismo o, viceversa, la straordinaria capacità di adattamento dei portoghesi.

Dal punto di vista dell'itinerario compiuto da

Fernão Mendes Pinto è praticamente impossibile tracciarlo su una carta, tanti sono i suoi andirivieni tra India, Mar Rosso, oceani Indiano e Pacifico, basta leggere l'elenco caotico che ne fa nel primo capitolo. In mezzo, una parentesi di due anni presso la Compagnia di Gesù (1554-1556) mai menzionata nella *Peregrinação*, forse per intervento della censura o forse no, ma di cui ci restano alcune lettere[5].

Le dimensioni dell'opera, 226 capitoli, le avventure mirabolanti, soprattutto in compagnia di António de Faria, la quantità di informazioni che vanno dall'architettura alle feste, dalla politica ai banchetti, passando dalle lingue che sente e di cui riporta talvolta la trascrizione, per non parlare del resoconto di vicissitudini, ne fanno una messe di notizie strabiliante per il lettore di allora come di oggi. Ed è questo ad aver suscitato l'immediata incredulità.

La Cina

E così giungiamo alla Cina, o meglio all'utopia cinese com'è stata definita da parte della critica, facendo slittare il testo di Fernão Mendes Pinto dal genere autobiografico e di viaggio a quello, come l'*Utopia* di Thomas More, di viaggio immaginario. L'insinuazione di una Cina utopica è presente in un certo numero di lavori: due sono quelli su cui ci soffermeremo che mettono chiaramente a confronto le due opere, mentre altri studiosi, quali José António Saraiva, Rebecca Catz e

5 Catz Rebecca, *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros documentos*, Lisboa, Editorial Presença, 1983.

Luisa Trias Folc[6], si limitano ad accennare all'argomento senza, tuttavia, arrivare a un confronto diretto. Il primo lavoro è del padre Mário Martins che nel 1980 scrisse un saggio dedicato a "A imagem do homem português nas *Viagens de Gulliver*, em *Robinson Crusoe* e em *Utopia*"[7]. Sedici sono le pagine dedicate all'isola, soffermandosi prevalentemente sui seguenti quattro capitoli della *Peregrinação* XCVII, XCVIII, CXII, CXIII. Raffaella D'Intino con un articolo uscito sulla rivista "Oceanos", intitolato "A utopia chinesa de Fernão Mendes Pinto"[8] prende in considerazione sette capitoli: XCVI, XCVII, CII, CIII, CVII, CXII e CXIII.

I capitoli in cui è stato ravvisato un ideale utopico vanno quindi dal XCVI al CXIII. Ecco l'antefatto: Fernão Mendes Pinto e i suoi compagni vengono arrestati a Taipor e condannati alla frusta e al taglio dei pollici. Grazie all'intercessione di "dous procuradores dos pobres pela honra de Deus" subiscono solo le frustate e poi vengono condotti a Pechino dove saranno giudicati in via definitiva.

---

6 Il primo in "Fernão Mendes Pinto e o romance picaresco", in *Para a história da cultura em Portugal*, Lisboa, Edições Europa-América, s/d, pp. 130-131; la seconda in un capitolo di *Sátira social em Fernão Mendes Pinto*, intitolato appunto "A sátira utópica", Lisboa, Prelo, 1978, pp. 235-239 e la terza con un brevissimo cenno: "La China sirve de espejo para realzar los defectos de la sociedad occidental, pero sirve fundamentalmente de imagen utópica, símbolo de una sociedad contruida en la justicia y la organización cívica", Trias Folch Luisa, *La Peregrinación de Fernão Mendes Pinto*, Madrid, Editorial Síntesis, s/d, p. 81.

7 Martins Mário, "A imagem do homem português nas *Viagens de Gulliver*, em *Robinson Crusoe* e na *Utopia*", in *Memórias das Ciências de Lisboa*, Classe de Letras, Lisboa, 1980, pp. 287-322.

8 D'Intino Raffaella, "A utopia chinesa de Fernão Mendes Pinto", in "Oceanos", Lisboa, Julho de 1991, n. 7, pp. 67-71.

Nel II libro di *Utopia*, Raphael Hythlodaeus suddivideva la descrizione dell'isola in vari punti: i magistrati, i mestieri, i rapporti sociali, i viaggi degli utopiani, gli schiavi, guerra e milizia, la religione degli utopiani. Sono punti così fondamentali in una società che, seppur in ordine sparso, vi si soffermerà anche Fernão Mendes Pinto, e non solo nei capitoli riguardanti la Cina. Ne riprenderemo per motivi di spazio solo alcuni.

Il lavoro

Nel capitolo XCVI i prigionieri giungono alla città di Mindoo. Raffaella D'Intino riporta un brano in cui vengono descritti i capannoni dove venivano fuse le lame di rame ed ecco come introduce la citazione: «Na sociedade utópica, idealizada por Fernão Mendes Pinto, desempenha um papel muito importante o trabalho, ou melhor, a eficência e a ordem com que é realizado na indústria, no comércio e até na criação. Deixemo-nos seduzir por esta imagem duma oficina em actividade, cuja eficiente organização não deixa de reflectir um radical sentimento de justiça»[9].

Questo è il passo riportato dalla studiosa, tratto dalla *Peregrinação*:

> em cada huma destas casas quarenta fornalhas, a razão de vinte por banda, com quarenta bigornas muyto grandes, em cada huma das quais malhauão oito homens a compasso tão apressadamente, que quasi não dauão lugar aos olhos para

9 *Ivi*, p. 68.

> enxergarem, assi que em cada uma destas casas trabalhauão continuamente trezentos & vinte homens, que a esta razão em todas as doze casas se vinhão a montar tre mil oitocentos & quarenta trabalhadores, a fora outra muyta gente que trabalhaua noutro seruiço[10].

È vero che FMP resta stupito dall'organizzazione del lavoro e dal numero di uomini impiegati. In primo luogo, l'enumerazione è un *topos* dei racconti di viaggio perché i numeri sono un linguaggio universale che non ha bisogno di aggettivi esplicativi. Secondariamente, proprio la citazione riportata dalla studiosa italiana viene preceduta da una frase altrettanto significativa e assai poco utopica: «Adiante desta cidade obra de duas legoas estauão doze casas muyto compridas a modo de terecenas, em que trabalhaua muyta copia de gente em fundir & apurar pastas de cobre, onde o tumulto e o estrondo que os martellos fazião era tamanho, que se ahy ha cousa na terra que se possa parecer co inferno não deue ser outra se não esta»[11].

---

10 Riprendo tutte le citazioni dalla più recente edizione *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação*. Studies, Restored Portuguese Text, Notes and Indexes, vol. II, Lisboa, Fundação Oriente, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010. Le traduzioni in nota sono mie: "in ogni impianto c'erano quaranta fornaci, venti per parte, con quaranta incudini molto grandi, su ognuna delle quali martellavano otto uomini a un ritmo così veloce che gli occhi non avevano quasi il tempo di distinguerli. Cosicché in ogni impianto lavoravano stabilmente trecentoventi uomini e in tutti e dodici i lavoratori ammontavano a milleottocentoquaranta, oltre a molta altra gente impegnata in diversi servizi".

11 "A circa due leghe da questa città c'erano dodici edifici lunghi come capannoni in cui lavorava una gran quantità di gente a fondere e a temprare la pasta di rame; il tumulto e il fracasso dei martelli era tale che se sulla terra c'è qualcosa di paragonabile all'inferno deve essere qui".

È sempre rischioso estrapolare le citazioni dal contesto. Quella società, ideale per l'organizzazione, è infernale per il rumore che, se affligge i portoghesi in visita, immaginiamoci che cosa faccia alle orecchie dei poveri operai.

In Utopia, viceversa, una delle istanze della società è l'umanizzazione del lavoro. Tutti lavorano. Il mestiere comune è l'agricoltura e poi ognuno esercita quello per cui sente maggiore inclinazione durante sei ore, ripartite tre la mattina e tre al pomeriggio: «ciascuno si dedichi con impegno al proprio mestiere, senza tuttavia sfiancarsi lavorando di continuo, come una bestia da soma […]»[12].

Di utopico, almeno da questo punto di vista, la società cinese ha ben poco, se si esclude l'organizzazione. Elemento quest'ultimo che ritroviamo anche nella descrizione del commercio. Ma va detto sin da subito che nell'isola inventata da Thomas More il commercio non esiste visto che tutto è in comune, tranne le eccedenze che vengono esportate per comprare materie prime come il ferro. Il resto dei proventi finisce nelle casse dello stato che li investe e amministra a beneficio di tutti.

Commercio a lo profano *e* a lo divino

Riguardo il commercio ho distinto tra quello normale, che ho definito *a lo profano*, e quello invece *a lo divino* che ricorda, come vedremo, un'usanza praticata anche nel Vecchio Mondo, ovviamente quest'ultima è inesistente in Utopia.

12 More Thomas, *Utopia* (1516), cit., p. 182.

Nel capitolo successivo, Fernão Mendes Pinto e i suoi compagni arrivano a Iunquinilau. In città, il protagonista è, innanzi tutto, stupito dall'abbondanza delle merci, soprattutto dal cibo, uno dei fantasmi del protagonista: «de que todos estauamos tão pasmados, quanto requeria huma tão noua, tão espantosa, e quasi increiuel marauilha, & muytas vezes deziamos que não era possiuel auer gente no mundo que pudesse acabar de gastar aquillo com toda a vida» (cap. XCVII)[13].

In questo caso, il portoghese sembra essere capitato nel Paese della Cuccagna o di Bengodi, anch'essi appartenenti alla categoria delle società ideali, ma assai diversi, per non dire opposti, alla sobrietà che è di rigore in Utopia. E lo stupore dell'autore aumenta quando si sofferma a studiare l'organizzazione delle vendite, distribuite a ogni commerciante per evitare la concorrenza. Soffermiamoci sulla gustosissima descrizione del commercio delle anatre:

> No trato das adens, huns tratão em botar os ouos de choco, & criarem adinhos para venderem, outros em criarem adens grandes para matar & vender chacinadas, outros tratão na penna somente, & nas cabedellas & nas tripas, & outros nos ouos somente, & o que trata em huma destas cousas, não há de tratar na outra so pena de trinta açoutes em que não há apellação nem aggrauo, nem valia, nem aderencia que lhe possa valer[14]. (cap. XCVII)

13 "Eravamo così sbalorditi da una tale nuova, stupenda e quasi incredibile meraviglia che spesso ci dicevamo che non era possibile che al mondo ci fosse gente capace, in una vita, di consumare tutto quanto".

14 "Nel commercio delle anatre, alcuni si occupano di far deporre le uova e allevare i piccoli da vendere; altri allevano anatre adulte per poi ucciderle e venderle macellate; altri ancora trattano solo piume, interiora e budella; altri solo le uova. E chi si occupa di una di queste cose, non può trattare le altre sotto pena di trenta frustate per la qual cosa non esistono appello, né ricorso, né aiuto o aderenze possibili".

La minuziosa suddivisione dei compiti è ammirevole e tutto fila liscio fino all'ultima frase in cui incombe il castigo delle frustate – un altro *topos* della *Peregrinação* – che viene nuovamente a mettere in dubbio un possibile paragone con l'isola di Thomas More dove, ovviamente, non esistono pene corporali. Per non parlare delle "aderenze", cioè dei rapporti di amicizia con persone influenti, che lascia intravedere lo spettro della corruzione, antitetica alla società utopica.

L'ammirazione di Fernão Mendes Pinto fa, tuttavia, spesso da contraltare ad acerbe critiche che riguardano per lo più le usanze religiose indigene come in questo caso il commercio *a lo divino*. E, infatti, nel capitolo seguente, alcune righe sono proprio dedicate a tale argomento:

> Ha outras [embarcações] em que se vendem letras de cambio para se passar dinheyro da terra para o Ceo, de que estes sacerdotes de Satanas lhes prometem muytos ganhos & interesses, & lhe affirmão que sem estes cambios se não podem saluar por nenhuma via, visto ser Deos mortal inimigo dos que não dão esmola aos pagodes, & disto lhe dizem tantas mentiras, & lhes pregão tantas patranhas, que os coitados deixão muitas vezes de comer por lho darem[15]. (cap. XCVIII)

In Utopia, le religioni sono diverse e vige la totale libertà di credo. Il culto mitraico è il più diffuso, ma il

15 "Ci sono altre [imbarcazioni] in cui si vendono lettere di cambio per far passare denaro dalla terra al Cielo, grazie alle quali questi sacerdoti di Satana promettono molti guadagni e interessi, sostenendo che senza di esse non ci si possa in alcun modo salvare, dato che Dio è nemico mortale di coloro che non fanno l'elemosina alle pagode. E a questo proposito raccontano loro tante di quelle menzogne e predicano tante di quelle frottole che quei poveracci spesso non mangiano per comprarle".

cristianesimo – quello delle origini, inteso come religione di Cristo e comunismo – introdotto da Itlodeo e dai suoi compagni aveva già fatto numerosi proseliti quando Raphael decise di far ritorno in patria.

Il brano qui riportato potrebbe essere considerato una critica indiretta alle indulgenze rilasciate a Roma. A partire dal Cinquecento questa usanza divenne sempre più diffusa e si giunse anche all'uso di offrire del denaro (*oblationes*). Il papa Leone X vi ricorse per finanziare la fabbrica di San Pietro (31 marzo 1515), scatenando la rivolta di Lutero contro Roma. Quindi più che elemento utopico, nelle parole della *Peregrinação* potremmo ravvisare un tema erasmiano. È innegabile la critica rivolta a questo malcostume presente a Iunquinilau da lui stigmatizzato con "menzogne" e "frottole", ma l'implicito paragone con la Chiesa di Roma non va al di là dell'ipotesi. Può darsi che il protagonista si limiti a descrivere ciò che vede, senza pensare a eventuali paragoni, come può anche darsi che egli interpreti quanto osservato, ossia non comprendendo appieno il traffico che avviene sulle imbarcazioni, lo riconduca a qualcosa a lui noto e qui si ravviserebbe una critica.

La giustizia

In Utopia, il problema della giustizia è stato risolto radicalmente. Pochissime leggi, pochi magistrati (in tutta l'isola ce ne sono 200) e totalmente assenti gli avvocati.

La giustizia cinese, dalle parole di Fernão Mendes Pinto e non solo, non ha raggiunto la medesima perfezione, ma pare funzionare molto meglio di quella europea; anche

se i due sistemi non vengono mai messi direttamente a confronto. Siamo ai capitoli CII e CIII. Fernão Mendes Pinto e i suoi compagni sono ormai giunti a Pechino. In prigione, in attesa del processo, chiedono a quattro membri di una Confraternita, che si era presa a cuore la situazione dei portoghesi, di intercedere in loro favore presso il magistrato supremo delle provincie della Cina, *chaem*, cui era stata assegnata la loro causa. I quattro rimangono sbalorditi dalla richiesta e dopo aver rimproverato i portoghesi – *bárbaros* –, uno dei cinesi li giustifica, sostenendo che forse era quella la prassi nella loro remota patria. Una volta che Fernão Mendes Pinto e i compagni si sono accertati che i quattro fratelli non portano loro rancore chiedono una spiegazione e questi predicano l'inutilità, anzi il rischio di intercedere presso il giudice perché, oltre a trattarsi di un peccato innanzi a Dio, è una prassi contraria alla giustizia. Ecco le parole di uno dei membri della Confraternita

> & se dizeis que tendes justiça paraque se vos olhe por ella, isso ha de ver no feito por onde a causa se ha de julgar, & não pelo que outrem de fora possa lembrar, porque as controuersias & differenças sobre que se armão as demandas entre os litigantes, nunca se aueriguão bem com replicas & treplicas desnecessarias, nem com libellos & contrariedades fora de ordem, arguidas mais para escurecer & entreter a justiça aquem a tem que para aclarar & darlhe execução, porque tudo isso são inuenções de alguns tramposos a que as tristes das partes chamão procuradores, mas aueriguãose com prouas claras, & de testemunhas tementes a Deos, nas quais o julgador se funda, se faz o que deue, & por ellas julga o que com razão se deue julgar[16]. (cap. CII)

16 "e se ritenete che vi si debba aiutare a ottenere giustizia, questo si vedrà laddove la causa verrà giudicata e non da interventi esterni, perché le controversie e le contese da cui nascono le questioni tra i litiganti non si risolvono mai con repliche e repliche, con libelli e contenziosi caotici,

Questo problema è stato messo bene a fuoco nello studio "Viagem e utopia em Fernão Mendes Pinto" in cui Luís de Sousa Rebelo sottolinea come l'esaltazione della giustizia cinese, compiuta non solo dall'autore della *Peregrinação*, ma anche da Galiote Pereira e Gaspar da Cruz – rispettivamente autori di *Algumas Cousas Sabidas da China* e *Tractado em que se contam muito por estenso as cousas de China ... e assi do reyno d'Ormuz* – non corrispondesse davvero alla realtà. I portoghesi erano soliti esaltare aspetti della vita sociale cinese: «Tanto este [Gaspar da Cruz], como outros viajantes, que penetraram no continente, projectaram o fantasma do seu desejo na visão que da China nos deram, tendo perante ela uma atitude análoga à dos descobridores dos paraísos americanos»[17].

Paragone non del tutto calzante perché se nei paradisi americani – come il Brasile descritto nella *Carta de Pero Vaz de Caminha* – l'indigeno allo stato di natura è immerso in una specie di giardino dell'Eden. Viceversa, in Cina, il viaggiatore si imbatte in una società che ha saputo domare la natura – un esempio per tutti la Grande Muraglia – e mettere a punto istituzioni che meriterebbero di essere condivise, come: l'assistenza ai reduci di guerra (cap. CV), quella dispensata a orfani, poveri e infermi (cap. CXII), i granai che vengono periodicamente riempiti per far fronte a eventuali carestie e non lasciare il popolo morire di fame

argomentati semmai per oscurare e ritardare la giustizia invece di chiarirla e darle esecuzione. Sono tutte cavilli di qualche imbroglione che le povere parti chiamano procuratore. Ma su prove chiare e su testimoni timorati di Dio, il giudice si fonda, se compie il suo dovere, e su di essi giudica ciò che con probità deve essere giudicato".

17 Luís de Sousa Rebelo, "Viagem e utopia em Fernão Mendes Pinto", in *Singularidades de uma cultura plural*, Rio de Janeiro, Faculdade de Letras UFRJ, 1992, p. 13.

(cap. XCIII), quest'ultima, peraltro, erapresente anche in *Il Milione* di Marco Polo alla corte di Kublai Khan.

La Cina di Fernão Mendes Pinto non è, quindi, "utopica", un non luogo, ma semmai "eutopica", un bel posto con alcune buone istituzioni da cui prendere spunto. E se Thomas More con *Utopia*, Tommaso Campanella con *La città del sole* e (1602) o Francis Bacon con *La nuova Atlantide* (1627) fanno emergere dal nulla un lembo di terra per crearvi una società ideale, i portoghesi – che non hanno mai ideato utopie – scelgono solo ed esclusivamente terre reali anche se ancora imperfettamente conosciute. Fernão Mendes Pinto ne è pienamente consapevole e di proposito addita una società migliore che possa servire da esempio:

> Tambem he razão que se saiba a grandissima ordem & marauilhoso gouerno que tem este Chim Rey gentio[18] em prouer o seu reyno de mantimentos, paraque a gente pobre não padeça necessidades, & para isso direy o que disto se trata nas suas chronicas, que eu algumas vezes ouuy ler, escritas em letra de forma ao seu modo, que aos reynos e republicas Christãs pode ser um exemplo, assi de caridade como de bom gouerno" (cap. CXIII)[19].

Per un argomento così importante, Fernão Mendes Pinto sorvola sul problema religioso anche se, alla fine del

---

18 Chausirão Panagor, forse l'imperatore Changhua (1465-1487), *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação*, cit., nota 1, p. 145.

19 "È giusto che venga conosciuto il grandissimo ordine e meraviglioso governo di questo re cinese e gentile nel provvedere il suo regno di sostentamenti affinché i poveri non patissero i bisogni e per questo racconterò quanto narrato nelle sue cronache, che alle volte mi sono state lette, scritte nei loro caratteri a stampa, di modo che a regni e repubbliche cristiani possa servire da esempio, vuoi per la carità vuoi per il buon governo".

capitolo, chiama in soccorso Francesco Saverio, il quale riteneva tali istituzioni «muyto milhores que os dos Romanos no tempo de sua felicidade, & que os de todas as outras naçoens de gentes de que todos os escritores antiguos tratarão»[20].

La Cina tanto distante, così grande, rappresenta per lui, come per altri viaggiatori – Francesco Saverio incluso – non una società ideale, ma un paese che per alcuni versi può servire da stimolo a sanare alcuni dei problemi che affliggono il Vecchio Continente.

Thomas More, intellettuale e umanista, aveva creato a tavolino una sua isola di Nessun posto; Fernão Mendes Pinto, avventuriero e uomo d'azione, visita e descrive un paese da cui prendere esempio: Eutopia.

20 "assai migliore di quelle dei romani, al momento del loro fulgore, e di tutti i paesi trattati dagli scrittori antichi".

A Gruta de Camões a Macao: origine e persistenza di un mito

Rosaria de Marco*

La leggenda vuole che Luís Vaz de Camões, tra il 1555 e 1557 sia vissuto a Macao, in una sorta di esilio determinato da invidie e inimicizie in Portogallo. Ma beghe di ugual natura lo obbligarono a lasciare anche quella terra, imbarcandosi sulla famosa Nau de Prata, verso la fine del 1557. Camões si congedò dalla grotta di Patane che aveva ascoltato l'eco dei suoi sogni e della sua disperazione e si presentò al capitano. Questi lo interrogò sul fascio di fogli che reggeva in mano e Camões rispose che era tutta la sua fortuna e che forse sarebbe stata la sua eredità per tutti i portoghesi. Si trattava del poema epico *Os Lusiadas* che narrava la storia del suo popolo e che, sempre secondo la leggenda, era stato scritto proprio in quella grotta. Scritti con tutta l'anima e tutta l'amara nostalgia di un portoghese privato della sua patria, quei versi costituivano il suo tesoro e gli unici compagni delle sue vicissitudini.

Dalla murata della nave, Camões si accomiatava con un ultimo sguardo dalla grotta, quando udì una voce

* Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa".

di donna interrogarlo sulla sua tristezza. Era una nativa di Patane che lo conosceva e che lui, invece, non aveva mai notato, malgrado la sua straordinaria avvenenza. Il nome della donna era Tin-Nam-Men, nella sua lingua Porta della Terra del Sud, la Porta del Paradiso. Per lungo tempo la donna aveva osservato Camões, senza mai osare rivolgergli la parola fino a quel giorno. Perdutamente innamorata di lui, lo aveva seguito sulla nave. Durante la navigazione, nacque l'ennesima relazione nella vita già tanto romanzesca del poeta, fino al tragico giorno in cui una tempesta si abbatté sulla loro rotta. Poiché la nave era condannata ad affondare, le donne furono imbarcate su un battello e gli uomini si misero in salvo a nuoto. Camões, con un braccio sollevato tenendo *I Lusiadi*, nuotò fino a riva, invece la barca su cui stava la bella Tin-Na-Men fu ingoiata dai flutti. Alla bella Dinameme, come la chiamò, Camões avrebbe dedicato due dei sonetti più belli: "Alma minha gentil che te partiste…", sul quale mi soffermerò poi, e

> Ah! minha Dinamene! Assim deixaste. Quem não deixara nunca de querer-te! Ah! Ninfa minha, já não posso ver-te, Tão asinha esta vida desprezaste! Como já pera sempre te apartaste De quem tão longe estava de perder-te? Puderam estas ondas defender-te Que não visses quem tanto magoaste? Nem falar-te somente a dura Morte Me deixou, que tão cedo o negro manto Em teus olhos deitado consentiste! Oh mar! oh céu! oh minha escura sorte! Que pena sentirei que valha tanto, Que inda tenha por pouco viver triste?

> Ah! Mia Dinamene! Così lasciasti chi mai aveva smesso di amarti! Ah! Mia Ninfa, ormai non posso più vederti, tanto in fretta questa vita disprezzasti! Come mai già per sempre ti separasti /da chi era tanto lungi dal lasciarti? / Poterono queste onde isolarti / così che non vedessi chi tanto feristi? / Nemmeno

parlarti solamente la dura morte mi permise / ché tanto presto il nero manto nei tuoi occhi lasciasti che calasse! Oh, mare! Oh, cielo! Oh, mia tetra sorte! Che pena proverò che valga tanto, che ancora abbia per poco vivere triste?

La biografia di Luís Vaz de Camões è ancora ammantata di mistero, o quanto meno di incertezze relative all'autenticità di fatti, luoghi e persone riportati nelle varie narrazione storiche (*Chronicas*), o ai quali componimenti poetici alludono. Il personaggio Camões consegnatoci dalla tradizione è costituito di materiale misto, affascinante mescola di reale, irreale, pseudo reale. Il che è qualità tipica del mito, nonché precursore nella generazione di nuovi miti.

Pur essendo a tutti nota la peculiare caratteristica della sostanza mitica, il suo intrinseco mistero non smette di sfidare lo slancio investigativo di studi e ricerche che, infatti, continuano, nel caso di Camões da alcuni secoli, nell'opera (illusoria?, superflua?) di accertamento dei fatti e della loro cronologia.

La questione camoniana che più da presso riguarda il mio discorso è il rapporto che il poeta ebbe (o no) con Macao, ovvero se ci sia mai giunto, quando e per quanto tempo vi si sia fermato e con quale incarico.

Riporto uno studio recente in cui l'autore, Eduardo Alberto Correia Ribeiro, si sente di concludere in favore della verità storica di una permanenza dell'epico portoghese nel luogo definito la Porta dell'Occidente per la Cina e la finestra sul Mondo per la Cina:

"…podemos vislumbrar n´*Os Lusíadas* menções evidentes da sua presença na China (Macau). E ele, do

> que fala no poema épico, é do que sabe, do que viu, donde esteve. Ele não tem «conhecimento vivencial do Celeste Império», […] certíssimo, porque não penetrou no Império do Meio; quedou-se na periferia desse Império; aliás, na periferia de dois Impérios, o do Meio e o do Português do Oriente. Macau era essa periferia, esse porto, na fronteira de dois Impérios. E o que diz ele? A menção mais importante é a do Canto X, est. 131. Vejamos os versos 1-2: *Inda outra muita terra se te esconde / Até que venha o tempo de mostrar-se*; […possiamo intravedere ne I Lusiadi evidenti riferimenti della sua presenza in Cina (Macau). E nel suo poema epico, egli parla di ciò che sa, di ciò che ha visto, di dove è stato. Egli non ha «conoscenza diretta del Celeste Impero», è certissimo, perché non si inoltrò nell'Impero di Mezzo; soggiornò nella periferia di quell'impero; cioè nella periferia di due Imperi, quello di Mezzo e quello Portoghese d'Oriente. Quella periferia era Macao, quel porto sulla frontiera di due imperi. E cos'è che agli dice? Il riferimento più importante è quello del Canto X, stanza 131 versi 1-2: *Ancora vasta terra ti si cela / fino a che venga il tempo di mostrarsi*]

Lo studioso continua considerando una testimonianza di Diogo do Couto che dall'aprile 1569 all'aprile del 1570, «*conviveu intimamente com Camões em Moçambique e na viagem para a metrópole*» [convisse in intimità con Camões in Mozambico e nel viaggio verso la metropoli] (FERREIRA, 1960, p. 301). E cosa racconta Diogo do Couto di quel periodo? Tutto ciò che riguarda Camões e la sua presenza a Macau; che nell'isola di Mozambico incontrò il poeta, povero a causa «da viagem

que fez à *China* por *provedor dos defuntos* [...], vindo de là se foi perder na costa do Sião, onde se salvarão todos despidos e o Camões por dita *escapou com as suas Lusíadas* como ele diz nellas e aly se lhe afogou hũa *moça china* que trazia muito fermosa...» [del viaggio fatto in Cina quale provveditore ai defunti (...) e che, provenendo da lì andò a perdersi sulle coste del Siam, dove si salvarono tutti ignudi e Camões, a suo dire, nuotò con i suoi Lusiadi in una mano e lì affogò una ragazza cinese molto bella che portava seco].

A conferma, viene addotta un'altra "prova" poetica di ciò che già la leggenda aveva anticipato. Un sonetto composto appunto dopo il terribile naufragio (a cui farà seguito una lunga serie di perdite e rovesci di fortuna che culmineranno addirittura nella carcerazione del poeta a Goa). Si tratta di uno dei sonetti considerati più belli, anche per l'intonazione di prece che vibra in esso.:

> Alma minha gentil que te partiste / tão cedo desta vida descontente / repousa tu no Céu eternamente / e viva eu cá terra sempre triste.
>
> Anima mia gentile, che / così presto hai lasciato questa vita, inappagata / riposa, là nel cielo eternamente e viva io qui sulla terra sempre triste (Lanciani)

Una vibrazione così profonda e intensa che raggiunge Sophia de Mello Breyner Andresen nel 1947: la poesia *Gruta de Camões* riprende l'episodio:

Dentro de mim sobe a imagem dessa gruta
Cujo silêncio ainda escuta
Os teus gestos e os teus passos.

Aí, diante do mar como tu transbordante
De confissão e segredo. Choraste a face pura
Das brancas amadas Mortas tão cedo.

Dentro di me emerge l'immagine di questa grotta
Il cui silenzio ancora ascolta
I tuoi gesti e i tuoi passi.
Lì, davanti al mare come te trabordante
Di confessione e segreto. Piangesti il volto puro
Delle bianche amate morte così precocemente

Correia Ribero ammette che, in realtà, solo Diogo de Couto riferisce di una fanciulla cinese e del suo annegamento a seguito del naufragio. Ma, ribadendo la sua convinzione che Camões scrive di ciò che sa, di ciò che ha conosciuto, conclude che se il poeta era in compagnia di una fanciulla cinese, poteva essere unicamente perché era stato in Cina. E la Cina, a quel tempo, era solo Macao.

Per inciso, Correia Ribero ricusa, invece, l'identificazione della bella macaense rapita dai flutti con la Minha Dinamane.

Al polo opposto allo zelo probatorio degli studiosi, troviamo Camilo Pessanha, poeta e scrittore portoghese del '900, dalla vita romanzesca e patetica, vissuta sotto il segno dell'esilio volontario, in gran parte trascorso a Macao.

Nell'articolo "Macau e a Gruta de Camões" esordisce con una riflessione sulle tradizioni consacrate, considerando l'esito delle - allora - recenti ricerche sulla reale presenza di Camões a Macao e delle le funzioni che vi avrebbe svolto (Provedor dos Defuntos e Ausentes). Prende ad esempio Omero la cui inesistenza storica è accertata e Shakespeare, dall'identità ancora in larga

parte misteriosa, per concludere che l'inconsistenza del fatto storico di esistere non pregiudica in alcun modo la grandezza artistica dell'opera ad essi attribuita.

Riecheggia in quest'incipit il Pessoa di Mensagem (*Ulysses*): "O Mito é o nada que é tudo" "il Mito che è il nulla che è tutto." E poi, nel finale, "A lenda se escorre / A entrar na realidade, / E a fecundá-la decorre." "Così la leggenda scorre / Entrando nella realtà, / E a fecondarla decorre".

Pessanha afferma che la vitalità delle tradizioni leggendarie, o quasi leggendarie, dipende essenzialmente da due requisiti: è necessario che l'oggetto cui si riferisce si imponga per grandezza all'ammirazione contemplativa di ogni tempo. È altrettanto necessario che la tradizione stessa, nei diversi fattori che la costituiscono, sia adeguata a tale oggetto. Le tradizioni appartengono al folclore, vi è in esse un elemento estetico preponderante e ogni opera d'arte per essere tale necessita, anzitutto, di essere ben equilibrata. La grandezza gigantesca di Camões e delle imprese dell'epopea marittima che culminò nella creazione del vasto impero portoghese del XVI secolo, sono fuori discussione. Resta solo da valutare se Macao, questa esigua penisola portoghese del Mar della Cina abbia le qualità per essere associata alla memoria di tale epopea e alla biografia sublime del poeta che la cantò. La fatalità del determinismo storico – scrive – ha fatto sì che, ad esclusione di Macao, tutte le colonie portoghesi o ex portoghesi di clima relativamente temperato sono situate nell'emisfero australe. Dunque, Macao è l'unica terra d'oltremare portoghese nella quale le stagioni sono le stesse della Metropoli e con essa sincroniche. Le festività più sentite, Pasqua, Natale, ecc., si associano ai medesimi fenomeni naturali.

Pessanha testimonia in prima persona quanto a Macao sia facile

> per un'immaginazione esaltata dalla nostalgia, in qualche sito meno frequentato dai nativi, astrarsi dalla visione degli edifici cinesi, delle pagode, delle sepolture cinesi, delle misteriose iscrizioni cinesi, dalle acque gialle del fiume e della rada dove scivolano le lente imbarcazioni cinesi di forma stravagante, chi scrive queste righe ebbe, varie volte (quanti anni fa!), passeggiando per il viale della Solitudine l'illusione, vividissima, malgrado non più duratura di un lampo, di camminare lungo una certa collina di Beira Alta, molto familiare alla sua adolescenza.

Pessanha continua, passando all'esposizione di una sua teoria altrettanto interessante delle osservazioni sul paesaggio:

> L'ispirazione poetica è emotività, educata sin dall'infanzia, con radici profonde nell'humus del suolo natio. È per questo che i grandi poeti, in tutti i paesi, sono gli interpreti supremi del sentimento etnico. In un certo senso tutta la poesia è bucolismo e regionalismo; bucolismo e regionalismo sono due inclinazioni dello spirito inseparabili. Prosatori notevoli (basti ricordare, tra i contemporanei, Lafcadio Hearr, Wenceslau de Moraes e Pierre Loti) hanno celebrato degnamente l'incanto dei paesi esotici. Nessun poeta. I pochi che girovagano e si infiacchiscono per regioni lontane, se per caso scrivono in versi, è sempre per cantare la patria assente, per intenerirsi (i portoghesi) davanti alle rovine dell'antica grandezza della patria e, soprattutto, per dare sfogo alla immedicabile tristezza che li affligge. E se nella ridotta opera coloniale di questi scrittori – Tomaz Ribero, Alberto Osorio de Castro, Fernando Leal (quest'ultimo nato in India, ma non per questo lì meno esiliato in quanto portoghese di sangue e di educazione) – si trovano sparsi alcuni tratti di

folgorante esotismo, è solo per rendere più acuta l'evocazione dell'ambiente ostile e inadeguato per la sua estraneità alla perfezione del fiorire nelle anime – l'impressione generale di tristezza – della immedicabile tristezza di tutti gli esilii. Tutta questa divagazione viene per affermare ancora che Macao è l'unica terra di tutto l'oltremare portoghese nella quale si può avere, fino a un certo punto, l'illusione di stare in Portogallo, condizione essenziale per i portoghesi all'espressione della loro speciale attività immaginativa [...]

Il genio di Camões, sebbene alimentato esclusivamente da linfa portata con sé dalla patria – dalla immagine viva dei suoi paesaggi, dalla memoria minuziosa e fedele dei suoi costumi, della sua storia, delle sue leggende, delle sue credenze, della sua cultura scientifica e letteraria – ha vigore sufficiente a trionfare negli ambienti più avversi, per resistere ai fattori più implacabili di perversione e atrofia. Le sue composizioni sono datate (indirettamente datate) nei più diversi punti e nei più inclementi climi – dell'Africa e dell'Asia, ove nel secolo XVI si estendeva l'immenso impero portoghese e si dispiegava l'esuberante energia della razza portoghese. Molti dei capolavori del suo lirismo, dei più tipicamente nazionali per l'accentuato tono elegiaco di cui sono impregnati, sbocciarono nell'India del suo cuore nostalgico: e uno di quei capolavori, tra i più commoventi e più celebri, nacque su quello scoglio sinistro della costa del Mar Rosso, di quelle nude rocce incandescenti che scottano i piedi di chi vi sbarca, e appaiono, viste da una certa distanza, formate da spuma di ferro.

La terribile azione depressiva del clima, nonché dell'ambiente fisico e sociale dei paesi tropicali, se nulla poterono sulla grandiosa vivacità creativa del poeta massimo, hanno invece potuto non solo prosciugare in ciascuno di noi altri (pigmei che lo contempliamo a quattro secoli di distanza) l'esigua vene poetica di cui qualcuno è dotato, ma addirittura a distruggere, anche nei migliori, la briciola di immaginazione di cui deve disporre chi intendesse evocare la statura del gigante, il suo profilo elegante e la sua figura augusta. E poiché Macao,

non solo per le condizioni climatiche, ma anche in quanto impronta più remota dell'azione dei portoghesi in Asia, è il palmo di terra più adeguato per il verificarsi di tale evocazione, è naturale che, analogamente a quanto accadeva per i più celebri santuari pagani, ognuno dei quali sorto in una terra cui qualche episodio della vita della divinità aveva dato lustro, Macao sia il santuario nazionale – pan-lusitano – consacrato al genio del poeta, la cui biografia a Macao fa particolare riferimento.

La grotta di Camões, con il suo scenario irrimediabilmente meschino, eppure suscettibile di correzioni nei suoi difetti; questo luogo più di ogni altro prestigioso è dedicato al culto di Camões che è anche culto della Patria. Culto e prestigio che non possono estinguersi finché esisteranno i portoghesi; e fintanto che non si estingueranno, sarà verità intuitiva, superiore a ogni indagine storica, che il massimo genio della razza lusitana soffrì, amò, meditò a Macao, avendo qui composto, in gran parte, il suo poema immortale, e che il luogo prediletto per lo svago del suo spirito solitario era la collina, allora erma, sul porto interno, unito alla roccia dall'aspetto di un dolmen nel cui cavo, qualche anno fa, fu collocato un busto in bronzo, di proporzioni ridotte."

Macao, giugno 1924[1].

La profezia, o più propriamente, la diagnosi di Pessanha è stata confermata, come abbiamo già visto. E confermata appare anche la qualità auto-poietica del mito che continua a fecondare di sé le generazioni future. L'esempio citato della poesia di Sophia (1947) e quello che segue datato 1987 del grande scrittore Miguel Torga:

1 *Camões nas Paragens Orientais*. Textos por Camilo Pessanha e Wenceslau de Morais. *Reedição anastática do opúsculo editado por Petrus em 1927*. Fundação Macau e Instituto Internacional de Macau, 1999.

Na Gruta de Camões (Macau, 10 de Junho de 1987)

NA GRUTA DE CAMÕES

Tinhas de ser assim:
O primeiro
Encoberto
Da nação.
Tudo ser bruma em ti
E claridade.
O berço,
A vida,
O rastro
E a própria sepultura.
Presente e ausente
Em cada conjuntura
Do teu destino.
Poeta universal
De Portugal
E homem clandestino

[Doveva essere così / Il primo / il Velato / della nazione. / Tutto essere in te bruma / e chiarità. / La culla, / la vita, / la traccia / e la stessa sepoltura. / Presente e assente / in ogni congiuntura / del tuo destino. / Poeta universale / e uomo clandestino.]

Facciamo un salto all'indietro, per tornare a un coevo Pessanha e perfino con lui coabitante in Macao, Wencheslau de Moraes (Lisboa 1854 - Tukushima 1929), ufficiale della marina portoghese, in servizio in Africa e Asia, che si distinse per meriti particolari in missioni

a Macau e in Giappone. In un breve testo del marzo 1890, intitolato appunto "A Gruta de Camões", scrive a proposito dell'impatto emozionale del luogo:

> O que se impõe ao nosso espírito é a grandeza desta mesma vegetação rude e espontânea que espadana cheia de seiva, zombando da tesoira dos serviçais; é a face limosa das pedras abruptas, chorando pelas fendas pequenas gotas de água, como lágrimas de saudade, é a solidão das áleas sombreadas, que o acesso pedregoso torna pouco apetecíveis aos passeantes, é o encanto dos panoramas. (Santos e Neves, 1988: 680)

> [Ciò che si impone al nostro spirito è il rigoglio della stessa vegetazione rude e spontanea che dardeggia colma di linfa, prendendosi gioco delle cesoie dei giardinieri; è la faccia limacciosa della pietra bruta che piange nelle fenditure piccole gocce d'acqua, come lacrime di nostalgia, è la solitudine dei viali ombrosi che l'accesso pietroso rende poco allettante ai passanti, è l'incanto del panorama].

Di Wencheslau de Moraes si trova un'eco nel diario di viaggio (1980, novant'anni dopo) dello scrittore e "geopoeta" scozzese Kenneth White (Glasgow, 1936).

Lungo l'itinerario da Hong Kong a Bangkok, passa per Macao, trattenendosi il tempo sufficiente a respirare ciò che resta dell'atmosfera portoghese in questa città d'oriente. Il capitolo si intitola "Giorni tranquilli a Macao", *un bel paradiso minuscolo*, scrive l'autore, citando Ezra Pound. Rappresenta la città come l'oriente lusitanizzato, ridipinto di bianco, ocra e rosa. Il paesaggio che descrive è quello del Giardino di Camões che, insieme con la Grotta, il poeta trova noiosi, con tutte quelle pietre coperte di leggende e di poesie incise nel corso di secoli da viaggiatori inglesi o francesi.

White non mostra particolare amore verso il cantore dei Lusiadi che definisce un megafono del colonialismo e dell'imperialismo, ma del quale ammira lo spirito avventuriero "Per me Camões non è l'uomo intriso di mitologia rinascimentale che ha raccontato una nazione, ma colui che passò per il Cabo de Pouca Sorte e tenne gli occhi aperti (o meglio, l'occhio, il sinistro) sulle onde e gli scogli affioranti". Ma è con Wencheslau che si sente più affine, per la sua disposizione ad iniziarsi alla civiltà orientale, fino a convertirsi ad essa. Camões e Moraes incarnano ai suoi occhi i due modelli opposti di relazione tra Oriente e Occidente: la conquista e l'assimilazione.

Ai miei occhi, mi permetto di osservare, il giudizio di White denuncia una conoscenza un po' superficiale di Camões, e penso, ovviamente, alla *Bárbara Escrava*!

Infine, e solo per limitare a pochi esempi la lunga serie di espressioni letterarie che ho trovato sul tema, cito un altro autore europeo, olandese (e ricordo per inciso che l'Olanda subentrò al Portogallo nella dominazione sull'area).

Si tratta di Jan Jacob Slauerhoff (1898-1932) medico e navigatore, malgrado la sua salute cagionevole, affascinato dalla cultura portoghese che incontra nei vari luoghi del mondo, in Asia, Africa e America Latina, legati all'Impero. Traduttore, tra gli altri, de "O Crime de Padre Amaro" di Eça de Queiros, nel 1924 pubblica (sotto pseudonimo) "Oost Azie" (Estremo Oriente) che include una sezione dedicata a Macau e la poesia "Il ritorno di Camões". La sua visione del mondo è dominata dall'idea di vivere nell'epoca del declino della cultura occidentale, e la parabola delle scoperte portoghesi rappresenta il ciclo di ascesa e caduta in forma concentrata. Tra la scoperta

della rotta per l'India di Vasco da Gama e l'anno 1580 in cui il Portogallo perde l'indipendenza e muore Camões, il Paese riuscì a dare nuovi mondi al mondo, fondare un impero, accumulare ricchezze immense e perdere tutto. Infine, una catastrofe classica sotto forma di terremoto, distrusse la città di Lisbona nel 1755. Il portogallo e Macao si impongono come spazi prototipi della transitorietà della gloria. Insomma, per Slauerhoff Lisbona e Macao sono i luoghi che riflettono il suo proprio malessere e si materiano nella trasposizione letteraria de "Het verboden rijk" (Il regno proibito), il romanzo pubblicato nel 1932, che ha per protagonista un personaggio chiamato Camões, versione trasfigurata del personaggio storico con il quale condivide alcuni degli elementi biografici o leggendari più noti, tra i quali la stesura dell'epopea nella Grotta a Macao. Il romanzo, dalla struttura complessa che incrocia tre linee narrative di spazi e tempi diversi, è considerato un classico della letteratura olandese.

Riporto ora qualche rigo di uno scritto del 1927 "Camões' monument"

> [...] la Grotta di Camões, situata nella stessa solitudine che fu la sua tra i suoi compatrioti. Un giardino non curato, fiancheggiato da protezioni di vetri rotti, e in fondo una collinetta ricoperta di vegetazione. Lì in cima, si erge una struttura in grandi blocchi di pietra che lascia aperta nel mezzo una specie di camera, celata alla luce dall'ombra degli alberi. Che luogo appartato! Si narra che Camões abbia scritto qui I Lusiadi e che qui si rifugiasse [...]. Deve trattarsi di un mito".

Un mito che, come abbiamo visto, ha affascinato e continua ad affascinare generazioni di viaggiatori e che, come sempre accade con i miti, si fa anche strumento della

politica. Nel nostro caso, della politica posta in atto dal Portogallo per preservare l'eredità culturale lasciata a Macao.

Dagli anni Ottanta del '900, quando ebbe inizio lo sviluppo febbrile del territorio che minacciava di sacrificare alla modernizzazione dei grattacieli alcuni degli antichi edifici situati nel centro storico della città, cominciò anche il costante sforzo dell'Instituto Cultural de Macau di classificare, sottoporre a vincolo e restaurare molte di queste costruzioni, sia di impronta architettonica orientale che occidentale, in quanto d'interesse storico e quindi culturale. Un operazione la cui riuscita è stata sugellata dal riconoscimento dell'Unesco.

Chiudo con un'ultima citazione, piccolo omaggio a uno scrittore italiano Antonio Tabucchi. Nel libro postumo *Per Isabel*, ci sono alcuni passaggi ambientati a Macao:

> C'era un vecchio guardiano cinese con un cappellino con la tesa di plastica dove c'era scritto: Grotta di Camões. Stiamo chiudendo, disse il guardiano, vado a chiudere i cancelli. Non ho bisogno di molto tempo, cercai di dire sorridendo...

Il Portogallo, la Santa Sede e la legazione di Carlo Tommaso Maillard de Tournon in India e in Cina (1704 - 1710)*

Michele Fatica**

Il primato iberico nella scoperta-conquista del Nuovo Mondo e nella riscoperta-conquista di terre asiatiche

L'insediamento portoghese a Macao rientra nei *mirabilia* che si collocano tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo, rappresentati dalla conquista di ricchi imperi abitati da milioni di uomini ad opera di poche centinaia di avventurieri provenienti dalla penisola iberica. Fanno parte delle nozioni più elementari di storia la conquista del Messico (1519-1521)[1] da parte di Hernan

*Al fine di evitare qualsiasi equivoco si avverte che la bibliografia in nota è limitata a quella che l'A. ritiene più congrua ai fini del suo discorso.

** Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

1 Prescott H. William, *The History of the Conquest of Mexico: with a preliminary view of the ancient Mexican civilization, and the life of the conqueror, Hernando Cortés*, New York, Harper, 1843[8] [3 voll. un classico tradotto in quasi tutte le lingue, più volte in italiano, tra le quali notevole è: *La conquista del Messico* (*Einaudi tascabili*, 90), intr. di Marco Cipolloni - William Charvat - Michael Kraus, Torino, Einaudi, 1992].

Cortés oppure la conquista dell'Impero Inca (1531-1534)[2] da parte Francisco Pizarro. La legittimazione delle loro imprese da parte degli uomini protagonisti dei *mirabilia* è riconosciuta dagli storici di ieri e di oggi: per gli uomini di allora la diffusione della Santa Fede e il proseguimento della Crociata erano obiettivi prioritari, l'oro oppure i profitti realizzati attraverso il commercio erano lo strumento per realizzare il primo obiettivo. Gli storici di oggi, dopo mille digressioni sulla sete di scoperta e la fame di oro, condividono come prioritaria la motivazione religiosa.

Il progetto di Colombo «buscar l'Oriente navigando por l'Occidente» fu sostenuto dai francescani della Rapida, molto ascoltati dalla regina Isabella, d'altra parte, già nel secondo viaggio di Colombo, che fu viaggio di colonizzazione e di evangelizzazione[3], si riversarono nell'isola di Haiti i primi tredici frati, tra cui il famoso Bernardino Boil/Boyl/Buil, ministro generale dell'ordine dei Minimi. Frati francescani misero piede nel Messico a Vera Cruz nel 1524, tre anni dopo la conquista di Tenochtitlan nel 1521; un frate domenicano Vicente de

2 Prescott H. William, *History of the Conquest of Peru, with a preliminary view of the civilization of the Incas*, New York, Harper & Brothers, 1847 (2 voll.). Anche in questo caso valgono le stesse considerazioni del classico precedente, tra le tr. it. si può segnalre quella di Giartosio De Courten - Lia Formigari, *La conquista del Perù*, Firenze, Le Maschere, 1959.

3 Scrive León Guerrero Maria Montserrat ne *Los compañeros de don Cristóbal Colón en su segundo viaje a las Indias*: «Recordemos que uno de los objetivos fundamentales y que justificaba el asentamiento en las nuevas tierras era el de la evangelización del indígena. Con tal fin, conocemos la participación de al menos 13 religiosos en el viaje de las 17 naves que partieron de Cádiz el 25 de septiembre de 1493. Destacan de manera especial los nombres de fray Bernardo Boyl, nuncio papal, y fray Ramón o Román Pané», si cita dalla p. 16, della tesi di dottorato pubblicata dalla Guerrero in PDF sul WEB; www.adghn.org/confe/...

Valverde che, con la famosa lettura in lingua castigliana del *requeriemento* accompagnata dalla richiesta del giuramento sulla Bibbia legittimò nel 1531 la strage di Cajamarca e la cattura dell'Inca Atahuallpa da parte di Francisco Pizarro[4].

La talassocrazia portoghese per molti aspetti è diversa dalla conquista spagnola, perché i portoghesi solo in Angola, nel Mozambico e in Brasile costituirono grandi spazi coloniali, limitandosi altrove a conquistare o a costruire scali o porti attrezzati sulle coste dell'Africa occidentale e orientale, sulle coste della penisola arabica, della Persia, dell'India, dell'Insulindia fino a Macao passando per lo stretto strategico e la città di Malacca. Tali scali se non erano già fortificati, saranno attrezzati per il commercio e per eventuali assedi, nel senso che oltre ai magazzini per lo stoccaggio delle merci e i rifornimenti necessari alle lunghe rotte, le dimore in pietra per le autorità e la chiesa per i preti, soprattutto si imponevano per il castello munito di cannoni e di viveri. Non diversamente dagli spagnoli i portoghesi potevano contare su armamenti all'avanguardia in quegli anni e su vettori marittimi - le caravelle - studiate per affrontare le grandi tempeste oceaniche: i cannoni in bronzo erano le bocche di fuoco delle caravelle con le quali i portoghesi si assicurarono il monipolio della navigazione dal Capo di Buona Speranza verso le rotte che conducevano nell'Oriente Medio ed Estremo, grandi produttori di spezie.

4 La migliore descrizione di questo episodio è sempre in Prescott, *History of the Conquest of Peru*, cit., pp. 251-54.

Una specie di lasciapassare, chiamato *o cartaz*[5], concesso a quanti osavano avventurarsi su quelle rotte era il pedaggio che si doveva pagare ai regnanti lusitani, i quali, a partire da Manoel I (1495-1521), si fregiavano del titolo di: per Grazia di Dio Re di Portogallo e dell'Algarve, di altre terre bagnate dal mare in Africa, Signore della Guinea, della Conquista, della Navigazione e del Commercio di Ethiopia, Arabia, Persia, India.

La religione cattolica come fattore della talassocrazia portoghese

Gli storici sono quasi unanimi nel riconoscere che la Vera Santa Fede - così la Chiesa cattolica definiva il fondamento delle sue credenze - fosse un potente fattore propulsivo nella decisione di un paese abitato da meno di un milione di uomini di avviare un'avventura in cui erano coinvolti come antagonisti almeno 100 milioni di persone. Le verifiche di questa chiave di lettura sono molteplici.

Non bisogna dimenticare che accanto ad una crociata per la riconquista del Santo Sepolcro, esiste una crociata ad Occidente, una *reconquista*, il cui scopo è ricacciare dalla penisola iberica i mori ovvero i regnanti islamici di etnia berbera provenienti dall'Africa settentrionale. L'indipendenza del Portogallo, sanzionata dalla bolla *Manifestis probatum* del pontefice Alessandro III Bandinelli in data 23 maggio 1179 - che pone il nuovo

5 Diffie W. Bailey - Winius D. George, *Foundation of the Portuguese Empire*, 1415-1580 (*Europe and the World in the Age of Expansion*, 1), Minneapolis, Minnesota UP, 1977 [si cita dall'ed. it.: *Alle origini dell'espansione europea. La nascita dell'impero portoghese, 1415-1580* (*Biblioteca storica*), trad. di Rinaldo Falcioni, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 376-77].

regno sotto la protezione di S. Pietro e della Santa Sede - è legata anche alla crociata. Pertanto i portoghesi sentono la crociata o riconquista come una missione religiosa iscritta nel loro patrimonio originario: quando João I di Aviz, gran maestro dell'omonimo ordine monastico cavalleresco, sale sul trono di Portogallo nel 1357, dando origine a quella dinastia che resse il Portogallo fino al 1580, conia la moneta detta *o cruzado*, sul cui retto campeggia la croce coniata in varie fogge, nel corso dei secoli, in nome della quale sono stati cacciati i mori dall'Algarve, poi inseguiti in Marocco con le campagne per la conquista di Ceuta e Tangeri.

La commistione tra crociata religiosa e impresa commerciale è testimoniata da un episodio leggendario, ma verosimile: quando il 18 maggio del 1498 Vasco da Gama approda a Calicut, il giorno dopo:

> «… o capitam moor mandou huum dos degradados a Calecut, e aquelles com'que elle hia levarono honde estavam dous mouros de Tunes, que sabian fallar castellano e januês, e a primera salva che lhe deram foy esta 'que se ao diante segue: - Al diabre que te doo: quem te traxe aquà? - e pregurantam-lhe que vinhamos buscar tam lonje, e elle lhe rrespondea: - Vimos buscar christiãos e especiaria»[6].

