Il cristianesimo indiano, pur nella sua esigua consistenza, è assai articolato.

Se è difficile chiarire l'origine dei "Cristiani di San Tommaso", è però certo che già alla metà del primo millennio costituissero una significativa componente nel mosaico etnico-religioso del Malabar, partecipi di un'ecumène siriaco-orientale estesa fino alla Cina.

La spedizione di Vasco da Gama segna l'inizio effettivo del cristianesimo latino in India, ma fu solo con l'avvento di Francesco Saverio e dei gesuiti che vi ebbero luogo le prime conversioni di massa. Il carattere coercitivo del proselitismo cattolico è oggi tema di vivace dibattito. Le fonti, tanto accessibili quanto poco studiate, dimostrano che, se assai dubbia fu la sincerità dei battesimi collettivi, essi furono incentivati con vantaggi materiali, piuttosto che determinati da dirette minacce fisiche.

L'Inquisizione di Goa, resa celebre in Europa dal resoconto seicentesco di Charles Dellon, deve poi essere collegata – almeno nella sua fase iniziale – alla problematica del criptogiudaismo iberico, piuttosto che alla repressione del criptoinduismo.

Nell'analisi dell'evangelizzazione dell'India, la conversione in massa dei pescatori *paravas* e *mukkuvas* si spiega anzitutto con la ricerca di un'alleanza con i Portoghesi. Le argomentazioni con le quali fu concesso al Rāja di Tanor di nascondere ai sudditi la notizia del proprio battesimo potrebbero poi fornire elementi nuovi per lo studio del "Nicodemismo".

L'evangelizzazione cinquecentesca, fondata sul controllo politico portoghese di ristrette zone costiere e limitata da un'insufficiente comprensione della cultura locale, nel complesso si risolse in un evidente fallimento. Solo all'inizio del XVII secolo, con l'esperimento intrapreso dal gesuita romano Roberto Nobili a Madurai, si tentò d'incarnare nella cultura indiana il cattolicesimo tridentino.

Paolo Aranha si è laureato in Scienze Politiche all'Università "La Sapienza" di Roma. Presso l'Istituto universitario europeo di Fiesole sta svolgendo una ricerca dottorale sulle controversie dei Riti Malabarici. Ha in progetto studi sull'Inquisizione di Goa e sulla costruzione orientalistica del concetto di "induismo" nella prima età moderna.

ISBN 88-464-7054-0

€ 22,00 (u)

9 "788846" 470546"

303.15 P. ARANHA IL CRISTIANESIMO LATINO IN INDIA NEL XVI SECOLO
LIB
954
.0254
-G
ARA

PAOLO ARANHA

IL CRISTIANESIMO LATINO IN INDIA NEL XVI SECOLO

POLITICA E STORIA

Dipartimento di Studi Politici
Università di Roma "La Sapienza"

FRANCOANGELI

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati
possono consultare il nostro sito Internet *www.francoangeli.it* e iscriversi nella home page
al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità
o scrivere, inviando il loro indirizzo, a: "FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano".

PAOLO ARANHA

IL CRISTIANESIMO LATINO IN INDIA NEL XVI SECOLO

FRANCOANGELI

LIB
954.0254
-G ARA

Copyright © 2006 by FrancoAngeli, Milano, Italy

Ristampa
0 1 2 3 4 5 6 7

Anno
2006 2007 2008 2009 2010 2011 2012 2013 2014 2015 2016

È vietata la riproduzione, anche parziale, effettuata a qualsiasi titolo, eccetto quella ad uso personale.
Quest'ultima è consentita nel limite massimo del 15% delle pagine dell'opera, anche se effettuata in più volte,
e alla condizione che vengano pagati i compensi stabiliti dall'art. 2 della legge vigente.
Ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita ed è severamente punita. Chiunque fotocopia un libro,
chi mette a disposizione i mezzi per farlo, chi comunque favorisce questa pratica
commette un reato e opera ai danni della cultura.

Stampa: Tipomonza, via Merano 18, Milano.

Indice

Premessa pag. 9

Abbreviazioni » 17

1. L'India e il cristianesimo indiano tra mito e realtà » 19
1. Una rassicurante continuità » 19
2. La scoperta portoghese dell'Induismo » 22
3. Contatti fra India e Occidente nell'antichità » 34
4. L'arrivo dei Portoghesi in India » 45
5. Notizie medievali sul cristianesimo in India » 52
5.1. Tommaso e Bartolomeo » 52
5.2. Viaggi e pellegrinaggi in India nell'Alto Medioevo » 56
5.3. Il mito del Prete Gianni » 58
6. Le missioni latine in India del Tardo Medioevo » 73
7. I Cristiani di San Tommaso nel XVI secolo » 78
7.1. Il legame con la chiesa di Persia » 78
7.2. Una chiesa indiana » 85
7.3. L'incontro con i Portoghesi » 88

2. Cristianizzazione e repressione religiosa nell'*Estado da Índia* » 109
1. La politica religiosa a Goa nel XVI secolo » 109
1.1. I Portoghesi a Goa » 109
1.2. La nascita del *Padroado* » 115
2. Le prime conversioni » 118
3. La politica del *rigor de misericordia* » 121
4. I gesuiti e i battesimi collettivi » 134
5. La distruzione dei templi indù nella penisola di Salsette » 141
6. I martiri di Cuncolim » 151

7. Il *Pai dos Cristãos* pag. 163
8. I concilî provinciali di Goa » 164
9. L'Inquisizione di Goa » 171
9.1. Questione ebraica ed Inquisizione nella penisola iberica » 171
9.2. La repressione inquisitoriale nell'*Estado da Índia* » 183

3. La conversione per ottenere la protezione portoghese » 201
1. La conversione dei *Paravas* » 201
2. La conversione "nicodemitica" del Rāja di Tanor » 217

Conclusione » 237

Indice dei nomi » 247

Indice dei luoghi » 263

ಅರ್ಪಣ್

ಮ್ಹಜ್ಯಾ ಅಧಿಕ್ ಮೊಗಾಳ್ ಆವಯ್ಕ್

ಸಿಸಿಲಿಯಾ ಆರಾನ್ಹಕ್

Premessa

Secondo i dati del censimento del 2001, i cristiani sono in India 24 milioni, pari ad appena il 2,34% dei 1.028 milioni di abitanti dell'intera nazione[1]. I protestanti e gli ortodossi ammontano a circa 13 milioni[2], e i restanti 11 milioni sono invece cattolici, divisi a loro volta in 3 diversi riti. Sono circa 3,7 milioni i siro-malabaresi e più di 400 mila i siro-malankaresi[3], cosicché i cattolici di rito latino risultano pari a circa 7 milioni.

È allo studio delle origini di questa specifica comunità religiosa che intendo contribuire col presente saggio storico, rielaborazione della mia tesi di laurea in Scienze politiche, diretta dal prof. Paolo Simoncelli.

Nella storiografia italiana il tema non ha riscosso finora particolare attenzione.

L'evidente esiguità numerica del cattolicesimo indiano, di rito latino o orientale, costituisce la prima ragione di un così limitato interesse.

Un secondo motivo è la perdurante disattenzione nei confronti dell'India in quanto tale, immaginata con le categorie di un disincarnato spiritualismo o di un vago esotismo, piuttosto che conosciuta nella sua effettiva e complessa realtà.

Una più attenta considerazione mostra tuttavia che l'influenza dei cattolici indiani eccede di gran lunga la loro ristretta consistenza. Nel 2003 si contavano in India circa 14 mila sacerdoti diocesani, 13.500 sacerdoti regolari e ben 90.000 suore[4], quando in quello stesso anno in Italia, su una popolazione catto-

[1] Dati pubblicati nel settembre 2004 e consultabili presso il sito ufficiale del *Census of India*, alla pagina http://www.censusindia.net/religiondata/Summary%20Christians.pdf.

[2] Dati del *National Council of Churches in India*. Cfr. http://www.nccindia.org.

[3] Dati desunti dall'*Annuario Pontificio 2004* e riaggregati da Ronald G. Roberson sul sito del *Catholic Near East Welfare Association*, ente istituito l'11 marzo 1926 da Pio XI per concentrare gli aiuti statunitensi alle chiese cattoliche d'Oriente. Cfr. http://www.cnewa.org/ Roberson-eastcath-statistics/eastcatholic-stat04.pdf.

[4] Dati del *Catholic Bishops' Conference of India* (CBCI), consultabili su internet alla pagina http://www.cbcisite.com/churchinindia.html.

lica cinque volte maggiore, i sacerdoti diocesani erano 33.695, i sacerdoti regolari 17.339[5] e, nel 2001, le religiose risultavano essere 81.723[6]. La grande abbondanza di vocazioni fa sì che ormai siano molti i preti e le suore indiane che prestano il proprio servizio pastorale in Europa o nel Nord America, invertendo perciò la direzione dei flussi missionari consolidatasi nel corso dei secoli.

Il cattolicesimo indiano non ha conosciuto ancora un pervasivo processo di secolarizzazione, né è detto che lo sperimenti in futuro nelle stesse forme con cui esso è stato vissuto in Occidente. Permane, anzi, una religiosità estremamente radicata che, a partire da una solida base "tridentina" e devozionale, ha vissuto negli ultimi decenni sviluppi significativi. Il clima postconciliare ha condotto in India alla valorizzazione del laicato, anche se il clero ha comunque conservato un'autorità altrove sconosciuta.

La lettura e la meditazione della Bibbia, favorita da un tasso d'alfabetizzazione tra i più elevati fra tutte le diverse comunità religiose dell'India[7], ha favorito una fede più matura, benché restino coessenziali ad ogni famiglia cattolica molte devozioni prettamente controriformistiche.

La promozione della giustizia sociale, anzitutto a favore dei *Dalit*, gli "oppressi" prima definiti "intoccabili", è stata assurta a priorità strategica della Chiesa, pur permanendo ancora al suo interno distinzioni di casta. In India è stata quindi elaborata una "Teologia Dalit", in parte simile alla "Teologia della liberazione" latino-americana[8], e grande impulso hanno anche ricevuto gli studi nell'ambito del dialogo interreligioso, promuovendo in particolare un recupero da parte dei cristiani di quella tradizione religiosa autoctona da cui l'evangelizzazione d'epoca coloniale li allontanò. Si vuole così rendere il cristianesimo davvero una religione indiana, non però mediante l'imposizione verticistica di un adattamento indologico ed orientalistico, cara negli scorsi decenni soprattutto ad una certa intellighenzia ecclesiale e quasi mai al laicato, bensì in virtù di un'inculturazione dal basso, necessariamente declinata secondo le necessità del tempo presente e volta al superamento delle gravi ingiustizie sociali mediante la liberazione delle "identità soppresse"[9].

[5] Cfr. *Rogate Ergo*, novembre 2003, pp. 36-39.

[6] Dati dell'*Unione Superiore Maggiori d'Italia* (USMI), riportati dall'Agenzia di stampa missionaria *Fides* alla pagina internet http://www.fides.org/ita/dossier/2004/donna_02.html.

[7] Il tasso d'alfabetizzazione dei cristiani era nel 2001 pari all'80,3%, a fronte di un valore pari al 65,1% per gli indù e al 59,1% per i mussulmani. Cfr. i dati del *Census of India* riportati alle pagine http://www.censusindia.net/religiondata/Summary%20Christians.pdf, http://www.censusindia.net/religiondata/Summary%20Hindus.pdf, http://www.censusindia.net/religiondata/Summary%20 Muslims.pdf.

[8] Vd. M. Amaladoss, *Life in Freedom. Liberation Theologies from Asia*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1997.

[9] Cfr. F. Wilfred, *The Sling of Utopia*, Indian Society for Promoting Christian Knowledge, Delhi 2005, pp. 23-45.

La Chiesa indiana assume perciò un rilievo particolare nel cattolicesimo contemporaneo, distinguendosi per dinamismo e vivacità e non potendo in alcun modo essere considerata marginale.

La fine dell'equilibrio bipolare ha poi permesso all'India di condurre una politica a più vasto raggio, ma soprattutto un ruolo sempre più rilevante nell'economia globale. Se già ora l'informatica e la biotecnologia hanno mutato tanto la realtà quanto l'immagine che si aveva all'estero dell'India, il sostenuto suo tasso di crescita economica sembra prefigurare uno status di grande potenza.

Nella storia indiana degli ultimi due secoli i cristiani, cattolici e non, hanno svolto un ruolo estremamente significativo: se a loro si deve la nascita di una rete di università, scuole ed ospedali, oggi ha grande efficacia e visibilità il loro impegno nella promozione della giustizia sociale.

L'attivismo cristiano è peraltro dialetticamente anche una delle cause del "risveglio" indù. Mohandas Karamchand Gandhi, ad esempio, riscoprì pienamente la religione dei suoi avi e divenne il Mahātma solo dopo essersi confrontato con il "Discorso della Montagna" (*Matteo* 5-7) ed averne scoperto le profonde assonanze con l'insegnamento della *Bhagavad Gīta*[10]. Il fondamentalismo indù, che poco ha a che vedere con la tradizione religiosa indiana e molto invece con i movimenti totalitari del XX secolo[11], ha preso di mira non solo i mussulmani, ma anche i cristiani, considerati mero retaggio del colonialismo. Durante il governo del *Bharatiya Janata Party*, conclusosi con la clamorosa disfatta elettorale della primavera del 2004, la Chiesa Cattolica e le altre chiese cristiane dell'India hanno sofferto, specialmente in alcune regioni, violenze d'ogni genere.

L'India del XXI secolo raggiungerà un vero sviluppo solo se, oltre a conseguire conquiste economiche e tecnologiche, resterà fedele alla laicità iscritta nella sua costituzione[12] e saprà valorizzare tutte le proprie componenti, fra cui

[10] «...the New Testament produced a different impression [rispetto all'Antico Testamento], especially the Sermon on the Mount which went straight to my heart. I compared it with the *Gīta* [...] My young mind tried to unify the teaching of the *Gīta*, *The Light of Asia* [opera di Sir Edwin Arnold] and the Sermon on the Mount. That renunciation was the highest form of religion appealed to me greatly. This reading whetted my appetite for studying the lives of other religious teachers». M.K Gandhi, *An Autobiography, or The Story of my Experiments with Truth*, Narajivan Publishing House, Ahmedabad 1940 (rist. 1972), p. 51.

[11] Il *Rashtrya Swayamsevak Sangh* ("Associazione dei volontari nazionali"), movimento in cui militava l'assassino del Mahātma ed ancora oggi milizia paramilitare del composito fronte fondamentalista, nacque nel 1925, assumendo a proprio modello lo squadrismo fascista ed in seguito valutando positivamente il nazismo. C. Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Columbia University Press, New York 1996 (1ª ed. francese 1993), pp. 33, 50 s.

[12] Il preambolo della Costituzione indiana ha questo principio: «We, the People of India, having solemnly resolved to constitute India into a Sovereign Socialist Secular Democratic Republic...» Concetto centrale della teoria politica indiana è perciò il *secularism*, da intendersi però come "laicità" e non certamente come "secolarismo".

anche l'attiva minoranza cristiana.

Il presente saggio storico trova perciò la propria giustificazione nel rilievo della cristianesimo in India e dell'India stessa nel mondo attuale.

Il titolo merita una spiegazione. Uso infatti l'espressione "cristianesimo latino" al posto di un più prevedibile "cattolicesimo latino". Nell'India del Cinquecento vi erano pressocché solo due tipi di cristiani, quelli di San Tommaso nel Malabar e quelli convertiti dai Portoghesi. In piena consonanza con l'opinione oggi maggioritaria, che distingue un nestorianesimo storico da uno invece teologico, ritengo che i Cristiani di San Tommaso non si fossero in realtà mai separati dalla comunione con Roma. Se anche però, da un punto di vista occidentale, si volesse in qualche modo ravvisare uno scisma, aggravato dall'eresia nestoriana, la piena comunione ecclesiale fu senza dubbio ristabilita (o, piuttosto, confermata) nel 1551, con la professione di fede pronunciata a Roma dal Patriarca Caldeo Yohanna Suid Sulāqa innanzi al Pontefice Giulio III. L'irrilevanza del protestantesimo in India nel Cinquecento (sarebbero stati gli Olandesi ad introdurlo nel secolo successivo) fa sì che in quella regione vi fosse allora un cristianesimo indiviso, articolato però in due riti liturgici, siriaco e latino.

Lo studio delle missioni latine in India è inesorabilmente connesso con quello del colonialismo portoghese. Per questa ragione ho cercato di collocare l'evangelizzazione nel contesto dei rapporti politici e delle dinamiche commerciali dell'*Estado da Índia*.

La prospettiva è consapevolmente eurocentrica, non solo per la difficoltà di padroneggiare fonti di difficile accesso, talora orali e in disparate lingue indiane, ma anche per la consapevolezza che la pubblicazione di importantissime fonti missionarie ha finora riscosso scarsa eco nella storiografia[13].

In coerenza con l'assunto, il primo capitolo tratta dei Cristiani di San Tommaso a partire dalle confuse notizie che se ne avevano nell'Europa medioevale, per concludersi con la latinizzazione imposta nel 1599 al Sinodo di Diamper. Nel secondo capitolo si evidenziano i metodi con i quali i Portoghesi promossero l'evangelizzazione nei territori soggetti al loro diretto dominio. È inesatto parlare di conversioni forzate, dal momento che nessuno mai fu battezzato con minacce dirette alla propria persona. La repressione delle pratiche induiste, le agevolazioni materiali a chi abbandonasse il "paganesimo" ed un'istituzione quale il *Pai dos Cristãos* resero però assai conveniente la conversione e certamente potrebbero essere considerate forme di violenza morale.

[13] Non ha certo giovato ad una larga diffusione la scelta di impiegare il latino nell'apparato critico dei primi 13 volumi dei documenti sulle missioni gesuite in India nel XVI secolo. J. Wicki (a cura di), *Documenta Indica*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romæ 1948-1988, 18 voll. (voll. XIV-XVI a cura di J. Wicki e J. Gomes; d'ora in poi indicato con DI).

Particolare attenzione è poi dedicata all'Inquisizione di Goa, sorta per combattere anche in India il criptogiudaismo, piuttosto che la permanenza di riti indù fra i neofiti locali.

Nel terzo capitolo si considerano congiuntamente due episodi di conversione, che a dispetto di evidenti differenze, sono però accomunati da uno stesso intento: la ricerca dell'alleanza con i Portoghesi.

I *Paravas* e *Mukkuvas,* pescatori della costa sudorientale del subcontinente, riuscirono così a sottrarsi alle vessazioni dei mercanti arabi, per subire però quelle lusitane. La comunità cristiana che sorse sulla costa della *Pescaria* è ancora oggi una delle componenti principali del cattolicesimo indiano[14].

La conversione del Rāja di Tanor, che sembra non aver finora attirato l'attenzione di alcuno storico, è rilevante non per i concreti esiti che produsse, quanto per la connessione che essa prospetta fra nicodemismo e adattamento culturale.

Proprio questo possibile legame intende anche indagare lo studio che, col sostegno della Fondazione Luigi Salvatorelli, ho appena intrapreso sulla missione a Madurai del gesuita romano Roberto Nobili.

Ringraziamenti

Al prof. Paolo Simoncelli mi lega non solo la riconoscenza che ogni discepolo deve al proprio maestro, ma anche la consapevolezza che è stato il suo insegnamento, in particolare sul carattere "sociale" della Controriforma, a permettermi di risolvere un lungo dissidio interiore.

Ringrazio il prof. Roberto Valle, mio Correlatore, per il sostegno e la disponibilità che mi ha dimostrato nel corso degli anni. Il prof. Agostino Borromeo mi è stato vicino con consigli preziosi, vivo interesse per le tematiche di storia missionaria a me care ed il costante incoraggiamento a non temere di esprimere le mie riflessioni. Ringrazio ancora la prof.ssa Gabriella Cotta, la prof.ssa Michaela Valente, gli allievi del prof. Simoncelli e, nella persona della prof.ssa Maria Sofia Corciulo, tutti i docenti del Dipartimento di Studi Politici.

Gli anni trascorsi nella Facoltà di Scienze Politiche dell'Università "La Sapienza" mi hanno permesso di scoprire una vocazione intellettuale che mi dà grande gioia. Una particolare riconoscenza va al Preside, prof. Fulco Lanchester, sempre presente e disponibile nei confronti degli studenti.

Mi è impossibile menzionare qui tutti gli amici che mi hanno rinfrancato col calore del loro affetto. Non posso però omettere Roberta Pasquaré, amica sincera e costante mio riferimento intellettuale, che con illimitata cultura ed incontenibile ironia mi ha aiutato a vedere la realtà con lenti diverse dalle mie.

[14] L'onda anomala del 26 dicembre 2004 ha ucciso poco meno di mille cristiani di queste due comunità nella sola diocesi di Kottar. Ancora oggi, come al tempo della loro conversione, esse praticano la pesca, non più di perle, ma soprattutto di pesce azzurro ed aragoste.

Sono grato a Stefano Santoli per il dono della sua amicizia paziente, generosa e profonda.

Ringrazio ancora Elena Gromme, Samuele Severi, Andrea Radius, Giulio Battioni, Francesco Zippel, Ilaria Bruzzechesse, Marco Felici, Natalia Massidda, Edoardo Montanari, Marila Velardi, Micol Brignone, Teuta Vodo, Varoujan Aharonian, Christine e Michelle Jeangey, Fiammetta Berardo, Palma D'Ambrosio, Valeria e Giorgia Zacchei, Elena Falletti, la famiglia Miarelli, Bianca Bianchi, il brillante Francesco La Rocca, Piermassimo Chirulli, tutti gli amici conosciuti nella Cappella Universitaria e i compagni di militanza cristiano-sociale. Sono grato a Joram Marino, cultore di Maimonide e guru informatico, per avermi fatto appassionare alla storia dell'ebraismo.

Ringrazio Chiara Delpino per avere insegnato all'Indicopleuste, in perigliosa navigazione su "piccioletta barca", quanto gioiosamente fantasiosa sia la vera intelligenza. Se poi Benedetta Piola Caselli non mi fosse stata vicina al momento in cui intrapresi la ricerca, difficilmente essa avrebbe preso il largo.

Mai mi sono mancati l'affetto e la preghiera della *Comunità di Vita Cristiana* (CVX) di San Saba all'Aventino, dove ho riscoperto la radicale bellezza del Vangelo.

Ringrazio tutti i gesuiti che mi sono stati vicini, dall'infanzia sino ad oggi. Penso anzitutto a P. Pedro Arrupe, P. Bernard D'Souza, P. Michael Amaladoss, F. Domingos Costa, F. Aloysius Arulraj, i gesuiti del *Sacred Heart College* di Shembaganur e di *Arut Kadal* a Chennai, P. Giangiacomo Rotelli, P. Agostino Caletti, P. Loris Piorar, P. Daniele Libanori, all'attuale Cappellano della nostra Università "La Sapienza", P. Vincenzo D'Adamo, e a tutti gli altri Padri della sua comunità.

Ringrazio ancora P. Thomas Reddy, P. Yoldi José Antonio, la dott.ssa Nicoletta Basilotta e Stefania Cattani per la loro cortesia e disponibilità durante le mie ricerche archivistiche.

Con commozione voglio ora ricordare Sua Eccellenza Casimir Gnanadickam, scienziato rigoroso, gesuita esemplare ed Arcivescovo di Madras sempre amico dei poveri.

A mons. Dario Rezza, mio maestro e guida negli anni del Liceo, mi lega una riconoscenza che travalica il mero debito intellettuale.

Sono grato al prof. Stefano Andretta per la stima e simpatia con cui mi onora da tanti anni.

Ricordo con affetto tutti i teologi indiani che ho conosciuto a Roma, in particolare P. Peter Paul Saldanha e P. Felix Wilfred. La disponibilità di P. Vittorio Nozza, Paolo Beccegato, Danilo Feliciangeli ed Antonella Battiato mi ha reso possibile coniugare il lavoro in India per Caritas Italiana con la correzione delle bozze di questa monografia.

Ringrazio Sua Eminenza mons. Ivan Dias, Sua Eccellenza mons. Marianus Arockiasamy, le Piccole Suore della Divina Provvidenza e mons. Paolo Selvadagi per la sincera amicizia che hanno sempre dimostrato verso la mia famiglia.

Non bastano le parole per esprimere la riconoscenza che provo nei confronti di Sua Eccellenza mons. Stanisław Dziwisz. Senza il suo sostegno ed esempio nulla avrei mai potuto compiere con le sole mie forze. Egli ben conosce quanto profondo sia l'affetto che nutro nei suoi confronti e sa che esso non si estinguerà mai.

Questo mio modesto contributo storico ha tratto ispirazione ideale dalla Bolla *Incarnationis Mysterium*, con la quale il nostro amato ed indimenticabile Santo Padre Giovanni Paolo II indisse il Grande Giubileo del 2000: «...in questo anno di misericordia la Chiesa, forte della santità che riceve dal suo Signore, si inginocchi dinanzi a Dio ed implori il perdono per i peccati passati e presenti dei suoi figli [...] I cristiani sono invitati a farsi carico, davanti a Dio e agli uomini offesi dai loro comportamenti, delle mancanze da loro commesse. Lo facciano senza nulla chiedere in cambio, forti solo dell'"amore di Dio che è stato riversato nei nostri cuori" (*Romani* 5, 5)» (n° 11).

Ringrazio infine tutta la mia famiglia, sparsa per il mondo, e soprattutto mia madre, a cui dedico questo mio lavoro. Da lei ho ricevuto, in inscindibile legame, il vitale radicamento nella civiltà indiana dei miei avi e la Fede nel Signore Gesù.

Abbreviazioni

APO	J.H Cunha Rivara (a cura di), *Archivo portuguez-oriental*, 6 tt. in 10 voll., Asian Educational Services, New Delhi 1992 (Imprensa Nacional, Nova Goa 1857-1877).
ARSI	*Archivum Romanum Societatis Iesu* – Roma
BP	M. Paiva (a cura di), *Bullarium Patronatus Portugalliæ Regum in ecclesiis Africæ, Asiæ atque Oceaniæ bullas, brevia, epistolas, decreta actaque sedis ab Alexandro III ad hoc usque tempus amplectens, curante Levy Maria Jordão*, Olisipone, Typographia Nationali, 1868-79, 5 voll.
DBI	*Dizionario biografico degli italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana G. Treccani, Roma 1960-, 63 voll. (fino al 2004).
DHCJ	C. O'Neill, J.M.M. Dominguez (a cura di), *Diccionário Histórico de la Compañía de Jesus*, Institutum Historicum Societatis Iesus – Universidad Pontifícia Comillas, Roma-Madrid 2001, 4 voll.
DI	J. Wicki (a cura di), *Documenta Indica*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romæ 1948-1988, 18 voll. (voll. XIV-XVI a cura di J. Wicki e J. Gomes).
DThC	*Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire commencé sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot, continué sous celle de E. Amann*, Letourzey, Paris 1923-72, 33 voll.
EFX	F. Saverio, *Epistolæ S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (a cura di G. Schurhammer e J. Wicki), Monumenta Historica Societatis Jesu, Romæ 1944, 2 voll.
ERE	*The Encyclopedia of Religions and Ethics*, T.&T. Clark, Edinburgh 1908-26, 13 voll.
FX	G. Schurhammer, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit,* Herder, Freiburg i.B., 1955, 2 voll. in 4 tt.
HCI	AA.VV., *History of Christianity in India, published for Church History Association of India*, Church History Association of India – Theological Publications in India, Bangalore 1982-.
HCI I	A.M. Mundadan, *From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century (up to 1542)*, 1984.

HCI II J. Thekkedath, *From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542-1700)*, 1982.

HCI III E.R. Hambye, *During the Eighteenth century*, 1997.

HJ H. Yule, A.C. Burnell, *Hobson-Jobson. A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*, Rupa & Co., New Delhi 2002 (4ª ristampa, 1ª ed. presso l'editore indiano nel 1986, riproduzione anastatica della seconda edizione londinese del 1903, a cura di William Crooke, contenente aggiunte e integrazioni a quella del 1886, per i tipi di John Murray).

HPP A. Valignano, *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)*, a cura di J. Wicki, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romæ 1944.

JE *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day, Prepared by more then Four Hundred Scholars and Specialists* (a cura di Isidore Singer), Funk, New York 1901-1907, 12 voll.

OC F. De Sousa, *Oriente conquistado a Jesus Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*, Valentim da Costa Deslandes, Lisboa 1710, 2 voll. (rist. Bombay 1881-1886).

Q G. Schurhammer, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer (Ostafrika, Abessinien, Arabien, Persien, Vorder- und Hinterindien, Malaiischer Archipel, Phillippinen, China und Japan) zur Zeit des hl. Franz Xaver (1538-1552). 6080 Regesten und 30 Tafeln*, Asia Major, Leipzig 1932 [ripubblicato in Id., *Gesammelten Studien, hrsg. zum 80. Geburtstag des Verfassers*, Institutum Historicum S.I. – Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Roma – Lisboa 1962-1965, 4 tt. in 5 voll., vol. I].

SDC *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni* (cominciata da A. Fliche e V. Martin e continuata da J.-B. Duroselle e E. Jarry; versione italiana diretta da A.P. Frutaz), S.A.I.E., Torino 1958-1994, 25 voll. (i voll. 11 e 22-25 presso le Edizioni Paoline).

SRD A. Silva Rêgo, *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente: Índia. Coligida e anotada por António da Silva Rêgo*, Ministério do Ultramar (dal vol. 7° Agência Geral do Ultramar), Lisboa 1947-1958, 12 voll. (rist. anastatica Fundação Oriente – Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa 1991-2000, con un XIII vol. di indici).

T *Biblioteca da Ajuda*, Lisbona, Ms. 51-8-45, ff.165-227 (pubblicati parzialmente in SRD III).

1. L'India e il cristianesimo indiano tra mito e realtà

1. Una rassicurante continuità

Il 18 maggio 1498 Vasco da Gama ed il suo equipaggio avvistarono la costa del Malabar[1]. Tre giorni dopo incontrarono due mercanti provenienti da Tunisi. Ne troviamo un resoconto di prima mano nel diario (*Roteiro*) composto da Álvaro Velho, un marinaio che partecipava alla spedizione portoghese[2]:

il Capitano Maggiore mandò uno degli esiliati[3] a Calecute[4]; e coloro con i quali

[1] B.W. Diffie, G.D. Winius, *Alle origini dell'espansione europea. La nascita dell'Impero Portoghese 1415/1580*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 216. La parola Malabar è di origine mista, dravidica ed arabo-persiana, ed è probabile che significhi "Costa della montagna". La regione è oggi più nota col nome di Kerala e costituisce uno degli stati della Federazione Indiana. Vd. H. Yule, A.C. Burnell, *Hobson-Jobson. A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*, Rupa & Co., New Delhi 2002 (4ª ristampa, 1ª ed. presso l'editore indiano nel 1986, riproduzione anastatica della seconda edizione londinese del 1903, a cura di William Crooke, contenente aggiunte e integrazioni a quella del 1886, per i tipi di John Murray), p. 539 ss. Il curioso titolo di questa fondamentale opera lessicografica allude ad una delle più tipiche espressioni dell'*argot* angloindiano, traslitterazione fantasiosa dell'esclamazione «Yā Hasan! Yā Hosain», ricorrente in alcune cerimonie islamiche dell'Asia Meridionale [d'ora in poi il glossario sarà citato con la sigla HJ].

[2] À. Velho, *Roteiro da primera viagem de Vasco da Gama*, Agência-Geral do Ultramar, Lisboa 1960 (1ª ed. Agência-Geral das Colónias, Lisboa 1940), p. 40. La traduzione del testo è volutamente letterale, a miglior resa del tono colloquiale e non ricercato dell'autore.

[3] In portoghese il termine è *degredado*, ovvero soggetto ad un decreto di bando. Come avvenne in seguito anche in altri casi (ad esempio in Australia), i governi europei favorivano lo stabilimento di delinquenti nelle colonie. Ai *degredados* portoghesi veniva offerta l'opportunità di rifarsi una vita oltremare invece di trascorrere anni nelle patrie galere.

[4] Si tratta di Calicut. È opportuno ricordare che tale città non ha nulla a che vedere con Calcutta (il cui nome in lingua bengali è Kolkata). Spesso capita invece di leggere che Vasco da Gama sarebbe approdato a Calcutta o che da tale città nel Cinquecento partissero per l'Europa carichi di pepe! Si vedano ad esempio F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di*

egli andava lo portarono lì dove stavano due Mori di Tunisi, che sapevano parlare castigliano e genovese. Ed il primo saluto che gli diedero fu il seguente:

– Ti prendesse il diavolo![5] Chi ti ha portato qui?

E gli chiesero che cosa venissimo a cercare tanto lontano.

Ed egli rispose:

– Veniamo a cercare cristiani e spezie (*christãos e especiarias*).

Essi gli chiesero:

– Perché qui non comandano il Re di Castiglia, il Re di Francia e la Signoria di Venezia? Gli rispose che il Re di Portogallo non aveva intenzione di permettere che qui comandassero loro.

Ed essi dissero che faceva bene. Allora lo ristorarono e gli diedero da mangiare pane di grano con miele. E dopo aver mangiato venne alle navi; e venne con lui uno di quei Mori, il quale, una volta che fu sulla nave, cominciò a dire queste parole:

– Buona fortuna, buona fortuna! Molti rubini, molti smeraldi! Dovete rendere molte grazie a Dio per avervi condotti ad una terra dove c'è così tanta ricchezza!

Il sentirlo parlare era per noi fonte di molto stupore e non credevamo che vi fosse uomo, tanto lontano dal Portogallo, che intendesse la nostra parlata.

Nelle Cronache successive il mercante tunisino che sale sulla nave è chiamato col nome di Monçaide oppure, con una drastica deformazione, Bõtaibo[6].

Filippo II, Einaudi, Torino 2000, vol. I, p. 585. La traduzione di Carlo Pischedda si basa sulla 5ª edizione francese del 1982, ma già nella I edizione del 1949, stampata a Parigi per i tipi della Librairie Armand Colin, in realtà appare (p. 422) la corretta denominazione di Calicut. L'errore ricorre anche in A. Saitta, *Il cammino umano*, Cappelli, Bologna 1994, vol. I, p. 286 (l'illustre autore osserva però correttamente che i Portoghesi approdarono sulla costa del Malabar); J.D. Fage, *Storia dell'Africa*, Società Editrice Internazionale, Torino 1995 (2ª ed.), p. 224 (non è stato possibile verificare se la confusione toponomastica sia imputabile alla traduttrice Anna Bono). Alla forma inglese *Calicut* corrisponde in lingua malayālam il toponimo *Koḻikod*, traducibile anche come "Fortezza del Gallo". È spuria l'etimologia che rinviene nel "gallo" un riferimento ai contatti coi Portoghesi, dal momento che il nome è menzionato già nel 1343 dal viaggiatore arabo Muḥammad ibn 'Abd Allâh Ibn Baṭṭūṭāt. Cfr. Ibn Battuta, *Voyages d'Ibn Batoutah. Texte arabe, accompagné d'une traduction par C. Defrémery et le Dr. B.R. Sanguinetti*, Société asiatique, Paris 1853-1859, 5 tt. in 4 voll., IV vol., p. 89, cit. in HJ, p. 148.

[5] «Ao diabo que te dou», letteralmente «È al diavolo che ti do».

[6] «... ẽ entrando ho degredado em sua casa, disselhe logo Mõçaide: & este nome foy corruto pelos Portugueses, & mudarão em Bõtaibo como lhe chamauão todos os q̃ forão neste viagẽ, conhecẽdo ho por Portugues». F.L. Castanheda, *História do descobrimento e conquista da India pelos portugueses*, 3ª ed. conforme all'*editio princeps*, rivista e annotata da Pedro de Azevedo, Imprensa da Universidade, Coimbra 1924-1933, 4 voll., vol. I, lib. I, cap. XV, p. 39. Il Re Dom Manoel lo definì così nella lettera del 25 agosto 1499 a Dom Jorge da Costa, "Cardial Alpedrinha": «hum mouro de Tuniz que la estava, homem bem sabido e avisado». A. Silva Rêgo, *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente: Índia-Coligida e anotada por António da Silva Rêgo*, Ministério do Ultramar (dal vol. 7°, Agência Geral do Ultramar), Lisboa 1947-1958, 12 voll. (rist. anastatica Fundação Oriente – Comissão Nacional

Nel poema *Os Lusíadas* di Luís de Camões, pubblicato nel 1572[7], Monçaide descrive ai Lusitani i costumi del Malabar, assolvendo quindi un'importante funzione narrativa[8]. Benché la trasfigurazione poetica di Camões nasconda la concretezza mercantile della narrazione del *Roteiro*[9], è pur sempre evidente come Monçaide riesca a comunicare con i Portoghesi in virtù della sua conoscenza del castigliano. All'espressione *língua Hispana*[10] degli *Os Lusíadas* corrispondono nel *Roteiro* le denominazioni di *castellano* o di *nossa fala*: probabilmente non era ancora sentita fortemente la peculiarità della lingua portoghese rispetto al castigliano[11], o forse la *nossa fala* era la cosiddetta "lingua franca", una sorta di gergo mercantile e marinaresco del Mediterraneo derivato dalla semplificazione di idiomi romanzi[12].

para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa 1991-2000, con un XIII vol. di indici; opera indicata d'ora in poi con la sigla SRD), vol. I, p. 7.

[7] Non è chiaro quale delle due (o forse quattro!) edizioni del poema, tutte apparse in quello stesso anno 1572, sia l'*editio priceps*. Cfr. la presentazione di Aníbal Pinto de Castro a *Os Lusíadas de Luís de Camões*, Lisboa 2000, edito dal Ministério dos Negócios Estrangeiros e dall'Instituto Camões.

[8] *Os Lusíadas*, Canto VII, stanze 24-41.

[9] Perché i Portoghesi si sono spinti fino all'India? Così Vasco da Gama risponde a Monçaide: «Vimos buscar do Indo a grão corrente,/ Por onde a Lei divina se acrecente» (Canto VII, stanza 25). Sono scomparse le *especiarias*!

[10] *Ivi*, Canto VII, stanza 25.

[11] «Catalan and Portuguese humanist writers like Margarit, Góis and Barros referred to "Spain" in its classical sense, encompassing the different nations of "Hispania" [...]». J.P. Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 256 n. Non è agevole determinare se la rievocazione umanistica della toponomastica romana abbia influenzato anche l'uso popolare o se invece occorra considerarli distinti processi linguistici, separati ma convergenti, che conducevano su piani culturali diversi ad una stessa terminologia.

[12] Hugo Schuchardt definì la *lingua franca* (in arabo *lisan al-afrang* o *lisan al-farang*) «eine ...aus romanischen Wortstoff gebildete Vermittlungssprache».

Essa impiegava l'infinito ed il participio al posto delle forme flesse del verbo, accompagnandoli con contrassegni che rendessero significante la semplificazione. Si diceva perciò *mi andar* per intendere *vado*, mentre *mi andato* chiaramente significava *sono andato*. L'impiego del pronome *mi* come soggetto, in luogo di *io*, è tipico dei dialetti italiani settentrionali, in particolare del veneziano. Per il futuro suppliva il presente, espresso con l'infinito, o anche una semplice perifrasi costruita con *bisogno*, così che *bisogno mi andar* significava *andrò*. Nel Mediterraneo centro-orientale la lingua franca assumeva un colore più spiccatamente italiano, ovvero veneziano e genovese, mentre più ad occidente prevaleva il contributo spagnolo. La circostanza che nell'interscambio linguistico mediterraneo si fosse affermata la semplificazione di una varietà romanza non rispecchiava rapporti di potere, ovvero una superiorità economica, militare o politica dei popoli dell'Europa meridionale sugli Arabi e i Turchi. In *lingua franca*, ad esempio, comunicavano con i cristiani fatti prigionieri dai Turchi, ridotti in schiavitù e portati in Africa, i loro padroni mussulmani. Epicentro della lingua franca fu perciò Algeri, solo nominalmente sotto la signoria ottoma-

2. La scoperta portoghese dell'Induismo

Il *Roteiro* prosegue raccontando come i Portoghesi, appena sbarcati sulla costa malabarese, fossero accolti dal *Catual*[13] di Calicut. Questi accondiscese alla loro richiesta di incontrare il sovrano locale e, mentre li conduceva alla reggia dello *Zamorin*[14], fece loro visitare una "chiesa":

Qui ci condussero ad una grande chiesa nella quale era contenuto quanto segue. Anzitutto il corpo della chiesa è grande quanto un monastero. Essa è tutta lavorata con pietra da taglio e lastricata in mattoni. Di fronte alla porta principale c'è un cippo di rame, alto quanto un albero maestro, con in cima un uccello simile ad un gallo. C'è poi un altro cippo, alto quanto un uomo e molto grosso.

Nel mezzo del corpo della chiesa si trova un tiburio[15], tutto in pietra. Aveva una porta, larga quanto necessario perché vi passasse un uomo, ed una scala di pietra, con cui salivano a questa porta, la quale era in rame. Dentro si trovava una piccola immagine, che essi dicevano fosse quella di Nostra Signora. Di fronte alla porta principale della Chiesa, lungo la parete, c'erano sette piccole campane. Qui il Capitano Maggiore si fermò a pregare e noi con lui. Non entrammo dentro la cappella poiché è loro costume che in essa non entrino se non certi uomini che servono presso le chiese e che essi chiamano *Quafes*[16]. Questi *Quafes* portano alcuni cordoni sulla spalla (la spalla è quella sinistra) e sotto la spalla del braccio destro, così come [da noi] i chierici del Vangelo [=i diaconi] portano la stola. Costoro ci aspersero con acqua benedetta. Danno poi

na, ma in realtà dominio incontrastato di corsari dediti alla cattura e al commercio di schiavi cristiani, spesso rapiti solo per ottenere un riscatto in cambio della loro liberazione. H. Schuchardt, *Die Lingua franca* in "Zeitschrift für romanische Philologie", 33, 1909, pp. 441-461. In concomitanza con la spedizione d'Algeria voluta da Carlo X fu stampato un *Dictionnaire de la langue franque ou petit mauresque, suivi de quelques dialogues familiers et d'un vocabulaire de mots arabes le plus usuels; à l'usage des Français en Afrique*, Feissat, Marseille 1830. Per un recente studio monografico vd. G. Cifoletti, *La lingua franca barbaresca*, Il Calamo, Roma 2004.

[13] Un funzionario indiano competente in materia penale e di ordine pubblico. Cfr. HJ, p. 265 s.

[14] Il Rāja di Calicut si fregiava di questo titolo, derivante dal termine sanscrito *Sāmundri*, "Signore del mare", trasformatosi in malayālam nell'epiteto *Sāmūtiri*. È perciò più corretta, ancorché meno ricorrente, la forma alternativa portoghese *Samorin*. Vd. HJ, p. 977 s.

[15] Nel *Vocabolario della lingua italiana* di Nicola Zingarelli (*Il Nuovo Zingarelli*, Bologna 1991, 11ª ed., p. 2000) per spiegare l'etimologia della parola *tiburio* si ipotizza la sovrapposizione di *cibōrium* (ciborio) al prevalente *tigūrium* (tugurio). Non è perciò da escludere che *corucheu* indichi in questo brano proprio un ciborio. Come osserva Fontoura da Costa (À. Velho, *Roteiro*, cit., p. 124, nota 142) non risulta facile immaginare un tiburio in uno spazio chiuso.

[16] *Quafes* (più comunemente *Cafres*) deriva dall'arabo *Kāfir*, "infedele, non credente nell'Islam" [il plurale è *Kofra*]. Con questa espressione i mussulmani indicavano sia i cristiani sia gli induisti. La variante *Kofars* è attestata nel *Viaggio in tre mari (Choždenie za tri morja)* di Afanasij Nikitin. Vd. HJ, p. 140 ss.

dell'argilla bianca[17] che i cristiani di questa terra sono soliti porre sulla testa, sul petto, intorno al collo e sugli avambracci. Fecero tutta questa cerimonia al Capitano e gli diedero quell'argilla perché se la mettesse addosso. Il Capitano la prese e diede ordine di custodirla, dando ad intendere che se la sarebbe messa in seguito.

Molti altri santi erano dipinti sulle pareti della Chiesa, ed avevano diademi.

La loro raffigurazione era strana in quanto i denti erano tanto grandi che uscivano dalla bocca nella misura di un police e ciascun santo aveva quattro o cinque braccia. Dietro questa chiesa c'era una grande vasca[18], lavorata in pietra, proprio come molte altre che avevamo visto lungo il cammino.

Con il solo limite della grammatica italiana si sono cercate di riprodurre nella traduzione anche le ingenuità stilistiche della prosa portoghese di Álvaro Velho. Se essa non è elegante, ha tuttavia il pregio della chiarezza.

Cosa videro infatti Vasco da Gama e i suoi uomini? Non c'è dubbio, una chiesa. Così viene costantemente qualificato il luogo di culto. Le sue dimensioni sono quelle di un monastero, le immagini sacre rappresentano la Madonna e i santi, né mancano le campane. I chierici che officiavano nella chiesa vengono paragonati a diaconi e l'aspersione dell'acqua santa assomigliava davvero al corrispondente sacramentale cristiano.

[17] *Barro branco.* Fontoura da Costa ritiene che si trattasse di una mistura di polvere, sterco di vacca, cenere di sacrifici e legno di sandalo, il tutto impastato con acqua di riso. Non fornisce tuttavia la fonte specifica di questa informazione. Vd. À. Velho, *Roteiro*, cit., nota 148, p. 124. Filippo Sassetti, viaggiatore fiorentino della seconda metà del Cinquecento, scrisse a tale proposito: «Non mi paiono da tacere alcuni degli atti esterni che fanno ne' tempi [sic] loro. Dipingonsi, la prima cosa, il viso in differenti maniere, perché dove ciglia si congiungono fanno un segno con polvere di sandalo stemperato ne l'acqua, in questa maniera venendo il detto segno su per il naso; e nel mezzo fanno una rosa con zafferano del nostro, se possono, se no, di certo altro della terra, e sopra quella rosa appiccano quattro o cinque grani di riso. Il resto del viso e della testa fino al collo, il petto, le braccia, e' tutte se l'impiastrano con la medesima polvere di sandalo stemperata con acqua semplice i poveri, i ricchi con acqua odorifera, che a vederli paiono proprio il vivo demonio. Si stanno bene entrati nel tempio loro, dipinti il viso a questa forma...». F. Sassetti, *Lettere dall'India (1583-1588)*, Salerno Editrice, Roma 1995, p. 85 (a Piero Vettori, Cochin, 27 gennaio 1585).

[18] *Tanque.* Nell'ortografia anglosassone di *tank*, in India è ancora oggi denominato con questa espressione una vasca o un bacino artificiale, ottenuto con escavazione o mediante arginamento di un corso d'acqua. Alcuni ritengono sia una parola originaria della regione del Gujarāt, nell'India nord-occidentale. La precoce attestazione del termine negli scrittori portoghesi induce tuttavia ad ipotizzare un'etimologia dal latino *stagnum*, da cui per esempio sarebbe derivato anche lo spagnolo *estanque*. Vd. HJ, p. 898 ss. Nell'*Itinerario di Lodovico Varthema*, pubblicato a Roma il 6 dicembre 1510, si legge che «la mattina a bona hora questi Gentili se ne uanno a lauare ad uno Tancho, el qual Tancho è una fossa d'acqua morta». L. Varthema, *Itinerario di Lodovico Varthema*, a cura di A. Bacchi della Lega, Gaetano Romagnoli, Bologna 1885, p. 140. Secondo un'incerta evoluzione semantica la parola ha in seguito indicato il carro armato, e con questa accezione essa ricorre anche nella lingua italiana.

I Portoghesi, in modo del tutto naturale, si fermarono a pregare, proprio come avrebbero fatto in una qualsiasi chiesa. Qualche dubbio suscitava la raffigurazione dei santi, ma il fatto che la *pintura* fosse *diversa* poteva essere spiegato con differenze di gusto o di tradizione iconografica. Né si può scorgere un'ombra di dubbio nell'espressione *uma imagem pequena, a qual eles diziam que era nossa Senhora*: l'immagine era appunto piccola e i Portoghesi non erano ammessi ad entrare nella Cappella. Se volevano capirne il significato, era perciò necessario che chiedessero spiegazioni ai *Quafes*.

Nel luglio del 1498 fece ritorno in Portogallo la prima nave della spedizione di Vasco da Gama e grande interesse ed entusiasmo suscitarono i resoconti sui cristiani dell'India.

Se ne ha dimostrazione in una lettera scritta in quel periodo dal mercante fiorentino Girolamo Sernigi. Viene peraltro in essa presentata un'immagine alquanto contraddittoria. A Calicut ci sarebbero infatti chiese con campane, ma non preti ad officiare l'eucarestia e a recitare la liturgia delle ore. In ogni chiesa si troverebbero due pilastri: uno simile ad un fonte battesimale, usato per custodire l'acqua santa, ed un altro contenente invece balsamo oppure olio crismale. Il re non mangerebbe carne o pesce e così nemmeno i suoi baroni, cortigiani e dignitari, nella convinzione che Cristo abbia affermato che chi uccide sarà ucciso[19]. Poche settimane dopo Sernigi rettificò la sua prima impressione con i ragguagli forniti da Gaspar da Gama[20], prezioso informatore incontrato nel 1498 dai Portoghesi sull'isola di Angediva[21]. Si concluse che la maggior parte degli Indiani professava il paganesimo e che si erano quindi confusi i loro templi per chiese e i loro idoli per statue di santi. Gli unici cristiani sarebbero invece stati giacobiti[22] o sudditi del Prete Gianni,

[19] E.G. Ravenstein (a cura di), *A Journal of the first voyage of Vasco da Gama, 1497-99*, Hakluyt Society, London 1998, p. 137 s. Un altro mercante italiano, Guido di Tomaso Detti, sulla base del resoconto orale del pilota della prima nave, scriveva che a Calicut c'era sì una cristianità, ma assai imperfetta. J.P. Rubiés, *op. cit.*, p. 170 n., che cita il ms. 1910, f. 68 r. della Biblioteca Riccardiana di Firenze.

[20] Ebreo ashkenazita, affermò di essere nato nel 1444 a Poznań, in Polonia. Si ignora quale fosse il suo vero nome. Recatosi a Gerusalemme e poi ad Alessandria, fu imprigionato e venduto schiavo in India. Il sultano Yusūf Adil Khān (1490-1510), fondatore della dinastia mussulmana degli Adil Shah di Bijapur, lo affrancò e – ottenendone la conversione all'Islam – gli conferì il proprio nome. Presumibilmente fu incaricato di spiare i Portoghesi, del cui arrivo nell'Oceano Indiano era già trapelata notizia in seguito ai primi contatti coi mercanti mussulmani dell'Africa Orientale. Quando i Portoghesi nel 1498 giunsero all'isola di Angediva (vd. *infra*, la nota seguente), a dirimpetto della costa indiana del Konkan, gli si avvicinarono dapprima amichevolmente, riconoscendo nella sua lunga barba un familiare tratto somatico europeo e potendo facilmente comunicare con lui grazie alla sua conoscenza del dialetto veneziano. Vasco da Gama in seguito si insospettì e lo torturò per sapere se in realtà non fosse una spia. Ottenuta una confessione e preziose informazioni sull'India, lo prese a benvolere e lo convinse a convertirsi al cristianesimo. Assunse così il nome di Gaspar da Gama, ma fu chiamato anche Gaspar d'Almeida e Gaspar de las Indias. Al ritorno in Portogallo affascinò il re Dom Manoel coi suoi racconti e da lui ottenne una pensione. Partecipò al viaggio di Cabral e quindi all'accidentale (ma non è certo che tale davvero fosse) scoperta del Brasile. Al ritorno da quella seconda spedizione portoghese in India incontrò anche Amerigo Vespucci. Nel 1502 seguì Vasco da Gama nel suo secondo viaggio in India e nel 1505 accompagnò Francisco d'Almeida, con il quale nel 1510 partecipò alla spedizione contro Calicut. Morì in quello stesso anno o forse nel 1520. S.E. Carnemolla, *Un certo Gaspar da Gama: sfuggente figura di "interprete" dei viaggiatori portoghesi del Cinquecento*, in AA.VV., *E vós, tágides minhas: miscellanea in onore di Luciana Stegagno Picchio*, Mario Baroni, Viareggio 1999.

[21] È una piccola isola sulla costa occidentale, poco a sud della città di Karwār e forse corrispondente al Ἀἰγιδίων νῆσος di Tolomeo. HJ, p. 28. Nel *Roteiro* a p. 73 si legge anche della presenza di un tempio indù, scambiato ancora una volta per una chiesa cristiana, ridotto in rovina dai mussulmani, salvo per una semplice cappella (il *Garbha Gṛha*, "Sancta Sanctorum" del tempio?) con un tetto ormai solo di paglia: «Ao outro dia (24 settembre), depois que partimos daqui, fomos a pousar, àlém donde de primeiro estávamos dois tiros de bombarda, em uma ilha em a qual nos disseram em que havía água. Mandou logo o capitão-mor a Nicolau Coelho em um batel armado, a ver onde estava a aguada. O qual achou em a dita ilha um edifício de uma igreja de grande cantaria; a qual estava derrubada dos mouros, segundo os da terra diziam, senão quanto a capela (que) estava coberta de palha; e êles faziam oração a três pedras negras, as quais estavam em meio da capela. E mais achámos, àlém desta igreja, un (tanque) de cantaria, isso mesmo lavrado, em o qual tomámos quanta água quisémos, e, em cima de tôda a ilha, estava um grande tanque da altura de 4 braças. E mais achámos defronte de esta igreja uma praia, em a qual espalmámos o navio *Berrio* e o navio do capitão-mor; o *(São) Rafael* não foi a monte, por efeito dos inconvenientes abaixo escritos». L'adorazione delle tre pietre nere poteva essere forse interpretata dai Portoghesi quale segno di devozione alla Trinità.

Ludovico de Varthema scrive così a proposito di Angediva: «De qui (=Bathecala) me partì, et andai ad un'altra insula la qual se chiama Anzediua, ne la qual abitano certe sorte de gente che sono Mori, et Gentili. Questa insula è distante da terra ferma mezo miglio, et è circa xx. miglia de circuito. Et in essa non è troppo bono aere, né mancho è troppo fertile». *Itinerario*, cit., p. 113.

[22] Giacobiti, siriani occidentali o siriani ortodossi sono detti i discendenti di quei cristiani del Patriarcato di Antiochia che non accettarono la dottrina cristologica sancita a Calcedonia nel 451, seguendo invece il monofisismo di Cirillo d'Alessandria. Intrattennero per secoli pessimi rapporti con i Siriani Orientali, detti anche Nestoriani o Caldei, la cui teologia era stata condannata dal Concilio di Efeso del 431. I Siriani Ortodossi sono definiti da altre chiese "Giacobiti" in quanto la loro gerarchia mantenne la continuità apostolica grazie a Yakub Al Baradai, che nel 512 fu consacrato vescovo dal Patriarca monofisita di Alessandria e a sua volta consacrò sacerdoti, vescovi e persino un Patriarca antiocheno in contrapposizione a quello di professione calcedoniana ("melchita", fedele cioè all'imperatore bizantino). Il Patriarcato Siro-ortodosso ha attualmente sede a Damasco e il numero dei suoi fedeli difficilmente eccede i due milioni, concentrati per più di ¾ nello stato indiano del Kerala. Si tratta di cristiani malabaresi che nel 1665, per sfuggire definitivamente al processo di latinizzazione iniziato con l'arrivo dei Portoghesi in India, scelsero l'unione con la Chiesa Siro-occidentale. Si noti però che la più antica cristianità malabarese fu invece in comunione con la Chiesa Persiana, ovvero con i Siro-orientali nestoriani. Vd. *infra*, §7.1., pp. 78-85.

che tuttavia avrebbe regnato non in India, bensì sulla costa occidentale del Mare Arabico[23]. Nonostante i dubbi su ciò che si era effettivamente visto, il 25 agosto 1499 Dom Manoel, Re del Portogallo, comunicò al Cardinale di Lisbona Dom Jorge da Costa, meglio noto come "Cardial Alpedrinha", che in India erano cristiani lo *Zamorin* di Calicut ed anche gli altri re, benché la loro forma di religione sembrasse in qualche modo tendere all'eresia. Il sovrano portoghese ricordava poi come anche Alessandro VI fosse stato messo al corrente della situazione religiosa indiana[24].

Almeno fino al ritorno in Portogallo di Cabral «re Manoel nutrì la speranza che il Samorin si rivelasse come un cristiano di qualche sorta, semplicemente fuori del controllo di Roma»[25]. Nel corso della seconda spedizione portoghese in Malabar[26] la realtà religiosa apparve tuttavia sotto una luce molto diversa. Si incontrarono infatti i veri cristiani dell'India e non si poté non restarne delusi, tanto ottimistiche erano state sino a quel momento le aspettative. Nel

Nel 1932 tornarono tuttavia in comunione con Roma i due vescovi Siro-ortodossi di Trivandrum e Tiruvalla, dando origine alla Chiesa Siro-malankarese.
In tutto il Medio Oriente, dalla Siria all'Irak, dal Libano alla Turchia, non vi sono ormai più di 200.000 Siro-ortodossi, ed altrettanti sono coloro che vivono nella diaspora, soprattutto negli Stati Uniti, in Brasile e in Argentina. J. Longton, *Fils d'Abraham. Panorama des communautés juives, chrétiennes et musulmanes,* Éditions Brepols, Turnholt (Belgio) 1987, pp. 220-227.

[23] E.G. Ravenstein, *op. cit.*, p. 137 s. Sul Prete Gianni, vd. *infra*, § 5.3, pp. 58-72.

[24] «O rey desta cidade [=Calicut] se tem por christão e assy a mayor parte de seu povoo, os quaes mais com verdade se devem teer por herejes, vista a forma de sua christandade, de que ao Santo Padre stprevemos [sic] [...] Outrossy afirmam estes [i Portoghesi della spedizione] aveer na India 38 Reis e a mayor parte delles christãaos da mesma maneira dos de Qualecut, pouco mais o menos. E o mayor dos Reys christãaos se chama rey de Polmemder e de Varcem e se diz ser senhor de muyto grande terra, andadura de meses, e de gram poder de gente e cavallos e elefantes [...] Trouxeram nos os nossos cinquo ou seis indios naturais de Qualecut, dos quaes hum delles era mouro e ja guora christãao, e os outros christãaos da maniera em cima dita». SRD I, p. 8 s. Cfr. anche V. Slessariev, *Raphael's Maffei Contribution to the History of Portuguese Discovery,* in *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos,* Comissão Executiva das Comemorações da Morte do Infante Dom Henrique, Lisboa 1961, vol. III, pp. 551-567.

[25] B.W. Diffie, G.D. Winius, *op. cit.*, p. 267.

[26] Il viaggio di Cabral è soprattutto importante per l'accidentale scoperta delle coste del Brasile, avvistate il 22 aprile 1500. *Ivi*, p. 230 ss. Il positivo esito della spedizione di Vasco da Gama indusse mercanti italiani residenti in Portogallo quali i fiorentini Girolamo Sernigi e Bartolomeo Marchionni o il genovese Antonio Salvago ad investire capitali per finanziare il viaggio di Cabral. Fu anche prospettata la possibilità di scalzare la posizione economica di Venezia a vantaggio di Firenze: l'apertura della *Carreira da Índia* avrebbe infatti permesso al Porto Pisano di ricevere le spezie direttamente da Lisbona. Vd. C.M. Radulet, *La comunità italiana in Portogallo e il commercio orientale nella prima metà del Cinquecento*, in G. Motta (a cura di), *Mercanti e viaggiatori per le vie del mondo*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 37-38.

1551 Fernão Lopes de Castanheda[27] raccontò perciò lo stesso episodio in ben altro modo:

Il *Catual* condusse Vasco da Gama ad un tempio[28] dei loro idoli, dicendogli che era una chiesa oggetto di grande devozione. E così pensò anch'egli, vedendo al di sopra della porta principale sette piccole campane, e di fronte ad essa un cippo di rame, somigliante ad un gallo. La chiesa era della dimensione di un grande monastero, tutta lavorata con pietra da taglio e lastricata in mattoni, il che faceva presagire che dentro fosse un bel edificio. E Vasco da Gama si rallegrò molto vedendola e gli parve di trovarsi fra cristiani. Entrato all'interno con il *Catual*, ci accolsero alcuni uomini, nudi dalla cintola in su e coperti in basso con un panno che arrivava sino al ginocchio, con un altro panno sottobraccio, la testa scoperta ed un certo numero di cordoni, sopra la spalla sinistra e che cascavano sotto quella destra, così come i diaconi portano la stola quando servono Messa. Questi uomini si chiamano *Cafres* e sono pagani[29] e in Malabar prestano servizio nei templi. Costoro aspersero Vasco da Gama, il *Catual* e i nostri con l'acqua contenuta in un recipiente di pietra[30] e con issòpo. Diedero poi loro sandalo secco, da porre sulla testa, così come qui da noi si pone la cenere, e sugli avambracci. Quivi i nostri non le posero dal momento che erano vestiti. Le posero tuttavia sulla testa. Quando entrarono in questa chiesa videro molte immagini dipinte sulle pareti, ed alcune di esse avevano denti tanto grandi che uscivano fuori dalla bocca nella misura di un pollice. Altre avevano quattro braccia ed un volto deforme, tanto da sembrare diavoli. Ciò fece dubitare che questa fosse davvero una chiesa di cristiani. Giunti innanzi alla cappella che stava nel mezzo del corpo della chiesa, videro che c'era un tiburio, come in una Cattedrale. Il materiale era però pietra lavorata[31]. Su di un lato di questo tiburio c'era una porta di rame, per la quale poteva passare un uomo, e si saliva ad essa con una scala di pietra. Dentro questa cappella, alquanto oscura, era posta sulla parete un'immagine che i nostri scorsero da fuori. Non li vollero infatti far entrare, facendo loro capire loro che lì non potevano accedere se non i *Cafres*. Questi indicarono l'immagine e la chiamarono *Sancta Maria*, dando ad intendere che quella era la sua immagine. Parendo a Vasco da Gama che così fosse, si inginocchiò ed i nostri con lui, e si misero tutti a pregare. João de

[27] F.L. Castanheda, *op. cit.*, p. 44 s.

[28] *Pagode*, termine con cui viene indicato sia un idolo sia un tempio. L'etimologia della parola è oscura. HJ, pp. 652-656.

[29] *Gentios* deriva chiaramente dal latino *gentiles.* I Portoghesi chiamavano così tutti gli induisti, senza distinzione. Talora però il termine aveva un'accezione più specifica ed indicava i soli sudditi dell'Impero di Vijayanagar. HJ, p. 367 ss. Lo storico catalano Joan-Pau Rubiés (*op. cit.*) ha recentemente studiato come questa compagine statale sia stata descritta nella letteratura di viaggio del tardo medioevo e della prima età moderna.

[30] *Pia* (dal latino *pila*) può anche significare "acquasantiera". Vd. V. Spinelli, M. Casasanta, *Dizionario completo Italiano-Portoghese (Brasiliano) e Portoghese (Brasiliano)-Italiano*, Hoepli, Milano 1990, parte II, p. 771.

[31] Era strano che un tiburio fosse in pietra lavorata? Se dovessimo intendere *corucheu* come "ciborio" (vd. *supra*, nota 15), forse si vorrebbe dire che non era in marmo, ma in un materiale meno consueto per quella funzione architettonica.

Saa, vedendo la deformità delle immagini dipinte sulle pareti, dubitava che quella fosse una chiesa di cristiani; perciò si inginocchiò dicendo: «Se questo è il diavolo, io adoro il Dio vero». Vasco da Gama lo vide e sorrise. Non appena il *Catual* ed i suoi furono di fronte alla cappella, si gettarono a terra carponi con le mani stese innanzi. Fecero ciò per tre volte, poi si rialzarono e pregarono in piedi.

Nel 1566 Damião de Góis aggiunge alcuni particolari al resoconto di Castanheda: i Cafres erano quattro, il panno che indossavano era di cotone e tre erano i cordoni portati a tracolla. Il "tiburio" (*corucheu*) menzionato nel *Roteiro*[32] diventa infine una *capella redonda*[33].

Sei anni dopo l'intera vicenda è reinventata integralmente da Camões[34]:

Così Gama e il Catual vanno parlando
del più e del meno, come il caso vuole:
Monsàide i lor discorsi interpretando
si sforza di tradurne le parole.
La città in questo modo attraversando
giungon di un tempio all'imponente mole
e per le porte passano, l'orrendo
decoro ch'esse ostentano vedendo.

Rappresentate sono le figure
d'idoli venerati, in pietra e in legno,
atticciati e coperti di pitture
in demoniaca varietà di segno.
S'ergono abominevoli sculture
Che membra han di chimere ed il contegno:
smarrito resta l'occhio del cristiano
uso a vedere Dio con volto umano.

Questo ha i corni sul cerebro scolpiti
che Giove Ammone in Africa ostentava;
reca più volti sopra un tronco uniti
un che a Giano bifronte assomigliava;
un altro articolando arti infiniti

[32] Vd. *supra*, nota 15 a p. 22.

[33] D. Góis, *Crónica do felicissimo Rei D. Manuel* (nuova ed. conforme alla prima del 1566-67, con note e prefazione di J.M. Teixeira de Carvalho e D. Lopes), Imprensa da Universidade, Coimbra 1926, parte I, p. 85 s. Sulla vita e il pensiero di questo umanista, condannato nel 1571 all'ergastolo dall'Inquisizione portoghese, vd. E.F. Hirsch, *Damião de Góis. The Life and Thought of a Portuguese Humanist,* 1502-1574, Martinus Nijhoff, The Hague 1967.

[34] L.V. Camões, *Os Lusíadas-I Lusiadi*, trad. di R. Averini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2001, 2 voll., II vol., lib. VII, stanze 46-49, pp. 722-725.

il gran Briareo ripetere sembrava;
con la testa canina quello appare
come Anubi di Menfi sull'altare.
Dal Catual resa all'uno e all'altro dio
La superstiziosa adorazione,
diritti van, sanza ulterior disvio
dove li attende il re della nazione[35].

Se l'incontro con Monçaide evidenzia la continuità fra il mondo medievale euromediterraneo e la nuova dimensione oceanica, la progressiva rielaborazione dell'episodio del tempio esemplifica in tutta evidenza la difficoltà di comprendere e concettualizzare culture radicalmente diverse. Ciò che accomuna il marinaio e l'umanista, l'uomo incolto e il dotto è in ogni caso la necessità di "normalizzare" l'ignoto, l'irruzione di novità nella trama quotidiana di significati consueti.