6 Velho Álvaro, *Roteiro da viagem que em discobrimento da India pelo Boa Esperança fez dom Vasco da Gama em 1497: Segundo um manuscripto coetaneo existente na Bibliotheca publica portuense*, Lisboa, Impensa Nacional, 18612, p. 51 (ed. it. *Il Roteiro di Vasco da Gama: diario di bordo del primo viaggio alle Indie, 1497-1499 / Álvaro Velho; Il viaggio in India di Vasco da Gama e le sue conseguenze nei traffici mondiali*, di Gino Barbieri; *Novos mundos ao mundo*, di Gabriella Airaldi, trad. di F. Cerutti, Verona, Cassa di Risparmio di Verona, Vicenza e Belluno, 1987, p. 101: «… il capitano maggiore mandò uno dei deportati a Calicut; e quelli con cui andava lo portarono dove stavano due mori di Tunisi, che sapevano parlare castigliano e genovese, i quali lo salutarono subito con le parole: - Ma che Diavolo! Chi ti ha portato fin qui? - Gli chiesero cos'eravamo venuti a cercare in luoghi così lontani, ed egli rispose: - Cerchiamo cristiani e spezie -»).

Michele Fatica

O padroado portuguez *dalla sua costituzione fino alla fondazione della Sacra Congregazione de Propaganda Fide (1417-1622)*

Alla corona portoghese, posta sotto la protezione di S: Pietro, fu assegnato dai romani pontefici anche un altro privilegio, che rientrava nelle prerogative della crociata: *o padroado*. La conquista di porti già attrezzati o la fondazione di scali marittimi muniti di castelli fortificati sarebbero state imprese inutili, secondo lo spirito della crociata, se non fossero state accompagnate dalla diffusione della Vera Santa Fede. Quindi mano a mano che i re del Portogallo e dell'Algarve strappano terre ai muslmani o s'insediano sulle coste e nelle isole occidentali dell'Africa bagnate dall'Oceano Atlantico e abitate da «pagani e infedeli», i papi emettono bolle che stabiliscono coi regnanti lusitani un rapporto privilegiato fino alla deroga della evangelizzazione e della scelta delle gerarchie ecclesiastiche. Le motivazioni di questa delega ad altri di facoltà che appartengono al vicario di Cristo, dal nostro punto di vista, sono essenzialmente due: i papi non hanno i mezzi finanziari per armare eserciti abili a portare guerra agli «infedeli» o per allestire spedizioni navali allo scopo di scoprire terre e popoli dell'Africa *ubi olim erant leones*. In secondo luogo i papi devono ricorrere alla potenza lusitana per trasferire in terre lontane preti secolari e religiosi. La rinunzia alle facoltà proprie della Santa Sede è progressiva. Il primo atto è la bolla *Romanus Pontifex* emessa a Costanza da Martino V Colonna sotto la data del 4 aprile 1417: il papa avendo saputo *pro parte charissimi in Cristo filii nostri Johannis Portugalliæ regis,* che egli, *Christi videlicet pugil et atleta, a perfidorum spurcissimorumque Sarracenorum et agarenorum* […] *victoriosis manibua eripuit* …

Septa [Ceuta], trasformava la locale *meschita sive sinagoga in Cathedralem ecclesiam*, affinché il vescovo e il clero ivi residenti si adoperino per la propagazione della fede: ma non trovandosi nell'immediato vescovo e clero a Ceuta, i re portoghesi sono autorizzati *ut in ipsam Cathedralem ecclesiam erigant aptos et idoneos*[7]. Già in questa bolla troviamo qualche concessione, che ritroveremo nel *padroado*: la facoltà di «erigere nella stessa chiesa cattedrale di Ceuta persone che siano ritrovate adatte e idonee»: siamo già vicini al diritto di presentazione dei vescovi, diritto che sarà esplicitato nelle bolle successive. Il richiamo a saraceni ed agareni rientra nella motivazione usuale della crociata, alla quale si fa espresso riferimento nella seconda bolla, emessa da Martino V sempre nella città di Costanza, dove il papa deve fronteggiare gli attacchi dei conciliaristi decisi a indebolire il primato assoluto dei pontefici di Roma. In questa seconda bolla, che porta la data del data 4 aprile 1418, il papa è stato messo al corrente della volontà di João I Aviz *in eosdem infideles viriliter prosequi*, ed invita tutti i dignitari laici ed ecclesiastici a contribuire alla prosecuzione della guerra contro saraceni ed agareni, facendo loro una solenne promessa ai «*signum crucis suscipere volentibus suorum peccaminum, de quibus corde contriti et ore confessi fuerint, veniam impertimur et in retributione iustorum salutis æternæ pollicemur augmentum*»[8].

---

7 Paiva Manso, Levy Maria Jordão, visconde de (edit.), *Bullarium patronatus Portugalliæ regum in ecclesiis Africæ, Asiæ atque Oceaniæ: bullas, brevia, epistolas, decreta actaque Sanctæ Sedis ab Alexandro III ad hoc usque tempus amplectens*, I (1171-1600), Olisipone, Ex typographia nationali, 1872-79 (2 voll.), p. 8.

8 Bolla *Sane Charissimus, ap. Bullarium patronatus Portugalliæ regum in ecclesiis*, cit., I, pp. 9-10.

Il tema del nostro intervento non è passare in rassegna tutte le bolle emanate dai pontefici romani relative al patronato concesso ai regnanti del Portogallo: fino al 1606 ne sono state contate ben 27, già esaminate da uno studioso italiano[9]. Diremo solo che i papi autorizzarono i re lusitani ad impadronirsi dei beni mobili ed immobili degl'infedeli assolvendoli da ogni peccato, come riportato nelle bolle *Dum adversas* e *Romanus Pontifex* emanate da Niccolò V Parentucelli rispettivamente sotto le date del 18 giugno 1452 e dell'8 gennaio 1454, in più vietarono, pena la scomunica, alle altre potenze di metter piede a qualunque titolo, nei territori soggetti al patronato portoghese[10].

Questo rapporto privilegiato tra Portogollo e Santa Sede destò forti malumori nei re ispanici, sopratutto quando le due corone di Aragona e di Castiglia si unirono in conseguenza del matrimonio tra la castigliana Isabella e l'aragonese Ferdinando nel 1469. Dieci anni dopo i due regni regolarono i loro raporti con il trattato di Alcáçovas (1479) e alcune clausole della pace entrarono quasi alla lettera nella bolla di Sisto IV della Rovere, *Æterni Regis* del 21 giugno 1481[11] con, la quale ai re del Portogallo veniva legittimato il possesso della Guinea con le sue miniere d'oro (*aurifodinæ*), insieme alle isole di Madeira, di Portu Santo, di Deserta, dello Sparviero dette anche Açores, del Cabo Verde; alla Spagna invece veniva riconosciuto il possesso di tutto l'arcipelago delle Canarie. Gli accordi

9 Sorge Giuseppe, *Il Padroado regio e la S. Congregazione De propaganda fide nei secoli XIV-XVII,* presentazione di Margiotta Broglio Francesco, Bologna, CLUEB, 1985, pp. 17-51.

10 *Bullarium patronatus Portugalliæ regum in ecclesiis*, cit., I, pp. 22-23; 31-33 (Bolle: *Dum adversas e Romanus Pontifex*).

11 Ivi, pp. 47-52.

politici tra le potenze cattoliche non avevano una effettiva validità senza un avallo del pontefice, perché, secondo la concezione del tempo, il padrone unico di tutta la terra era il Sommo Iddio, che delegava i suoi poteri al Vicario di Cristo, il quale a sua volta li subdelegava ai sovrani maggiormente infiammati dal desiderio di estendere la Vera Santa Fede. Il trattato di Alcáçovas e la conseguente bolla di Sisto IV della Rovere, *Æterni Regis* costituirono un precedente, perché la scoperta delle Indie Orientali da parte di Cristoforo Colombo per conto di Isabella e Ferdinando offrì al papa spagnolo Alessandro VI Borgia l'occasione per riequilibrare un rapporto tra Santa Sede e Spagna squilibrato rispetto al rapporto tra Santa Sede e Portogallo. A tale scopo egli emanò in data 3 maggio 1493 la bolla *Inter cætera* su richiesta esplicita delle Maestà Cattoliche, fortemente irritate per la *reprimenda* di João II Aviz a Cristoforo Colombo per avere violato la bolla *Æterni Regis* che attribuiva alla Spagna solo le Isole Canarie. Per evitare ogni contesa tra Spagna e Portogallo, passibile di sfociare in guerra, il pontefice si poneva come arbitro supremo tra le due potenze, alle quali ordinava di tracciare una linea dal Polo Artico al Polo Antartico distante cento leghe dalle «Azores et Caboverde» di modo che tutte le isole e terre in generale ritrovate o da ritrovare, scoperte o da scoprire ad occidente e a mezzogiorno di questa linea fossero concesse in perpetuo ai re di Castiglia e Léon[12], a meno che esse non fossero appartenute già a regnanti cristiani.

---

12 Metzler Josef, *Donatio Alexandrina*, in Chicchetti Pietro (a cura di), *Dizionario storico-religioso*, Roma, ed.ce Studium, 1966, pp. 272-73 sostiene che più di *donatio* trattasi di *beneficium*, comunque la frase: «*in perpetuum tenore presentium donamus, concedimus, et assignamus*», induce alla riflessione, perché anche se trattasi di un *beneficium sive feudum*, questo viene concesso *in perpetuum.*

Spagna e Portogallo eseguirono l'ordine del papa con il famoso trattato di Tordesillas (7 giugno 1494), che tracciava la linea di demarcazione - in lingua castigliana *raya* - tra le terre delle due potenze iberiche, collocandola, rispetto alla indicazione di Alessandro VI, a 350 leghe dalle isole del Capo Verde. Neppure un decennio dopo la divisione del mondo scoperto e da scoprire fu superata in quanto il Portogallo considerò suo territorio il Brasile - scoperto nel 1500 - e la Spagna viceversa si stabilì nelle Isole Filippine (scoperte nel 1521 dal portoghese Ferdinando Magellano per conto delle Maestà Cattoliche).

Lo stesso papa Alessandro VI Borgia, su sollecitazione del cardinale Jorge da Costa, arcivescovo di Lisbona, sembrò ristabire un filo diretto con il Portogallo, concedendo a Manoel I «… *licentiam nominandi aliquem commissarium Apostolicum Superiorem ad mittendum in civitates et loca prædicta, a promintorio Bonæ Spei usque ad Indiam*» sempre al fine di condurre e istruire nella Fede Cattolica gli abitanti di quelle città e di quei luoghi[13].

L'atto che nel *padroado* includeva senza mezzi termini il diritto del re di Portogallo e dell'Algarve «*præsentandi personam idoneam ad Ecclesiam Funchalensem nunc erectam*», è la bolla di Leone X Medici *Pro excellenti præminentia* del 12 giugno 1514[14]. D'allora tutte le diocesi dei territori portoghesi d'oltremare ebbero i loro vescovi presentati dal re lusitano.

Solo ai primi del XVII secolo i papi ebbero consapevolezza di avere ceduto al potere politico prerogative

13 *Bullarium patronatus Portugalliæ regum in ecclesiis*, cit., I, p. 59 (Bolla *Cum sicut Magestas*, 26 marzo 1500).

14 Ivi, pp. 100-1.

esclusive della Santa Sede, pertanto il 6 gennaio 1622 il papa Gregorio XV Ludovisi costituì la Sacra Congregazione di Propaganda Fide, con la quale la Chiesa cattolica attribuì di nuovo a se stessa il compito per il quale era stata fondata, riappropriandosi dell'imperativo categorico: «*Euntes in mundum universum prædicate Evangelium omni creaturæ*» (Matth., 16,15). Ma a questo punto all'imperativo categorico *prædicandi Evangelium omni creaturæ*, fu aggiunto da Propaganda Fide un secondo imperativo, ovvero quello di predicare il Vangelo nella sua «purezza».

Il Portogallo a Macao, la fondazione della relativa diocesi e la conferma del padroado

È ancora oggetto di discussione, tra gli storici occidentali e quelli cinesi, come e quando il Portogallo si sia insediato in quel gruppetto di isole, che essi chiamerranno Macau e i cinesi Aomen [澳門]. Dato che durante la dinastia Ming era proibito agli straneri mettere piede in Cina senza autorizzazione imperiale, la versione più accreditata è quella cinese per la quale propende il grande sinologo francese Henri Cordier:

> «Pendant les années *Hong-tchi* [Hongzhi 弘治] (depuis l'an 1488 jusqu'en1491), les Européens faisaient leur commerce à Canton et à *Ning-po* [Ningbo 宁波 dans la province de Zhejiang 浙江]; dans les années dites *Kia-tsing* [Jiajing 嘉靖] (elles ont duré depuis l'an 1522 jusqu'en 1566), un pirate, appelé *Tchangsi-lao*, qui rodait sur les mers de Canton, s'empara de Macao, et assiégea la capitale de la Province. Les marchands Européens, que les mandarins appellèrent à leur secours, firent lever le siège, et poursuivirent le pirate jusqu'à Macao, où ils le tuèrent.

> Le *Tsoung-tou* [Zongdu 總督] manda à l'empereur le détail de cette victoire; et S. M. fit un édit par lequel il accordait Macao à ces marchands d'Europe, afin qu'ils pussent s'établir»[15].

Si può, tuttavia, affermare con assoluta certezza che l'insediamento avvenne tra gli anni cinquanta e sessanta del XVI secolo (gli storici portoghesi indicano la data del 1555), e che il governo lusitano dell'*enclave* fu mantenuto nel corso dei secoli sotto alcune condizioni. In primo luogo la concessione non fu mai riconosciuta in perpetuo, tant'è che la città è ritornata alla Cina nel 1999 secondo la formula: *un solo paese differenti sistemi di governo* [一国两制 Yīguóliǎngzhì], in secondo luogo i portoghesi di Macao ammisero il loro vassallaggio alla Cina, pagando alle autorità imperiali un canone annuo di 500 *taeli* d'argento e dividendo a metà le entrate doganali; i cinesi, dal canto loro, per marcare il loro dominio sulla città costruirono nel 1575, regnante Wanli [萬曆], un muro divisorio sull'istmo che congiungeva Macao alla terraferma e permetteva l'approvvigionamento quotidiano attraverso una porta, chiamata dai lusitani *Porta do Cerco* sopra la quale in caratteri sinici campeggiava la scritta: «Ammirate la nostra grandezza, rispettate la nostra virtù» [佩服我们的伟大，尊重我们的美德 *Pèifú wǒmen de wěidà, zūnzhòng wǒmen dì měidé*].

Ma in questa sede non interessa la storia politica, economica e sociale di Macao, ma la sua storia sotto il profilo religioso, perché la chiesa di Macao s'intreccia con

---

15 Cordier Henri, *Histoire Générale de la Chine et de ses relations avec le pays étrangers*. III: *Depuis l'avènement des Ming (1368) jusqu'à la mort de Kia K'ing (1820)*, Paris, P. Geuthner, 1920, pp. 130-32.

la nascita di uno straordinario istituto religioso, la *Societas Jesu*, diversa sia dagli ordini monastici e mendicanti medievali (agostiniani, girolamini, benedettini, francescani, domenicani) sia dalle congregazioni religiose dell'età moderna, tipo l'italiana Congregazione dell'Oratorio, fondata da S. Filippo Neri, o la francese Congregazione della Missione, fondata da S. Vincenzo de Paoli, i cui adepti furono noti come lazzaristi (dalla loro curia generalizia situata a Parigi nella Rue de Saint Lazare). Dopo che il papa Paolo III Farnese riconobbe la *Societas Jesu* con la bolla *Regimini Militantis Ecclesiæ* del 27 settembre 1540, i gesuiti con una rapidità, inconsueta per i tempi, costituirono nei primi 25 anni della loro storia, una rete di collegi per la formazione di una nuova classe dirigente, da cui uscirono intellettuali del livello di Molière e Voltaire (Collegio Luigi il Grande di Parigi, 1563). In questo ruolo di formatori della classe dirigente europea essi avrebbero rafforzato - secondo lo studioso tedesco Bernard Groethuysen[16] - lo spirito borghese in Europa, già presente in alcuni gruppi imprenditoriali fiorentini, veneziani, genovesi. Ma a parte questo merito - se di merito si può parlare - i gesuiti si proiettarono in tutto il Nuovo Mondo e nel Mondo Asiatico riscoperto, con una mentalità diversa dagli evangelizzatori degli ordini mendicanti - francescani, soprattutto - con una consegna prioritaria, imparare la lingua e i costumi dei popoli da evangelizzare, quindi portarli alla cristianizzazione nel

16 *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich* (*Philosophie und Geisteswissenschaften*, Buchreihe, 4-5), Halle/Saale, M. Niemeyer, 1927-30 (2 voll.). Ed. it. *Le origini dello spirito borghese in Francia.* I: *La Chiesa e la borghesia* (*I gabbiani*, 8), trad. di Forti Alessandro, Milano-Torino, Il Saggiatore-Einaudi, 1975^2.

rispetto del loro modo di vita, della loro lingua e delle loro tradizioni, dando luogo a sperimentazioni del tutto abnormi nel panorama delle società neocristiane del tempo - pensiamo a quelle città neocatecumenali da loro organizzate nella mesopotamia sudamericana, impropriamente chiamate *reducciones* paraguayane, fondate nella regione compresa tra i fiumi Paranà e Uruguay, ispirate ad una forma originale di comunismo, dove vigeva la parola d'ordine *lavorare meno, lavorare tutti*, e la vita religiosa era scandita da canti e spettacoli, assecondando alcune propensioni dei nativi cristianizzati[17]. In India e Cina i gesuiti usarono la stessa metodologia missionaria: prima di tutto imparare la lingua, poi studiare i costumi indiani e cinesi. Da qui nacquero le concessioni ai nativi convertiti di seguire alcune delle loro tradizioni, concessioni note come *riti malabarici* in India[18], e *riti cinesi* in Cina. Si tratta di una

17 Lugon Clovis, *La République communiste chrétienne des Guaranis (1610-1768)* (*Économie et humanisme. Documents*), Paris, Éditions ouvrières, 1949. Ed. it. *La Repubblica guaranica dei Gesuiti: 1610-1768* (*Saggi*, 18), Roma, AVE, 1976.

18 L'evangelizzazione moderna dell'India ha inizio con lo sbarco di Vasco da Gama a Calicut nel maggio del 1498. Mano a mano che i portoghesi si stabilirono sulle coste occidentali (Malabar: Goa e Cochin, insediamenti più importanti) e quelle Orientali (Coromandel: Cranganore e Meliapur, insediamenti più importanti), si formarono piccole comunità cattoliche costituite dai locali ceti più poveri, convertiti soprattutto per i vantaggi connessi con l'adesione al cristianesimo, religione dei padroni. Queste comunità, in cui affluivano soprattutto i *paria* o fuori casta, erano guardate con disprezzo dal resto della popolazione indigena, rigidamente divisa in caste (*brahmana* sacerdoti, *ksatriya* guerrieri, *vaisya* mercanti e artigiani, *sudra* servi). Gli occidentali e i seguaci indigeni della loro religione venivano designati con il termine spregiativo *pranguis* (o *franguis*, termine con il quale in alcune regioni orientali venivano designati gli occidentali - i *Franchi* di crociata memoria - corrispondente al cinese *Folangji* 佛郎機). Francesco Saverio, ch'era sbarcato a Goa, nel 1541, si era adeguato allo *staus quo*. Roberto de Nobili, raggiunta Goa nel 1605, fu inviato a Madura, città non

metodologia, che a noi sembra riduttivo presentare come semplice categoria dell'*accomodatio*, i gesuiti avevano un obiettivo molto più ambizioso, mai esplicitamente dichiarato: deoccidentalizzare nella misura del possibile il cristianesimo e renderlo una religione universale sempre nei limiti in cui l'operazione era possibile.

---

costiera, ma interna nella nuova provincia gesuitica del Malabar, e subito fu colpito dalla ripugnanza con cui erano trattate le comunità cristiane. Pertanto, dopo avere studiato non superficialmente il sanscrito, la lingua dei testi sacri dell'induismo, in aggiunta alla lingua tamil, parlata e scritta nella città, si pose l'obiettivo di dare dignità alla religione del Cristo, rendendola in primo luogo una religione universale degna di rispetto anche da parte delle classi elevate indiane, Presentatosi nelle vesti di un nobile romano venuto in India come un *sannyasin*, saggio che rinuncia ai piaceri banali del mondo per raggiungere l'intimo equilibrio spirituale in meditazione e in povertà. Il suo prete cristiano fu privato di ogni traccia di lusitanismo e di occidentalismo: vesti arancioni e non più nere, capo rasato, rifiuto di cibarsi di carni vaccine (la vacca è animale sacro per gl'induisti), abluzioni frequenti, il cerchietto estratto dal colorante del legno di sandalo rosso impresso sulla fronte, ma sopratttutto il cordone bianco brahmanico che dalla spalla sinistra scende sul fianco destro, in genere fatto di tre fili, cui De Nobili ne aggiunse altri due altri due con un crocifisso nel centro: sulla figura la bibliografia in diverse lingue è numerosa, ci limitiamo a segnalare la pubblicazione recente: Sanfilippo Matteo - Prezzolini Carlo (a cura di), *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano.* Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007 (*Linguaggi e culture. Studi e ricerche*, 7), Perugia, Guerra ed.zni, 2008, con saggi di Matteo Sanfilippo, *Roberto De Nobili, un'introduzione*, pp. 13-22; Robert Danieluk, *La Compagnia di Gesù tra Cinquecento e Seicento*, pp. 23-32; Paolo Aranha, *La formazione del giovane Roberto Nobili*, pp. 33-46; Giovanni Pizzorusso, *Il primo quarto del Seicento, un momento di svolta per la storia delle missioni cattoliche*, pp. 47-57; Antonio Menniti Ippolito, *L'esperienza di Roberto De Nobili. Un cristianesimo Indù?*, pp. 58-69; Duccio Pasqui, *Il momento degl'incontri. Uno sguardo all'India tra Conquecento e Seicento*, pp. 71-80; Giacomo Di Fiore, *Aspetti dell'attività missionaria di Roberto De Nobili: la salute del corpo e dell'anima*, pp. 81-98; Giancarlo Rocca, *La mutazione dell'abito: tra accomodatio, travestimento e opera di conversione*, pp. 99-111; Matteo Sanfilippo, *La* querelle *dei riti malabarici*, pp. 127-35; Paolo Aranha, *Roberto Nobili e il dialogo interreligioso*, pp. 137-50.

La *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, fondata ufficialmente nel 1622 dal papa Gregorio XV Ludovisi in virtù della costituzione apostolica *Divinæ providentiæ*, con il compito di assumere la direzione generale delle missioni nel mondo, nasceva quando il patronato concesso al Portogallo sulle missioni in India, Cina e Giappone era già consolidato, e la Compagnia di Gesù aveva elaborato la sua metodologia missionaria.

La nuova congregazione fu guidata per lo più da notabili di curia, che raramente conoscevano - oltre al latino, al greco, all'ebraico biblico e, in alcuni casi, all'arabo - le lingue e i costumi di altri popoli, specialmente dell'Asia Estrema[19], ma non si trovò isolata, perché la sua

19 Alcuni studiosi cattolici di recente hanno sottolineato la visione globale e innovativa che delle missioni avrebbe avuto il primo segretario di Propaganda Fide, Francesco Ingoli (1578-1649), che resse la neofondata congregazione dal 1622 fino alla sua morte. Tale visione sarebbe documentata, oltre che dalle numerose memorie, lettere e annotazioni, soprattutto dalla sua *Relazione delle quattro parti del mondo*, opera composta nel 1629, diretta al cappuccino Valeriano Magni, missionario in Boemia, pubblicata solo nell'anno 2000 per i tipi dell'Urbaniana University Pr.: Ingoli Francesco, *Relazione delle quattro parti del mondo* (a cura di Fabio Tosi, con un saggio di Josef Metzler), Roma, c.1999. In verità della Cina l'Ingoli dimostrava di saper ben poco, tranne le versioni immaginarie desunte da Mendoza de Juan González, *Historia de las cosas mas notables, ritos y costvmbres, del gran reyno dela China sabidas assi por los libros delos mesmos Chinas, como por relacion de religiosos y otras personas que an estado en el dicho reyno*, En Roma, A costa de Bartholome Grassi: En la stampa de Vincentio Accolti, 1585, e da Botero Giovanni, *La prima [-seconda] parte delle Relationi vniuersali di Giouanni Botero benese*... In Bergamo, per Comin Ventura ad instanza di M. Tomaso Bozzola, 1594-1595 (2 voll.); *Le Relazioni universali*, a cura di Blythe Alice Raviola, Torino, Nino Aragno ed., 2015 (2 voll.). Cfr. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, cit., p. XXXIX. D'altra parte la tipografia poliglotta di Propaganda Fide era priva dei caratteri cinesi e le notizie dirette sul mondo cinese, filtrate attraverso gli occhi non benevoli di Charles Maigrot (1652-1730), missionario della *Société des Missions Étrangères* di Parigi, arriveranno a Propaganda Fide solo nella seconda metà del Seicento. Quanto alla figura di Francesco Ingoli, Giovanni Pizzorusso, ne delinea un profilo meno agiografico in *Dizionario biografico degli italiani*, 62, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2004, s.v.

azione fu affiancata e sostenuta dagli ordini mendicanti, cui si associarono i preti della Congregazione della Missione e della francese *Société des Missions Étrangères* (fondata a Parigi nel 1660 come *longa manus* della stessa Propaganda Fide).

Il suo obiettivo prioritario fu quello di combattere la metodologia missionaria della Compagnia di Gesù e in tutte le parti del mondo ricondurre il cristianesimo dei convertiti alla sua «purezza». Trovare le motivazioni di tale opposizione è problema che comporta l'avventurarsi nei meandri della mente umana (impresa impossibile). Per approssimazione possiamo intuire che tutte queste forze cattoliche, non senza risentimento, si vedevano scavalcate dai gesuiti come nuovi ed ultimi arrivati, i quali con comportamenti singolari, spesso ai margini dell'ortodossia, sbaragliavano gli oppositori non solo per le competenze linguistiche ed etnografiche, ma sopratutto per la padronanza delle scienze e delle più aggiornate tecnologie del tempo. Questi oppositori a volte rincorrevano i loro avversari senza raggiungerli, a volte ostentavano, contrariamente ai gesuiti, la loro «boria nazionale» con atteggiamenti di sufficienza verso i regnanti «gentili» e i loro sudditi, a volte si riducevano all'ultima *ratio* di sconfiggerli accusandoli di disubbidienza al papa, primo passo verso l'accusa, allora terribile, di eresia.

Nel nostro caso gli oppositori della metodologia gesuitica asiatica sostenevano che questi ultimi inquinavano la nostra Santa Fede, contaminandola con l'induismo in India e con il confucianesimo in Cina: quindi tra fine Seicento e primo Settecento la Chiesa di Roma pareva mettere in secondo piano l'evangelizzazione dei

popoli. e porre in primo piano la liberazione dalle scorie superstiziose e pagane il cristianesimo inculcato dai gesuiti nelle menti di indiani e cinesi con un'operazione di pulizia generale che avrebbe ridato alla religione del Cristo la sua «purezza».

Ritornando al discorso di Macao, alcuni anni dopo l'insediamento stabile portoghese fu creata anche la relativa diocesi dal papa Gregorio XIII Boncompagni con la bolla *Super specula* del 23 gennaio 1575, la quale trasformava la chiesa intitolata alla Beata Vergine in chiesa cattedrale e confermava al re Sebastião I lo *jus patronatus et præsentandi ad ecclesiam macaonensem… episcopum et pastorem*[20].

La chiesa di Macao ebbe una vita intensa già qualche decennio prima della creazione della diocesi. I protagonisti dell'attivismo religioso macaese furono in primo luogo i padri della *Societas Jesu*: nel 2012 quella che in italiano chiamiamo Compagnia di Gesù ha celebrato la sua presenza nella *enclave* portoghese da 450 anni: l'agenzia Fides nella sua nota del 28 aprile 2012 ha ricordato:

> «Il 24 agosto 1562, p. Luís Fróis SJ e p. Giovanni Battista Del Monte SJ arrivarono a Macao stabilendosi qui e avviando l'opera di apostolato. I due gesuiti portoghesi giunsero per aiutare due sacerdoti diocesani impegnati nel servizio pastorale ai 5.000 abitanti di Macao di allora, fra i quali 600 erano portoghesi».

Già allora la società macaese si presentava con una connotazione fortemente multietnica: vi convivevano portoghesi, cinesi, vietnamiti, siamesi, malesi e abitanti di

20 Bolla *Super Specula, ap. Bullarium patronatus Portugalliæ regum in ecclesiis*, cit., I, pp. 244-45.

quell'insieme di isole che dal 1825 gli occidentali chiamano Indonesia. Anche il primo vescovo della diocesi eretta nel 1575 fu un gesuita, il padre Melchior Nunes Carneiro, che spirò nello stesso anno in cui il senato locale volle che si chiamasse *Cidade do (Santo) Nome de Deus de Macau*. Dopo Carneiro un solo gesuita - Diego Correia Valente - fu vescovo di Macao fino a tutto il XVIII secolo (tenendo presente che nel 1758 la Compagnia fu espulsa dal Portogallo e dai suoi terrritori d'oltremare), ma lo scalo fu il punto di partenza di tutti i missionari gesuiti diretti in Cina e in Giappone nei secoli XVI e XVII: vi soggiornarono Matteo Ricci (利瑪竇Lì Mǎdòu) e Michele Ruggieri (Luó Míngjiān 羅明堅) per tre anni, dal 1579 al 1582. Qui i due perfezionarono la loro conoscenza della lingua portoghese, vera lingua franca in Estremo Oriente fino ai tempi di Matteo Ripa, che nel suo viaggio verso la Cina nel 1709 cercava di evangelizzare le ciurme dei velieri ispanici o armeni predicando in lingua lusitana le basi del cristianesimo[21], ma nella stessa *enclave* iniziarono anche lo studio della lingua cinese, fino al punto che il Ruggieri vi fondò la prima scuola sinologica per occidentali: Istituto San Martino [Shèngmǎěrtíng Jìngyuàn 聖瑪爾庭淨院]. Un'ultima parola sullo stretto legame tra Macao e la Compagnia di Gesù: il primo visitatore per la Cina e il Giappone, il chietino Alessandro Valignano (Fàn Lǐ'ān, 范禮安) nell'*enclave* portoghese passò a miglior vita nel 1606.

---

21 Ripa Matteo, *Giornale (1705-1724)* (Collana "*Matteo Ripa*", 9), a cura di Michele Fatica. I: *(1705-1711)*, Napoli, IUO, 1991 (2 voll.), p. 137.

Il papa Clemente XI Albani e le istruzioni pontificie al legato a latere *Carlo Tommaso Maillard de Tournon*

La legazione di Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710) in India e Cina si colloca negli anni 1703-1707, pontefice romano Clemente XI Albani (r. 1700-20).

Appare veramente singolare che Clemente XI venga eletto al trono di Pietro il 23 novembre 1700 e già il 29 settembre 1701, nemmeno ad un anno di distanza dalla sua ascesa al soglio pontificio, confidi a Carlo Tommaso Maillard de Tournon[22] [in Cina sarà chiamato Duō Luó 多羅] il suo proposito di affidargli la delicata missione di decidere *in loco* cioè a Pondichéry e a Pechino sui «riti malabarici» e sui «riti cinesi» con i più ampi poteri[23]. Due mesi dopo, il 5 dicembre 1701, Maillard de Tournon fu consacrato patriarca di Antiochia *in partibus*, e al tempo stesso, fu nominato «visitatore apostolico in Cina e nelle Indie Orientali con potere di legato *a latere*»[24]. Quest'ultima dizione significava che egli era investito delle facoltà proprie del pontefice, compreso il potere di scomunica *latæ sententiæ*.

---

22 La bibliografia sul personaggio è sterminata, ci limitiamo a segnalare i recenti profili biografici di Di Fiore Giacomo, *ap. Dizionario biografico degli italiani*, 67, s.v. «Maillard», e di Claudia von Collani disponibile in rete all'indirizzo http://www.Øu.edu/ mirandas/bios1707.htm (04. Juni 2009).

23 Lettera di Carlo Tommaso Maillard de Tournon al padre Vittorio Amedeo, da Roma in data 29 settembre 1701, in *Memorie storiche della legazione e morte dell'eminentiss. Monsignor cardinale di Tournon esposte con monumenti rari ed autentici non piu dati alla luce*. Opera divisa in otto volumi, a cura di Domenico Passionei, I, In Venezia, appresso Giuseppe Bettinelli, 1761-1762, pp. 1-3.

24 De Martinis Raphaël (cura et studio), *Iuris Pontificii de propaganda fide pars prima complectens bullas brevia acta s.s. a congregationis institutione ad præsens iuxta temporis seriem disposita...*, II/1, Romæ, ex typographia polyglotta, 1889 (3 voll.), pp. 210-11.

Ancora più singolare appariva la scelta dell'uomo cui il pontefice assegnava una missione così difficile. Una ricostruzione risalente ad oltre un secolo addietro e non certo filogesuitica rilevava, a proposito del Maillard de Tournon, trattarsi di:

> «… a man, of a distinguished family, without any previous experience - without even an elementary knowledge of the languages and costums of the Chinese - prejudiced against the course which had been taken by Jesuits, and too delicately framed to encounter the difficulties of a position which would have taxed the powers of a strongest constitution and the most skilful diplomatist»[25].

Le istruzioni ufficiali consegnate dal papa al Tournon prevedevano la composizione pacifica delle divisioni esistenti tra i missionari operanti in India e in Cina. Nella realtà gli ordini segreti papali imponevano al legato la condanna sia dei «riti malabarici» che dei «riti cinesi» e il legato si comportò di conseguenza vietando sia gli uni - decreto *Inter graviores* emesso il 23 giugno 1704 a Pondichéry - che gli altri - decreto *Quandoquidem audivimus* emesso a Nanchino il 25 gennaio 1707.

A sgomberare ogni ombra di dubbio sull'intesa preventiva fra il papa e il suo legato, basti ricordare che Maillard de Tournon condannò i «riti cinesi» con il suo decreto o mandato nanchinese sopra ricordato, solo quando fu sicuro che il 20 novembre 1704 il papa aveva

---

25 Jenkins C. Robert, *The Jesuits in China and the Legation of Cardinal de Tournon: an examination of conflicting evidence and an attempt at an impartial judgment*, United States, Elibron classics, 2005 (rist. anast. ed. London, David Nutt, 1894), pp. 38-39.

ratificato la condanna dei riti cinesi emessa dal Sant'Uffizio[26]. Difatti scriveva apertamente che le sue decisioni erano:

> «… inhærentes menti Sanctæ Sedis Apostolicæ, et decisioni (de qua nobis constat) ab eadem Suprema Sede, atque a Sanctissimo Domino Nostro Clemente, Divina Providentia Papa XI, nuper emanata…»[27]
>
> [… conformi al pensiero della Santa Sede Apostolica e alla delibera, pocanzi pubblicata, (di cui abbiamo cognizione) emanata dalla Suprema Sede e dal Santissimo Nostro Signore Clemente XI papa per Divina Provvidenza…].

Un'altra testimonianza della «corrispondenza di amorosi sensi» fra il papa e il suo legato è data dal fatto che appena nel mese di luglio 1707 giunsero notizie dall'India e dalla Cina sul buon conportamento del patriarca di Antiochia, Clemente XI volle subito premiarlo creandolo cardinale il I agosto 1707 e affidando ad una delegazione, che comprendeva Matteo Ripa, il compito di consegnargli la berretta cardinalizia[28].

Le conseguenze del divieto in Cina furono nefaste, perché l'imperatore della Cina, Kangxi (r. 1662-1722), che pur aveva mostrato ammirazione per le grandi capacità scientifiche, tecniche e artistiche dei missionari cattolici, soprattutto gesuiti, d'allora in poi impose loro un permesso ufficiale di soggiorno, il cosiddetto *piào* 票, vincolato al

---

26 *Iuris Pontificii de propaganda fide*, cit., II/1, pp. 221-37, il documento porta il titolo: «[Papa] confirmat decretum Sanctæ Romanæ et Universalis Inquisitionis de cæremoniis et ritibus Sinensium».

27 Ripa, *Giornale*, cit., I, p. 192.

28 *Ivi*, p. 23.

giuramento di rispettare la prassi missionaria di Matteo Ricci. Ancora più nefaste furono le conseguenze sui rapporti tra il Portogallo e il Papato.

Il deterioramento delle relazioni religiose e politiche tra il Papato e il Portogallo: primo atto: Maillard de Tournon condanna i «riti malabarici»

Il governo portoghese era bene informato fin dagli anni ottanta del declinante secolo XVII di tutto il traffico organizzato dagli avversari dei gesuiti per indurre il papa a condannare i «riti cinesi». I «riti malabarici» interessavano di meno, dato che minori erano gl'interessi economici che ruotavano attorno alle *enclaves* lusitane sulle coste del Malabar e del Coromandel. Dom Pedro II di Braganza, re di Portogallo e di Algarve, in data 31 agosto 1699 aveva inviato al cardinale Girolamo Casanate, prefetto di Propaganda Fide, una lettera

> «exortando-o a ponderar a necessidade de não precipitar a causa dos Ritos Chineses, decidindo contra as soluções vigentes desde o pontificado do Papa Alexandre VI e provocando perturbações nas missões do Padroado»[29].

Non deve meravigliare il fatto che un re diriga la sua missiva ad un cardinale, quando il destinatario naturale e di pari grado sarebbe stato il pontefice, ma Dom Pedro II,

---

29 Vasconcelos de Saldanha António, *De Kangxi para o Papa, pela via de Portugal. Memória e Documentos relativos à intervenção de Portugal e da Companhia de Jesus na questão dos Ritos Chineses e nas relaçoes entre o Imperador Kangxi e a Santa Sé* (*Memória do Oriente*, 18), trad. Jin Guo Ping, II, Macau, Instituto Português do Oriente, 2002 (3 voll.), pp. 109-11.

attraverso il padre Baltazar da Rocha veniva informato da Roma che alla testa del traffico antigesuitico agiva proprio Propaganda Fide[30]. Il papa Innocenzo XII Pignatelli (r. 1691-1700), al contrario, era un grande estimatore del gesuita Antonio Baldigiani, che lo informava sui «riti cinesi» e dal quale volle essere assitito sul letto di morte - il suo trapasso avvenne il 27 settembre 1700[31].

La situazione mutò radicalmente con l'elezione al pontificato di Clemente XI. Abbiamo ricordato le mosse del papa tra il settembre e il dicembre del 1701 concernenti la scelta del quasi sconosciuto prelato savoiardo a suo *alter ego* nelle spinose e delicate problematiche che agitavano le missioni dell'India e della Cina. Il padre gesuita António do Rego, «residente a Roma», che fungeva da ambasciatore portoghese presso la Santa Sede, ne informò immediatamente il governo del suo paese e la segreteria di stato lusitana, che assisteva la corona negli affari esteri, in data 24 marzo 1702 prendeva una decisione - *assento* - di cui non poteva non tener conto il sovrano, chiamato a protestare presso il pontefice sia per la nomina del Tournon senza previa consultazione, sia per la violazione del *padroado* nella misura in cui il legato avrebbe esercitato una giurisdizione in territori riservati al *padroado* stesso. Per evitare un eccesso di citazioni documentarie, riportiamo

30 Baltazar da Rocha, «Procurador da Missões da Companhia em Roma», fin dal 14 marzo 1680, informava Pedro di Braganza, allora principe reggente «*sobre a hostilidade da Sacra Congregaçao de Propaganda Fide aos Jesuitas e ao Padroado Português*»: Vasconcelos de Saldanha, *De Kangxi para o Papa, pela via de Portugal,* cit., II, pp. 71-73.

31 Pastor von Ludwig, *Storia dei papi nel periodo dell'assolutismo: dall'elezione di Innocenzo X sino alla morte di Innocenzo XII* (1676-1700), XIV/2, Roma, Desclée, 19432, p. 313.

una parte di questo documento molto significativo delle tensioni pre-ambasceria Tournon tra Portogallo e Santa Sede:

> «Propondo-se nesta Secretaria de Estado a carta do Padre António do Rego, em que lhe dá conta da nomeação feita por Sua Santidade na Pessoa de Monsenhor Carlo de Tournon para Visitador da China e India Oriental, pareceu uniformemente que tem Sua Majestade justa razão de se mandar sentir a Sua Santidade de fazer nomeação de Prelado e Ministro que houvesse de exercitar jurisdiçao nos seus dominios sem lho fazer saber antes de ser nomeado, para Sua Majestade saber se a Pessoa lhe era grata ou se tinha razão para que ele não fosse, porque isto mesmo é o que se usa quando se hao de mandar Nuncios, [acerca dos] quais se dá a mesma razão.
> Porém, que Sua Majestade quer mostrar que não é sua tenção impedir as diligências que pertencem ao bem da Religião Catolica, antes dar-lhe todo o auxilio, e [que] não tem contra a Pessoa nomeada razão alguna que lhe opor. [Que] não tem dúvidas por esta vez a que va o dito Visitador, mas não pode de nenhum modo consentir em que passe a seus Dominios este sujeito nem outro algum a exercitar jurisdição sem lhe mostrarem os poderes que leva de Sua Santidade para os examinar e poder reserever ou resistir a alguns que sejam contra os Direitos de Sua Coroa, ou contra a quietação de seus vassalos, os quais nestes termos de nenhum modo se podem cumprir, e que, vistos os ditos poderes, pode e deve Sua Santitade entender da cristandade de Sua Majestade e da observantissima obediencia a Santa Sé Apostolica, que em tudo o que não é ofenderem seus Direitos, não somente os não impugna, mas com todos seus poderes ajuda ao que seja em ordem a se confirmar e aumentar a Religião Catolica, o que de nenhum modo poderá obrar o dito Visitador sem o consentimento de Sua Majestade, pelas apertadas ordens que sobre esta matéria têm seus Ministros da Índia»[32].

32 Vasconcelos de Saldanha, *De Kangxi para o Papa, pela via de Portugal*, cit., II, pp. 127-28.

La legazione, quindi, non iniziava sotto buoni auspici in tema dei rapporti tra Portogallo e Santa Sede. Le tappe del legato che lo portarono in India e in Cina sono ben note: egli partì da Roma il 4 luglio 1702, quindi da Civitavecchia raggiunse Genova a bordo di galera pontificia, da qui si portò in diversi porti della Spagna e a Siviglia una lettera del nunzio Filippo Antonio Gualterio a Parigi lo informava che Luigi XIV gli avrebbe concesso un passaggio fino a Pondichéry prelevandolo a Tenerife nelle Canarie. Qui, finalmente, il 19 maggio 1703, ebbe la possibilità di imbarcarsi sulla nave francese *Maurepas* e di sbarcare a Pondichéry il 6 novembre 1703. Nel *comptoir* francese egli si trattenne fino al luglio 1704 e dovette affrontare non solo la questione dei «riti malabarici», ma la divisione esistente tra gesuiti e cappuccini, che non rientra nel nostro tema.

La soluzione della prima questione fu decisa con il già ricordato decreto *Inter graviores* del 23 giugno 1704, a mezzo del quale il legato decise di purificare il cristianesimo dei convertiti indiani da tutte le contaminazioni giudicate «pagane» o «superstiziose». I punti essenziali del suo decreto sono elencati con ricchezza di particolari in una non recente storia della Chiesa di metà Ottocento adottata come libro di testo nei seminari cattolici di mezza Europa:

> «… quum in Malabariam venisset, [legatus] anno 1704 die 23 junii Pondicherii, auditis et consultis missionariis Jesuitis, decretum dedit de ritibus et usibus Malabaricis, in quo constituit, ut in administrando baptismo non omitterentur sacramentalia; baptizato imponeretur nomen alicujus Sancti; collatio baptismi infantibus non protraheretur; matriimonia non permitterentur contrahi inter sex vel septem annorum, ut moris erat; mulieres in signum collo suo non deferrent Tally seu

auream tesseram, quæ præ se ferebat imaginem Pyllajaris, idoli nuptiis præpositi, neque funiculum centum et octo filorum; nuptiarum ritus ab superstitione expurgarentur; mulieres causa menstruorum non arcerentur a sacramentis; omnibus, etiam pareis seu infimæ conditionis hominibus, spiritualia subsidia etiam in eorum domo præstarentur; constitutioni Gregorii XV circa lavacra et ablutiones etiam obnoxii essent missionarii; Christiani tibicines aliave musices instrumenta, nec in pagodis nec extra, occasione sacrificiorum aut alterius solemnitatis superstitiosæ sonarent Huius decreti exempla Tournonius misit ad patrem provincialem aliosque superiores Jesuitarum in Madurensi, Carnatensi, aliisque Indiarum orientalium regnis, illudque observandum mandavit sub poena excommunicacionis quantum ad provinciales et superiores, et suspensionis quantum ad subditos donec aliter ab Apostolica Sede vel a se eiusdem auctoritate fuerit provisum. Eiusdem decreti exemplum misit ad Clementem Xl, qui illud in generali congregatione, 7 januarii 1706 habita, ratum habuit et in omnibus observandum mandavit…»[33]

[Essendo pervenuto nel Malabar, [il legato], dopo avere ascoltato e consultato i missionari gesuiti, il 23 giugno 1704 emanò un decreto sui riti e i costumi malabarici, con cui stabilì che nella somministrazione del battesimo non fossero omessi i particolari previsti dai sacri testi; che al battezzato fosse dato il nome di qualche santo; che non si perdesse tempo nella somministrazione del battesimo ai neonati; che non fossero permessi i matrimoni tra persone di sei e di sette anni; che le donne non portassero appesa al collo né la medaglia d'oro, detta Tally, su cui è rappresentato Pyllajaris l'idolo pronubo delle nozze, né la collanella di 108 fili; che la cerimonia delle

33 Wouters Henricus Guillelmus, *Historiæ Ecclesiasticæ Compendium; Prælectionibus publicis accomodatum*. II: *Præcipua Hist. Eccles. facta complectens a Pontificatu S. Gregorii 7. usque ad nostram ætatem*, Neapoli, Apud Officinam eiusdem bibliothecæ catholicæ scriptorum, 1862-1871 (2 voll.), p. 171.

> nozze fosse spurgata dalla superstizione; che a causa delle mestruazioni alle donne non fossero vietati i sacramenti; che a tutti, anche ai paria e agli uomini di infima condizione, fossero prestati i sussidi spirituali anche nelle loro case; che a norma della costituzione di Gregorio XV per quanto riguarda i lavacri e le abluzioni i missionari fossero colpevoli; che ai suonatori di flauto o di altri strumenti musicali fosse proibito di suonare fuori e dentro le pagode in occasione di sacrifici o di altra solennità superstiziosa. Il Tournon inviò esemplari di questo decreto al padre provinciale e agli altri superiori dei gesuiti nel Maduré, nella Carnatica ed in altri regni delle Indie Orientali, ordinando di osservarli sotto pena della scomunica relativamente ai padri provinciali e ai superiori, e alla sospensione [dalla missione] relativamente ai loro sottoposti, a meno che non sia provveduto diversamente dalla Santa Sede e dallo stesso legato autorizzato dalla stessa Santa Sede. Un esemplare del medesimo decreto egli inviò anche a Clemente XI che, nella riunione generale [dell'Inquisizionee] lo approvò il 7 gennaio 1706].

Spiegare punto per punto queste delibere significa calarsi nella cultura induistica delle varie parti dell'India, l'India costiera, dove a quel tempo gli Europei avevano i loro insediamenti commerciali - nel caso di Pondichéry, la cura dei convertiti e dei convertendi fu affidata ai cappuccini in un primo tempo e ai gesuiti in un secondo tempo - e l'India interna dove operavano missionari di ordini e congregazioni religiose diverse. Tuttavia questo lavoro di scavo fu fatto già nel XVIII secolo, muovendo proprio dal decreto Maillard de Tournon - da un gesuita prima e da un domenicano dopo. Poiché trattiamo dei rapporti tra Portogallo e Santa Sede al tempo della legazione del patriarca di Antiochia per ragioni di cronologia dobbiamo prima citare il lavoro del gesuita lusitano Francesco Laïnez, dal novembre 1707 vescovo

di Meliapur[34] - forse sarebbe meglio citare la diocesi come di São Tomé di Meliapur - il quale pubblicò a Roma alla fine del 1707 una *Defensio Indicarum missionum Madurensis, nempe, Maysurensis et Carnatensis edita occasione decreti ab Ill. mo D. Patriarca Antiocheno D. Carolo Maillard de Tournon Visitatore Apostolico in Indiis Orientalibus*[35]. Questo lavoro si compone di 643 pagine e fu preparato dal Laïnez per difendere la metodologia missionaria flessibile dei suoi confratelli risalente a Robero de Nobili, come si è accennato[36]. Ma quando giunse a Roma nell'estate del 1707 prese atto che Clemente XI il 7 gennaio 1706 aveva già convalidato il decreto del patriarca di Antochia con il voto unanime dei membri del Sant'Uffizio, e rinunziò a difendere i «riti malabarici» direttamente dinanzi al papa e al Sant'Uffizio, ma lasciò traccia delle sue riflessioni sul decreto del Tournon, dando alle stampe il libro firmandolo come vescovo «eletto» di Meliapur, da cui si può dedurre che la pubblicazione risale alla fine del 1707.

Al libro del gesuita - vero saggio di etnografia, che ci trasporta nel cuore delle tradizioni e credenze religiose o parareligiose nelle tre province del Maduré, del Mysore e della Carmatica - rispose un trattatello del

---

34 Ritzler Remigius - Sefrin Pirminus (cura et studio), *Hierarchia catholica medii et recentioris ævi. V: A pontificatu Clementis Pp. IX (1667) usque ad pontificatum Benedicti Pp. XIII (1730)*, Patavii, Typis Librariæ "Il Messaggero di S. Antonio" apud Basilicam S. Antonii, 1952, p. 379.

35 Il testo è stato digitalizzato dall'Istituto Storico della Campagnia di Gesù ed è reperibile sul WEB; alle pp. 107-119 è riportato il testo del decreto *Inter graviores*.

36 Il passo del Wouters citato in precedenza: «auditis et consultis missionariis Jesuitis», è una forma di *captatio benevolentiæ* nei confronti della *Societas Iesu* ristabilita da Pio VII Chiaramonti con la bolla *Sollecitudo omnium* del 7 agosto 1814.

domenicano Luigi Maria Lucini (1666-1745), maestro di teologia e assessore del Sant'Uffizio, databile al 1723, intitolato *Ragioni proposte et esaminate a favore del decreto publicato dal Signor Cardinale di Tournon Commissario e Visitatore Apostolico con potestà di vicario a Latere in Pudusceri li 4 luglio 1704*[37]. Il domenicano con il suo scritto approfittava del vento antigesuitico che soffiava forte in Vaticano e in mezza Europa, tentando di smontare tutte le argomentazioni addotte dal Laïnez.

Ma se ci caliamo all'interno delle polemiche e delle contese suscitate nell'India cristiana dal decreto del patriarca di Antiochia ci rendiamo conto che Francesco Laïnez non si era mosso di sua iniziativa, ma rappresentava solo una delle punte di un ampio fronte il cui obiettivo palese era la condotta del legato *a latere*, ma vi era coinvolto implicitammente il pontefice come sommo artefice del tutto. Alla testa di questo fronte si era esposto senza mezzi termini monsignor Agostino dell'Annunciazione, arcivescovo e primate di Goa, il quale in data 12 maggio 1706 aveva diretto una pubblica lettera *pastorale* a tutti i presuli e parroci che rientravano nell'ambito del *padroado* portoghese, il che significava a tutte le gerarchie dell'India cattolica. Riproduciamo, fra i tanti documenti, ormai sapientemente raccolti, solo questa *pastorale*, che costituisce l'attacco più radicale a tutto l'operato del Tournon:

37 Si tratta della prima edizione del trattato, senza indicazione di luogo e data di stampa, tuttavia si può datare al 1723, poiché alla p, 54 è scritto: «Un'altra favola corre nel Malabar, come scrive il P, Giacomo Cremisir, Minore Riformato, venuto a Roma da quelle parti nell'anno scoro 1722». Il testo è digitalizzato da Google ed è è reperibile sul WEB. Altre edizioni, riviste dall'A., portano la data del 1728 (Roma) e del 1730 (Venezia).

«E por que nos consta que o Senhor D. Carlos Tomás, intitulando-se Patriarca de Antioquia e Legado a latere se quis introduzir nas Cristandades da Índia, alterando as leis e costumes politicos das Cristandades, não tendo experiéncia alguma delas, derrogando juntamente o direito do Padroado Real da Serenissima Majestade de Portugal, promulgou varias censuras no Bispado de Meliapor, não guardando a forma do direito nelas, perturbando as Cristandades, as quais em Madrasta nos consta estarem sem administração de Sacramentos, tendo declarado excomungados os Religiosos seus Parocos. E outrossim, nos consta de novo em como o dito Senhor Patriarca se entremete na China nos Bispados do Paclroado Real impondo Prefeitos dos Bispados aos Senhores Bispos, intentando juntamente prover os Bispados vacantes, não o podendo fazer por estarem ia providos de Vigarios foraneos e Governadores, além de que os Beneficios dos Padroados Reais são reservados, como consta do Concilio Tridentino na Sess. 25 de reformatione, e dado que não sejam dos Padroados Reais, bastava que fossem do Padroado Laical, como consta da glos, penult. *ad medium in cap. Cum dilectus, de Iure Patronatus, in cap. Decernimus 16, quæst. 2.* Sendo extrajudicial e violento o mode de proceder em negócios que importam a salvação das almas e derrogação dos privilégios da Serenissima Majesiade de Portugal, os quais, por serem remuneratórios, não admitem semelhante derrogação, obrando tudo sem publicar Suas Bulas e poderes de sua comissão legalmente aos Prelados a quem competia a posse de semelhantes jurisdiçóes, no que encontrou as leis da Igreja e direito do Padroado Real da Coroa de Portugal, usurpando o direito desta Primazia, declaramos as censuras impostas por nulas, admitindo as pessoas publicadas nelas ao Ministerio dos Sacramentos, ordenando a todos os Eclesiasticos e Seculares que demoram nos Iimites desta Primazia lhe não obedeçam, nem guardem suas censuras, sem que primeiro conste dos poderes de sua delegação. Para cuja legalidade, havemos o Senhor D. Carlos Tomás por citado, inibido com pena de excomunhéo para que não exercite algum acto jurisdicional derrogante do

jus desta Primazia e do Padroado Real, sem que primeiro nos conste legalmente os poderes de sua comissão»[38].