Álvaro Velho tenta di ricondurre le differenze ad una semplice devianza dal proprio modello (gli indiani sarebbero cristiani eretici), adottando quindi un approccio che enfatizza anzitutto ciò che è simile, nella convinzione che la propria parzialità sia espressione adeguata della totalità sociale[36].

[35] «O Gama e o Catual iam falando / nas cousas que lhe o tempo oferecia; / Monçaide, entr'eles, vai interpretando / as palavras que de ambos entendia. / Assi pela cidade caminhando, / onde uma rica fábrica se erguia / de um sumptuoso templo já chegavam, / pelas portas do qual juntos entravam. // Ali estão das Deidades as figuras, / Esculpidas em pau e em pedra fria, / Vários de gestos, vários de pinturas, / A segundo o Demónio lhe fingia; / Vêm-se as abomináveis esculturas, / Qual a Quimera em membros se varia; / Os cristãos olhos, a ver Deus usados / Em forma humana, estão maravilhados. //

Um, na cabeça cornos esculpidos, / Qual Júpiter Amon em Líbia estava; / Outro, num corpo rostos tinha unidos, / Bem como o antigo Jano se pintava; / Outro, com muitos braços divididos, / A Briareu parece que imitava; / Outro, fronte canina tem de fora, / Qual Anúbis Menfítico se adora. //

Aqui feita do bárbaro Gentio / A supersticiosa adoração, / Direitos vão, sem outro algum desvio, / Pera onde estava o Rei do povo vão».

[36] Rifiuta un simile approccio lo storico indiano Sanjay Subrahmanyam, professore ad Oxford e alla *University of California, Los Angeles*: «We need not appeal to complex philosophical propositions concerning "cultural translation" to see how Fernão Martins [interprete di lingua araba al servizio di Vasco da Gama] and his companions may have been led astray. Since they were convinced that they were in the land of some sort of deviant Christians, anything that was not explicitly Islamic appeared, residually, to be Christian». Subrahmanyam considera altra possibile ragione del fraintendimento le differenze fra l'arabo maghrebino noto ai Portoghesi e quello invece parlato sulle coste del Kerala. S. Subrahmanyam, *The Career and Legend of Vasco da Gama*, Cambridge University Press, New Delhi 1997 (1ª ed. asiatica, ristampa 2004), p. 133. Se è certo che i Portoghesi si aspettavano di trovare cristiani, resta da spiegare la ragione di un simile convincimento. Occorre cioè ricostruire l'evoluzione e l'efficacia del mito del Prete Gianni, un

Camões, al termine di un processo durato decenni, debella lo scandalo dell'alterità con lo strumento della mitologia classica[37], prototipo di paganesimo presente alla coscienza europea della prima età moderna in virtù della mediazione patristico-apologetica (basti pensare ai libri I-X del *De Civitate Dei* di Agostino) ed in seguito grazie alla riscoperta umanistica della letteratura greca e latina.

Sia Velho sia Camões, ai due estremi della scala sociale e su piani intellettuali ben distanti, sono tuttavia accomunati dal tentativo di includere il diverso nel proprio orizzonte conoscitivo, concedendogli una soggettività specifica e mai negandone l'umanità. Sembra possibile ipotizzare che al principio dell'età moderna sia la cultura umanistica condivisa dalle classi dirigenti della società, sia l'impronta cattolica ed universalistica della cultura popolare costituissero un argine a semplificazioni razzistiche, fondate sulla reificazione dell'alterità, sulla sua riduzione ad oggetto di studio, manipolabile e, se del caso, anche sopprimibile. Nell'analisi che seguirà saranno però evidenziate anche quelle altre forze che già nel Cinquecento spingevano in una direzione che secoli dopo avrebbe condotto alla discriminazione e all'odio razziale. Se è certo utile rinvenire prefigurazioni e scaturigini remote di fenomeni così drammaticamente presenti nella storia del XX secolo (ma anche il XXI non ne sarà certo immune), sembra tuttavia necessario – pur non potendone fornire adeguata dimostrazione in questa sede – rilevare lo scarto radicale che rappresentarono le concezioni razziste d'impronta positivistica e scientista[38], in evidente discontinuità con la tradizione cattolico-umanistica. Ci si potrebbe poi chiedere in che misura la tradizione puritana dei Padri Pellegrini o il calvinismo dei Boeri siano collegati al razzismo che fiorì in passato (e che solo con estrema difficoltà potrà definitivamente scomparire) negli Stati Uniti e in Sud Africa.

La ricerca di simili correlazioni si presta chiaramente a molteplici rischi metodologici e sempre corre il pericolo di cadere in generalizzazioni strumentali, ma nondimeno meriterebbe d'essere intrapresa, specialmente in un'epoca in cui la questione multiculturale s'impone come ineludibile tema politico.

Essa certamente non interessava allo storico portoghese Fontoura da Costa. Egli infatti, commentando il brano del *Roteiro* sulla visita alla "chiesa" indiana, invitava il lettore a non pensare che Gama e i suoi tredici compagni fossero davvero convinti di essere entrati in un tempio cristiano[39]. La prova, a suo modo di vedere, sarebbe stata il resoconto di Castanheda ed il comportamento tenuto da João de Sá. Si può facilmente comprendere l'imbarazzo di ammettere, in pieno salazarismo e in un momento assai difficile per l'*Estado da Índia* (il *Roteiro* fu pubblicato nel 1960, un anno prima dell'annessione di Goa, Damão e Diu alla Federazione Indiana[40]), che Vasco da Gama, eroe cristiano e portoghese, avesse pregato in un tempio pagano, confondendolo con una chiesa. È invece del tutto evidente che inizialmente i Lusitani furono assolutamente convinti di avere finalmente trovato i cristiani di San Tommaso. Già Cabral comprese tuttavia la fondatezza dei sospetti di chi, come Girolamo Sernigi, si era chiesto come fosse possibile che le chiese fossero prive sacerdoti. Gli Indiani che si erano perlopiù incontrati in Malabar, se non professavano la religione giudaica o quella islamica, non erano nemmeno cristiani. Erano qualcos'altro e potevano essere solamente classificati come *gentios* ovvero gentili, pagani.

In Europa il paganesimo era quasi totalmente scomparso, quando il condottiero lituano Mindaugas (il cui governo durò dal 1240 al 1263) aveva accettato la conversione del proprio popolo in cambio del conferimento della corona regia da parte di Innocenzo IV[41]. Il processo in realtà fu assai graduale (lo stesso Mindaugas ritornò alla sua antica religione), ma con il trattato dinastico di Kré'va del 1385 la Lituania, associata alla Polonia, era ormai diventata una potenza cattolica.

classico tema di storia delle idee che risulta utile analizzare proprio impiegando il concetto di "traduzione culturale".

[37] Giove Ammone, ovvero Iupiter Hammon (o Ammon) è la versione latina del dio egiziano Amōn, il cui culto si diffuse anche in terre limitrofe, come nelle oasi libiche di El-Khārya e Šīwah. I coloni di Cirene lo resero famoso nel mondo greco e nel 332 a.C. Alessandro Magno visitò il santuario di Šīwah sentendosi proclamare figlio del dio. Vd. A. Gitti, *Alessandro Magno nell'oasi di Šīwah: il problema delle fonti*, Adriatica, Bari 1951.

In un passo dell'*Iliade* (I, 399-406) si afferma che gli umani chiamano Briareo il gigante noto invece agli dei col nome di Egeone. Aiutò Zeus contro Era, Atena e Poseidone che volevano incatenarlo. Con la sua mole imponente e le 100 sue braccia si assise infatti accanto a Zeus e bastò questo perché nessuno osasse toccare il dio supremo.

Anubis, il dio egiziano con la testa di sciacallo, era identificato dai greci con Hermes Psicopompo, guida delle anime dei defunti.

[38] Nell'*Essai sur l'Inégalité des Races Humaines* «senza subire l'influenza del darwinismo o di qualche altra teoria evoluzionistica, [Arthur de Gobineau] si vantò di "far entrare la storia nella famiglia delle scienze naturali", svelando la legge naturale del corso degli eventi e riducendo tutti i fenomeni e le manifestazioni spirituali a qualcosa "che per virtù della scienza esatta i nostri occhi possono vedere, i nostri occhi udire, le nostre mani toccare"». H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. 239.

[39] À. Velho, *op. cit.*, p. 124, nota 145.

[40] Già il 20 luglio 1954 un migliaio di volontari indiani aveva invaso le enclavi portoghesi di Dadrá e Nagar Aveli, appartenenti al distretto di Damão. Ne era seguito un ricorso portoghese presso la Corte Internazionale di Giustizia, la cui sentenza, favorevole al governo di Lisbona, era tuttavia stata disattesa da quello di New Delhi. Rivelatisi vani tutti i tentativi negoziali, il 18 dicembre 1961 la Federazione Indiana occupò militarmente Goa, Damão e Diu, cancellando così dal subcontinente l'ultimo residuo di colonialismo.

[41] N.V. Riasanosky, *Storia della Russia*, Bompiani, Milano 1998, p. 140.

L'insistenza con cui l'umanista portoghese Damião de Góis a partire dal 1532 sollecitò l'invio di missionari ad evangelizzare i Lapponi[42] non sembra confutare l'immagine di una cristianizzazione ormai completa dell'Europa, ma anzi dimostra sia la marginalità delle sacche di paganesimo, sia la scarsa consapevolezza che allora si aveva di una tale persistenza[43].

Le esplorazioni portoghesi del XIV secolo avevano poi fatto scoprire le popolazioni delle coste dell'Africa nera, ma ciò non aveva inflitto un colpo mortale alla convinzione che tutti i popoli fossero ormai perlopiù cristiani, ebrei o mussulmani. La limitata cultura materiale delle comunità africane con cui i Portoghesi erano entrati in contatto non imponeva infatti una drastica revisione della consolidata tassonomia.

Ben altro fu invece l'impatto con l'India e con le civiltà urbane dell'America Centrale e Meridionale. Non si poteva più essere sicuri che la predicazione apostolica successiva alla Pentecoste fosse davvero giunta sino «agli estremi confini della terra»[44]. Se per primi gli ebrei avevano ricevuto

[42] D. Góis, *Legatio Magni Indorum Imperatoris Presbyteri Ioannis, ad Emanuelem Lusitanæ Regem, Anno Domini M.D.XIII*, s.l., s.d. (ma Johannes Grapheus, Antwerp 1532); Id., *Fides, Religio, Moresque Æthiopum sub Imperio Preciosi Ioannis (quem vulgo Presbyterum Ioannem vocant) degentium, vna cu[m] enarratione confœderationis ac amiciti[a]e inter ipsos Æthiopum imperatores, & Reges Lusitaniæ initæ, ex officina Rutgeri Rescij, Lovanii 1540*. La Lapponia era sotto la giurisdizione dell'arcidiocesi di Uppsala. L'introduzione della Riforma Protestante in Svezia da parte di Gustavo I Wasa costrinse l'Arcivescovo Johannes Magnus Gothus all'esilio a Danzica, dove nel 1529 incontrò Damião de Gois. Cfr. F.M. Rogers, *The Quest for Eastern Christians. Travels and Rumour in the Age of Discovery*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1962, pp. 146, 155. Nella Casa Generalizia dell'Ordine del Santissimo Salvatore di Santa Brigida, sita in Piazza Farnese nel luogo dove la religiosa svedese trascorse il suo soggiorno romano, si conserva un'interessante carta geografica della Scandinavia disegnata nel 1539 dal geografo svedese Olaus Magnus. In corrispondenza dell'estremità settentrionale della penisola sono rappresentati Lapponi che adorano un panno rosso. La didascalia spiega che "idolatri rubeum panniculum hastã levatum pro numine adorant". *Carta marina et descriptio septentrionalium terrarum et mirabilium rerum in eis contentarum diligentissime elaborata Anno Dni 1539 in Veneciis, liberalitate Rvmi D. Jeronimi Quirini Patriarchæ Venetiarum.*

[30] È pur vero che la cristianità medievale era in realtà, soprattutto nelle campagne, magica e pagana, e che fu solo con il cattolicesimo tridentino che si tentò di sottoporre a più stretto controllo la vita religiosa delle masse per estirpare, o almeno disciplinare, gli elementi non cristiani. Per questa interpretazione, propria di Jean Delumeau, cfr. R. Po-Chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 13 s. Sulle "missioni interne", strumento essenziale alla riconquista cattolica delle "nostre Indie", vd. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, pp. 551-599.

[44] *Atti degli Apostoli*, 1, 8 [le citazioni bibliche in italiano seguono l'*editio princeps* cattolica pubblicata dalla Conferenza Episcopale nel 1971]. Nel III libro della *Topographia Christiana* Cosma Indicopleuste asserisce di aver potuto verificare con i propri occhi che il Vangelo è stato davvero predicato sino agli estremi confini della terra. Egli ha infatti visto comunità cristiane

l'annunzio evangelico e per il loro rifiuto erano "perfidi"[45]; se gli "infedeli" mussulmani venivano considerati eretici o scismatici[46] e si riteneva che Maometto fosse un cardinale deluso di non essere stato eletto al papato[47], l'esistenza degli uni e degli altri confermava, non confutava, l'universalità del Cristianesimo. La loro resistenza al Vangelo rappresentava solo un ostacolo al compimento della storia della salvezza, che avrebbe perciò avuto il proprio inesorabile esito escatologico nel momento in cui gli ebrei avessero infine riconosciuto in Cristo il Messia[48].

Come spiegare invece la permanenza di civiltà evolute materialmente e culturalmente, ma non ancora toccate dalla predicazione cristiana?

Se questo interrogativo storico-teologico di necessità s'imponeva alla riflessione degli intellettuali del tempo e di certo poteva anche condurre ad esiti relativistici, non era invece sempre evidente la necessità di elaborare specifici strumenti per procedere all'evangelizzazione dei "nuovi mondi". In realtà i più non percepirono affatto, almeno nei primi decenni, l'urgenza di una riflessione metodologica, ritenendo invece possibile ed auspicabile il semplice innesto nelle altre culture della versione europea del Cristianesimo. Non era però questo un etnocentrismo inevitabile e che storicamente nemmeno abbia senso rilevare. Nel Cristianesimo dei primi secoli si erano infatti fuse la filosofia greca e la tradizione religiosa ebraica, Atene e Gerusalemme[49]. Ancora

nell'isola di Dioscoride (Socotra), a Kalliana (Kalyan vicino Bombay?) e nell'isola di Taprobane (Ceylon). W.G. Young (a cura di), *Handbook of Source Materials for Students of Church History*, Christian Literature Society, Madras 1969 (Indian Society for Promoting Christian Knowledge, Delhi 1999), p. 29.

[45] Fino al 1959 nella *Preghiera Universale* del Venerdì Santo era contenuta un'orazione *Pro perfidis Judæis*: «Oremus et pro perfidis Judæis: Ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum ut et ipsi agnoscent Jesum Christum Dominum nostrum. Omnipotens sempiterne Deus qui etiam judaicam perfidiam a tua misericordia non repellis; exaudi preces nostras quas pro illius populi obcæcatione deferimus, ut agnita veritatis tuæ luce quæ Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eumdem Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus, per omnia sæcula sæculorum. Amen». Le parole *perfidus* e *perfidia* indicavano originariamente solo la mancanza di fede (*per* + *fides*).

[46] Dante colloca Maometto nell'VIII Cerchio dell'Inferno, fra i seminatori di scandalo e di scisma, non fra gli eretici del VI Cerchio. *Inferno*, XXVIII, 22-63.

[47] Si riteneva che il suo vero nome non fosse Maometto, bensì Sergio, Niccolò, Pelagio, Felice, Sosio, Solio, Nestorio o altro ancora. Veniva poi messa in dubbio la sua origine araba, suggerendo invece che fosse nativo di Roma, Bologna oppure Colonia. A. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, in *Studi di critica e storia letteraria*, Bologna 1912, 2 voll., vol. II, pp. 167-306. Sulla straordinaria figura intellettuale di Alessandro D'Ancona, cfr. M. Sciarrini, *"La Italia natione". Il sentimento nazionale italiano in età moderna*, FrancoAngeli, Milano 2004, pp. 40-44.

[48] *Lettera ai Romani* 11, 25-27.

[49] L. Šestov, *Athènes et Jérusalem (Essai de philosophie religieuse)*, J. Vrin, Paris 1938;

nel primo millennio Cirillo e Metodio avevano convertito gli slavi conferendo dignità liturgica alla loro lingua. Era perciò evidente che il messaggio di Cristo potesse, ed anzi, dovesse incarnarsi nelle diverse culture, assumerle in sé e trasfigurarle. Se ciò era avvenuto nei secoli passati, perché non seguire allora un metodo simile nell'evangelizzazione dell'India, della Cina o del Giappone?

3. Contatti fra India e Occidente nell'antichità

La quasi perfetta coincidenza cronologica della "scoperta" dell'America[50] con l'apertura della rotta oceanica per l'India e l'Oriente giustifica la denominazione del periodo compreso fra il XV ed il XVI secolo come "Epoca delle scoperte geografiche". Non si deve tuttavia intendere meccanicamente l'assunto sotteso a questa definizione: un'Europa che cerchi il contatto con gli altri continenti ed avvii l'unificazione del mondo, preludio dell'attuale "globalizzazione" o "mondializzazione". Questo schema descrive forse l'autoscienza che l'Europa ebbe di sé al momento del suo apogeo, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del secolo scorso. Non è tuttavia un'interpretazione adeguata della realtà storica della prima età moderna.

Se infatti i contatti con l'America precedenti il 1492 sono ipotetici (benché autorevolmente sostenuti) e comunque ininfluenti al fine di comprendere lo sviluppo storico dell'Occidente, non si può certo dire lo stesso per i rapporti

S.S. Averincev, *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi creativi*, Donzelli, Roma 2001.

[50] È assai improprio parlare di "scoperta" nel caso di un continente in cui già si erano avvicendate numerose civiltà. Non risulta facile quantificare l'entità della popolazione americana al momento dell'arrivo degli Spagnoli. Alcuni studiosi ritengono, ad esempio, che fra la California e la Patagonia vivessero tra i 15 e i 25 milioni di abitanti. H. Herring, *Storia dell'America Latina*, Rizzoli, Milano 1971, p. 28. Altri affermano invece che la popolazione del Messico fosse da sola pari a 25 milioni. Vd. S.F. Cook, W. Borah, *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest*, University of California Press, Berkeley 1963. Se anche però l'America fosse stato un continente disabitato, non si potrebbe comunque affermare con certezza che fosse Cristoforo Colombo a scoprire il Nuovo Mondo. È molto probabile che esso fosse stato già raggiunto in precedenza da navigatori europei. In due saghe islandesi, composte fra il XII ed il XIII secolo, ma basate su tradizioni orali più antiche, si narra come nell'anno 985 il navigatore vichingo Bjarni Herjolfsson avesse avvistato una costa sconosciuta ad ovest della Groenlandia. Quindici anni dopo Leif Eriksson esplorò questo nuovo continente, ribattezzato *Vinland* per la sua profusione di viti selvatiche. Le esplorazioni continuarono di certo per almeno un altro decennio e numerosi rinvenimenti archeologici in Canada e negli Stati Uniti confermano le tradizioni tramandate nelle saghe nordiche. Cfr. M. Magnusson, H. Pálsson (trad. e a cura di), *The Vinland Sagas: The Norse Discovery of America. Grœndinga Saga and Eirik's Saga*, Penguin Classics, Harmondsworth 1965.

che sin dall'Antichità legarono l'Europa all'India.

Un elemento di lunga durata che certamente le unisce è la comune cultura indoeuropea. Ciò spiega l'evidente affinità, strutturale e lessicale, del sanscrito e delle lingue indoarie da esso derivate, con quasi tutti gli idiomi parlati in Europa[51], come pure l'evidente parentela della mitologia greco-romana con quella indiana dei Veda e degli scritti sacri successivi[52].

La consapevolezza delle comuni radici indoeuropee fu tuttavia conquistata soltanto in epoca assai recente, alla fine cioè del XVIII secolo. Al giurista ed orientalista inglese William Jones è attribuito il merito di questa rivoluzionaria scoperta linguistica. Nel 1786 egli pronunciò presso l'*Asiatic Society* di Calcutta, istituzione fondata nel 1784 dal Governatore Generale Warren Hastings, un discorso in cui venivano poste le basi della linguistica comparata moderna:

> La lingua sanscrita, quale che sia la sua antichità, ha una struttura meravigliosa. È più perfetta di quella greca, più copiosa di quella latina e più raffinata di entrambe, pur presentando rispetto ad esse un'affinità, sia nelle radici verbali sia nella morfologia, più stretta di quella che avrebbe potuto essere prodotta dal caso; tanto stretta che nessun filologo potrebbe esaminare tutte e tre queste lingue senza ritenere che siano sorte da una fonte comune che, forse, non esiste più. C'è un argomento simile, tuttavia non altrettanto cogente, per cui si può supporre che sia il gotico sia il celtico, benché mischiate con un idioma ben diverso, abbiano la stessa origine del sanscrito. Ed anche l'antico persiano potrebbe essere aggiunto alla stessa famiglia...[53].

Gli studiosi successivi avrebbero aggiunto anche le lingue slave, l'armeno, l'albanese, come pure idiomi ormai scomparsi quali l'ittitita ed il tocario. Con Jones era però già delineata la linguistica indo-europea. A tale acquisizione culturale avevano contribuito non poco i missionari gesuiti. Non è un'esagerazione definire Roberto Nobili (1577-1656) "il primo orientalista", perché fu egli infatti il primo europeo che con certezza sappiamo abbia imparato il sanscrito nell'età moderna. A differenza degli indologi del XIX secolo, interessati prevalentemente alla linguistica indoeuropea, egli inoltre coltivò in modo particolare due lingue dravidiche quali il tamil ed il telegu, alle cui letterature tanto contribuì da essere considerato il fondatore della loro stessa prosa[54].

[51] Le principali eccezioni sono l'ungherese, il finlandese e il basco.

[52] Georges Dumézil, autore di opere comparatistiche quali *Ouranos-Varuna* (Adrian Maisonneuve, Paris 1934) e *Flamen-Brahman* (Annales du Musée Guimet, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1935), ha individuato in tutte le più antiche culture indoeuropee una "ideologia delle tre funzioni": sovranità religiosa, forza fisica, fecondità.

[53] W. Jones, *The Collected Works of Sir William Jones*, Stockdale and Walker, London 1807, 13 voll. (rist. Curzon Press, Richmond 1993), vol. III, p. 34 s. La traduzione è nostra.

[54] S. Rajamanickam, *The First Oriental Scholar alias Tattuva Podagar, the Father of Tamil*

Fu ancora un gesuita l'autore della prima grammatica sanscrita. Attorno al 1660 Heinrich Roth, missionario alla corte dell'imperatore Mogul Aurangazeb, ne compose una dopo sei anni di studio approfondito. Alcune circostanze sfavorevoli ne impedirono la pubblicazione a stampa e solo nel 1967 ne fu rinvenuto il manoscritto nella biblioteca del Collegio Romano[55]. Se solo quest'opera fosse stata pubblicata al momento della sua composizione, è molto probabile che la scoperta delle comuni origini indoeuropee sarebbe occorsa già nel XVII secolo.

Ad un missionario, non gesuita bensì carmelitano scalzo, si deve comunque la prima grammatica della lingua sanscrita che mai sia stata stampata. Nel 1790 il carmelitano croato Paolino da San Bartolomeo (al secolo Ivan Filip Vezdin, ma più noto col nome tedesco di Johann Philip Wesdin) la pubblicò a Roma nella stamperia della Congregazione *de Propaganda Fide* col titolo di *Sidharubam, seu grammatica Samscrdamica cui accedit dissertatio historico-critica in linguam Samscrdamicam vulgo Samscret dictam.* Essa in realtà riprendeva la grammatica sanscrita composta in latino attorno al 1725 dal gesuita tedesco Jan Ernest Hanxleden (1689-1732)[56], aggiungendovi quasi solo la dissertazione storico-critica[57].

Nel XIX secolo fu immensa la fortuna in Europa del sanscrito. Il suo studio rese possibile la nascita della grammatica comparata indoeuropea e perciò anche una migliore comprensione delle lingue classiche occidentali. L'affinità linguistica dell'India con l'Europa è quindi un elemento che dispiegò concreti effetti sul piano culturale, con ricadute persino in ambito politico[58]. Si potrebbe tuttavia affermare che, se la comune radice indoeuropea gode di una priorità sul piano dell'esistenza, sul piano della conoscenza essa fu un'acquisizione assai tardiva.

Se dalle intrinseche affinità linguistiche passiamo ora a considerare le interazioni e i rapporti intercorsi sin dall'antichità fra l'India e l'Europa, agevola la nostra analisi il concetto di *Ecumène* proposto, in continuità con la filosofia della storia di Arnold Toynbee[59], da William McNeill[60]. La generica idea di "terra abitata" (ἡ οἰκουμένη γῆ) acquista un valore specifico se con essa si indica l'insieme delle regioni al margine dell'Eurasia, popolate da civiltà sedentarie caratterizzate da un'economia agricola, dall'urbanizzazione e dall'uso della scrittura[61].

Caratteri opposti presentano invece le civiltà delle aree interne della grande massa continentale. Le civiltà dell'Ecuméne non si svilupparono in isolamento e le distanze non impedirono mai del tutto gli scambi commerciali[62].

I primi contatti fra la Grecia e l'India furono facilitati dalla presenza dell'Impero Achemènide. Fra il 520 ed il 518 a.C. Scilace di Carianda, un greco della Ionia d'Asia, fu inviato da Dario I alla ricerca delle foci del fiume Indo[63]. Le informazioni che egli riuscì a raccogliere furono probabilmente utili alla conquista nel 517 a.C. della regione del Sindh da parte dei Persiani[64]. Al resoconto di Scilace seguirono le notizie sull'India contenute nella *Periegési*

Prose, De Nobili Research Institute, Tirunelveli 1972.

[55] A. Camps, *Father Heinrich Roth S.J. (1620-1688) and the History of his Sanskrit Manuscripts*, in "Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft", LIII, 1969, pp. 185-202 [periodico d'ora in poi indicato con la sigla ZMR].

[56] A. Huonder, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte und zur deutschen Biographie*, Herder, Freiburg i. Brisgau 1899, pp. 48, 89, 175.

[57] Nel 1804 Paolino da San Bartolomeo pubblicò, sempre per i tipi di *Propaganda Fide*, anche una *Vyacarana, seu locupletissima Samscrdamicæ linguæ institutio.* Cfr. J.B. Castets, *Pioneers in European Sanskrit Scholarship* in "The Indian Review", giugno 1931, p. 351.

[58] L'ideologia ariana dell'antisemitismo tedesco è una volgarizzazione estrema di risultati scientifici della comparativistica indoeuropea. *Ārya* in sanscrito significa "nobile" ed era il termine con cui si autodefinivano le caste superiori indiane, presumibilmente discendenti degli antichi invasori indoeuropei giunti in India attorno al 1500 a.C. "Ariano", in un'accezione neutra e denotativa, è solo sinonimo di "indoeuropeo". Già nel 1872 lo studioso tedesco Friedrich Max Müller sosteneva che l'affinità linguistica non ne implicasse anche una razziale. M. Torri, *Storia dell'India*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 26. Va ricordato che lo stesso simbolo nazista della croce uncinata (*Hakenkreuz*), presente in molteplici culture, ha una particolare rilevanza nelle religioni indiane. Il termine sanscrito *swastika* sembra essere composto da *Su* (equivalente dell'avverbio greco εὖ, "bene") e *asti*, "essere", con l'aggiunta del suffisso *-ca* (cfr. il greco –κα ed il latino *–co*). Vd. T. Wilson, *The Swastika, the Earliest Known Symbol, and its Migrations; with Observations on the Migrations of Certain Industries in Prehistoric Times*, in "Report of the U.S. National Museum", 41, 1894, pp. 757-1011, in particolare p. 768 s.

[59] T. Tagliaferri, *Storia Ecumenica. Materiali per lo studio dell'opera di Toynbee*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 38 n.

[60] W. McNeill, *The Rise of the West. A History of the Human Community, with a Retrospective Essay*, University of Chicago Press, Chicago-London 1963.

[61] M. Torri, *op. cit.*, p. 17. L'Ecumène corrisponde perciò al *rimland* teorizzato da Nicholas J. Spykman in *The Geography of Peace* (pubblicato postumo nel 1944). In contrapposizione all'opinione sostenuta da John Halford Mackinder – fautore della teoria del potere continentale secondo la quale l'Eurasia centrale costituirebbe il perno (*pivot*) della Terra – egli affermò che «chi domina il *rimland* controlla l'Eurasia; chi domina l'Eurasia controlla i destini del mondo». Cfr. C. Jean, *Manuale di geopolitica*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 40 ss.

[62] Una ricostruzione sintetica è offerta nel capitolo *Antichi legami tra Oriente ed Occidente*, in J. Goody, *L'Oriente in Occidente*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 359-375.

[63] É. Lamotte, *Les premières relations entre l'Inde et l'Occident*, in "La Nouvelle Clio" , 5, 1953, pp. 83-118.

[64] Il toponimo *India* deriva da *Indo*, trasformazione del sanscrito *Sindhu*, "il mare". Come si può verificare in altre lingue asiatiche, è probabile che anche in questo caso sia stato usato uno stesso termine per indicare il mare ed un grande fiume. La regione del Sindh deve il proprio nome al corso d'acqua che la bagna. HJ, pp. 433-437.

della Terra di Ecateo di Mileto (fine del VI secolo), nelle *Storie*[65] di Erodoto (485-425 circa) e nelle *Storie dell'India* di Ctesia di Cnido (vissuto fra la fine del V e l'inizio del IV secolo). Con quest'ultimo autore, dal 405 a.C. medico personale alla corte di Artaserse II, la qualità delle informazioni subisce un evidente scadimento poiché alle descrizioni empiriche dei suoi predecessori si sostituiscono leggende e racconti favolosi[66], pur essendo Ctesia accomunato a Scilace per la visione autoptica delle regioni orientali.

Con la spedizione di Alessandro Magno in India (327-325 a.C.) non solo aumentano le notizie, ma addirittura sorge e dura per alcuni secoli un'originale civiltà indo-greca. Ne sono testimonianza eloquente le statue di Buddha in stile greco rinvenute nella ragione del Gandhāra[67], gli editti fatti incidere in lingua attica dall'imperatore Aśoka (272-232) e scoperti a Kandahār, come pure il dialogo filosofico *Milindapañha*, in cui il re indo-greco Milinda-Menandro riconosce le ragioni del Buddhismo e si converte[68].

Nelle opere degli "storici di Alessandro" si trovano chiaramente molte informazioni sull'India. Onesicrito ad esempio descrive l'incontro del condottiero macedone con quindici gimnosofisti che per ascesi rimanevano per giorni interi immobili e nudi sotto il sole cocente[69]. L'opera di Aristobulo, un altro autore di questa corrente storiografica, fu usata da Arriano per la sua *Anabasi di Alessandro* in 7 libri. Ma su Aristobulo ed Onesicrito, per la sobrietà del dettato e la precisione dell'osservazione, spicca certamente Nearco, autore di un *Periplo* in cui vengono narrate le esperienze di navigazione sul fiume Indo e dalle coste dell'India nord-occidentale sino alle foci dell'Eufrate[70].

Dagli estratti compilati da Diodoro Siculo, Strabone ad Arriano si può avere un'idea degli Ἰνδικά di Megastene, per dieci anni ambasciatore di Seleuco I alla corte di Candragupta Maurya[71]. L'opera di Megastene è «lo scritto più

[65] III, 98-106.

[66] M. Giangiulio, *Le vie dei racconti. Antologia degli storici greci*, Cappelli, Bologna 1994, p. 98.

[67] Nel marzo 2001 il governo dei Talebani ha distrutto a Bamiyan due statue di Buddha iscritte dall'Unesco nella lista dei luoghi che rappresentano un patrimonio culturale di tutta l'umanità.

[68] C. Dognini, I. Ramelli, *Gli Apostoli in India nella Patristica e nella letteratura sanscrita*, Medusa, Milano 2001, p. 24 s.

[69] L'episodio è citato in Strabone, *Geografia* XV, 1, 63.

[70] Arriano si basò ampiamente su Nearco per la sua Ἰνδική (*Storia dell'India*).

[71] Sulla scia della ritirata di Alessandro, Candragupta riuscì a conquistare tutta l'India settentrionale, dall'Himalaya al fiume Narmada (Assam escluso). Nasceva così il primo impero indiano. Nel 303 Seleuco e Candragupta conclusero un trattato di pace in cui veniva riconosciuto il dominio Maurya sulla valle dell'Indo e sull'Afghanistan occidentale. In quello stesso anno iniziò la legazione di Megastene nella capitale imperiale di Pāṭaliputra. A Candragupta successe

organico ed esauriente che la cultura greca abbia riservato alla descrizione dell'India: in esso sono fuse l'esperienza personale, il recupero della tradizione etnografica precedente, notizie derivanti da fonti indiane e soprattutto schemi e prospettive interpretative di ordine generale e matrice filosofico-politica»[72]. Non si tratta più di notizie sporadiche e fantasiose, ma di un'evidente utopia politica: una società statica ed armonica in cui il potere regale incarni la giustizia e mantenga ordine ed unità. Megastene descrive accuratamente il sistema delle caste[73] ma appare chiaro come egli filtri la realtà indiana alla luce delle necessità dello stato seleucida e secondo i presupposti della filosofia politica greca. In cima ad una società divisa in sette "caste" (ἑπτὰ μέρη) sono infatti collocati i φιλόσοφοι[74]. Essi sono in numero assai

il figlio Bindusara (293-268) e poi il nipote Aśoka, grande promotore del Buddhismo e straordinario esempio di sovrano illuminato.

[72] M. Giangiulio, *op. cit.*, p. 101 s.

[73] La parola *casta* non è di origine indiana, bensì portoghese, e deriva dall'aggettivo latino *castus*. Tale etimologia induce a ritenere che i Portoghesi fossero colpiti soprattutto da aspetti quali la separazione fra gruppi in ambito matrimoniale (endogamia) e le norme sul contatto diretto ed indiretto. Certamente era difficile comprendere le regole relative alla purezza del cibo, secondo le quali si potevano ad esempio mangiare solo pasti preparati da un cuoco della propria stessa casta. Vd. L. Dumont, *Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991, p. 99 s. Nella missione di Madurai d'inizio Seicento anche il gesuita romano Roberto Nobili dovette trovare un cuoco bramino per non essere stimato uomo di casta bassa. Così il suo confratello e rivale Gonçalo Fernandes descrive la situazione: «Estivemos [a Madurai] o Padre [Roberto] e eu alguns mezes, e sendo nesseçario tornar eu â praja [la costa della *Pescaria*], ficou o Padre Ruberto, e neste meo t[em]po fez alguns christãos, e emformandosse delles do modo que se teria pera â conversão, lhe disserão que convinha dizer não ser Frangui, que he o nome por que nomão os christãos de Europa nestas partes, e se vestisse a modo dos Curús e Saniazes, e pusesse linha ao modo de Bramenes ou Rajús, e *se servisse de Bramenes, que lhe fizessem o comer a conta de não ser Frangui*, e fizesse outra igreja e caza, em que não entrassem Franguis, nem outros christãos destas partes». Madurai, 7 maggio 1610. Archivum Romanum Societatis Iesu (d'ora in poi ARSI), Goa 51, f. 29. Il corsivo è nostro. Una trascrizione (lievemente inesatta) è riportata in P. Dahmen (a cura di), *Robert De Nobili, l'Apôtre des Brahmes. Première Apologie, 1610*, Édition Spes, Paris 1931, p. 195. Sull'etimologia e il significato del termine *Frangui*, vd. *infra*, p. 98 n.

[74] Megastene distingue all'interno della categoria dei filosofi i βραχμᾶνες dai σάρμαναι, ovvero i bramini (o brahmani) dagli asceti buddisti (in sanscrito *śramaṇas*). Cfr. A.A. Macdonnell, *A History of Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990 (1ª edizione London 1900), p. 349. La classe dei filosofi non è perciò in corrispondenza biunivoca con la casta braminica. Nel database elettronico del *Thesaurus Linguæ Græcæ* la parola Βραχμὰν ricorre 157 volte. Nella *Geografia* di Strabone, importante fonte per ricostruire gli Ἰνδικά di Megastene, essa è attestata in 7 casi (*Geografia* XV, 59; 61; 66; 70).

I Padri della Chiesa proposero i saggi indiani, dediti alla ricerca della verità e indifferenti ai beni terreni, come modelli meritevoli d'essere imitati anche dai credenti in Cristo. Cfr.

esiguo rispetto alla popolazione dell'India e alla società risultano utili sia singolarmente sia in gruppo. Ad ognuno di loro ricorre chi voglia offrire sacrifici agli dei mentre, riuniti in assemblea (σύνοδος), essi assistono il re con consigli di politica economica (πρὸς εὑετηρίαν καρπῶν τε καὶ ζωῶν) o di politica generale (περὶ πολιτείας). La seconda classe è composta dai coltivatori della terra, e la terza comprende pastori e cacciatori. Nella quarta classe sono annoverati i braccianti e coloro che esercitino mestieri o piccoli commerci. La quinta classe è composta dai guerrieri, la sesta da ispettori con funzioni di "intelligence" (ἔφοροι) e la settima infine dai membri del Consiglio del re (σύμβολοι καὶ σύνεδροι τοῦ βασιλέως). Questa tassonomia non sembra orientata secondo un chiaro ordine gerarchico e soprattutto non è congruente con la classica quadripartizione del *Puruṣa sūkta,* l'inno dell'"uomo cosmico" contenuto nel *Ṛgveda* (X, 90). Dal sacrificio primordiale del gigante Puruṣa sarebbero infatti derivate le quattro caste principali: dalla sua bocca il bramino (Brāhmaṇa), il guerriero (Rājanya o Kṣatriya) dalle braccia, dai suoi fianchi l'agricoltore (Vaiśya) e dai piedi il servo (Śūdra).

Nella classificazione di Megastene il riferimento ai φιλόσοφοι è forse una reminiscenza della Πολιτεία di Platone ed anche l'organicismo per cui il tutto preesiste alle parti è in singolare assonanza con idee diffuse nel mondo greco-romano. Il mito di Puruṣa può ad esempio ricordare l'apologo di Menenio Agrippa[75], benché nel discorso del tribuno della plebe siano certo assenti le implicazioni cosmologiche proprie dell'inno ṛgvedico.

La conoscenza diretta che i Greci ebbero dell'India grazie all'opera di Megastene è un sintomo sul piano ideale di un processo che operava anzitutto nell'ambito economico: l'unificazione commerciale dell'Ecumène[76]. Alla volatilità delle acquisizioni politiche, in India come altrove, si contrappose la persistenza degli scambi, favoriti inizialmente proprio da compagini statali in grado di assicurare il libero movimento delle merci. Esso era reso possibile dall'esistenza di un'articolata rete di trasporto. Una grande via collegava infatti Pāṭaliputra, capitale dell'Impero Maurya, alla città di Tamralipti (l'odierna Tamaluk, sul delta del Gange) e a Taxila, nell'attuale Pakistan. Di lì si poteva proseguire alla volta di Kabul e Kandahār e giungere via terra fino al Mediterraneo, sia passando per la Persia, la Mesopotamia e la Siria, sia percorrendo la Battriana, l'Oxiana ed il Caucaso, per giungere infine in Bitinia. Inoltre Pāṭaliputra era

Sant'Ambrogio, *Il modo di vivere dei Brahmani*, a cura di I. Santomanco, La Vita Felice, Milano 2004.

[75] Tito Livio, *Ab Urbe condita*, II, 32.

[76] M. Torri, *op. cit.*, pp. 89-94.

ben collegata ad un porto sulla costa del Gujarāt, noto ai Greci col nome di Barygaza (l'attuale Broach). La rotta di Socotra, Aden e del Mar Rosso permetteva poi scambi marittimi con l'Egitto. Nell'anno 101 a.C. l'occupazione cinese della valle del fiume Syrdarja rese possibile l'apertura della *Via della seta.* Gli scontri fra i Romani i Parti la bloccarono per alcuni periodi, ma non mancò allora un'alternativa, di fondamentale importanza non solo per la storia economica, ma anche per la comprensione della prima cristianizzazione dell'India. Già in epoca ellenistica era stato praticato il commercio marittimo con il subcontinente, ed in seguito ad una spedizione commerciale, comandata da Eudosso di Cizico e voluta dal re d'Egitto Tolomeo II Evergete, si era consolidata una rotta che seguiva le coste del Mare Arabico.

La presenza di un'affidabile rete di trasporto rese possibili ambasciate di sovrani indiani a Roma. In età augustea ne sono attestate due, dal regno dei Paṇḍya, nell'India Meridionale, e da Barygaza[77], ma altre seguirono ancora nei decenni successivi. Sotto l'imperatore Claudio (41-58 d.C.) fu scoperta, o quantomeno fu percorsa con maggiore frequenza, una nuova rotta marittima per l'India che permetteva di giungere dal Mar Rosso alle coste del Malabar in 40 giorni, partendo in luglio e sfruttando il "vento d'Ippalo". Non è stato ancora chiarito chi o che cosa fosse Ippalo[78], ma è evidente come ci si riferisse al monsone estivo. Dalle coste del Malabar si poteva poi tornare nel Mar Rosso, salpando tra dicembre e gennaio, spinti dal monsone invernale[79]. Tale era ormai l'intensità degli scambi fra le regioni indiane ed il Mediterraneo, che Seneca scriveva:

> Quantum est enim quod ab ultimis litoribus Hispaniæ usque ad Indos iacet? Paucissimorum dierum spatium, si navem suus ferat ventus[80].

Non solo opere letterarie, ma anche papiri, epigrafi, rinvenimenti archeologici e numismatici attestano la rete di rapporti intessuta in età imperiale fra il Mediterraneo e l'India[81]. Nel 1945 furono condotti ad Arikamedu, nei pressi

[77] C. Dognini, I. Ramelli, *op. cit.*, p. 32.

[78] Vd. E.H. Warmington, *The Commerce between the Roman Empire and India,* 2ª ed., Curzon Press, London – Octagon Books, New York 1974 (1ª ed. Cambridge University Press, Cambridge 1928), pp. 42-51; W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 2ª ed., Cambridge University Press, Cambridge 1951 (1ª ed. 1938), pp. 367-372; R.E.M. Wheeler, *Rome Beyond the Imperial Frontiers*, G. Bell & Sons, London 1954, pp. 126-130.

[79] Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, VI, 102-105.

[80] Seneca, *Naturales Quæstiones*, I præf., 13.

[81] Vd. M.P. Charlesworth, *Trade Routes and Commerce of the Roman Empire*, 2ª ed., Cambridge University Press, Cambridge 1926 (1ª ed. 1924); E.H. Warmington, *op. cit.*; J.I. Miller, *Roma e la via delle spezie. Dal 29 a.C. al 641 d.C.*, Einaudi, Torino 1974.

della foce del fiume Cauvery (Kāveri), scavi archeologici che portarono alla scoperta di un fiorente stabilimento commerciale romano, dotato di foro e templi[82]. La sua stessa posizione geografica suggerisce ciò che i reperti archeologici hanno poi confermato: Arikamedu era un'importante punto di transito lungo la rotta che dalla Cina, passando per la Malesia, giungeva sino all'Egitto e all'Impero Romano. Sir Robert Eric Mortimer Wheeler, l'archeologo che diresse questi scavi, ritenne che essi dimostrassero l'impiego del vento di Ippalo già in epoca augustea (è stato infatti rinvenuto vasellame aretino di quel periodo) e che perciò risultasse verosimile l'informazione riportata da Strabone, autore dell'epoca del Principato, secondo la quale ogni anno sarebbero salpate da Myos Hormos, un porto egiziano sul Mar Rosso, ben 120 navi dirette in Oriente[83]. L'intensità e la natura degli scambi intrattenuti dall'Impero Romano con l'India indusse Plinio a lamentarsi della pressione che un salasso annuo di 55 milioni di sterzi esercitava sulle finanze dello Stato, mentre Tiberio censurava la smania delle donne di possedere pietre preziose, dannosa per il trasferimento di denaro a popoli stranieri o nemici[84].

Se certamente colpiscono le affinità fra la dottrina di Pitagora ed analoghe teorie e precetti filosofici indiani anteriori al VI secolo a.C.[85], la frequenza dei contatti fra l'Occidente e l'Oriente in epoca imperiale induce a ritenere verosimili anche scambi religiosi e culturali. Non sono perciò del tutto privi di valore storico i resoconti sui viaggi di Apollonio di Tiana in India, avvenuti nel I secolo d.C. ma narrati 150 anni dopo da Filostrato di Lemno nello stile del romanzo greco. È tuttavia probabile che il filosofo si recasse non nel sud, bensì nel nord dell'India, alla corte del sovrano indopartico Gundaforo[86]. Tentò

[82] R.E.M. Wheeler, *Arikamedu: An Indo-Roman Station on the East Coast of India*, in "Ancient India", II, 1946, pp. 17-124.

[83] Id., *Rome Beyond the Imperial Frontiers*, cit., p. 129.

[84] Plinio il Vecchio, *op. cit.*, VI, 101; «illa feminarum propria, quis lapidum causa pecuniæ nostræ ad externas aut hostilis gentis transferuntur» in Tacito, *Annales*, III, 53.

[85] A.A. Macdonnell, *op. cit.*, p. 359. La metempsicosi, la teoria dei cinque elementi della natura, il vegetarianesimo e lo stesso "teorema di Pitagora" possono suggerire un rapporto di derivazione della dottrina pitagorica dalla filosofia indiana. Anche il viaggiatore fiorentino Filippo Sassetti riconobbe elementi pitagorici nelle pratiche dei bramini: «I bragmeni sono una gente abietta [...] i quali seguono la dottrina di Pittagora quanto al vivere, perché non mangiano di nessuna cosa che abbia senso, né sofferiscono di ammazzare una formica né una serpe; e se veggono un cristiano che ammazzi una gallina o un colombo, lo comperano per darli il volo». F. Sassetti, *op. cit.*, p. 59, al Cardinale Ferdinando de' Medici, futuro Granduca di Toscana, Cochin, gennaio 1584. Roberto Nobili in una lettera al Cardinale Bellarmino scrisse: «comunemente tutti credono quel che sognò Pythagora della trasmigratione del [sic] anime, non si potendo persuadere come essendo N.S infinitamente misericordioso, dia doppo [sic] la morte pena eterna». Madurai, 1 dicembre 1607, ARSI Goa 51, f. 8 r.

[86] C. Dognini, I. Ramelli, *op. cit.*, p. 38 s.

un contatto con la sapienza indiana anche Plotino (204-269 d.C.), che a tale scopo nel 243 d.C. si mise al seguito dell'imperatore Gordiano III in una spedizione contro i Parti. L'insuccesso militare gli impedì di emulare Apollonio di Tiana, eppure potrebbero non essere semplici coincidenze le affinità della sua dottrina, come anche quella del suo discepolo Porfirio, con il sistema filosofico indiano Sāṁkhya[87].

La facilità dei contatti con il Mediterraneo induce poi a ritenere possibile tanto una presenza ebraica sulla costa del Malabar sin dall'epoca romana, quanto l'eventualità che in India il cristianesimo sia giunto già in età apostolica.

L'unificazione commerciale dell'Ecumène non contraddice un'altra fondamentale determinante di lungo periodo della sua storia, ovvero la dialettica fra popoli sedentari e nomadi, già enunciata nel XIV secolo dallo studioso arabo Ibn Khaldūn[88]. Ad un'epoca di solide compagini imperiali in tutta l'Ecumène (Impero Romano; Impero Partico e poi Sassanide in Persia; imperi Maurya, Kuṣāna e Gupta in India; Impero Han in Cina) fece seguito un'epoca che, per una maggiore instabilità politica, vide la drastica contrazione del commercio internazionale a lunga distanza, divenuto ormai sempre più insicuro. A partire dal 200 d.C. sorse infatti nella Mongolia esterna la potente confederazione tribale degli Juan-Juan, che ben presto esercitò una forte pressione sugli altri popoli nomadi dell'Asia centrale. Così i turcofoni Toba, messi in fuga dagli Juan Juan, irruppero nella Cina Settentrionale e vi stabilirono la dinastia Wei (386-534 d.C.). In Europa i Germanici e gli Unni penetrarono nell'Impero Romano, mentre gli Unni Eftaliti, guidati dal condottiero Toramana, annientarono nel 484 d.C. l'esercito sassanide ed uccisero l'imperatore Firuz. Con la battaglia di Eran del 510 d.C. inflissero infine un colpo mortale all'Impero Gupta (320-510 d.C.), che dopo i cinque secoli seguiti alla disgregazione dell'Impero Maurya era riuscito nuovamente ad unificare la parte settentrionale del subcontinente indiano[89].

Nel corso del Medioevo le direttrici del commercio eurasiatico talora sperimentarono crisi, alle quali però sempre seguì il ristabilimento dei contatti. Se infatti le "invasioni barbariche" quasi contemporaneamente fecero vacillare o crollare tutte le compagni imperiali collocate ai margini della massa eurasiati-

[87] Il Neoplatonismo e la filosofia Sāṁkhya concordano nel sostenere che solo la materia è soggetta alla sofferenza, non l'anima. Entrambi ritengono che l'anima sia luce e che la coscienza operi come uno specchio su cui si riflettano gli oggetti. Condividono anche la prospettiva cosmologica secondo cui il mondo non avrebbe avuto un inizio. A.A. Macdonnell, *op. cit.*, p. 359 s.

[88] Nella *Muqaddima* (prefazione) al *Kitāb al'Ibar* ("Libro degli esempi") Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn propose un'originale filosofia della storia, fondata sul concetto di *'aṣabiyya*, il vincolo di coesione che tiene uniti i gruppi umani.

[89] M. Torri, *op. cit.*, p. 110 ss.

ca, la successiva espansione arabo-islamica e l'interposizione fra l'Europa e l'Asia meridionale ed orientale del *Dar al-Islam* ("Casa dell'Islam")[90] agevolò i commerci e la circolazione delle idee: all'Occidente giunse l'invenzione indiana dei numeri decimali proprio in virtù della fondamentale mediazione araba. Le dinastie arabe degli Omayyadi e degli Abassidi, come pure quella turca dei Selgiuchidi o quella dei Mamelucchi d'Egitto, crearono un'area di pace e prosperità che permise a viaggiatori come Ibn Battuta (1304-1377 ca.) di muoversi liberamente dal Maghreb fino alla Cina[91]. Non diversamente, se è pur vero che le armate mongole di Gengis Khān e di Batu devastarono il Medio Oriente e l'Europa Centro-orientale, la successiva *pax mongolica* permise regolari contatti fra l'Occidente e l'Impero di Mezzo: furono così possibili i viaggi dei minoriti Giovanni dal Pian del Carpine e Guglielmo di Rubruck, come anche dei mercanti veneziani Niccolò, Maffeo e Marco Polo.

È certo che opere della tarda antichità quali la *Collectanea rerum mirabilium* redatta da Solino (III sec.) ed il VI libro del *De Nuptiis Philologiæ et Mercurii* di Marziano Capella determinarono nella sintesi patristica della cultura classica una ricostruzione leggendaria dell'Oriente. Isidoro di Siviglia, primo enciclopedista del Medioevo, riteneva ad esempio che i quattro grandi fiumi asiatici scaturissero dal Paradiso terrestre[92] e che in India non vi fossero solo spezie e pietre preziose, ardentemente desiderate dalle nobildonne, ma anche montagne d'oro difese da draghi, grifoni e giganti mostruosi[93].

[90] A. Hourani, *Storia dei popoli arabi. Da Maometto ai nostri giorni*, Mondadori, Milano 1998, p. 60.

[91] *Ivi*, p. 140. Il resoconto di viaggio di Ibn Battuta, la *Rihla*, non è facilmente reperibile in edizione italiana perché l'unica traduzione esistente, peraltro parziale, è quella di Francesco Gabrieli, pubblicata per la prima volta nel 1961 per i tipi della Sansoni. Nel 1988 la casa editrice "Le lettere" l'ha riproposta in una raccolta intitolata *Poesia e letteratura nel Medioevo arabo*. Vd. anche R.E. Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta: le mille avventure del Marco Polo arabo*, Garzanti, Milano 1998.

[92] «Paradisus est locus in orientis partibus constitutus (...). Est enim omni genere ligni et pomiferarum arborum constitutus, habens etiam et lignum vitæ: non ibi frigus, non æstus, sed perpetua aeris temperies. E cuius medio fons prorumpens totum nemus inrigat, dividiturque in quattuor nascentia flumina». *Etymologiæ*, lib. XIV, cap. III.

[93] «India vocata ab Indo flumine, quo ex parte occidentali clauditur. Hæc a meridiano mari porrecta usque ad ortum Solis, et a septentrione usque ad montem Caucasum pervenit; habens gentes multas et oppida, insulam quoque Taprobanem gemmis et elephantis refertam, Chrysam et Argyren auro argentoque fecundas, Tilen quoque arboribus foliam numquam carentem. Habet et fluvios Gangen et Indum et Hypanem inlustrantes Indos. Terra Indiæ Favonii spiritu saluberrima in anno bis metit fruges: vice hiemis Etesias patitur. Gignit autem tincti coloris homines, elephantos ingentes, monoceron bestiam, psittacum avem, ebenum quoque lignum, et cinnamum et piper et calamum aromaticum. Mittit et ebur, lapides quoque pretiosos: beryllos, chrysoprasos et adamantem, carbunculos, lychnites, margaritas et uniones, quibus nobilium fe-

Occorre però ridimensionare l'alone di leggenda che per secoli nascose agli europei la realtà dell'Asia. Alle limitate conoscenze corrispondevano infatti scambi commerciali che, sebbene mediati da una pluralità di operatori, non vennero mai del tutto meno. Nella ricostruzione dei rapporti intercorsi nell'Antichità fra l'Europa e l'India all'alone leggendario dei resoconti di viaggio fa da costante contrappeso la concretezza degli scambi commerciali.

4. L'arrivo dei Portoghesi in India

L'apertura della rotta oceanica fra l'Europa e l'India rappresenta uno dei momenti più significativi della prima età moderna[94]. Insieme ad eventi come la caduta di Costantinopoli o la "scoperta" dell'America, anche l'impresa di Vasco da Gama ha il pregio di condensare in un fatto puntuale un più complesso processo storico. Questa "virtù compendiaria" non può certo essere negata e sicuramente facilita la comprensione del passato. La "storia delle date epocali" rischia tuttavia di creare un mondo fittizio, adeguato più alle esigenze dell'intelletto umano che non alla realtà. Se infatti l'Impero Romano d'Oriente cessa di esistere definitivamente solo il 29 maggio del 1453, ben si vede che esso aveva tuttavia sperimentato una costante decadenza almeno a partire dall'epoca di Andronico II Paleologo (1282-1328)[95]. È poi difficile parlare di "scoperta" nel caso del continente americano, già popolato da numerose civiltà e in ogni caso già probabilmente raggiunto in precedenza da navigatori europei[96].

Nemmeno l'impresa di Vasco da Gama può sottrarsi alla necessità di una relativizzazione storica che, superando una limitata precomprensione etnocentrica, riveli il reale significato di un episodio pur sempre di capitale rilievo.

minarum ardet ambitio. Ibi sunt et montes aurei, quos adire propter dracones et gryphas et inmensorum hominum monstra inpossibile est». *Ibidem*.

[94] R.C. Majumdar, M.C. Raychaudhuri, K. Datta, *An Advanced History of India*, Macmillan and Co. Ltd, London 1953, p. 631: «Perhaps no event during the Middle Ages had such far reaching repercussions on the civilised world as the opening of the sea route to India». È possibile che gli autori, conformemente all'uso della storiografia sull'India, usino il termine "Middle Ages" in un'accezione molto lata, considerando medievale tutto il millennio compreso fra i primi contatti dell'India con l'Islam (VIII sec.) e l'avvento del dominio britannico (XVIII sec.). Potrebbe altrimenti essere sottinteso il concetto di "Autunno del Medioevo", nell'accezione impiegata da Johan Huizinga.

[95] G. Ostrogorsky, *Storia dell'Impero Bizantino*, Einaudi, Torino 1993, p. 436.

[96] Vd. *supra*, p. 34, nota 50.

Un osservatore attento dell'epoca quale Francesco Guicciardini sintetizzò così il significato del successo portoghese in rapporto agli equilibri mediterranei:

...non aveva dato tanta molestia a' viniziani la guerra de' turchi quanta molestia e detrimento dette l'essere intercetto dal re di Portogallo il commercio delle spezierie, le quali i mercanti e i legni loro conducendo da Alessandria, città nobilissima, a Vinegia, spargevano con grandissimo guadagno per tutte le provincie della cristianità[97].

Nel luglio del 1501, ad appena tre anni dall'evento, Girolamo Priuli aveva persino paventato la fine del commercio veneziano delle spezie, una perdita simile al «latte e al nutrimento che venissero a mancare ad un lattante»[98].

In realtà l'evoluzione del commercio fra l'Asia Meridionale e l'Europa non conobbe un mutamento chiaro e definitivo nel corso del XVI secolo: ad un'iniziale crisi del tradizionale sistema commerciale arabo-veneziano a vantaggio della nuova rotta lusitana di Capo di Buona Speranza, seguì dopo il 1550 circa un periodo di nuova prosperità dei traffici nel Mar Rosso. Nel 1585 fu addirittura prospettato a Venezia un contratto di rivendita del pepe portoghese, tale da rendere possibile la fine della rivalità commerciale fra le due potenze marinare. Il progetto non ebbe successo e nondimeno la rotta levantina non conobbe crisi irreversibili, forse anche in virtù di un'innovazione commerciale: se i Portoghesi controllavano il pepe del Malabar, mercanti arabi alimentavano ora la direttrice del Mar Rosso con il pepe di Aceh, la regione più settentrionale dell'isola di Sumatra. All'inizio del Seicento non era perciò ancora decisa la lotta fra l'antica rotta monsonico-mediterranea e quella nuova, oceanica. Alla fine sarà quest'ultima a vincere, ma ne trarranno vantaggio l'Olanda e l'Inghilterra, non più il Portogallo[99].

Una prima relativizzazione dell'impresa di Vasco da Gama induce quindi a non ritenere che dopo di essa il commercio internazionale subisse improvvisamente un mutamento radicale. Occorre poi aggiungere che, se non può essere negata la rilevanza degli ostacoli naturali e culturali che si frapponevano lungo la rotta oceanica fra l'Europa e l'India[100], stupisce tuttavia il ritardo con cui i

[97] F. Guicciardini, *La Storia d'Italia*, Salani, Firenze 1963, 4 voll., vol. II, lib. VI, p. 56.

[98] F. Braudel, *op. cit.*, p. 584 s.

[99] *Ivi*, pp. 584-614.

[100] Nel 1735 e 1736 l'erudito Bernardo Gomes de Brito pubblicò due volumi (ma inizialmente ne erano previsti cinque) di una *História Trágico-Marítima*, silloge di resoconti dei numerosi naufragi occorsi alle navi portoghesi nei secoli precedenti. Vd. G. Lanciani (a cura di), *Viaggi e naufragi portoghesi sulla via delle Indie*, Liguori, Napoli 2002, p. 3. Per specifici riferimenti ai naufragi occorsi ai viaggiatori italiani Francesco Carletti e Giovanni da Empoli cfr. T. Cirillo Sirri, *La rotta delle Indie. Istruzioni per l'uso* in *Il Portogallo e i mari: un incontro tra culture: atti del congresso internazionale, Napoli 15-17 dicembre 1994*, a cura di Maria Luisa Cusati, Istituto universitario orientale – Liguori, Napoli 1997, 3 voll., vol. II, pp. 265-280.

Portoghesi giunsero infine alla loro meta. Già nel dicembre del 1488 Bartolomeu Dias era infatti ritornato dalla sua spedizione fino al Capo di Buona Speranza[101]. Non meno importante, anche se assai meno noto, era stato il viaggio esplorativo di Pero de Covilhã. Al suo compagno Afonso de Paiva erano state affidate dal Re del Portogallo Dom João II alcune lettere indirizzate al Prete Gianni[102], mentre era a lui richiesto di raccogliere informazioni sui porti e sulle tecniche di navigazione nell'Oceano Indiano. Covilhã e Paiva partirono il 7 maggio 1487 da Santarém. Travestiti da mercanti per non rendere noto agli arabi l'intento espansionistico del Regno del Portogallo, giunsero insieme ad Aden. Paiva si diresse in Etiopia, ma morì prima di giungervi. Maggiore successo ebbe Covilhã. Si imbarcò per l'India e visitò le città di Cannanore[103] e Calicut nella regione del Malabar e, risalendo la costa del Konkan[104], giunse poi a Goa[105], la futura capitale dell'*Éstado da Índia.* Tornò quindi in Arabia e, passando per Ormuz, si diresse al Cairo, dove apprese la notizia della morte di Paiva. Incontrò due ebrei inviati dal re Dom João, Rabbi Abraham e José de Lamego. Riferì loro le notizie che aveva raccolto a proposito della cannella e del pepe di Calicut, come pure dei chiodi di garofano provenienti da qualche regione più ad oriente (forse le Isole Molucche). Accompagnato da Rabbi Abraham, Pero de Covilhã tornò ad Aden, proseguì fino ad Ormuz e poi da solo andò in Etiopia ad assolvere il compito già affidato a Paiva. Ben accolto alla corte del Negus Negesti, non gli fu tuttavia concesso di fare ritorno in Portogallo e, in una sorta di prigione dorata, rimase in Etiopia fino alla sua morte, avvenuta trent'anni dopo. È probabile che qualche resoconto delle scoperte fatte da Covilhã fino al 1490

[101] B.W. Diffie, G.D. Winius, *op. cit.*, p. 196 ss.

[102] *Ivi*, p. 199; F.M. Rogers, *op. cit.*, pp. 86-87. Sull'origine del mito del Prete Gianni vedi *infra*. §5.3, pp. 58-72.

[103] In malayālam, la lingua parlata nel Malabar (corripondente all'odierno stato del Kerala), la città si chiama Kaṇṇur o anche Kaṇṇanur, ovvero "città di Kṛṣṇa". Nella *Relazione di Leonardo da Ca' Masser sopra il commercio dei Portoghesi nell'India* (in "Archivio storico Italiano", Appendice del Tomo II, Firenze 1845) si legge che «In Cananor il suo Re si è zentil, e qui nasce zz. [=zenzero]; ma li zz. pochi e non cusi boni come quelli di Colcut». Cit. in HJ, p. 157.

[104] HJ, p. 244 s. Così viene indicata quella sezione della costa occidentale dell'India compresa fra Goa e la regione del Gujarāt. Se in sanscrito classico il toponimo era *Konkaṇa,* nel *Portolano Mediceo* (1350 ca.) conservato nella Biblioteca Laurenziana troviamo invece *Cocintana,* latinizzazione fedele della variante indiana medievale *Konkan-Tana.* Tana era uno dei porti principali lungo quella costa. Tra Goa ed il Malabar si trova la sezione costiera intermedia del *Canara* o *Kannaḍa* (HJ, p. 152 ss.). Perciò l'intera costa occidentale dell'India è divisa in tre parti e procedendo da nord a sud si incontra prima il Konkan, poi il Canara ed infine il Malabar.

[105] HJ, p. 379. Nella lingua konkaṇī la città è chiamata *Gova*, mentre in quella marāthi si dice *Goven.* Un nome più antico è *Sindābūr*, forse corrispondente ad un originario *Sundāpūr.*

venisse spedito a Lisbona dal Cairo[106]. Sembra tuttavia che Vasco da Gama non abbia mai ricevuto queste informazioni[107].

È alla luce della spedizione di Dias e di Covilhã che stupisce il ritardo con cui i Portoghesi giunsero infine in Malabar. Non occorreva ormai se non un ultimo sforzo della Corona lusitana perché si dischiudesse il remunerativo mercato delle spezie orientali. Sono state perciò proposte numerose ipotesi per spiegare questo mistero. Si osserva anzitutto che in quel periodo il Portogallo era impegnato nella sua politica espansionista in Marocco, dove intraprese una campagna militare nel 1487-1488 ed inviò poi una flotta nel 1490.

Alle complicazioni militari si aggiunse una difficile successione dinastica. Una caduta da cavallo causò infatti nel 1491 la morte di Afonso, figlio ed erede di Dom João II. Questi morì nel 1495 dopo una lunga malattia e al trono ascese infine Dom Manoel, cognato del suo predecessore. È probabile che, in assenza di un sovrano pienamente in grado di assumere decisioni impegnative, in quegli anni sia stato accantonato il progetto indiano.

Un ulteriore ostacolo era poi rappresentato dal contenzioso ispano-lusitano sull'esatta demarcazione dei possedimenti d'oltremare dei regni iberici[108]. Avrebbe certamente contribuito al rasserenamento dei loro rapporti un'opportuna alleanza matrimoniale. Essa non si rivelava tuttavia semplice poiché i Re Cattolici non gradivano affatto l'ospitalità che, in cambio di denaro, era stata concessa da Dom João II agli ebrei espulsi dai Regni di Castiglia ed Aragona. A tale scopo condizionavano la possibilità del matrimonio di Dom Manoel con la loro figlia Isabella all'espulsione di ebrei e mussulmani dal Portogallo[109].

Tutti questi fattori di politica interna possono in parte spiegare perché solo nel 1497 fosse conferito a Vasco da Gama l'incarico di giungere in India, attraversando il capo di Buona Speranza. Ad essi si deve tuttavia aggiungere un rilievo di carattere nautico. È infatti probabile che si sia speso tempo nella ricerca di una rotta di navigazione nell'Atlantico meridionale migliore di quella seguita da Dias. Questi infatti, per mantenersi vicino alla costa africana, aveva dovuto procedere contro i venti e le correnti dominanti. Perché Vasco da Gama potesse invece seguire la più agevole rotta dell'Atlantico Occidentale[110] occorse la preparazione di una flotta adeguata ad un viaggio lungo più del doppio di quello mai compiuto fino ad allora da europei[111].

[106] J.D. Fage, *op. cit.*, p. 223.

[107] B.W. Diffie, G.D. Winius, *op. cit.*, p. 201.

[108] Su queste ipotesi, *ivi*, p. 215.

[109] Vd. *infra*, p. 175.