In questo testo le accuse lanciate contro il patriarca di Antiochia sono gravissime: «senza averne esperienza alcuna, ha voluto intromettersi nelle comunità cristiane dell'India, alterandone le leggi e i costumi politici (*se quis introduzir nas Cristandades da Índia, alterando as leis e costumes politicos das Cristandades, não tendo experiéncia alguma delas*)»; ha comminato censure e scomuniche contro parroci e religiosi, per cui «essendo violento ed extragiudiziale questo modo di procedere in affari, che coinvolgono la salvezza delle anime… dichiariamo nulle le censure imposte e reintegriamo le persone incorsevi ad amministrare i sacramenti (*Sendo extrajudicial e violento o mode de proceder em negócios que importam a salvação das almas* […] *declaramos as censuras impostas por nulas, admitindo as pessoas publicadas nelas ao Ministerio dos Sacramentos*)». Infine la minaccia più terribile: «In nome della legalità abbiamo vietato al detto Carlo Tommaso, sotto pena di scomunica, di fare esercizio di atti giurisdizionali in deroga al diritto di Primizia e di Regio Padroado, prima che a noi risultino legalmente i poteri della sua commissione (*Para cuja legalidade, havemos o Senhor D. Carlos Tomás por citado, inibido com pena de excomunhéo para que não exercite algum acto jurisdicional derrogante do jus desta Primazia e do Padroado Real, sem que primeiro nos conste legalmente os poderes de sua comissão*).

38 Vasconcelos de Saldanha, *De Kangxi para o Papa, pela via de Portugal,* cit., II, pp. 179-81, il documento è tratto da uno fra i tanti opuscoli relativi alla controversia sui «riti cinesi» intitolato *La verità e l'innocenza de' missionari della Compagnia di Giesù nella Cina*, 1709, del gesuita Luigi Vincenzo Mamiani della Rovere, il cui profilo scritto da Di Fiore Giacomo si può leggere nel *Dizionario biografico* degli italiani, cit., 68, s.v.

Quando Clemente XI conobbe non tanto da questa *pastorale*, ma dalle notizie sull'opposizione che stava montando da parte delle gerarchie cattoliche nelle fattorie portoghesi a partire dalla fine del 1704, cioè poco dopo la condanna dei «riti malabarici», intervenne immediatamente, tenuto conto dei tempi delle comunicazioni a quell'epoca. Avrebbe dovuto indirizzare le sue *reprimenda* al primate di Goa, ma avendo saputo che costui era alla testa della fronda anti-Tournon, in data 30 ottobre 1706 spedì al vescovo di São Tomé di Meliapur, Gaspar Afondo Alvares, l'unico mostratosi ubbidiente alle decisioni del patriarca di Antiochia, un breve dal seguente contenuto:

> «Deplorat pervicaciam nonnullorum missionariorum qui renuerant obedire Visitatori Apostolico eiusque censuras spreverant. Declarat ab his Archiepiscopum Goanum absolvere non potuisse; ei proinde, absente Visitatore, facultatem confert illos, si resipuerint [sic!], absolvendi et ab irregularitate absolvendi»[39]
>
> [<Il papa> deplora la pervicacia di non pochi missionari che hanno rifiutano l'ubbidienza al visitatore apostolico ed hanno disprezzato le sue censure. Dichiara che l'arcivescovo di Goa non ha il potere di assolverli e conferisce a lui <vescovo São Tomé di Meliapur>, in assenza del visitatore, la facoltà, nel caso di persistenza nel rifiuto, di assolverli dalla posizione irregolare].

Essendo poi riuscita vana questa prima *reprimenda*, il pontefice si risolse ad emanare in data 4 gennaio 1707 una lettera apostolica con la quale annullava l'editto dell'arcivescovo di Goa, datato 22 dicembre 1704, che «per mezzo di differenti, frivoli e per giunta insussistenti pretesti con inaudita audacia dichiara nulle le censure

39 *Iuris Pontificii de propaganda fide*, cit., II/1, pp. 243-44.

promulgate dal patriarca Catlo Tommaso, ammette i regolari all'amministrazione dei sacramenti ed ordina sia ai laici quanto agli ecclesiastici a non obbedire al patriarca de Tournon visitatore e a non avere rispetto per le sue censure»[40].

Secondo atto: condanna dei «riti cinesi» e sdegno dell'imperatore Kangxi (康熙皇帝)*, dei gesuiti e delle autorità civili ed ecclesiastiche portoghesi di Macao*

Colpisce in modo particolare nella pastorale del primate di Goa sopra citata il passaggio che recita: «*outrossim, nos consta de novo em como o dito Senhor Patriarca se entremete na China nos Bispados do Padroado Real*», da cui si può capire che alla data della *pastorale* (12 maggio 1706) dalla Cina a Goa sulla costa del Malabar erano giunte notizie relative al *modus operandi* del patriarca di Antiochia che si configurava, agli occhi di Agostino dell'Annunciazione, come una iterazione delle procedure illegali indiane. In effetti in Cina il vescovato di Pechino, come quello di Nanchino rientravano nell'orbita del *padroado* portoghese e tale privilegio lusitano era stato eluso solo grazie all'espediente messo in atto da Propaganda Fide prima e poi ripreso da Alessandro VIII Ottoboni (r. 1689-91) e

40«… <edictum> quo, sub variis, frivolis ac prorsus insubsistentibus prætextibus, censuræ prædictæ, ab eodem Carolo Thoma Patriarcha, commissario et visitatore, promulgatæ, inaudito ausu, nullæ declarabantur, ipsique regulares ad sacramentorun ecclesiasticorum administrationrm admittuntur, necnon omnibus et singulis tam ecclesiasticis quam laicis mandatur, ne ipsi Carolo Thomæ Patriarchæ, commissario et visitatori obediant, aut dictas censuras revereantur»: *Iuris Pontificii de propaganda fide*, cit., II/1, pp. 244-46.

da Innocenzo XII di nominare per le altre province della Cina i vicari apostolici esclusi da ogni interferenza delle grandi potenze.

Francesco Laïnez nel ricordato trattato *Defensio Indicarum Missionum* aveva rilevato due carenze gravi nell'operato del legato *a latere*: 1°) egli aveva operato in un paese «*licet Ethnicorum Religionis, ac linguarum notitia prorsus destitutus* (benché privo della conoscenza della religione ed in più delle lingue delle popolazioni locali)», inoltre si era fatto consigliare «*a testibus minume idoneis* (da testimoni molto poco idonei alla bisogna)»[41].

In verità il patriarca di Antiochia aveva previsto obiezioni del genere, tanto che nel suo decreto *Inter graviores* ricordava che egli aveva avuto come consulenti i padri Venanzio Bouchet e di Carlo Michele Bertoldo che lo avevano istruito sui costumi, la lingua e la religione delle popolazioni dove opervano, ossia il Maduré e la Carnatica[42].

Il domenicano Luigi Maria Lucini che nel suo trattatello dianzi citato aveva cercato di confutare punto per punto Francesco Laïnez, non dedica una sola parola ai consulenti utilizzati dal de Tournon e solo in un testo di fine Settecento si accenna a Venanzio Bouchet e a Carlo Michele Bertoldo come missionari nella Carnatica e nel

---

41 Frasi tratte dalla dedica all'arcivescovo di Goa [p. III] che è priva del nunero di pagina.

42 «Enim vero cum ab illis [Bouchet et Bertoldo] in moribus, lingua et Religione istarum Regionum ex longa in his vitæ consuetudine apprime versatis plura certius cognoverimus … ad præsens Decretum, auctoritate Apostolica, etiam cum facultate, qua fungimur, Legati de latere, devenimus»: Laïnez Francesco, *Defensio Indicarum Missionum Madurensis, nempe, Maysurensis, ... lati, & suscepta a Francisco Lainez e Societate Jesu electo episcopo Meliaporensi*, Romæ?, Ex Typographia Reverendæ Cameræ Apostolicæ? 1707, pp. 108-9.

Maduré che fecero presente al patriarca di Antiochia la natura «gentilesca» dei matrimoni in quelle due regioni dell'India dove fungevano da evangelizzatori:

> «Il Cardinale *Tournon* fece un decreto sopra i riti Malabarici nell'anno 1704 ai 23 di Giugno in *Poudicherì*. Il P. Venanzio *Bouchet* e il P. Carlo Michele *Bartoldo* [*sic*], Missionari di Carnate e Madure avevano cagione d'insinuargli, che molti di questi riti matrimoniali erano gentileschi e illeciti, e che per conseguenza erano intollerabili nei matrimoni dei Cristiani»[43].

Se poco sappiamo intorno ai missionari che consigliarono il patriarca di Antiochia in India, sappiamo moltissimo sul missionario che egli scelse come suo consulente per gli affari cinesi. E non poteva fare peggiore scelta! Si trattava di Charles Maigrot, prete della *Société des Missions Étrangères* di Parigi - lunga mano di Propaganda Fide - vicario apostolico della provincia del *Fújiàn* [福建], che, col suo decreto pubblicato nella città di *Chánglè* [長樂] il 26 marzo 1693, aveva riacceso, dando fuoco ad un incendio inestinguibile, la controversia sui «riti cinesi», partendo nel modo peggiore, dalla questione terminologica (come si dovesse designare con i caratteri cinesi il Vero Dio). Un imperatore come Kangxi, che di tutto poteva essere accusato, tranne che non conoscesse la lingua dei suoi sudditi, volle mettere alla prova proprio sulla conoscenza della lingua sinica lo straniero che aveva la presunzione di insegnare al popolo cinese come si dovesse chiamare nella lingua degli *Han* il Padreterno. Su

43 Paolino da S. Bartolomeo, *Viaggio alle Indie Orientali umiliato alla Santità di N.S. Papa Pio Sesto pontefice massimo da fra Paolino da S. Bartolomeo carmelitano scalzo*, Roma, presso Antonio Fulgoni, 1796, p. 210.

questo punto, molto dibattuto e noto, preferiamo non dilungarci e rinviare il lettore a quanto ne crive Giacomo Di Fiore:

> «Ricevuto ai primi di agosto [1706], e interrogato da Kangxi, il vicario apostolico del Fujian non fu in grado di decifrare alcuni caratteri cinesi presenti in un quadro che pendeva dal soffitto. Fu così ufficialmente dichiarato ignorante con un apposito decreto imperiale. Seguì subito un altro decreto, che stigmatizzava l'operato del M.[aillard] e lo ammoniva a non alterare surrettiziamente le deliberazioni imperiali»[44].

Lo sdegno dell'imperatore montò quando seppe che con il già ricordato decreto nanchinese del 25 gennaio 1707 il patriarca di Antiochia aveva condannato definitivamente i «riti cinesi»; sdegno e collera si unirono in lui, anche perché egli, pur ritenendosi il più grande monarca della terra, aveva umilmente inviato al papa – per chiarire la sostanza dei «riti» – una delegazione composta da António de Barros [Long Anguo 龍安國] e da Antoine de Beauvollier [Bo Xianshi 薄賢士], entrambi appartenenti alla Compagnia di Gesù, partiti da Pechino il 17 ottobre 1706. Pertanto prese una decisione abbastanza severa nei confronti del Tournon, lo inviò al «confino» di Macao con l'ordine di non lasciare l'*enclave* portoghese fino a che non fossero tornati da Roma Barros e Beavollier. Il decreto imperiale tradotto in portoghese recita:

> «Quando tu chegaste à Corte disseste na minha presença que o Papa te tinha mandado somente a agradecer-me os benefícios que tenho feito, e ao depois te meteste em vários negócios e

44 Di Fiore, «Maillard de Tournin», cit.

perturbações; estas tuas primeiras e últimas palavras que me disseste não concordam entre si; na verdade tu dás nisto que suspeitar. Tu entretanto vai para Macau, espera aí ao Lum gan gue (ao P. Barros) e ao Pobiensu (P. Beauvolier) e quando eles voltarem os teus negócios ficarão claros e se determinarão»[45].

Purtroppo i due inviati fecero una brutta fine: non raggiunsero mai Roma senza fare ritorno in Cina[46], mentre le autorità portoghesi di Macao, quelle ecclesiastiche nella persona del vescovo João de Casal e quelle civili nella persona del capitano generale Diogo de Pinho Teixeira lo trattarono come un pericoloso pregiudicato agli arresti domiciliari.

Il vescovo di Macao si sentiva le spalle coperte dalla massima autorità religiosa riconosciuta come tale dal Portogallo, ovvero il primate di Goa, il più volte ricordato Agostino dell'Annunciazione, e, richiamandosi proprio alla sua autorità, ai suoi decreti e alle sue *pastorali*, egli pubblicò dal canto suo due lettere *pastorali*, la prima in data 5 giugno 1707 e la seconda in data 24 luglio dello stesso anno, che ricalcavano grosso modo le risoluzioni del primate relative all'operato di quello che ancora s'intitolava patriarca di Antiochia e solo dal I agosto seguente sarà cardinale di Santa Romana Chiesa. Nella prima la giustificazione della nullità degli atti si reggeva su un difetto non segnalato dal primate, cioè «*delegação e*

45 Vasconcelos de Saldanha, *De Kangxi para o Papa, pela via de Portugal*, cit., II, p. 244, datato 22 maggio 1707.

46 António de Barros e Antoine de Beauvollier perirono in un naufragio dinanzi alle coste portoghesi prima di raggiungere l'Europa: Dehergne Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (*Bibliotheca Instituti Historici S.I., 37), Rome, Institutum Historicum S.I.*, 1973, nn. 81 e 93.

poderes» del legato *a latere* non erano stati «*verificados pela Chancelaria de Portugal*»[47]. La seconda, era ancora più dura nei confronti del delegato apostolico, perché la scomunica veniva minacciata a chi gli avesse prestato obbedienza e sotto la stessa minaccia veniva intimato allo stesso Tournon di revocare entro tre giorni censure e sanzioni comminate contro i macaesi. Citiamo da questa seconda pastorale i passi più significativi dal nostro punto di vista, a partire dal richiamo a quanto deciso dal «Metropolitano», ossia Agostino dell'Annunciazione:

> «E também ter o nosso Metropolitano dado e declarado por nulos todos os autos jurisdicionais e censuras que o dito Ilustrissimo Senhor fulminar, como consta de uma pastoral, que se publicou ern 5 de junho deste presente ano por todas as Igrejas e conventos desta cidade.
> E visto termos por obrigação, assim pelo direito natural como divino, de defender o Real Padroado de El-Rei Nosso Senhor, e executar as ordens que por parte do dito Senhor se nos fizeram presentes, como também de defender a nossa ordinaria jurisdição e de nosso Metropolitano:
> Declaramos novamente nulas todas as censuras impostas pelo dito ilustrissimo senhor D. Carlos Tomás e admitimos as tais pessoas aos Sacramentos da Santa Madre Igreja, ordenando a todos nossos súbditos que sob pena de obediência e de excomunhão maior ipso facto incurrendo, não obedeçam nem conheçam por juiz ao dito ilustrissimo senhor D. Carlos Tomás e nem guardem suas censuras. E outrossim admoestamos ao dito Senhor Ilustrissimo D. Carlos Tomás que, em virtude da dita obediência e sob a mesma pena de excomunhão maior ipso facto incurrendo a nos reservada, que em termo de três dias que

47 Il testo si può leggere in Vasconcelos de Saldanha, *De Kangxi para o Papa, pela via de Portugal*, cit., II, pp. 251-52.

> lhe assinamos pelas três canonicas admoestações, um dia por cada uma, termo preciso e peremptório, desista e revogue as excomunhões que tem fulminadas contra todos os nossos subditos»[48].

E Clemente XI in questa congiuntura come reagiva? Le notizie sulla insubordinazione generale di tutta la Chiesa cattolica indiana e cinese soggetta al *padroado* arrivavano a Roma dopo almeno qualche anno, ma nel nostro caso la voce del papa si fece sentire nella capitale della cristianità solo negli anni 1710- 1711. Tuttavia dobbiamo aspettare ancora cinque anni, ovvero l'autunno del 1716, perché raggiunga l'Estremo Oriente la costituzione apostolica *Ex Illa die*, condanna solenne dei «riti cinesi» *ex cathedra Petri*, emanata sotto la data del 19 marzo 1715. Prima di questo documento, possiamo leggere un decreto del I ottobre 1710 – affisso alle porte della cattedrale di Roma, del palazzo del Sant'Uffizio, nonché in tutti i luoghi soliti – con il quale il papa, presiedeva nel palazzo del Quirinale una congregazione generale della Santa Romana e Universale Inquisizione, e confermava solennemente il «*mandatum seu decretum ab eminentissimo et reverendissimo D. Cardinali de Tournon, tunc Patriarcha Antiocheno commissario et visitatore apostolico generali in imperio Sinarum die XXV januarii MDCCVII hac de re [scilicet: de ritibus Sinensibus] edictum*»[49]. Questo, come un altro documento pontificio di conferma di un mandato del Tournon, ormai cardinale, emesso a Macao in data 3 luglio 1708 – annullato poi da João de Casal – vedeva la

48 *Ivi*, pp. 261-63.
49 *Iuris Pontificii de propaganda fide*, cit., II/1, pp. 280-83.

luce in data 15 marzo 1711[50], quando Carlo Tommaso Maillard de Tournon era passato nel Mondo dei più. Alla stessa data rispondeva anche a tutte le pastorali del vescovo di Macao contestatrici delle censure, sanzioni e scomuniche fulminare dal legato a latere, il cui regesto scritto dal De Martinis così recita:

> «[Pontifex] nulla declarat gesta ab Episcopo Macaonensi, eius vicario aliisque, adversus commissarium et visitatorem generalem apostolicum; confirmat acta visitatoris ac poenas et censuras ab eo inflictas, quarum absolutionem Sedi Apostolicæ et visitatori reservat»[51]
>
> [(Il Pontefice) annulla l'operato del vescovo di Macao, del suo vicario e quant'altri contro il commissario e visitatore apostolico generale, conferma le decisioni del visitatore comprese le pene e le censure da lui inflitte, la cui assoluzione riserva alla Sede Apostolica e ad un visitatore].

Quanto all'attitudine delle autorità civili nei confronti dell'inviato del papa, la musica non cambiava, almeno a leggere un editto, datato 23 dicembre 1708, di Diogo de Pinho Teixeira, «Fidalgo da Casa de Sua Majestade, Capitão Geral desta Cidade de Macau do Nome de Deus na China, suas fortalezas e presidios»:

> «Por esta manda a toda a pessoa de qualquer qualidade e condição que seja na obedeça ao Il.mo Senhor Dom Carlos Tomás Maillard de Tournon, Patriarca de Antioquia, em quanto não apresentar suas bulas passadas pela Chancelaria do Reino do Portugal ou Sua Majestade, que Deus guarde, não ordenar

50 *Ivi*, pp. 283-86.
51 *Ivi*, pp, 286-90.

> neste negócio o contrario, por assim convir ao Real Serviço, e à conservação das regalias e isenções do seu Real Padroado, sob pena de quem o contrario fizer incurrer nas de traidor e como tal lhe serão confiscadus todos os seus bens para a Coroa, e, preso em ferros, será remetido para a Corte de Goa, para nela ser punido segundo a sua qualidade»[52].

In questo editto colpiscono i passaggi dove si nega qualsiasi potere al Tournon. non avendo sottoposto le bolle pontificie alla Reale Cancelleria del Regno di Portogallo, lo stesso viene diffidato a non portare alcun attentato al *padroado*, a meno di non incorrere nel reato di tradimento con conseguente sequestro dei beni, messa ai ferri e trasferimento a Goa per subire la punizione prevista per le persone della sua condizione.

Terzo e ultimo atto: Maillard de Tournon formula una graduatoria dei suoi detrattori di Goa e di Macao, ma propone anche un espediente per eludere il padroado *portoghese in Cina; sua morte l'8 giugno 1710; Matteo Ripa ne descrive le condizioni di vita nel «confino» di Macao*

Il legato *a latere* nel duro *status* di sorvegliato speciale, privato della libertà di muoversi, costretto a non potersi curare adeguatamente, lui sofferente probabilmente di coliche epatiche, confortato solo dall'*équipe* di religiosi che lo avevano accompagnato da Roma in India e in Cina, ebbe la gioia di vedersi consegnata la berretta cardinalizia il 6 gennaio 1710 dalla comitiva, della quale faceva parte Matteo Ripa, che aveva lasciato Roma in direzione della

52 Vasconcelos de Saldanha, *De Kangxi para o Papa, pela via de Portugal*, cit., II, pp. 351-52.

Cina, il 13 ottobre 1707. Ma durante la lunga detenzione, che era cominciata il 30 giugno 1707, aveva pure riflettuto sui promotori dell'insubordinazione portoghese, costruendo una graduatoria delle responsabilità. Alla testa di tutti egli aveva collocato l'arcivescovo di Goa. Era stato lui a dare per primo il cattivo esempio e a dare fuoco alle polveri: il minimo che meritava era di essere privato del titolo di «arcivescovo metropolitano».

> «O Arcebispo de Goa, Beatissimo Padre, pecou com pertinácia e sem desculpa, sendo o primeiro a levantar este fogo e ainda a fomentá-lo por ódio à autoridade apostólica e sem nenhum respeito às clementissimas admoestações de Vossa Santidade. Por isso me parece que a menor mortificação que merece è a suspensção das Pontificais e especialmente a privação do jus e o título metropolitano, do qual, com tanta ingratidão, obrou contra a Santa Sé»[53].

Tra le autorità laiche si era distinto come il peggiore di tutti il cosiddetto capitano generale di Macao Diogo de Pinho Teixeira, uomo non rispettoso di alcun diritto, divino o umamo, contro il quale ha potuto ben poco se non scomunicarlo due volte:

> «Não refiro mais a iniquidade deste Governador, ou como o chamam, Capitão-Geral de Macau, bárbaro violador de todos os Direitos, Humano, Divino e das Gentes, e réu de todas as mais graves penas eclesiasticas e temporais, sendo incontáveis os seus sacrilegos atentados contra a Santa Sé e contra a Igreja, por irem em boa parte relatados nas duas últimas inclusas

53 Vasconcelos de Saldanha, *De Kangxi para o Papa, pela via de Portugal*, cit., III, pp. 43-44 (lettera del cardinale de Tournon al papa clemente XI, da Macao in data 30 novembre 1709).

sentenças ou declaratrias de excomunháo contra ele por mim fulminadas»[54].

Forse il meno responsabile di tutti veniva considerato il vescovo di Macao, João de Casal, che egli aveva trattato con fraterna carità, nonostante l'aspetto deplorevole della sua condotta. Il presule veniva ritenuto manovrato dai gesuiti, incapace di fare un passo senza consultarli, anche perché veniva da loro alimentato per buona parte dell'anno:

«E ouvido com plena informção tudo isto, que Vossa Santidade determine, sendo o meu principal objectivo só fazê-lo intimar e meter-lhe debaixo dos olhos o mísero aspecto da sua conduta e da sua má situação, para o meter em arrependimento e penitência, se bem que mereça pena, tendo-o eu admoestado mais de uma vez com fraterna caridade; e sempre infrutuosamente porque não dá um passo senão guiado pelos Padres Jesuítas, pelos quais é alimentado uma boa parte do ano»[55].

Ma il cardinale, anche se uomo di Chiesa, non era così sprovvduto da pensare che gli enormi intralci ed ostacoli alla esecuzione dei provvedimenti decisi a Roma dal papa e dal Sant'Uffizio si potessero risolvere con una scomunica ad un laico o ad un ecclesiastico oppure con il declassamento da «arcivescovo metropolitino» a semplice vescovo. Egli era ben consapevole che le interferenze del potere politico negli affari squisitamente religiosi era il vero male di cui soffrivano in particolare le missioni. Ma

54 *Ivi*, p. 48.
55 *Ivi*, p. 46.

come risolverlo? A questo punto emergeva il dottore *in utroque*: la soppressione in toto del diritto di *padroado* avrebbe sollevato enormi problemi nell'orbe cattolico, ma un buon risultato si sarebbe potuto raggiungere «*suprimindo em Macau, com a sede episcopal, aquele Padroado ou direito de nomear, que, mal entendido, maliciosamente explicado às gentes e entendido para lá dos limites do que é justo, causa tantas pertutbações com prejuízo para a Relijão, para o bem das almas e dos direitos da Igrejia*»; quindi, una volta soppressa la diocesi di Macao con annesso diritto di presentazione da parte del re del Portogallo, «*oportuna providência que seria precisamente o transferir-se a sede episcopal para Cantão, metropóle desta Provincia, subordinando-lhe Macau e reservando a livre colação à Santa Sé*»[56].

L'idea rimase lettera morta, forse perché nella curia pontificia si valutò il tischio di passare dalla padella alla brace, cioè dalle interferenze di una potenza cattolica a quelle di una potenza «gentile», ricadendo Canton nella piena sovranità del governo cinese. Non ebbe séguito, anche perché, come racconta Matteo Ripa nel suo *Giornale*, il cardinale Maillard de Tournon passò a miglior vita, tra atroci dolori, nella notte dell'8 giugno del 1710. È molto interessante conoscere, soprattutto per chi ricerca la ritrattistica di mano del Ripa, che quest'ultimo non solo provvide a vestire, ma anche a ritrarre il cardinale dopo aver esalato l'ultimo respiro:

> «Di qual fatto [morte del carfinale] essendo stato io avvisato fatto, subito accorsi et ebbi la bella sorte di vestirlo ed indi farli il ritratto in piccolo, che riuscì molto al naturale, dal quale ne

56 *Ivi*, pp. 47-48.

furono da me e da altri ricavate molte copie, che furono in diverse parti del mondo mandate, et in passando per Turino nell'anno 1728, volendomi il marchese de Tournon, fratello del defonto cardinale, far vedere il ritratto che diceva essere il più simile al defonto porporato, che in piccolo conservava nel suo scrigno, non sapendo egli chi fosse stato il pittore, mi mostrò giusto una delle copie fatte da me e donata all'uditore del cardinale, don Sabino Mariano, dalle cui mani poi pervenne al marchese»[57].

Alla penna del Ripa dobbiamo anche la descrizione delle tribolazioni sofferte dal cardinale ad opera delle autorità portoghesi. La riportiamo anche perché si avverte, nelle pagine dedicate al trattamento rirervato al cardinale dai portoghesi di Macao, la corrispondenza di «amorosi sensi» tra il legato *a latere* e il fondatore del Collegio dei Cinesi di Napoli:

«Pervenuto che fu il patriarca in Macao alli 30 di giugno del 1707 assieme colla sua piccola famiglia ed altri cinque missionarj, ch'erano per l'ubidienza al sudetto suo editto, emanato in Nankino alli 25 di gennaro di detto anno confinati in Macao, venne a sapere che l'allogio preparatogli dai Portoghesi era un'angusta casetta colla suppellettile d'un sol letto et un tavolino, onde prese la risoluzione di portarsi al convento di que' padri Francescani, che lo riceverono col timore di essere dai detti Portoghesi subito dichiarati traditori. Qui appena fu giunto il legato che furono spediti dal capitano generale, chiamato don Diego altrove Diogo de Pinho Teixeira, venti soldati di guardia sotto pretesto d'onore, e, benché il legato, per mezo di un suo cappellano mandasse ringraziando il capitan generale per la cortesia, e nello stesso tempo lo pregasse volesse ritirar la

57 Ripa Matteo, *Giornale*, cit., I, p. 209.

guardia per molti giusti motivi, il generale, non ostante, persisté nel suo sacrilego attentato. In questo mentre il patriarca s'affittò un palazzo per 300 pezze da otto l'anno, nel quale passò ad abitarvi colla sua famiglia; et il capitano generale a questo palazzo ancora inviò i sudetti suoi soldati, acciò lo guardassero per la parte di terra e per la parte della marina, nella quale v'era la sudetta piccola porta per la quale noi entrammo, guardata da due barche di soldati cinesi, che perciò, benché fusse un palazzo dal patriarca preso in affitto, era pertanto un vero carcere, mentre non si permetteva l'uscita se non al solo spenditore, e questo spesso spesso veniva visitato, se portava lettere e cose commestibili per l'uso di più di otto persone, anche quando dentro il palazzo vi dimoravano fra missionarj e servi sino al numero di 40; e perché si venne a sapere che una buona vecchia, che abitava contigua, per certo luogo occulto somministrava loro qualche poco di cibbo, fu subito discacciata da quella casa e posto in catene un soldato della guardia per aver lasciato entrare nel palazzo qualche sacco di riso. Né si permetteva l'entrata ad alcuno, serrandosi dalla guardia ogni notte la porta con catenaccie di ferro per di fuora: di sorte che sarebbero certamente tutti periti, se il benedetto Signore non si fosse degnato di muovere il cuore d'un certo signor genuese, di cognome Balestra, e quello di un padre agostiniano, di cui presentemente non mi ricordo il nome, ambidue però da me ben conosciuti, con avere il primo fatto a suo rischio, di notte, un buco al muro del carcere, che confinava colla sua casa, tenendolo per di giorno coverto con un quadro, e per il buco porgeva agll'incarcerati per Cristo tutto il bisognevole; e l'altro, l'agostiniano dico, con avere ogni notte caricato su le sue spalle sacchi di riso»[58].

Le disavventure sofferte in vita dal cardinale incolsero dopo la morte anche il suo cadavere:

58 *Ivi*, pp.193-97.

> «Il 29 gennaio 1712 Martin de la Baluère, Marchini, Candela e lo stesso Sabino Mariani, rimasti nella casa dove era morto Tournon a custodirne religiosamente le spoglie, furono improvvisamente sfrattati. Si trasferirono dunque in un'altra abitazione e il feretro fu sistemato in una casa, che era stata acquistata dallo stesso Tournon, dove si insediarono Cordero e alcuni agostiniani di Macao i quali, per aver prestato obbedienza al legato pontificio, erano stati cacciati dal loro convento»[59].

Nel viaggio di ritorno verso Roma, il veliero del secondo legato *a latere*, Carlo Ambrogio Mezzabarba, caricò a Macao nel novembre 1721 la cassa contenente le spoglie del Tournon, ma l'imbarcazione rischiò il naufragio e a mala pena fu salvata la bara del Tournon, che fu tumulata a Roma nella cappella del palazzo di Propaganda Fide in Piazza di Spagna.

59 Di Fiore Giacomo, «Mariani Sabino», in *Dizionario biografico degli italiani*, cit., 70, s.v.

Il Portogallo e l'introduzione della medicina europea in Giappone nei secoli XVI e XVII

Giovanni Borriello*

Quando sulle coste di Tanegashima giunsero i portoghesi, i giapponesi dovevano le loro conoscenze mediche agli studi relativi alla medicina cinese (e a quella indiana attraverso la mediazione della Cina).

La medicina cinese fondava la possibilità di risolvere le malattie sulla stimolazione di «poteri», presenti all'interno dell'organismo stesso. Alcuni rimedi erano ricavati da piante che risultavano avere proprietà lenitive e guaritrici, per cui strettamente connessa alla medicina era lo studio della botanica. Già nel 701 fu fondata a Nara, dal 710 capitale del Giappone, una «università» nella quale era istituito un «dipartimento» di medicina. Adiacente a esso era allestito un giardino di erbe medicinali. Gli studenti che seguivano le lezioni prendevano conoscenza delle piante e, inoltre, seguivano lezioni pratiche sulla preparazione dei farmaci[1].

---

* Università degli Studi della Tuscia.

1 Shirai Mitsutarō, «A Brief History of Botany in Old Japan», in Gakujutsu Kenkyū Kaigi, *Scientific Japan: Past and Present*, prepared in connection with the third Pan-Pacific Science Congress, Tokyo, National Research Council of Japan, 1926, p. 215.

Questa era la situazione quando giunsero nell'Arcipelago i gesuiti ai quali va il merito di aver introdotto nel Paese conoscenze relative alla pratica medica europea, e di aver realizzato, alle pendici del monte Ibuki (nelle odierne Prefetture di Gifu e Shiga), un giardino botanico, con 3000 differenti specie di piante medicinali a cui attingevano per ricavare rimedi naturali da distribuire ai malati[2]. Da questo momento la Cina non sarà più per i giapponesi l'unica fonte di conoscenza e aggiornamento in materia medica.

L'introduzione della medicina europea in Giappone, e in particolar modo della chirurgia, è strettamente legata al nome di Luís de Almeida (1525-1583). Nonostante la sua vita sia ancora avvolta dal mistero, è certo che egli sia stato un *novo cristão convertido*[3], nato a Lisbona intorno all'anno 1525. Nel 1548, all'età di 24 anni, si imbarcherà per le Indie orientali, per cercar fortuna come medico e mercante. Come vedremo, infatti, l'Almeida, mercante di Lisbona con licenza di praticare medicina, compirà il suo viaggio su una nave sulla quale erano imbarcati anche alcuni missionari gesuiti alla volta dell'Oriente, iniziando lungo il viaggio il suo percorso di conversione all'opera missionaria, prestando soccorso con spirito eroico ad alcuni pazienti colpiti dalla peste[4].

2 Whitnet Willis Norton, «Notes on the History of Medical Progress in Japan», *Transaction of Asiatic Society of Japan*, 12, 1885, pp. 310-11.

3 Fróis Luís, S.J., *Die Geschichte Japans (1549-1578)*, übersetzt und kommentiert von Georg Schurhammer - Ernst Arthur Voretzch, Leipzig, Verlag der Asia Major, p. 27.

4 Ginnaro Bernardino, S.J., *Sauerio Orientale ò vero Istorie de' Cristiani illustri dell'Oriente : Li quali nelle parti Orientali sono stati chiari per virtù, e pietà cristiana, dall'Anno 1542 quando S. Francesco Sauerio Apostolo dell'Indie, e con esso i Religiosi della Compagnia di Giesù penetrarono à quelle parti, fino all'Anno 1600. Raccolte dalle Lettere scritte in Europa da' medesimi Religiosi, i quali si sono iui affaticati nella conuersione de' gentili, e da altri Autori. Dal R.P. Bernardino Gínnaro Napolitano della Compagnia di Giesù*. I: *Del Giappone, e de' Cristiani illustri di quei Regni.*

Quella di Luís de Almeida è sicuramente una figura speciale e, sebbene non possediamo una sua completa biografia, grazie ai capitoli a lui dedicati nelle opere di Ginnaro, Bartoli, Nierenberg, ai racconti dei suoi contemporanei, ai dati forniti da Fróis, ecc. riusciamo a far luce sulla grandezza di questo personaggio, e porlo in linea con il gruppo di coloro che hanno portato avanti l'opera di Francesco Saverio (1506-1552), tra cui Cosme de Torres (1510-1570), Juan Fernandez (?-1567), Luís Fróis (1532-1597) ecc.[5].

Secondo i dati più probabili, come già ricordato in precedenza, Luís de Almeida nasce a Lisbona nel 1525 in una famiglia di «nuovi cristiani convertiti». Alla sua formazione umanistica si aggiunge un grande interesse per lo studio della pratica medica che gli permetterà di ottenere un'abilitazione per il suo esercizio. Con questo bagaglio culturale, l'Almeida si imbarca per l'India nel 1548 con il desiderio soprattutto di far fortuna come mercante. Quell'anno dal porto di Lisbona salpavano due navi, la *San Pedro* e *La Gallega* sulle quali erano imbarcati dei missionari gesuiti. Sulla *San Pedro* si trovano Gaspar Barceo, Baltasar Gago e Juan Fernandez; su *La Gallega*, invece, si trovano Antonio Gomez e Luís Fróis. Non sappiamo con certezza su quale delle due viaggiasse l'Almeida, entrambe comunque salparono il 17 marzo alla volta di Goa. Secondo le relazioni dei missionari furono molti quelli che durante la traversata decisero di entrare a far parte, o comunque ad avvicinarsi, alla Compagnia di

---

Parte prima. *Dello stato temporale del Giappone*, in Napoli, per Francesco Sauio, 1641, p. 264.

5 Pacheco Diego, «Luís de Almeida 1525-1583. Medico, Caminante, Apostol», *Studia*, 26, 1969, pp. 57-58.

Gesù, e tra questi figura lo stesso Almeida.

L'Almeida giungerà in Giappone, da Goa, nel 1552 e poco sappiamo del suo primo anno di attività nel Paese, addirittura in molti casi si tende a confonderlo con un suo omonimo, il capitano Luís de Almeida, capitano della nave *Santa Cruz* durante l'ultimo viaggio di Francesco Saverio.

Probabilmente l'Almeida, che qui trattiamo, ebbe comunque varie possibilità di incontrare il Saverio, per esempio a Goa, o se il suo viaggio per il Giappone ebbe inizio con Duarte de Gama nel 1550 o 1551, ebbe la possibilità di incontrarlo a Hirado o nel Funai, o ancora durante il viaggio del 1552, ma in questo caso dipende dal porto di imbarco di Almeida. Se si fosse imbarcato a Malacca con Baltasar Gago lì avrebbe potuto incontrare Saverio. Quindi sebbene non sappiamo se i due si fossero conosciuti o meno di persona, sta di fatto che l'Almeida seguirà il cammino di Francesco Saverio nell'Arcipelago.

Imbarcatosi con il gruppo di Baltasar Gago, Alcaçava e Duarte da Silva, giunse a Tanegashima (Prefettura di Kagoshima) il 14 agosto, e da lì, cambiando nave, giunsero a Bungo nel Funai (attuale Ōita)[6].

Il 1555 segnerà un anno di svolta nella vita di Almeida. Arricchitosi con il commercio, il giovane portoghese in quel periodo fu colpito da una profonda crisi spirituale e si rese conto che l'unica soluzione era il ritiro a Funai dove iniziò gli esercizi spirituali sotto la guida di Baltasar Gago. L'anno successivo entrò a far parte della comunità destinando tutti i suo averi a opere di beneficenza e al sostentamento della missione giapponese.

Come missionario, l'Almeida si distinse per la

6 *Ivi*, pp. 60-61.

costruzione a proprie spese di un brefotrofio, nel 1556, a Bungo per accogliere i bambini poveri che i genitori non erano in grado di allevare, e cercare quindi anche di porre fine all'ormai diffuso fenomeno del *mabiki*, ovvero il liberarsi dei bambini non desiderati attraverso l'aborto o l'uccisione dopo la nascita, pratica che lo aveva fortemente colpito. Un gran numero di bambini fu, infatti, portato presso questa struttura, curati da balie cristiane, e allevati con grande probabilità anche grazie al latte di due mucche portate nel Paese dai missionari. Questa opera di carità, sconosciuta ai giapponesi, colpì talmente Ōtomo Sōrin (1530-1587), *daimyō* di Bungo, al punto che egli volle dare un contributo alla causa ordinando, minacciandoli di pena di morte, ai genitori che non potevano mantenere i propri figli di portarli presso questa struttura al quale assegnò dei fondi per le spese di gestione[7].

L'anno seguente fu aperto, accanto al brefotrofio, anche un ospedale per la cura, oltre che di pazienti ordinari, soprattutto di lebbrosi e malati di sifilide, diretto dallo stesso Almeida con l'aiuto di molti assistenti giapponesi. Qui, egli praticherà periodicamente anche piccoli interventi chirurgici, che riscossero grande successo.

Successivamente Almeida affiancherà al suo ospedale un nido d'infanzia, una farmacia provvista di medicinali fatti pervenire da Macao, e un padiglione per i «nobili»[8].

Presso questa struttura iniziano ad affluire malati provenienti da ogni parte del Paese, anche da molto lontano. L'ospedale di Bungo fu il primo del genere ad

7 Ranzaburō Ōtori, «The Acceptance of Western Medicine in Japan», *Monumenta Nipponica*, 19, 1964, p. 22.

8 Boxer Charles Ralph, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Berkeley - Los Angeles, California UP, 1951, p. 203.

essere realizzato in Giappone, e nel 1559, due anni dopo la sua fondazione, ospitava una sessantina di pazienti gravi, oltre a un centinaio di pazienti convalescenti[9]. Come scrisse un missionario: «…qui il corpo è trattato con medicine e l'anima con preghiere»[10].

Piaghe con fistole, che non rispondevano ai trattamenti tradizionali, altre malattie ritenute incurabili, furono guarite in pochi giorni con risultati che lasciarono stupefatta l'opinione pubblica[11].

L'Almeida, ordinato sacerdote a Macao nel 1579, soggiornerà in Giappone fino alla morte nel 1583, e qui tuttora è ricordato con vari monumenti in suo onore tra cui una stele commemorativa eretta ad Amakusa, nel 1964, e una statua di bronzo a Ōita nel 1972.

Ma quale era, dunque, la medicina che l'Almeida stava presentando ai giapponesi? Era la medicina che aveva fatto progressi notevoli nella prima metà del XVI secolo, soprattutto nel campo dell'anatomia e della chirurgia (Vesalio, Falloppio, Servet, Cisalpino, Paré). Le suture dei vasi, l'amputazione, la cura dell'ernia, il taglio cesareo erano già praticati all'epoca in occidente.

Inoltre presso l'ospedale di Bungo veniva praticato anche l'insegnamento. Almeida stesso impartiva lezioni di chirurgia che riguardavano soprattutto l'impiego di farmaci topici, la cauterizzazione, il trattamento di fistole e di ferite d'arma da fuoco. Inoltre trattava i pazienti in

---

9 *Ivi*.

10 Michel Wolfgang, «Kōmōryū geka no tanjō ni tsuite», in Yamada Kenji - Kuriyama Shigehisa (edit.), *Rekishi no naka no yamai to igaku*, Kyōto, Shinbunkaku Shuppan, 1997, p. 140.

11 Huard Pierre - Ohya Zensetsu - Wong Ming, *La medicina giapponese. Dalle origini ai giorni nostri*, Roma, Ciba-Geigy ed.ni, 1988, p. 42.

una veranda, alla presenza dei suoi assistenti giapponesi[12].

La medicina europea divenne presto molto popolare nell'Arcipelago, e la pratica chirurgica introdotta dall'Almeida fece nascere una scuola giapponese detta «Chirurgia dei barbari del sud» (*Nanban-ryū geka*).

Queste tecniche chirurgiche costituirono un retaggio del primo impatto del Giappone con la scienza europea che neanche la successiva politica di isolamento (*sakoku*) del Paese adottata dagli *shōgun* Tokugawa riuscirà a dissipare completamente.

I gesuiti si preoccuparono comunque di non introdurre repentinamente la medicina europea nell'Arcipelago, in quanto si resero conto che i giapponesi avevano bisogno di tempo per conoscerla e per verificarne i buoni risultati che poteva arrecare[13].

Successivamente, tuttavia, l'attività medica dei missionari gesuiti in Giappone dovette adeguarsi a quanto prescritto dalla Costituzione dei gesuti del 1559 che proibiva l'insegnamento medico nei collegi dell'ordine, delegandolo esclusivamente a personale non appartenente alla Compagnia[14].

Saranno lo stesso padre Alessandro Valignano (1539-1606) e il suo successore Francisco Pasio (1551-1612), a dover vigilare in merito al rispetto di tale divieto, di cui abbiamo testimonianza nella stessa *Obediencias* del Pasio, in cui si legge: «A nessuno, nell'ambito della Compagnia, verrà consentito di studiare medicina o chirurgia,

12 *Ivi*, p. 44.

13 Lucchesi Maria, «Il primo incontro tra il Giappone e la scienza europea: il caso di Christovão Ferreira», *Il Giappone*, 35 [1995], 1998, p. 72.

14 *Ivi.*

né di praticare alcuna di queste arti che avesse eventualmente già appreso, né di possedere libri che trattino questi argomenti…»[15].

A seguito dell'*obediencia*, tutti i riferimenti relativi alla medicina scomparvero dagli scritti dei gesuiti[16] e lo stesso Almeida dovette adeguarsi alle nuove direttive affidando la sua attività e la conduzione dell'ospedale a suoi allievi giapponesi non convertiti, fino a quando non fu addirittura distrutto da un incendio nel 1586.

Dopo che ai gesuiti fu vietata la pratica medica, giunsero nel Paese francescani e domenicani, che continuarono l'opera dei predecessori soprattutto nella cura dei malati di lebbra. A essi si deve anche l'istituzione di numerosi lebbrosari, solitamente ubicati in prossimità dei conventi[17].

Le successive persecuzioni cattoliche che si ebbero a partire dall'ultima parte del XVI secolo e che perdurarono fino a ben oltre l'inizio del secolo successivo, portarono severe restrizioni al contatto e all'interscambio culturale e scientifico tra il Giappone e l'Europa. Con l'adozione da parte dello shogunato Tokugawa (1603-1867) della politica del *sakoku* («paese chiuso», «paese in catene») ai giapponesi fu proibito di recarsi all'estero mentre agli europei, eccetto che agli olandesi, sarà negato l'accesso nel Paese. Di conseguenza il *nanban igaku* cominciò gradualmente a essere sostituito dalla *kōmō bunka* («la cultura delle chiome rosse»), termine con cui furono identificati per il loro aspetto gli olandesi e gli europei settentrionali in generale, e questa situazione si protrarrà

15 Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, cit., p. 204.
16 Michel, «Kōmōryū geka no tanjō ni tsuite», cit., p. 145.
17 Ranzaburō, «The Acceptance of Western Medicine in Japan», cit., p. 23.

per circa due secoli sino alla caduta del regime Tokugawa nel 1867.

Quindi appena vennero meno le influenze mediche provenienti dalla penisola iberica, crebbero quelle olandesi, e in questa fase di passaggio molto importante risulta essere la figura del missionario portoghese Christóvão Ferreira (1580-1652) giunto in Giappone nel 1609, il cui nome compare con grande rilievo nelle fonti riguardanti la storia della medicina nipponica[18].

Tuttavia non va dimenticato anche quello che sarà il contributo dei missionari francescani spagnoli, in particolare a Sakai, Osaka, Nagasaki e in altre aree del paese che permetterà alla medicina *nanban* di continuare ad avere una certa influenza nell'Arcipelago[19].

Sicuramente la tradizione medico-chirurgica portoghese riceve un nuovo slancio grazie all'attività del gesuita Christóvão Ferreira, nato a Torres Vedras nei pressi di Lisbona nel 1580, entrato a far parte della Compagnia di Gesù nel 1596, per poi uscirne a seguito di apostasia nel 1633, diventando noto in Giappone con il nome di Sawano Chūan.

Sebbene fosse giunto in Giappone già nel 1609, è solo a partire dal 1633 che si dedicherà pienamente all'attività medico-chirugica e alla stesura di alcune opere tra cui il *Nanban geka hidensho*[20], che è considerato «la

18 Fujikawa, *Nihon igaku shi*, Tokyo, Nisshin Shoin, 1941, p. 365.

19 *Ivi.*

20 Al Ferreira sono attribuite le seguenti opere di argomento medico: *Nanban geka hidensho* (La tradizione segreta della chirurgia *nanban*), il *Nanban Chūan geka hidensho* (La tradizione segreta della chirurgia *nanban* di Chūan) e il *Nanban gekashu* (Miscellanea sulla chirurgia *nanban*).

migliore opera sull'argomento»[21].

L'esperienza e l'attività del Ferreira in Giappone è ampiamente e dettagliatamente descritta nel saggio «The Case of Christóvão Ferreira» di Hubert Cieslik pubblicato sulle pagine di *Monumenta Nipponica*[22].

Ferreira avrà anche il merito di avviare e lasciare in Giappone varie tradizioni mediche che daranno vita in particolar modo a tre scuole: Yoshida, Sugimoto e Nishi.

Tra i suoi studenti si annoverano soprattutto Handa Jun'an, appartenente alla scuola Yoshida, il quale condurrà una serie di studi secondo le metodiche della *Nanban igaku*, e Nishi Genpō che oltre a dedicarsi agli studi medici, si impegnerà anche in quelli linguistici apprendendo prima il portoghese e successivamente l'olandese. Infatti, inizialmente sarà impiegato soprattutto come interprete portoghese, per poi ottenere grande successo anche in ambito medico al punto di creare una nuova scuola di chirurgia che prenderà il suo nome, ovvero la scuola Nishi[23]. Nel 1673 sarà nominato medico personale dello *shōgun*[24]. Tra gli allievi del Ferreira si annovera altresì Sugimoto Chūkei di Nagasaki, che sarà anch'egli medico personale dello *shōgun* Tokugawa Yoshimune, ma soprattutto sposerà la figlia del suo maestro[25].

Successivamente al Ferreira e alla scomparsa del *nanban igaku*, le scienze occidentali vivranno il periodo di

---

21 Fujikawa, *Nihon igaku shi*, cit., p. 36.

22 Cieslik Hubert, «The Case of Christóvão Ferreira», *Monumenta Nipponica*, 29, 1974, pp. 1-54.

23 Fujikawa, *Nihon igaku shi*, cit., p. 365.

24 *Ivi*, p. 53.

25 Nagayama Tokihide, *Kirishitan shiryōshū*, Tokyo, Hatsubaijo Maruzen Kabushiki Kaisha, 1927, p. 23.

massima influenza in Giappone grazie alla mediazione olandese attraverso l'agenzia commerciale di Deshima, base nell'Arcipelago della Compagnia olandese delle Indie Orientali.

Il rapporto conflittuale tra Macao e Manila durante il periodo delle Corone unite: i casi di Cina e Giappone (secoli XVI - XVII)

Ubaldo Iaccarino*

Dal 1565 al 1580, mentre i portoghesi avviavano i viaggi della Grande Nave (*nau do trato* o *da prata*) da Macao ai porti del Kyūshū, gli spagnoli si dedicarono principalmente alla «pacificazione» dell'arcipelago filippino, dalle Visayas a Luzon. Dopo aver stabilito le prime basi nel sud, a Cebú (1565) e a Panay (1569), i *conquistadores* delle «Isole del Ponente» si spinsero più a nord per prendere parte al ricco commercio dell'Asia Orientale, e nel 1571 fondarono Manila su di un preesistente insediamento indigeno attivo già da tempo nei traffici con la Cina e con il Giappone. Nel 1582, in seguito all'unione dinastica delle Corone di Spagna e Portogallo (1580), la capitale delle Filippine divenne il centro politico dell'impero absburgico in Asia e la principale antagonista di Macao nella regione[1].

---

* Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

1 Anche se i territori delle Indie portoghesi caddero formalmente nelle mani di Madrid, con gli accordi delle *cortes* di Tomar del 1581 Lisbona riuscì a preservare l'autonomia dell'*Estado da Índia* salvaguardano gli interessi del commercio di Goa, Malacca e Macao.

Cina

Già dai primi anni Settanta del XVI secolo gli spagnoli avevano messo a punto vari progetti di esplorazione (*descubrimiento*) del Celeste Impero, come quelli di Juan de la Isla[2] e di Domingo de Idiáquez[3], o di «conquista», come i piani di Hernando Riquel del 1574[4], o di Francisco de Sande del 1576[5].

Nel 1575, in seguito alla cattura del pirata cinese Lin Feng («Limahón»), una delegazione spagnola guidata dai frati agostiniani Martín de Rada e Jerónimo Marín visitò la provincia del Fujian toccando le città di Quanzhou e Fuzhou, e fu ricevuta dalle autorità locali. Gli spagnoli giungevano in Cina con l'intenzione di ottenere una base all'interno della baia di Xiamen, per agevolare gli scambi commerciali tra Manila e Zhangzhou e favorire l'ingresso dei missionari dei tre ordini mendicanti (agostiniani, domenicani e francescani) nell'Impero del Centro. La missione di Martín de Rada rientrò a Manila nel giugno del 1575 assieme a una delegazione di mandarini cinesi, alcune lettere per il governatore Guido de Lavezares e la promessa di ottenere una base, sul modello di Macao, nell'isola di Zhongzuosuo 中左所 (l'attuale Xiamen) per commerciare con i porti lungo l'estuario del fiume

2 Ollé Manel, *La Empresa de China*, Barcelona, Acantilado, 2002, pp. 48-52.
3 AGI, *Patronato*, 263, r. 2, n. 4.
4 Ollé, *Empresa*, cit., pp. 50-51.
5 AGI, *Filipinas*, 6, r. 3, n. 26. Questi prospettò l'assoggettamento di tutto l'impero cinese con soli 4.000 o 6.000 uomini, più un numero imprecisato di forze ausiliarie composte da pirati, banditi e mercenari giapponesi. La popolazione cinese, stando alle fantasticherie di Sande, avrebbe collaborato con gli spagnoli accogliendoli come liberatori e facilitandone l'avanzata verso Pechino.

Jiulong[6]. Ciò era previsto come ricompensa per la cattura di Lin Feng, il quale aveva attaccato Manila in maniera fallimentare nell'estate del 1574 e si trovava adesso bloccato nel golfo di Lingayen, poco più a nord della capitale filippina. Va da sé che la creazione di una base spagnola nel Fujian sarebbe stato un durissimo colpo per Macao e per i viaggi della Grande Nave, senza contare le sorti della missione giapponese dei gesuiti[7]. Ad ogni modo, fortunatamente per i portoghesi, non soltanto Lin Feng riuscì a scappare, eludendo il blocco navale nel golfo di Lingayen, ma gli stessi spagnoli decretarono il proprio insuccesso diplomatico sottovalutando l'importanza che i cinesi davano all'Etichetta (li 禮) e ignorando le formule del sistema tributario dei Ming[8].