[110] Una rotta che per le correnti poteva spingersi tanto ad ovest da toccare quasi il Brasile. Proprio nel corso di una simile navigazione Pedro Alvares Cabral avvistò nel 1500 la costa di questa regione. Cfr. B.W. Diffie, G.D. Winius, *op. cit.*, p. 230.

[111] J.D. Fage, *op. cit.*, p. 224.

L'8 luglio del 1498 da Restelo salpò infine la spedizione oceanica per le Indie Orientali. Dopo una navigazione travagliata[112], il 18 maggio 1498 Vasco da Gama ed il suo equipaggio avvistarono finalmente le costa del Malabar. L'espansione oceanica portoghese, promossa in particolar modo dall'Infante Enrico il Navigatore, trovava il suo compimento naturale ed il processo di "unificazione commerciale dell'Ecumène" sperimentava una formidabile accelerazione. Sarebbe forse più corretto parlare di "riunificazione", in quanto si è visto come già nell'Antichità (specialmente nei primi secoli dell'èra cristiana) l'Eurasia ed un'ampia fascia dell'Africa costituissero un sistema tanto strutturalmente integrato da resistere in una certa misura anche agli sconvolgimenti politici che ebbero luogo nel corso del Medioevo.

La rilevanza dei rapporti commerciali e culturali fra l'Europa e l'Asia e la loro persistenza nonostante i più radicali sconvolgimenti politici, rappresentano indizi da cui si potrebbe forse inferire l'esistenza di un unico *sistema-mondo* (*world-system*) esteso all'intero continente euro-asiatico sin dall'Antichità. Immanuel Wallerstein nega tuttavia che in epoca classica ed anche nel XVI secolo, nell'epoca dell'espansione portoghese, l'Asia sia entrata a far parte del *sistema-mondo* europeo, in quanto essa avrebbe mantenuto la propria suddivisione in specifiche e separate *economie-mondo*[113]. Tali spazi rappresenterebbero invece nel loro complesso un'*arena esterna* con cui l'*economia-mondo* europea intratteneva rapporti commerciali basati sullo scambio di beni di lusso. Una simile limitazione merceologica parrebbe in effetti testimoniare una limitata integrazione commerciale, anche se tale impressione potrebbe tradursi in un vero e proprio giudizio solamente qualora si dimostrasse la scarsa incidenza di questi traffici sul valore complessivo della produzione nelle diverse economie.

Un altro elemento a favore della tesi di Wallerstein è la mancata creazione di nuovi flussi commerciali dei Portoghesi, che semplicemente si sostituirono con la forza alla preesistente rete dei mercanti arabi e gujarāti.

Un terzo argomento è infine il persistente deficit commerciale dell'Europa nei confronti dell'India e dell'Asia in genere. Se infatti il Portogallo importava spezie, non era tuttavia in grado di pagarle con propri beni, poiché i grossisti asiatici (anzitutto quelli del Malabar) erano disposti ad accettare in pagamento solo argento ed oro[114]. Il costante deflusso di metalli preziosi dall'Eu-

[112] Fra il luglio e l'autunno del 1499 (le date sono incerte) tornarono in Portogallo solo due delle quattro navi della spedizione. Cfr. B.W. Diffie, G.D. Winius, *op. cit.*, p. 216.

[113] I. Wallerstein, *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, London-New York 1974, pp. 15, 301-302, 328.

[114] Vd. F. Braudel, *op. cit.*, vol. I, pp. 496-499.

ropa[115] potrebbe suggerire che le merci europee non fossero all'altezza del modello di consumi prevalente in Asia (e in tal modo verrebbe messa in dubbio la tesi della costante superiorità strutturale dell'Occidente nell'ultimo millennio), o all'opposto segnalare un limitato sviluppo economico dell'Oriente, incapace di esprimere una domanda articolata e moderna.

A prescindere da questo problema, resta comunque verosimile la tesi di Wallerstein sulla mancata integrazione economica euroasiatica. Egli ritiene che l'America divenisse invece sin dalla prima età moderna una *periferia* dell'economia-mondo europea, ai margini, ma pur sempre all'interno di essa. Il Nuovo Mondo sarebbero infatti entrato a far parte di un sistema internazionale di divisione del lavoro, specializzandosi nella produzione di beni *labour intensive*, per i quali cioè il fattore lavoro è remunerato relativamente di meno[116]. Tali beni, in quanto necessari al consumo quotidiano di vaste masse europee, avrebbero rappresentato un potente canale d'integrazione fra le due sponde dell'Atlantico[117].

Si potrebbe tuttavia obiettare che, se nel XVI secolo non si creò fra Asia ed Europa quell'integrazione che ebbe poi luogo all'epoca della Rivoluzione Industriale, ed ancor più a cavallo dei secoli XIX e XX, si ebbero tuttavia già

[115] Il deficit commerciale europeo non rappresentava un elemento di debolezza strutturale poiché permetteva di creare nuovi flussi di commercio: «... a partire dal Seicento gli europei si servirono dell'argento americano per acquistare beni in una parte dell'Asia e rivenderli ad altre parti dello stesso continente o sulle coste orientali dell'Africa. Fu in larga misura grazie a quest'opera di intermediazione che gli europei furono in grado di moltiplicare il loro capitale finanziario iniziale, che poi investivano nell'acquisto di merci da importare in Occidente. In effetti, quegli europei che ebbero più successo in quest'attività (il commercio intra-asiatico), cioè gli Inglesi, furono coloro il cui peso economico e poi politico-militare divenne preminente rispetto a quello delle altre potenze europee attive nell'Oceano Indiano e nel Mar Cinese». M. Torri, *op. cit.*, p. 256 s. Attorno al 1650 il viaggiatore francese Jean-Baptiste Tavernier verificava empiricamente l'esistenza del commercio intra-asiatico: «Non c'è affatto l'abitudine di riportare denaro dal Levante, ma di impiegarlo piuttosto in buone merci, sulle quali ci sia da guadagnare». Cit. in F. Braudel, *op. cit.*, p. 497.

[116] «...in tal paese [quello a lavoro abbondante] il fattore lavoro, dovendosi combinare nel processo produttivo con quantità non elevate di capitale, avrà una produttività marginale bassa e, conseguentemente, un basso saggio di remunerazione (vale a dire, un basso costo): per cui il bene *labor-intensive*, inglobando dosi elevate del fattore a basso costo, costerà anch'esso relativamente poco». V. Del Punta, U. Triulzi, *Fondamenti di economia internazionale*, La Sapienza editrice, Roma 2000, p. 54. La grafia *labor* è propria dell'uso statunitense.

[117] Gli autori di un influente saggio della sinistra "new global" hanno contestato la teoria dei *sistemi mondo* nella misura in cui essa, enfatizzando il carattere globalizzante e capitalistico dell'espansione europea già nella prima età moderna, possa «mascherare la rottura e lo spostamento che possiamo osservare nella produzione capitalistica contemporanea e nelle relazioni globali di potere». M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2003, p. 26.

all'inizio dell'Età Moderna:

a) un evidente incremento quantitativo del volume degli scambi[118];
b) una stabilizzazione politica del commercio in virtù del monopolio armato che il Portogallo riuscì a esercitare per circa un secolo nell'Oceano Indiano.

Se anche questi rilievi non fossero in grado di dimostrare da soli l'esistenza nel Cinquecento di un'unica economia-mondo euro-asiatica, va comunque notato che Wallerstein sottovaluta molto il rilievo delle componenti culturali e religiose nei rapporti che s'instaurarono fra Occidente ed Oriente. È significativa la sua opinione sul ruolo della religione nell'espansione ispano-portoghese. L'entusiasmo religioso sarebbe infatti una mera razionalizzazione degli interessi, anche se interiorizzata e di conseguenza retroagente sull'economia. Infatti

> History has seen passion turning to cynicism too regularly for one not to be suspicious of invoking such belief systems as primary factors in explaining the genesis and long-term persistence of large-scale social action[119].

Non sembra però congruente con un giudizio storico *wertfrei* il riferimento alla dicotomia passione-cinismo: sostenere la rilevanza esplicativa delle motivazioni religiose in relazioni a determinate forme di azione sociale[120] non implica in alcun modo l'adesione ad una qualche filosofia della storia "idealista", ma semplicemente il rifiuto di spiegazioni deterministiche e rigidamente monocausali. Proprio l'esame del cristianesimo latino in India nel Cinquecento evidenzia come lo slancio missionario permettesse un più intenso contatto fra la cultura occidentale e quella orientale[121]. Ciò ovviamente non implicò l'instaurazione di un vero dialogo, ma fu anzi occasione per la nascita di persistenti stereotipi[122].

[118] Vd. V.M. Godinho, *L'économie de l'empire portugais aux XV^e^ et XVI^e^ siècles*, SEVPEN, Paris 1969, pp. 581-582, 591; C.R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825*, Hutchinson, London 1969, p. 59. Questi autori dimostrano come la produzione asiatica di spezie raddoppiasse nel Cinquecento in virtù della maggiore domanda europea.

[119] I. Wallerstein, *op. cit.*, p. 48.

[120] «È certo che la rivalità delle due religioni universali Islam e Cristianesimo, animate da un forte spirito missionario-espansionistico, non era un semplice pretesto per occultare un conflitto d'interessi di natura economica, come oggi si tende ovviamente a credere, ma possedeva anche un indubbio, reale contenuto ideologico e storico-culturale». W. Reinhard, *Storia del Colonialismo*, Einaudi, Torino 2002, p. 28.

[121] «La Controriforma [...] acquista una dimensione mondiale sul piano storico: per tale ragione i secoli del rinnovamento cattolico rappresentano il primo periodo di storia globale». R. Po-Chia Hsia, *op. cit.*, p. 14 s.

[122] Per una sintetica esposizione delle prime analisi europee che condussero alla creazione del concetto di induismo è utile J. Wicki, *Influenze della civiltà europea su quella indiana nel '500 e*

Sembra possibile concludere che l'impresa di Vasco da Gama non abbia condotto ad una "scoperta dell'India"[123], bensì ad un'intensificazione di rapporti sempre esistiti, anche se in misura certo variabile a seconda delle diverse congiunture politico-economiche. È però vero che nel Cinquecento occorsero uno scarto conoscitivo ed un salto di qualità (oltre che di quantità) nelle relazioni fra le estremità della massa eurasiatica, tali che le Indie non furono più per la coscienza europea una frontiera tra la realtà e il sogno, non più utopie (οὐ τόποι), bensì luoghi (τόποι) distinti ed interagenti economicamente e culturalmente con la Cristianità.

Nel giusto equilibrio fra gli elementi di continuità e di cambiamento sembra possibile parlare di "riunificazione" dell'Eurasia, anche rinunciando al più pregnante concetto di *sistema-mondo*.

5. Notizie medievali sul cristianesimo in India

5.1. Tommaso e Bartolomeo

È difficile sostenere su semplice base biblica che vi fossero comunità ebraiche in Malabar già all'epoca di Salomone (X sec. a.C.) poiché l'Ofir menzionato nel primo libro dei Re[124] sembra essere una località dell'Arabia o della costa somala piuttosto che – come pure è stato sostenuto[125] – un porto indiano. Non risulta poi agevole verificare se le parole ebraiche con cui si indicano scimmie e pavoni siano prestiti linguistici dal tamil[126] o se il mantenimento di sacrifici animali nelle comunità ebraiche malabaresi indichi di per sé una presenza anteriore alla distruzione del II Tempio[127].

La scoperta d'Ippalo e la conseguente fioritura di commerci da Alessandria all'India Meridionale fanno ritenere altamente probabile la presenza di colonie ebraiche sulla costa malabarese già al principio dell'età cristiana. È perciò teoricamente possibile che l'apostolo Tommaso si sia davvero spinto sino in India. Resta invece oggetto di discussione se vi siano sufficienti elementi per ritenerla davvero avvenuta e, a meno di ritenere validi argomenti ontologici che – quasi sull'esempio del *Proslogion* di Anselmo d'Aosta – dall'essenza vogliano derivare anche l'esistenza e da una possibilità dedurre la certezza, è improbabile che si giunga mai ad un consenso scientifico sul punto.

Costituisce tuttavia un elemento di grande rilievo la convinzione condivisa da milioni di cristiani del Kerala, cattolici e non, di appartenere ad una chiesa sorta nel 52 d.C.

Gli *Acta Thomæ*[128] meritano perciò attenzione perché, nonostante il loro carattere romanzesco, potrebbero nondimeno nascondere un nucleo di verità storica. In essi si narra che la predicazione in India dell'apostolo iniziò in un regno governato da un sovrano di nome Gundaforo. Questi chiese a Tommaso di costruirgli un palazzo[129] e gli diede un anticipo per sostenere le spese. Con il denaro ricevuto l'apostolo soccorse invece i poveri, incorrendo nell'ira del re e finendo quindi in prigione. Nel frattempo morì però Gad, il fratello di Gundaforo. Egli tuttavia tornò miracolosamente in vita e descrisse la bellezza del palazzo costruito in cielo da Tommaso con le sue opere di carità. Il re e suo fratello ricevettero quindi il battesimo. Gli *Acta Thomæ* raccontano poi dell'invito rivolto all'apostolo da un altro rāja indiano, Mazdai. Tommaso salvò molte anime anche in questo regno, ma poi, caduto in sfavore presso il sovrano, da lui fu fatto uccidere a mezzo miglio dalla città principale. Molto tempo dopo un figlio di Mazdai tuttavia si ammalò gravemente ed il re fece aprire la tomba del martire nella speranza di curare il figlio con le sue reliquie. Con suo grande disappunto non trovò però le ossa, sottratte da un suo fratello e portate in Occidente.

'600, in E. Fasana, G. Sorge (a cura di), *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani*, Edizioni Universitarie Jaca, Milano 1988, pp. 25-36.

[123] *The Discovery of India* è il titolo di una celebre opera di Jawaharlal Nehru, composta fra il 1944 ed il 1945 nel carcere di Ahmadnagar. La "scoperta" cui allude il grande statista è però la "ri-scoperta" dell'India da parte degli indiani, la conquista di un'autocoscienza indispensabile per la costruzione di una nazione indipendente e consapevole del proprio passato.

[124] «Salomone costruì anche una flotta in Ezion-Gheber, cioè in Elat, sulla riva del Mare Rosso nella regione di Edom. Chiram inviò sulle navi i suoi servi, marinai che conoscevano il mare, insieme con i servi di Salomone. Andarono in Ofir, ove presero oro – quattrocentoventi talenti – e lo portarono al re Salomone». *1 Re* 9, 26-28.

[125] G.E. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean*, Princeton University Press, Princeton 1951, p. 8.

[126] Si fa riferimento a *1 Re* 15, 22 e *2 Cronache* 9, 22. Una valutazione assai prudente in J.H. Lord, *Jews in Cochin (Malabar)* in *The Encyclopedia of Religions and Ethics*, T. & T. Clark, Edinburgh 1908-26, 13 voll. (d'ora in poi ERE), vol. VII, p. 557 ss.; Id., *Bene-Israel*, in ERE II, pp. 469-474; Id., *The Jews in India and the Far East: Being a Reprint of Articles Contributed to "Church and Synagogue" with Appendices*, Greenwood Press, Westport (Connecticut) 1976, (1° ed. 1907).

[127] A favore di questa ipotesi vd. H.S. Kehimkar, *The History of the Bene-Israel in India*, The Dayag Press, Tel Aviv – G. Salby, London 1937 (orig. marāthi, *Isrāela lokāṅcā itihāsa. Mi. Pāla Guḍaman Yanniṃ ingrajīnta lihilelyā; granthāceṃ rū pantara*, Saul Jacob, Mumbaī 1927).

[128] Per una traduzione italiana dell'originale siriaco e delle successive versioni greca e latina vd. F. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, Marietti, Genova 1992 (1ª ed. Torino 1996), pp. 305-374.

[129] Tommaso è perciò tradizionalmente rappresentato con una squadra da architetto in mano. Così ad esempio in una tela ad olio di Nicolas Maes, conservata negli *Staatliche Museen* di Kassel.

Per quanto risultino poco convincenti gli *Acta Thomæ*, è pur vero che nell'Alto Medioevo il suo corpo fu venerato in Edessa di Mesopotamia, ritenendosi che ivi fosse stato traslato proprio dall'India[130]. Il 13 dicembre 1144 l'emiro Imad al-Din Zinchi riconquistò ai Crociati la città, ma già il 6 ottobre le reliquie erano state trasferite per essere conservate con più sicurezza nell'isola di Chio. Nel 1258 le flotte veneziane e genovesi si scontrarono al largo di Acri per il controllo delle principali rotte di navigazione verso l'Oriente. Manfredi, figlio di Federico II di Svevia, inviò una flotta in appoggio ai veneziani comprendente anche tre galee di Ortona, comandate dal navarca Leone. Nel corso del saccheggio che seguì alla vittoria veneziana, l'ammiraglio ortonese trafugò da Chio le reliquie di San Tommaso e la pietra tombale di marmo calcedonio in cui era stato riposto il corpo dell'apostolo. Esso fu così collocato nella Basilica Concattedrale di Ortona, dove tuttora viene venerato[131].

[130] Se il testo siriaco degli *Acta Thomæ* riferisce una generica traslazione in Occidente, il testo greco specifica la Mesopotamia. Il *De miraculis beati Thomæ apostoli* fa esplicito riferimento a Edessa. La *Passio Sancti Thomæ* è ancor più circostanziata geograficamente e storicamente, inquadrando la traslazione nel contesto delle guerre partiche del III secolo. Sconfitto nel 230 il re persiano Serse (Ardashir I), gli edesseni avrebbero ottenuto che Alessandro Severo mandasse qualcuno presso i re indiani ad ottenere il corpo dell'apostolo. Esso sarebbe stato così traslato nella città di Edessa e posto in un'urna d'argento sospesa con catene forgiate con quello stesso metallo. Sant'Efrem il Siro ritenne che il trafugatore fosse un mercante edesseno di nome Kabin, che durante uno dei suoi viaggi avrebbe avuto modo di venerare il sepolcro di San Tommaso e maturare così l'idea di portarsi a casa le sacre spoglia. Efrem dedicò all'apostolo quattro inni, esaltandolo in particolare come la luce che illuminò una terra ottenebrata dal fumo dei sacrifici e come colui che fece indossare vesti candide ai neri (o converrebbe tradurre col crudo "negri"?): «Beata es, o lux, quam velut lampadem misit sol inter tenebras ut illuminares terram obtenebratam fumo sacrificiorum; regio nigris plena tibi obtigit ut eos vestibus candidis indueres; baptismo eos abluisti, dealbasti; contaminatam regionem Thomas dealbavit». *Sancti Ephræm Syri Hymni et Sermones, quos e codicibus londinensibus, parisiensibus, romanis, mausilianis, sinaiticis, dubliniensibus et oxoniensibus descriptos, edidit, latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit Thomas Josephus Lamy*, Mechliniæ (Malines) 1882-1902, 4 voll., vol. IV, n. 12, p. 699.

Il *Chronicon Edessenum* menziona la costruzione nel 373 di una grande chiesa in onore di San Tommaso. Nel VI secolo Gregorio di Tours descrisse poi minutamente la morte e la sepoltura di san Tommaso in India e la successiva sua traslazione ad Edessa. Cfr. J. Dahlmann, *Die Thomas Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum Fernen Osten in Lichte der Indischen Altertumskunde*, Herder, Freiburg i.B. 1912.

[131] G. Pansa, *La leggenda di traslazione di S. Tommaso apostolo ad Ortona a mare e la tradizione del culto cabirico*, in "Mélanges d'archeologie et d'histoire de l'École française de Rome", XXXVIII, 1920, pp. 29-62. I cristiani dell'India venerano invece il corpo di San Tommaso nella cattedrale a lui dedicata presso Mailapur, oggi quartiere di Chennai (metropoli nota sino al 1996 col nome di Madras). Vd. *infra*, p. 85 s.

Le fonti più antiche associano Tommaso alla Partia[132], ma successivamente sono numerose anche le attestazioni sull'apostolato in India[133]. Alcuni autori combinano poi le due tradizioni, ipotizzando che entrambe le regioni siano state evangelizzate da Tommaso[134]. La *Didascalia Syriaca*, probabilmente composta all'inizio del III secolo, afferma così che egli predicò a Parti, Medi, Persiani, Ircani, Battriani, Margiani e fu trafitto con una lancia in quattro parti del corpo nella città indiana di Calamene, dove anche fu sepolto[135].

Se i cristiani malabaresi sono assolutamente certi che questo apostolo abbia per primo recato loro la fede, in Occidente si diffuse tuttavia nell'antichità anche una tradizione che attribuiva a Bartolomeo la predicazione in India. Eusebio afferma infatti che nel II secolo Pantèno, maestro di Clemente Alessandrino nella celebre scuola catechetica del Διδασκαλεῖον, andò a predicare in Oriente e fino in India[136], dove avrebbe trovato cristiani che conoscevano il Vangelo di Matteo in ebraico, recato loro dall'apostolo Bartolomeo[137]. Girolamo, più convinto di Eusebio sull'attendibilità della tradizione, aggiunge che la missione di Pantèno sarebbe stata sollecitata da ambasciatori indiani ed accordata da Demetrio, vescovo di Alessandria[138].

[132] L'inizio della *Passio Bartholomæi*, composta fra il II ed il III sec.; le *Recognitiones pseudoclementinæ*, IX, 29; nella prima metà del III sec. Origene (*In Genesim homilia* III) citato da Eusebio di Cesarea e Rufino (*Historia ecclesiastica* III, 1; Rufino tradusse in latino l'opera greca di Eusebio, proseguendola e facendo nuovamente menzione al libro X, cap. 9 dell'apostolato partico di Tommaso); più tardi nel V sec. Socrate di Costantinopoli (*Historia Ecclesiastica* I, 19) e Sozomeno (*Historia Ecclesiastica* II, 24) ripresero ancora questa tradizione.

[133] Nel IV sec. Gregorio Nazianzeno (*Oratio* 33 *ad Arianos*, 11); Ambrogio (*Explanatio psalmorum*, XXI, 3, *ad psalmum* 45); fra il IV e V sec. Gaudenzio di Brescia (*Sermo* XVII, 11), Paolino di Nola (*Carmina* XIX, 81) e Giuliano di Toledo (*De comprobatione sextæ ætatis* II, 9); da ultimo anche Gregorio Magno (*Homiliæ in evangelia* I, 17, 17). L'apostolato indiano è ribadito da testi di difficile datazione quali lo Pseudo-Agostino (*Sermo 116 de Sancto Thoma apostolo* nelle *Novæ Patrum Bibliothecæ* a cura di A. Maj, Typis Sacri Consilii Propagando Christi nomine, Romæ 1852-1905, 10 voll. in 11 tt., vol. I, 1852, p. 361), lo Pseudo-Doroteo [T. Schermann (a cura di), *Prophetarum vitæ fabulosæ. Indices apostolorum discipulorumque Domini, Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata*, in ædibus B.G. Teubneri, Lipsiæ 1907, p. 155], lo Pseudo-Ippolito (*ivi*, p. 166), lo Pseudo-Epifanio (*ivi*, p. 166) e la cosiddetta *Divisio apostolorum* (*ivi*, p. 217). Cfr. C. Dognini, I. Ramelli, *op. cit.*, p. 61 ss., 154 n.

[134] Girolamo (*Epistulæ*, LIV, 5), Giovanni Crisostomo e Isidoro di Siviglia. Cfr. E.R. Hambye, *St. Thomas and India*, in "The Clergy Monthly", 16, 1952, p. 366 s.

[135] A.E. Medlycott, *India and the Apostle Thomas. An Inquiry, with a Critical Analysis of the Acta Thomæ*, David Nutt, London 1905, p. 35 s.

[136] *Historia Ecclesiastica*, V, 10.

[137] *Ivi*, V, 10, 3.

[138] *De Viris Illustribus*, XXXVI.

La tradizione sull'evangelizzazione dell'India da parte di Bartolomeo ha peraltro a suo favore anche altre attestazioni[139].

Complessivamente si può solo ammettere che «un apostolo giudeo-cristiano, passato dalla Palestina attraverso le zone mesopotamiche ed armene, potrebbe essere giunto alle regioni indiane»[140], e che l'analisi critica della tradizione sulla missione di Tommaso «consente di affermare almeno la possibilità storica di questa prima opera evangelizzatrice, alla quale ne tennero dietro altre, che giunsero successivamente – a partire da quella di Pantèno alla fine del II secolo – e che appaiono storicamente meglio attestate»[141].

5.2. Viaggi e pellegrinaggi in India nell'Alto Medioevo

La *Cronaca di Seert*, opera composta fra il VII e l'VIII secolo, riferisce che il Vescovo Dudi di Bassora evangelizzò l'India fra il 250 e il 300, sotto i Patriarchi Sahlufa e Papa[142]. Gelasio a metà del V secolo menziona fra i sottoscrittori nel 325 del Credo Niceno un Giovanni il Persiano, in rappresentanza del'intera Persia e dell'India Maggiore[143]. Da queste due attestazioni si può dedurre che nel IV secolo esistessero in India comunità cristiane in contatto con la Chiesa Persiana.

Secondo una testimonianza bizantina del IX secolo[144] l'imperatore ariano Costanzo (337-361) inviò ambasciatori ai Sabei, popolo dell'Arabia Felice, un tempo noti col nome di Omeriti. A capo dell'ambasciata fu posto Teofilo, un ostaggio inviato anni prima all'imperatore Costantino da un regno indiano che esercitava la sovranità anche sull'isola di *Divus*. Si è ipotizzato che con tale denominazione si indicassero le Maldive e che Teofilo avesse il compito di condurre all'arianesimo le preesistenti comunità cristiane di quelle isole, di Axum e

[139] *Martyrologium Hieronymianum* (PL 30, col. 436); *Menologio greco* (al 17 febbraio, PG 117, col. 317), *De vitis apostolorum* (PL 23, col. 722), la *Passio Bartolomei* del V secolo. Il Bollandista Padre Stiltingus (1703-1762) e pochi altri studiosi sostennero in base a tali fonti l'attendibilità della tradizione di Bartolomeo. A.C. Perumalil, *The Apostles in India. Fact or Fiction?*, Catholic Book Crusade, Patna 1952 (2ª ed. ampl. Xavier Teachers Training Institute, Patna 1971), p. 105 ss.

[140] C. Dognini, I. Ramelli, *op. cit.*, p. 59.

[141] *Ivi*, p. 82.

[142] W.G. Young, *op. cit.*, p. 29 n.

[143] *Historia Ecclesiastica* II, 27.

[144] Fozio, patriarca di Costantinopoli, che cita la *Storia Ecclesiastica* (ora dispersa) dell'ariano Filostorgio (floruit 354-425). W.G. Young, *op. cit.*, p. 34 ss., A.E. Medlycott, *op. cit.*, pp. 188-202.

dell'India[145]. C'è chi ritiene invece che *Divus* sia la trascrizione del sanscrito *dvipa* ("isola") e che, quasi per sinèddoche, si volesse così indicare Socotra[146]. Teofilo trovò in India comunità cristiane che ascoltavano il Vangelo seduti e che praticavano molti altri costumi, a suo parere contrari alla legge divina.

Tra il 520 ed il 525 visitò l'India Cosma Indicopleuste, che nel III libro della sua *Topographia Christiana* affermò di aver trovato nell'isola di Dioscoride (Socotra) una numerosa comunità cristiana di lingua greca, ma con clero persiano. Vide una chiesa nella regione di Mali (Malabar) e a Kallyana (Kalyan vicino Bombay?) persino un vescovo inviato dalla Persia. Clero e fedeli cristiani erano presenti anche nell'isola di Taprobane (Ceylon)[147].

Pochi decenni dopo, nel 594, Gregorio di Tours menzionò nell'opera *In Gloria martyrum* il viaggio che un un certo monaco Teodoro aveva compiuto in India. Questi avrebbe visitato un monastero dedicato a San Tommaso presso cui sarebbero state custodite le spoglie dell'apostolo prima della traslazione a Edessa[148].

Nel IX secolo stabilì un contatto con la cristianità indiana persino il sovrano di un regno certamente periferico nell'Europa del tempo. Narra infatti la *Cronaca anglosassone* che nell'anno 883 Alfred, re del Wessex, per ottenere la fine dell'assedio che i danesi avevano posto a Londra, mandò due suoi uomini di fiducia, Sighelm ed Aethelstan, a recare un obolo alla tomba di San Pietro a Roma e a quelle dei Santi Bartolomeo e Tommaso in India. Nel 1143 Guglielmo di Malmesbury aggiunse nel V libro del suo *De gestis Regum Anglorum* che il Vescovo Sighelm di Sherborne tornò in patria dall'India con pietre preziose ed essenze profumate[149].

L'ampia diffusione della lettera indirizzata all'imperatore bizantino Manuele Comneno da un misterioso sovrano cristiano d'Oriente di nome Prete Gianni può essere stato lo stimolo ai pellegrinaggi che avrebbero fatto in India San Bernardo il Penitente tra il 1170 ed il 1177, ed il re sassone Enrico di Morungen alla fine del XII secolo[150].

[145] E. Tisserant, *Eastern Christianity in India: A History of the Syro-Malabar Church from the Earliest Time to the Present Day* (adatt. autorizzato dal francese di E.R. Hambye), Orient Longmans, Bombay-Calcutta-Madras 1957, p. 7.

[146] W.G. Young, *op. cit.*, p. 85 n.

[147] *Ivi*, p. 29 n.

[148] Cfr. A.E. Medlycott, *op. cit.*, p. 71 s.

[149] *The Anglo-Saxon Chronicle according to the Several Original Authorities. Edited, with a Translation, by B. Thorpe*, Longman, Green, Longman, and Roberts, London 1861, 2 voll., vol. II, p. 66; A.E. Medlycott, *op. cit.*, pp. 80-84.

[150] J. Richard, *Le Missionaires Latins dans l'Inde au XIV Siècle*, in "Studi Veneziani", 12, 1970, p. 231 ss.

5.3. *Il mito del Prete Gianni*

Fede non è altro che credere con openione ferma, e quasi certezza le cose che non sono ragionevole, o, se sono ragionevole, crederle con più resoluzione che non persuadono le ragione[151].

E fu più fede che immaginazione ad animare gli europei che dal XII secolo credettero nell'esistenza di un potente re cristiano nelle lontane terre d'Oriente, una fede che – come scriveva il Guicciardini pensando alla resistenza fiorentina del 1530 – faceva ostinazione[152].

Christãos e especiarias: così Álvaro Velho sintetizzava gli scopi della spedizione portoghese in India, compimento di una faticosa proiezione oceanica iniziata decenni prima sotto la guida di Enrico il Navigatore. Se non è difficile credere al movente commerciale, non si deve ritenere la ricerca di cristiani un mero pretesto ideologico. In India i Portoghesi cercavano non solo e non tanto loro correligionari separati per secoli da distanze oceaniche, bensì l'incarnazione del mito di un re cristiano che da Oriente si muovesse contro i mussulmani e, combinando i suoi sforzi con gli eserciti d'Occidente, stritolasse gli "infedeli" in una morsa inesorabile.

La visita che un tale Giovanni Arcivescovo dell'India fece nel 1122 alla corte di Papa Callisto II può essere stata uno degli elementi che contribuirono alla nascita del mito. Il prelato riferì che nel giorno della festa di San Tommaso[153] a Mailapur, città dove aveva subito il martirio[154], aveva luogo ogni anno un miracolo: l'Apostolo si sedeva in trono per ricevere nella mano destra elemosine dai devoti[155].

Già all'inizio del XII secolo circolavano in Occidente numerose leggende a proposito di un potente re indiano, chiamato "Presbyter Johannes", poi volgarizzato in Prete Gianni, ricchissimo e soprattutto cristiano[156]. La prima notizia scritta risale però alla *Chronica* (1147) di Ottone di Frisinga, ove si menziona l'udienza che Eugenio III concesse nell'autunno del 1145 ad Ugone, vescovo della città sirofranca di Gabula. Presso la corte papale, trasferita a Viterbo a causa dei cattivi rapporti con il governo comunale di Roma, si trovava in quel momento anche il dotto ecclesiastico tedesco. È proprio tale circostanza a rendere il suo racconto particolarmente attendibile[157]. Ottone menziona[158] gli sforzi di Ugone per ricondurre il Patriarcato Antiocheno alla piena comunione con la Chiesa di Roma ed i pessimi rapporti che egli intratteneva col proprio Patriarca e con Alice, moglie di Boemondo II, principe di Antiochia, e figlia di Baldovino II, re di Gerusalemme. Sull'esempio di Melchisedech, il Vescovo di Gabula affermava di essere venuto a rivendicare parte del bottino

[151] F. Guicciardini, *Ricordi*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1997, n. 1 (serie C), p. 101.

[152] *Ibidem*.

[153] Celebrata in India il 3 luglio col nome di *Thorana*, deformazione in lingua malayālam del siriaco *Dukhrana*, "celebrazione". AA.VV., *History of Christianity in India*, Church History Association of India – Theological Publications in India, Bangalore 1982 (opera d'ora in poi indicata con la sigla HCI), vol. I, p. 34.

[154] Nota attualmente con la forma angloindiana di Mylapore, oggi è un sobborgo di Chennai (nuovo nome di Madras). Il suo nome significa "città dei pavoni".

[155] P. Devos, *Le miracle posthume de S. Thomas l'Apôtre*, in "Analecta Bollandiana", 66, 1948, pp. 231-275.

[156] Un testo classico sul Prete Gianni è F. Zarncke, *Der Priester Johannes*, in "Abhandlungen der königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften", Leipzig, 7, 1879, pp. 827-1039; 8, 1883, pp. 1-186. Cfr. anche L.N. Gumilëv, *Searches for an Imaginary Kingdom: The Legend of the Kingdom of Prester John*, tr. ingl. di R.E.F. Smith, Cambridge University Press, Cambridge 1987. Utili indicazioni bibliografiche si trovano nell'Indice Ragionato di G.R. Cardona in M. Polo, *Milione*, Adelphi, Milano 2001, pp. 698-703.

[157] S. Runciman, *Storia delle Crociate*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002, 2 voll., vol. I, p. 489.

[158] «Vidimus etiam ibi tunc prætaxatum de Syria Gabulensem episcopum, cuius præcipue opera ad plenum Antiochia Romanæ sedi subesse cœpit, tam de patriarcha suo Antiocheno et de principis matre Balduini Hyerosolimitani quondam regis filia querimoniam facientem, quam de spoliis Saracenis ablatis iure antiquitatis exemplo Abrahæ decimas, qui eas Deo recognoscens, victoriam de suis spoliis Melchisedech dedit exigentem, ac super hoc apostolorum sedis auctoritatem requirentem audivimus eum periculum transmarinæ ecclesiæ post captam Edissam lacrimabiliter conquerentem et ob hoc Alpes trascendere ad regem Romanorum et Francorum pro flagitando auxilio volentem. Narrabat etiam, quod ante non multos annos Johannes quidam, qui ultra Persidem et Armeniam in extremo Oriente habitans rex et sacerdos cum gente sua christianus est, sed Nestorianus, Persarum et Medorum reges fratres, Samiardos dictos, bello petierit, atque Ecbatani, cuius supra mentio facta est, sedem regni eorum expugnaverit. Cui dum præfati reges cum Persarum, Medorum, Assyriorum copiis occurrerunt, triduo utrisque mori magis quam fugere volentibus, dimicatum est, presbyter Johannes – sic enim eum nominare solent – tandem versis in fugam Persis, cruentissima cæde victor extitit. Post hanc victoriam dicebat prædictum Iohannem ad auxilium Hyerosolomitanæ ecclesiæ procinctum movisse, sed dum ad Tygrim venisse, ibique nullo vehiculo traducere exercitum potuisset, ad septentrionalem plagam, ubi eundem amnem hyemali glacie congelari didicerat, iter flexisse. Ibi dum per aliquot annos moratus gelu expectaret sed minime hoc impediente aeris temperie obtineret, multos ex insueto cœlo de exercitu amittens, ad propria redire compulsus est. Fertur enim iste de antiqua progenie illorum, quorum in euangelio mentio fit, esse Magorum, eisdemque quibus et isti [sic] gentibus imperans, tanta gloria et habundantia, uti non nisi sceptro smaragdino uti dicatur, patrum itaque suorum qui in cunabulis Christum adorare venerunt, accensus exemplo Hyerosolimam ire proposuerat, sed prætaxata causa impeditum fuisse asserunt. Sed hæc hactenus». *Ottonis Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, libro VII, cap. 33, in *Monumenta Germaniæ Historica, Scriptores*, 7, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, 45, Hahn, Hannoveræ 1912 (rist. 1984), tomo XX, p. 266. Sull'incontro di Ottone di Frinsinga con Ugone di Gabula si veda la dettagliata discussione in P. Pelliot, *Mélanges sur l'époque des Croisades*, in *Mémoires de l'Institut National de France, Académie des Inscriptions et des Belles Lettres*, 44, 1, 1960, pp. 1-40.

sottratto ai Saraceni[159], ma soprattutto un consistente aiuto militare, così necessario dopo la caduta di Edessa. La situazione era critica, ma non si era ancora persa ogni speranza. Alcuni anni prima un sovrano nestoriano chiamato Prete Giovanni[160], regnante nell'Estremo Oriente oltre l'Armenia e la Persia, aveva infatti espugnato Ecbatana, capitale dei Medi e dei Persiani, e vinto i loro sovrani in una cruenta battaglia. Si era allora diretto a liberare Gerusalemme ma, non trovando battelli per attraversare il Tigri, aveva ripiegato a settentrione, perché gli era stato detto che in quelle regioni d'inverno il fiume gelava ed era quindi possibile farvici passare l'esercito. Rimase lì per alcuni anni in attesa di un evento atmosferico che – comprensibilmente, diremmo noi – tardava a verificarsi, mentre il clima insalubre decimava le sue schiere. Le perdite erano state ingenti e alla fine era dovuto tornare nel suo regno. Egli era discendente dei Re Magi e sull'esempio dei suoi padri avrebbe voluto recarsi ad adorare Cristo. Esercitava sia la funzione regale sia quella sacerdotale ed il regno era tanto prospero che egli usava solo uno scettro di smeraldo.

Se è evidente la precomprensione biblica e classica di Ottone (i Medi e i Persiani, la città di Ecbatana, i Magi), sembra tuttavia esserci un nucleo di verità storica. È infatti probabile che nel racconto di Ugone si riecheggiasse la vittoria riportata nel 1141 in Transoxiana dal gürxan Yeh-lü Ta-shih, fondatore della dinastia dei Qaraxitai, sull'ultimo šāh dei Selgiuchidi, Sanǰar. Il gürxan era buddista, ma l'analisi del primo incontro dei Portoghesi con l'induismo ha già esemplificato la facilità con cui i culti che non fossero islamici o giudaici potessero essere equiparati a forme di cristianesimo orientale[161].

Nel 1241 il cronista Albéric de Trois-Fontaines menziona una lettera[162] del 1165 indirizzata a Manuele I Comneno, ma anche a Federico I Barbarossa, Luigi VII di Francia, il re di Portogallo e ad altri principi cristiani. In essa si menzionavano ricchezze straordinarie, strani costumi, castelli incantati, foreste di pepe popolate da serpenti, laghi di cristallo, animali mostruosi, un incredibile e sterminato palazzo reale, dove tutto era oro e marmi e pietre preziose. Al Prete

[159] *Genesi* 14, 20.

[160] Grande è la varietà dei suoi nomi nelle diverse lingue europee: Presbyter Johannes, Presbyter Joanes, Prestre Johan, Prestre Jehan, Prêtre Jean, Prete Gianni, Prester John, King Johannes, John the Priest e così via. E. Isaac, *Prester John*, in J.R. Strayer (a cura di), *Dictionary of the Middle Ages*, Charles Scribner's sons, New York 1982-89, 13 voll., vol. X, 1988, pp. 118 s.

[161] M. Polo, *op. cit.*, p. 699. Il testo presentato è quello della versione toscana trecentesca, quale si può ricostruire a partire dal manoscritto IV, II, 136 della Biblioteca Nazionale di Firenze. Tale versione «rappresenta la lettura che del libro poliano dette il ceto mercantile, nell'ambito del quale, come indicano elementi esterni e interni, fu eseguita e diffusa. Orientata sui dati commerciali e sugli aspetti novellistici, essa collima perfettamente con gli interessi e i gusti che di questa classe, proprio allora in grande espansione, ci sono ormai noti». *Ivi*, p. XV.

[162] G. Zaganelli (a cura di), *La lettera del Prete Gianni*, Pratiche editrice, Parma 1990.

Gianni veniva poi affiancato un Patriarca Tommaso, chiara eco delle tradizioni sull'evangelizzazione apostolica dell'India. La lettera, di grande importanza per la storia dell'immaginario medievale, potrebbe essere stata composta da Cristiano, arcivescovo di Magonza (†1183), quale utopia politica di armoniche relazioni fra il potere secolare e la chiesa. Parti della lettera divennero filastrocche e canzoni eseguite dai menestrelli in tutto l'Occidente[163], ma essa fu presa sul serio anche dalle autorità politiche e spirituali, tanto che Papa Alessandro III inviò il 27 settembre del 1177 il suo medico personale Filippo a presentare al Prete Gianni una richiesta di alleanza. Sembra che Filippo abbia terminato la propria missione in Abissinia, senza però ottenere alcun risultato[164].

All'epoca della quinta crociata il cardinale spagnolo Pelagio di Santa Lucia, Legato Papale, confidava molto nella vittoria sull'Egitto, in quanto all'aiuto prestato dal valoroso re Giorgi IV di Georgia[165] si sarebbe certo aggiunto l'intervento del Prete Gianni. Si riteneva infatti che questi stesse attendendo il momento opportuno per assestare un colpo mortale ai nemici della cristianità. Se il Prete Gianni non era il Negus d'Etiopia[166], dal quale non si era ricevuta alcuna risposta all'ambasceria inviata da Alessandro III quarant'anni prima, non avrebbe potuto il Cardinale Pelagio ragionevolmente supporre che il potente sovrano d'Oriente fosse Genghis Khān Temugin[167]?

[163] Una presentazione della letteratura colta e popolare sul Prete Gianni è offerta da F.M. Rogers, *The Quest for Eastern Christians. Travels and Rumour in the Age of Discovery*, cit.

[164] R. Röhricht, *Regesta regni Hierosolymitani, MXCVII-MCCXCI*, Wagner, Œniponti (Innsbruck), 1893-1904 (B. Franklin, New York 1960, 2 voll.), pp. 67, 145.

[165] Innocenzo III aveva chiesto aiuto al re caucasico. Oliviero di Paderborn, *Opera*, vol. I, *Historia Damiatina*, in H. Hoogeweg (a cura di), *Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus*, in *Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart*, vol. CCII, Laupp, Tübingen 1894, p. 232 s. Il Cardinale Pelagio scrisse poi al Papa per comunicargli la sua viva speranza di ricevere aiuti da re Giorgi. R. Röricht, *Studien zur Geschichte des fünften Kreuzzuges*,Wagner, Innsbruck 1891, p. 52.

[166] Nell'antichità e nel Medio Evo si confondeva l'Etiopia con l'India. Alla fine del IV secolo Mauro Servio Onorato ad esempio scriveva che «Indiam omnem plagam Æthiopiam accepimus» (*Commentarii in Vergilii Georgica*, II, 16) e Marco Polo menziona una «mezzana India, la quale è chiamata Anabasce», Nabasce, Abasce, Abascia: l'Abissinia. M. Polo, capp. 187-189, pp. 292-295 (e note di chiusura alle pp. 525-529). È possibile che la ragione di tale confusione risieda nel percorso che le spezie seguivano per giungere in Occidente: dal Malabar venivano sbarcate ad Aden e di lì giungevano in Egitto per terra attraverso l'Arabia ed il Sinai, per mare o addirittura trasportate con carovane fino ad Aswān e di lì trasferite su chiatte fluviali per la navigazione sul Nilo. E. Cerulli, *Etiopi in Palestina. Storia della Comunità Etiopica di Gerusalemme*, Libreria dello Stato, Roma 1943-47, 2 voll., vol. I, p. 50. Nella geografia tolemaica si riteneva poi che il Mare Arabico fosse delimitato a sud da terre che mettevano in contatto l'Etiopia con l'India. Era questa un'ulteriore ragione per cui le due regioni erano frequentemente confuse.

[167] *Historia Damiatina*, cit., pp. 231-235.

Nel 1220 l'esercito del re georgiano fu però sbaragliato proprio dai Mongoli ai confini dell'Azerbaigian e – con grande scorno delle speranze dei cristiani – non sembrò che all'Impero Ayubita sarebbe toccata la stessa sorte[168].

I Mongoli si diressero anzi contro l'Europa Orientale, invadendo nel 1237 il territorio russo. Baidar, figlio di Jagatai, penetrò in Polonia saccheggiando Sandomir e Cracovia. Il 9 aprile 1241 furono duramente sconfitti a Wahlstadt, presso Liegnitz, gli eserciti congiunti della Polonia e dell'Ordine Teutonico. I Mongoli guidati da Baidar devastarono poi la Slesia e, passando per la Moravia, giunsero sino in Ungheria. Nel febbraio 1241 anche le truppe di Batu e Sabotai, attraverso la Galizia, si riversarono sulla pianura pannonica. Il re magiaro Bela IV tentò di resistere, ma l'11 aprile 1241 subì una catastrofica sconfitta presso il ponte di Mohi sul fiume Sajo. Dall'Ungheria avanguardie mongole si spinsero in Croazia e fino alle coste dell'Adriatico. Solo l'arrivo, all'inizio del 1242, della notizia che l'11 dicembre era morto a Karakorum il Gran Khān Ogodai indusse Batu a tornare in patria e a non tentare un'ulteriore espansione ad Occidente[169].

Le devastazioni tartariche nell'Europa Centro-orientale resero impossibile identificare nei Mongoli una cristianità orientale che, insieme a quella europea, avrebbe infine sconfitto i mussulmani. Restò nondimeno viva la convinzione che il Prete Gianni fosse un re nestoriano dell'Estremo Oriente. Vincent de Beauvais[170], citando l'*Historia Tartarorum* di Simon de Saint-Quentin, menzionò così un Davide, figlio del Prete Gianni, dominatore ed imperatore dell'India[171]. È possibile che Saint-Quentin, per il tema specifico della sua opera, si riferisse a Toghrul, principe dei Kerait e meglio noto col nome di Ong-khān, ucciso nel 1203 da Genghis Khān. Lo stesso Marco Polo, più di un secolo dopo, narra di questo personaggio, come se ne avesse sentito parlare effettivamente durante la sua permanenza alla corte del Gran Khān:

Carocaron è una città che gira tre miglia, nella quale fue lo primo signore ch'ebbero i Tartari, quando egli si partiro di loro contrada. E io vi conterò di tutti li fatti delli Tartari, e com'egli ebbero segnoria e com'egli si sparsero per lo mondo.

E' fu vero che gli Tartari dimoravano in tramontana, entro Ciorcia; e in quelle contrade àe grandi piagge, ove non è abitagione, cioè di castelli e cittadi, ma èvi buon[e] past[ure] e acque assai. Egli è vero ch'egli none aveano signore, ma faceano rèddita a uno signore, che vale a dire in francesco Preste Gianni; e di sua grandezza favellava tutto 'l mondo. Li Tartari li davano d'ogni.x. bestie l'una.

[168] S. Runciman, *op. cit.*, vol. II, p. 826 s.
[169] *Ivi*, p. 899 s.
[170] *Speculum Historiale*, XXX, capp. 69-70.
[171] S. de Saint Quentin, *Histoire des Tartares,* (a cura di J. Richard), Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1965, p. 27.

Or avenne che·lli Tartari mol| |tiplicarono molto. Quando Preste Gianni vide ch'egli moltipricavano così, pensò ch'egli li puotessero nuocere, e pensò di partirgli per più terre. Adonqua mandò de' suoi baroni per fare ciò; e quando li Tartari udiro quello che'l signore volea fare, egli ne furo molto dolenti. Alora si partiro tutti insieme e andarono per luoghi diserti verso tramontana, tanto che'l Preste Giovanni non potea loro nuocere; e ribellàrsi da·llui e no gli facean nulla rendita. E così dimorarono uno grande tempo[172].

Marco Polo continua la sua narrazione riferendo che nel 1187 i Tartari ebbero un proprio re, Cinghi Kane (Genghis Khān). Questi

mandò suo messaggi al Preste Gianni – e ciò fue nel.mcc. anni – e mandogli a dire che volea pigliare sua [figliuola] per moglie. Quando 'l Preste Giani intese che Cinghi avea dimandata la figliuola, tenneselo a grande dispetto e disse: "Non è Cinghi grande vergogna a dimandare mia figlia per moglie? Non sa egli ch'egli è mio uomo? Or tornate, e ditegli ch'io l'arderei inanzi ch'io gliele dessi per moglie; e ditegli che conviene ch'io l'uccida siccome traditore di suo signore". E disse a li messi: "Partitevi incontanente e mai non ci tornate". Li messaggi si ripartiro e vennersine al Grande Kane, e ridissorli quello che 'l Preste Gianni avea detto tutto per ordine. | |

E quando Cinghi Kane udìo la grande villania che 'l Preste Gianni gli avea mandata, enfiò si forte che poco no·lli crepò lo cuore entro 'l corpo, perciò egli e<ra> uomo molto segnorevole. E' disse che conviene che cara gli costi la villania che gli mandò a dire, e che egli gli farebbe sapere s'egli è suo servo. Alotta Cinghi fece lo magiore isforzo che mai si facesse, e mandò a dire al Preste Gianni che·ssi difendesse. Lo Preste Gianni fue molto lieto, e fece suo isforzo, e disse di pigliare Cinghi e ucciderlo; e fecisene quasi beffe, non credendo che fosse tanto ardito. Or quando Cinghi Kane ebbe fatto suo isforzo, venne a uno bello piano ch'à nome Tanduc, ch'è presso al Preste Gianni, e quivi mise lo campo. Udendo ciòe, lo Preste Gianne si mosse co sua gente per venire contra Cinghi; quando Cinghi l'udìo, fu molto lieto. [...]

E quando lo Preste Giani seppe che Cinghi era venuto sopra lui, mossesi con sua gente e venne al piano ov'era Cinghi, presso al campo di Cinghi a.x. miglia. E ciascuno si riposò per essere freschi lo dì della battaglia; e l'uno e l'altro istava nel piano de Ten[d]uc. Uno giorno fee venire Cinghi suoi astorlogi cristani e saracini, e comandogli che gli dicesse<r> chi dovea vincere.

Li cristiani fecero venire una canna e·ffesserla nel mezzo, e dilungaro l'una da l'altra, e l'una misero da la parte di Cinghi e l'altra da la parte di Preste Gianne; e miser el nome de Preste Gianni sulla canna dal suo lato e 'l nome di Cinghi in su l'altra, e dissero: "Qual canna andarà su l'altra, quegli sarà vincente". Cinghi Kane disse che questo volea egli bene vedere, e disse che glil mostrassero il più tosto che potessoro. Quegli cristiani ebbero lo Saltero e lessero certi versetti e salmi e loro incantamenti; alora la canna ov'era lo nome di Cinghi montò su l'altra, e questo vide ogni uomo che v'era. Quando Cinghi vide questo, egli ebbe grande alegrezza, perché vide li cristiani veritieri. Li saracini istarlogichi di queste cose non seppero fare nulla. ||

[172] M. Polo, *op. cit.*, p. 85 s.

[A]presso quello die s'aparecchiaro l'una parte e l'altra, e combattérsi insieme duramente, e fue la magior battaglia che mai fosse veduta. E fue lo magiore male e da una parte e da l'altra, ma Cinghi Kane vinse la battaglia; e fuvi morto lo Preste Giane, e da quello die inanzi perdéo sua terra tutta. E andolla conquistando, e regnò.vj. anni su questa vittoria, pig[li]ando molte province. Di capo di.vj. anni, istando a uno castello ch'à nome Caagu, fue fedito nel ginocchio d'uno quadrello, ond'egli se ne morìo; di che fue grande danno, perciò egli era prode uomo e savio.

Ora abiamo contato come gli Tartari ebboro in prima segnore – ciò fu Cinghi Kane –, e com'egli vinse lo Preste Giani[173].

Marco Polo soddisfa la naturale curiosità di chi volesse sapere cosa fosse rimasto, dopo la vittoria dei Tartari, del popolo cristiano governato dal Prete Gianni:

Tenduc è una provincia verso levante, ov'à castella e cittadi assai. E' sono al Grande Kane, e sono discendenti dal Preste Giovanni. La mastra cittade è Tenduc. E da questa provincia è re uno discendente del legnaggio del Preste Giovanni, e ancora si è Preste Gianni, e suo nome è Giorgio. Egli tiene la terra per lo Grande Kane, ma non tutta quella che tenea lo Preste Gianni, ma alcuna parte di quelle medesime. E sì vi dico che·ttuttavia lo Grande Kane à date di sue figliuole de sue parenti a quello re discendente del Preste Gianni. [...] La terra tengono li cristiani, ma e' v'à degli idoli e di quelli ch'adorano Maccometto. [...]

E sappiate che questa·provincia era la mastra sedia del Preste Gianni, quando egli signoreggiava li Tartari e tutta questa contrada; e ancora vi stae li suoi discendenti; e·re che·lla segnoreggia è de suo legnaggio. E questo è·llo luogo che noi chiamiamo Gorgo e Magogo[174], ma egli lo chiamano Nug e Mungoli; e ciascheuna di queste province àe generazioni di gente[...] e in Mugul dimorano i Tartari[175].

È del tutto evidente che per Marco Polo il Prete Gianni non ha nulla a che spartire con l'India, ma è piuttosto un sovrano centroasiatico spodestato dai Mongoli. Sul suo carattere cristiano il viaggiatore veneziano non sembra insistere quanto ci si aspetterebbe, alla luce delle prevedibili attese dei suoi lettori. Il racconto illustra anzi il favore di Genghiz Khān nei confronti dei cristiani, preferiti ai mussulmani. Sembra perciò che il suo racconto abbia una solida base storica e che denominazioni come "Prete Gianni" e "Giorgio" o il riferimento a Gog e Magog siano precomprensioni europee di scarsa incidenza deformante.

Il racconto di Marco Polo allude quasi certamente alla sconfitta che Genghis Khān inflisse nel 1203 a Toghrul, principe dei Kerait, meglio noto come Ong-khān[176]. Tale identificazione è condivisa anche dallo scrittore siriaco giacobita Abū'l-Faraǰ detto Barhebreus (1225/26-1286) che a tale proposito afferma che «Ūng xān, il re Giovanni dei Cristiani, regna su una regione di barbari unni detti Krīt», popolazione che a suo dire si sarebbe convertita al cri-

[173] *Ivi*, capp. 64-67, pp. 86-91.

[174] In *Genesi* 10, 2 e *1 Cronache* 1, 5 Magog è uno dei figli di Iafet. Nel libro di *Ezechiele* (capp. 38-39) si profetizza contro Magog, paese governato da Gog. L'assonanza del nome ha fatto pensare che Gog fosse Gige, re di Lidia. Sembra tuttavia essere anzitutto una generica rappresentazione dell'ostilità delle nazioni contro il popolo eletto. AA.VV., *New Jerome Biblical Commentary*, Chapman, London 1993, p. 301. In *Apocalisse* 20, 7-10 si legge poi che «quando i mille anni saranno compiuti, satana verrà liberato dal suo carcere e uscirà per sedurre le nazioni ai quattro punti della terra, Gog e Magog, per adunarli per la guerra: il loro numero sarà come la sabbia del mare. Marciarono su tutta la superficie della terra e cinsero d'assedio l'accampamento dei santi e la città diletta. Ma un fuoco scese dal cielo e li divorò. E il diavolo, che li aveva sedotti, fu gettato nello stagno di fuoco e zolfo, dove sono anche la bestia e il falso profeta: saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli». Ambrogio ritenne Gog essere il Goto (*De fide* 2, 16, 138) e così anche Paolo Orosio (*Historia adversus paganos* 1, 16, 2). Girolamo non condivide l'identificazione (*In Hiezechia* 11, *præfatio*). Isidoro (*Etymologiæ* 9, 2, 63. 89) ritiene che l'espressione "Gog e Magog" si riferisca ai *Magis Getæ*, riecheggiando i Geti e Massageti che secondo Erodoto si erano opposti all'imperialismo di Dario I (*Historiæ* 1, 104 ss., 204 s.). Agostino, in base ad una dubbia etimologia (Gog vorrebbe dire "tetto" e Magog "dal tetto"; *De Civitate Dei* 20, 11) nega che siano popoli non civili stanziati su una specifica porzione della terra, ritenendoli invece coloro che tengono nascosto il diavolo "come sotto un tetto" e che alla fine dei tempi si schiereranno con lui.

Un diverso filone interpretativo, non patrististico, ma ebraico-islamico, permette di capire l'inciso di Marco Polo. Nelle *Antiquitates Iudaicæ* Giuseppe Flavio identifica Magog con gli Sciti (I, 6, 1) e nel *Bellum Iudaicum* si ricollega alla tradizione classica con un riferimento alle porte di ferro di Alessandro Magno (VII, 7, 4). Esse furono identificate dal romano Domizio Corbulone con le Porte Caucasie poste vicino a Tirhān (cfr. Plinio in *Naturalis Historia* VI, 11, 40). Gog e Magog divennero allora i barbari ai quali Alessandro aveva sbarrato l'accesso. Cfr. A.R. Anderson, *Alexander's Gates, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, The Medieval Academy of America, Cambridge Mass. 1932; K. Czeglédy, *The Syriac Legend Concerning Alexander The Great* in "Acta Orientalia Academiæ Scientiarum Hungaricæ", 7, 1957, pp. 231-249. Se in ambito ebraico Beniamino di Tudela riteneva che fossero gli Alani ad essere indicati col nome di Gog e Magog, nel Corano (XVIII, 83-98) si legge poi che fu un "uomo bicorne" (in arabo *δū'l-qarnayn*), unanimamente identificato con Alessandro Magno, ad aver posto una muraglia di ferro e bronzo a barriera dei popoli di Yāǰūǰ e Māǰūǰ. Marco Polo evidentemente segue le indicazioni di quei viaggiatori mussulmani che riconoscevano nella Grande Muraglia Cinese la barriera costruita da Alessandro Magno. M. Polo, *op. cit.*, pp. 639 ss., 761.

[175] *Ivi*, cap. 73, p. 105 s. Nel *Milione* il Prete Gianni riappare ancora, quasi in una novella, nei capitoli 107 e 108, ove si narra dei suoi rapporti con "lo Re dell'Oro".

[176] Ciò è evidente nella versione francese del manoscritto 1116 della Biblioteca Nazionale di Parigi: «Il ne avoient seignors, mes bien est il voir qu'il fasoient rente a u[n] grant sire que estoit appellés en lor lengajes Une Can, que vaut a dir en françois prester Johan et ce fut le Prestre Johan de cui tout le monde en parolent de sa grande segnorie». *Il libro di Messer Marco Polo Cittadino di Venezia detto Milione, dove si raccontano le Meraviglie del Mondo, ricostruito criticamente e per la prima volta integralmente tradotto in lingua italiana da L.F. Benedetto*, Treves, Milano-Roma 1932, cap. LXIV, righe 7-10.

stianesimo nel 1007. Giovanni da Pian del Carpine identifica poi il Prete Gianni con lo šāh del Kvārizm e per Guglielmo di Rubruck egli sarebbe il re dei Naiman[177]. Odorico da Pordenone confermava nel suo *Itinerarium de Mirabilibus Orientalium Tartarorum* la collocazione centroasiatica del Prete Gianni, enfatizzando l'estensione del suo regno:

Veni versus terram Prestiçane, de quo non est centesima parte eius quod quasi pro certo dicitur de ipso[178].

Le testimonianza finora esaminate sembrano suggerire l'identificazione del Prete Gianni con il gürxan Yeh-lü Ta-shih oppure con Ong-khān, sovrano dei Kerait. Eppure l'esistenza di cristiani in Oriente era elemento tale da suscitare sempre nuove ipotesi. Nel 1309 Martin Sanudo il Vecchio nel suo *Liber secretorum fidelium Crucis* collegava il regno del Prete Gianni con la cristianità nestoriana presente anche in India[179]. Nell'*Historia trium Regum*[180] di Giovanni di Hildesheim, scritta probabilmente tra il 1365 ed il 1375, ovvero negli ultimi suoi dieci anni di vita, si riconduce il Prete Gianni alla leggenda dei Tre Re[181], proprio come si è già visto nel *Chronicon* di Ottone di Frisinga. I Magi non ebbero eredi e perciò i loro popoli elessero un uomo che in quelle terre tutelasse le prerogative del clero, dal patriarca Tommaso ai semplici sacerdoti, e perseguissero col braccio secolare coloro che si fossero ribellati o avessero abbandonato

[177] D.M. Dunlop, *The Karaits of Eastern Asia*, in "Bulletin of the School of Oriental Studies", 11, 1943-46, pp. 276-289.

[178] A. Van de Wyngaert (a cura di), *Itinera et relationes Fratrum Minorum sæculi XIII et XIV*, in *Sinica Franciscana*, Collegium S. Bonaventuræ, Ad Claras Acquas (Quaracchi, Firenze) 1929-1997, 10 voll. in 15 tt. (voll. V-VIII Romæ, IX e X Matriti), vol. I, *Itinera et relationes Fratrum Minorum sæculi XIII et XIV*, 1929, p. 483.

[179] «Erant quoque in Terra Promissionis et inter Saracenos etiam seorsum ab hiis, in maiori parte Indiæ, christiani quidam habitantes dicti Nestorini vel Nestoriani a quodam Nestorio [...] qui ex magno parte Orientalem plagam sui erroris veneno inficit et potissime illos qui terram incolunt illius potentissimi quondam principis quem Johannem Presbyterum vulgus appellat». *Gesta Dei per Francos sive Orientalium Expeditionum et Regni Francorum Hierosolimitani Historia*, in E. Cerulli, *Etiopi in Palestina*, cit., vol. II, p. 97.

[180] Ms. Brandeburgensis I, 1.176, pubblicato col titolo di *Liber de gestis et translactionibus trium Regum*, in E. Köpke, *Johannes von Hildesheim. Mitteilungen aus den Handschriften der Ritter-Akademie zu Brandenburg a.H.*, Brandeburg a.H. 1878. Vd. anche C. Horstmann (a cura di), *The Three Kings of Cologne. An Early English Translation of the "Historia trium Regum" of John of Hildesheim, Edited from the Mss. together with the Latin Text*, Early English Text Society, London 1886. Una parziale traduzione italiana, nondimeno preziosa per le note ed il commento, è Giovanni di Hildesheim, *La storia dei Re Magi* (trad. it. e comm. di A.M. Di Nola), Vallecchi, Firenze 1966.

[181] U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1952.

la fede cristiana. Costui non si sarebbe chiamato "imperatore" o "re", bensì "Prete Giovanni": "Prete" perché nessuno ha più potere del sacerdote, che può assolvere dai peccati e benedire anche i governanti; "Giovanni" perché così si chiamava il discepolo amato dal Signore ed il Battista, il più grande fra i nati di donna[182]. Egli sarebbe stato il sovrano di tutti gli Indiani e nei suoi sigilli e vessilli avrebbe recato la destra benedicente di Dio ornata da un circolo di stelle. Nelle terre dei Magi a capo di re, principi, vescovi, sacerdoti e di tutto quanto il popolo sarebbero state preposte due autorità supreme, identificate nella loro funzione coi titoli di Prete Gianni e di Patriarca Tommaso. Le distanze e la grande frammentazione politica in seguito avrebbero tuttavia impedito loro di reprimere eresie ed abusi. La conseguente decadenza di quel cristianiesimo orientale avrebbe infine prodotto una reviviscenza dell'idolatria[183].

La non chiara distinzione dell'Etiopia dall'India certamente indusse nel 1384 Simone Sigoli (o Singoli) a ritenere il Sultano d'Egitto tributario del Prete Gianni:

È vero che questo Soldano conviene ch'ogni anno si ricomperi ovvero faccia omaggio a Presto Giovanni. Questo signore Presto Giovanni abita in India ed è cristiano e possiede molte terre di cristiani ed anche di infedeli. E la cagione perché il Sol-

[182] *Matteo* 11, 11; *Luca* 7, 28.

[183] «Æ Ceterum quia ipsi tre [sic] Reges heredes non habuerunt, unanimi consensu omnium populorum ex omni populo ibidem congregato elegerunt unum strenuum et illustrem virum qui omnibus regnis et terris suis in perpetuum preesse deberet, ut si aliqui maliuoli patriarcham, archiepiscopos, episcopos, et presbiteros non curarent vel ipsis rebellarent vel a fide apostatarent, per brachium seculare possent compelli; et illud dominium perpetuum deberet succedere per heredes; et talis gubernator in temporalibus non rex vel imperator deberet vocari sed presbiter Johannes deberet appellari, quia presbitero nullus sit dignior in mundo, cuius potestate omnibus iustis et iniustis celum clauditur et aperitur et in cuius extensione et manuum elevacione omnium imperatorum et regum et omnium populorum genua et colla curvantur; et quamplurimas alias dignitates habet idem presbiter Johannes qui est dominus Indorum, et habet dextram dei benedicentem in giro cum stellis ornatam in suis sigillis et vexillis. Item idem dominus Indorum Johannes deberet appellari a duobus, videlicet a Johanne ewangelista [sic], qui fuit presbiter et a domino pro magis dilectus; item in honore Johannis baptista, qui dominum baptizavit, quo eciam inter·natos mulierum maior nemo surrexit. Igitur hii tre [sic] Reges omnibus regibus et principibus, episcopis et presbiteris et populis universis tho [=Thomam] patriarcam presbiterum Johannem dominos eorum et rectores in spiritualibus et temporalibus in perpetuum assignabant, quibus illi omagium humiliter fecerunt et obediencie eorum se subdiderunt. Et sic leti et gaudentes ad propria sunt reversi; et sic hii duo presbiter Johannes et patriarcha Thomas usque in hodiernum diem vocantur. [...] Cum itaque universa plaga Orientis ita esset corrupta et heresibus odiose divisa et propter nimiam distanciam et discordancium multitudinem et potenciam a patriarcha Thoma et presbitero Johanne ab erroribus non posset revocari, tunc in terris et regnis illis cepit gentilitas reverti et ydolatria repullulare...». C. Horstmann, *op. cit.*, cap. XXXIV, p. 258 s.; cap. XXXVI, p. 262.

dano fa omaggio a costui si è che ogni volta che questo Presto Giovanni facesse aprire certe cateratte di un fiume allagherebbe Cairo e Alessandria e tutto quel paese; e dicesi che questo fiume è il Nilo il quale corre allato al Cairo [...] sicché, per questa ragione, cioè paura, il Soldano gli manda ogni anno una palla d'oro con una croce suso di valuta di bianti tremila d'oro; e il soldano è a confini con questo Presto Giovanni col suo terreno[184].