Qualche anno dopo, nel 1582, in seguito all'unione delle Corone di Spagna e Portogallo, il gesuita Alonso Sánchez fu inviato da Manila a Macao per trasmettere ai portoghesi le disposizioni delle *cortes* di Tomar del 1581. L'imbarcazione sulla quale viaggiava, però, non riuscì a raggiungere l'estuario del fiume delle Perle e gettò ancora più a nord, in un qualche porto della costa orientale del Guangdong. I passeggeri furono trattenuti, la nave sequestrata, e Alonso Sánchez iniziò la sua peregrinazione attraverso la Cina in compagnia di un coadiutore (Nicolás Gallardo) e di due frati francescani (Juan Pobre e Diego Bernal). In breve, i quattro raggiunsero Canton, dove

6 San Agustín Gaspar de, O.S.A., *Conquistas de las islas Filipinas (1565-1615)*, éd. de Manuel Merino, O.S.A., Madrid, CSIC, 1975, pp. 446-50.

7 Boxer Charles Ralph, *The Great Ship from Amacon. Annals of Macao and the Old Japan Trade, 1555-1640*, Lisbon, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

8 Ollé, *Empresa*, cit., pp. 64-72.

furono ospitati negli alloggi del gesuita italiano Michele Ruggieri[9].

La presenza dei missionari spagnoli a Canton creò seri problemi ai portoghesi di Macao, i quali furono convocati a Zhaoqing per fornire una spiegazione al censore locale (*dutang* 都堂) Chen Rui. I cinesi, infatti, si chiedevano quale fosse il loro rapporto con i «Barbari di Luzon», che solo pochi anni prima, come abbiamo visto, avevano cercato di ottenere una base nel Fujian[10]. Ancora, Chen Rui iniziò a porre domande scomode ai funzionari di Canton e di Zhaoqing sulla presenza dei portoghesi a Macao: chi aveva dato loro il permesso di stabilirsi lì, e quanto pagavano per quel privilegio? Chi li aveva autorizzati a commerciare con i giapponesi? Perché amministravano la giustizia indipendentemente dalla legge cinese? E così via. Come se ciò non bastasse, tra il 1582 e il 1583 un nuovo gruppo di missionari, soldati e mercanti spagnoli provenienti dalla Cocincina, da Lima e da Acapulco, si aggiunse agli altri prigionieri già presenti in Cina[11]. Alla fine, fu necessario pagare una tangente di 2.000 scudi e presentare alcuni preziosi regali per disinnescare la bomba attivata dalla missione di Alonso Sánchez all'insaputa di Madrid[12].

Qualche anno dopo, nel 1587, il Padre gesuita tornò in Spagna per presentare a Filippo II un dettagliato

9 Ollé Manel, *La invención de China*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, pp. 105-15.

10 Gli spagnoli erano indicati dai cinesi come i «Barbari» (yi 夷, fan 蕃 o man 蠻) di Luzon (Lusong 呂宋).

11 Iwasaki Cauti Fernando, *Extremo Oriente y Perú en el siglo XVI*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 62-73.

12 Ollé, *Empresa*, cit., p. 105.

piano di conquista della Cina, da lui ideato, e avallato dalle massime autorità dell'arcipelago filippino[13]. In esso, proponeva una azione militare congiunta tra Macao e Manila contro le coste del Fujian e del Guangdong come primo passo verso l'occupazione di Pechino. Sánchez immaginava di coinvolgere circa 12.000 soldati spagnoli (inviati dalle varie province dell'impero), 6.000 filippini delle Visayas e altrettanti giapponesi, che sarebbero stati reclutati dai gesuiti di Nagasaki direttamente nel Kyūshū. Per chiudere il quadro, era in progetto anche il concorso di Ruggieri e del nuovo arrivato Matteo Ricci, i quali si erano da poco stabiliti a Zhaoqing. Il piano fu presentato a Filippo II nel 1588 proprio quando giungeva dall'Inghilterra la notizia della disfatta dell'Invincibile Armata; va da sé che l'ambiziosa proposta di Manila non venisse neanche presa in considerazione.

Insomma, fortunatamente per tutti - non soltanto per i portoghesi e i gesuiti - i vari piani di conquista della Cina degli anni Settanta e Ottanta restarono sulla carta, e l'idea di imporsi in Asia con la forza cedette il passo a nuove strategie di cooperazione commerciale. Dopo il 1588, che rappresentò per gli spagnoli una vera e propria *débacle* psicologica, le successive imprese - pensiamo ai fatti di Cambogia degli anni Novanta - furono iniziative private prese singolarmente a livello locale[14]. Nel 1598, per esempio, il capitano spagnolo Juan de Zamudio occupò un'isoletta al largo delle coste del

13 Colín Francisco, S.I., *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús, fundación y progressos de su provincia en las islas Filipinas*, éd. de. Pablo Pastells, S.I., I, Barcellona, Imprenta y Litografía de Henrich y Compañía, 1903, pp. 415-37.

14 Rodao Florentino, *Españoles en Siam (1540-1939)*, Madrid, CSIC, 1997.

Guangdong, indicata con il nome di «El Piñal». Dal Piñal, gli spagnoli immaginarono di poter avviare il commercio con la Cina partecipando alla fiera annuale di Canton, così come avevano visto fare ai portoghesi di Macao e ad altri mercanti stranieri. Purtroppo per loro, senza l'avallo delle autorità cinesi l'idea era del tutto impraticabile: vennero infatti facilmente espulsi dai portoghesi nel 1599 e definitivamente allontanati dalla Cina[15].

Negli anni successivi, entrando nel XVII secolo, in particolar modo dopo la prima insurrezione della comunità cinese del «Parián» di Manila (1603), gli spagnoli abbandonarono l'idea di aprire i porti cinesi al commercio delle proprie navi e preferirono investire i capitali argentiferi del Nuovo Mondo nei traffici marittimi tra le Filippine, il Fujian e il Kyūshū affidandosi ai *sangleyes* di Manila e agli stessi portoghesi di Macao[16]. Così, a partire dal primo decennio del Seicento, la rivalità tra Macao e Manila lasciò il passo a una inedita cooperazione commerciale, che crebbe soprattutto in seguito all'arrivo in Asia delle Compagnie delle Indie Orientali olandese e inglese e in ragione della crescente concorrenza delle marinerie sino-giapponesi. I mercanti portoghesi di Macao e di Malacca (fino al 1641) trovarono spazi per le proprie merci nelle stive dei galeoni diretti in Messico, e nonostante il divieto imposto da Madrid al commercio tra le due Sfere di

15 Sousa Pinto Paulo Jorge, «Enemy at the Gates. Macao, Manila and the 'Pinhal Episode' (end of the 16th Century)», *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 16, 2008, pp. 11-43.

16 Gli spagnoli chiamavano *sangleyes* i mercanti cinesi di Manila. Il termine è probabilmente una corruzione dei caratteri *chang* 常, 'spesso', (o *shang* 商, 'commercio') e *lai* 來, 'venire'. Si veda: Boxer Charles Ralph (ed. by), *South China in the Sixteenth Century*, Londra, Hakluyt Society, 1953, p. 260.

Influenza iberiche, il contrabbando tra Macao e Manila divenne una pratica comune e assai remunerativa.

Giappone

La conflittualità tra portoghesi e spagnoli nell'Arcipelago del Sol Levante non si manifestò soltanto nell'*odium theologicum* tra frati e gesuiti, ma prese forma in alcuni incidenti diplomatici relativi al commercio della seta di Nagasaki e alla «quinta colonna» dei missionari filippini.

Verso la metà degli anni Ottanta, proprio mentre prendeva forma il piano di conquista della Cina, gli spagnoli ebbero la possibilità di intervenire militarmente in Giappone a fianco di alcuni *daimyō* 大名 del Kyūshū. Nel biennio 1584-85, in seguito all'occupazione di Nagasaki da parte delle truppe degli Shimazu, il vice-provinciale dei gesuiti Gaspar Coelho inviò tre lettere a Manila nelle quali chiese l'invio di armi e di navi spagnole in supporto alla cristianità del Giappone[17]. Stando alle lamentele di Valignano, Coelho non fu il solo a prospettare un intervento di Madrid nel Kyūshū, e le visite del francescano Juan Pobre a Nagasaki del 1582 e 1584 sembrerebbero confermare l'esistenza di un partito pro-castigliano e la volontà di permettere l'ingresso dei frati in Giappone[18].

In quegli anni, francescani e agostiniani strinsero rapporti di «amicizia» (*amistad*) con i Matsuura di Hirado, i quali promisero di convertirsi al cristianesimo in cambio dei favori del commercio filippino, e con gli Ōmura di

17 Cf. Boxer Charles Ralph, *The Christian century in Japan, 1549-1650*, Berkley, California UP, 1951, p. 149.

18 *Ivi*, p. 159.

Hizen già da tempo battezzati[19]. Due loro ambascerie raggiunsero Manila rispettivamente nel 1585 e nel 1586. Così, in varie lettere e relazioni della fine degli anni Ottanta, i missionari spagnoli indicarono i nomi dei loro nuovi «alleati» del Kyūshū (Ōtomo, Arima, Konishi, Ōmura e Matsuura) preparandosi all'ingresso in Giappone[20].

Alla fine, per quanto riguarda l'invito di Coelho, Manila scelse di non intervenire, e il Kyūshū fu ricondotto all'ordine da Toyotomi Hideyoshi nel 1587. A differenza della Cina, infatti, il Giappone non era in cima alla lista dei desideri di Madrid e non fu preso in grande considerazione. Se non altro fino al 1592, anno in cui giunse a Manila un tale «Gaspar Faranda», ovvero Harada Magoshichirō, con la prima lettera di Toyotomi Hideyoshi al governatore delle Filippine Gómez Pérez Dasmariñas (1591)[21]. A quel punto, fu la Cina a passare in secondo piano, e la priorità divenne la difesa delle Filippine da un possibile attacco giapponese.

I frati Juan Cobo e Pedro Bautista furono inviati in Giappone come ambasciatori di Dasmariñas per cercare di trattare con il governo di Hideyoshi. La scelta fu obbligata: Juan Cobo era tra i pochi a saper leggere i

---

19 Sul concetto di «amicizia» (*amistad* o *amizade*): Vasconcelos de Saldanha António, *Iustum Imperium. Dos tratados como fundamento do império dos portugueses no Oriente*, Lisboa, Fundação Oriente, 1997, pp. 355-74.

20 Gil Juan, *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 26-36.

21 Lettera del 5 novembre, ricopiata nel *Chōsen seibatsu ki* 朝鮮征伐記 [Cronaca della conquista di Joseon] di Hori Kyōan (XVII sec.). Murakami Naojirō (edit.), *Ikoku ōfuku shokanshū / Zōtei ikoku nikki shō* 異国往復書翰集・増訂異国日記抄 [Raccolta di carteggi coi Paesi stranieri / Estratti dall'*Ikoku nikki* (Diario dei Paesi stranieri), n. ed.], Tōkyō, Omatsudō shoten 雄松堂書店, 1966, pp. 29-34.

caratteri cinesi, mentre Pedro Bautista e gli altri francescani, già da tempo, avevano coltivato i rapporti con i *daimyō* del Kyūshū e con i mercanti della comunità giapponese di Manila (la *Nihonmachi* 日本町 di Dilao)[22]. Come è noto, Juan Cobo morì nel 1592 durante il suo viaggio di rientro a Manila, mentre i francescani furono crocifissi a Nagasaki nel febbraio del 1597.

È importante notare che per tutta la durata dell'intercorso ispano-giapponese, dagli anni Ottanta del XVI secolo al 1624, Manila non sentì mai il bisogno di commerciare in Giappone. Ciò che spinse i governatori delle Filippine ad accettare l'«amicizia» di Hideyoshi, prima, e di Tokugawa Ieyasu, poi, fu la necessità di tenere a bada i temutissimi *wakō* 倭寇 (che infestavano le acque settentrionali di Luzon causando gravi danni al commercio tra Manila e Zhangzhou) e scongiurare un eventuale attacco dei giapponesi, dei quali non si fidavano[23]. Naturalmente, non si può dire lo stesso dei frati, che fin dal principio cercarono di entrare nell'arcipelago per eguagliare i successi dei gesuiti nella conversione dei «gentili».

Per conseguire il loro obiettivo, a torto o a ragione, francescani, agostiniani e domenicani cercarono di convincere i vari *daimyō* dell'arcipelago che la loro presenza *in loco* non soltanto avrebbe attirato le navi di Luzon ma anche quelle della Nuova Spagna. Il commercio messicano, infatti, fu promesso dai frati al *kanpaku* 関白 Toyotomi

---

22 Iwao Seiichi, *Shuinsen to Nihonmachi* 朱印船と日本町 [Le «navi dal sigillo di cinabro» e le comunità giapponesi d'oltremare], Tōkyō, Shibundō 至文堂, 1962, pp. 107-16.

23 Sui «pirati» sino-giapponesi: Matsuura Akira, *Chūgoku no kaizoku* 中國の海賊 [I pirati della Cina], Tōkyō, Tōhō Shoten 東方書店, 1995; Carioti Patrizia, *Cina e Giappone sui mari nei secoli XVI e XVII*, Napoli, ESI, 2006.

Hidetsugu nel 1594, e al futuro *shōgun* 将軍 Tokugawa Ieyasu già nel 1596. Nel 1602, quest'ultimo assegnò agli spagnoli otto licenze commerciali per i viaggi da Manila al Kyūshū e fissò a quattro il numero delle «Navi dal Sigillo di Cinabro» (*shuinsen* 朱印船) destinate alle Filippine[24]. Due anni dopo, impose ai portoghesi il sistema della *pancada* (chiamato in Giappone *ito wappu* 糸割符) stabilendo un limite al prezzo della seta importata da Macao[25]. Così, a partire dal 1602 gli spagnoli iniziarono a inviare in Giappone le proprie navi, frequentando regolarmente i porti di Usuki, Saeki e Nakatsu (nel Kyūshū), oltre a Nagasaki, Wakayama, Ōsaka e Uraga. I portoghesi, naturalmente, si opposero a questi viaggi, che a loro dire danneggiavano il commercio della Grande Nave, mentre i gesuiti tuonarono contro l'intromissione dei frati e le loro ambigue attività politiche.

Quando nel 1609 la nave portoghese *Nossa Senhora da Graça* prese fuoco nella baia di Nagasaki, i portoghesi accusarono l'ex-governatore filippino Rodrigo de Vivero y Velazco di aver promesso a Ieyasu il triplo della seta inviata a Nagasaki da Macao[26], mentre negli anni successivi si opposero con veemenza al piano di triangolo commerciale tra Manila, Uraga e Acapulco, nonché agli accordi di cooperazione tra Madrid e il

24 Sulle «Navi dal Sigillo di Cinabro»: Iwao Seiichi, *Shuinsen bōeki shi no kenkyū* 朱印船貿易史の研究 [Studio sulla storia del commercio delle «navi dal sigillo di cinabro»], Tōkyō, Kōbundō 弘文堂, 1958.

25 Takase Kōichirō, «Seiritsuki no ito wappu to pancada pancado torihiki ni tsuite» 成立期の糸割符とパンカダ・パンカド取引について [Sull'introduzione del sistema dell'*ito wappu o pancada*], *Kirishitan kenkyū* キリシタン研究, 20, 1980.

26 Boxer Charles Ralph, «The Affair of the 'Madre de Deus'», *Transactions of the Asiatic Society: Proceedings*, 26, 1928-1929, pp. 3-91.

governo Tokugawa[27]. Secondo tali accordi, gli spagnoli avrebbero aiutato i giapponesi a costruire navi di alto bordo, a estrarre oro e argento dalle miniere del nord e a coniare monete simili ai *reales de a ocho* messicani. In cambio avrebbero ottenuto il porto di Uraga, con diritti di extraterritorialità e altri vantaggi legati al commercio e all'estrazione mineraria. Purtroppo, il fallimento della missione diplomatica del generale Sebastián Vizcaíno, giunto in Giappone direttamente dal Messico nel 1611, e la scoperta da parte di Ieyasu dell'esistenza di alcune confraternite cristiane nel Kinai e nel Kantō, fece si che si giungesse di lì a poco all'editto anticristiano del 1614 - che coinvolse anche i gesuiti di Nagasaki - e al congelamento delle relazioni diplomatiche tra Manila ed Edo (1615-1616). Il commercio ispano-giapponese tra Luzon e i porti del Kyūshū andò avanti per lo meno fino al 1624, anno in cui gli spagnoli vennero definitivamente espulsi dal paese per volere del nipote di Ieyasu, Tokugawa Iemitsu, *shōgun* dal 1623.

A questo punto, così come in Cina, Macao e Manila incominciarono a cooperare, e il commercio del Giappone poté sopravvivere per un'altra ventina d'anni, fino al 1639, attraverso i viaggi a Nagasaki. I portoghesi, infatti, gestirono buona parte dei traffici tra le Filippine e l'isola del Kyūshū fungendo da agenti commerciali dei membri della *Audiencia* filippina, dei mercanti messicani di Manila (o dei loro prestanome) e dei vari *encomenderos* castigliani e baschi convertitisi per necessità in uomini d'affari. Alcuni nomi di capitani portoghesi, come per esempio quelli di António Garcês, o di Bartolomé Medina

27 Gil, *Hidalgos*, cit., pp. 222-24, 256-57.

(indicato come il «Signore di Luzon» 呂宋ノしんによろ), compaiono regolarmente nei registri del *bakufu* Tokugawa come destinatari di licenze (*shuinjō* 朱印状) per i viaggi alle Filippine, ed è noto che già alla fine del Cinquecento i grandi gruppi di mercanti del Kinai e del Kyūshū iniziarono a investire il proprio argento nei viaggi della Grande Nave di Macao avviando un complesso sistema creditizio grazie al quale i portoghesi finanziarono le loro imprese commerciali d'oltremare[28]. Lo stesso sistema fu utilizzato a Manila, dove i lupi di mare di Macao e Nagasaki costruirono le proprie fortune sui capitali argentiferi del Nuovo Mondo. Con il passare del tempo, si crearono delle società partecipate composte non soltanto da soci spagnoli e portoghesi ma anche da mercanti cinesi, i quali presero parte al commercio del «Galeone di Manila» destinando le merci del Celeste Impero ai mercati del Messico e del Perù[29].

Intorno agli anni Venti del XVII secolo i meccanismi del commercio iberico in Asia Orientale erano divenuti così complessi, e i rapporti tra spagnoli e portoghesi così stretti da non sapere più quali fossero i vantaggi di Madrid e quali quelli di Lisbona, e che senso avesse a quel punto parlare ancora di Sfere di Influenza e di una separazione tra Indie Orientali e Occidentali nel bel mezzo del cosiddetto «Mediterraneo Asiatico»[30].

---

28 Boyajian James C., *Portuguese Trade in Asia under the Habsburgs, 1580-1640*, Baltimore, Johns Hopkins UP, pp. 234-38.

29 Gil Juan, *Los chinos en Manila (siglos XVI y XVII)*, Lisboa, CCCM, 2011, pp. 174-78.

30 Uno dei termini utilizzati per descrivere, in senso braudeliano, l'unità delle macroregioni dei Mari di Cina (*China Seas*), dell'Insulindia e dell'Oceano Indiano, attraverso il commercio marittimo: Gipouloux François, *La Méditerranée asiatique: villes portuaires et réseaux marchands en Chine, au Japon et en Asie du Sud-est, XVIe-XXIe siècle*, Paris, CNRS Éd., 2009.

PARTE II

Riflessi europei della presenza portoghese in India e nell'Asia orientale

Atti del convegno internazionale.
Napoli, 4/05/2015

La sessione inaugurale è stata aperta con la piccola cerimonia di consegna al professore Adolfo Tamburello del volume "Spigolature orientali. Scritti in onore di Adolfo Tamburello per l'ottantesimo compleanno" (a cura di G. Borriello – Orientalia Parthenopea Edizioni). Una pubblicazione con la quale alcuni dei suoi ex studenti, oggi esperti e docenti, hanno voluto omaggiare il professore emerito, studioso di fama internazionale, autore di una vasta e varia bibliografia, dal 1968 al 2008 docente presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" (già Istituto Orientale), promotore e direttore di numerosi programmi di ricerca, insignito nel 1989 del Premio Okano dalla *Japan Foundation* di Tokyo; nel 1998 dell'onorificienza giapponese dell'«Ordine del Tesoro Sacro, Raggi in oro con nastro»; nel 2005 del Premio Alcantara alla carriera.

Rosaria de Marco

I primi studi europei sulla flora indiana. Il tramite italiano fra Portogallo e Olanda

Adolfo Tamburello*

Dopo quasi trent'anni in India, il medico portoghese Garcia de Orta (c. 1505-1568) pubblicava a Goa nel 1563 i suoi *Coloquios dos simples e drogas e cousas mediçinais da India*[1]. L'opera riceveva una prima traduzione latina da Charles de L'Écluse, pubblicata a Leida nel 1567[2]. Faceva seguito l'opera di un secondo medico portoghese, Cristovao da Costa (conosciuto anche come Cristobal Acosta per le sue origini spagnole, c. 1525-1594), anche lui in Asia per molti anni. Costa pubblicava nel 1578 a Burgos in spagnolo il *Tractado de las drogas y medicinas de las Indias Orientalis*, di cui Charles de

* Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

1 Markham C. (ed. by), *Colloquies on the Simples and Drugs of India by Garcia da Orta*, London, Henry Sotheran, 1913; Boxer Charles Ralph, *Two Pioneers of Tropical Medicine: Garcia d'Orta and Nicholás Monardes* (*Wellcome Historical Medical Library*, London. Lecture ser., 1), London, Hispanic & Luso-Brazilian Councils, 1963; Neves Tavares C., «A botânica nos Colòquios de Garcia da Orta», *Garcia da Orta*, 11/11, 1963, pp. 667-94. Recentemente: Fontes da Costa Palmira, *Medicine, trade and empire: Garcia de Orta's Colloquies on the simples and drugs of India (1563) in context* (*History of medicine in context*), Farnham-Surrey, Engl., Ashgate, 2015.

2 Garcia de Orta, *Aromatum et simplicium aliquot medicamentorum apud Indios nascentium historia.*

L'Écluse curava pure una traduzione parziale nel 1582 e la includeva poi nei suoi *Exoticorum libri decem*[3].

Con le citate traduzioni, Charles de L'Écluse (conosciuto anche come Carolus Clusius, 1526-1609) segnava il "transfert" degli studi-guida dal Portogallo all'Olanda, e non a caso lo studioso indiano P.K. Bhattacharyya ha definito Clusius il "padre olandese della botanica indiana"[4].

Carolus Clusius mieteva vari meriti oltre a dare rinomanza a de Orta e da Costa e alle loro opere. Certo non fu mai in India né in Asia; viaggiò però a lungo in Europa (fino in Portogallo e in Italia) e trasmise in Olanda, e specialmente a Leida (di cui diresse il locale *Hortus academicus*), le nuove conoscenze portate dai Portoghesi anche con esemplari di flora che frattanto arrivavano dall'India e accedevano all'*Hortus*[5].

Intanto, dai primi anni del Seicento, si apriva un nuovo capitolo per la botanica europea grazie al contributo delle varie Compagnie delle Indie Orientali. L'apporto maggiore, almeno nei primi due secoli, lo dava sicuramente la Compagnia olandese, sia nell'importazione di esemplari sia nell'identificazione e classificazione delle specie. La VOC (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*,

---

3 Leiden, ex officinal Plantiniana Raphelengii, 1605.

4 Bhattacharyya P.K., «Beginning of modern Botany in India by Dutch in 16th-18th Century (basic Features and Characteristics)», *Indian Journal of History of Science*, 17/2, 1982, p. 368.

5 Pure per l'Italia de L'Écluse fu importante interlocutore, e non solo perché è alle sue traduzioni che si debbono le conoscenze stesse nel nostro paese delle opere di de Orta e Costa con le loro successive versioni da quelle sue latine curate da Annibale Briganti e Filippo Ziletti: di Annibale Briganti, *Dell'historia dei semplici aromati et altre cose che vengono portate dall'Indie Orientali pertinenti all'uso della medicina… di Don Garzia dall'Horto*, pubblicata a Venezia nel 1576; quella di Costa, a cura di Filippo Ziletti e pubblicata sempre a Venezia nel 1585.

letteralmente "Compagnia Riunita delle Indie Orientali") apriva agenzie in Giappone (1600), nelle Molucche (Ambon 1605, Banda 1609) e in Giava che, con la fondazione di Batavia nel 1619, diventava la sede madre della Compagnia in Asia e porto di reimbarco per l'Europa di quanto vi affluiva dagli altri empori. Fra l'altro la Compagnia rendeva l'apporto di conoscenze all'Europa in campo botanico e zoologico tanto più nutrito e sistematico in quanto i quadri del suo organico contemplavano stabilmente cerusici o medici (di varie nazionalità), dotati comunemente al tempo di una preparazione in scienze naturali e in grado quindi di individuare e prelevare specie rare di flora ancora ignote o molto ricercate dagli Europei. Ancora vivo Clusius, arrivavano in Olanda le spedizioni di piante da lui stesso promosse.

Fra i primi medici in Asia al servizio della Compagnia, Jacob de Bondt (Jacobus Bontius, 1592-1631) era l'autore delle *Historiae naturalis et medicae Indiae orientalis*, lasciate manoscritte e pubblicate postume nel 1642 sotto il titolo *De medicina Indorum*, opera che già raccoglieva e trasmetteva il lascito delle ormai tramontanti «Indie portoghesi» e includeva il contributo agli studi botanici di tanti viaggiatori europei di varie nazionalità[6].

Nei successivi anni '60 sempre del Seicento, la Compagnia incoraggiava direttamente la compilazione di opere di medicina, farmacologia e botanica asiatica specialmente sulle proprietà terapeutiche attribuite a erbe e piante che fossero di utilità sia per l'Europa sia per gli stessi europei in Asia, a risparmio di spese di invio di farmaci dall'Olanda.

---

6 Lach Donald F., *Asia in the Making of Europe*, III: *A Century of Advance*, Book I, Chicago, UP, 1998, p. 457.

La prima opera che brillava per mole e consistenza di dati era l'*Hortus Malabaricus*[7], che segnava il crisma della scienza botanica olandese, in parte diretta erede di quella lusitana e promozionale di tutta una letteratura scientifica di grandi autori al servizio o meno della VOC sparsi dall'India al Giappone (Engelbert Kaempfer, Georg Everhard Rumpf, Carl Peter Thunberg, Philip Franz von Siebold ecc.).

L'*Hortus Malabaricus* è tornato alla ribalta nel 2003 nella sua prima traduzione in lingua inglese a cura dello scienziato indiano Kattungal Subramaniam Manilal a 310 anni dalla pubblicazione dell'ultimo dei suoi dodici sontuosi volumi. L'opera era stata infatti pubblicata ad Amsterdam fra il 1678 e il 1693 e fu tra l'altro il primo grande fiore all'occhiello dell'editoria botanica olandese sul patrimonio floristico dell'India.

Superfluo aggiungere che la recente impresa editoriale indiana è stata accolta con giustificato e generale plauso dalla comunità scientifica internazionale per l'alta qualità del lavoro, la permanente validità dell'opera, la sua opportuna traduzione e ripresentazione in inglese con l'intervenuta rarità delle copie superstiti e l'ormai scarsa leggibilità del latino da parte di un vasto pubblico mondiale anche di specialisti[8].

La flora in essa studiata è quella di parte dell'attuale Kerala, la lussureggiante regione dell'India sud-occidentale un tempo nota, appunto, come Malabar, da cui il titolo di *Hortus Malabaricus*.

---

7 Titolo completo: *Hortus Malabaricus, continens Regni Malabarici apud Indos celeberrimi omnis generis Plantas rariores*.

8 Mohan Ram H.Y., «On the English Edition of van Rheede's *Hortus Malabaricus* by K.S. Manilal (2003)», *Current Science*, 89/10, 25 November 2005, pp. 1672-1680; Dharmapalan Biju, «Hortus Malabaricus. Celebrating the Tricentennial of a Botanic Epic», *Science Reporter*, October 2012, pp. 26-28.

Temporalmente il *clou* della sua complessa e ardua redazione si circoscrive nella seconda metà del secolo XVII, dagli anni a ridosso del 1663 in cui il Malabar passava con la conquista di Cochin dal dominio portoghese a quello olandese.

Colui che la realizzava è una figura di lucidissimo smalto: il militare olandese Adriaan van Rheede, che aveva partecipato all'assedio e all'espugnazione della città e teneva molti anni dopo, fra il 1670 e il 1677, il governatorato del Malabar.

Quello che più sorprende è che van Rheede (complete generalità Hendrik Adriaan van Rheede tot Draakenstein, 1636-1691) era un uomo digiuno di alti studi. Entrato ventenne nel corpo militare della Compagnia olandese, aveva fatto rapida carriera presso varie destinazioni dal Capo di Buona Speranza a Batavia fino a partecipare alle conquiste olandesi di Ceylon (l'odierno Shri Lanka) e, in India, appunto del Malabar. Distintosi per zelo, valore e umanità sui fronti di guerra e rare virtù civili, saliva i gradini della carriera con l'appoggio anche del locale *raja* e dello *zamorin* di Calicut, i quali gli fornivano a tempo debito tutta l'assistenza necessaria per la realizzazione dell'*Hortus*[9].

L'opera comportava un lavoro immane di ricerca, raccolta e classificazione di ben 742 piante sia aborigene che d'importazione su una più che estesa superficie territoriale: erano ingaggiati oltre 200 raccoglitori, decine di esperti locali fra praticanti di medicina e conoscitori di

9 Heniger Johannes, *Hendrik Adriaan van Rheede to Drakenstein (1636-1691) and 'Hortus Malabaricus'. A Contribution to the History of Dutch Colonial Botany*, Rotterdam, Boston, Balkema, CRC Pr.,1986.

piante e loro usi, consiglieri e collaboratori europei nonché uno staff di disegnatori e interpreti in servizio nella VOC.

I testi etnoiatrici e delle didascalie per le illustrazioni delle piante e i loro nomi erano riportati in lingue indiane (sanscrito, malayalam e konkani), trascritti in devanagari e lettere latine e arabe. I testi erano tradotti in portoghese (rimasta ancora lingua «franca» dell'area), quindi in olandese e infine in latino. Un folto pull scientifico e tecnico di alta rinomanza sovrintendeva in Olanda al lavoro d'ultima consulenza e a quello tipografico-editoriale. Van Rheede in persona si tratteneva in Olanda fra il 1678 e 1684. Tornato in India, vi soggiornava nuovamente fino al 1691, quando, lasciata Cochin alla fine di quell'anno, moriva in mare al largo della costa di Mumbay (l'allora Bombay) mentre navigava alla volta di Surat e la stampa dell'opera non era stata ancora conclusa.

Non dunque botanico di professione, van Rheede era stato grande ammiratore del mondo tropicale che gli si era rivelato nel corso dei suoi viaggi e osservatore cresciuto attento e perspicace dello stretto rapporto che l'uomo di ogni latitudine stabilisce col proprio mondo naturale per adattarvisi e coglierne ogni possibile risorsa. Da qui le premesse del suo atteggiamento non comunemente aperto e positivo nei riguardi del mondo indiano e del suo scibile, e che accresceva in lui decisa passione per l'indagine botanica. Questa però gli si era sviluppata e determinata, per sua esplicita ammissione, all'incontro e alla frequentazione di un frate italiano, Matteo di s. Giuseppe.

Matteo di s. Giuseppe, al secolo Pietro Foglia (1612 o '17-1681), nativo di Marcianise, vicino Caserta, si era laureato in medicina all'Università di Napoli e aveva

fatto pratica medica a Capua. Entrato fra i carmelitani scalzi di Napoli aveva preso i voti solenni nel 1639, e nel 1644 aveva iniziato la sua carriera di missionario in Palestina, a Sant'Elia sul monte Libano alle dipendenze del carmelitano scalzo olandese Celestino di s. Lidwina, al secolo Pieter van Gool (Petrus Golius, 1597-1672).

Fuori dell'attività apostolica, padre Celestino era al momento alle prese di un lavoro di ricognizione e rilevamento della flora locale cui lo aveva sollecitato il fratello, Jacob van Gool (1596-1667), all'epoca già famoso orientalista con vivi interessi anche per la botanica. In questo lavoro Celestino di s. Lidwina trovava dall'anno successivo l'assistenza di Matteo di s. Giuseppe, che come tutti i medici dell'epoca aveva il suo bagaglio di nozioni di piante e fitoterapia, benché nel suo caso anche il cognome di famiglia, «Foglia», avesse potuto accendergli interessi per la botanica fin dall'infanzia. Sta di fatto che prendeva l'incombenza molto sul serio al punto da intraprendere anche per conto proprio una raccolta di disegni e descrizioni di piante cui dava il nome di *Viridarium Orientale* che proseguiva a vita. Non era in verità un disegnatore provetto, e i suoi disegni avrebbero sempre presentato difficoltà a essere riprodotti a stampa.

Dal 1648 Matteo di s. Giuseppe era assegnato alla missione carmelitana della «Persia e le Indie» di Bassora, nell'attuale Iraq, e lì trovava anche l'opportunità di studiare il turco, l'arabo e il persiano cui lo versavano le spiccate attitudini linguistiche, e compilare un dizionario di neo-mandaico basato sul dialetto della città. Intanto chiedeva e otteneva dal papa di esercitare la professione medica, componeva un testo di medicina che sembra gli fosse poi stampato in India, anonimo, dai gesuiti, e si

esercitava ancora nella riproduzione di piante per il suo *Viridarium* dai disegni originali della raccolta di un signore del luogo (tale «Saladin Artafa»).

Nel 1651 raggiungeva l'India e si stabiliva nei possedimenti portoghesi sulle coste del Gujarat, visitando nel 1655 Mozambico e applicandosi a uno studio della flora dell'Africa orientale.

Nel 1657 riceveva l'ordine di unirsi a una prima spedizione dei carmelitani scalzi inviata da Roma e destinata proprio al Malabar. Il Malabar era la regione storica dei cosiddetti «cristiani di s. Tommaso». I portoghesi che avevano scoperto e assoggettato quei cristiani in India unitamente alle altre *ènclave* coloniali, li avevano duramente contestati benché fossero di fede cristiana. Erano però di rito siriaco e non latino e davano loro molti segni di apparente eresia. Il patronato portoghese, con l'appoggio dei gesuiti, riusciva a piegarli alla liturgia latina e porli sotto l'autorità di Goa, ma il sinodo di Diamper del 1599 lasciava molti strascichi[10] per cui *Propaganda Fide*, istituita nel 1622, provvedeva a mandare propri missionari scelti fra i carmelitani scalzi, i quali disponevano già di una loro missione a Goa dal 1619 ed erano a essa legati per aver contribuito loro stessi a fondare l'istituzione romana.

Un primo carmelitano scalzo in India da menzionare era Filippo della ss. Trinità, al secolo Julien Esprit (1603-1671), di nazionalità francese, stabilitosi a

10 Wicki Giuseppe, S.J., «I cinque concili di Goa (1567-1606) e l'attitudine portoghese verso i costumi dell'India (l'influenza del concilio di Trento)», in *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani*, a cura di Enrico Fasana - Giuseppe Sorge, Milano, Jaca Book, pp. 37-46.

Goa dal 1631 dopo un viaggio che da Napoli lo aveva portato via mare ad Alessandretta e da lì aveva proseguito via terra. Trattenutosi in India otto anni, al rientro in Europa pubblicava a Lione in latino nel 1649 l'*Itinerarium Orientale*, un'opera riepilogativa del suo viaggio e soggiorno in Asia, che veniva tradotta in francese, tedesco e nel 1666 in italiano col titolo *Viaggi orientali del Reverendissimo Padre Filippo della SS. Trinità*, in cui non lesinava neppure notizie sulla vegetazione dell'India da lui visitata[11].

Non sappiamo ancora con precisione il ruolo svolto da Filippo della ss. Trinità in India come missionario e prelato dei carmelitani scalzi, benché non sia da tralasciare che culminava la carriera come generale dell'ordine. Era stato comunque dopo molti anni aver lasciato l'India che *Propaganda Fide* decideva di inviare nel 1656 una legazione carmelitana da Roma, alla quale Matteo di s. Giuseppe era aggregato - possiamo pensare - come missionario già di molta esperienza in Asia e operante al momento nei domini portoghesi indiani.

Raggiunti con gli altri membri della missione i cosiddetti «cristiani della Serra» del Malabar, il nostro missionario continuava ad affiancare all'attività apostolica l'esercizio medico-sanitario e le ricerche botaniche cui coadiuvavano ora i confratelli sopravvenuti, raccogliendo

---

11 Il frontespizio completo dell'opera recita: *Viaggi orientali del Reverendissimo Padre Filippo della della SS. Trinità […] ne' quali si descrivono varii successi, molti regni dell'Oriente, monti, mari, e fiumi, la successione de' prencipi dominanti, i popoli cristiani, et infedeli, che stanno in quelle parti. Si discorre ancora degli animali, degli alberi, delle piante, e frutti; delle missioni de' religiosi, e di molti casi meravigliosi degni della curiosità di chi legge*, in Venetia, presso Gio.Pietro Brigonci MDCLXX.

anche loro dati sulla flora locale e probabilmente sotto la sua stessa guida, come lascia pensare, anche se non lo esplicita, Vincenzo Maria di s. Caterina (al secolo Vincenzo Maria Murchio, 1626-1679) nel suo *Il viaggio all'Indie Orientali*, che pubblicava nel 1672, molti anni dopo il ritorno della missione in Italia, con un testo ben dovizioso di notizie sulle ricerche e le osservazioni botaniche compiute dal gruppo[12].

Intanto al rientro delle missioni carmelitane che si succedevano nel Malabar altri confratelli di Matteo di s. Giuseppe riportavano in Italia copie o parti di esemplari del suo *Viridarium Orientale*, messi in parte a frutto per le illustrazioni dell'*Istoria botanica* che Giacomo Zanoni (1615-1682), all'epoca soprintendente all'Orto botanico di Bologna, pubblicava nel 1675[13] ed era ampliata nel secolo successivo da Gaetano Monti coi manoscritti dello stesso Zanoni lasciati inediti[14]. Fra le illustrazioni di queste opere erano compresi disegni tratti dagli originali del citato «Saladin Artafa»), mentre non riusciva a essere pubblicata alcuna edizione del *Viridarium* a nome dell'autore, nonostante i vari tentativi promossi.

L'unico riconoscimento dopo quello di Zanoni veniva dunque in vita a Matteo di s. Giuseppe dal citato

---

12 *Il viaggio all'Indie Orientali del P.F. Vincenzo Maria di s. Caterina da Siena Procuratore Generale de' Carmelitani Scalzi, …, diviso in cinque libri, opera non meno utile che curiosa,* Roma, Stamperia di Filippomaria Mancini, 1672.

13 Su di lui: Spaggiari Francesco, *Giacomo Zanoni botanico montecchiese*, Gilena, T&M Associati ed.ri, 2011.

14 *Jacobii Zanonii rariorum stirpium historia ex parte olim edita* […] *Opus universum digessit, latine redditit, supplevitque Cajetanus Montius*, Bononiae, ex typographia Laelii a vulpe, 1742. Si veda sull'opera la scheda di Giuseppe Olmi in *Il libro illustrato a Bologna nel Settecento*, a cura di Antonino Biancastella - Giuseppe Olmi - Maria Gioia Tavoni, Bologna, Dipartimento di Italianistica, 2007, pp. 72-73.

van Rheede che menzionava il nostro missionario come il vero «fondatore» e «autore» dell'opera, cioè come diceva il testo latino, il suo primo *conditor et auctor*. Lo leggiamo nel bel saggio di Giuseppe Olmi «Lavorare per i libri degli altri. Padre Matteo di s. Giuseppe, medico, botanico e disegnatore di piante *qui nomine suo nihil edidit*»[15].

Le cose erano andate così: Matteo di s. Giuseppe, rientrato nel Malabar negli anni '70 al tempo del governatorato di van Rheede - da lui conosciuto già nel 1663 all'espugnazione di Cochin -, ne era divenuto prima suo medico e poi amico. Accomunavano entrambi gli interessi per la botanica e la fitoterapia, nonché l'apprezzamento vivissimo del territorio e della gente che l'olandese amministrava e in cui il nostro missionario esercitava apostolato e pratica medica.

Su consiglio e assistenza del carmelitano, van Rheede metteva dunque mano alla sua opera monumentale, e l'*Hortus malabaricus* segnava il vero collaudo della botanica olandese sull'India coronando ai più alti vertici un campo di studi che, a cent'anni dal «trasfert» dal Portogallo all'Olanda aveva un tramite italiano in Matteo di s. Giuseppe, figura e opera già del resto internazionalmente note, non per scritti a sua firma, ma per la risonanza avuta già in quegli anni prima dalla *Historia botanica* del Zanoni e poi da *Il viaggio nelle Indie Orientali* di Vincenzo Maria Murchio, opere che rientravano pure tra le fonti dell'*Hortus malabaricus*.

---

15 Olmi Giuseppe, «Lavorare per i libri degli altri. Padre Matteo di s. Giuseppe, medico, botanico e disegnatore di piante *qui nomine suo nihil edidit*», in *Belle le contrade della memoria. Studi su documenti e libri in onore di Maria Gioia Tavoni*, a cura di Federica Rossi - Paolo Tinti, Bologna, Patron ed., 2009, pp. 53-79, sp. 64.

Esulano da queste note le traversie di Matteo di s. Giuseppe vissute come missionario e, nello specifico, come «amico» di van Rheede e degli «eretici olandesi», tanto da doversi presentare pure all'Inquisizione di Goa. Di queste sue traversie trattò oltre una ventina d'anni or sono Giuseppe Sorge in un saggio su «La terza spedizione dei carmelitani scalzi nel Malabar (1675)»[16] e più nello specifico ed estesamente, nello stesso volume, Maria de Gantuz Cube col ben documentato e misurato saggio «La singolare vicenda di P. Matteo di s. Giuseppe carmelitano scalzo»[17]. Più recente e di stretta attinenza al contributo botanico del Nostro, Giuseppe Olmi nel saggio succitato ha presentato i vari e voluminosi manoscritti che si conservano in alcune biblioteche e riconducono all'opera di Matteo di s. Giuseppe specialmente negli ultimi suoi anni di vita.

Comprensibilmente anche van Rheede fu molto amareggiato da parte olandese per la familiarità col frate italiano. Sia dal fronte cattolico che da quello protestante riusciva all'epoca difficile concepire rapporti da uomo a uomo che prescindessero dai settarismi di chiesa. In quella congiuntura, per intelligenza delle cose, si mostrò ben superiore *Propaganda Fide*, la quale apprezzò molto, tra l'altro, la mediazione olandese favorita da Matteo di s. Giuseppe anche per la riuscita della terza spedizione carmelitana in India.

---

16 Sorge Giuseppe, «La terza spedizione dei carmelitani scalzi nel Malabar (1675)», in *India tra Oriente e Occidente. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani nei secoli XVI-XVIII*, a cura di Enrico Fasana - Giuseppe Sorge, Milano, Ed.ni Universitarie Jaca, 1991, pp. 101-41 (specificamente su Matteo di s. Giuseppe, p. 102 ss).

17 *India tra Oriente e Occidente. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani*, cit., pp. 143-62.

Dalla Campania alla Cina sotto il *padroado* portoghese: missionari gesuiti nei secoli XVI e XVII

Mariagrazia Russo*

La Compagnia di Gesù, approvata formalmente da Papa Paolo III (1468-1549) nel 1540, si stabilisce a Napoli nel gennaio del 1552[1], quando, sulla Strada Gigante, è attivato un Collegio con quattro classi di studi inferiori. Risale a soli due anni dopo (1554) l'apertura della Casa professa nel Palazzo quattrocentesco di Gian Tommaso Carafa, da dove prende avvio, insieme alla chiesa cosiddetta del Gesù Vecchio, l'ampia area del Salvatore con il *Collegium Maximum Neapolitanum*, istituito nel 1690. Nel 1558 viene eretta la Provincia Napoletana (che abbracciava le odierne regioni dall'Abruzzo alla Calabria) con il primo Provinciale P. Alfonso Salmerón

* Università degli Studi Internazionali di Roma (UNINT).

1 Cfr. Michele Errichetti, *L'Antico Collegio Massimo dei Gesuiti a Napoli (1552-1806)*, in «Campania Sacra», 7 (1976), pp. 241-245; Alberto Tanturri, *La Provincia napoletana della Compagnia di Gesù: serie storica delle fondazioni, geografia degli insediamenti e identità dei fondatori (1558-1767)*, in Niccolò Guasti, *I patrimoni dei Gesuiti nell'Italia moderna: una prospettiva comparativa*, Edipuglia, Bari, 2013, pp. 85-106.

(1515-1585)[2] e fondata la prima istituzione a Nola[3]. Nel 1584 la Casa professa si trasferisce nella nuova e più vasta chiesa definita del Gesù Nuovo (1601), dove rimane sino al 1634 quando i Gesuiti inaugurano il Collegio dei Nobili al Vico Nilo[4]. Nel frattempo un'altra istituzione della Compagnia sorgeva a Salerno nel 1589. In particolare

> gli studenti gesuiti di filosofia e teologia, ma generalmente, anche quelli di retorica [...] furono concentrati nel Collegio Napoletano del Gesù Vecchio, che fu quindi lo studio generale o università dei gesuiti meridionali: la sua comunità contò sempre più di 100 soggetti, con una molteplicità di cattedre e di professori specializzati. Con maggiore flessibilità, negli altri luoghi (e nella stessa città di Napoli nei Collegi di S. Francesco Saverio di Palazzo, S. Ignazio al Nercato, S. Giuseppe a Chiaia e nel Collegio dei nobili) si avevano corsi più o meno specializzati, a seconda dell'importanza della città o del collegio, della disponibilità di personale gesuitico e di risorse economiche[5].

---

2 Cfr. tra gli altri, Ulderico Parente, *Gesuiti e potere politico nel '500. I Vicerè di Napoli e P. Salmerón*, in «Societas», XLII, 6 (1993), pp. 138-144, che mette in evidenza il rapporto politico tra Salmerón e i Viceré di Napoli; e John O'Malley, *I primi gesuiti*, Vita e pensiero, Milano, 1999.

3 Per la Chiesa del Gesù a Nola, cfr. Filippo Iappelli, *Gesuiti a Nola: 1558-1767*, in «Societas», XLI, 1-2 (1992), pp. 20-35; Paola Jappelli, *La Chiesa del Gesù di Nola. Tradizione e sperimentazione nell'architettura gesuitica in Campania*, Istituto Grafico Editoriale Italiano, Napoli, 2001 che riporta in appendice alcuni documenti sulla fondazione del Collegio (in particolare si veda quello di p. 112).

4 Cfr. Carolina Belli, *La fondazione del Collegio dei Nobili di Napoli*, in Carla Russo (a cura di), *Chiesa, assistenza e società nel Mezzogiorno moderno*, Congedo, Galatina, 1994, pp. 183-280.

5 F. Iappelli S. I., *Il collegio dei Gesuiti a Capua - I (1611-1767)*, in «Societas», XLI, 1-2 (1991), pp. 22-30 [30]. Per l'importanza del Collegio di Capua come centro di cultura, di formazione religiosa e di predicazione apostolica, si veda dello stesso autore e con lo stesso titolo la seconda parte dell'articolo pubblicata sempre in «Societas», XL (1991), pp. 70-78.

Queste istituzioni educative gestite dai Gesuiti rimarranno attive sino al 1767, quando la Compagnia verrà soppressa dal Regno di Napoli sino alla nuova riammissione nel 1804.

La seconda metà del XVI secolo e tutto il XVII vedono quindi, a Napoli come in molte altre aree italiane, il sorgere e lo svilupparsi di una delle più grandi istituzioni della Chiesa che aveva saputo rispondere ai contraccolpi della Riforma luterana. Quando i Gesuiti entrano nel Regno di Napoli, il territorio è governato dalla casa degli Asburgo (1516-1700), vedendo al trono – anche se nella fase ormai finale della sua vita – Carlo IV di Napoli (1500-1558; l'Imperatore Carlo V, Carlo I di Spagna), unito in nozze sino al 1539 a Isabella d'Avis (1503-1539), la seconda figlia del re del Portogallo e dell'Algarve D. Manuel, deceduta a causa di un difficile parto. Il loro figlio Filippo I di Portogallo (1527-1598; II di Spagna), precedentemente legato a una Avis, Maria Manuela (1527-1545), aveva ereditato nel 1558 anche il Portogallo, rimanendone sul trono sino al 1598. Il figlio Filippo II (1578-1621; III di Spagna) e il figlio di questi Filippo III (1605-1655; IV di Spagna), che rimarrà sul trono portoghese sino al 1640, avevano toccato l'apogeo raccogliendo sotto il loro governo plurimi realtà culturali. Il declino, avviatosi con la reggenza di Marianna d'Austria in attesa della maggiore età del figlioletto di appena 4 anni, Carlo V (1661-1700; II di Spagna), segnerà la fine politica ed economica del governo degli Asburgo.

La Compagnia di Gesù nel Regno di Napoli si innesta dunque per un secolo e mezzo in questo articolato contesto europeo, entrando nel progetto espansionistico e missionario del Portogallo in quel

territorio gestito dal *padroado* della corona lusitana. La *Societatis Jesu* aveva tuttavia manifestato sin dalle origini, nella completa ubbidienza papale, la sua disponibilità a comunicare a tutto il mondo la fede in Cristo e quindi a immettersi in quel rapporto, rischiando un'inevitabile conflittualità, tra corona e papato, mondo iberico e Vaticano, potere economico-politico e potere spirituale che porteranno a contrasti locali, inasprimenti tra mondo religioso e mondo laico e incomprensioni interne alla Chiesa stessa. La nascita di *Propaganda Fide* nel 1622, intaccando quel sodalizio iniziale tra Chiesa e Stato Portoghese, incide al contempo sulla Compagnia gesuitica e sulla presenza lusitana nel mondo.

La Compagnia di Gesù insediata nelle residenze della Provincia Napoletana darà all'Asia un cospicuo numero di missionari originari del Sud della penisola italica: gli ambienti gesuiti della capitale partenopea così come quelli più decentrati costituiscono un asse importante per la diffusione del cristianesimo nel mondo. In particolare vengono formati nella Provincia Napoletana 29 Gesuiti destinati alla Provincia della Cina, oggetto della nostra attenzione: uno proveniente dagli Abruzzi (Valignano); uno dalla Basilicata (Giampriamo); quattro dalla Calabria (Costanzo, Ferrario, Parisi, Sambiasi); quattro dalla Puglia (Costa, De Ursis, Lubelli e Ruggieri); e quindici dalla Sicilia (Brancati, Buglio, Candone, Carruba, Castiglia, Cipolla, Gravina, Intorcetta, Laurifice, Longobardo, Minaci, Morabito, Posateri, Trigona e Valguarnera). Dalla Campania, infine, sulla quale si vuole concentrare il nostro studio, provengono Brandi, Cinamo, Cola e Fuciti.

Il totale dei Gesuiti italiani destinati alla Provincia

della Cina[6], ammonta a 115 unità. La comunità gesuitica del Regno di Napoli e del Regno di Sicilia rappresenta l'area che invia maggiori missionari in Cina, superiore persino al Regno di Savoia e allo Stato Pontificio (che include le Marche, l'Umbria, l'attuale Lazio e alcune zone dell'Emilia come Bologna, Faenza e Rimini) i quali ne contano 18, alla Repubblica di Genova con 10 sacerdoti e al Ducato di Milano che ne contempla un'altra decina. Per la missione in Oriente contribuirono tuttavia anche il granducato di Toscana (7 o 8), i territori estensi del ducato di Modena e Reggio, e quello di Ferrara (con 3 unità ciscuno), la Repubblica di Venezia che includeva anche Bergamo (3), il Trentino (2 o 3), i territori di Gorizia (2) e Mantova (1) nonché il ducato di Parma e Piacenza (1).

Regione attuale (numero di Gesuiti nati in ciascuna regione): sfera politica	**Città [eventuale provincia o area di riferimento o diocesi] (nomi dei Gesuiti e data di nascita)**
Abruzzo (1): Regno di Napoli – Provincia Neapoletana	**Chieti** (Valignano, 1539)
Basilicata (1): Regno di Napoli – Provincia Neapoletana	**Atella** [Potenza] (Gianpriamo, 1686)
Calabria (4): Reino de Nápoles - Provincia Neapoletana	**Cosenza** (Sambiasi, 1582), **Longobucco** [Cosenza] (Ferrario, 1537), **Motta Bovalino** [antica terra nell'attuale zona di Reggio Calabria] (Costanzo, 1571), **Reggio Calabria** (Parisi, 1625)

6 Cfr. Mariagrazia Russo, *Jesuítas italianos em Macau*, in Luís Filipe Barreto e Wu Zhiliang (edited by), *Macau Past and Present*, Centro Científicos e Cultural de Macau – Fundação Macau, Lisboa, 2015, pp. 353-382.

Campania (5): Regno di Napoli - Provincia Neapoletana	Nápoles (Brandi, 1610; Cinamo, 1609; Cola, 1560; Fuciti, 1625)
Puglia (4): Regno di Napoli - Provincia Neapoletana	**Lecce** (De Ursis, 1575; Lubelli 1611), **Maglie** [Lecce] (Costa, 1679), **Spinazzola** [Bari] (Ruggieri, 1543)
Sicilia (15): Regno di Sicilia - Provincia Neapoletana	**Assoro** [Enna] (Valguarnera, 1608), **Caltagirone** [Catania] (Longobardo, 1565), **Caltanissetta** (Gravina, 1603), **Caltavuturo** [Palermo] (Cipolla, 1736), **Mineo** [Catânia] (Buglio, 1606), **Módica** [Ragusa] (Laurifice, 1646), **Palermo** (Brancati, 1607; Candone, 1636; Carruba, 1572; Castiglia, 1635; Posateri, 1640), **Piazza Armerina** [Enna] (Intorcetta, 1625), **Messina** (Morabito, 1691), **Siracusa** (Minaci, 1654; Trigona, 1687)

Pochi sono gli italiani che professano prima di imbarcarsi: ne abbiamo contati 14 con una percentuale del 12,17%: non sempre è noto il luogo in cui vengono presi i voti, ma, dove si conosce, esso non corrisponde quasi mai al luogo in cui i religiosi hanno studiato. Fanno eccezione cinque casi tra i quali spicca il napoletano Cinamo che compie tutto il suo percorso a Napoli: ciò dimostra la grande mobilità dei membri della comunità gesuitica, diversificando spesso il luogo di origine, con quello di entrata nella Compagnia, quello della professione e quello della presa dei voti.

Prima della partenza per la Cina i gesuiti italiani rimangono un periodo più o meno lungo in Portogallo per imparare la lingua portoghese e per perfezionare i loro studi prevalentemente teologici: i centri principali lusitani dove i membri della Compagnia effettuano i loro

studi sono Lisbona, Coimbra (dove studia De Ursis) ed Évora dove si forma Giovanni Cola.

Dei quattro gesuiti campani quest'ultimo, Giovanni **Cola**[7], nato a Nola (1560-1626; entrato nella compagnia nel 1577), trascorre un paio di anni tra Évora e Lisbona (1579-1580) nel periodo in cui vi regna la peste. Si imbarca dalla penisola italica diretto a Lisbona sulla nave *Reis Magos*, il 24 marzo del 1578 insieme a Giovanni Gerardino (1543-1596) e Francesco Pasio (1554-1612) (entrambi di origine emiliana), Matteo Ricci (1552-1610) e Michele Ruggieri (1543-1607), entrati novizi nella Compagnia a Roma ove Gerardino aveva anche preso i voti. Giovanni Niccolò Cola sarà il primo del gruppo campano a giungere a Macao il 7 agosto del **1582**. Mentre Ricci è destinato alla Cina, Giovanni Niccolò Cola viene inviato a Nagasaki, in Giappone, dove fonda, così come illustrato da Adolfo Tamburello in un articolo pubblicato in «Societas»[8], la prima

---

7 *Nicolao's biography and his school of painters*, in Pasquale M. D'Elia *Fonti Ricciane*, La Libreria dello Stato, Roma, 1942-1949 (3 voll.), vol. II, p. 231, n. 3; Joseph Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Institutumm Historicum S. I. – Letouzey, Rome-Paris 1973, pp. 58-59; Juan Ruiz-de-Medina, *La cultura europea nel Giappone prima del Seicento*, in «Civiltà Cattolica», 1988, IV, pp. 37-39; Gauvin Alexander Bailey, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America (1542-1773)*, University of Toronto Press Incorporated, Toronto-Buffalo-London, 1999, pp. 66-81; J. Ruiz-de-Medina, "Cola, Giovanni (João Nicolao)," in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, Institutum Historicum Societatis Iesu - Universidad Pontificia Comilla, Roma-Madrid, 2001 (4 voll.), vol. 1, pp. 838-839; Luigi Vecchione, *Padre Niccolao da Nola, ossia Giovanni Cola, 1560-1626: missionario caposcuola gesuita nolano in Cina e Giappone: i gesuiti martiri da Nola missionari in Estremo Oriente*, Opinione L. V., Nola, 2008.

8 Adolfo Tamburello, *Il trapianto dell'arte rinascimentale europea in Giappone e Cina. L'opera del missionario gesuita Giovanni Cola (1560-1626)*, in «Societas», 1993, XLII, 4-5, pp. 92 -99.

scuola di pittura rinascimentale europea, già, del resto, da lui avviata nella stessa Macao e ritrovata quando vi tornerà nel 1614. Tuttavia, nonostante la sua missione fosse, insieme a quella di matematico e orologiaio, quella di pittore di immagini sacre, di lui rimangono solo due quadri (uno a Nagasaki e l'altro ad Arima) anche se alla sua scuola possiamo attribuire molti altri dipinti. Sono probabilmente le sue condizioni di salute a non permettergli di esercitare a lungo la sua arte pittorica tanto che Luís Fróis (1532-1597) in una lettera indirizzata al Preposito generale chiede a Claudio Acquaviva (1543-1615) di inviare uno stampatore, diverso quindi da Giovanni Cola, per riprodurre alcune immagini sacre da distribuire tra i cristiani[9]: «stampatore di imagini grandi che porti forme per si stampar qui, ed ripartir per li christiani, perché ancorché sono tre anni che qui sta il fratello Jo. Costa, pintore, esso è naturalmente debole, et non ha fatto insino a hora, dopo che sta in Giappone, più di 4 o 5 quadri per alcune ecclesie, et queste non grandi, et di poche figure»[10].

Non arriverà invece a Macao, fermandosi a Salsette in India, il gesuita napoletano Francesco Leonardo **Cinamo** (1609-1676) che morirà a Goa. Entrato nella Compagnia nel 1623 nella città di Napoli, sarà uno dei pochi gesuiti che prenderà nella medesima città anche i voti, nel 1643. Imbarcatosi per la Cina insieme a P. Álvaro Semedo (1587-1658) nell'anno successivo, il **1644**,

9 Cfr. G.iuseppina Malena, *I gesuiti italiani missionari in Giappone nel "secolo cristiano"*, in «Il Giappone», vol. XXXV (1995), pp. 19 ss.

10 Archivum Romanum Societatis Iesu (d'ora in poi ARSI), *Jap. Sin.* 10, II, f. 223.

rimane invece in India dove fonda nel 1662, divenendone superiore, la residenza di Maissour / Mysore, nella costa del Malabar, zona definita da P. Domenico Ferroli (1887-1970) la "missione dimenticata", perché uno dei capitoli meno studiati della vita delle missioni gesuitiche.

Nella metà del XVII secolo arrivano a Macao anche i due napoletani P. Giovanni Battista Brando o Brandi (1610-1681 o 1682, novizio dal 1627) e il più giovane Domenico Fuciti che compare nei documenti anche come Facitto, Facittus o Focitta (1623-1696, novizio dal 1638)[11].

Il primo dei due, **Brandi**, entrato nella Compagnia nel 1627 nella stessa città di Napoli, si imbarca per Macao sulla nave *Nossa Senhora da Atalaia*, il 26 marzo **1640**, insieme al suo compagno di corso Andrea Giovanni Lubelli (1611-1685), a Giovanni Filippo De Martini (1608-1682) (nel suo primo viaggio), e ai due coetanei Martino Martini (1614-1661) e Stanislao Torrente (1616-1681) che avevano frequentato lo stesso collegio a Roma. Brandi nel 1650 prende i voti a Goa. E nel 1668 compare come rettore del Collegio di Macao, dopo tre anni di permanenza nella città e dopo aver viaggiato per dieci anni tra le località cinesi di Hainan e Tingan. Dopo una permanenza di due anni nel Siam (1671-1673), torna come professore a Macao, dove morirà nel 1681 o 1682.

L'ultimo del gruppo, **Fuciti**[12], viene destinato alle missioni in Asia nel **1653**: partito per Vannes diretto in

---

11 Per Fuciti si rimanda alla scheda biografica presente in Jean Burnay, *Notes chronologiques sur les missions jésuites du Siam au XVIIe siècle*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXIII, 43 (1953), pp. 171-200 [198].

12 La voce di Giuliano Bertuccioli (Fuciti, Domenico) nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 50 (1998), contiene anche amplia bibliografia.

Portogallo, nel 1654 si imbarca a Lisbona sul galeone *São Francisco* o, secondo altri, sulla *Capitaina* insieme a numerosi religiosi. Giunto a Goa il 2 agosto del 1655, ne riparte l'anno dopo per Macao. La vita di Fuciti risulta essere tra le più avventurose dei Gesuiti italiani. Nel 1657 viene destinato alla Cocincina, insieme a François Ignace Baudet (1618 - dopo 1679), per l'evangelizzazione da poco avviata della penisola indocinese, dove regnavano numerosi conflitti tra la zona del Tonchino e quella della Cocincina (rispettivamente le attuali Vietnam del Nord e del Sud). Costretto a nascondersi, imbarcatosi con pericolosi mercanti cocincinesi, poi da questi in fuga per non essere derubato e ucciso, viene fatto prigioniero e rimpatriato. Fatto salire a bordo di una nave cinese, nel 1658 arriva a destinazione in Cocincina dove viene raggiunto l'anno successivo dallo stesso Baudet. Dopo sette anni di permanenza in Cocincina, insieme anche al gesuita giapponese Pedro Marques (1613-c.1679), ne è espulso nel 1655 e obbligato a imbarcare per il Siam. Da questo momento in poi Fuciti mette in atto una lunga serie di strategie per fare rientro in Cocincina (dove nel 1668 torna ufficialmente con patente di vicario generale della diocesi di Malacca rimanendo pur tuttavia agli arresti domiciliari, ma fuggendo di notte per incontrare i cristiani) e in Tonchino (dove arriva nel 1669 con doni per il sovrano il quale invece non vuole neppure ricevere i Gesuiti giunti da Macao). Pur intimato dalle autorità locali di ripartire, Fuciti rimane nel Tonchino travestito da mercante - una tecnica che sarà poi adottata anche dai religiosi di *Propaganda* -, viaggiando di provincia in provincia e sottoponendosi a lunghi periodi di prigionia e di tortura alla *canga* (costituita da una tavola con un foro

nel mezzo in cui si faceva passare la testa del condannato). A Fuciti si unirà nel 1671 anche Giovanni Filippo De Marini, che lo sosterrà nella sua diatriba contro i missionari francesi inviati da *Propaganda Fide*, François Deydier (1637-1693) e Jacques De Bourges (1634-1714), i quali avevano creato clero indigeno a loro avviso non adeguatamente preparato. *Propaganda* si innesta dunque in questo panorama come un elemento in netto contrasto con la politica della Compagnia. Espulso De Marini dalle autorità tonchinesi, Fuciti riesce a trattenersi nel Tonchino fino al 1684, sebbene papa Innocenzo XI, Odescalchi (1611-1689) lo avesse richiamato a rientrare. Fuciti, dopo altre peripezie tornato a Macao, dove viene accolto come martire, vi trova la morte il 9 ottobre del 1696. Gli interessanti manoscritti ancora inediti di Domenico Fuciti, conservati presso l'ARSI, ossia la *Relatione della missione [...] nel Tonchino, e nella Cocincina*[13] - alla cui trascrizione si sta procedendo e della quale si propone in questa sede il primo capitolo riguardante il viaggio da Lisbona alla Cocincina -, così come i numerosi documenti in cui egli si discolpa dalle accuse rivoltegli dai provicari francesi e, in particolare, la *Risposta alle accuse dategli nella Congregatione di Propaganda Fide da' vicari apostolici da lui inviata dalla nuova Batavia al p. assistente di Portogallo*, mettono in luce proprio le accese questioni che in quegli anni fervevano tra i tre protagonisti della scena politico-religiosa: la corona portoghese, costantemente preoccupata della perdita dei suoi territori, soprattutto dopo la caduta di Malacca nel 1643 a opera degli Olandesi; la Compagnia di Gesù, schiacciata tra l'obbedienza al Papa e la fedeltà alla corona

13 ARSI, *Jap. Sin.* 85, ff. 248-291.

portoghese che aveva sino a quel momento protetto e dato sostegno economico e logistico alla comunità religiosa; e *Propaganda Fide*, sorta inizialmente con il desiderio di sostenere la Chiesa laddove essa presentava maggiori difficoltà, ma poi entrata inevitabilmente in conflitto con l'Ordine gesuitico soprattutto per quanto concerneva la questione dei riti locali, il sacerdozio dato alle persone del posto e le metodologie dell'inculturazione. Il vuoto lasciato dai Gesuiti espulsi dal Tonchino e dalla Cocincina, colmato dai vicari apostolici di nazionalità francese di *Propaganda* (Antoine Hainques, 1637-1670 e François Deydier), non poteva non suscitare attriti con le comunità vietnamite, entrate in confusione per la diversità dei metodi e dei contenuti teologici, così come non poteva non provocare reazioni da parte di chi, sino a poco prima, aveva abitato quelle terre diffondendovi la fede cristiana. D'altro canto, la difesa del *padroado* a oltranza da parte della corona portoghese non poteva più sussistere in un panorama mondiale in cui si erano ormai innestate forze nuove. Dall'intera *Relatione* manoscritta di Fuciti si ricavano comunque due realtà particolarmente significative per la contingenza storica: da un lato l'importanza della presenza dei Portoghesi visti sempre come un'àncora di salvezza in ogni situazione in cui essi appaiono (a dimostrazione del loro radicato inserimento nel contesto asiatico e della loro stretta collaborazione con il mondo dei gesuiti); e dall'altro la costante necessità della conoscenza della lingua cocincinese che permette al protagonista di avere più volte salva la vita e che si manifesta come l'unica possibilità per poter esprimere i bisogni vitali (come il mangiare e il bere) in un contesto dove l'altro appare spesso nelle sue connotazioni di scontro più che di incontro.

Quattro napoletani sul suolo asiatico si diffusero quindi in quattro territori diversi: Cola in Giappone, Cinamo a Goa, Brandi tra Cina e Siam, Fuciti nel Tonchino e nella Cocincina. Dimostrarono tutti che la preparazione teologica e l'educazione ricevuta nel collegio della capitale partenopea, così come in altri seminari gesuitici, erano state in grado di predisporli adeguatamente alle diverse situazioni sociali e culturali. Del resto, la storia dimostrerà come ciò che rese difficile la permanenza della comunità su territorio asiatico, prima ancora delle avversità politiche locali, delle persecuzioni e del martirio, fu il dissidio interno alla Chiesa, l'incapacità di trovare anelli di congiunzione tra un *padroado* ormai svuotato del suo reale contenuto politico e le nuove esigenze di una Chiesa in espansione, la non duttilità di fronte a diversità culturali e la rigidità nelle scelte compiute.

Appendice[14]:

ARSI, Jap. Sin. 85, ff. 248-291 [248-253: il testo sarà reso disponibile integralmente in altra sede]

[248] Anno 1654.

Relatione della Missione, che fece il Padre Domenico Fucito nel Tunchino, e nella Cocincina.

---

14 Criteri di edizione: sciolgo le abbreviazioni introducendo corsivo; introduco maiuscole solo ove strettamente necessario (nomi propri, toponimi, dopo punto fermo); tolgo accento ai monosillabi che oggi non lo richiedono, lasciandolo però laddove esso sottintende una contrazione preposizione+articolo (à=ai); tolgo apostrofo laddove oggi non si richiede; introduco accenti in parole ossitone che oggi lo richiedono; distinguo u/v e i/j (lasciando però laddove presente l'incontro delle due *ij* finali).

Cap*itol*o P*rim*o
Cose accadute al P*adre* Domenico fino all'entrare nella Cocincina.

Il P*adr*re Dom*enic*o Fucito giunse in Portogallo il novembre 1654.

A di 25 Marzo, baciate le mani al Ser*enissi*mo Re Don Giovanni IV, sciolse da Lisbona per la India in Compagnia di parecchi Padri Portoghesi, francesi, italiani. Con viaggio felicissimo entrò in Goa ai 2 di Agosto, sul fine del seguente febraro s'inviò verso Macao, e finì il Luglio. Di lì partì alla volta della Cocincina nella quaresima del seguente anno 1656. Perché non v'era nave, che da Macao andasse diritta alla Cocincina, il P*adre* Domenico col Padre Ignatio Baudet francese, et alcuni mercanti di Macao s'imbarcarono in una del Re di Cambogia, la quale riconduceva là un Ambasciatore da quel Re inviato al regolo di Canton. Sul'entrata di Cambogia ha un basso largo e lungo molte leghe. Il Piloto, e i Marinari eran cinesi, e poco prattici. Mentre col vento in poppa vanno in busca del canale danno nel basso. La nave già vecchia, e mal composta, haveva il mastro soverchiamente alto, cerchiato di lamine di ferro, colla sua vela di stuoia raddoppiata, e pesante, e mal poteva reggere all'impeto del vento, e alla furia delle onde; quindi è che timorosi tutti, che con quel tanto essere dibattuta, ad ogni tratto non si sdrucisse, e i [248v] Padri, e i christiani si confessarono, e comminciarono colle sue litanie ad invocare il Patrocinio di Nostra Signora. I Mercanti Portoghesi bene esperti volevano subito tagliare il mastro, e buttarlo in mare no li consentirono i Cinesi, dicendo che non si ardivano a ciò fare per non esser sua la nave, ma del Re di Cambogia.

Quando a Dio piacque fu scossa con urto sì furioso la nave, che spezzòssi il Mastro. Accorsero allhora con fretta i Portoghesi colle sue daghe a tagliare le sarte, e lo lanciarono in mare. Alleggerita cominciò un poco a sollevarsi la nave, e di poi col favore della marea si vidde libera di pericolo. Buscossi a nuoto il timone balzato dalle onde molto lontano, e con un lenzuolo invece di vela, e un bambù per masto entrarono in Porto. Pervenuti al quartiere de Portoghesi, trovaronvi un Padre Missionario della Compagnia chiamato il P*ad*re Gio*vanni* Maria Leria, che ricevelli con gran giubilo, e festa. Appena havevano i due Padri missionarij posto il piè in Cambogia, che si accese una gran guerra nel Regno. Eransi sollevati contro il Re di Cambogia alcuni mandarini molto poderosi a cagione, che egli favoriva di molto i Malay forastieri, lasciando tutto il governo nelle loro mani, e da loro sedotto già trattava di rendersi moro, e abbandonare la setta antica de suoi [249]. Tal fu, e si repentina la rivolutione, che fu mestiere à Padri di raccogliersi in una casuppola di paglia, che stava nel fiume posata sopra un come-tavolato di bambù, mobile a guisa di nave. Ciò fecero per non rimanere in terra involti nel commune incendio delle case, e per poter sottrarsi colla fuga da un luogo all'altro alle prime furie de sollevati, secondo il bisogno, ed il pericolo, salpavano l'ancora, che havevan gettata nel fiume legata al suo canapo. Durò alcun tempo questa inquietudine, finché il Re radunati soldati da tutto il Regno, dié battaglia à Ribelli e ne ottenne vittoria. Stava in questo mentre una nave cinese alla vela verso la Cocincina. In questa nave tentarono d'entrare Passeggieri i Padri: ma a niun patto lo consentirono i Cinesi per sapere che nella Cocincina era prohibita la Legge del Signore. Vedendo ciò il P*ad*re

Ignatio Baudet, e tenendo già per impossibile il passaggio da Cambogia alla Cocincina (poiché né vi erano altre navi che di Cinesi, e questi non volevano condurre i Padri) prese risolutione di far ritorno in una nave Portoghese a Macao per di là poi con nave di Macao stesso passarsene con più sicurezza alla Cocincina. Così fece, e seco portò il presente, che anbedue i missionarij portavano[15] al Re della Cocincina. Il P*ad*re Domenico però non giudicò bene di ritornare indietro, poiché non gli mancava speranza di haver tra poco commodità di passar diritto da Cambogia alla Cocincina. Non passaron mesi che se gli offerse. Era questa una piccola barca di alcuni cocincinesi gentili, cui la gran [249v] povertà costringeva a ritornare al paese per così fuggire da creditori, e da debiti, che havevano in Cambogia. Benché il P*ad*re Fucito ben vedesse esser cosa molto arrischiata il fidare a tal fatta d'huomini la sua persona; tutta volta vinse in lui la brama della sua amata missione, ed imbarcossi. Appena però inbarcato trovòssi in gran risico d'essere ucciso, e lanciato nel fiume, che con impetuosa corrente metteva in mare per esser tempo d'innondatione. Haveva egli messa nave con qualche provisione da vivere, posta ancora una cassetta con dentro un po' di denaro, e alcune curiosità di mattematica. Tutto era ben chiuso con un lucchetto. Intanto per non perder tempo non deponeva mai dalle mani un librettino, ed il vocabulario della lingua cocincinese. Ciò salvogli la vita. Però che la sera, stando egli in un camerino della poppa, udì, e pel poco, che della lingua haveva appreso nel detto vocabolario, pure intese, che una Donna, la quale stava sopra coperta parlava con gran compassione di lui à

15 Parola sovrascritta. Forse precedentemente *serbavano*.

marinari, essortandogli con grande efficacia a non occidere quel povero Padre. E diceva loro: E che male ha fatto il meschino? par tanto buono, e tanto mansueto: Come siete sì crudi, che per vostra ingordigia vogliate torre la vita ad un innocente, che si fidò di voi? Il Padre ricavando dal Libro il significato delle parole, che udiva, se la passò sino alla mezza notte senza chiuder occhio, ma non senza timore di essere [250] ammazzato. Quando ecco, che sente entrar nel suo camerino un huomo, che a quell'hora, e in quel luogo non vi poteva essere spinto da alcun bisogno per servitio della nave. Alzatosi pertanto il Padre, e gridando in Portoghese, come chi chiama gente in aiuto, s'imbatté nell'huomo che entrava. Haveva l'uomo una cordicella avvolta al braccio molto a proposito per il mal fine, a cui veniva. Vassene il Padre nella piazza della nave: l'huomo lo siegue, e con finta cortesia se gli offerisce di aiutarlo, in caso ch'egli volesse farsi calare a basso per lavarsi nel fiume: ma ringraziollo il Padre della buona volontà, che mostrava, e badò à starsi lì fuora. Non gli mancò Dio di consolatione opportuna. Passata di già la meza notte, ecco che si appressa alla nave un certo Giovanni Trois in un suo Balano, ch'è barca di mole, e di fattezze simigliante a feluca. Veniva questi molto da lungi, dall'habitatione de Portoghesi per consigliarsi col Padre sopra di un suo importante negotio. Tornòssene à suoi ricevuta, e data consolatione, e penso ch'egli fosse l'autore della voce pubblica, che corse tra Portoghesi dell'essere stato il P*ad*re lanciato nel fiume da ladroni cocincinesi. La sera seguente gettaron ancora non molto lungi dal luogo della passata. Già fatto notte entraron due huomini nel Camerino del Padre, e stimando, che

egli non gl'intendesse, un d'essi preso un fazzoletto ammaestrò l'altro, che quando a notte più alta lo volesse porre sopra la faccia del P*ad*re lo bagnasse prima ben bene. Questo bene inteso dal Padre, [250v] facendolo star sull'avviso, gli rubbò il sonno ancora la seconda notte, già era passata mezza, quando il Padre Domenico sente un huomo, il qual pareva, che volesse avvicinarsi a lui, e si faceva animo, dicendo di tratto in tratto fra se, che haveva paura di assalire il Padre: finalmente parendo al Padre, che costui già gli stava vicinissimo, stimolato dal natural timore della imminente morte, cominciò a parlare benché molto male in Lingua Cocincinese, e a chiedere con alta voce che cagione havessero di ammazzarlo? che se volevano il denaro, che haveva nella cassetta, lo pigliassero tutto alla buon'hora, e quanto altro volessero, ch'egli ne consegnava loro le chiavi. A questa voce quietossi tutto, e non si udì più alcun rumore fino alla matina. Ma quando il Padre vidde, che la notte gli havevan portata via una stuoia con bambù attraversati, che serviva di parete al suo camerino, e di riparo alla testa molto più se gli accrebbe il timore esce fuora alla piazza della nave per sollevarsi un poco colla vista del fiume, ma rivoltando repentinamente gl'occhi in dietro, vede, che l'huomo, il qual parlava di notte stava con ambedue le mani, qual tigre rabbiosa, in atto di avventarsegli addosso colle unghie. Seguendo intanto la nave il suo viaggio, prima di mezo dì giunse ad una villa. Qui dieder fondo, e molti marinai [251] calarono in terra. Allhora il Padre, prendendo il Suo Breviario, calò anch'egli, facendo vista di voler passeggiare un poco, ma in sostanza con intento di porre in salvo la sua vita fuggendo da compagnia sì perversa: ma il Capitano

della[16] nave, entrato in sospetto di Lui, gli haveva spediti dietro due per osservar dov'egli andasse. Questi in quel med*es*imo luogo si posero a sedere, e il P*ad*re passeggiando, e insieme recitando, allontanòssi a poco a poco, e veduta buona congiuntura si pose dentro a un bosco a fuggire con passi affrettati, e tra quelle spine, e macchie lacerossegli tutta la sottana. Giunse finalmente ad una picciola villa, ed essendo arso di sete, salì in una casa fatta di bambus, che era alta per difendervisi dalle fiere più feroci. Appena haveva bevuto un po' d'acqua, ecco che vede una gran truppa di gente, e di marinari, che venivano in traccia di lui. Scese subito dalla casa, e si nascose nel più folto del bosco, dove recitò le sue hore, e vidde, che insieme con quella gente veniva la villa tutta a cercarlo. Ma piacque a Dio, che facendosi notte senz'haver rintracciata orma di lui, per timor delle fiere del bosco, si raccogliessero chi alla nave, chi alle sue case. Allhora il Padre vedendo, che anch'egli correva lo stesso pericolo, che gl'altri fuggivano pensò di tornare a ricoverarsi nella casa di prima, ma il Padrone con una lancia in mano lo fe' stare da lungi, temendo ch'egli fosse, o qualche schiavo fuggitosi, o qualche gran delinquente. Non havendo ricovero altrove, fu necessario al P*ad*re ritornare al bosco, [251v] dato d'occhio ad un albero tutto intorniato di tronchi, salivvi, e vi stette in piè, e vegliando tutta la notte, per timore de gli elefanti, e della tigre. Fatto giorno ne scese, e avvcinòssi alla villa. Sul mezo dì vennero due cambogesi con archi, e frezze per prenderlo: ma come che sapeva egli qualche parola cambogiana parte con parole, parte con gesti die' loro

16 Nel testo si legge però *dilla.*

sufficiente notitia di quanto gli passava. Mossine a compassione lo condussero essi alla lor casa, e gli diedero a mangiare un po' di riso, e alcuni gamberetti. Providenza di Dio? però che haveva già due giorni, che il Padre temendo di veleno, non haveva provato altro, che un paio di fichi. Radunossi di poi tutta la villa colle sue armi, e condottolo quasi strascinandolo co' piè scalzi circa una lega, ad altra villa grande, lo consegnarono al mandarin della villa, che lo serrò a chiave dentro a sua casa. Tratanto venivano i cocincinesi della nave ad esortarlo, che tornasse ad imbarcarsi con loro: resistevano però i cambogesi che già havevan ben capito tutto il passato. In tal frangente mandò Dio Nostro Signore un di quei grandi mandarin del Re, che portan dipinta nel braccio la figura Reale. Andava questi per gravi negotij alla spiaggia di quel Regno, e udito il caso, venne a vedere il Padre, e gli fece tante dimostrationi d'honore, che tutti quei del Villaggio rimasero sbalorditi. Diss'egli, che per niun conto il Padre tornasse con quei ladroni. Volle la nota di tutte le cose del [252] Padre, portossi alla nave, obbligò il Capitano a restituirli tutto, e diede ordine a quei del Villaggio, che in un Balano conducessero il Padre colle sue robbe fin dove habitavano i Portoghesi. Questo viaggio fu molto difficultoso, e di più giorni a cagione della forte corrente contro alla quale mal si poteva remare. Arrivato finalmente al luogo de Portoghesi, e alla Chiesa del P*adre* Gio*vanni* Maria Leria, lo festeggiarono, come morto risuscitato, già che si eran per prima sparse ivi nuove, che i ladroni uccisolo l'havessero buttato nel fiume e già che ho fatto mentione di questo P*ad*re gran religioso, e missionario del Giappone giudico di porre qui la notitia di un particolare, che gli accade. Stava

egli alcuni mesi prima fuori di casa. Eccoti venir tutto improviso alla chiesa il Principe figliuol del Re, e tolta una bacchetta comincia a battere sacrilegamente il santo Crocifisso, par che ciò facesse ad istigatione di qualche stregone. Torna il Padre Gio*vanni* Maria a casa, e inteso dell'horribil caso dato di piglio con molte lagrime, e gran dolore al Crocifisso lo ripone riverentemente, e chiude dentro una cassa, sospettando, che il Prencipe tornasse a esplicare l'atto sacrilego. Né s'ingannò: venne il Principe di lì a chiedere al Padre il Crocifisso. Mostròli allhora il P*ad*re l'enormità del sacrilegio, che haveva commesso, e a chiare note gli disse, che prima si lascerebbe fare in pezzi, che dare l'adorata imagine del Suo Signore nelle mani di un huomo senza [252v] fede, e senza coscienza. Allhora il Principe infuriato gli minaccia di farlo uccidere allhora allhora, se non lo ubbidisse. Inginocchiasi pronto il Padre, e slacciato il collarin della sottanta offerisce il collo alla catana. A questo strepito accorse un Inglese, che habitava presso la chiesa. Vedutolo il Principe gli comanda, che uccida colla sua spada il P*ad*re, ma replicando l'Inglese, che non si ardiva per molti rispetti, né men egli se ardì di ammazzarlo per timore del Re suo P*ad*re, il quale ne faceva gran conto. Con questo Padre, e in quella chiesa si trattenne il Padre Domenico. Dopo di alcuni mesi se gli offerse l'occasione di un'altra nave di Cinesi, cui la povertà non dava il modo di ritornare alla Cocincina, ove stavan di stanza. Convenne con essi il P*ad*re Domenico di prestar loro il denaro, che portava per suoi bisogni di viatico, e sostento: glielo restituirebbero pervenuti alle lor case, ma conducessero lui nella lor nave. Aggiustati i patti, poi che non havevan carica, empieron la nave

già trlata di legna, che essi medesimi fecero alla selva. Andò con essi il P*ad*re Fucito senza condur ne pur uno, che lo servisse. Posero 100 giorni nel viaggio, nel quale mangiò con essi, e quel che essi, cioè una come conserva di midollo di granchi, o vacca secca al sole con un po' di riso. Quel che pesava al P*ad*re si era, che gli havevano spezzata la serratura della cassa, e bevuta buona parte [253] di un vaso di vino per le messe, che nella Cocincina, non havrebbe trovato. Inoltre parecchi volte, come per giuoco lo prendevano hor l'uno, hor l'altro, facendo le viste di volerlo lanciare in mare, non era però senza timore del P*ad*re, che considerava, che quando ciò volessero far dà vero, e lo potevano agevolmente, e lo farebbero con lor guadagno, e non havrebber timor di castigo da alcuno. Ma approdò finalmente al sospirato Porto della sua missione nel giorno appunto anniversario del martirio di Andrea catechista, del quale fino da Europa si era voluto il Padre per intercessore con ciò ad ottenergli la gratia di giungere sano, e salvo alla Cocincina sua Patria. Per la divotione, e confidanza in lui, portava addosso alcuni dei capelli di questo Protomartire della Cocincina, e con un poco di polvere inzuppata del di lui sangue liberò una volta un invasato, facendone sloggiare 100 demonij con grande spavento de circostanti, poiché uscirono ciascheduno diverso dall'altro, ma tutti con figura spaventevole, e funesta.

Lisbona, Napoli e l'Estremo Oriente
tra viaggi, imprese marittime, missioni e iniziative culturali

Tiziana Iannello*

Le imprese coloniali portoghesi nelle «Indie» nella prima età moderna ampliarono i confini geografici e intellettuali dei paesi e dei popoli che si cimentarono nella scoperta di terre lontane, per mezzo di un continuo travaso d'informazioni e d'idee, di merci e di beni, che contribuì ad arricchire la conoscenza reciproca di civiltà ancora di là dall'essere conosciute l'una all'altra.

Sono stati senza dubbio numerosi i riflessi europei della presenza portoghese in India e in Asia orientale. I più rilevanti possono essere ravvisati innanzitutto nell'ampliamento dei traffici mediterranei, grazie all'apertura delle nuove rotte commerciali e allo sviluppo di un'articolata rete di attori e d'imprese mercantili. Tale apertura ebbe conseguenze importanti sulle vicende e la storia dei paesi mediterranei, determinando l'ascesa o il declino dei suoi porti marittimi - nella misura in cui furono capaci di adeguarsi o meno ai cambiamenti che lo spostamento degli interessi commerciali sugli oceani implicò - o ancora dei traffici stessi di merci, delle sue produzioni

* Università eCampus di Novedrate (Co)

e manifatture. L'importazione e la diffusione in Europa di materie prime, merci, alimenti, piante, animali dalle Indie, spesso ancora del tutto ignoti, aprì alla conoscenza di un mondo anche materiale tutto da scoprire.

A loro volta, sul piano culturale i contatti con il mondo extra-europeo si accompagnarono al progresso delle conoscenze naturalistiche e botaniche, comportarono un accrescimento e un approfondimento delle nozioni geo-cartografiche, mentre l'introduzione di oggetti d'arte, manufatti e tecniche artistiche diffuse nuovi oggetti, pratiche e tecniche artigianali. Inoltre, l'espansione commerciale funse da veicolo per le missioni cattoliche e fu di enorme incentivo alla diffusione dell'evangelizzazione. La presenza missionaria in Asia, favorendo l'acquisizione d'informazioni sulle civiltà est-asiatiche (lingue, tradizioni, usi, riti), anche attraverso una nuova letteratura (cronache di viaggio, corrispondenze, storie), ebbe conseguenze sull'evoluzione tanto del pensiero, quanto delle dottrine filosofiche e religiose dell'Europa del tempo.

Da questa rapida elencazione risulta chiaro che l'impatto delle imprese marittime ebbe molteplici e profonde conseguenze sulla civiltà europea. Si pensi ancora sul piano politico agli intrecci e ai legami della dinastia degli Aviz (1385-1580) con le altre case regnanti e agli interessi e giochi di potere che la corsa ai traffici con le Indie dovette comportare. Patrocinatori ufficiali dell'espansione oltreoceano, gli Aviz finirono loro malgrado per stimolare le altre corone nella ricerca di mercati coloniali nelle Indie, pur cercando di mantenere il più stretto riserbo sulle rotte, i porti e le merci di scambio. I reali portoghesi, inoltre, intensificarono notevolmente

i loro rapporti con la Santa Sede, la quale ratificò la convenienza delle imprese commerciali, soprattutto se legata all'opportunità della presenza di un paese cattolico come il Portogallo in terre ancora inesplorate alla predicazione del Vangelo, quali le Indie orientali e il Brasile. Non fu certo un caso se, in occasione delle scoperte e delle conquiste lusitane, il numero di ambasciate portoghesi ufficiali in Vaticano aumentò notevolmente agli inizi del Cinquecento, portando con sé una grande eco delle conquiste marittime. Ogni ambasciata era attorniata da un enorme numero di consiglieri, dignitari, ambasciatori, *savants* e studiosi, i quali, girando per le capitali europee, presero contatti con i loro corrispettivi italiani, francesi, fiamminghi, e contribuirono a diffondere (con le dovute cautele) la conoscenza di quanto il Portogallo veniva scoprendo e realizzando nelle lontane Indie.

Alcune delle imprese di viaggio, dei commerci, delle iniziative missionarie e degli scambi culturali del Portogallo con l'Asia orientale hanno legato quest'ultimo all'Italia nel corso dei secoli. Vari sforzi unirono, infatti, i due paesi, con particolare riguardo alla città di Napoli, quale punto di partenza e/o destinazione d'iniziative significative associate al regno iberico e all'Estremo Oriente. Occorre al riguardo tenere presente che la collaborazione italo-portoghese era stata intensa sin dal Medioevo, già nel XIII secolo ma soprattutto dal XIV secolo in poi[1].

1 I mercanti genovesi e fiorentini furono tra i più attivi nella comunità italiana in Portogallo, dedita ad affari finanziari e marittimo-commerciali, cui era legata la stessa corona portoghese. Quest'ultima, inoltre, si era giovata largamente del primato italiano sui mari.

Diverse occasioni favorirono, infatti, la vicinanza tra i due popoli: l'apertura dello Stretto di Gibilterra nel 1277, collegando Mediterraneo e Atlantico, aveva spostato gli interessi di Genova, Venezia e altre importanti città mercantili italiane sulle nuove rotte oceaniche, mentre contribuì a rendere Lisbona uno scalo strategico dei traffici europei sull'Atlantico. L'interesse portoghese verso gli italiani fu tale che nel 1317 re Dionigi I aveva nominato ammiraglio regio il genovese Emanuele Pessagno, al fine di istruire i marinai portoghesi nell'arte della navigazione e nell'uso delle carte. Da allora, per circa un secolo, esperti italiani al servizio di Pessagno e dei suoi successori operarono per la causa della navigazione oceanica portoghese e per l'addestramento delle marinerie lusitane[2].

Non fu un caso neanche che l'impegno comune e la fattiva compartecipazione nel trovare vie per le Indie tra scoperte, conquiste e affari ebbe un'eco fin da subito tanto nella letteratura quanto nell'arte coeva italiane. Valgano come esempi due casi in particolare. Il primo si riferisce a Girolamo Sernigi, noto mercante fiorentino in Portogallo, che fu tra i primi a diffondere e a celebrare le scoperte di Vasco da Gama in due lettere del 1499 inviate a Firenze. Tale corrispondenza riportava notizie che giunsero attraverso Nicolas Coelho, pilota di una delle navi della flotta di Da Gama, la Berrio, che con tutta

2 Si rimanda per una sintesi su questo argomento a Bonagura Laura, «Riflessioni su alcune iniziative italiane nel clima delle prospettive per lo spostamento dell'asse mediterraneo dei traffici con l'Asia: la spinta ai Lusitani», in Cusati Maria Luisa (a cura di), *Il Portogallo e i mari: un incontro di culture* (Atti del Congresso Internazionale, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 15-17 dicembre 1994), III, Napoli, IUO - Liguori, 1997, pp. 479-97.

probabilità apparteneva alla ditta Marchionni, della quale si dirà. Quando Coelho fece ritorno in Portogallo, giungendo sulle rive del Tago ben prima della nave del Da Gama stesso, preannunciò le imprese che questi aveva compiuto doppiando il capo dell'Africa e in India[3].

Il secondo esempio, relativo all'eco delle conquiste portoghesi in Italia, lo troviamo citato da Kirti N. Chaudhuri in un suo saggio dal titolo «A recepção europeia da expanção»[4]. In esso, oltre a sottolineare le strette relazioni tra gli Italiani e la casa reale portoghese per il periodo tra il XIV secolo e gli inizi del XV, si rammenta come emblema dell'espressione simbolica dei legami dinastici, degli interessi commerciali, nonché della vocazione internazionale dell'arte italiana, la Cappella del Cardinale del Portogallo nella Basilica di San Miniato al Monte di Firenze[5]. Questo 'omaggio' architettonico e scultoreo ad un notabile portoghese ospita la lapide di tale «Jacōbus o *Lusitano*», ovvero Jaime - figlio dell'infante Pedro, nipote di re Giovanni I - morto nel 1459 a soli 26 anni in casa del banchiere fiorentino Francesco di Niccolò Cambini. Jaime era allora Cardinale Diacono, titolare di

3 Lach Donald F., *Asia in the Making of Europe*. I: *The Century of Discovery*, Chicago-London, Chicago UP, 1965 (ed. 1994, pp. 96, 155 s.). Le lettere di Sernigi restano di particolare importanza in quanto rappresentano una prima fonte sull'India e contengono numerose informazioni sui porti, le città costiere ma soprattutto sui commerci che potevano essere svolti in quei paesi. Le due lettere del Sernigi furono pubblicate e diffuse in un'opera che ebbe molto successo agli inizi del Cinquecento, i *Paesi novamente ritrovati* di Fracanzio da Montalboddo, su cui torneremo dopo.

4 Chaudhuri Kirti N., «A recepção europeia da expanção», in Bethencourt Francisco N. - Chaudhuri Kirti N. (éd. de), *História da expansão portuguesa*, I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, pp. 512-13.

5 Edificata negli anni 1461-66, la Cappella appartiene al complesso di S. Miniato al Monte, che fu opera di Antonio Manetti.

Sant'Eustachio e Arcivescovo di Lisbona, ma soprattutto il suo grande tributo all'espansione portoghese fu quello di essere stato l'esecutore, con Álvaro, vescovo di Silves, della famosa bolla *Romanus pontifex* del 22 aprile 1455, con la quale papa Niccolò V, al secolo Tommaso Parentucelli, concesse al Portogallo il diritto esclusivo di conquista dal Capo Bojador sino alla Guinea. I legami della corona portoghese con Firenze erano giustificati dagli interessi finanziari con la nota impresa bancaria di Andrea di Francesco Cambini.

Perché tanto interesse da parte dei banchieri e uomini d'affari italiani nelle imprese portoghesi? È noto che la comunità italiana di Lisbona fosse stata molto attiva durante il XV secolo, tanto più dopo l'espulsione degli ebrei, prima dalla Spagna nel 1492, poi dal Portogallo nel 1497 per volontà di re Manuele I[6].

A parte gli esempi di risonanza delle conquiste coloniali portoghesi in letteratura e nell'arte italiane, varie figure concorsero al successo delle imprese oltremare. Uno dei personaggi-simbolo dei legami italo-portoghesi e delle imprese nelle Indie orientali fu, tra gli altri, il mercante-banchiere fiorentino Bartolomeo Marchionni (ca. 1450-1530), figura tanto influente quale finanziatore delle iniziative marittime portoghesi, che persino João de

6 Molti cristiani 'nuovi' e comunità di mercanti e banchieri ebrei si vennero a stabilire nella nostra penisola, iniziando a finanziare le imprese commerciali marittime portoghesi oltreoceano. Allo stesso tempo, la presenza italiana a Lisbona di mercanti, banchieri, armatori, assicuratori, ditte commerciali e società finanziarie (soprattutto fiorentine e genovesi), contribuì a rinsaldare ulteriormente le sinergie tra i due paesi. Tra le ditte familiari e le imprese bancarie e commerciali italiane più note a Lisbona si ricordano i Sernigi, Luca Giraldi, i Frescobaldi-Gualtierotti, i Lomellini, i Bardi e i Cambini di Firenze, gli Affaitati di Cremona.

Barros gli conferì particolare onore tra gli uomini d'affari stranieri nelle sue *Décadas* [Barros, *Década* I, libro V, cap. IV]. Il giro d'affari che alimentò la casa Marchionni nelle scoperte e nei traffici con l'Asia fu enorme e giunse a coinvolgere diversi banchi e istituti finanziari italiani, sino a divenire una delle imprese fiorentine più importanti a Lisbona nei commerci con l'Oriente[7].

La portata europea delle relazioni marittime oltreoceano dell'epoca è lucidamente sintetizzata in una lettera proprio di mano di Bartolomeo Marchionni, a proposito dei traffici portoghesi di spezie con le Indie:

> «Queste navi hanno riportato 3000 cantari[8] di pepe, 1000 cantari di cannella, zenzero, chiodi di garofano e altre spezie, in modo che potranno opportunamente fornire per queste rotte tutto l'Occidente e l'Italia. Apporteranno grandi problemi ai Veneziani, e altrettanti alle rotte del sultano [d'Egitto], che controlla quei traffici, perché per questa rotta arrivano più facilmente e con minor spesa. Porteranno molte specie di volatili e di animali sconosciuti, dei quali parla Plinio nella sua storia. Sono state considerate invenzioni, ma ora si scopre che era vero ciò che si descrive»[9].

Echi napoletani nei traffici tra Lisbona e l'Estremo Oriente

Entriamo ora nello specifico del ruolo di Napoli e del suo legame con il Portogallo - o meglio, più in generale,

---

7 Sul banchiere fiorentino: Guidi Bruscoli Francesco, *Bartolomeo Marchionni, «homem de grossa fazenda» (ca. 1450-1530). Un mercante fiorentino a Lisbona e l'impero portoghese* (*Biblioteca storica toscana*, ser. I, 73), Firenze, Olschki, 2014.

8 Corrispondenti a circa 6000 hl.

9 Chaudhuri, «A recepção …», cit., p. 515.

con le corone iberiche - e le imprese portoghesi in Asia orientale. Occorre qui riprendere uno dei punti anticipati in premessa: nonostante gli interessi portoghesi gravassero sull'Atlantico, il Portogallo influì più o meno direttamente sulla storia del Mediterraneo e le sue vicende[10]. L'esempio di Napoli, anche per la dominazione spagnola che durò dal 1500 agli inizi del 1700 (con la parentesi dell'unione delle corone iberiche nel sessantennio 1580-1640) - ma si potrebbero citare con Napoli anche Genova, Venezia, Livorno, Trieste e altri porti italiani - rappresenta uno dei casi in cui la presenza portoghese nelle Indie orientali ebbe riflessi di un certo rilievo nell'Italia meridionale.

Furono in particolare due i motivi che unirono Napoli e Lisbona all'Estremo Oriente: uno di carattere meramente commerciale, per l'interesse del Regno napoletano a lanciarsi nei traffici con le Indie, sulla scia tanto delle due monarchie iberiche, quanto dei paesi nord-europei che crearono apposite Compagnie delle Indie; il secondo, invece, legato all'evangelizzazione e alle missioni in Asia.

Per quanto riguarda il primo punto, il Regno di Napoli s'interessò alla creazione di compagnie commerciali per le Indie sul tipo di quelle nord-europee, certamente ispirandosi anche ai modelli e all'esperienza dell'espansione coloniale portoghese[11]. Nella realtà, le

10 Per uno sguardo d'insieme su questo punto si rimanda a Canale Cama Francesca - Casanova Francesco - Delli Quadri Rosa Maria, *Storia del Mediterraneo moderno e contemporaneo* (*Passaggi e percorsi*, 13. *Manuali*, II), diretta da Luigi Mascilli Migliorini, Napoli, Guida, 2009, pp. 54-7.

11 Sull'interesse commerciale napoletano e la presenza in Oriente si ricordano gli studi di Iannettone Giovanni, *Presenze italiane lungo le vie dell'Oriente nella documentazione diplomatico-consolare italiana*, Napoli, ESI, 1984 e quelli di Pagano De Divitiis Gigliola, *Il commercio inglese nel Mediterraneo dal '500 al '700: corrispondenza consolare e documentazione britannica tra Napoli e Londra*, Napoli, Guida, 1984.

imprese mercantili partenopee furono fallimentari per una serie di vicende anche accidentali ed esterne al regno borbonico, vicende che esulano dal presente contributo. In tale contesto, per avere un'idea degli echi 'napoletani' dei traffici internazionali portoghesi nelle Indie e per fare anche un parallelo tra Napoli e Lisbona, può essere utile rileggere la corrispondenza ufficiale dell'epoca. I ministri del Regno napoletano evidenziavano gli intrecci e le relazioni portoghesi con le corti europee, soprattutto per i risvolti che esse avevano sugli introiti dei traffici marittimi (per il Portogallo in particolare il commercio dei vini), dai quali il Regno restava escluso, con evidente pregiudizio per le casse statali che da quei traffici avrebbero potuto ricavare sostanze.

In un suo articolo, che riporta ad esempio alcuni passi della corrispondenza tra Bernardo Tanucci, ministro plenipotenziario del Regno delle Due Sicilie a Lisbona dal 1767 al 1772, e Vespasiano Macedonio, ministro plenipotenziario del Re delle Due Sicilie, Luigi Mascilli Migliorini evidenzia e conclude sui Regni di Napoli e del Portogallo nel più ampio contesto europeo che

> «la subalternità politico-militare del Regno lusitano […] non può non essere occasione di riflessione per una realtà come quella napoletana che, nonostante gli sforzi peraltro, non sempre univoci e consapevolmente perseguiti di quegli anni, non riesce a superare i limiti della sua collocazione internazionale»,

e che più tardi

> «la conferma verrà, e sarà drammatica per il Regno napoletano come per quello portoghese, dall'impatto con la Rivoluzione di Francia e con l'impero napoleonico che imporranno a entrambi

le più aggiornate logiche della forza militare e della espansione territoriale»[12].

Tale conferma drammatica e tali logiche si scontrarono, infatti, proprio con i tentativi del Regno di Napoli di aprire commerci con le Indie orientali. Una figura chiave fu a questo proposito William Bolts (1739-1808), già direttore dello stabilimento dell'*East India Company* di Benares, prima al servizio dell'Imperatrice Maria Teresa d'Austria, la quale gli concesse nel 1775 una patente di commercio e insediamento coloniale per dieci anni per l'India. Scaduto il termine e scomparsa l'Imperatrice, il Bolts propose a re Ferdinando IV di Napoli di avviare commerci con le Indie e la Cina, coadiuvato in ciò dal generale Acton. Il re concesse lettere patenti (valide dal 1786 al 1807) al Bolts per costituire una «Regia Società Asiatica di Napoli» e avviare il commercio asiatico, premurandosi di chiedere alle altre potenze europee di consentire l'approdo alle navi battenti bandiera napoletana, pur vietando la gestione di ogni potere politico, con veto di acquisizione di territori da Principi indiani e prelazione ad altre nazioni europee.

Ma ben presto il progetto di commerci marittimi napoletani cadde a seguito delle vicende legate alla Rivoluzione francese, a Napoleone, a Murat e agli eventi che travolsero il Regno sul finire del secolo. Nel 1789 moriva ogni iniziativa partenopea per le Indie, mentre la flotta mercantile dopo il 1798 venne definitivamente convertita in marina militare, per più opportune ragioni di difesa.

12 Luigi Mascilli Migliorini, «I trattati anglo-portoghesi: echi napoletani», in *Il Portogallo e i mari*, cit., III, pp. 249 s.

Con la Restaurazione il Regno delle Due Sicilie riprese il progetto partenopeo di espansione nelle Indie, questa volta attraverso la mediazione britannica: nel 1824 Alessandro Robertson fu nominato console a Canton e Antonio G. Daniele insediato come console a Macao (quest'ultimo amico di Hamilton), dove la società britannica Emmanuel Appelt & C., con sede a Napoli, aveva interessi commerciali. Inoltre, grazie alle iniziative promosse da Guglielmo Beneventano del Bosco - che vantava parentele inglesi - a Calcutta fu presente per più di cinque anni un Regio Consolato Generale di Sua Maestà borbonica nelle Indie Orientali, retto negli anni 1852-55 dal console Guglielmo Carlo Stanford, che godeva dell'immunità dell'*East India Company*. A costui subentrò sino al 1759 Eduardo Guglielmo St. Honoré Stanford. Il Consolato di Calcutta fu sede di riferimento sia per i residenti napoletani in Calcutta, sia per i missionari cattolici sudditi napoletani.

Tra i napoletani che si distinsero in India si ricorda, infine, l'ufficiale Paolo Avitabile, già al servizio di Napoleone, del Regno di Napoli e dello scià di Persia, infine del sovrano del Punjab, Ranjit Singh. Avitabile seppe conquistare onori e cariche via via più importanti, divenendo prima governatore di una provincia del Punjab, poi Viceré della provincia di Peshawar[13].

Per quanto riguarda il contributo offerto da Napoli alla causa missionaria in Asia orientale, altri saggi specifici

13 Per queste notizie: Iannettone Giovanni, «Presenza napoletane in India tra il XVIII e il XIX secolo», in *Napoli e l'India* (Atti del Convegno, Napoli-Ercolano, 2-3 giugno 1988) (*Series Minor*, 34), a cura di Antonio Sorrentino - Maurizio Taddei, Napoli, IUO, pp. 177 s.

in questi Atti vi dedicano più ampia trattazione. Ci preme in questa sede, comunque, ricordare l'importanza dell'opera dei missionari gesuiti italiani e napoletani e il fatto che Lisbona, Napoli e Macao ebbero un peso sostanziale nell'ambito della storia delle missioni in Cina. La capitale portoghese era il principale porto di partenza delle missioni cattoliche che dall'Europa giungevano in Asia orientale; a Napoli fu creato un centro specifico per la formazione dei novizi cinesi, mentre Macao, sede del vicariato apostolico, era il punto di approdo delle navi che recavano i missionari di vari ordini cattolici diretti in Cina e nell'Estremo Oriente.

Merita qui citare almeno il caso forse più eclatante di partecipazione di Napoli alle missioni in Asia orientale, che è rappresentato dall'abate ebolitano Matteo Ripa (1682-1746)[14]. Il suo apporto alle missioni in Cina, infatti, fornì un modello moderno e originale di evangelizzazione. Fondatore del Collegio dei Cinesi di Napoli nel 1732, nella città partenopea il Ripa - che fu alla corte di Kangxi dal 1711 al 1723 - creò il primo e più antico istituto per la formazione dei giovani cinesi futuri missionari, oltre che per lo studio del cinese e più tardi di altre lingue orientali in Europa. Gli alunni cinesi del collegio napoletano, una volta ricevuta un'educazione cristiana e formatisi alle discipline classiche, accompagnavano i vicari apostolici in Cina, creando così un ponte diretto tra Napoli, Lisbona e l'Estremo Oriente.

Come per la creazione di compagnie commerciali per le Indie, anche il Collegio dei Cinesi di Napoli subì le conseguenze dei disordini e dell'occupazione francese tra

14 Su Matteo Ripa si veda: *Giornale (1705-1724)* (Collana "*Matteo Ripa*", 9), a cura di Michele Fatica, Napoli, IUO, 1991 (2 voll.).

fine Settecento e inizi Ottocento, essendo quindi costretto a ridimensionare il numero degli alunni cinesi presenti a Napoli, sino ad annullarne più tardi la presenza[15]. Con l'Ottocento, la parentesi dell'occupazione francese sia a Napoli che in Portogallo, quindi il Congresso di Vienna e i moti risorgimentali e d'indipendenza, tanto la città partenopea quanto la capitale portoghese tralasciarono i loro interessi per la Cina, dove le missioni soffrivano per le persecuzioni e gli stranieri occidentali subivano la pressioni di ondate xenofobe.

Echi portoghesi nella cultura, nella letteratura e nel teatro napoletani

Sul piano culturale i legami tra Napoli e l'Oriente portoghese ci rimandano a persone, fatti e iniziative che hanno legato la città partenopea e Lisbona alle Indie. In generale, fino al Seicento compreso la conoscenza della Cina e del Giappone restava ancora vaga nel Regno partenopeo, fatta eccezione per l'opera del geografo calabrese Giovanni Lorenzo d'Anania (1545-1609), autore de *La Universale Fabrica del mondo, overo Cosmografia* [1573], la quale riporta notizia dei paesi e popoli estremo-orientali[16].