Nel XIV secolo anche i francescani irlandesi Simone *Semeonis* (Simon Fitzsimmons, Symon Semeonis) ed Ugone l'Alluminatore (Hugh the Illuminator, Hugo Illuminator), affermavano che nella terra del Prete Gianni scorreva il Nilo, fiume di cui si ignorava l'esatta lunghezza, ed unica via, insieme al deserto e al mare, per entrare in Egitto[185]. Il regno del Prete Gianni era ormai collocato in Etiopia, tanto che attorno al 1400 Enrico IV di Inghilterra spedì una lettera al Negus Dāwit I (1338-1412), esprimendo il desiderio di liberare insieme la Terra Santa. Non sappiamo se il messaggio sia mai arrivato a destinazione, ma le fonti etiopiche menzionano amichevoli missive giunte dall'Europa in quell'epoca[186]. Nel 1401 si recò poi a Venezia, proveniente dall'Etiopia, una delegazione guidata dal fiorentino Antonio Bartoli[187] in rappresentanza del re Dāwit I. All'epoca dei tre successivi sovrani Yishaq (1413-1430), Zar'a Ya' (1434-1468) e Ba'eda Maryam (1468-1478) si intensificarono ulteriormente i contatti con l'Occidente. Nel 1430 giunse nel regno africano l'ambasceria di Giovanni duca di Berry, dal 1439 al 1441 una delegazione etiopica partecipò al Concilio di Firenze e nel 1448 Jean de Lastic, Gran Maestro dell'Ordine dei Cavalieri di Rodi, con alcune sue lettere trasmise nuove informazioni sul regno del Prete Gianni[188]. Quando poi i Portoghesi riuscirono a doppiare il Capo di Buona Speranza, fu possibile stabilire rapporti sempre più regolari con l'Etiopia, superando l'ostacolo frapposto dal Mashrek arabo.

A Pero de Covilhã, come pure ai messi che Afonso de Albuquerque inviò nel 1510, mai fu concesso il ritorno in patria. Più fortuna ebbe invece l'ambasceria mandata nel 1520, cui fu permesso, dopo sei anni d'attesa, di rientrare in Portogallo. Giunsero così le prime descrizioni moderne dell'Etiopia e nell'ottobre del 1540 fu pubblicato a Lisbona il resoconto[189] di P. Francisco Álvarez, uno di coloro che avevano partecipato alla missione. Se l'opera si ricollegava alla tradizione medievale intitolandosi *Prete Gianni*[190], era profondamente innovativa per le osservazioni empiriche e dettagliate che offriva ai lettori.

La conquista turca del porto di Massaua nel 1536 e l'ormai insopportabile pressione mussulmana indussero il Negus Dāwit III (Lebna Dengel Wanāg Sagād) a chiedere aiuto ai Portoghesi, che perciò inviarono un corpo di spedizione di 400 uomini al comando di Cristovão da Gama, figlio di Vasco. Nel 1555 partirono da Goa due gesuiti, Padre Gonçalo Rodrigues ed il fratello coadiutore Fulgencio Freire, che si recarono alla corte del Negus Galādēwos Asnāf Sagād per preparare l'ingresso dei loro confratelli João Nunes Barreto, Andrés de Oviedo e Melchior Carneiro, nominati rispettivamente Patriarca e vescovi ausiliari d'Etiopia. Non fu però possibile accompagnare i tre prelati

[184] L. Fiacchi, F. Poggi (a cura di), *Viaggio al Monte Sinai di Simone Sigoli*, Tipografia all'Insegna di Dante, Firenze 1829, p. 202.

[185] «Prædictus autem fluvius [Nilum] est ille ingens et famosus, cuius longitudinis non est finis; per quem ascenditur navigio a Mare Mediterraneo ad Indiam superiorem, in qua stat Presbyter Johannes [...] Et hinc est quod intrare terram Egypti [sic] est impossibile nisi per mare vel desertum vel descendendo de India per flumen præscriptum; his itineribus et non aliis ad eam pervenitur». G. Golubovich (a cura di), *Itinerarium Fratrum Symonis Semeonis et Hugonis Illuminatoris ordinis Fratrum Minorum, 1322-24. Estratto dal tomo III della Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*, Tip. Collegii S. Bonaventuræ, Ad Claras Acquas (Quaracchi, Firenze), 1918, p. 264.

[186] E. Isaac, *op. cit.*, p. 119.

[187] «Le prime relazioni tra uno stato italiano e l'Etiopia sicuramente documentate, sono quelle che Venezia, superando in questa gara le sue rivali, riuscì a stabilire agl'inizii del sec. XV. Il primo inviato del monarca etiope in in Europa, *nuncius excelsi domini Prestozane*, era ancora un italiano, il fiorentino Antonio Bartoli, il quale era stato accreditato dal negus presso la Repubblica Veneta ed aveva presentato in nome del suo sovrano al Maggior Consiglio "quattuor leopardos, aromata et certas res placibiles" (tra cui pelli di scimmia e di zebra). Il Maggior Consiglio con deliberazione del 22 luglio 1402 stanziava la somma di mille ducati aurei per le spese necessarie per ricambiare i doni al negus e con altra deliberazione del 10 agosto 1402 autorizzava l'ambasciatore del negus a condurre con sé in Etiopia alcuni artisti ed artefici italiani (un pittore fiorentino, un armaiolo napoletano, due muratori ed un falegname). Si cominciò così a formare in Etiopia una colonia italiana a richiesta dello stesso negus (Dāwit I) il quale si serviva dei maestri d'arte italiani per spingere i suoi sudditi verso una più progredita civiltà. Questa ambasciata etiopica a Venezia nel 1402 fu oggetto della più viva curiosità; e un tipico documento di questa è la lettera del 23 giugno 1402 di Francesco Novello da Carrara, signore di Padova, il quale faceva chiedere al doge che gli fossero mandate a vedere a Padova almeno una parte delle "strane cosse" mandate a Venezia dal negus. E gli altri stati italiani furono eccitati dall'esempio di Venezia a seguir la stessa via». E. Cerulli, *Etiopia (Storia)*, in *Enciclopedia italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma, vol. XIV, p. 473. Cerulli, funzionario del Ministero delle Colonie, è ovviamente interessato a dimostrare che la presenza italiana in Etiopia non poteva essere ridotta all'aggressione fascista. Forse proprio questa circostanza, ovvero la sensibilità politica della storia delle relazioni italo-etiopiche, spiega l'assenza di ogni menzione del Bartoli nel *Dizionario Biografico degli Italiani* e nel III volume della *Cambridge History of Africa*.

[188] E. Isaac, *ibidem*.

[189] *Ho Preste Joam das Indias. Verdadera informaçam das terras do Preste Joam, segundo vio e escreueo ho Padre Francisco Aluarez capellã del Rey nosso senhor. Agora nouamente impresso por mandado do dito senhor em casa de Luis Rodriguez liureiro de sua alteza.*

[190] Così la traduzione italiana, pubblicata nel 1550. Quella spagnola del 1557 si intitolava *Preste Juan*, la francese del 1558 *Prete-Ian* e quella tedesca del 1566 *Priester Johan*.

con un'adeguata forza militare che li proteggesse sia dai Turchi, sia da quegli Abissini che non avessero voluto abbandonare il monofisismo. Nunes Barreto morì quindi a Goa nel 1562, Patriarca d'Etiopia solo di nome, trasmettendo il titolo ad Andrés Oviedo. Questi era invece giunto già nel 1557 nel regno africano e, tra molte difficoltà e senza mai conseguire la riunione con Roma, vi sarebbe rimasto sino alla morte nel 1577[191].

Nel corso del XVI secolo andò così delusa la speranza di un rafforzamento della *Respublica Christiana* ottenuto in virtù del decisivo contributo del Prete Gianni. Se infatti nel XIV secolo il francescano Jourdain Catalani de Séverac riteneva che per oro, argento e pietre preziose l'imperatore d'Etiopia fosse l'uomo più ricco del mondo[192], ben altro era attorno al 1583 il parere di Alessandro Valignano. Il Visitatore delle missioni della Compagnia di Gesù nelle Indie constatava che in Etiopia non c'erano né castelli incantati né città immense. La popolazione era ignorante e rozza, non conosceva alcuna scienza ed abitava in villaggi piccoli e malridotti. Erano poi diffusi costumi barbarici come il mangiare carne cruda condita col sangue. Non mancavano miniere d'oro, bestiame o cacciagione, ma l'imperizia nelle arti meccaniche impediva ogni prosperità. La religione era poi un miscuglio di cristianesimo e giudaismo, tanto che alla fine gli Abissini non erano né cristiani né ebrei, e ciò poteva persino essere condizione peggiore di un'eresia sicuramente cristiana quale il nestorianesimo. Al miraggio di una terra perfetta, governata da un re potente, si sostituiva l'immagine di un paese diviso in tanti regni, mai davvero sottomessi al Prete Gianni. Il linguaggio utopico veniva sostituito con descrizioni che, pur nel loro fondamento empirico, malcelavano il pregiudiziale senso di superiorità dell'Europa sul resto del mondo (fatta eccezione per Cina e Giappone) e alla constatazione dell'arretratezza materiale corrispondeva la deduzione di un'inferiorità anche morale[193].

[191] A. Valignano, *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)*, a cura di J. Wicki, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romæ 1944 (opera d'ora in poi indicata con la sigla HPP), p. 303 n.; W.V. Bangert, *Storia della Compagnia di Gesù*, Marietti, Genova 1990, pp. 51 s., 103 s.

[192] «[...] Imperatorem Æthiopiæ, quem vos vocatis Prestre Joan [...] Dominus istius terræ credo quod est potentior quam aliquis homo mundi et ditior in auro et argento atque lapidibus pretiosis». J. Catalani de Sévérac, *Mirabilia descripta. Les Merveilles de l'Asie par le père Jourdain Catalani de Sévérac*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1925, p. 119 s.

[193] «Hé esta Ethiopia huma provyncia muy grande, porque contem en sy diversos reynos que, aynda que em outros tempos estiverão sogeitos a hum soo rey, a quem vulgarmente em Europa chamamos Preste Joane, todavía muytos delles estão agora alevantados, como o estiverão quasi siempre, porque ou raras vezes ou nunca lhe derão perfeyta obedencia. [...] Hé a gente universalmente ynorante e rude, porque não fazem profissão de nenhumas sciencias, e tem muytos costumes barbaros e feros, especialmente en comer carne crua, servyndo-se, como por salça, do

Già nel XVI secolo, e proprio in ambito cattolico, si intravede perciò quell'etnocentrismo occidentale che celebrò i suoi fasti tra il XIX ed il XX secolo, ma che non cessa di riapparire anche in epoca contemporanea nelle derivazioni[194] razzistiche con cui si giustificano timori xenofobici.

L'esito assai prosaico della secolare ricerca del Prete Gianni, oltre a prefigurare l'interazione coloniale che in seguito l'Europa intratterrà col resto del mondo, conclude tuttavia anche un'ironica e singolare *Ringkomposition* storica. Fu infatti possibile scoprire solo il debole *Negus Negesti*, ma è assai probabile che l'intero complesso mitico del Prete Gianni fosse nato proprio come risposta cristiana alla leggenda delle dieci tribù disperse di Israele[195] e alla credenza che alcune di esse si fossero stabilite in Etiopia. Nell'anno 922 a.C. Israele si divise infatti in due regni e nel 721 a.C. «il re d'Assiria [Salmanassar V] occupò Samaria, deportò gli Israeliti in Assiria, destinandoli a Chelach, alla zona intorno a Cabor, fiume del Gozan, e alle città della Media»[196]. Le tribù meridionali di Giuda e Beniamino furono poi deportate a Babilonia nel 587 o 586 a.C., ma l'editto di Ciro del 538 a.C. ne permise il rientro in patria. Se gli ebrei attuali discendono da Giuda e Beniamino, s'ignora invece dove siano finite le altre dieci tribù. Non si tratta di una semplice curiosità, ma di una seria questione escatologica: solo quando le dodici tribù si saranno infine riunite avrà inizio l'età messianica[197]. Nel IX secolo suscitarono grandi speranze nelle comunità giudaiche di Babilonia, del Marocco e della Spagna i racconti del misterioso viaggiatore Eldad Ha-dani. Egli asseriva di appartenere alla tribù di Dan (da ciò il nome Ha-Dani) che insieme a quelle di Aser, Gad e Nèftali a suo dire vivevano in

sangue. E não sabem quasi nenhuma das artes mecanycas; e se alguns tem que as saybão, são mays estrangeiros que naturaes. Conforme ao que dizem, tem todavya grandes mineyras de ouro, e grandissima cantitade de gado vacum e de mulas; e tanta caça de lebres, gazellas e outros animaes silvestres, que hé cousa de espanto. E finalmente, se elles fossem industriosos em semear e cultivar a terra, e tivessem uso das artes mecanicas, fora aquella provyncia sobre-modo abastada e rica; onde agora polo contraryo hé muyto pobre, e falta de todas as cousas. São estes abexyns christãos, aynda que tem muytas cerymonias judaycas, com as quaes mysturão e confundem nossa fee, de tal maneyra que, nem são christãos nem judeus; porque juntamente com o baptismo se cyrcunsidão, e guardão com o domyngo tambem o sabado, e usão de lavatoryos, e não comem carne de porco, e finalmente observa[m] muytos ritos e cerymonias judaicas [...] tem muy pocas cidades em Ethiopia, e essas são muy pequenas e de muy fracos edifficios; porque não passão as que são mayores de dous mil vezinhos, e mais se podem chamar aldeas de gente pobre e mesquina, que cidades». HPP, pp. 317 ss., 322.

[194] Si intenda il termine nell'accezione tecnica, ancorché non sempre univoca, attribuitagli da Vilfredo Pareto. Cfr. C. Mongardini, *Ideologia e società*, Bulzoni editore, Roma 1969 (rist. nel 1996), pp. 94-104.

[195] T. Parfitt, *Le tribù perdute di Israele. Storia di un mito*, Newton & Compton, Roma 2004.

[196] *2 Re* 17,6.

[197] *Geremia* 23, 3; *Ezechiele* 11, 17; 37, 15-28; *Michea* 2, 12; *Sofonia* 3, 20; *Zaccaria* 8, 1-8.

uno stato indipendente dell'Africa, governato da un re, un principe ed un giudice. Conducevano vita nomade ed erano sempre in guerra con gli Etiopi cristiani. Conoscevano tutte le Scritture, tranne i libri di Ester e delle Lamentazioni, e parlavano solamente ebraico. Aldilà del fiume Cush viveva poi la tribù sacerdotale di Levi, detta Bene Mosheh. La loro terra era circondata dal fiume Sambation. Nei giorni feriali esso trascinava sabbia e pietre e non era perciò possibile attraversarlo. Di sabato invece le sue acque "riposavano", ma gli abitanti non tentavano nemmeno di oltrepassarlo, non solo per il loro scrupoloso rispetto della *mitzvah* (precetto) contenuta in Esodo 23,12 e 34,21, ma anche perché si sprigionavano fiamme per mezzo miglio da ciascuna delle sponde del fiume. Le altre quattro tribù potevano perciò comunicare con i Leviti solo nei giorni feriali urlando dalla riva del Sambation. I Bene Mosheh vivevano in case eleganti e non allevavano animali impuri. Due volte l'anno il loro bestiame si riproduceva ed altrettanto benedetti erano anche i loro campi. Nessun figlio moriva prima dei suoi genitori, tanto longevi da vedere la loro terza e quarta generazione. Di notte tenevano aperte le porte delle loro case perché non c'erano ladri o malfattori. Parlavano solamente in ebraico e non giuravano mai sul nome di Dio[198].

Sembra assai probabile che la leggenda del Prete Gianni sia una "traduzione culturale" di un mito ebraico in uno cristiano, con la quale si esorcizzava la destabilizzante possibilità che la sopravvivenza dell'ebraismo non rappresentasse un residuo del passato, ma fosse anzi in grado di invertire la direzione della storia sacra. Entrambi i miti si fondavano tuttavia su concreti elementi empirici: in Etiopia esistevano davvero antichissime comunità ebraiche e cristiane, vissute in un complesso equilibrio di simbiosi e conflitto[199].

[198] Sosteneva inoltre di aver trovato la tribù di Issacar sui monti della Persia e quelle di Zabulon e Ruben tra l'Armenia e l'Eufrate. In Arabia vivevano i discendenti di Efraim ed una metà della tribù di Manasse. L'altra metà, insieme alla tribù di Simeone, risiedeva nelle terre dei Cazari, nella steppa della Russia meridionale. R. Gottheil, I. Broydé, *Eldad Ben Mahli Ha-Dani* in I. Singer (a cura di), *The Jewish encyclopedia. A descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day, prepared by more then four hundred scholars and specialists* (a cura di Isidore Singer), Funk, New York 1901-1907, 12 voll. (opera d'ora in poi indicata con la sigla JE), vol. II, p. 91. Nella seconda metà del XII secolo il viaggiatore Beniamino di Tudela sentì poi dire che a Kheibar, a 18 giorni di marcia nel deserto d'Arabia, vivevano 50.000 ebrei discendenti delle tribù di Ruben, Gad e Manasse. M.N. Adler, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, Philipp Feldheim-The House of the Jewish Book, New York-London 1907, p. 72.

[199] Come ricorda anche Valignano (p. 319 s.), gli abissini si gloriavano di discendere dalla regina di Saba e dal re Salomone, genitori del primo re etiopico, Davide. La conversione al cristianesimo avvenne per opera dell'eunuco della regina Candace (*Atti* 8, 26-39) e dell'evangelista Matteo. Rimase tuttavia una numerosa comunità di ebrei etiopici, i *Beta Israel* (Casa di Israele) o *Falasha* (Esiliati). Concentrati nella regione del Gondar, fino al XVII secolo furono governati da un loro re. Nel 1984 vennero trasportati con un ponte aereo in Israele (*Operation Moses*) per sfuggire alla ca-

6. Le missioni latine in India del Tardo Medioevo

«Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant»[200] e – non diversamente dalle "pacificazioni" che anche oggi vengono imposte da quei "pacificatori" che tanto disprezzo nutrono per i "pacifisti" – la *pax mongolica* fu preceduta da devastazioni rimaste ben impresse nella coscienza storica dei popoli che le subirono[201]. Fu tuttavia proprio lo "spazio comune mongolo" a permettere l'espansione missionaria latina del Tardo Medioevo. Essa ebbe come protagonisti le *Societates Peregrinantium propter Christum* che i domenicani, e poi i francescani, assegnarono all'evangelizzazione dell'Oriente col patrocinio del pontefice Innocenzo IV e del re di Francia Luigi IX[202]. Il francescano Giovanni da Monte Corvino[203] fu il protagonista della prima missione ai Tartari. Nel 1289 partì dall'Europa diretto alla corte del Gran Khān[204]. Approdato sulle coste del Malabar, probabilmente nel porto di Quilon, rimase in India per 13 mesi. In quel lasso di tempo morì il suo compagno Fra Nicola da Pistoia, che

restia e ai disordini seguiti alla caduta del negus Hailé Selassié. In Etiopia e in Sudan ne restano ancora 10.000, ma sono 20.000 quelli che ormai vivono nello stato ebraico. A differenza degli altri ebrei, non conoscono il Talmud e la festa di Purim, offrono ancora sacrifici animali e sono gli unici a praticare il monachesimo, eremitico o cenobitico. J. Longton, *op. cit.*, pp. 102-105. Nel 1920 il nazionalista giamaicano Marcus Garvey profetizzò che la liberazione degli africani, in passato schiavi ed in quell'epoca soggetti a dominî coloniali o neocoloniali, sarebbe iniziata non appena fosse stato incoronato un re nero. Molti pensarono che la profezia si fosse compiuta quando nel 1930 Ras Tafari fu incoronato Imperatore d'Etiopia col nome di Hailé Selassié I e i titoli di "Re dei Re, Signore dei Signori, Leone della Tribù di Giuda", duecentoventicinquesimo sovrano nell'ininterrotta dinastia iniziata dal re Salomone e dalla Regina di Saba. La cultura giudaico-cristiana dell'Etiopia era così rievocata a supporto ideale del nazionalismo afro-caraibico ed afro-americano più in generale. Dopo il 1975 il movimento rastafariano ha avuto nel cantante *reggae* Bob Marley un rappresentante di fama mondiale. Vd. D.R.A. Mack, *From Babylon to Rastafari. Origin and History of the Rastafarian Movement*, Research Associates School Times, Chicago-London 1999.

[200] Tacito, *Agricola* 30.

[201] Basti pensare all'esperienza che ne fece la Russia medievale, espressa con grande eloquenza visiva nel film *Andreij Rublëv* (1965-1969) del regista sovietico Andreij Tarkovskij.

L'invasione angloamericana dell'Irak nella primavera del 2003 è stata da molti Arabi, e non solo da Saddam Hussein, paragonata a quella con cui i Mongoli posero fine nel 1258 al Califfato Abbasside, devastando Baghdad e passandone a fil di spada l'intera popolazione.

[202] L. Lemmens, *Die Heidenmissionen des Spätmittelalters*, Aschendorffsche Verlagsbuchandlung, Münster in Westfalien 1919, pp. 3-7; R.J. Loenertz, *La Société des Frères Pérégrinants*, Institutum Historicum Fratrum Predicatorum Romæ, Roma 1937.

[203] Nato a Montecorvino Rovella, nei pressi di Salerno, attorno al 1247, studiò diritto e medicina prima dell'ingresso nell'ordine. Svolse ambasciate e missioni che portarono poi all'effimera unione, sancita nel 1274 al Concilio di Lione, fra i Greci e la Chiesa di Roma. *Sinica Franciscana*, cit., vol. I, p. 336 n.

[204] Il suo viaggio è descritto in una lettera inviata da Khānbaliq l'8 gennaio 1305. *Ivi*, p. 340 ss.

fu quindi sepolto in una chiesa intitolata a San Tommaso. Fra Giovanni non restò inoperoso e battezzò un centinaio di persone. Non è facile capire se avesse ottenuto conversioni dal paganesimo o semplicemente impartito i sacramenti a cristiani locali privi di clero. Nel 1294 giunse infine in Cina.

Fu nominato arcivescovo di Khānbaliq (Pechino) nel 1307, con pieni poteri patriarcali e sette diocesi suffraganee sotto la sua giurisdizione. Dall'Europa partirono i frati che erano stati consacrati vescovi di quelle sedi ed incaricati di consacrare a loro volta l'Arcivescovo. Tre morirono in India e gli altri quattro giunsero in Cina fra il 1308 e il 1310.

La missione *ad Tartaros* prosperò per sessant'anni (di cui i primi venti sotto la direzione di Monte Corvino), sino all'avvento al potere dei Ming.

La *pax mongolica*, estesa fino al Medio Oriente, rese possibile l'ingresso di missionari cristiani in regioni soggette in precedenza a sovrani islamici. Il 1 aprile 1318 Giovanni XXII eresse perciò l'arcidiocesi di Sultanieh di Persia, sede della dinastia mongola degli Il khān ed affidata alle cure spirituali dei domenicani. Una delle diocesi suffraganee era Quilon nel Malabar[205]. Il primo domenicano che cercò di raggiungere la nuova circoscrizione ecclesiastica indiana fu Jourdain Catalani de Sévérac, partito nel 1320 da Ormuz e giunto tuttavia nell'aprile dell'anno successivo non a Quilon, bensì a Thana (attualmente un sobborgo di Mumbai, già Bombay[206]). Lo accompagnavano quattro francescani, i sacerdoti Tommaso da Tolentino e Giacomo da Padova e i due frati Pietro da Siena e Demetrio da Tbilisi. Pochi cristiani, sparsi in varie comunità, vivèvano in quella regione costiera soggetta al sultano di Delhi Ghiyas-ud-din (1320-1325). Un banale incidente mostrò tuttavia quanto fosse precaria la condizione dei missionari in terre soggette al dominio mussulmano. Nella casa dove erano alloggiati i religiosi scoppiò una lite fra moglie e marito. Il *kadi* (giudice islamico) convocò i frati come testimoni. Non erano presenti Padre Jourdain, recatosi nella città di Sopara[207], e Fra Pietro, rimasto a casa a custodire i bagagli. L'imprudente rivelazione della loro confessione

[205] G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Tipografia del Collegio di S. Bonaventura, Quaracchi (Firenze) 1906-1923, 4 vv., vol. III, pp. 198, 203 s.

[206] Il nome *Bombay* non deriva affatto, come spesso fantasiosamente si è sostenuto, dalla corruzione di un presunto toponimo portoghese *Bombahia*, totalmente insensibile all'esigenza della concordanza di genere tipica di ogni lingua romanza. La metropoli indiana deve invece il suo nome alla storpiatura, prima portoghese e poi inglese, di un originale *Mumba-Devī*. Vd. HJ, p. 102. Per questo motivo la città nel 1995 ha cambiato nome in virtù del *Maharashtra Act No. XXV*, imposto dai fondamentalisti indù del movimento *Shiv Sena* ("Esercito di Shiva").

[207] Città portuale dell'India occidentale nei pressi di Baçaim e il cui nome sanscrito sembra fosse Sūrpāraka. Nel *Periplus Maris Erythræi* è menzionata col nome di Σούππαρα, mentre Tolomeo la indica col toponimo Σουπάρα. HJ, p. 872 s.

cristiana condusse i testimoni ad impegolarsi in un disputa religiosa col *kadi*. Alla sua richiesta di esprimere la loro opinione su Maometto, i religiosi lo definirono figlio di perdizione[208] e non esitarono a sentenziare che tutti i suoi seguaci erano dannati. Ciò valse a Padre Tommaso, Padre Giacomo e Fra Demetrio la condanna a morte, eseguita per decapitazione il 9 aprile 1321. Dopo 2 giorni di torture subì la pena capitale anche Fra Pietro. Il Sultano non gradì però questa uccisione di cristiani, protetti nella *shariah* dallo statuto di *dhimmi*[209], ed il *kadi* fu pertanto punito. Padre Jourdain, tornato a Thana, riesumò i resti dei martiri e li seppellì nella chiesa di S. Tommaso a Sopara[210]. Odorico da Pordenone, passando nel 1321 in India lungo la rotta per la missione cinese, dissotterrò le reliquie e le portò a Zaytūn[211] per custodirle con più decoro nella locale chiesa francescana. Nel 1325 ripartì alla volta dell'Europa, portando con sé il cranio di Padre Tommaso. Giunto finalmente a destinazione nel 1330, dopo un estenuante viaggio terrestre, recò la reliquia a Tolentino, città natale del martire. Riposta prima nella locale chiesa francescana e poi nella cattedrale[212], il cranio fu oggetto di un culto confermato nel 1809 e nel 1894.

Per un mero accidente risultò quindi beatificato Tommaso da Tolentino, ma non gli altri suoi compagni di martirio. I martiri di Thana conquistarono tuttavia in Europa una fama tale che attorno al 1336 fu commissionato ad Ambrogio Lorenzetti un affresco nel Chiostro di San Francesco a Siena per

[208] Lo ὑιὸς τῆς ἀπωλείας di *2 Tessalonicesi* 2, 3.

[209] I *dhimmi* sono gli ebrei, i cristiani, gli zoroastriani è sabei che si trovino a vivere in un paese retto dalla legge coranica. In quanto "popoli del libro" sono tollerati in cambio del pagamento di una tassa di capitazione (*jizya*). Il termine *dhimmi* significa letteralmente "protetti". Cfr. B. Ye'or, *Le dhimmi: Profil de l'opprimé en Orient et Afrique depuis la conquête arabe*, Editions Anthropos, Paris 1980.

[210] Sulla vicenda dei "Martiri di Thana" la fonte più diretta, ma anche meno dettagliata, è la prima lettera che Catalani scrisse dall'India, pubblicata in *Analecta franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad Historiam Fratrum Minorum spectantia edita a PP. Collegii S. Bonaventuræ*, Ad Claras Aquas (Quaracchi, Firenze) 1897-1970, 6 voll., vol. III, pp. 597-613. Molto più estesi i resoconti di Odorico da Pordenone e di un *Anonymus Minorita*. Vd. rispettivamente *Sinica franciscana*, cit., vol. I, p. 426 ss. e G. Golubovich, *op. cit.*, vol. II, p. 70 ss.

[211] *Sinica Franciscana*, cit., vol. I, p. 460. Città della Repubblica Popolare Cinese oggi nota come Chin-chiang-hsien e prima ancora col nome di Ch'üan-Chou. Il toponimo Zaitūn è arabo ed è omofono di "oliva". Odorico da Pordenone afferma che essa era grande il doppio di Bologna («Hec [sic] civitas ita magna est sicut bis esset Bononia», *ibidem*) e la chiama Çaiton (*ibidem*) o Çaitum (*ivi*, p. 438). Fra Pellegrino da Castello la denomina Cayton (*ivi*, p. 368). Andrea da Perugia la definisce «quedam [sic] magna civitatis iuxta mare Oceanum, que [sic] vocatur lingua persica Zayton» (*ivi*, p. 374), e quest'ultima toponomastica è ripresa anche da Fra Giovanni de' Marignolli (*ivi*, p. 536). Dal IX al XV fu uno dei porti più trafficati al mondo e qui nel 1290-1291 si imbarcò Marco Polo per il viaggio di ritorno in Europa. M. Polo, *op. cit.*, p. 757.

[212] Resoconto in *Sinica Franciscana*, cit., vol. I, p. 426 ss.

rendere onore a quel Fra Pietro che, col sacrificio della propria vita in nome della fede, tanto aveva onorato nelle Indie la sua città d'origine[213].

In India continuò nel frattempo l'apostolato di Catalani, che tuttavia si trasferì a Quilon, nella cosiddetta *India Maior*, dove – secondo quanto egli riferì nei *Mirabilia descripta*[214] – convertì 10.000 pagani ed eretici[215]. Nel 1329 giunse ad Avignone e da Giovanni XXII ottenne il 9 agosto la nomina a vescovo della nuova diocesi di Quilon[216].

Il 19 agosto fu consacrato insieme ad altri cinque suffraganei della diocesi di Sultanieh, allora vacante. Non si sa però se Catalani sia mai tornato in India e se abbia avuto successori. La menzione di uno *Iacobus episcopus Columbensis* in una lista di indulgenze concesse nel 1363-64 non permette di determinare se si trattasse di un vero vescovo residente o di un semplice titolare[217].

L'ultimo missionario latino in India di cui si abbia certa notizia fu il fiorentino Giovanni de' Marignolli[218]. Nel 1338 partì da Avignone come vescovo e legato pontificio per accompagnare una delegazione mongola che in primavera da Khānbaliq era giunta fino alla sede papale[219]. Marignolli seguì la rotta terrestre e giunse perciò a destinazione solo nel 1342. Tre anni dopo intraprese un viaggio marittimo per tornare in Europa. Il 23 marzo 1346 arrivò a Quilon[220] e,

[213] Lorenzo Ghiberti nel II volume dei suoi *Commentarii* scrive che "Maestro Simone [Martini] fu nobilissimo pictore et molto famoso. Tengono i pictori sanesi fosse el migliore, a me parve molto migliore Ambruogio Lorençetti et altrimenti dotto che nessuno degli altri". Tanta stima per Lorenzetti era dovuta soprattutto agli affreschi della Sala Capitolare di Sant'Agostino a Siena e a quelli che decoravano il Chiostro di San Francesco, opere oggi perdute. Quest'ultimi subirono infatti all'inizio del Settecento una devastante passata d'intonaco. All'inizio degli anni Settanta del XX secolo ebbe però inizio un restauro che portò al rinvenimento di frammenti di un affresco che lo storico dell'arte Max Seidel ha poi identificato con il martirio a Thana di Pietro da Siena e compagni. M. Seidel, *Gli affreschi di Ambrogio Lorenzetti nel Chiostro di San Francesco a Siena: ricostruzione e datazione* in "Prospettive. Rivista di storia dell'arte antica e moderna", 18, luglio 1979, pp. 10-20. Ringrazio per questo riferimento la dott.ssa Natalia Massidda.

[214] Opera cit. *supra* alla nota 192 di p. 70.

[215] L. Lemmens, *op. cit.*, p. 90.

[216] Importanti fonti archivistiche vaticane sono state pubblicate in A. Mercati, *Monumenta Vaticana veterem Diocesim Columbensem et ejusdem primum episcopum Jordanum Catalani respicentia*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1923.

[217] J. Richard, *op. cit.*, p. 238.

[218] Nato nella nobile famiglia dei Marignolli di San Lorenzo a fine '200, dopo aver preso l'abito al convento di S. Croce fu lettore all'università di Bologna. *Sinica Franciscana*, cit., vol. I, p. 515 s.

[219] *Ivi*, p. LXXXII ss.