---

15 Sull'argomento si rimanda a Iannello Tiziana, «Il Collegio dei Cinesi durante il Decennio francese (1806-15)», in *La missione cattolica in Cina tra i secoli XVIII-XIX. Mattero Ripa e il Collegio dei Cinesi* (Atti del Colloquio Internazionale, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 11-12 febbraio 1997) (Collana "*Matteo Ripa*", 16), a cura di Francesco D'Arelli - Michele Fatica, Napoli, IUO, 1999, pp. 267-83.

16 In particolare, sul Giappone nelle opere italiane del periodo si rimanda a Caputo Gianluca, L'aurora del Giappone tra mito e storiografia. Nascita ed evoluzione dell'alterità nipponica nella cultura italiana, 1300-1600, Firenze, Leo Olschki, 2016.

Per il Settecento, invece, s'iniziano a diffondere maggiori informazioni e ci preme segnalare in particolare qualche esempio, a nostro avviso significativo, per l'interesse di carattere anche folkloristico che unisce le due città[17].

Uno è rappresentato dal commediografo partenopeo Francesco Cerlone (1722?), che nel suo *Vasco Gama o sia la scoverta delle Indie* acclamò e mise in scena le gesta del celebre portoghese, contribuendo a diffondere una certa moda per l'esotico a Napoli. Cerlone, citiamo da Clara Borrelli, fu:

> «capace di avvertire le novità della cultura europea e di restituirle in una forma tanto facile da farsi immediatamente divulgabili, anche presso il grosso pubblico» e ancora «la scoperta delle Indie orientali è rappresentata come avvenimento importante dell'umano progresso voluto dall'uomo e attuato dall'uomo, […] non accoglie della moda orientale soltanto gli aspetti teatrali e coreografici, bensì quella duplice e speculare immagine dell'uomo dei paesi lontani che guarda le stranezze dell'europeo e dell'europeo che osserva, discute e vuol correggere le strane abitudini del mondo esotico»[18].

Nella commedia Vasco da Gama arriva in India insieme ad un amico, Don Alvaro, e a due personaggi napoletani, Nanella e Marcotonno.

Un esempio invece di contatto diretto tra Napoli e l'Oriente portoghese si realizzò con Giovanni Francesco Gemelli Careri (1651-1725). Nobiluomo d'origini calabresi,

---

17 Un parallelo in tal senso e sul piano letterario tra Napoli e Lisbona in un recente articolo online di Vincenzo Nuzzo su *Succede oggi* all'indirizzo http://www.succedeoggi.it/2015/01/napoli-lisbona/ (05/07/2015).

18 Borrelli Clara, «*Vasco Gama o sia la scoverta dell'Indie orientali* di Francesco Cerlone», in *Il Portogallo e i mari*, cit., II, pp. 251 s.

partenopeo d'adozione, fu un visitatore d'eccezione nella colonia portoghese di Macao sul finire del Seicento. Nel 1693 egli intraprese un ambizioso viaggio per il mondo di circa cinque anni, del quale lasciò ampi ragguagli nel suo *Viaggi per Europa o Giro del mondo* (1700-1704), stampato per i tipi dell'editore napoletano Giuseppe Rosselli[19]. Un profilo del Nostro è restituito da Adolfo Tamburello, che vi ha dedicato alcune pagine in un suo breve saggio sull'influenza della Cina in Europa nel secolo dei Lumi:

> «Egli non era un mercante, ma un umanista, dottore in legge e giureconsulto. Andando o tornando dalla Cina, si faceva una cultura sui libri e, mentre la visitava, aveva agio di incontrare eruditi che lo ragguagliavano sulla civiltà cinese e le sue antichità. Colloqui teneva in particolare con i gesuiti italiani che erano allora numerosi in Cina e lo sensibilizzavano sulle antichità cinesi e le varie tradizioni storiografiche che la Cina aveva perpetuato»[20].

Tamburello compendia in modo efficace l'impatto che l'incontro con la Cina e l'Asia ebbe in Europa, nonché nella cultura napoletana come segue: «L'Europa usciva turbata dalle grandi navigazioni del Quattro-Cinquecento: da un lato, l'Oceano Atlantico con le Americhe e poi il Pacifico; dall'altro, il Capo di Buona Speranza e l'Oceano Indiano con buona parte dell'Asia […] La riscoperta della Cina era però ancora più problematica. Non solo riproponeva in tutta veridicità le fantasmagorie descritte

---

19 Gemelli Careri Giovanni Francesco, *Viaggi per Europa del dottor D. Gio. Francesco Gemelli Careri*, Napoli, Giuseppe Rosselli, 1701-1704.

20 Tamburello Adolfo, *Echi del Celeste Impero. L'Europa dinanzi all'antichità della Cina*, Torino, Promolibri, 1997, p. 24.

da Marco Polo, ma si offriva ancora come una civiltà che dava punti all'Europa» e ancora «quando Gemelli Careri annunciava da Napoli l'antica cronologia cinese, l'antichità della Cina era poco meno che l'argomento del giorno in mezza Europa. Materia di discussione in chiese e salotti, non lasciava dubbi che o si sbagliavano i Cinesi con i loro calcoli o erano sbagliate le nostre date della Creazione»[21].

Un altro celebre napoletano, il filosofo Giambattista Vico, avrebbe quindi ragionato sulla Cina e la sua antichità nella *Scienza nuova* [1725], ma per rasserenare gli animi circa la validità della nostra cronologia biblica, nella convinzione assoluta dell'infondata superiorità civile del Celeste Impero[22].

Si dovrà attendere il Novecento per avere ancora echi diretti nella cultura napoletana della presenza portoghese nelle Indie, grazie al lascito del mondo lusitano e delle sue propaggini coloniali. In merito, l'attenzione dedicatavi dalle esposizioni universali e dalle mostre di articoli coloniali e lo spazio che in esse veniva riservato ai paesi esotici e ai loro prodotti e manufatti, frutto del clima di un'epoca di rinnovato richiamo imperialista verso terre di conquista. Ricordiamo, in riferimento alla città di Napoli, un momento particolare riservato al Portogallo durante la II Mostra internazionale d'arte

21 Ivi, pp. 7, 17, 27. Ancora sulla scoperta napoletana della Cina attraverso l'opera di Gemelli Careri: Tamburello Adolfo, *La Cina a Napoli e nel meridione d'Italia*, Napoli, ESC, 1998, pp. 31-38.

22 Sull'acceso dibattito del tempo relativo all'antichità della Cina e alla sua civiltà si rimanda a Tamburello Adolfo, «Il viaggiatore e il filosofo. La Cina e le sue antichità per Francesco Gemelli Careri e Giambattista Vico», *Studi filosofici*, 16, 1993, pp. 325-44.

coloniale del 1934-35, organizzata dell'Ente Autonomo Fiera di Tripoli e svoltasi presso il Castel Nuovo di Napoli. Un intero padiglione, accanto a quelli delle Colonie italiane e del Belgio, era dedicato proprio alle colonie portoghesi nelle Indie, a memoria e testimonianza degli splendori del primo e più antico impero coloniale europeo in Asia[23].

23 Mancano maggiori dettagli o fotografie sul padiglione portoghese per quegli anni. Si vedano i pochi riferimenti riportati in Ente Autonomo Fiera di Tripoli (a cura di), *II Mostra internazionale d'arte coloniale: Napoli, 1934 (XII)-1935 (XIII): Catalogo*, Roma, Fratelli Palombi, 1934 e in Campana Emilio, «Cronache napoletane. L'Italia alla II Mostra Internazionale d'arte coloniale nel Maschio Angioino di Napoli», *Emporium* 80/478, 1934, pp. 238-48.

Portogallo, Portoghesi e «Napolitani» nel *Ragguaglio della Missione del Giappone* (XVII sec.)

Carlo Pelliccia*

Premessa

Ignazio di Loyola (1491-1556)[1], sin dalle origini della fondazione della Compagnia di Gesù nel 1540[2], considera la corrispondenza epistolare non solo uno strumento di governo, ma un fattore di unità[3], come è chiaramente espresso nel titolo dell'ottava parte delle *Costituzioni*: «De lo que ayuda para unir los repartidos con su cabeza y entre sí» ed esplicita le particolari disposizioni ai paragrafi 673-676[4].

* Università degli Studi della Tuscia.

1 Tra la vasta bibliografia: García Hernán Enrique, *Ignacio de Loyola*, Madrid, Taurus, 2013; Mongini Guido, *Ignazio di Loyola: Un illuminato al servizio della Chiesa*, Milano, Il Sole 24Ore, 2014.

2 Anno in cui la Compagnia è approvata da Paolo III (Alessandro Farnese, r. 1534-1549) con l'emanazione della bolla *Regimini militantis ecclesiae* (27 settembre).

3 Cfr. Delfosse Annick, «La correspondance jésuite: communication, union et mémoire. Les enjeux de la *Formula scribendi*», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 104/1, 2009, pp. 71-114.

4 Bottereau Georges, «Correspondencia», in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, éd. de Charles E. O'Neill - Joaquín M.ª Domínguez, I, Roma-Madrid, Institutum Historicum SJ-Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 965. Le Costituzioni completate da Loyola

La principale finalità di questa corrispondenza è il ragguaglio sullo stato e sul personale delle province, il desiderio di mantenere i contatti con Roma e con il governo centrale della Compagnia: il preposito generale e i suoi stretti collaboratori e al contempo la circolazione di informazioni ed esperienze missionarie, pastorali, educative, sociali e culturali tra i confratelli, sparsi ben presto in diversi Paesi del mondo[5].

Volendo soffermare la nostra attenzione sulle *litterae annuae*, ovvero «relazioni mandate a Roma tramite il Provinciale, dalle case o missioni, sotto forma di riassunto storico delle attività svolte durante l'anno»[6], c'è da dire che questi resoconti hanno l'intento di descrivere le missioni gesuitiche e quindi di argomentare su alcuni

---

verso il 1552-53, furono approvate nel 1558 dopo la sua morte, con poche modifiche: Mongini Guido, *Le fonti gesuitiche per la storia dei collegi dell'ordine nel Piemonte orientale: aspetti e problemi*. Discusso in occasione del convegno CRESO: *Ordini Regolari e società civile in Piemonte fra XVI e XIX secolo*, Torino, 3-5 Luglio 2014, http://www.religious-orderspiedmont.polito.it/news.html.

5 Grande impulso al sistema di corrispondenza è dato da Juan Alfonso de Polanco (1517-1576), segreterio di Loyola e dei suoi successori Diego (Giacomo) Laínez (1512-1565) e Francesco Borgia (1510-1572). «El poderoso secretario de los primeros tiempos de la Compañía fue además el gran divulgador de las cartas circulares. Las cartas que llegaban a sus manos y que eran consideradas como útiles para fines edificantes eran rápidamente transcriptas y enviadas a las distintas asistencias para ser leídas entre los neófitos y alumnos de las instituciones jesuíticas, e incluso muchas veces llegaban fuera del círculo institucional»: Justo María de la Soledad, «"Que no es todo para todos". El deber de escribir en la Compañía de Jesús», *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 9, 2013, p. 3.

6 Gramatowski Wiktor, *Glossario Gesuitico. Guida all'intelligenza dei documenti*, Roma, Archivum Romanum Societatis Iesu, 1992, p. 7. Si veda anche: Friedrich Markus, «Circulating and Compiling the *Litterae Annuae*. Towards a History of the Jesuit System of Communication», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 77/153, 2008, pp. 3-39.

aspetti che le contraddistinguono, sull'apostolato che le identifica e sui missionari e collaboratori che le popolano. D'altra parte, invece, l'obiettivo è di presentare alcuni elementi socio-culturali al fine di tratteggiare e mostrare le caratteristiche peculiari e, per alcuni tratti nuove, dei popoli ai quali è rivolta l'opera di evangelizzazione. Ciò è stato ribadito anche da Nicola Trozzi: «Le Lettere Annue e le loro relazioni, consentirono in Occidente di delineare, con crescente precisione la fisionomia del pianeta e dei popoli che lo abitavano»[7].

Il filologo spagnolo Eduardo Javier Alonso Romo scrive:

> Las cartas generales eran compiladas por un solo redactor, en principio una vez por año, y de ahí que recibieran el nombre de cartas anuas. En estos documentos se recogían informaciones de los jesuitas que trabajaban en una zona, y debían dar una idea del progreso de la fe cristiana en el conjunto de la misión. Son textos llenos de anécdotas curiosas y sobre todo edificantes, con miras a excitar el interés de los lectores, ávidos de aquellas noticias. Son también las cartas más extensas y su redacción exigía varios días - e incluso semanas - de recogida de datos y elaboración. Éstos son los textos que se difundieron ampliamente por Europa y, por tanto, los mejor conocidos hasta hoy[8].

Sembra che gli autori di queste lettere prediligano il racconto degli eventi gloriosi delle missioni, gli esiti positivi, il trionfo delle conversioni, il coraggio di coloro che si sottopongono al martirio. È raro che questi documenti

---

7 Trozzi Nicola, *Alessandro Valignani (1539-1606): Brevi Note di Studio*, Lanciano, Carabba, 2006, p. 55.

8 Alonso Romo Eduardo Javier, «Aspectos filológicos de las *Cartas de Japão*», *Estudios Portugueses. Revista de Filología Portuguesa*, 1, 2001, p. 13.

riportino insuccessi, fallimenti e sconfitte, anche perché le *litterae annuae* si riservano, da un lato, lo scopo di infiammare il cuore dei giovani gesuiti e di suscitare vocazioni alla vita missionaria e dall'altro devono mostrare la «gloria» delle missioni cattoliche in Oriente, anche in contrapposizione alle perdite e alle difficoltà presentatesi in Europa in seguito alla Riforma protestante. Infatti, Gian Carlo Roscioni riferisce: «Ai Padri Generali non giungevano solo notizie di successi e di conversioni, ma anche di delusioni, tensioni, risentimenti, di cui le *Litterae annuae* ovviamente non facevano parola»[9].

Il codice Jap. Sin. 65: note critiche

Il codice *Jap. Sin. 65*, custodito presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) dal titolo: *Ragguaglio della Missione del Giappone: nell'isola Haynam, Camboscia, Macassar etc. Tratto dall'ultima lettera annua del 1649, scritta in lingua Portoghese*, è un esempio concreto di tali «relazioni missionarie».

Prima di analizzare gli aspetti fondamentali che distinguono il nostro manoscritto, è il caso di dire che esso consta di 76 fogli (più uno bianco) ed è suddiviso in: *Introduzione; Giappone* [ff. 2-5]; *Regno della Cocincina* [ff. 5-34v]; *Regno di Tunkím* [ff. 35-72]; *Isola d'Haynám* [ff. 72-72v]; *Regno di Cambóscia* [ff. 73-74v]; *Regno di Macassár* [ff. 74v-75]; *Fortezza di Malacca* [f. 75] e *Collegio di Macao* [ff. 75v-76v].

A tutt'oggi non conosciamo l'identità del redattore del nostro scritto né la sua data di stesura, ma supponiamo

9 Roscioni Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, Einaudi, 2001, p. 97.

che debba essere stato redatto nella seconda metà del XVII secolo e ciò per la tipologia della scrittura e la manifattura del codice. Della lettera originale del 1649 scritta in portoghese non abbiamo alcuna informazione, tuttavia, il codice 350 della Biblioteca Nacional de Portugal, che raccoglie l'elenco dei volumi editi (1222) e manoscritti (89), di cui si componeva la biblioteca di Jorge Cardoso (1609-1669), agiografo portoghese noto per l'*Agiológio lusitano, dos sanctos, e varões illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas*[10], contiene un riferimento a questa relazione. Nella sezione dei manoscritti al numero 57 [f. 37], infatti: «Annua de Japão de 649. original»[11]. Questa informazione è trasmessa da Maria de Lurdes Correia Fernandes che, nel suo volume, aggiunge:

> [Jorge Cardoso referiu muitas cartas annuas (manuscritas e impressas, algumas das quais possuía, come se verifica na lista dos impressos), mas não vi esta citada no *Agiológio*][12].

Poiché la biblioteca cardosiana è andata perduta e finora non sono state trovate altre copie della *littera annua* di nostro interesse, è la traduzione italiana del *Ragguaglio* uno dei documenti che attesta l'attività missionaria

10 Questa opera monumentale in quattro volumi, completata da António Caetano de Sousa (1674-1759), membro dei Chierici regolari teatini, è pubblicata nei suoi primi tre tomi rispettivamente nel 1652, 1657 e 1666.

11 Fernandes Correia Maria de Lurdes, *A biblioteca de Jorge Cardoso (†1669), autor do* Agiológio Lusitano: *cultura, erudição e sentimento religioso no Portugal Moderno*, Porto, Facultade de Letras da Universidade de Porto, 2000, p. 240. Si veda anche: Mendes Paula Almeida, «Milícia e "Santidade" no Agiologio Lusitano dos santos, e varoens ilustres em virtude do reino de Portugal, e suas conquistas (1652, 1657, 1666, 1744) de Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa», *Via Spiritus*, 20, 2013, pp. 91-119.

12 Fernandes, *A biblioteca de Jorge Cardoso (†1669)*, cit., p. 240.

gesuitica nel 1649 nella Provincia del Giappone.

Una nota dell'archivista dell'ARSI recita: «MS ineditum (et iure non editum, quandoquidem fabulas non paucas continens, ut videtur)»: le storie narrate, forse per la presenza di elementi fantastici e talvolta surreali, e alcune volte per i tratti esageratamente commoventi, sembrerebbero quindi non del tutto fondate e veritiere. Accanto a questa annotazione bisogna valutare anche quanto precisato dallo stesso autore a conclusione del paragrafo *Regno di Tunkím*:

> Quanto fin'hora si è narrato, è stato quello; che i Padri sudetti, uenuti dalla Cocincina, e dal Tunkím in Macao nell'anno seicentocinquanta per la Congregatione Provinciale, attestauano [f. 71v].

Il manoscritto relaziona sulle missioni gesuitiche in alcune zone del Sud-Est asiatico:

> Ma perciocchè serrata hora la porta del Giappone a' predicatori Apostolici della Compagnia, son dal lor zelo coltiuate alcune uicine Prouincie, cioè Cocincina, Camboscia, Tunkím, Hacriám, Laos, Macasár[13], e Malacca; le quali dinominano la Missione del Giappone: quanto in quelle si è operato, degno della pia curiosità di chi legge, tutto seguentemente, con breuità narrerassi: fatto principio dalla Cocincina, figliuola primogenita della fede frà le Cristianità, in quell'Imperio comprese [f. 5].

Quindi l'autore riporta l'apostolato dei membri della Compagnia, alcune toccanti storie di conversione, l'impegno dei laici nell'affiancare, sostenere e in tempo di persecuzione sostituire il lavoro dei missionari, del

13 Nel manoscritto la sillaba «ca» è tra due linee (come segno di aggiunta).

coraggio di coloro che sono «chiamati» al martirio. Dall'altro lato, egli introduce alcune coordinate storiche, politiche, sociali, culturali e religiose di questi Paesi, inserite probabilmente al fine di comprendere meglio la missione e il lavoro degli stessi gesuiti europei e la diversità di questi «esotici luoghi».

Portogallo, Portoghesi e «Napolitani»

In questa sede focalizzeremo la nostra attenzione su Portoghesi e «Napolitani» e vedremo come la loro presenza caratterizzi le missioni gesuitiche, di queste realtà dell'Asia, che furono, per la maggior parte, fondate, come detto, da alcuni membri della *Provincia Japoniae*, in seguito al «grande editto» di proscrizione del cristianesimo a opera dello shogunato Tokugawa (1603-1867) nel 1614.

Il toponimo Portogallo compare nel codice solo due volte: la prima nel paragrafo *Regno di Cambóscia* per ricordare Francesco Rivas[14] (ca.1606-1674), di cui si dirà, che ha «honorato la Compagnia sù i più degni pulpiti di Portogallo, e di Goa» [f. 73], difatti è «Riputato per uno de' rari predicatori, che in quelle parti sian capitati da Italia» [f. 73]. La seconda in *Collegio di Macao* nella quale l'autore ci informa che in quella struttura si sono incontrati uomini di diverse nazioni, tra cui alcuni provenienti dal Portogallo. Questi, nonostante la diversità sociale e culturale, vivono insieme in concordia e spirito di fraternità:

14 Per i gesuiti e per i toponimi selezionati, si seguono le indicazioni dell'autore. I nomi portoghesi sono adattati al sistema grafico italiano.

> Quel che si è certamente ammirato questo anno in detto Collegio, è stato, che incontrandosi in esso sogetti di diversissime nationi, e paesi, come d'Italia, Spagna, Francia, Fiandra, Polonia, Portogallo, Cina, Cocincina, e Giappone: si è nondimeno scorto in tutti essi una cariteuol concordia, et unione; uera immagine di quella del collegio Apostolico ne' tempi della Chiesa primitiua [f. 76].

Più determinante e incisivo diventa il discorso per quanto riguarda il termine portoghesi/portoghese, che compare nel codice, in maniera esplicita, ben venticinque volte ed è utilizzato sia in riferimento ad aspetti di natura commerciale, che per elementi religioso-missiologici, che per trattare alcune peculiarità di questo popolo.

Il termine «portoghesi» è impiegato sei volte in riferimento al commercio. Come si evince dal documento, i lusitani sono impegnati, in diverse realtà dell'Asia, con una buona, ma per certi versi ormai decadente attività mercantile e coloniale, che consente loro di entrare in contatto con le autorità locali. Tale aspetto è particolarmente visibile nel paragrafo *Regno della Cocincina*, «Questo Regno è al presente un de' più ricchi dell'Oriente, per conto del commercio» [f. 5], nel quale l'autore sottolinea gli scambi commerciali che avvengono in questa zona e mette in risalto, in particolar modo, alcune difficoltà che si verificano tra i portoghesi e il re della Cocincìna[15].

In primo luogo, l'autore racconta della strategia che il sovrano vuole attuare per accattivarsi le autorità politiche

15 Per le diverse attestazioni del toponimo: Schweickard Wolfgang, *Derivati da nomi geografici (A-E)*, Berlin, De Gruyter Mouton, 2002, p. 547A/B, s.v.

del Giappone e per essere da queste aiutato nella conquista del regno del Tonchino, ovvero respingere i mercanti portoghesi[16] ed espellere i membri della Compagnia:

> A cotale alterezza del Rè è unita non minor politica. Di cui fù pessimo effetto ciò, ch'ei fece co' Nostri, e co' Portoghesi. Era à Lui ben noto l'odio che agli uni, et agli altri haueua il Giappone. Onde à fin [f. 6] di rendersi grato quell'Imperio, e riceuerne aiuto nell'antico disegno, che gli è in cuore d'impadronirsi di Tunkím; cooperandoui altresì il consiglio d'un certo Giouanni, stato seruo nel nostro Collegio di Macao: diè ordine che dal suo Regno uscissero quanti della Compagnia ui erano [ff. 5v-6].

Il problema che egli vuole evidenziare è, quindi, l'allontanamento dei portoghesi e dei missionari dalla Cocincìna, anche se per i mercanti non vi è un vero e proprio distacco dal regno, sia perché il re non può concedersi o meglio non può permettersi di interrompere il commercio con gli europei, sia perché gli stessi portoghesi non sembrerebbero inclini, nonostante la brutalità del sovrano, a porre fine a questa redditizia attività.

Ma i gesuiti espulsi ormai dal luogo, esortano i mercanti a sospendere momentaneamente il commercio, poiché tale *escamotage*, che avrebbe provocato la mancanza di guadagni e profitti da parte del sovrano, si sarebbe concluso, a loro avviso, con la rievocazione di entrambi a operare in questa terra. Pare che gli «avidi mercanti» [f. 7] non attuino quello che i religiosi hanno pensato e proposto:

---

16 Nel 1639 i portoghesi sono definitivamente espulsi dal Giappone e così Tokugawa Iemitsu (1604-51) il 4 agosto emana ufficialmente la politica isolazionista del *sakoku* (paese incatenato): Shimada Ryūto, *The Intra-Asian Trade in Japanese Copper by the Dutch East India Company during the Eighteenth Century*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 12.

> Arriuati intanto gli esuli Padri in Macao; i Superiori cominciarono à pensar del modo di fargli tornare à quell'abbandonata greggia di Cristo. E souuenne loro un'ottimo mezo: il qual fù, far' opera che per qualche tempo non si mandasse naue alcuna à mercatantar nella Cocincina. Perche quindi nascerebbe, che per non perdere il Rè il guadagno, et interessi, che gli corrono dalla uendita di sue droghe: egli stesso inviterebbe i Portoghesi; e con esso loro i Padri, per cagión de' quali si rimaneua il traffico consueto. Così la rientrata sarebbe riuscita à più lor riputatione, e pròve; tanto al presente, come in avvenire. Proposto il saggio partito, non fù riceuuto: perciocchè la pouertà strema della città, e i particolari interessi preualsero [f. 6v].

Il vocabolo «portoghesi» è usato anche nell'espressione «navilio di Portoghesi» [f. 6], che sta a indicare proprio il trasporto con il quale avvenivano gli scambi commerciali e quindi il mezzo a disposizione, utilizzato dai lusitani e non solo, per raggiungere luoghi lontani. Poco oltre:

> imaginò che i Portoghesi risentiti dell'ingiurie passate, hauesser determinato di non capitar mai più nel suo porto. Perciò ordinò che fosse messo in concio il navilio, che egli hauea bruttamente preso a' Portoghesi (come si disse più innanzi) e ricondotto in Macao, fosse restituito al padrone [f. 7].

Anche nel *Regno di Macassár*, l'autore accenna al commercio tra l'Europa e l'Asia, e quindi torna a considerare l'attività commerciale dei portoghesi: «Vi dimoran due Padri: scarso aiuto in vero di que' [f. 75] Gentili, ma sopratutto d'innumerabili mercatanti si catolici, come heretici, che vi concorrono» [ff. 74v-75]. È molto probabile, che il sostantivo *heretici*, faccia riferimento alla presenza dei protestanti olandesi, anch'essi intenti, dagli inizi del XVII secolo, a mercanteggiare e a colonizzare alcuni territori dell'Asia.

Nel *Ragguaglio*, la religione cattolica appare fortemente legata al mondo lusitano, difatti è possibile incontrare espressioni come «legge de' Portoghesi» [ff. 18v; 19; 20v; 30; 55]; «legge infame de' Portoghesi» [f. 38v] e ancora «setta de' Portoghesi» [f. 30v], le quali in un certo senso sono utilizzate per connotare negativamente tale dottrina. Questo accostamento commercio-missionariato fa comprendere il legame che si è venuto a creare tra la potenza mercantile e coloniale lusitana e la chiesa cattolica. Tutto questo anche in funzione al complesso di privilegi instauratosi tra la Santa Sede e la corona portoghese, che è noto con il nome di *padroado real*. Bisogna però dire che tale «accordo», in questi anni vive momenti di difficoltà, originati in particolare dall'istituzione della *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*[17], fondata nel 1622 da Gregorio XV (Alessandro Ludovisi, r. 1621-1623)[18]:

> One of the greatest problems facing the Propaganda Fide was the vested interests and abuses arising from patronage rights in Latin America, Asia, and Africa granted to the crowns of Portugal and Spain in the fifteenth century[19].

Un pensiero che appare quasi a conclusione del *Regno della Cocincina*, aiuta a comprendere questo binomio apparentemente agli antipodi, cioè il commercio/missione:

---

17 Cfr. Tan Jonathan Y., *Christian Mission Among the Peoples of Asia*, Maryknoll-NY, Orbis Books, 2014.

18 La *Sacra Congregatio* è istituita il 22 giugno con la bolla *Inscrutabili Divinae*.

19 Gray Richard, «Ingoli, Francesco (1578-1649)», in *Biographical Dictionary of Christian Missions*, ed. by Gerald H. Anderson, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 318.

> Il Signor Don Giouán di Sousa, e Peréira, Generál del mare in Macao, caualiere di pari ualore, e prude*nz*a nè di minor pietà, e zelo della gloria di Dio; mise in ordine un ricchissimo dono, acciocche l'altr'anno tornando i Padri nella Cocincina, con quel mezo s'affettionassero il Rè [f. 34v].

Sempre in campo religioso-missiologico, è evidente come il termine portoghese, anche se non sempre chiaramente espresso, sia legato alla nazionalità di alcuni gesuiti, mentre solo tre volte è usato esplicitamente in riferimento alla identità nazionale dei religiosi. L'autore del nostro codice ricorda sei missionari lusitani e per alcuni di essi fornisce indicazioni circa il loro apostolato e il desiderio di tessere un dialogo con le autorità politiche, sociali e religiose del tempo.

Nel paragrafo *Regno di Tunkím* sono citati, appena dopo Felice Morelli (ca.1604-1651), quattro portoghesi: Martin Coeglio (ca.1603-1667), del quale la nostra sezione ricorda solo che nel 1649, nella Provincia di Tinnoà, sono da lui governate le diciotto chiese presenti [f. 71v]; Manuél Cardoso, originario di Matosinhos (Porto), entrato nella Compagnia nel 1628, giunto nel Tonchino nel 1643 vi resterà fino alla morte: 3 giugno 1653[20]; Francesco Rangél (ca.1608-1660), del quale diremo, e infine Francesco Fighéira (ca.1614-1651), che stando al pensiero dell'avignonese Alexandre de Rhodes (1591-1660) è noto per essere «predicatore in Macao di

20 Schütte Josef Franz (edit.), *Monumenta Historica Japoniae* I:*Textus Catalogorum Japoniae Aliaeque De Personis Domibusque S.J. in Japonia Informationes et Relationes 1549-1654*, Romae, ap. Monumenta Historica Soc. Iesu, 1975, p. 1146.

molto plauso»[21].

Francesco Rangél, secondo l'autore del codice, giunge il 15 agosto 1648 nella città di Kebò, sempre nel *Regno di Tunkím*. Questi, nonostante la scarsa conoscenza della lingua, si dedica immediatamente all'attività missionaria dopo aver decretato «Protettore del luogo» il «glorioso Arcangiolo San Michele» [f. 42]. Prima azione: «visitare l'incolto contorno di Kebò», «cominciando da Anlór» [f. 42], e la realtà cristiana che in essa è presente e che da lui si fa incontrare e conoscere. Non mancano, quindi, nel manoscritto, riferimenti al suo impegno pastorale, in particolare l'attenzione che la gente di Kebò riserva, nel 1648 al Natale: «E per molto che il Padre Rangél stesse fisso giorno, e notte in confessionale; mal poté soddisfare alla quarta parte» [f. 46], la guarigione di una donna: «Haueua il Padre finito la messa, quando gli uien detto, esser nella Chiesa[22], un'indemoniata, al presente uessata dal maligno spirito» [f. 46] e ancora la conversione di «E'l marito della donna» [f. 47v]. L'autore fa notare, ancora, che anche nell'anno 1649 e parte di quello successivo vedono Francesco Rangél pienamente dedito al suo laborioso apostolato. Infatti:

> Certo quando ei la prima uolta entrò in Kebò, e uisitolla; non ui trouò più che uenti chiese in tutto il distretto: e in questo anno,

21 De Rhodes Alexandre, *Relazione de' felici successi della Santa Fede predicata da' padri della Comp. di Giesu nel regno di Tunchino alla Santità di N.S. PP. Innocenzio Decimo di Alessandro De Rhodes Avigonese della Medesima Compagnia, e Missionario Apostolico della Sacra Congregatione de Propaganda Fide*, Roma, Per Giuseppe Luna, 1650, p. 317.

22 Parola tra due linee nel manoscritto (come segno di aggiunta).

> e' mezo le accrebbe à cinquantaquattro: il più di esse rizzate sù alte cime di monti. Battezzò poi duemila, e settantatrè Gentili [f. 48]. I quali gli costarono uguali patimenti a' già narrati più addietro [ff. 47v-48].

Inoltre il testo narra della celebrazione della messa «in un villaggio, detto Kedém» [f. 48], alla quale segue una predica, che porta numerose conversioni, tra cui «trè Baroni assai principali, e letterati» [f. 48], con i quali Rangél si intrattiene in conversazione al fine di sciogliere ogni loro dubbio e perplessità e infine un episodio che ha come protagonista un mandarino converso: Paolo.

Le scarne e veloci notizie circa l'*Isola d'Haynám*, ricordano e comunicano, seppur brevemente, di Benedetto di Matos (1600-1652) o, come è scritto in alcuni repertori e dizionari, de Mattos/Matos che giunge nell'isola, per la prima volta, nel 1635[23]. Per l'appunto nel *Ragguaglio* si legge: «Corron già i quindeci anni, che il P. Benedetto di Matos, Portoghese penetrò in quest'Isola» [f. 72v]. È noto che il gesuita visita e abita anche le missioni della Cina e della Cocincìna, infatti Joseph Dehergne scrive: «le catal. de 1654 le dit passé aux missions de Chine 4 ans, de Cochinchine, 5 ans et de Hainan, 13 ans (JS 25, 151)»[24].

---

23 Dal *Este livro do principio dos Superiores, e benfeitores deste Collegio da Madre de Deos de Macao, pertence aos Padres procuradores deste Collegio por ser conforme a regra 24. de seu officio, e ordenado para agradecimento, e graditão, que nossas constituçõens encomendão se use com nossos benfeitores* (Biblioteca da Ajuda, 49-IV-66) al *Cap. 8.° do principio da Missao da Ihla de Haynão*, si legge: «Entrou depois do P. Pedro Marquez o P. Bento de Matos entrou no anno de 1633 e no 37 tornou pera Macao por ordem dos Mandarins e no anno de 1641 tornou pera Haynão» [f. 79].

24 Dehergne Joseph, «Matos (Mattos), Bento de (port.) P.», in *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1552 à 1800*, Rome-Paris, Institutum Historicum S.I.-Letouzey & Ané, 1973, p. 170.

Il nostro scritto riferisce che: «fingendosi medico; e che da Europa era uenuto colà in busca di herbe medicinali; doue ue ne sono eccellenti, spetialmente contra i ueleni» [f. 72v] e ricorda che di Matos, al presente, sembra essere l'unico missionario a operare in questo luogo, poiché alcuni padri giunti da Macao, a causa di certune peripezie, pare siano annegati durante il viaggio o abbiano subito abbandonato il suolo, temendo le incursioni dei tartari. Nonostante la scarsità dei religiosi questa missione, grazie al suo operato, riesce a portare un buon contributo: «Il quale, come colui, che sà ottimamente la lingua dell'Isola, ne conuerte in gran numero» [f. 72v][25].

La presenza gesuitica portoghese è tangibile anche nella sezione *Collegio di Macao* che menziona Manuél d'Azevédo (1581-1650), nipote di Simão Rodrigues (1510-1579), cofondatore della Compagnia[26]. Sappiamo che questo religioso è vissuto in diversi luoghi delle Indie Orientali: ha aperto la missione in Makassar nel 1617[27],

25 Il suo impegno missionario è ricordato anche da Pfister Louis, «68. Le P. Benoît De Mattos»: *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, I, Chang-Hai, Impr. de la Mission catholique, 1932, pp. 208-11.

26 Su Simão Rodrigues ci limitiamo a rimandare: Alonso Romo Eduardo Javier, «El legado escrito de Simão Rodrigues», in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e Cultura. Actas do Colóquio Internacional (Maio 2004)*, I, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras-Universidade do Porto-Centro Inter-universitário de História da Espiritualidade, 2004, pp. 67-87. Si veda anche: Carvalho Vaz José de, «Simão Rodrigues 1510-1579», Archivum Historicum Societatis Iesu, 59/118, 1990, pp. 295-314.

27 Insieme a Manuel Ferreira partono da Malacca il 2 dicembre 1616 e giungono a destinazione il 4 gennaio 1617: Noorduyn J., «Makasar and the islamization of Bima», *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 143/2-3, 1987, p. 335.

è stato nominato nel 1619 visitatore e superiore delle Molucche, missionario in Malacca nel 1623 e in India nel 1635, ancora provinciale della provincia di Cochin (1637-1641) e, infine, visitatore del Giappone con residenza a Macao dal 1644[28]:

> Son morti uerso il principio dell'anno seicentocinquanta alcuni Padri, e Fratelli. Frà quali il P. Manuél d'Azeuédo, Visitatore del Giappone, Religioso di rara uirtù, e merito: degno[29] nipote del uenerabile Padre Simone Rodrighez, un de' primi dieci compagni di S. Ignatio. È passato di 70 anni, e più di età; hauendone speso intorno à trenta nelle più ardue Missioni dell'Oriente. Narrasi di lui un'atto di grande humiltà; et è, che essendo egli stato più volte Prouinciale, nella sua decrepita uecchiaia riputandosi inhabile di seruir la Compagnia in più alti impieghi; pregò i Superiori con ardente istanza [f. 76v] à metterlo Maestro nella scuola di leggere, e di scriuere, che habbiamo nel sudetto Collegio di Macao [ff. 76-76v].

Passate in rassegna le altre occasioni dove appare il termine portoghesi, la nostra attenzione si focalizza su quello che il *Ragguaglio* dice del *Regno di Cambóscia*:

> Con l'occasione de' molti Portoghesi, che già habitano in Camboscia co' lor figliuoli: la carità zelante del P. Riuas aprì una scuola di leggere, e di scriuere [f. 74].

Questa espressione è particolarmente interessante per una duplice motivazione: i figli di portoghesi che sono in Cambogia sono di padre portoghese e madre indigena

---

28 Jacobs Hubert, «Azevedo, Manuel de», in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, cit., I, pp. 314-5.

29 Parola tra due linee nel manoscritto (come segno di aggiunta).

e dunque l'autore tende a sottolineare la stabile presenza lusitana che ormai è radicata in questa terra, e l'interesse dei missionari gesuiti, che oltre a dedicarsi alla pastorale liturgico-sacramentale, si impegnano nell'istruzione delle giovani generazioni.

In questo *Ragguaglio* si attesta, peraltro, una presenza «napolitana» nelle missioni gesuitiche in Oriente, nello specifico, i termini *Napolitano* e *Napolitana* compaiono complessivamente tre volte. È appena il caso di far notare che il manoscritto non contiene riferimenti alla città di Napoli, non annota il lavoro che i gesuiti svolgono in questo luogo a partire dal gennaio 1552 quando alcuni religiosi[30] sotto la guida di Alfonso Salmerón (1515-1585)[31] giunto però nell'ottobre di quell'anno, ormai libero dagli impegni del Concilio di Trento, fondano un collegio[32], né tanto meno vi è alcuna informazione circa la provincia napoletana della Compagnia di Gesù[33].

---

30 Il gruppo è composto da dodici religiosi: tre italiani, tre spagnoli, due francesi, due fiamminghi e due tedeschi: Barruffo Antonio, «L'inizio dei Gesuiti a Napoli», *Societas*, 40/6, 1991, p. 151.

31 Cfr. Parente Ulderico, «Alfonso Salmerón a Napoli (1551-1585)», *Campania Sacra*, 20, 1989, pp. 14-51; Id., «Alfonso Salmerón (1515-1585)», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 59/118, 1990, pp. 279-93.

32 Cfr. Errichetti Michele, «L'antico Collegio Massimo a Napoli (1552-1806)», *Campania Sacra*, 7, 1976, pp. 170-264.

33 Provincia istituita nel 1558 dal generale Diego Laínez «che copriva tutto il Sud continentale. Napoli veniva ad essere dunque il centro di un'area "amministrativa" assai vasta e prestigiosa dell'ordine»: Abbate Francesco, *Storia dell'Arte nell'Italia Meridionale. Il Cinquecento*, III, Roma, Donzelli Editore, 2001, p. 171. Nello stesso anno è fondata anche una residenza a Nola: Iappelli Filippo, «Gesuiti a Nola 1558-1767», *Societas* 41/1-2 (1992), pp. 20-35. Recentemente: Tanturri Alberto, «La Provincia napoletana della Compagnia di Gesù: serie storica delle fondazioni, geografia degli insediamenti e identità dei fondatori (1558-1767)», in *I patrimoni dei gesuiti nell'Italia moderna: una prospettiva comparativa*, a cura di Niccolò Guasti, Bari, Edipuglia, 2013, pp. 85-106.

L'autore usa i termini *Napolitano* e *Napolitana* per indicare l'identità dei gesuiti, non la loro dipendenza regionale o lessicale, per descrivere il loro lavoro e ricordare gli ambiti pastorali di riferimento.

Nel *Regno di Tunkím* l'autore tratteggia la figura di Francesco Montefuscoli (ca.1609-1651) «uno in vero de' più ferventi, e indefessi operai, che [f. 51] abbia al presente Tunkím» [ff. 50v-51], giunto in «quella del Norte» [f. 50v] nel 1648. Questo gesuita «Napolitano» [f. 50v] è in realtà originario di Taranto e quindi il termine indicherebbe la provenienza dal Regno di Napoli e al tempo stesso l'appartenenza alla provincia gesuitica napoletana. Le notizie sulle attività che il sacerdote svolge in queste zone, specie nel villaggio chiamato Kemáo, confermano non solo la sua proficua opera di evangelizzazione, ma anche la benevolenza e l'attenzione con la quale è accolto. La narrazione del suo apostolato, però, è bruscamente interrotta da una triste notizia:

> In tanto che il P. Montefuscoli quiui faceua opere degne del suo Apostolico spirito, riceuè triste nouella d'esser morto quel segnalato Mandarino Paolo; non molto innanzi da noi mentonato: Pianse il Padre amaramente quella morte: essendo in uero caduta [f. 52] la più ferma colonna, che la Fede hauesse in Tunkím [ff. 51v-52].

Il testo, quindi, si interessa dei pregi del neofita Paolo e delle buone azioni seguite alla conversione, e facendo un passo indietro, l'autore ricorda Simona, «la qual, quando Gentile, era stata seconda moglie di Paolo» [f. 53v] e ancora di altre storie di «guarimento mirabile» [f. 54]. Il nome di Montefuscoli ritorna solo verso la fine del paragrafo, dove si rammenta che nel 1648 erano state

a lui affidate le diciotto chiese nella Provincia di Tinnoà, popolata da gente altezzosa e superba «e per conseguente men disposta à riceuer l'humiltà della uita Cristiana, sotto il soaue giogo di Cristo» [f. 71v].

Nel paragrafo *Regno di Tunkím* è citato, inoltre, Girolamo Maiorica (1591-1656)[34], il quale coltiva da alcuni anni la cristianità della Provincia di Ngheám, con il confratello Fighéira. Dopo aver rammentato della visita di Maiorica ai due figli del re, «uno naturale, l'altro adottivo» [f. 55], alcuni eventi a questa legata, della visita a «quel Governatore dell'armi» [f. 55v] e altri aspetti circa un catechista di Kiemlao, l'intento dell'autore è «accennar quì alcuna cosa del suo Apostolico spirito» [f. 56v]:

> Si truoua egli hora uecchio sopra i sessanta anni. Nondimeno al pari d'un giouane operaio fatica. Sprezzatore di tutte le grauissime incommodità, che abbondano in que' luoghi. Di sua mano in men di due anni hà egli battezzato [f. 57] trèmilaseicentoquarantacinque Gentili. Per aiuto, e consolatione spirituale de' Cristiani hà composto nella lingua del Regno le Vite de' Santi, che per tutto il corso dell'anno son celebrati dalla Chiesa. Di più, un manuale d'orationi, e meditationi per ciascun giorno. Hà tradotto in Tunkinese il marauiglioso libretto di Tomaso de Kempis[35].

---

34 Cfr. Ruiz-de-Medina Juan, «Mayorica (Maiorica), Gerolamo», in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, cit., III, p. 2588.

35 Potrebbe trattarsi dell'opera *Imitatio Christi*, conosciuta anche come *Contemptus Mundi*, solitamente ascritta all'ascetico canonico agostiniano Thomas da Kempis (ca.1380-1471), secondo altri, invece, a Jean Charlier da Gerson (1363-1429). Quest'opera: «tanta influenza aveva avuto tra i seguaci della *Devotio moderna*»: Moran Joseph F., *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*, London-New York, Routledge, 1993, p. 187; Mattei Francesco - Casalini Cristiano, «*Mystica ac institutio*. Gli *Esercizi spirituali* e Pierre Favre», *Studi sulla formazione*, 17/2, 2014, pp. 154-5.

> E perciocchè il Padre è spetial diuoto della Santissima Vergine, e sotto il di Lei patrocinio hà condotto felicemente le maggiori sue imprese in questa India; gli è uscito dalla penna, pure in lingua del paese un'opera, degnissima della luce stessa di Europa, intorno all'eccellenze di quella sourana Reina del Paradiso. È in tutti sudetti libri è da ammirarsi la solleuatezza dello stile, e proprietà delle uoci: per non dir nulla della pietà dell'Autore, che in tutti essi risplende[36]. È dotato poi il P. Maiorica d'un tratto santo, et amabile sopra ogni misura. Fatto per gran maneggi. D'un cuor generoso, e da imprender molto. Basta dir questo, per non tesser più lungo encomio di chi ancór uiue; che mancato lui, l'India d'Oriente farà una grauissima perdita. Se ben la robustezza, e sanità ch'egli gode in quella cadente età, non minaccian sí di presso tal colpo. E Iddio in mezo à tante fatiche gli aggiunge mai sempre nuoue forze e uigore [ff. 56v-57].

Terminata la parte elogiativa, l'autore ritorna al desiderio di Maiorica di convertire e quindi battezzare gli indigeni, a cominciare dai cristiani di Keguóng. Nonostante alcune avversità, il gesuita riesce ad amministrare tale sacramento a centocinquanta persone, tra cui «due famosi stregoni; e maestri di superstitioni Gentilesche» [f. 57v] e in seguito alla narrazione di altre conversioni, l'autore giunge alla «sollennità della santa Pasqua» [f. 58v], celebrata con «notabil concorso» [f. 58v] e alla visita di altri villaggi fino a

36 «However, the writings for use in the daily life of the Christian communities were in Nom, and Geronimo Maiorica, during his years in Nghe An, produced a large literature in Nom about saints' lives, the sacraments, biblical stories about Jesus, practical morality, liturgical aids to worship, and devotional exercises. These have been used through generations of Vietnamese Christians into contemporary times»: Taylor Keith W., *A History of the Vietnamese*, Cambridge, UP, 2013, p. 289. Si consulti anche: Keith Charles, *Catholic Vietnam. A Church from Empire to Nation*, Berkeley, California UP, 2012, pp. 119-20.

Bochính, luogo in cui Maiorica visita «l'Eunuco Tán» [f. 58v]. E dopo aver descritto, seppur rapidamente, della conversione di un vecchio mandarino di Thinbóc, l'autore aggiunge: «E questo è una picciola parte dell'opere heroiche del P. Maiorica, nella sua Provincia di Ngheám» [f. 59v].

Sul finire della sezione *Regno di Tunkím*, appare ancora una volta Maiorica, intento a comunicare ai confratelli presenti sul territorio, la collera del sovrano in relazione all'anno della bufala:

> Intorno poi al Tunkím, su'l fine di quest'anno per auuiso del P. Girolamo Maiorica si seppe, che il Rè staua sopra misura malinconico. E la cagión n'era l'essergli toccato l'anno della bufala [f. 71v].

La presenza gesuitica «napolitana» è visibile anche nel paragrafo *Regno di Cambóscia*, nel quale, dopo che l'autore introduce rapidamente la posizione geografia del paese e dell'aria poca salubre e delle acque morte, le quali generano una grande quantità di insetti, vermi e sanguisughe, e ancora della buona presenza di cocincinesi e di cristiani, che sono all'incirca trecento:

> Questo Regno stà rimpetto à quel della Cocincina. È di poco salubre aria, per esser pieno di pantani, et acque morte: dalle quali escono in ogni tempo eserciti numerosissimi di zanzáre. Quattro mesi però dell'anno crescono à tanto l'acque, che non permétton l'uscir di casa. Oltre che in quelle si produce tal copia di uermi, e di sanguisughe, che poscia sboccando fuori come formiche, ingombrano con graue molestia tutto il paese. Il maggiór numero degli habitatori di Camboscia è di Cocincinesi: i quali vi fan mercatantie. Tutti i Cristiani non son più d'intorno à trecento [f. 73].

si interessa dell'esperienza e del lavoro missionario di Francesco Rivas, «della Provincia Napolitana» [f. 73]: dal primo ingresso nel paese, poi «andò a visitare il Rè e la Reina» [f. 73], fino alle dispute che egli ha con i «telapóni», una «certa sorta di bonzi» [f. 73v], così come vengono denominati nel codice:

> Hebbe anche il P. Riuas molte dispute con sudetti Telapóni, e spetialmente co'l capo di essi: qual trouò di grande ingegno, e desideroso di sapere il cammino del cielo. Tutto era in dimandare uarie cose d'Astronomia, e Cosmografia: delle quali trattano i lor libri, ma con mescolamento ridicoloso di mille nouelle, e fauole. Il Padre, come intendente di Matematica, il soddisfece in gran maniera. Onde il [f. 74] Talapone commandò à un de' suoi sudditi, che andasse ogni giorno alla casa del Padre à dargli lettione delle lettere Cambosciane: acciocchè in quelle addottrinato, potesse indi meglio istruir lui nella legge de' Cristiani. Così fù fatto: durando quella lettione ben sette mesi; con sofferenza non ordinaria del Padre [ff. 73v-74].

È brevemente riportata la storia di conversione sul punto di morte di un mandarino[37], la fondazione della scuola di leggere e di scrivere, summenzionata, e il momento della partenza per Macao, a causa della sua infermità, dove è inserito in un «istituto» di grammatica.

Per il viaggio di ritorno, gli viene affidato un compagno: un giovane che dimora nel monastero dei «telaponi», inviato a Macao affinché apprendesse il portoghese e si informasse sulla religione cristiana, che poi si converte:

> Il giouane gionto co'l P. Rivas in Macao, rimase sì compunto del santo proceder de' Cristiani; che tosto chiese il battesimo, e gli

37 Nel *Ragguaglio* diversi chiedono di ricevere il battesimo in punto di morte.

fù dato nel giorno di San Francesco Sauerio nella nostra Chiesa, con gran sollennità [f. 74v].

Se facessimo un passo indietro, nel *Regno della Cocincina*, leggeremmo:

Or considerato i Superiori, che per non hauer quegli auidi mercanti

seguito il lor prudente consiglio, il cammino alla Cocincina staua in tutto chiuso: risoluettero d'inuiare i Padri in Camboscia; che non lungo tratto dalla Cocincina è discosta. Quiui essi potrebbero stare attendendo il uento da nauigare, et alcuna buona opportunità, che il cielo offerisse. Perciò dal porto di Macao nel Febraio del 49 partirono [f. 7v] i Padri Metello Saccáno, Superior della Missione, e' l P. Giuseppe Agnése [ff. 7-7v].

Anche Marsilio Giuseppe Agnese (ca.1612-1660) è uomo del Regno di Napoli e religioso della provincia napoletana della Compagnia. Nato a Sepino (Molise), partirà alla volta dell'Oriente nel 1634 con Marcello Mastrilli (1603-1637) di Nola, martire in Giappone. Dopo varie peripezie, prima nelle mani degli olandesi poi degli inglesi, è lasciato in Makassar, da qui giunge in Macao e come scrive Giovanni Filippo de Marini: «dopo breve dimora, conforme alla misura del suo gran zelo, gli fu data in cura la difficilissima Missione di Cambogia»[38], nella quale per alcuni anni opererà da superiore. Ritornato a Macao, chiede di partire per il Tonchino nel 1654, e qui si dedica

38 De Marini Giovanni Filippo, *Delle missioni de' padri della Compagnia di Giesù nella Provincia del Giappone, e particolarmente di quella di Tumkino. Libri cinque del P.Gio. Filippo De Marini della medesima Compagnia. Alla Santità di N.S. Alessandro PP. Settimo*, Roma, Per Nicolò Angelo Tinassi Con licenza de' Superiori, 1663, p. 354.

pienamente alla missione e prima ancora allo studio della lingua. Come ricorda anche il confratello Giuseppe Antonio Patrignani, Agnese, allontanato ormai dalla sua missione, due anni dopo tenta di ritornarvi, ma nel viaggio verso il Tonchino è ucciso il 29 dicembre 1660 da corsari cinesi, insieme a Francesco Rangél, di cui si è detto[39].

Conclusioni

La corrispondenza epistolare così fortemente voluta dal fondatore e così ben organizzata dal segretario Juan Alfonso de Polanco è quasi sempre accolta con particolare serietà dai membri della Compagnia[40]. Essa si

39 Patrignani Giuseppe Antonio, *Menologio di pie memorie d'alcuni Religiosi della Compagnia di Gesù raccolte dal padre Giuseppe Antonio Patrignani della medesima Compagnia, e distribuite per quei giorni dell'anno, ne'quali morirono. Dall'anno 1538. Sino all'anno 1728, Tomo Quarto, che contiene Ottobre, Novembre e Dicembre*, Venezia, presso Niccolò Pezzana Con Licenza de' Superiori, e Privilegio, 1730, pp. 234-5.

40 Coloro che «chiedevano di essere inviati nelle Indie, orientali o occidentali che fossero» sono chiamati indipeti: Ferlan Claudio, «Candidati alle Indie. *Eusebio Francesco Chini e le "litterae indipetae" nella Compagnia di Gesù», in Eusebio Francesco Chini e il suo tempo. Una riflessione storica*, a cura di Claudio Ferlan, Trento, FBK Pr., 2012, pp. 31-58. Si veda: Lamalle Edmond, «La documentation d'histoire missionnaire dans le "Fondo Gesuitico" aux archives romaines de la Compagnie de Jésus», *Euntes docete*, 21/1 1968, pp. 131-76; Massimi Marina, «Narrativas autobiográficas nas cartas de jovens jesuítas do século XVII ao século XX», *Mnemosine*, 10/1, 2014, pp. 23-43. Roberto Sani ci ricorda che presso l'ARSI sono conservate poco meno di 15 mila *litterae indipetae*, inviate da oltre 5 mila membri della Compagnia al preposito generale, in un arco di tempo compreso tra la seconda metà del XVI secolo e la soppressione dell'Ordine nel 1773. Lo studioso aggiunge, inoltre, che tale fondo (*litterae indipetae*) non è completo: Sani Roberto, *Unum ovile et unus pastor. La Compagnia di Gesù e l'esperienza missionaria di padre Matteo Ricci in Cina, tra reformatio Ecclesiae e inculturazione del Vangelo*, Roma, Armando ed., 2010, p. 75.

rivela materiale prezioso e indispensabile non solo per delineare gli eventi cardini della storia delle missioni e più specificatamente di quella dell'Ordine, ma anche per comprendere alcuni elementi socio-culturali e socio-politici che scaturiscono dall'arrivo degli stranieri in tali realtà asiatiche, nonché per mostrare il *modus operandi et vivendi* di questi popoli, narrando di alcune peculiarità. Le *litterae annuae* diventano, dunque, un strumento che congiunge Occidente e Oriente, un ponte che permette la comunicazione tra mondi lontani, non solo geograficamente. Il loro studio può quindi aiutare a far luce su episodi non ancora del tutto noti.

Figure di missionari campani in Cina nei loro rapporti con lo *Jus Patronatus*

Vincenza Cinzia Capristo

Premessa

Le Missioni francescane italiane oltre a essere fra le più antiche in terra cinese[1] furono amministrate quasi senza interruzione da Vicari apostolici francescani italiani, le province dove si stanziarono furono quelle settentrionali e centrali dello Shanxi, Shaanxi, Henan e Hubei.

La presenza di missionari campani, in Cina, è attestata a partire dagli anni '30 dell'Ottocento, la mancanza di materiale catalogato negli Archivi campani e di registri dove si sarebbero dovuti annotare dati relativi ai missionari in partenza per i paesi di missione ha reso arduo il lavoro di ricerca. L'unico studio[2] a oggi effettuato è quello di Gioacchino Francesco D'Andrea (1922-2007), archivista presso il Convento francescano di S. Chiara a

1 Sella Pacifico, *Il Vangelo in Oriente Giovanni da Monte Corvino, frate minore e primo Vescovo in terra di Cina (1307-1328)*, (*Viator*, 5), prefazione di Francesco D'Arelli, S. Maria degli Angeli Assisi, Porziuncola, 2008, pp. 59-108.

2 D'Andrea Giacchino Francesco, *Panorama Missionario Novecentesco dei Frati Minori Napoletani*, Napoli, Convento S. Chiara, 1997.

Napoli, questi dati sono stati incrociati con quelli rinvenuti nell'Archivio Generale OFM di S. Maria Mediatrice in Roma riscontrando, in alcuni casi, una certa discrepanza per cui si è deciso, laddove questi sono risultati discordanti, di tener conto di entrambi inserendo nell'elaborato quelli estrapolati dall'Archivio di Roma e in nota quelli riportati da D'Andrea, altre informazioni sono emerse da testi di autori vari.

Queste difficoltà, in verità, sono una conseguenza della complessa suddivisione della Provincia monastica napoletana che, non tenendo conto, per motivi di organizzazione delle stesse Province religiose, dei reali confini geografici del territorio campano, ha prodotto uno smembramento delle tante Opere (conventi e proprietà dell'Ordine) che sono finite per dipendere, talvolta, da realtà geograficamente distanti dalle Provincie religiose di appartenenza, mettendo in forse la loro stessa sopravvivenza e provocando, spesso, uno scollamento rispetto alla realtà sociale nella quale di fatto hanno operato e operano.

La provincia minoritica napoletana, alla fine dell'Ottocento, risultava così suddivisa: Provincia *di Terra di Lavoro, Osservante di Terra di Lavoro, Riformata di Terra di Lavoro*, Provincia di *S. Pietro D'Alcantara* del Regno di Napoli[3].

Il 4 ottobre 1897 Leone XIII (Vincenzo Giacchino Raffaele Luigi Pecci, r. 1878-1903), con la *Bolla Felicitate quadam*[4], unificava le quattro pre-esistenti famiglie francescane

3 D'Andrea Giacchino, *I Frati Minori Napoletani nel loro sviluppo storico*, Napoli, Laurenziana, 1967, pp. 17-90; 105-87; 207-79; 291-390; Caterino Cirillo, *Storia della Minoritica Provincia Napoletana di S. Pietro Ad Aram*, II, Napoli, Premiato Stab. Tip. N. Jovene, 1926; Coco Primaldo, «I Francescani in Terra di Lavoro», *Studi Francescani* 6, 1934, pp. 336-55.

4 D'Andrea, *I Frati Minori Napoletani*, cit., pp. 401-02.

(*Osservanti, Riformati, Alcantarini e Recolletti*) sotto una sola amministrazione centrale affidata a un Ministro generale e regolata da un unico *corpus* legislativo.

Il 10 luglio 1899, come previsto al punto nove[5] della Bolla di Leone XIII, il Ministro Generale istituì dunque una nuova delimitazione dei confini delle Province in Campania e in Puglia; per la Campania, venivano costituite: la Provincia di *Terra del Lavoro sotto la protezione di S. Giovan Giuseppe della Croce* e quella di *Principato di S. Giacomo della Marca*. La Provincia di *Terra di Lavoro* comprendeva alcuni conventi di Napoli (S. Lucia al Monte, S. Pietro ad Aram, la Palma, la Sanità ed il Presepe), più i conventi delle Province civili di Napoli, situati a nord della strada Napoli-Acerra, di Caserta e di Benevento. Gli altri conventi della Campania dovevano passare a far parte della Provincia di *Principato*. Questa nuova Provincia, di *Principato*, dopo un periodo di assestamento, nel 1903 contava trentun conventi[6]; tuttavia, tale suddivisione, scaturita dalla Bolla di Leone XIII, suscitò malumori per le difficoltà attraversate dall'Ordine che si ripercossero inevitabilmente nelle divisioni e incorporazioni fino a giungere allo *status quo ante* con il decreto *Sanctissimus*[7] di Pio X

5 La facoltà del Ministro e Definitorio, Generali, di variare i confini o diminuire il numero delle Province. *Ivi*, pp. 401-02.

6 Atripalda, Avella, Baronissi, Bracigliano, Campagna, Casalbore, Castellamare di Stabia, Cava dei Tirreni, Eboli, Gragnano, Maiori, Massalubrense, Mercato San Severino, Montecalvo, Monitoro Superiore, Napoli-Ospizio Montecalvario, Napoli-Ospizio Ss. Filippo e Giacomo, Napoli-S. Francesco al Vomero, Napoli-S. Maria la Nova, Napoli-S. Pasquale a Chiaia, Nocera Superiore-S. Maria degli Angeli, Nocera-Superiore-S. Maria di Materdomini, Padula, Polla, Portici, Sarno-S. Maria della Foce, Sarno-S. Francesco, Serino, Tramonti, Satolla, Vico Equense. *Ivi*, pp. 403.

7 D'Andrea, *I Frati Minori Napoletani*, cit., pp. 410-11.

(Giuseppe Melchiorre Sarto, r. 1903-14) del 16 maggio 1911, con il quale si dividevano alcune Province italiane e la Provincia della Galizia; in questa divisione, delle Province italiane, venivano ripristinate, per il territorio della Campania, le Province di *San Giacomo della Marca* e di *S. Maria di Materdomini*; per cui si arrivava ad un totale di cinque Province: *San Giovan Giuseppe della Croce*, *San Giacomo della Marca*, *San Pietro ad Aram*, *S. Maria di Materdomini*, *Santa Maria delle Grazie*. Nel 1912 queste cinque Province divennero sei per lo sdoppiamento, con decreto del Ministro generale, della Provincia di *San Giacomo della Marca* con l'aggiunta della Provincia di *Principato*, suddivisa tra *S. Maria di Materdomini* e S*anta Maria degli Angeli*. Tuttavia, nel 1940, in piena guerra mondiale, si ritornò alla clausola del punto nove della Bolla *Felicitate quadam*, che dava la facoltà al Ministro e Definitorio, generali, di variare i confini o diminuire il numero delle Province.

Inoltre, da quanto è emerso dai documenti conservati presso l'Archivio di Deposito di Baronissi e da una breve ricostruzione effettuata da Giacinto D'Angelo (OFM)[8], l'attuale Provincia Salernitano-lucana dell'*Immacolata Concezione* dell'Ordine dei Frati Minori risulta essere sorta dal *motu proprio* di Pio XII *Pro peculiari studio*[9] del 14 luglio 1942, con il quale le sei Province minoritiche preesistenti

8 D'Angelo Giacinto, *Provincia Religiosa Salernitano-lucana dell'Immacolata Concezione dei Frati Minori, Le Origini: appunti per una storia*…, Prima Festa della Provincia, Baronissi, 6 dicembre 2004, pp. 2-12.

9 La stessa sorte toccava alla Sicilia nel 1940, e tra il 1945 e il 1946 (con decreto *Quae paterna* del 27 dicembre 1945) si dava assetto definitivo alle altre Province dell'Ordine, completando il progetto di Leone XIII e riducendo le Province da cinquanta a venti.

(*San Giacomo della Marca, San Pietro ad Aram*, *San Giovan Giuseppe della Croce, Santa Maria degli Angeli di Principato* e *Santa Maria di Materdomini, Santa Maria delle Grazie* in Benevento) si riducevano a tre (*Principato, Terra di Lavoro, Immacolata Concezione*).

La successiva suddivisione del 1942, che si proponeva un ulteriore riassetto territoriale, finì per complicare la situazione rendendo vana quella che negli intenti primordiali era la riorganizzazione dell'Ordine minoritico francescano. Per cui, allo stato attuale ancora vi è una forte discrasia tra territorio geografico e territorio appartenente alla provincia religiosa.

Lo jus patronatus*: dalla questione giuridica a quella politica-diplomatica*

Quando giunsero in Cina i primi missionari campani, qui, ormai l'Istituto giuridico dello *jus patronatus* aveva ceduto il posto al Protettorato francese, tuttavia, non aveva perso del tutto potere controbilanciando pertanto l'emergente Istituto giuridico.

Il *padroado regio*, che si era sviluppato in un lasso temporale compreso tra il XV e il XX secolo, corrispose a una fase storica dei rapporti Stato e Chiesa fatta di accordi di patronato tra pontefice e monarchie iberiche; tuttavia, il *padroado* portoghese rispetto a quello spagnolo, soprattutto in Asia, aveva avuto un percorso più lungo e a più ampio raggio con una vasta area d'influenza economica.

In questi anni, dalla questione di diritto del *padroado*, a seguire, si passò a una questione di carattere politico e diplomatico dove Roma cercò di non assumere una posizione troppo rigida nei confronti di questo Istituto

giuridico, inserendolo in un programma generale di riorganizzazione della Chiesa missionaria. La Francia, conclusa l'esperienza delle guerre napoleoniche (1792-1815), col II Trattato di Parigi nel 1815 cominciò a caldeggiare la ripresa dell'attività missionaria, grazie a Luigi XVII che concesse aiuti affinché gli Istituti missionari, soprattutto *les Séminarie des Missions Etrangéres de Paris* (MEP), potessero riacquistare forza; infatti, con l'avvento dei missionari francesi del MEP, la situazione iniziava a mutare, pur se questa Congregazione non fu estranea alla commistione e alla diffusione di potere spirituale e attività commerciale[10].

L'inizio dell'Ottocento segna dunque il passaggio dalle missioni iberiche, intese come *trait d'union* tra gli interessi della Chiesa e delle Potenze iberiche, alle missioni contemporanee identificando questo periodo come l'apice della crisi tra il papato e le nascenti nazioni europee, tutto questo ad appannaggio delle Missioni; soprattutto durante il pontificato di Gregorio XVI (Bartolomeo Alberto Mauro Cappellari, r. 1831-1846), quando ebbero un forte impulso a espandersi grazie anche all'azione della nascente *Propaganda Fide* che accentrò il potere di controllo su di esse[11].

---

10 Butturini Giuseppe, *Da una Chiesa di missioni a un a chiesa missionaria, appunti per una storia delle missioni negli ultimi 150 anni*, Padova, CUAMM, 1985, pp. 8-9; Pizzorusso Giovanni, «Il *padroado régio* portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento», in (Gli Archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in Età moderna), *Hinc illae lacrimae! Studi in memoria di Carmen Maria Radulet*, a cura di Giovanni Pizzorusso - Gaetano Platania - Matteo Sanfilippo, Viterbo, Ed. Sette Città, 2010, p. 176.

11 Sacra Congregazione di Propaganda Fide, XXIV, p. 37.

A partire dal 1830 si diffuse la norma consuetudinaria, a cominciare dalla Cina, secondo cui le zone di missione venivano divise tra i diversi Istituti missionari che erano a loro volta direttamente collegati alle autorità romane attraverso la figura del Vicario apostolico, veniva così ad affermarsi lo *jus commissionis* contrapposto alla pratica di affidare il controllo delle terre di missione a rappresentanti del potere temporale, per cui, sebbene alcuni vincoli con il *padroado* e i legami con le autorità francesi fossero ancora operanti, il soggetto delle Missioni diventava la Chiesa stessa e non una delle Potenze occidentali[12].

In Cina i francescani italiani avevano suddiviso il territorio in base alla provenienza regionale italiana, nulla si è trovato in merito a una possibile zona affidata a missionari campani, come, invece, è emerso per altre Regioni o Province italiane (marchigiana, bolognese, veneta, romana, ecc.). Questo prefigura che i missionari campani sono confluiti, in modo casuale, nei vari territori affidati ai missionari francescani italiani. Tensioni più o meno arcaiche tra queste comunità finirono per dilaniare ciò che di positivo fu fatto nel corso degli anni, infatti, qui i missionari appartenenti alle regioni a Nord dell'Italia nel 1922 arrivarono a dire di non inviare più missionari provenienti dal Sud perché poco si adattavano al clima della Cina[13].

In questi anni la Santa Sede rivendicava la propria autonomia come soggetto dotato di finalità proprie puntando sull'apostolato, un programma e mezzi pecuniari,

12 Butturini, *Da una Chiesa di missioni*…, cit., p. 30.

13 Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Minori (d'ora in poi AGOFM), vol. SK 559, doc. n. 466.

senza però rendersi completamente indipendente e senza prendere le distanze dall'azione delle Potenze occidentali, ossia non fu messa in dubbio la compatibilità di un programma con la politica occidentale in Estremo Oriente. Anche se lo scopo primario dell'attività missionaria era sempre stato la conversione degli infedeli, l'utopia della conversione di tutti gli uomini *extra ecclesiam nulla salus* fu considerata alla stregua di un programma concreto per tutto l'800, dando un'impronta caratteristica all'azione missionaria di questo periodo[14]. La Chiesa, oltre a scegliere i mezzi dell'apostolato, scelse l'appoggio esterno delle Potenze europee, fondamentale per creare un nuovo *Ordus* per un efficace missionariato, poiché si riteneva che le nazioni occidentali avrebbero avuto notevoli vantaggi da questa collaborazione; tuttavia, spesso succedeva che la Chiesa e gli stessi missionari si rifiutavano di subordinare le proprie strategie alle restrizioni imposte dal diritto cinese, soprattutto quando ancora la loro penetrazione all'interno dell'Impero era proibita, o quando tale subordinazione era raccomandata dalle Potenze protettrici; essi non si attenevano neppure ai consigli dei diplomatici[15].

Fino al 1880 l'ingerenza politica della Francia negli affari religiosi della Cina e il considerevole numero di Missioni avevano indotto la Francia a considerarsi e a essere considerata la «Protettrice delle Missioni cattoliche», con il consenso-assenso degli altri Stati. Tuttavia, negli anni successivi, alcune nazioni, in particolare Germania

14 Butturini, *Da una Chiesa di missioni*…, cit., pp. 14-15.

15 Leger François, *Les influences occidentales dans la révolution de l'Orient. Inde, Malai-sie, Chine (1850-1950)*, Paris, Plon, 1955, pp. 220-21.

e Italia[16], avevano fatto pressioni tanto sul Vaticano quanto sulla Cina affinché la situazione di stasi in cui versavano le Missioni cattoliche subisse una qualche evoluzione.

Per tutto l'Ottocento nella maggior parte dei casi il personale di una missione proveniva da uno stesso Istituto missionario e la nazionalità era omogenea; per cui le Missioni affidate al MEP, quelle affidate ai lazzaristi e quelle gesuitiche erano composte unicamente da personale francese, i francescani o padri del Seminario di S. Calogero in Milano e del Seminario dei SS. Pietro e Paolo di Roma erano italiani[17]; gli agostiniani e i domenicani erano spagnoli; successivamente arrivò una Missione belga e poi una germanica, ossia la Congregazione di Steyl[18]; a ben notare il clero presente in Cina era costituito solo da stranieri poiché si riteneva che i religiosi autoctoni non fossero ancora in grado di organizzare una propria Chiesa, soltanto verso la metà dell'800 si iniziò a parlare di *plantatio ecclesia* che trovò applicazione all'inizio della metà degli anni venti del XX secolo con la presenza del Delegato apostolico Celso Costantini (1876-1958).

Dal 1838 al 1856 l'espansione del movimento missionario fu spasmodica, in questo periodo non era ancora stata legalizzata la libera circolazione degli occidentali all'interno del paese, tuttavia, furono erette

16 Bortone Ferdinando, *Lotte e trionfi in Cina: i gesuiti nel Ciannan, nel Celì e nel Cuantun: dal loro ritorno in Cina alla divisione del Ciannan in tre missioni indipendenti* (*Collana sulla Cina*, 3), Casamari/Veroli-FR, Tip. dell'Abbazia, 1975, p. 707; Conforti Guido Maria, *Servizio Ecclesiale e Carisma Missionario*, IV: Missione di Cina Olocausto, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1988, pp. 77-91, 102-03, 616-19; Fairbank John King, *Storia della Cina contemporanea*, Milano, Rizzoli, 1988.

17 Entrambi i Seminari, successivamente, si uniranno dando vita al PIME.

18 Borsa Giorgio, *Italia e Cina nel secolo XIX*, Milano, ed. Comunità, 1961, p. 51.

19 nuove circoscrizioni ecclesiastiche, che andavano ad aggiungersi alle altre già esistenti per un totale complessivo di 23 di cui 14 erano francesi, 6 italiane, 1 spagnola, e 1 portoghese; ciò porta a constatare che l'influenza del Protettorato francese aumentava a scapito del *padroado* portoghese e del patronato spagnolo[19].

Missionari francescani campani in Cina tra l'800 e i primi del 900: nomi

Il materiale custodito nell'Archivio Generale di Roma, catalogato in grossi faldoni, ha come data di inizio il 1870, pertanto solo da questa data è stato possibile reperire notizie certe sui missionari francescani campani e datare la loro presenza in Cina a partire dalla seconda metà dell'800. Napoli, in quegli anni, oltre a essere un grosso porto per le merci che provenivano dall'Oriente, era tappa obbligata per tutti quei missionari che, rientrati in Italia, dovevano raggiungere le sedi dei vari Conventi di appartenenza, parimenti era tappa obbligata per coloro che, dall'Italia, dovevano raggiungere l'Estremo Oriente. Da Napoli si imbarcarono la maggior parte dei missionari campani, ma anche di altre regioni verso la Cina; di alcuni sono noti i nomi, altri giacciono dimenticati tra le carte polverose degli Archivi.

Il primo nominativo riaffiora dal volume di Nicola Cerasa, che annovera, ricostruendo la storia della Missione

19 Wei Tsing-sing Luois, *La politique missionaire de la France en Chine (1842-1856)*, Paris, N.E. Latines, 1961.

di Taiyuan[20] nello Shanxi, tra i francescani presenti in questa regione Alfonso Maria De Donato nato nel 1804 a Napoli, e appartenente alla Provincia di S. *Pietro ad Aram* o *Terra di Lavoro*. Nel 1833, egli arrivò nello Shanxi inviato in Cina da papa Gregorio XVI come vescovo coadiutore di mons. Gioacchino Domenico Salvetti[21] (1769-1843), che successivamente - dopo l'avvenuta separazione del Vicariato dello Shanxi dallo Shaanxi, con decreto del 2 marzo 1844, diviso in due distinti Vicariati che assunsero il nome delle rispettive Province - lo inviò nello Shaanxi come Vicario apostolico. Amedeo Cracco OFM (1903-70) racconta che quando De Donato giunse nel Vicariato dello Shaanxi cercò un luogo sicuro per sfuggire agli agguati dei briganti che avevano invaso questa provincia[22], egli attorno alla residenza principale fece costruire le Opere della Missione (Conventi, scuole, orfanotrofi, ospedali ecc..), anche se le incursioni dei briganti finirono per distruggere quanto aveva costruito. La carestia che ne seguì aveva esacerbato la popolazione, per cui in cambio di cibo, il vescovo per la ricostruzione dell'intera Missione assoldò il popolo che ricostruì la cinta muraria con camminamento e merlatura per la difesa e la vigilanza notturna del posto; sempre il popolo cinese costruì un orfanotrofio e una piccola scuola. Sulla

20 Cerasa Nicola, *Breve Storia della Missione di Taiyuan, Shansi Cina*, Roma, Provincia Romana dei Frati Minori, 1998, pp. 39-40; Gandolfi Domenico, *La Missione di Tungchow (Shensi) 1932-1953*, Potenza Picena, Centro Missionario OFM-Marche, 1990; Caterino, *Storia della Minoritica Provincia*, cit., pp. 259-69; Cadderi Attilio, *Oltre la muraglia cinese, biografia di Mons. Agapito Fiorentini*, Rieti, La Valle Santa, 1993, p. 77.

21 AGOFM, vol. SK 554, doc. n. 235.

22 Cracco Amedeo, *Vita Eroica*, Alba, ed.ni Paoline, 1952, p. 23.

morte di De Donato i dati sono discordanti, l'unica certezza è il luogo della sua morte: «Tongyuangfang»[23].

Negli Archivi dei Frati Minori, presso il monastero di S. Chiara a Napoli[24], è registrato il nominativo di Girolamo Mangieri (al secolo Mattia Manieri), appartenente alla Provincia *Riformata di Principato*, nato a Sant'Arsenio (provincia di Salerno) il 6 novembre 1804; vestì l'abito il 17 novembre 1824 col nome di Bonaventura nel Convento di S. Andrea di Conza, lì professò il 17 dicembre dell'anno successivo col nome di Girolamo. Ordinato sacerdote il 20 dicembre 1828 a Napoli, fu missionario, tra il 1837 e il 1843, in Terra Santa, giungendo a Hong Kong l'11 giugno 1843, dove si prodigò per questa Missione e per la costruzione di vari edifici, divenendone Prefetto apostolico. All'inizio del 1844 si recò a Shanghai sempre per dirigere alcune costruzioni. Nel 1851, rientrato nell'erigenda Prefettura apostolica di Hong Kong, diresse la costruzione di un ospedale e di una tipografia; da questo luogo si prodigò per la ristampa, nel 1853, del famoso dizionario *Sinico-latinum*[25].

23 La sua data di morte resta incerta: per Cerasa muore il 20 maggio del 1848, per Caterino nel 1844, nulla riporta il testo di Amedeo Cracco, l'Archivio di Roma riporta la data 1848. Sulla figura di questo missionario che sembrerebbe della Provincia Osservante si rimanda a: Zavarella Salvatore, *Missione e martirio. Missionari francescani martiri in Cina*, Roma, ed. a cura della Postulazione Generale dell'Ordine dei frati minori, 2000, p. 204.

24 Documenti rinvenuti presso l'Archivio storico della Provincia del SS. Cuore di Gesù dei Frati Minori Napoletani.

25 De Guignes Chretien Louis Joseph, *Dictionarium Sinico-latinum, meliori ordine digestum*, Hong Kong, Typis Missionis de Propaganda Fide, 1853. L'autore in realtà è Basilio Brollo da Gemona OFM (1648-1704) e non il francese De Guignes. La Società Asiatica di Parigi, venuta a conoscenza del plagio, fece ristampare, nel 1934, una nuova edizione basata sui manoscritti originali di Basilio; tuttavia, Girolamo Manieri non conoscendo l'edizione del 1934 stampò quella di De Guignes; Pergamo Basilio, *Tre secoli di attività missionaria della Provincia Minoritica di Principato (S. Maria Materdomini) e il*

Ricordiamo che la Missione di Hong Kong, nel 1841, veniva affidata alla direzione delle Missioni Estere di Milano (PIME). Il 12 settembre 1858, egli rientrò in Italia dove dimorò prima nella Provincia di Principato e in seguito a Roma, da qui ripartì verso la Terra Santa dove restò alcuni anni, morì il 7 febbraio del 1887.

Pasquale Capezzuto nato a Napoli nel 1832, appartenente alla Provincia Riformata *Terra di Lavoro*[26], si recò come missionario in Cina nel 1861 approdando a Hankou nello Hubei Orientale, così come attestato da un elenco appartenente a questo Vicariato[27], e poi nello Hunan; Eustachio Vito Modesto Zanoli da Bologna (1831-1883), Vicario Apostolico dello Hubei, aveva di lui una cattiva opinione sulle sue doti intellettuali; tuttavia, bisogna ricordare che Zanoli restava molto critico sull'invio incondizionato di missionari dall'Europa, così come era contrario all'introduzione degli alunni del Seminario delle Missioni Estere in Roma nei Vicariati francescani in Cina[28]. Morì nel 1875 a «Sheng-mu-tong».

Illuminato D'Anzuoni, nato a Forino (Forino all'epoca apparteneva all'arcidiocesi di Salerno, nel Regno di Napoli) il 15 agosto 1828. Appartenente alla Provincia religiosa *Riformata di Principato*, vestì l'abito nel ritiro di Bracigliano il 20 febbraio 1848 e fu ordinato sacerdote a Castellamare di Stabia il 21 maggio 1853. L'8 febbraio del 1859 si recò nel Collegio di San Pietro in Montorio a

---

suo contributo alla Missione Etiopica: nel 3. centenario della morte del p. Antonio da Pescopagano e del p. Felice da Sanseverino decapitati a Suakin nel 1648, Salerno, Il progresso, 1948, pp. 52-53; 96.

26 AGOFM, vol. SK 541, vol. I, doc. n. 345; vol. II, doc. n. 517.

27 AGOFM, vol. SK 554, doc. n. 26.

28 AGOFM, vol. SK 543, doc. n. 35.

Roma per prepararsi alla vita di missione. Il 21 aprile 1861 partiva per la Cina giungendo nello Hubei a settembre dello stesso anno, così come attestato da una sua lettera del 4 ottobre 1863 indirizzata a p. Marcellino da Civezza[29]. Negli Archivi si trova poca corrispondenza del frate, anche se lui stesso sosteneva di aver inviato delle lettere mai giunte a destinazione. Destinato alla residenza di «Tien-men» (Tianmen), anche se le distanze tra le comunità cristiane rendevano difficile l'evangelizzazione, egli non si perse mai d'animo. Il Vicariato dello Hubei, con la Bolla di Pio IX (Giovanni Maria Mastai Ferretti, r. 1846-1878) *Christianae rei procurationi*, nel 1870 veniva tripartito[30]; i tre Vicariati di nuova formazione furono tutti affidati ai Frati Minori. D'Anzuoni aveva esercitato il suo apostolato nel Vicariato dello Hubei orientale, tuttavia, dopo tale suddivisione nel luglio del 1871 veniva trasferito, con la carica di Vicario foraneo, a Ku-Keng (Gugeng), distretto di S. Giovanni[31].

La figura del Vicario foraneo – parroco designato dal vescovo a ricoprire le sedi vacanti delle parrocchie di campagna – aveva avuto un ruolo rilevante nel computo delle conversioni, nei villaggi interni della Cina gli abitanti in miseria si convertirono per una scodella di riso, piuttosto che per reali motivazioni di fede; tuttavia, il suo operato portò a un inaspettato incremento delle

29 Pergamo, *Tre secoli di attività missionaria*, cit., pp. 54-56.

30 AGOFM, vol. SK 552, doc. n. 10.

31 Pergamo, *Tre secoli di attività missionaria*, cit., pp. 56. Le missioni in Cina erano divise in cinque grandi regioni ecclesiastiche e questo per motivi amministrativi: Fochesato Liberio, *Sul fiume del Dragone. Profili di Missionari francescani veneti nel centro della Cina*, Chiampo (Venezia), Collegio Serafico Missionario, 1961, pp. 17-8; Mioni Ugo, *Manuale di Missionologia*, Milano, Vita e Pensiero, 1921, pp. 469-80.

conversioni, così come attestato dallo stesso Eustachio Zanoli in una lettera, datata 8 novembre 1875, inviata a Bernardino da Portogruaro (1822-95)[32] e pubblicata da Basilio Pergamo[33].

Egli, accanto a Zanoli, si prodigò per l'Istituto della Santa Infanzia, Istituto fondato a causa del forte tasso di abbandono di bambini[34]; bisogna registrare che nel computo delle conversioni finirono, in Cina, sia i bambini che i missionari salvarono da una morte certa sia i battezzati *in articulo mortis*, per cui l'esatta stima delle conversioni risultò difficile. Quanto detto si può riscontrare anche in anni successivi a questa data. Nei primi di agosto del 1872 iniziò ad accusare problemi di salute, dopo breve tempo le sue condizioni si aggravarono a tal punto che D'Anzuoni decise di recarsi al porto di Hankou per farsi curare, ma durante il lungo viaggio il 6 settembre sera fu colto da una febbre violenta che lo costrinse a fermarsi nell'orfanotrofio di Peichuan (Beichuan) dove morì l'8 settembre. Il suo corpo venne tumulato tra i monti di questa località.

Felice Siano, al secolo Giovanni Siano[35], nato il 17 febbraio (4-maggio?) 1833 a S. Gennaro Vesuviano (Napoli), vestì l'abito il 17 ottobre 1852 tra i Riformati della Provincia di *S. Pietro ad Aram*, diventando sacerdote il 20 aprile 1857. Dopo aver compiuto gli studi in San

32 Fochesato, *Sul fiume del Dragone*, cit., p. 28.

33 Pergamo, *Tre secoli di attività missionaria*, cit., pp. 57-60.

34 *Ivi*, pp. 56-57; Fochesato, *Sul fiume del Dragone*, cit., pp. 30-31; 89.

35 Caterino, *Storia della Minoritica Provincia*, cit., pp. 259-69. Secondo D'Andrea è nato il 4 maggio 1833.

Pietro in Montorio[36], con il correligionario Pasquale da Napoli (1832-1875), l'11 maggio 1859 entrambi prestarono giuramento a Roma prima di recarsi in terra di missione. Nel 1860 partirono per la Cina, giungendovi nel marzo del 1862 e stabilendosi nel Vicariato dello Hubei settentrionale. Il 27 novembre 1875 Pasquale moriva di disagi, mentre Siano proseguiva la sua opera d'evangelizzazione. I documenti ritrovati attestano che egli era sufficientemente istruito e possedeva una buona conoscenza della lingua cinese, ma non andava d'accordo con nessuno perché poco incline all'obbedienza verso i superiori[37]. Dopo ventotto anni in Cina il 2 settembre 1889 Siano Felice scriveva al Reverendo Padre Generale a Roma poiché troppo provato dalle continue malattie sofferte per il clima troppo freddo, tutto ciò già noto al Vicario apostolico e perciò lo pregava di ritornare alla sua Provincia di Napoli[38]. I disagi, le privazioni, i pericoli a cui era stato sottoposto lo avevano indebolito nel corpo e nello spirito.

Fu così che il Ministro generale di Roma in risposta a Siano il 10 settembre 1889 raccomandava a p. Angelo Vaudagna (1831-94), provicario dello Hubei, che essendo terminato il suo mandato di Generalato, ed essendo prossimo il Capitolo Generale, non riteneva opportuno inviare obbedienze ai missionari per il loro definitivo ritorno alla propria Provincia e questo per non creare imbarazzi al suo successore. Pertanto, si pregava Siano di

36 Aveva compiuto il proprio corso di studi presso il Collegio Generale di S. Angelo di Nola dove aveva stretto amicizia con il correligionario Pasquale da Napoli.

37 AGOFM, vol. SK 545, doc. n. 337.

38 AGOFM, vol. SK 547, doc. n. 165.

esporre la questione al Vicario apostolico che avrebbe inoltrato, come previsto dalla procedura, richiesta a *Propaganda Fide* e al Ministro Generale[39]. Nel 1890, dopo ventinove anni di missione, ritornò in Italia per motivi di salute, proprio nel momento in cui stava per essere nominato Vicario Apostolico dello Hubei. Infatti, *Propaganda Fide*, con decreto n. 3479 del 21 luglio 1890, dava il nulla osta al suo ritorno[40]. Dopo qualche anno Antonino Fantosati[41] (1842-1900), Vicario Apostolico dello Hunan, il 5 aprile 1896, riceveva una lettera di Siano, ormai anziano e rientrato in patria, nella quale questi esprimeva il desiderio di far ritorno in Cina accogliendolo nella propria Missione; Fantosati non potendo accettare tale richiesta sia per l'avanzata età sia per altri motivi già noti alla Curia, espressi dalle lettere di mons. Ezechia Banci (1833-1903) inviate quando Siano era di ritorno in Italia circa 6 anni prima[42], si vide costretto a rivolgersi al Ministro generale; sui motivi non c'è dato sapere. Accantonata la possibilità di un suo ritorno in Cina, Siano trascorse gli ultimi anni della sua vita nel Convento di S. Maria Immacolata della Palma in Napoli, sino alla morte sopravvenuta il 24 giugno 1894[43].

Un altro missionario campano che ha varcato i confini dell'Estremo Oriente è Giuseppe Maria De Nisco, della Provincia *Osservante di Principato*, nato a Dentecane (provincia di Avellino) nel 1842. Egli, con altri due francescani, giunse a Jinan nello Shandong il 2 gennaio

39 AGOFM, vol. SK 547, doc. n. 166.
40 AGOFM, vol. SK 547, doc. n. 182.
41 Beatificato il 24 Novembre 1946 e canonizzato il I Ottobre 2000.
42 AGOFM, vol. SK 550, doc. n. 157.
43 Caterino, *Storia della Minoritica Provincia*, cit., pp. 259-69.

1868, fu maestro di novizi e diresse il Seminario; in un appunto si legge che fu un abile pittore[44]; il 19 novembre 1870 Luigi Moccagatta (1809-91), Vicario apostolico dello Shandong, chiedeva a *Propaganda Fide* il permesso di richiamare De Nisco per ragioni di salute, il 20 dicembre dello stesso anno, *Propaganda Fide* dava il suo assenso per farlo rientrare in patria[45]. Nell'Archivio Generale[46], notizie della sua presenza in Cina sono attestate fino all'11 luglio 1871, segno evidente che non fece ritorno in Italia; alla data 30 aprile 1872, in una lettera mons. Eligio Pietro Cosi (1819-85), nuovo Vicario apostolico dello Shandong, ne annunciava la morte[47] avvenuta il 24 aprile.

Berardo Fazzetti, nato a Atripalda (prov. Avellino), religioso della Provincia d'Alcantara di Napoli, di anni 50; di lui nei documenti analizzati si dice che fosse ardito in morale e ottimo latinista, ma a stento era riuscito a imparare il cinese, soffriva di nervi e aveva un carattere apprensivo, pertanto, risultava difficile poterlo accontentare. Ciò nonostante per un certo periodo diresse il piccolo Seminario di «Hanchung» (Hanzhong) nello Shaanxi meridionale[48]. Altre notizie su codesto missionario vengono fornite dal *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis*, che lo indica con il nome di Jazzetti Bernardo nato a Napoli nel 1835, alunno *patriae provinciae Discalceatorum*, per 14 anni missionario in America meridionale, e nel 1875 in Cina a «Tung-yuan-fang», *ubi*

44 AGOFM, vol. SK 554, doc. n. 404.
45 AGOFM, vol. SK 554, doc. n. 416.
46 AGOFM, vol. SK 554, doc. n. 459.
47 AGOFM, vol. SK 554, doc. n. 481-482, Cerasa, *Breve Storia della Missione*, cit., pp. 296-97.
48 AGOFM, vol. SK 545, doc. n. 567-568.

functus est ministerio disciplinarum, et inde missionem sui obitus, ad interim pro novi institutione novi seminarii deputatus[49]. Morì il 28 dicembre 1885 a Hanzhong.

Pasquale Vincenzo Marino, al secolo Raffaele Marino, figlio di Raffaele Marino e Giovanna Coppola, nato a Napoli[50] il 25 agosto 1857 vestì l'abito il 13 aprile 1886 e professò il 13 aprile 1887, mentre la professione solenne fu fatta il 21 dicembre 1889. Divenne sacerdote il 18 agosto 1890; appartenente, in un primo periodo, alla Provincia Osservante di *Terra di Lavoro* e successivamente a quella di *Principato seu S. Giacomo della Marca*. I documenti consultati[51] attestano che egli fu Vicario foraneo e missionario nello Shandong settentrionale dal 1887. Da alcuni prospetti rinvenuti, riportanti le valutazioni dei singoli missionari, si è potuto constatare che per alcuni missionari i giudizi espressi erano alquanto negativi, lo stesso Marino viene definito: poco operoso, sufficientemente mite e poco paziente, questo nella lettera, datata 24 Novembre 1893, di un certo Luigi da Resina (nel comune di Ercolano) dal Convento «Gli Angeli» di Nocera Superiore, della Provincia di Principato, indirizzata al Rev.mo Padre[52].

Ritornato in Italia, in data 15 marzo 1909, Marino chiese al Segretario Generale dell'Ordine di ritornare in Cina, a tale scopo, all'Arcivescovo di Napoli chiedeva il permesso di fare qualche conferenza in qualche

---

49 van Damme Daniel, *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis*, Hong Kong, [s.n.], 1978 (Kowloon, Tang King Po School), p. 193.

50 Secondo D'Andrea è nato a Napoli il 13 agosto 1857: *Panorama Missionario*, cit., p. 107.

51 AGOFM, vol. SK 551, doc. n. 841, n. 858.

52 AGOFM, vol. SK 549, doc. n. 419.

Chiesa per raccogliere elemosine per la missione[53]. Con l'aiuto del Vicario Generale della curia di Napoli, e l'approvazione della Commissione Arcivescovile di Napoli, furono stampati degli opuscoli che trattavano tematiche relative alla Missione, ma anche questo espediente risultò vano per la raccolta di fondi. Ritornato in Cina vi rimase fino alla morte, avvenuta a Jinanfu il 29 luglio 1912.

Un nominativo che sembra aver trovato riscontro sia negli Archivi di Roma che in quelli di Napoli è quello di Giacomo di Nola, al secolo Cherubino Maria; nato a Gragnano il 27 giugno 1874, vestì l'abito francescano il 26 febbraio 1893, professò il 27 febbraio 1894, divenendo sacerdote[54] il 3 ottobre 1897; appartenente, prima, alla Provincia religiosa di *S. Giacomo della Marca*, e successivamente alla Provincia *Osservante di Principato*. Il 29 marzo 1899 partì per la Cina stabilendosi nella regione dello Shandong dove rimase fino al 1905. Vicario foraneo sempre nello Shandong settentrionale, di carattere mite si era distinto per la sua operosità[55]. In una lettera datata 28 gennaio 1894, Pier Paolo De Marchi (1889-1901), Vicario apostolico dello Shandong, alla Curia Generalizia di Roma scriveva di aver raccomandato al Cherubino di non cominciare a fabbricar la chiesa se prima non avesse trovato il denaro necessario, ma egli a sua insaputa chiese in prestito denaro ai pagani con usura, per cui De Marchi fu costretto a togliere l'allocazione a un altro missionario per estinguere il debito, per cui si sconsigliava

53 AGOFM, vol. SK 555, doc. n. 32.
54 AGOFM, vol. SK 551, doc. n. 858.
55 AGOFM, vol. SK 551, doc. n. 841-842.

di affidare cariche o dirigere un Vicariato a simili missionari[56]. Tuttavia, Cherubino non fu il solo religioso, in Cina, a cadere nelle mani di usurai o a subire un processo per questioni di soldi e le ricerche condotte presso gli Archivi dell'Ordine dei Frati Minori in Roma e di *Propaganda Fide*, anche in anni successivi a questa data, ne attestano la drammaticità. Cherubino, ritornato in Italia ormai ritemprato nel fisico e nella mente, in una lettera datata 29 maggio 1906 manifestava il desiderio di ritornare in Cina dopo quasi un anno di assenza[57], ma prima di ripartire per la Cina, il 2 giugno 1906 chiedeva di recarsi a Roma per sistemare alcuni affari personali. Morì il 13 novembre 1930 a Gragnano[58].

Tra i missionari campani partiti alla volta del Celeste Impero, è doveroso annoverare alcuni nominativi rinvenuti in Archivio come Ruggiero da Capua[59] e dei quali si è reperito scarso materiale, tuttavia, potrebbero costituire *in fieri* integrazione a questi studi. Nello schematismo del personale missionario dello Shandong settentrionale, si è rinvenuto, accanto ad alcuni nomi

---

56 AGOFM, vol. SK 549, doc. n. 458-459. Inoltre, si registra, nella medesima lettera un altro nominativo non identificato: «Il M. R. P. Delegato Gen.le in data 25 luglio dell'anno scorso mi avvisava nel seguente Ottobre sperava poter mandare un Religioso sacerdote dell'Oss. Prov. di Principato, il quale però ha passato i 30 anni, e che qualora non fosse idoneo in tale atto gli scrivessi subito; in data 3 Ottobre passato ho risposto al Rev.mo che venga subito pure il nuovo Padre missionario, che sarà bene accolto; non so cosa sia, ma questo Padre tanto desiderato non si fa ancora vedere! Che miseria non poter trovare missionari italiani! Ma pazienza, e confidiamo in Dio».

57 AGOFM, vol. SK 552, doc. n. 523.

58 D'Andrea, *Panorama Missionario*, cit., pp. 88-89.

59 AGOFM, vol. SK 541, doc. n. 517.

noti, quello di Placido Ernesto Scarica[60], figlio di Salvatore Scarica e Agostina Carpio, nato a Castellamare di Stabia il 16 febbraio 1871, ammesso il 25 giugno 1891, professò temporaneamente il 20 luglio 1892, mentre la professione solenne avvenne il 30 giugno 1895; divenne sacerdote il 12 giugno 1898. Come emerge dallo *Status Personalis Vicariatus* dello Shandong questi, pur essendo di origine campana, sembrava provenire dalla Provincia religiosa romana[61].

Per ultimo diamo cenno a un nominativo estrapolato dalla lettera datata 16 giugno 1885 del Vicario apostolico di «U-cianfu», nello Hubei orientale, Epifanio Vincenzo Carlassare (1844-1909), il quale scriveva che fr. Ippolito da Napoli, medico a Giaffa in Terra Santa, faceva richiesta di andare in Cina[62]. Tuttavia, non è dato sapere, allo stato attuale della ricerca, se questo desiderio fosse stato esaudito.

Bisogna ricordare che durante il soggiorno cinese di questi religiosi si registrarono nel paese, tra il 1888 e il 1890, episodi di grave violenza nei confronti delle Missioni. Dopo la stessa guerra dei Boxer del 1900, il flusso di missionari verso la Cina non si arrestò, altri missionari partirono, e segno evidente che i massacri avvenuti verso le Missioni non rappresentarono un deterrente; tra questi ricordiamo: Pietro Gian Luigi Martone, al secolo Comincio Martone, nato a Mariglianella (provincia di Napoli) il 22 aprile 1870; divenne religioso il 21 settembre 1891, appartenente alla Provincia di *Terra di Lavoro*, (*S. Giovan Giuseppe della Croce*) e professò il 13 maggio 1900.

60 AGOFM, vol. SK 551, doc. n. 858.

61 AGOFM, vol. SK 551, doc. n. 841. Questo documento contrasta per alcune date dal documento citato in precedenza: doc. n. 858.

62 AGOFM, vol. SK 546, doc. nn. 4-5.

Nel 1903 partì missionario in Cina dove si stabilì prima nella provincia dello Shaanxi settentrionale e dopo tre anni si trasferì nello Hunan per altri tre anni. Dopo sei anni di missione tornato in patria[63], morì a S. Lucia al Monte il 16 novembre 1917.

La stessa stampa dell'epoca attesta che missionari campani partirono per la Cina ai primi del Novecento. In un articolo della «Libertà» datato 3 marzo 1905, rinvenuto negli Archivi romani, si riporta che il 2 marzo fu celebrata nella Chiesa di S. Maria la Nova una funzione religiosa per salutare i diciassette frati francescani che partivano per la Cina. Segno evidente di una *lux meridiana clara* diretta verso l'area estremo-orientale dell'Ordine Francescano. Alla cerimonia erano presenti, oltre al direttore del giornale cav. Franchini, molte autorità religiose e civili: i provinciali p. Bernardino Russo di *Terra di Lavoro* e p. Berardo Atonna da Sarno della Provincia di *San Giacomo della Marca*, il definitore generale p. Antonio da Casoria, l'ex provinciale p. Luigi da Casanova, il padre guardiano Angelo d'Ambra del collegio di Marano, p. Gioacchino da Napoli, Marino Saluzzo dei conti di Corigliano, il comm. barone Luigi de Matteis, il cav. Almerigo de Miro, l'ing. Sorrentino, il maggiore cav. De Martino, il cav. Fasano consigliere provinciale, il marchese de Stefano e molti altri. La celebrazione solenne dei diciassette francescani proseguì con un discorso di p. Stefano da Donigo, il quale ricordò quando i soldati italiani partirono per la Cina per unirsi alla spedizione internazionale per combattere i Boxer. I missionari si imbarcarono sul Preussen[64], dopo le

63 D'Andrea, *Panorama Missionario*, cit., p. 110.
64 AGOFM, vol. SK 552, doc. n. 514.

parole di p. Gaetano Gentile che li esortava a essere forti per poter combattere per la fede. Dei diciassette francescani due erano campani: Federico Lanzuolo, al secolo Giovanni Lanzuolo, nato a Napoli il 18 marzo 1868, appartenente alla Provincia *Alcantarina* napoletana e successivamente alla Provincia di *Terra di Lavoro* (*S. Giovan Giuseppe della Croce*). Il 23 maggio 1891 vestì l'abito francescano e il 10 maggio 1897 si apprestava al noviziato col nome di fr. Teodoro di Maria, che più tardi modificherà in fr. Federico dell'Immacolata. Nel 1905 si recò in Cina nella provincia dello Hunan facendone ritorno nel 1909; morì nel 1929 nel Convento di Grumo Nevano[65].

Paolino della Croce[66], al secolo Giovanni Pace, appartenente alla Provincia dei *Riformati Terra di Lavoro*, nato a Bucciano nella diocesi di S. Agata dei Goti (provincia Benevento) il 2 luglio 1860. Vestì l'abito francescano il 14 settembre 1888 e il 4 ottobre del 1894 fu novizio col nome di Paolino della Croce. Partito per la Cina nel 1905 per lo Shaanxi settentrionale, fece ritorno in patria nel 1907, morì nel 1932 a Torre Annunziata.

65 Cartella titolata «Fr. Lanzuolo» presso l'Archivio storico della Provincia del SS. Cuore di Gesù dei Frati Minori Napoletani.

66 Cartella titolata "Fr. Paolino" presso l'Archivio storico della Provincia del SS. Cuore di Gesù dei Frati Minori Napoletani.

La *flota de Filipinas* e il contrasto agli olandesi in Insulindia nella prima metà del XVII secolo: un caso di interazione «globale» tra Napoli, Madrid e Lisbona ai margini dell'«impero dove non tramonta mai il sole»

Ubaldo Iaccarino

Nel 1620, a distanza di quaranta anni dalla unione delle Corone iberiche (1580-1640), don Pedro Téllez Girón (1574-1624), terzo Duca di Osuna e viceré di Napoli dal 1615, ricevette dal governo di Madrid la richiesta di inviare tre navi da guerra a Manila, centro nevralgico delle lontanissime Isole del Ponente (*Islas del Poniente*) e principale avamposto della Corona spagnola in Estremo Oriente[1]. Le navi napoletane avrebbero costituito una parte della cosiddetta «flotta delle Filippine» (*flota de Filipinas*), sostenendo lo sforzo comune dell'impero asburgico nella lotta «globale» contro i nemici olandesi e inglesi. L'obiettivo principale era la difesa delle isole Molucche dalla minaccia delle Compagnie nordeuropee delle Indie Orientali e la salvaguardia degli interessi commerciali dei portoghesi in Asia sudorientale.

---

* Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

1 Villari Rosario, *Un sogno di libertà. Napoli nel declino di un impero (1585-1648)*, Milano, Mondadori, 2012, p. 123.

Prendendo spunto dal contributo richiesto da Madrid al Regno di Napoli per l'allestimento della «flotta delle Filippine» analizzeremo le complesse dinamiche dell'antagonismo europeo in Estremo Oriente, evidenziando il valore di Manila negli equilibri «globali» dell'impero asburgico.

*****

All'indomani dell'unione dinastica delle Corone di Spagna e Portogallo sotto lo scettro di Filippo II (1580) il sogno asburgico di una «monarchia universale» (*monarchia universalis*) – civilizzante, e soprattutto cristianizzante, baluardo della fede contro eretici e miscredenti – parve prendere forma nella costituzione dell'«Impero dove non tramonta mai il sole»: uno spazio «globale» costruito dagli iberici attraverso tre oceani, da Siviglia a Melilla, passando per le Americhe, l'Asia sudorientale, l'India e le coste dell'Africa[2]. Re Filippo (r. 1556-1598) esercitava adesso la propria sovranità non soltanto sui territori del Nuovo Mondo e sulle Filippine, ma anche sui possedimenti portoghesi delle Indie orientali, che in Estremo Oriente comprendevano le città-porto di Malacca, Macao e Nagasaki (fino al 1587), e le fortezze difensive erette nelle isole Molucche[3]. Si trattava, tuttavia, di una sovranità meramente formale, visto che i diritti di esclusività della

2 Bosbach Franz, *Monarchia universalis. Storia di un concetto cardine della monarchia europea (secoli XVI-XVIII)*, Milano, Vita e Pensiero, 1998; Parker Geoffrey, *Un solo re, un solo impero. Filippo II di Spagna*, Bologna, Il Mulino, 2005; Elliot John H., *La Spagna imperiale, 1469-1716*, Bologna, Il Mulino, 1982.

3 Oliveira Marques António H. de (ed.), *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, Lisboa, Fundação Oriente, 1998-2003 (5 voll.); Lobato Manuel, *Política e comércio dos Portugueses na Insulíndia. Malaca e as Molucas de 1575 a 1605*, Macao, Instituto Português do Oriente, 1999.

sfera di influenza portoghese non furono violati[4], e il commercio nei porti dell'Asia sudorientale, della Cina e del Giappone restò una prerogativa di Lisbona[5]. Ciò vuol dire che fuori dalle Filippine Filippo II finì per esercitare una sovranità soltanto nominale, e che i portoghesi dell'*Estado da Índia* di Goa conservarono un alto grado di autonomia e di indipendenza. A Tomar, in effetti, «Il Prudente» aveva formalmente rinunciato al commercio diretto con la Cina, l'India e il Giappone, lasciando il mercato delle spezie (in Indonesia) e quello della seta (in Cina) in mani lusitane.

Ciononostante, l'unione del 1580, favorendo la cooperazione tra portoghesi e spagnoli, permise lo stabilirsi di una sorta di quadrilatero commerciale tra i porti di Malacca, Macao, Manila e Acapulco, che vide la partecipazione delle grandi famiglie di mercanti di Lisbona, Oporto, Siviglia (per lo più residenti in Asia), alla gestione di traffici marittimi di portata intercontinentale[6]. In questa maniera, seppure non autorizzata a inviare le proprie navi oltre la linea di demarcazione della sfera di influenza lusitana, la Corona spagnola poté partecipare ugualmente al commercio con la Cina, con il Giappone, l'India e l'Insulindia attraverso la mediazione dei capitani di Malacca e di Macao, o grazie ai tanti mercanti cinesi (ma anche giapponesi, siamesi e malesi) che visitavano

4 Per via del patto con le cortes di Tomar del 1581.

5 La sfera di influenza portoghese, stando agli accordi di Tordesillas (1495) e al successivo trattato di Saragozza (1529), comprendeva l'intero continente asiatico fino alle isole Molucche e all'arcipelago giapponese.

6 Boyajian James C., *Portuguese trade in Asia under the Habsburgs, 1580-1640*, Baltimore-London, The Johns Hopkins UP, 1993.

annualmente le Filippine per acquistare prodotti locali e messicani (come le preziosissime monete d'argento americano)[7].

Tutto ciò, naturalmente, aveva un costo. Assieme al diritto di sovranità sulle Indie orientali, infatti, Filippo II si era assunto a Tomar la responsabilità di proteggere gli interessi portoghesi in Asia, accettando così gli oneri di un impero «globale». Subito dopo il 1582[8], per esempio, furono organizzate a Manila ben quattro spedizioni militari (tutte fallimentari) contro il sultanato di Ternate, nelle isole Molucche, per prestare soccorso ai portoghesi e al loro commercio delle spezie[9]. Nei primi anni ottanta, ancora, il vice-provinciale della Compagnia di Gesù in Giappone (in carica nell'intervallo 1581-90), Gaspar Coelho (1530-1590), nativo di Oporto, chiese l'intervento militare di Manila per difendere la cristianità del Kyūshū (e il commercio portoghese di Nagasaki) contro l'inarrestabile avanzata del clan Shimazu (*daimyō* di Satsuma)[10]. Infine, negli anni novanta, gli spagnoli inviarono le loro navi in Cambogia per accogliere una richiesta d'aiuto inviata dal re di Longvek Satha I (r. 1576-1594) a sostegno della lotta dei khmer contro le forze siamesi di Naresuan di Ayutthaya (r. 1590-1605).

---

7 Morga Antonio, *Sucesos de las islas Filipinas*, (ed.) Patricio Hidalgo Nuchera, Madrid, Polifemo, 1997 [ed. orig. 1609], pp. 311-16.

8 L'anno di inizio effettivo dell'unione in Estremo Oriente.

9 Ollé Manel, «A inserção das Filipinas na Ásia Oriental (1565-1593)», *Revista de Cultura*, 7, 2003, pp. 10-12.

10 Álvarez-Taladriz José Luis, «El Padre viceprovincial Gaspar Coelho: ¿"capitán de armas" o "pastor de almas"?», *Eichi daigaku ronsō Sapientia*, 英知大学論叢サピエンチヤ, 6, 1972, pp. 41-79; Boxer Charles Ralph, *The Christian century in Japan, 1549-1650*, Berkley-Los Angeles-Cambridge, California UP, 1951, pp. 140-49.

Il sovrano cambogiano era stato indirizzato in tale scelta da un gruppo di avventurieri iberici guidato dal capitano portoghese Diogo Veloso, in seguito all'indisponibilità delle autorità di Malacca[11].

Come vediamo, dopo il 1580-82, le Filippine assursero al ruolo di centro nevralgico del sistema difensivo iberico al di là dello stretto di Singapore, e Manila, fulcro della Corona asburgica in Asia, fu chiamata in causa più di una volta per proteggere gli interessi portoghesi nella regione. Di lì a qualche anno, con l'arrivo in scena degli olandesi e degli inglesi, l'impegno spagnolo si sarebbe ulteriormente rafforzato, e la collaborazione tra le due Corone iberiche, nella comune lotta ai nemici protestanti, avrebbe assunto una dimensione «globale».

*****

Gli olandesi e gli inglesi raggiunsero le acque dell'Asia sudorientale alla fine del XVI secolo. Agli occhi degli spagnoli si trattava della peggior specie di nemici: «ribelli» (*rebeldes*), «corsari» (*cosarios*) ed «eretici» (*herejes*). I primi avviarono la loro lotta verso l'indipendenza dalla Spagna nel 1568, e nel 1581 dichiararono la nascita delle Province Unite. I secondi, invece, divennero i più accaniti oppositori del governo di Filippo II dopo l'annientamento dell'Invincibile Armata nel 1588. Le prime navi olandesi raggiunsero Giava nel 1595, e nel 1602 venne fondata ad

11 Groslier Bernard P. - Boxer Charles Ralph, *Angkor et la Cambodge au XVI^e siècle d'après les sources portugaises et espagnoles*, Paris, Presses Université de France, 1958, pp. 34-62; Rodao Florentino, *Españoles en Siam (1540-1939). Una aportación al estudio de la presencia hispana en Asia*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, pp. 9-18.

Amsterdam la Compagnia Riunita delle Indie Orientali (VOC: *Vereenigde Oostindische Compagnie*) che incominciò a operare nelle acque dell'Asia sudorientale nei primi anni del XVII secolo[12]. Gli inglesi, in maniera analoga, avevano affidato ai privati l'iniziativa di inviare delle navi in Asia già dal 1592. Nel 1600 fondarono poi una propria Compagnia delle Indie Orientali, sul modello olandese (EIC: *East India Company*)[13].

L'estensione della Guerra degli Ottant'anni (1568-1648) oltre i confini europei era stata prospettata proprio dagli olandesi al momento della costituzione della Compagnia delle Indie Orientali. L'idea, infatti, era quella di sfruttare i capitali privati dei Diciassette Signori (*Heeren* XVII), cioè i principali soci della VOC, per divergere le spese militari di Madrid verso l'Asia, impegnando così gli spagnoli su più fronti[14]. Tra il 1602 e il 1604 la Compagnia olandese ottenne vari successi militari, oltre che commerciali, e nel 1605, grazie all'appoggio del sultano di Ternate Said Dini Baraka ja (*sultán Zayde*), riuscì a occupare l'isola di Ambon scacciando i portoghesi dalle Molucche (Ambon e Tidor)[15]. Nel frattempo, il nuovo governo di Filippo III (r. 1598-1621), guidato dal Duca di Lerma (Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, in carica

12 Carioti Patrizia, *Guardando al 'Celeste Impero'… L'avventura della VOC in Asia Orientale*, Trento, Centro Studi Martino Martini, 2012, pp. 43-56.

13 Chaudhuri Kirti N., *The English East India Company. The Study of an Early Joint-Stock Company (1600-1640)*, London-New York, Routledge, 1965.

14 Veen Ernst van, «VOC Strategies in the Far East (1605-1640)», *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 3, 2001, pp. 86-87.

15 Boxer Charles Ralph, «Portuguese and Spanish Rivalry in the Far East during the 17th Century», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 3/4: 1-2, 1946, pp. 152-53.

fino al 1618), corse ai ripari, e nel 1604 siglò a Londra un trattato di pace con l'Inghilterra di Giacomo I (r. 1603-1625)[16]. Più tardi, nel 1609, fu concordata una tregua militare anche con gli olandesi – la cosiddetta «tregua dei dodici anni» – che durò fino al 1621. In Estremo Oriente, però, non venne rispettata, e si continuò a combattere[17].

Nel 1606, in risposta alla cacciata dei portoghesi da Tidor e Ternate, il governatore delle Filippine Pedro Bravo de Acuña (in carica dal 1602 al 1606) lanciò una spedizione punitiva contro il sultano di Ternate, colpevole di aver appoggiato gli olandesi, riuscendo a ottenere il controllo militare delle isole di Ternate, Tidor e Makian[18]. Queste vennero quindi incluse tra i possedimenti asburgici, e di fatto amministrate da Manila. La presenza spagnola nelle Molucche, naturalmente, era giustificata dalla necessità di difendere il commercio portoghese delle spezie, gestito da Goa e da Malacca. Alla spedizione di Acuña presero parte oltre 1300 uomini, con varie truppe ausiliari indigene, mercenari e avventurieri, nonché un contingente portoghese guidato dal capitano-generale della fortezza di Tidor (Pedro Álvares de Abreu), giunto da Malacca appositamente per unirsi alla lotta. Il costo della spedizione, nonché il successivo mantenimento delle truppe spagnole nelle regione fu coperto dalla Corona, e ricadde quasi interamente su Manila[19].

---

16 Il trattato di Londra pose fine al primo conflitto anglo-spagnolo (1585-1604), ma le ostilità ripresero già nel 1625.

17 Borschberg Peter, «Portuguese, Spanish and Dutch Plans to Construct a Fort in the Straits of Singapore, ca. 1584-1625», *Archipel: études interdisciplinaires sur le monde insulindien*, 65, 2003, pp. 74-75.

18 Villiers John, «Manila and Maluku: Trade and Warfare in the Eastern Archipelago, 1580-1640», *Philippine Studies*, 34/2, 1986, pp. 150-55.

19 Argensola Bartolomé Leonardo de, *Conquista de las Islas Malucas*, (ed.) Alonso Martín, Madrid, Ediciones Polifemo, 1992 [ed. orig. 1609], p. 322 s.; Morga, *Sucesos*…cit., pp. 227-33.

La risposta olandese alla «conquista» spagnola delle Molucche non si fece però attendere. Nel 1610, nonostante l'entrata in vigore della tregua dei dodici anni, l'ammiraglio François de Wittert (1571-1610) strinse d'assedio la baia di Manila con diverse navi da guerra. Il 25 aprile di quel anno, nella prima battaglia di Playa Honda, una flotta spagnola al comando del nuovo governatore filippino Juan de Silva (in carica dal 1609 al 1616) sbaragliò il blocco nemico e mise in fuga le navi olandesi[20]. Ciononostante, dopo soli tre anni, nel 1613, gli ufficiali della VOC comandarono un nuovo attacco al forte spagnolo di Tidor e l'anno successivo un raid navale nel sud delle Filippine[21]. Di fronte a questa pressante minaccia nemica, sia dal sud (dall'Indonesia) che dal nord (dal Giappone)[22], gli spagnoli decisero di risolvere il problema olandese alla radice, preparando un attacco in grande stile al porto di Banten (quartiere generale della VOC a Giava).

Nel 1615, quindi, una flotta imponente, forte di dieci galeoni e più di centocinquanta pezzi di artiglieria, salpò da Manila sotto il comando del celebrato vincitore di Playa Honda: il governatore Silva. L'armata spagnola si diresse verso Malacca, dove, stando ai piani, si sarebbe dovuta congiungere ad altri quattro galeoni portoghesi inviati da Goa e ad altrettante galere locali prima di avanzare

20 Colín Francisco, S.I., *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús, fundación y progresos de su provincia en las islas Filipinas*, (ed.) Pablo Pastells, S.I. [ed. orig. 1663], III, Barcelona, Compañía General de Tabacos de Filipinas, 1904, pp. 217-46.

21 Veen, «VOC Strategies…», cit., p. 93.

22 Nel 1609, gli olandesi stabilirono una propria base nel porto di Hirado, nel Kyūshū nordoccidentale.

tutti assieme in direzione di Giava (Banten). Quello che avvenne, però, fu ben diverso, visto che l'attacco a sorpresa iberico non poté concretizzarsi. La flotta di Silva, infatti, finì per perdersi di fronte alle coste malesi (nei pressi di Singapore) registrando gravissimi danni alle imbarcazioni e arrendendosi alle febbri malariche che ne decimarono gli equipaggi. Lo stesso governatore morì a Malacca nel giugno del 1616, decretando così l'abbandono del piano e il ritiro delle truppe restanti a Goa e a Manila[23].

*****

Con la morte improvvisa di Juan de Silva e le difese filippine allo sbaraglio, gli olandesi assaporarono il gusto della vittoria, e si prepararono a una nuova offensiva. Si trattava soltanto di scegliere se attaccare le postazioni spagnole nelle isole delle spezie, o se puntare direttamente a Manila. La scelta cadde sulla seconda opzione, e una squadra di nove imbarcazioni olandesi, guidata dall'ammiraglio Jan Dircksz Lam, impose un blocco navale all'ingresso della baia di Manila con il fine di danneggiare il commercio della città (intercettando le imbarcazioni cinesi provenienti dal Fujian) e impedire la partenza dei galeoni per il Messico[24]. Gli spagnoli riuscirono a liberarsi del blocco nemico nell'aprile del 1617,

---

23 Borschberg Peter, «Security, VOC Penetration and Luso-Spanish Cooperation: The Armada of Philippines Governor Juan de Silva in the Straits of Singapore (1616)», in *Iberians in the Singapore-Melaka Area and Adjacent Regions (16th to 18th Centuries)*, Wiesbaden-Lisboa, Harrassowitz-Fundação Oriente, 2004, pp. 35-62.

24 Laarhoven Ruurdje - Wittermans Elizabeth Pino, «From Blockade to Trade: Early Dutch Relations with Manila, 1600-1750», *Philippine Studies*, 35/4, 1985, p. 490.

vincendo la seconda battaglia di Playa Honda, ma dovettero subire la perdita del galeone *San Marcos* (di 1100 tonnellate) e di altre sei navi, colpite da una tempesta tropicale mentre si dirigevano a Marinduque per essere riparate negli arsenali reali[25].

In soli due anni, quindi, erano state perse ben ventuno imbarcazioni (più otto vascelli portoghesi) tra Singapore e Playa Honda. Come se ciò non bastasse, nel 1619 i governi di Olanda (Province Unite) e Inghilterra (Regno Unito) sottoscrissero a Londra un nuovo accordo di cooperazione militare, che dette il via alla costituzione in Estremo Oriente di una «flotta di difesa» (*fleet of defence*) anglo-olandese, il cui obiettivo era quello di estromettere gli iberici dal commercio delle spezie e della seta intercettando tutte le imbarcazioni (specialmente cinesi) dirette a Manila e a Macao[26]. Gli spagnoli, a questo punto, si videro nuovamente accerchiati dai nemici – che nell'estate del 1620 inviarono una propria nave a Cavite (per accertarsi dello stato delle difese filippine) e altre due a Samar (per attendere l'arrivo del galeone di Acapulco e impadronirsi del suo carico d'argento) – e talmente vulnerabili ed indeboliti da dover invocare l'intervento di Madrid per l'invio immediato di rinforzi.

Ed è qui, in conclusione, che nasce la richiesta presentata al Duca di Osuna di armare tre navi da guerra per il soccorso delle Filippine. La costituzione di una nuova flotta difensiva in Estremo Oriente, in effetti, presupponeva uno sforzo comune a tutte le componenti

---

25 Colín, *Labor evangélica*…cit. I, p. 220; III, pp. 637-40.

26 Dyke Paul van, «The Anglo-Dutch Fleet of Defence (1620-1622), Prelude to the Dutch Occupation of Taiwan», in *Around and About Formosa. Essays in honor of Professor Ts'ao Yung-ho,* ed. by Leonard Blussé, Taipei, Ts'ao Yung-ho Foundation for Culture and Education, 2003, pp. 61-81.

dell'«impero» per fornire una risposta militare alla crescente minaccia delle Compagnie nordeuropee di Olanda e Inghilterra, nonché un estremo tentativo di salvaguardare l'oramai compromesso monopolio portoghese nelle isole delle spezie. L'idea anticipava di soli pochi anni il progetto di «unione delle armi» (*unión de armas*) presentato a Filippo IV (r. 1621-1648) dal governo del Conte-Duca di Olivares (Gaspar de Guzmán y Pimentel, in carica dal 1621 al 1643) nel 1624, e proiettava i destini del piccolo regno di Napoli su scala globale[27].

La salvezza di Manila, alla fine, giunse quasi casualmente dalla nuova politica intrapresa dal primo governatore di Batavia Jan Pieterszoon Coen (in carica dal 1618 al 1623), il quale, dopo lo scioglimento della flotta di difesa anglo-olandese (a soli tre anni dalla sua formazione), scelse di sospendere i blocchi navali e gli attacchi diretti alle Filippine puntando tutto sul consolidamento della VOC a Giava e sui nuovi insediamenti in Giappone e a Taiwan[28]. L'appoggio di Napoli, a questo punto, non era più necessario. Ma ciò non impedì al Duca di Osuna di trovarsi in serie difficoltà di fronte al malcontento dei sudditi della Corona, i quali di fronte alle pressanti richieste di Madrid, in termini di soldati, navi e denaro, non riconoscevano più i vantaggi di far parte dell'impero asburgico[29]. Come è noto,

---

27 Elliot, *La Spagna imperiale*...cit. pp. 382-86. Cfr. Borao José Eugenio, «Intelligence-gathering episodes in the 'Manila-Macao-Taiwan Triangle' during the Dutch Wars», in *Macao-Philippines, historical relations*, University of Macao-CEPESA, 2005, pp. 226-247.

28 Veen, «VOC Strategies…», cit., p. 94.

29 Villari, *Un sogno di libertà*…cit., pp. 165-68; Kamen Henry, *Empire. How Spain became a World Power (1492-1763)*, New York, Perennial, 2004, pp. 173-74, 176.

la lenta depauperazione di una regno che poco sentiva lo spirito «globale» dei sovrani spagnoli, e non era interessato alle glorie asiatiche della Corona, comportò un malessere generale che avrebbe condotto di lì a qualche anno alla rivolta di Masaniello del 1647.

I Cristiani di san Tommaso e i Portoghesi

Rosa Conte*

Tradizionalmente, si considera la cristianità indiana connessa all'apostolato di Tommaso ma una simile missione nella vasta regione denominata «India» è storicamente dubbia, come piuttosto improbabile è l'effettiva presenza dell'apostolo in quelle terre[1], inoltre diversi sono i Tommaso in alternativa: un missionario manicheo di cui è certa una missione indiana, Tommaso da Cana (o Cnai Thoman, Knayil, Qinayi, *et al.*)[2], presumibilmente un mercante armeno

* Università degli Studi di Macerata.

1 Thomaz Luís Filipe Ferreira Reis, «A lenda de Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa», *Lusitánia Sacra: Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*-Lisboa, 2 sér., 3, 1991, pp. 349-418; da Costa José Pereira, «Gaspar Correia e a lenda do Apóstolo S. Tomé», in *II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa: Actas*, ed. org. por Luís de Albuquerque - Inácio Guerreiro, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1985, pp. 851-68 [con estratti di *Lendas do Reino* di Gaspar Correia (1496ca.-1563ca.) e *Inquirição de 1530* (trascritto dal Correia) che riferiscono tradizioni locali].

2 Forse identico a Frumenzio da Tiro che Atanasio (295ca.-373) consacrò vescovo nel 327. Un altro Frumenzio da Axum fu consacrato vescovo, qualche anno dopo (328÷356), in Egitto, dallo stesso Atanasio. Sui due Frumenzio, uno dei quali evangelizzatore dell'Etiopia, e che potrebbero essere una sola persona: Zaleski L.P., *Les origines du christianisme aux Indes: St. Barthelemy, St. Thomas, St. Pantene, St. Frumence*, Mangalore, s.n., 1915, p. 383 s.

giunto a Cranganore nel 345 per sfuggire alle persecuzioni del sasanide Šāpūr II (r. 309-79), e che alcune fonti denominano Tommaso da Gerusalemme, un personaggio non identificabile con certezza[3], di cui riferiscono alcuni missionari non esclusivamente portoghesi. Segnaliamo, a tal proposito, il francescano (agostiniano?) Álvaro Penteado (di cui si perdono le tracce nel 1530)[4], uno dei re-vivificatori dell'apostolo in India e che raggiunse quei luoghi volontariamente nel 1510-11, l'eremitano di s. Agostino António de Gouveia (1575-1628)[5], il carmelitano scalzo Gerolamo Sebastiani (1623?-1689)[6],

---

3 Cfr. Shalva Weil, «Symmetry between Christians and Jews in India: the Cnanite Christians and the Cochin Jews of Kerala», *Contributions to Indian Sociology,* N.S. 16/2, July-December 1982, pp. 175-94; Neill Stephen F.B.A., *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*, Edinburgh *et al.*, Cambridge UP, 1984, pp. 42 s.; Jullien Christelle & Florence, *Apôtres des confins: processus missionnaires chrétiens dans l'Empire Iranien* (*Res orientales*, 15), Bures-sur-Yvette, Group pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, 2002, p. 104B s. Le studiose segnalano un Tommaso Cana vescovo, attivo agli inizi del IX sec. (795-824).

4 Cfr. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia 1543-1547*, ed. e notas de António da Silva Régo, III, Lisboa, Fundação Oriente, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1991 [ed. facs. 1947-58], p. 544 s.

5 de Gouveia António, *Iornada do arcebispo de Goa, Dom Frey Aleixo de Menezes... quando foy as serras do Malauar, & lugares em que morão os antigos Christãos de S. Thome*... Coimbra, Na Officina de Diogo Gomez Loureyro Impressor da Vniuersidade. Com licensa do Sancto officio, & Ordinario, 1606, cap. II, p. 4A; Id., *Histoire orientale, des grans progres de l'eglise cathol. apost. & rom. en la reduction des anciens chrestiens, dits de S. Thomas, de plusieurs autres schismatiques & heretiques a l'vnion de la vraye eglise. Conuersion encor des mahometains, mores & payens*… Anvers per Hierosme Verdussen, 1609, cap. III, p. 16.

6 Sebastiani Giuseppe, *Speditioni all'Indie orientali del p.f. Giuseppe di Santa Maria, carmelitano scalzo, delegato apostolico ne' regni de' Malauari. Ordinata da nostro signore Alessandro settimo*. In Roma, Nella Stamperia di Filippo Maria Mancini, 1666, lib. II, cap. V, p. 108.

tutte fonti troppo tarde e che difficilmente potevano trasmettere informazioni originali[7]. Forse una certa dose di scetticismo sul personaggio in questione potrebbe aver indotto il predicatore domenicano Gaspar da Cruz (ca.1520-1570) a ricordare semplicemente un «arménio muito honrado»[8], senza alcuna indicazione del nome.

Questi cristiani indiani, conosciuti anche come Cristiani di s. Tommaso[9], le cui origini restano ancora

7 Per quella che è da ritenersi una vera e propria letteratura: Perczel István, «Four Apologetic Church Histories from India», *The Harp: A Review of Syriac and Oriental Ecumenical Studies*, 24, 2009, pp. 189-217.

8 Gaspar da Cruz, *Tractado em que se cõtam muito por estẽso as cousas de China... con suas particularidades, & assi do reyno dormuz composto por el. R. padre frey Gaspar da Cruz da orden de sam Domingos...* 1569, Euora, em casa de Andre de Burgos impressor... Acabouse aos. XX dias de Feuereiro 1570, cap. XXVII; Id., *Cousas da China e do Reino de Ormuz* [texto modernizado por Maria da Graça Pericão], in *Primeiros escritos portugueses sobre a China: Galiote Pereira e Gaspar da Cruz* (*Biblioteca da expansao portuguesa*, 24), Lisboa, Alfa, c1989, p. 161.

9 Recentemente: Oliviera e Costa João Paulo, «Os Portugueses e a cristandade siro-malabar (1498-1530)», *Studia*-Lisboa, 52, 1994, pp. 121-78; Id., «L'arrivo dei portoghesi in India e l'evangelizzazione dell'Asia», in *L'Europa e l'evangelizzazione delle Indie Orientali* (*Europa ricerche*, 10), a cura di Luciano Vaccaro, Milano, Centro Ambrosiano, 2005, pp. 7-22; Županov Ines G., *Missionary tropics: the Catholic frontier in India (16th-17th centuries) (History, Languages, and Cultures of the Spanish and Portuguese Worlds)*, Michigan, UP, 2005; Ead., «"One Civility, but multiple Religions": Jesuit Mission among St. Thomas Christians in India (16th-17th centuries)», *Journal of Early Modern History,* 9/3, 2005, pp. 284-325; Durant Thomas, «Some Aspects of the Religious Organization of St. Thomas Christians during the Pre-colonial Period», *Babelao: Electronic Journal for Ancient and Oriental Studies*, 2, 2013, pp. 141-57; Kochuparampil Jose, «I cristiani di san Tommaso e la loro integrazione nell'universo antropologico indiano» [pp. 305-26]; Thonippara Francis, CMI, «Dalla colonizzazione alla romanizzazione: un'esperienza indiana di incontro tra Oriente e Occidente. Analisi critica della storia dei cristiani di san Tommaso, dal Cinquecento ai giorni nostri» [pp. 411-35], in *Dal Mediterraneo al Mar della Cina: L'irradiazione della tradizione cristiana di Antiochia nel continente asiatico*

misteriose sono alla base delle nostre riflessioni. Ciò detto, sebbene una delle prime ricorrenze di tale espressione sia attestata in Giovanni de' Marignolli (detto anche Giovanni di S. Lorenzo), vescovo di Bisignano nel 1348÷9, sono stati i Portoghesi (XVI sec.) a dedicare la massima attenzione a questi *cristãos de S. Tomé*.

Tra i primi portoghesi ad aver raggiunto con certezza l'India (20 maggio 1498): Vasco da Gama (1460/9-1524), nobiluomo e diplomatico, partito da Lisbona l'8 luglio 1497 durante il regno di Manuel il Fortunato (r. 1495-1521). Egli era certo di imbattersi in cristiani e così fu, ma non tutti i riferimenti presenti nella cronaca di questa navigazione sono riferibili agli indiani. In effetti, già in Mozambico [«Avvistamento dell'isola di Mozambico (1/III/1498)»], nelle vicinanze dei possedimenti del «Prete Gianni» storico e cioè l'Etiopia che altrove il redattore, di cui si dirà, localizza nelle «Basse Indie» [p. 125 (65)], gli esploratori incontrano due «indiani cristiani», molto probabilmente etìopi[10], prigionieri di alcuni mori [p. 89

e nel suo universo religioso (*Storia Religiosa Euro-Mediterranea*, 2), a cura di Luciano Vaccaro, Città del Vaticano, Libreria ed.ce Vaticana, Fondazione Ambrosiana Paolo VI, 2015.

10 Alcune fonti accentuano la confusione tra Etiopia e India. Il chierico tedesco Bernhard von Breydenbach (1440?-1497) il cui *Itinerario* è disponibile anche in redazione spagnola (*Viaje de la Tierra Santa*, Zaragoza, Pablo Hurus, 1498), per esempio, attribuisce a Tommaso una insolita missione etìope «Molti uomini chiamati Abissini, o con altro nome Indiani […] Si legge che costoro furono convertiti alla fede di Cristo inizialmente dal beato apostolo Tommaso»: *Peregrinationes: Un viaggiatore del quattrocento a Gerusalemme e in Egitto*, Rist. anast. dell'incunabolo (ed. Petrum Drack, 1490), trad. it. a cura di Gabriella Bartolini – Giulio Caporali, Roma, Roma nel Rinascimento; Manziana, Vecchiarelli ed., 1999 [gotico a fronte], p. 160. Si veda inoltre: Godinho Vitorino de Magalhães, «As Índias, as Etiópias e o Nilo», in *Dicionário de História de Portugal*, dir. por Joel Serrão, II, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1965, pp. 516-22.

(19)][11]. Da Gama non appare interessato al Prete Gianni né si preoccupa di incontrare e recuperare Pero da Covilhã (ca.1460-dopo 1526)[12]: un portoghese che viaggiò a lungo giungendo nel Malabār, lasciata l'India alla volta di Ormuz ed entrato in Etiopia nel 1493, attraverso un tortuoso percorso, vi fu trattenuto dai vari *negus* proprio perché collettore di informazioni preziosissime.

Il viaggio di Vasco prosegue lungo la costa africana, infatti, ne l'«Ancoraggio di fronte a Malindi (14/IV/1498)» l'anonimo redattore[13] annota «che nella detta città di Malindi c'erano quattro navi di cristiani, [che erano indiani]…» [p. 100 (30)]: anche in questo caso non abbiamo certezza della loro origine, ma è probabile che questa regione del Kenya meridionale ospitasse etìopi piuttosto che indiani[14]. Ne l'«Ancoraggio di fronte all'isola

---

11 Ediz.ni utilizzate: Radulet Carmen M., *Vasco da Gama. La prima circumnavigazione dell'Africa 1497-1499* (*L'albero del cadirà*, 2), Reggio Emilia, ed.ni Diabasis, 1994. Il passo in lingua originale recita: «… dous xrstãoos Jmdeos cativos»: *Roteiro da viagem que em descobrimento da India pelo Cabo da Boa Esperança fez dom Vasco da Gama em 1497*: Segundo um manuscripto coetaneo existente na Bibliotheca publica portuense. Porto, Typographia commercial portuense, 1838, p. 26.

12 Beckingham Charles F., «The Travels of Pero da Covilhã and their Significance», in *Between Islam and Christendom: Travellers, facts, and legends in the Middle Ages and the Renaissance* (*Collected Studies*, 175), London, Variorum Reprints, 1983 [ed. orig. Lisboa, 1961], IX, pp. 3-16.

13 Non c'è accordo tra gli studiosi sulla sua identità, potrebbe essere Álvaro Velho, originario di Barreiro, inizialmente imbarcato sulla *São Rafael*, capitanata da Paulo da Gama, fratello di Vasco e poi passato sulla *Bérrio* sotto il comando di Nicoláo Coelho. Sarebbe identico all'Álvaro Velho da cui dipende l'erudito di origine germanica Valentim Fernandes da Morávia (14??-1518/9) per le informazioni sulla Sierra Leone e il Gambia nello scritto *Redazione dell'Africa ovvero Relação de Diogo Gomes*: München, Staatsbibliothek, *Manuscrito Valentim Fernandes, ap. Codex Hispanus* n. 27, 1507ca.

14 «Aquy achamos quatro naoos de xrstãoos da Jmdia»: *Roteiro da Índia*, p. 46.

di Angediva», Nicoláo Coelho, alla ricerca d'acqua, avrebbe trovato in quei luoghi i resti di una chiesa. Qualche giorno dopo ci fu un incontro ravvicinato con due imbarcazioni i cui occupanti furono presi per banditi perciò «… spararono contro di loro. <Allora> loro cominciarono a dire: "*Tambaram*", per dire che erano cristiani, perché i cristiani di questo paese dell'India chiamano Dio *Tambaram*» [p. 129 (71)][15]. Il lemma portoghese *Tambaram*, *Tambarane*, *Tambarão*, attestato anche in «Lingua Toscana»[16], sarebbe un prestito *malayālam*[17] [*Tamburān* «Dio, signore, re»], una

15 «Tambaram = dizendo que eram xrstãos, porque os xrstãoos desta terra da Jmdia chamam a Deus = Tambaram»: *Roteiro da Índia*, p. 96. Per altre fonti ordinate cronologicamente: Dalgado Sebastião Rodolfo, *Glossário Luso-Asiático*, II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1921, s.v. *Tambarão*, pp. 346B-47A.

16 Per un'altra ricorrenza del lemma di cui sarebbe interessante ricostruire la circolazione: «*Capitulo del re de Calicut et della loro religione*… et Dio chiamano **Tamerani**», *Itinerario di Ludovico de Varthema Bolognese nello Egypto, nella Surria, nella Arabia deserta et felice, nella Persia, nella India e nella Etiopia*… (*Viaggi e Scoperte di navigatori ed esploratori italiani*, 2), a cura di Paolo Giudici, Milano, ed. Alpes, 1928 [1929[2]], p. 207. «*Tambarân*, lord or master, is a common title of honour, throughout Malabar, among the higher classes of Nairs»: *The travels of Ludovico di Varthema in Egypt, Syria, Arabia Deserta and Arabia Felix, in Persia, India, and Ethiopia, A.D. 1503 to 1508* (*Works issued by the Hakluyt society*), transl. from the original Italian ed. of 1510 by John Winter Jones; and ed. by George Percy Badger, London, Hakluyt Society, 1863, p. 137 n. 3.

17 Cfr. Thomaz Luís Filipe Ferreira Reis, «L'influence du malais sur le vocabulaire portugais», in *Papers from the III European Colloquium on Malay and Indonesian Studies (Naples, 2-4 June, 1981)* (*Series Minor*, 30), ed. by Luigi Santa Maria - Faizah Soenoto Rivai - Antonio Sorrentino, Napoli, IUO, 1988, pp. 251-65; Id., «Alguns vocábulos portugueses de origem malaia», in *Persembahan: Studi in onore di Luigi Santa Maria* (*Series Minor*, 53), a cura di Sitti Faizah Soenoto Rivai, Napoli, IUO, 1998, pp. 405-23.

lingua dravidica del Kerala meridionale, pertanto è probabile che costoro siano stati i primi veri cristiani indiani ovvero non etìopi con cui i nostri esploratori ebbero contatti, ma la loro descrizione è solo fisica, nessun accenno al rituale o altro. Colpisce piuttosto che il cronista ometta la qualifica «indiani», ciò a dire che i cristiani indiani sarebbero altra cosa ancora:

> Questa città di Calicut è di cristiani[18], i quali sono uomini dal colorito bruno; alcuni di loro portano lunghe barbe e i capelli [della testa] lunghi; altri hanno la testa rasata ed altri i capelli tagliati corti. In cima al capo portano un ciuffo <di capelli> come segno che sono cristiani, e sul viso i baffi. Hanno le orecchie forate e in quei buchi portano molto oro. Vanno nudi dalla vita in su e dalla vita in giù portano dei panni di cotone molto fine. Quelli che vanno vestiti così sono i più importanti, mentre gli altri vestono come possono [p. 103 (37)][19].

---

18 «Esta cidade de Calecut he de xrstãoos os quaees sam homens baços e e andam delles com barbas grandes…»: *Roteiro da Índia*, p. 51. Altre fonti li definiscono semplicemente «Christãos de Calecut»: de Sousa João, *Documentos arabicos para a historia portugueza* copiados dos originais da Torre do Tombo com permissão de S. Magestade… Lisboa, Academia Real das Sciencias, 1790, p. 44A-B (portoghese e arabo a fronte).

19 Il carmelitano scalzo Vincenzo Maria di s. Caterina da Siena (Antonio Murchio da Bormio, 1626-79), inviato in India nel 1656 dalla Sacra Congregazione di Propaganda Fide per ispezionare le missioni di Goa, Kerala e Malabār, offre una descrizione similare, sebbene più dettagliata: *Il viaggio all'Indie orientali... con le osseruationi, e successi nel medesimo, i costumi, e riti di varie nationi, & reconditissimi arcani de' Gentili, cauati con somma diligenza da' loro scritti, con la descrittione degl'animali quadrupedi, serpenti, vccelli, e piante di quel mondo nuouo, con le loro virtù singolari*… In Roma, Nella Stamperia di Filippomaria Mancini, 1672, lib. II, cap. V, p. 143.

In una lettera inviata al re di Portogallo e datata 10 luglio 1499, Girolamo Sernigi (1453-dopo 1510)[20], che era a Lisbona quando Vasco de Gama tornò in patria, offre una descrizione di questi cristiani più precisa e da cui si evince come costoro fossero al limite dell'eresia, qualunque cosa si voglia intendere come tale:

> … Chalichut, la quale è maggiore che Lisbona, popolata di cristiani indiani com'è detto, e nella quale città sono chiese con campane, ma non v'è sacerdoti né fanno uffizio divino, né celebrano, solamente tiene ogni chiesa una pila d'acqua nella maniera ch'è queste che teniamo noi l'acqua benedetta, e un'altra pila di balsamo, e si battezzano ogni 3 anni una volta in uno fiume che sta presso alla detta città [p. 170 (61 v, b)];
> Nella detta città di Chalichut … Credono questi cristiani come Gesù nacque dalla V<ergine> / Maria senza peccato, e come el fu crocifisso e morto da' giudei e fu seppellito in Gerusalem. E così hanno conoscimento del papa di Roma; e altre notizie non hanno di nostra fede. Hanno lettere e scrivono in loro lingua [p. 175: 64 r, b; 64 v, a], *ap*. Biblioteca Riccardiana, Firenze, cod. 1910, f. 61 e 2112b[21].

20 Cfr. Radulet, *Vasco da Gama. La prima circumnavigazione dell'Africa 1497-1499; Em nome de Deus: The Journal of the First Voyage of Vasco da Gama to India, 1497-1499* (*European expansion and indigenous response*, 4), transl. & ed. by Glenn J. Ames, Leiden-Boston, Brill, 2009, p. 142 s.; *A Journal of the First Voyage of Vasco da Gama 1497-1499* (*Cambridge Library Collection - Hakluyt First Series*), ed. by Ernst G. Ravenstein, Cambridge, UP, 2010 [ed. orig. 1898], pp. 117-42.

21 Cfr. Radulet Carmen M., *Girolamo Sernigi e a importancia economica do oriente* (*Series separatas / Centro de estudos de historia e cartografia antiga*, 156), Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1984; Radulet Carmen M. - Thomaz Luís Filipe Ferreira Reis, «Fontes Italianas para a História dos Portugueses no Índico, 1497-1513 - Códice Riccardiano 1910 de Florença - Transcritas e apresentadas por Carmen Radulet, traduzidas e anotadas por Luís Filipe F.R. Thomaz», *Mare Liberum: Revista de História dos Mares/Review of history of the seas*-Lisboa, 18-19, Dez. 1999-Jun. 2000, pp. 247-340; 21-22, Jan.-Dez. 2001, pp. 231-407; Eor., *Viagens portuguesas*

La presenza di cristiani a Calicut e dintorni è attestata dal bolognese Ludovico de Varthema (ca.1470-1517) le cui relazioni sull'India e Ceylon precedono quelle dei Portoghesi, sebbene il suo viaggio sia di poco posteriore (1503-08) rispetto a quello di Vasco da Gama, e ciò giustifica il ricorso a tali fonti perché il lasso temporale è così ristretto che è difficile isolare le eventuali connessioni.

Il gruppo sembra costituito da battezzatori, e da altre descrizioni si ha l'impressione che abbia adottato e fatto proprie pratiche giudaiche[22]. In effetti, molte fonti definiscono Tommaso da Cana[23], possibile epònimo dei Cristiani di s. Tommaso, «giudeo-cristiano», con tutte le difficoltà connesse a una tale qualifica.

Altri, invece, fanno notare dipendendo da Cittalai Cāttanār, redattore dell'unico testo buddhista in *tamiḷ*[24] il

---

à Índia, 1497-1513: fontes italianas para a sua história: O Códice Riccardiano 1910 de Florença (*Outras margens*), Lisboa, Commisão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2002

22 Si vedano a proposito della purità rituale e delle pratiche battiste, tratti caratteristici del nostro gruppo: Thomaz Luís Filipe Ferreira Reis, «Were Saint Thomas Christians Looked Upon as Heretics?», in K.S. Mattew - Teotónio R. de Sousa - Pius Malekandathil, *The Portuguese and the Socio-Cultural Changes in India, 1500-1800*, Lisbon, Fundação Oriente - IRISH, Tellicherry (Kerala), 2001, pp. 27-91; Menachery Georg, «Aspects of the Idea of "Clean and Unclean" among the Brahmins, the Jews, and the St. Thomas Christians of Kerala», *The Harp: A Review of Syriac and Oriental Ecumenical Studies*, 22, 2007, pp. 311-30; Moolan John, «St. Thomas Christian Baptismal Adaptations», *Christian Orient*, 28, 2007, pp. 76-82.

23 Personaggio dalla difficile collocazione temporale: per alcuni sarebbe giunto nel Malabār nel 745, altri si spingono fino al XIX sec.

24 Anche l'autore di un altro testo in tamiḷ (*Timkkuṟaḷ*) avrebbe familiarità con Tommaso e la sua leggenda: *The Sacred Kurraḷ of Tiruvaḷḷuva-Nâyanâr with Introduction, Grammar, Translation, Notes, Lexicon, and Concordance*, ed. & transl. by George Uglow Pope, London, Henry Frowde, 1886 [rist. New Delhi, Asian Educational Services, 1990], p. iii.

Maṇimēkalai, una delle due «epiche-gemelle» (VI sec.?), che il nostro gruppo avrebbe avuto la denominazione Issani[25], un adattamento di Esseni, un gruppo giudaico dallo stile di vita austero e frugale, ma questa ipotesi, come altre avanzate nel tempo, appare infondata. A ciò si aggiunga che il *Maṇimēkalai* ha una datazione troppo ballerina, oscillante tra II e IX sec.[26], e ciò lo renderebbe fonte spuria e/o comunque troppo tarda.

Un giovane iranista, invece, «… nel IX secolo nel Kerala, e forse anche a Chennai (Madras), era attiva una comunità nestoriana di origine persiana, di probabile origine mercantile, che aveva stretti rapporti con un gruppo di zoroastriani, con una comunità ebraica e con un gruppo di mercanti musulmani»[27], ciò a dire che la religiosità praticata da queste comunità è di tipo sincretico, sebbene appaia difficile isolare con certezza i vari credo.

In effetti, sebbene la dipendenza di queste regioni dalla cristianità siro-orientale di tipo nestoriano sia comunemente accettata, è possibile, ma non certo, che alcuni gruppi stabilitisi in India fossero legati alla Chiesa di Persia, oppure connessi ad ambienti giudaici. Proprio questo supposto legame con la Chiesa di Seleucia era cosa

---

25 Mathew Jenny Villa, *Acta Indica* (*The Acts of St. Thomas in India*), Ernakulam, Cochin, 1986, p. 21 n. 12. Cfr. *Maṇimēkalai: the dancer with the magic bowl*, by Merchant-Prince Shattan, transl. by Alain Danielou, with the collaboration of T.V. Gopala Iyer. New Delhi-India, Penguin Books, 1993, ch. 27, ll. 83-88.

26 Monius Anne Elisabeth, *Imagining a Place for Buddhism: Literary Culture and Religious Community in Tamil-Speaking South India*, Oxford, UP, 2001, p. 13 s.

27 Cereti Carlo G., «Le croci di S. Tommaso e la letteratura cristiana in lingue medioiraniche», in *Studi in onore di Umberto Scerrato per il suo settantacinquesimo compleanno* (*Series Minor*, 65), a cura di Maria Vittoria Fontana – Bruno Genito, I, Napoli, UNO – Roma, IsIAO, 2003, p. 202.

assai sgradita agli occhi dei Portoghesi[28] che tentarono in ogni modo di imporre il rito latino, a scapito di quello siriaco, nel tentativo di uniformare la ritualità di quei territori. Questi sforzi culminarono nel Sinodo di Diamper[29] (Udayamperur, 20 giugno 1599), su cui non ci soffermeremo, al quale parteciparono 150 sacerdoti e 660 delegati laici della Chiesa di s. Tommaso, e rappresentato generalmente come la vittoria della Chiesa Cattolica in India, e che evidentemente non fu recepito pienamente dalla comunità indiana dell'epoca, contrariamente agli auspici dell'arcivescovo di Goa Aleixo de Meneses (1559-1617)[30].

È il caso di far notare, a tal proposito, come Francisco Roz (1557-1624), catalano, primo arcivescovo

---

28 Il primo a rilevare elementi di eresia sarebbe stato Álvaro Penteado, di cui si è detto: Subrahmanyam Sanjay, «Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde / Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) and the Failure of Attempts to Indigenise Christianity in India», *Archives de sciences sociales des religions*, 103/1, 1998, p. 27.

29 *Synodo diocesano da Igreja e Bispado de Angamale dos antigos christaos de Sam Thome das serras do Malauar das partes da India Oriental. Celebrado pello... Senhor Dom Frey Aleixo Menezes Arcebispo Metropolitano de Goa... aos 20. dias do mes de Junho da era de 1599... no lugar, & reyno do Diamper...* Em Coimbra, na officina de Diogo Gomez Loureyro, impressor da Vniuersidade, 1606; *The history of the Church of Malabar, from the time of its being first discover'd by the Portuguezes in the year 1501... Together with the Synod of Diamper, celebrated in the year of our Lord 1599. With some remarks upon the faith and doctrine of the Christians of St. Thomas in the Indies…* by Michael Geddes Chancellor of the Cathedral Church of Sarum. London, Printed for Sam. Smith and Benj. Walford, at the Prince's-Arms in St. Paul's Church-Yard, 1694; Thaliath Jonas, T.O.C.D., *The Synod of Diamper* (*Orientalia Christiana analecta*, 152), Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1958 [rist. Bangalore, Dharmaram Vidya Kshetram, 1999].

30 Su questo eremitano di s. Agostino dalle nobili origini: Gomes João M., «D. Frei Aleixo de Meneses. Goa - Braga: Trajecto de uma Missão», *Theologica*-Braga, 2 sér., 41/2, 2006, pp. 359-93.

europeo di Angamaly-Kodungallur (1601-24), redattore di una *Relação sobre a Serra* (1604)[31], che conosceva *malayālam* e siriaco, e annoverava tra i suoi studenti molti cristiani di s. Tommaso nel seminario di Vaipicotta (India), contrariamente a molti suoi confratelli era convinto che questi cristiani, seppur influenzati dal nestorianesimo, professassero di fatto la fede cattolica[32]. Il nostro gesuita che conosceva i limiti del Sinodo di Diamper, ne convocò un altro nell'Avvento del 1603 e che parzialmente modificò, qualche volta cancellandoli, i decreti adottati in precedenza, ma anche questa è un'altra storia.

Concludendo questa breve esposizione, è il caso di ricordare un altro gesuita, Diogo Gonçalves (1561-1640), autore di una delle più belle descrizioni dei Cristiani di s. Tommaso[33], un gruppo su cui s'intende ragionare ancora in futuro e la cui teologia necessita di non pochi approfondimenti.

---

31 British Library Addison ms. 9853, ff. 86-99, tuttora inedito, in microfilm c/o Filmoteca Ultramarina Portuguesa.

32 *De Erroribus Nestorianorum qui in hac India Orientali versantur*, auctore P. Francisco Roz, S.J. inédit latin-syriaque de la fin de 1586 ou du début de 1587, retrouvé par le p. Castets S.I... annoté par le p. Irénée Hausherr S.I. (*Orientalia Christiana analecta*, 40), Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1928. Cfr. George C.M., «'De Erroribus Nestorianorum' of Franciscus Ros S.J.», *Christian Orient*-Kottayam [Kerala, S. India], 10, 1989, pp. 143-62.

33 *Historia do Malavar (Hs. Goa 58 des Arch. Rom S. I.) (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte*, 20), edit. Josef Wicki S.I., Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1955, pp. 91-4.

Schede Autori

Guia M. Boni, dottore di ricerca in Lingue e letterature iberiche e iberoamericane, docente di Lingua e traduzione, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa. Ha pubblicato vari articoli e recensioni e collabora con le riviste "Quaderni portoghesi" e "Taíra". Ha tradotto romanzi e racconti. È autrice del saggio *Un portoghese nella Roma del Cinquecento* (Bagatto libri).

Giovanni Borriello, dottore di ricerca in Storia e Civiltà dell'Asia Orientale, attualmente è docente di Storia e Istituzioni dell'Asia presso l'Università degli Studi di Roma Tre. Ha ottenuto l'Abilitazione Nazionale a professore universitario di Seconda Fascia per il settore concorsuale 10/N3 - Culture dell'Asia Centrale e Orientale (2014- 2020). È autore di numerose pubblicazioni.

Vincenza Cinzia Capristo, Master in "Studi Storici e Religiosi" presso l'Università L'Orientale di Napoli. Specialista in Storia contemporanea del cristianesimo dell'Estremo Oriente (Cina e Giappone), si è occupata di Rapporti diplomatici tra Cina e Santa Sede, è autrice di diverse pubblicazioni su riviste e dei volumi *Fondare la Chiesa in Estremo Oriente. Le Missioni Cattoliche in Cina dal 1928 al 1946*, Editore Ursini, Catanzaro, 2001 e *Fine di un Impero – Inizi di una Repubblica. La Cina nella testimonianza di Antonio Cipparone OFM (1908-1920)*, Frati Editori Quaracchi, 2012.

Elisabetta Colla, docente di Storia della Cina antica e imperiale presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Lisbona e ricercatrice del CECC (*Centro de Estudos de Comunicação e Cultura*) della Facoltà di Scienze Umane dell'Università Cattolica Portoghese e ricercatrice nel CCCM (*Centro Científico e Cultural de Macau* – Lisbona).

Rosa Conte, dottore di ricerca in «Studi su Vicino Oriente e Maġreb dall'avvento dell'Islām all'età contemporanea» [2005]. Ha all'attivo numerosi studi sulle missioni apostoliche nel generico Oriente, e sulla presenza giudeo-cristiana nell'Islām nascente. È stata professore a contratto presso l'Università degli Studi di Macerata («Letteratura e cultura araba», «Filologia araba»).

Maria Luisa Cusati, già professore associato per le discipline Lingua e letteratura portoghese brasiliana e di espressione portoghese all'Università degli Studi di Napoli L'Orientale. Attualmente docente di Letteratura portoghese all'Università degli Studi Suor Orsola Benincasa. Ha ideato e realizzato numerosi convegni internazionali, curandone poi la pubblicazione degli Atti. Ha tradotto poesie e romanzi di numerosi autori, contemporanei e classici. È socia fondatrice e Presidente dell'Associazione Italia-Portogallo che, dal 1986 diffonde la cultura portoghese; è Console Onorario del Portogallo per le Regioni Campania, Basilicata e Calabria dal 1996. È stata insignita della Commenda dell'Ordine "do Infante" dal Presidente della Repubblica del Portogallo.

Rosaria de Marco, dottore di ricerca in Letterature romanze comparate, docente di Letteratura portoghese, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa. Ha tradotto dal portoghese racconti, poesie e romanzi. Ha pubblicato vari articoli e recensioni. È autrice del saggio *Saramagico. Elementi e funzioni del fantastico nel romanzo filosofico di José Saramago* (ETS).

Salvatore Diglio Professore di Geografia presso l'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale» dove svolge i corsi di Geografia dell'Asia. La sua attività di ricerca, appoggiata a ripetuti soggiorni di studio all'estero, mira a cogliere sul terreno la complessità delle correlazioni coinvolte nei processi di organizzazione territoriale e di sviluppo regionale in atto nell'Asia contemporanea. Tra gli studi recenti: *Shanghai as an emerging 'world' City of the 21st Century* [2005]; *Recent Urban Development and Historic Heritage Protection in China: The examples of Beijing and Shanghai* [2006]; *Quale Macao dopo il ritorno alla Cina?* [2008]; *Da Catastrofe Naturale ad Occasione di Sviluppo: La rico truzione postterremoto di Kōbe* [2010]; *Megacities, Primate Cities and World/Global Cities: The Evolving Urban Systems in Pacific Asia* [2012]; *Po polazione Città e Metropoli nell'Asia Contemporanea* [2015].

Michele Fatica (1936) professore emerito di storia moderna e contemporanea, è stato il primo studioso a pubblicare, attingendo direttamente dai manoscritti autografi dell'A, l'edizione critica del Giornale di viaggio, di lavoro e di missione (1/05-1724) di Matteo Ripa (Eboli, 1682 - Napoli, 1746), che in qualità di pittore e calcografo lavorò per 13 anni (1711-1723) alla corte dell'imperatore

cinese Kangxi (r. 1661-1722). Sul Ripa e sul Collegio dei Cinesi da lui fondato dopo il suo ritorno a Napoli nel 1724 ha organizzato una mostra bibliografica e iconografica presso l'Archivio di Stato di Napoli, aperta al pubblico dall'ottobre 2005 al marzo 2006, il cui catalogo è reperibile sul WEB digitando *Fatica Ripa Mostra*. Ha scritto un saggio sui rapporti tra l'Italia di Mussolini e la Cina di Ciang Kai-shek, pubblicato nel 2014 dalla Casa editrice Palgrave Macmillan, nel volume collettaneo curato da M. Marinelli e G. Andornino, con il di titolo *Italy's Encounters with the modern China*, pp.89-115.

Gala Maria Follaco, ricercatore a tempo determinato di Lingua e letteratura giapponese presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". Studiosa di letteratura giapponese del primo Novecento, scritture dello spazio urbano, resoconti di viaggio e storia della traduzione. Ha tradotto in italiano opere di Hara Tamiki, Yoshimoto Banana, Nagai Kafū, Kusama Yayoi, Tanizaki Jun'ichirō, Enjō Tō.

Ubaldo Iaccarino, dottore di ricerca in Storia presso l'Università "Pompeu Fabra" di Barcellona. Studioso di storia moderna delle Filippine (secoli XVI-XVII) e di storia marittima dell'Asia Orientale e Sudest Asiatico. In particolare, lavora sul tema della presenza iberica in Giappone, Cina e Indocina.

Tiziana Iannello, dottore di ricerca in Storia e istituzioni dell'Asia e dell'Africa moderna e contemporanea. Ricercatore a tempo determinato in Storia dell'Asia orientale presso l'Università eCampus di Novedrate. Insegna Storia dell'Asia orientale presso la Facoltà di Lingue e letterature straniere dell'Università degli Studi e-Campus di Novedrate. Studiosa di storia del Giappone (periodi Tokugawa-Meiji); storia dell'espansione europea in età moderna; geografia storica e letteratura di viaggio sull'Asia orientale; storia delle missioni cattoliche in Asia (secc. XVI-XVIII).

Franco Mazzei, professore emerito. È stato *visiting professor* all'Università di Studi Stranieri di Tokyo, quindi ha insegnato all'Istituto Universitario Orientale di Napoli (oggi Università degli Studi di Napoli L'Orientale). Continua a tenere tuttora gli insegnamenti di World Politics e di Storia e Istituzioni dell'Estremo Oriente. È stato Consigliere presso l'Ambasciata d'Italia a Tokyo; ha ottenuto riconoscimenti in Italia e all'estero, fra cui il Premio Internazionale OKANO nel 1993 per meriti culturali. Ha ricevuto da S.M. l'Imperatore del Giappone nel 2004 l'onorificenza dell'Ordine del Sol Levante con raggi d'oro e collare, per meriti acquisiti nel promuovere i rapporti tra l'Italia e il Giappone.

Carlo Pelliccia, Laurea in Studi Comparatistici presso l'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale». Attualmente, dottore in «Storia del viaggio e dell'odeporica in età moderna» presso l'Università degli Studi della Tuscia di Viterbo. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni sulla Storia del Cristianesimo in Giappone e ha partecipato a giornate di studio, seminari e convegni.

Mariagrazia Russo è attualmente professore di prima fascia di Lingua e traduzione portoghese e brasiliana presso l'Università degli Studi Internazionali di Roma, provenendo dai ruoli di Professore associato dall'Università degli Studi della Tuscia. I suoi interessi di ricerca sono stati supportati da spogli sistematici di riviste di interesse lusitano; esami di fondi presso biblioteche italiane e vaticane; ricerca d'archivio con ritrovamento di documentazione inedita su rilevanti autori portoghesi; analisi filologiche e critico-letterarie relative alla cultura canzonierile cinquecentesca, così come alla letteratura moderna e contemporanea portoghese e brasiliana; traduzioni e curatele di opere letterarie brasiliane e capoverdiane.

Adolfo Tamburello, dal 1967 Libero docente di Storia e civiltà dell'Estremo Oriente presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma. Vincitore del concorso a cattedra di Storia e civiltà dell'Estremo Oriente, dal 1968 professore incaricato degli insegnamenti di Storia dell'arte dell'Estremo Oriente, presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli e di Storia e civiltà dell'India e dell'Estremo Oriente, presso l'Università di Torino. Socio fondatore (con Fosco Maraini e Giuliana Stramigioli) dell'Associazione Italiana per gli Studi Giapponesi, è stato accademico della Pontaniana, membro della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli e socio dell'ISIAO di Roma. Dall'anno accademico 1997-98 al marzo 2008 è stato Decano dell'Università degli Studi di Napoli L'Orientale, dove poi, fino al 2011, è stato il direttore de *Il Giappone* e membro del Centro Studi Matteo Ripa e Collegio dei Cinesi. È autore di numerosissime pubblicazioni scientifiche e divulgative. È stato insignito nel 1989 del Premio Okano dalla *Japan Foundation* di Tokyo; nel 1998 dell'onorificenza giapponese dell'«Ordine del Tesoro Sacro, Raggi in oro con nastro»; nel 2005 del Premio Alcantara alla carriera.

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI GIUGNO 2017
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI SUOR ORSOLA BENINCASA
NAPOLI