[220] Città dell'odierno stato del Kerala, il cui nome dravidico *Kollam* fu reso in arabo con *Kaulam* ed in latino col toponimo *Columbum*. All'epoca del *British Raj* era la terza città del Regno di Travancore. HJ 751 ss. Odorico da Pordenone ne scrisse: «Poi venni a Colombio,

ospite di ricchi cristiani locali, vi rimase per alcuni mesi. Fece affrescare la chiesa latina di San Giorgio e poi si recò a Capo Comorin, dove eresse un pilastro in marmo con una croce in cima ed un'iscrizione in latino e in una qualche lingua indiana. Nel luglio del 1347 si imbarcò per Sumatra e Ceylon, per sbarcare nel settembre dell'anno successivo a Mailapur, la città del martirio di San Tommaso, rimanendovi quattro giorni. In totale trascorse in India 16 mesi. Con la sua partenza, avvenuta tra il 1349 ed il 1350, cessano le attestazioni di una cristianità latina in India. Afanasij Nikitin[221], Niccolò Conti, Girolamo da Santo Stefano[222] e gli altri viaggiatori europei che giunsero in India prima dell'arrivo dei Portoghesi non menzionarono più la presenza di cristiani che non fossero "nestoriani".

La grande stagione missionaria tardomedievale si concluse per il venir meno dello stesso presupposto politico che ne aveva permesso la nascita: nel 1368 la dinastia mongola degli Yüan veniva scalzata dalla reazione cinese dei Ming e due anni dopo Timur-Lang (Tamerlano) si proclamava re della Transoxiana, stabiliva il suo dominio sul Kwārizm, penetrava nel dominio dell'Orda d'Oro, nel 1399 si spingeva fino a Delhi e, dopo aver sconfitto nel 1402 l'imperatore ottomano Beyazid I Yildirim presso Ankara (concedendo così ancora mezzo secolo di vita a quel che ormai restava dell'Impero Romano d'Oriente), si dirigeva in Cina per tentare di ricostruire l'impero di Gengis Khān. Morì però il 19 gennaio 1405 e – a differenza dei mongoli – le sue devastazioni non portarono alcun tipo di pace.

ch'è la miglior terra d'India per mercatanti. Quivi è il gengiovo in grande copia e del bueno del mondo. Quivi vanno tutti ignudi, salvo che portano un panno innanzi alla vergogna... e legalosi di dietro». *Palatine MS of Odoric* in H. Yule (a cura di), *Cathay and the Way Thither; Being a Collection Of Medieval Notices of China. Translated and Edited by Colonel Henry Yule. With a Preliminary Essay on the Intercourse Between China and the Western Nations Previous to the Discovery of the Cape Route*, Hawkluyt Society, London 1866, 2 voll., vol. I, p. XLVII.

[221] Nel 2003 ne è apparsa una traduzione italiana a cura di Edgardo T. Saronne nella collezione *Biblioteca medievale* dell'editore Carocci, intitolata *Viaggio in tre mari* e basata sui manoscritti Etterov, Troickij e Suchanov. Si discute se Nikitin abbia spinto il suo adattamento culturale alla civiltà islamica sino al punto di fingersi mussulmano, in una sorta di criptocristianesimo nicodemitico, oppure abbia semplicemente compiuto apostasia. G. Lenhoff, *Beyond Three Seas: Afanasij Nikitin's Journey from Orthodoxy to Apostasy*, in "East European Quarterly", 8/4, 1979, pp. 431-47.

[222] M. Longhena (a cura di), *Viaggi in Persia, India e Giava di Nicolò de' Conti, Girolamo Adorno e Girolamo da Santo Stefano*, Alpes, Milano 1929.

Non fu più possibile percorrere in sicurezza la *Via della Seta* e le altre le vie carovaniere dell'Asia Centale, aggirando a settentrione i domini mussulmani del Medio Oriente. Anche crisi specificamente europee quali la Guerra dei Cent'anni (1338-1453), lo spopolamento seguíto all'epidemia della "Morte Nera" nel 1348-51 ed il Grande Scisma d'Occidente (1378-1417) ebbero presumibilmente un certo rilievo nell'allentamento dei rapporti con l'Oriente.

7. I Cristiani di San Tommaso nel XVI secolo

7.1. Il legame con la chiesa di Persia

Nell'epoca della lotta anticoloniale ed ancor più negli ultimi anni, con un partito fondamentalista indù che dal 1998 sino al maggio del 2004 ha guidato il governo della Federazione, i cristiani dell'India hanno vissuto il travaglio di un'identità ambigua, non sufficientemente nazionale. Non professano forse la stessa religione del colonizzatore britannico? Non si potrebbe perciò sospettare che siano indiani europeizzati, alienati, antinazionali? È innegabile che i cristiani furono tutt'altro che protagonisti della lotta al *Raj* britannico[223], ma l'accusa di scarsa "indianità" che viene loro mossa è interessante soprattutto perché indicativa di un grande evento dello spirito, di un oblio che dispiega effetti pervasivi nell'attuale situazione internazionale. Si allude alla naturale identificazione del cristianesimo con l'Europa prima, con l'Occidente Atlantico in seguito.

La teoria dello scontro di civiltà[224] esemplifica – col tipico rigore sistematico delle scienze sociali americane – un'irriflessa precomprensione, una certezza indiscussa. La polemica sulle radici cristiane dell'Europa, infine non menzionate nel Preambolo della Costituzione Europea, la riapparizione del termine "religione civile" nel dibattito pubblico[225] o sollevazioni mediatiche e popolari in difesa di

[223] Nel *Department of Christian Studies* della *University of Madras* il prof. Felix Wilfred, già membro della Commissione Teologica Internazionale, sta nondimeno dirigendo una tesi dottorale di P. Mary John sulla partecipazione dei cattolici al movimento indipendentista indiano. Vd. F. Wilfred, *op. cit.*, p. 93.

[224] S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone, New York 1997.

[225] Tale effetto ha sortito soprattutto l'omelia pronunciata dal Cardinale Camillo Ruini il 18 novembre 2003 in occasione dei funerali per le vittime dell'attentato di An Nāṣirīyah. Nella stampa è addirittura apparsa l'espressione "Cappellano d'Italia". Il fatto è alquanto paradossale, se solo si considera che il Beato Pio IX rifiutò con l'enciclica *Ubi nos* del 15 maggio 1871 la *Legge delle Guarentigie*, approvata due giorni prima dal Parlamento italiano, proprio per non diventare "cappellano di Vittorio Emanuele II": era infatti un provvedimento unilaterale e revocabile, anche se nel 1878 il Consiglio di Stato la riconobbe legge fondamentale. R. Aubert, *Il Pontificato di Pio IX*, in *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni* (cominciata da A. Fliche e V. Martin, continuata da J.-B. Duroselle e E. Jarry; versione italiana diretta da A.P. Frutaz) S.A.I.E., Torino 1958-1994, 25 voll. (i voll. 11 e 22-25 presso le Edizioni Paoline; l'opera sarà indicata d'ora in poi con la sigla SDC), vol. XIX, pp. 555-559.

crocifissi da appendere al muro nelle scuole, sono chiari segni di una diffusa individuazione della specificità europea nella sua innegabile e del tutto evidente matrice cristiana, o – meglio ancora – giudaico-cristiana. Nondimeno «il messaggio cristiano è trascendente, religioso; quindi, pur ispirando culture e civiltà diverse, non si identifica però con nessuna di esse, neppure con la civiltà occidentale»[226]. Sorto nel Mediterraneo Orientale, il cristianesimo si diffuse anzitutto in regioni che oggi difficilmente consideriamo occidentali: si pensi solo all'attuale Turchia, evangelizzata da San Paolo, e che tanto fatica ancora ad essere ammessa nell'Unione Europea[227]. Antiochia, Alessandria, Costantinopoli, Gerusalemme in Oriente, ma solo Roma ad Occidente: una simile distribuzione geografica dei Patriarcati indicava con eloquenza il carattere mediterraneo, non europeo, del cristianesimo antico. Si è vista però in precedenza la facilità con cui merci e idee potessero muoversi da una capo all'altro dell'Eurasia (intendendo compresa in essa anche quella sponda meridionale mediterranea che sempre ne è stata partecipe). Non ci si deve perciò sorprendere se il messaggio evangelico fosse accolto e così profondamente vissuto in Etiopia, Georgia ed Armenia, da forgiare identità nazionali specificamente cristiane, ma non certo europee. L'avvento dell'Islam rese certamente meno visibili le antiche e vitali chiese orientali[228]. Fra esse ebbe un ruolo preminente la Chiesa Persiana o Siriaco-orientale. L'Impero Sassanide, sorto nel 226 d.C., offriva ai cristiani vantaggi e svantaggi simili a quelli presenti nel confinante Impero Romano: una centralizzazione amministrativa ed un ordine politico che permettevano la propagazione di idee nuove, ma anche un'identità politico-religiosa (in questo caso zoroastriana) strenuamente difesa per impedire tendenze centrifughe ed antisistemiche. Gli imperatori Sapor II (310-379), Bahram V

[226] B. Sorge, *Il simbolo della croce*, in "Aggiornamenti Sociali", 12, 2003, p. 768.

[227] Associata alla Cee sin dal 1963 e dal 1995 partecipe di un'unione doganale con i 15 paesi comunitari, nel Vertice di Lussemburgo del dicembre del 1997 si è nondimeno vista rifiutare la candidatura all'ingresso a pieno titolo nell'Unione Europea. Il mancato rispetto del principio di legalità, dei diritti umani e delle minoranze, come pure la persistenza di tensioni con la Grecia a proposito di Cipro e delle acque territoriali dell'Egeo, hanno impedito il logico compimento della scelta occidentalista di Atatürk. La preferenza accordata ai Paesi dell'Europa Centro-orientale (Peco) può tuttavia essere facilmente anche attribuita alla comune eredità cristiana. S.P. Huntington, *op. cit.*, p. 145 s. U. Triulzi, *Dal mercato comune alla moneta unica*, Edizioni Seam, Roma 1999, pp. 755, 810 ss.

[228] Le Chiese che si trovarono sotto il dominio islamico interagirono tuttavia coi vincitori secondo dinamiche complesse, affatto riducibili ad un aprioristico "scontro di civiltà". Cfr. A. Ducellier, *Cristiani d'Oriente e Islam nel Medioevo. Secoli VII-XV*, Einaudi, Torino 2001.

(420-424) e Jasdgard II (445-48) perseguitarono i cristiani ritenendo che essi fossero naturalmente inclini a favorire l'Impero Romano d'Oriente, ormai integralmente convertito alla loro religione. Tali persecuzioni e le controversie cristologiche del V secolo favorirono perciò il sorgere di una chiesa indipendente. Il Sinodo di Seleucia-Ctesifonte del 410 attribuì al Vescovo di quella città l'autorità suprema sulla Chiesa Persiana col titolo di *Catholicos*[229]. Il Sinodo di Markabta-Tayyaye nel 424 stabilì poi la completa autocefalia dalla Chiesa Antiochena. Un terzo sinodo, tenutosi a Seleucia-Ctesifonte nel 486, consolidò l'autonomia dottrinale con una specificità dogmatica: l'adozione di una formula cristologica difisita che enfatizzava le due nature di Cristo secondo la teologia di Teodoro di Mopsuestia, maestro siriano-orientale della scuola teologica di Edessa-Nisibis. Si era già consumato uno scisma? La Chiesa Persiana era ormai eretica rispetto alla chiesa "ortodossa" e di fatto aderiva al nestorianesimo?[230]

Le opinioni sono discordi[231], ma è invece acclarato che dalla separazione con la chiesa bizantina derivò un drastico miglioramento dei rapporti con i Sassanidi. Fiorì la vita monastica, si sviluppò un'originale letteratura sacra e soprattutto fu possibile intraprendere un audace slancio missionario. Alla fine del V secolo erano stati evangelizzati i Turchi e gli Unni dell'Oxiana. Nel VII secolo ebbero inizio le missioni in Cina, celebrate un secolo dopo dalla stele di Hsi-an Fu[232]. All'inizio dell'VIII secolo Samarcanda era persino stata elevata a diocesi. La vittoria islamica riportata nel 633 sui Sassanidi non comportò affatto una restrizione della libertà della Chiesa Persiana perché fu proprio nell'VIII secolo che essa conobbe la sua massima proiezione missionaria. Sotto il Patriarca Timotheos I il Grande (780-823) si convertirono perciò numerosi sovrani dell'Asia centrale.

[229] Canone 12 in J.B. Chabot (a cura di), *Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens, publié, traduit et annoté par J.B. Chabot, d'après le ms. syriaque 332 de la Bibliothèque nationale et le ms. K. VI, 4 du Musée Borgia, à Rome*, Imprimerie National, Paris 1902, p. 266.

[230] Sulla Chiesa Nestoriana in genere è fondamentale E. Tisserant, *Nestorienne, église* in *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire commencé sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot, continué sous celle de E. Amann*, Letourzey, Paris 1923-72, 33 voll. (d'ora in poi DThC), vol. XI, 1931, coll. 157-323.

[231] Per la tesi favorevole all'esistenza di uno scisma aggravato da eresia cfr. I. Ortiz de Urbina, *Storia e cause dello scisma della Chiesa di Persia*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1937; G. Messina, *Cristianesimo, Buddhismo, Manicheismo nell'Asia antica*, Ruffolo, Roma 1947; W. Macomber, *The Christology of the Synod of Seleucia Ctesiphon A.D. 486*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1958. L'opinione contraria è propugnata da E. Amann, *La Théologie de l'Église Nestorienne*, in DThC II, 1931, coll. 288-313; E. Tisserant, *Nestorienne (l'Église)*, cit.

[232] P.Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1916.

Occorre peraltro notare che la fioritura della prima civiltà mussulmana si fondò proprio sulle basi poste dai cristiani della Chiesa Persiana, in quanto «le traduzioni arabe delle opere di Aristotele e degli altri autori greci furono dovute, in generale, a dotti cristiani siriaci o caldei, che vivevano in gran numero come medici alla corte dei Califfi»[233].

Nei primi secoli dell'Islam i cristiani d'Oriente e i mussulmani sperimentarono perciò un rapporto di reciproco vantaggio.

Nel IX secolo iniziò tuttavia un periodo di crisi. La sede patriarcale fu trasferita a Baghdad, dove rimase sino alla fine del secolo XIII. Il Patriarcato assunse in seguito il titolo di Babilonia, ma la residenza effettiva fu nelle città di Maragha, Arbeles e Karamalis, nella Mesopotamia settentrionale. Per un secolo, fino al termine del secolo XV e sotto quattro Patriarchi, essa fu poi trasferita a Mosul. Il Patriarca babilonese risiedette infine, sino alla metà del XVI secolo, a Djizireh e a Rabban Hormizd.

Una seconda fioritura ebbe luogo all'epoca della *pax mongolica* in virtù degli ottimi rapporti, stabiliti dal Patriarca Jaballah III (1284-1317) con i dominatori centroasiatici, tali da permettere una vastissima espansione missionaria, durata sino all'epoca di Tamerlano. Seguì un periodo di ripiegamento nel XVI secolo, dopo il passaggio sotto la sovranità ottomana (Baghdad fu conquistata nel 1534). In quell'epoca la Chiesa Persiana trovò conveniente stabi-

[233] N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1993, p. 484. Nel 2000 è stato peraltro pubblicata a Berlino (presso Das Arabische Buch Verlag) uno studio intitolato *Die Syro-Aramaische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Qur'ānsprache*. L'autore si nasconde dietro lo psudonimo di C. Luxenberg perché la tesi che espone è tale da risultare seriamente pregiudizievole alla propria integrità fisica. Sostiene infatti che le sezioni più antiche del Corano, le sure meccane, siano in realtà derivate da una sorta di catechismo o introduzione alla fede cristiana di origine siriaca. Su tale base si sarebbe poi sviluppata, seguendo altri percorsi, la religione islamica. In tal modo, intendendo le parole arabe dubbie del Corano come arcaismi siriaci, l'autore sostiene peraltro che il paradiso promesso nelle Sure 44, 52, 55, 56 non sia in realtà un luogo di delizie carnali, popolato di "vergini dai grandi occhi neri" (nella sura 76 sembrerebbe esservi persino un equivoco riferimento a giovinetti sempre eterni che versino una miscela di zenzero). La parola *hur* non significherebbe infatti "vergini", ma sarebbe in realtà il femminile plurale dell'aggettivo "bianco". Sottintesi, secondo un topos ben attestato, sarebbero i "chicchi d'uva", di genere femminile nella lingua siriaca. Verrebbero così riecheggiati gli inni di Efrem il Siro e le sue metafore eucaristiche sul paradiso.

Le ipotesi del fantomatico Luxenburg hanno determinato un vivo dibattito di cui non è ancora dato capire l'esito. La scelta di uno pseudonimo e la mancata traduzione in altre lingue dell'originale tedesco evidenziano infatti il rischio, assai concreto e personale, che si corre ad applicare al Corano quegli strumenti di critica testuale che invece ormai non possono mancare, salvo presso certi gruppi del fondamentalismo protestante (in particolare *Born Again)*, nello studio delle Scritture giudaico-cristiane.

lire più intensi contatti col resto della cristianità ed infine giunse anche all'unione con Roma. Essa fu la soluzione a contraddizioni che erano emerse a metà del XV secolo. Nel 1450 il patriarca Shimun IV Bar-Māmā aveva infatti stabilito che da quel momento in poi il titolo si sarebbe trasmesso all'interno della sua famiglia, da zio a nipote o cugino. Nel 1551 morì però Shimun VII Bar Māmā e, al posto di Shimun Deṇhā, nipote del defunto patriarca, parte del clero elesse come *Catholicos* Johana Suid Sulāqa, superiore del monastero di Sant'Ormisda. Lo inviarono a Roma per ottenere la conferma della nomina dal Sommo Pontefice e rafforzare la sua posizione. Dopo aver fatto professione di credo cattolico, Sulāqa ottenne da Giulio III il desiderato riconoscimento e prese residenza a Diyarbakir. Già nel gennaio del 1555 egli tuttavia moriva per le torture inflittegli nelle prigioni del governatore ottomano di Amedia, un curdo prezzolato da Shimun Deṇhā, autoproclamatosi nel frattempo Patriarca Shimun VIII[234].

Se la Chiesa Persiana promosse missioni sino in Cina, non stupisce affatto che fossero inviati predicatori anche in India. Secondo la *Cronaca di Seert* il Vescovo Dudi di Bassora evangelizzò l'India fra il 250 e il 300, al tempo dei Patriarchi Sahlufa e Papa[235]. A metà del V secolo, come già si è detto in precedenza, Gelasio menziona fra i sottoscrittori del Credo Niceno del 325 un Giovanni il Persiano, in rappresentanza dell'intera Persia e dell'India Maggiore[236].

Nel XVI secolo i missionari portoghesi, per primo P. Álvaro Penteado, registrarono le tradizioni sulla venuta di un Tommaso di Cana, o *Cnai Thoman* come dicevano i malabaresi. Comune alle differenti versioni era la certezza che egli avesse ravvivato la fede dei cristiani convertiti dall'apostolo Tommaso e li avesse condotti ad una prosperità anche materiale[237]. Una tradizione locale, antica benché registrata solo nel 1730 da un sacerdote malabarese di nome Matteo, suggerisce che Tommaso di Cana e i suoi compagni fossero giunti nel Malabar per sfuggire alla persecuzione di Sapor III[238]. Non è poi facile verificare l'ipotesi che, appoggiandosi alle più antiche attestazioni occi-

[234] G. Sorge, *L'India di San Tommaso. Ricerche storiche sulla Chiesa Malabarica*, Clueb, Bologna 1983, p. 45 s.

[235] W.G. Young, *op. cit.*, p. 29 n.

[236] Vd. *supra*, p. 56.

[237] HCI I, pp. 90-95.

[238] Testo siriaco e traduzione latina in S. Giamil, *Genuinæ relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldæorum ecclesiam nunc majori ex parte primum editæ historicisque adnotationibus illustratæ cura et studio R.mi abbatis Samuelis Giamil*, Loescher, Roma 1902, pp. 552-564. In un recente studio sull'interazione del cristianesimo con l'induismo si è stabilito come terminus *a quo* l'anno 304, ma non è ben chiaro quale testimonianza documentaria indichi una così precisa e significativa data. S.R. Goel, *History of Hindu-Christian encounters, AD 304 to 1996*, Voice of India, New Delhi 1996 (2ª ed. ampl.).

dentali sul cristianesimo in India, ritenesse essere stata opera di Bartolomeo la prima evangelizzazione e supponesse la confusione di Tommaso di Cana con l'omonimo apostolo di Gesù.

In un quadro indefinito e di difficile interpretazione, complicato per di più da odierne rivendicazioni identitarie che in una derivazione apostolica vedono una formidabile attestazione di superiorità su cristiani di più recente conversione, sembra tuttavia che all'inizio del VI secolo fossero presenti sulla costa malabarese chiese ben consolidate.

Non è necessario attribuire un particolare credito a testimonianze incidentali e dubbie[239] perché fonti ben più rilevanti, quali le lettere dei Patriarchi persiani Mar Ishoyahb III (647/8-650/1) e Mar Timotheos I (780-823), attestano l'esistenza di una chiesa indiana medievale. Mar Ishoyahb denunciò infatti il metropolita Shimun di Rew'ardashir perché, dopo aver rotto con uno scisma la comunione ecclesiale, aveva ordinato sacerdoti per la chiesa indiana, interrompendo così la successione apostolica[240]. Nell'opera *Fiqh an Nasranya* di Ibn at-Taiyib[241] sono poi riportate due lettere di Timotheos, in cui si descrivevano le modalità di elezione del metropolita indiano e si censuravano abusi ecclesiastici quali lo strapotere dell'Arcidiacono della Chiesa Malabarese. Un ulteriore indizio dei legami della chiesa malabarese con quella persiana è il culto dei santi Sapor e Prot, o Xaor ed Aproit, stando alla grafia del resoconto che nel 1533 offrì ai Portoghesi un *Abuna* (Vescovo) caldeo[242]. Si riteneva che i due fratelli fossero giunti in India nel IX secolo ed il loro culto era associato alla chiesa di Quilon. I dubbi nutriti dal clero latino sulla loro effettiva identità e santità vennero infine risolti nel Sinodo Diocesano della Chiesa di Angamali del 1606, spostando la loro festa dal 19 maggio al 19 giugno, memoria dei santi Gervasio e Protasio, i nomi dei quali erano vagamente simili proprio a Sapor e Prot[243].

[239] HCI I, p. 99.

[240] W.G. Young, *op. cit.*, p. 319 s.

[241] E.R. Hambye, *Some Eastern Evidence concerning Early and Medieval Christianity in India*, in "Indian Ecclesiastical Studies", 3, 1969, pp. 188-191.

[242] G.S. Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana in qua manuscriptos Codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Æthiopicos, Græcos, Ægyptiacos, Ibericos, & Malabaricos jussu et munificentia Clementis XI Pontificis maximi ex oriente conquisitos, comparatos, avectos, e Bibliothecæ Vaticanæ addictos recensuit, digessit, & genuina scripta à spuriis secrevit, addita singulorum auctorum vita, Joseph Simonius Assemanus*, 3 tomi in 4 voll., Typis Sacræ Congregationis de Propaganda Fide, Romæ 1719-1728, vol. II, p. 459; HCI I, pp. 103-107. In lingua malayālam sono chiamati *Quadixagal*, da *Quadisa* (in siriaco vuol dire "santi") + *kal*, suffisso plurale tipico delle lingue dravidiche.

[243] Act. III, Decr. 25; Act. III, Decr. 9-10. Il Sinodo di Diamper del 1599 risolse con minore ingegno ed efficacia il problema, ordinando che le chiese loro dedicate fossero invece intitolate

Nell'esame del mito del Prete Gianni si è vista la variabilità delle collocazioni geografiche attribuite a questo mitico sovrano. In Occidente restò però sempre la certezza – tutt'altro che infondata – di una presenza cristiana in India. Non si stupiva certo di trovarvene anche in quella lontana terra d'Oriente chi, come Marco Polo, riferì di aver visto comunità nestoriane persino in Cina[244]:

lo corpo di santo tommaso apostolo è nella provincia di mabar inn·una picciola terra che non v'à molti uomini, né mercatanti non vi vengono, perché non v'à mercatantia e perché·luogo è molto divisato. ma vengovi molti cristiani e molti saracini in pellegrinaggio, ché li saracini di quelle contrade ànno grande fede i·lui, e dicono ch'elli fue sarracino, e dicono ch'è grande profeta, e chiàmallo varria, cio<è> "santo uomo".

Or sapiate che v'à cotale maraviglia, che·lli cristiani che vi vegnono in pellegrinaggio tolgono della terra del luogo ove fue morto san Tommaso e dannone un poco a bere a quelli ch'ànno la febre quartana o terzana: incontanente sono guariti. E quella terra si è rossa.

Ancora vi dirò una maraviglia che venne ne li anni Domini.mcclxxxviij. Uno barone era in quella terra, ch'aveva fatto empiere tutte le case della chiesa di riso, sicché veruno pellegrino vi potea albergare. I cristiani che guardavano la chiesa si n'avevano grande ira; e non giovava di pregare, tanto che questo barone le facesse isgombrare. Sicché una notte aparve a questo barone santo Tomaso con una forca i·mano, e misegliele in bocca e disseli: "Se tosto non fai isgombrare la mia casa, io ti farò morire di mala morte». E con questa forca si gli strinse sì·lla gola, ch'a colui fue grande pena; Èl santo corpo si partìo. La mattina vegnente il barone fece isgombrare <le case de> la chiesa e disse ciò che gli era intervenuto, e' cristiani n'ebbero grande allegrezza, e grande reverenza ne rendero a santo Tomaso.

E sapiate ch'egli guarisce tutti i cristani che sono lebrosi.

Or vi conterò come fu morto, secondo ch'io intesi. Messer santo Tomaso si stava in uno romitoro in uno bosco e dicea sue orazioni, e d'intorno a·lui si avea molti paoni, ché in quella contrada n'à più che i·llugo del mondo.|| E quando san Tomaso orava, e uno idolatore della schiatta d'i gavi[245] andava ucellando a' paoni, e saettando a uno paone, sì diede a santo Tomaso per le costi, ché nol vedea; ed issendo così fedito, sì orò dolcemente e così orando morìo. E inanzi che venisse in questo romitoro, molta gente convertìo alla fede <di Cristo> per l'India[246].

La leggenda del martirio di San Tommaso potrebbe essere – per l'assai indicativa menzione dei pavoni – solo l'eco di una favola indiana[247] e la tomba dell'apostolo «uno dei caratteristici santuari asiatici che, come la pretesa tomba dei Re Magi in Persia, il tempio manicheo di Fuchou, il sepolcro di Adamo a Ceylon, ed altri ancora non menzionati nel *Milione*, servivano da tempi immemorabili a diversi culti che vi si succedevano, fondevano o giustapponevano in un groviglio di tradizioni, di leggende e di reciproche influenze che è ora quasi impossibile districare e precisare»[248]. È però chiaro che Marco Polo vide effettivamente presso la tomba di San Tommaso[249] nel Mabar[250] (come pure nel reame di Quilon[251]) comunità nestoriane tanto radicate da disporre di romitori («case della chiesa») per alloggiare pellegrini. Non è verosimile che il veneziano, esperto conoscitore dell'Asia, sia incorso nell'errore commesso due secoli dopo dai ben più imperiti marinai portoghesi, ed abbia quindi considerato cristiani i devoti di un culto pagano.

7.2. Una chiesa indiana

In India esisteva quindi davvero una comunità cristiana e la testimonianza di Marco Polo aiuta a collocarla anche geograficamente. Se la tomba di San Tommaso a Mailapur, sulla costa sudorientale del Mabar, era spopolata e solo

a tutti i santi. Act. VIII, Decr. 25. I decreti del Sinodo di Diamper e dei Concilî Provinciali di Goa possono essere agevolmenti consultati in M. Paiva (a cura di), *Bullarium Patronatus Portugalliæ Regum in ecclesiis Africæ, Asiæ atque Oceanie bullas, brevia, epistolas, decreta actaque sedis ab Alexandro III ad hoc usque tempus amplectens curante Levy Maria Jordão*, Typographia Nationali, Olisipone 1868-79, 5 voll. (d'ora in poi indicato con la sigla BP), Appendix, t. I.

[244] L. Olschki, *L'Asia di Marco Polo. Introduzione alla lettura e allo studio del Milione*, Sansoni, Firenze 1957, pp. 209-227. Sulla cristianità nestoriana in Cina cfr. A.C. Moule, *Christians in China before the Year 1550*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1930; P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, 2ª ed., Toho Bunkwa Gakuin – Maruzen Co., Tokyo, 1951 (1ª ed. Academy of Oriental Culture – Tokyo Institute, Tokyo 1937); G. Messina, *op. cit.*

[245] Al capitolo 170 Marco Polo dice che «questi gavi che mangiano la carne del buoi sono quelli i cui antichi ucisero santo Tomaso apostolo anticamente; e veruno di questa generazione potrebbe intrare colà ov'è il corpo di santo Tomaso». M. Polo, *op. cit.*, p. 259. La parola *gavi* pare sia da ricollegare all'aggettivo sanscrito *gávya-*, "vaccino". Non sembra però che il termine abbia mai indicato una casta. Cfr. R.L. Turner, *A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages*, Oxford University Press, London 1966, n. 4106.

[246] M. Polo, *op. cit.*, p. 264 ss.

[247] L. Olschki, *op. cit.*, p. 228.

[248] *Ivi*, p. 225.

[249] Sulla prima visita di Portoghesi alla tomba di San Tommaso, compiuta nel 1517, e sulle successive ricognizioni che presso di essa furono compiute allo scopo di rinvenire reliquie, vd. HCI I, pp. 49-60, 403-424.

[250] Col termine *al-ma'bar*, "il guado" i geografi mussulmani indicavano l'attuale costa del Coromandel. HJ, p. 526. Non deve ovviamente essere confuso con la costa del Malabar, collocata ad ovest e bagnata dal Mare Arabico.

[251] «Coilun si è uno grande reame verso garbino, quando l'uomo si parte di Mabar e va.v^{c}. miglie. E tutti sono idolatri, e sì v'è di cristiani e giudei; e ànno loro linguaggio». M. Polo, *op. cit.*, cap. 176, p. 276.

mèta di pellegrinaggio, era invece il Malabar la regione con la massima concentrazione di credenti. Oggi si chiama Kerala ed è uno degli stati della Federazione Indiana, caratterizzato da una forte presenza cristiana[252], un solido partito comunista ed un indice di sviluppo umano fra i più alti al mondo[253]. Come nel caso della teoria weberiana sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo, non è facile intendere se questi tre elementi, oltre ad essere correlati, siano anche in una rapporto causale definito. È però evidente che il Kerala è da sempre stato una terra aperta agli scambi ed animata da minoranze interagenti con la maggioranza indù. I giainisti furono così riassorbiti nella casta dei *Nayar*[254] e i buddisti fra gli *Ilava*[255] e gli *Ezhava*[256]. Nel Malabar vivevano, come nota anche Marco Polo, tanto cristiani quanto ebrei[257], ed essi – se anche mantenevano la propria identità – erano ben integrati nella società, erano profondamente Indiani. Non solo i cristiani avevano nomi indù e le loro spose portavano al collo il *Thali*[258] a mo' di fede nuziale, ma erano soprattutto arti-

[252] Nel censimento del 2001 i cristiani erano il 19 %, mentre nel 2001 i cristiani ammontavano in tutta l'India ad appena il 2,34 % dell'intera popolazione (vd. *supra*, p. 9, nota 1).

[253] A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Oscar Mondadori, Milano 2000, in particolare pp. 50-53.

[254] In realtà i *Nayar* erano *Śūdra* che, esercitando funzioni militari, si erano venuti a collocare in una condizione pressocché nobiliare. Sul peculiare matrimonio delle donne *nayar* con i bramini *nambudiri*, vd. L. Dumont, *op. cit.*, p. 233 ss.

[255] La diffusa conoscenza fra i membri di questa casta del sanscrito, indipentente dall'ordinaria trasmissione culturale dei bramini, viene fatta risalire alle tradizioni buddiste e giainiste del Kerala. Un'acuta analisi del rapporto fra vita religiosa e strutturazione sociale degli *Ilavas* si trova in G. Jacob, *Religious Life of the Ilavas of Kerala: Change and Continuity*, Indian Society for promoting Christian Knowledge, Delhi 1995.

[256] Sono noti anche col nome di *Tiyan*, probabilmente derivato da *Izham*, un antico nome con cui si indicava lo Sri Lanka, isola da cui si ritiene siano migrati in un periodo compreso fra il V e l'VIII secolo. Costituiscono circa il 40% della popolazione del Kerala e sono menzionati già in documenti del IX secolo quali l'editto di Tharissa Palli e l'editto di Rāja Rāja Chola. Un tempo erano impiegati prevalentemente nella produzione del liquore di palma e in agricoltura. La loro religione mantiene ancora tracce di una precedente tradizione buddista, quali la somiglianza degli dei *Cittan* ed *Arattan* con gli spiriti *Sidhan* ed *Arhatan*. I *pandaram* che assolvono funzioni sacerdotali nei templi *ezhava* sono considerati discendenti di monaci buddisti. Nel primo millennio dell'era cristiana, prima cioè dell'arrivo dei bramini *Tulu*, gli *Ezhava* godevano di grande prosperità. T.K. Velu Pillai, *The Travancore State Manual*, Government of Travancore, Trivandrum 1940, 4 voll., vol. II, p. 845. Negli anni Trenta del XX secolo si associarono nell'*Ezhava Social Reform Movement* (ESRM) per conquistare i diritti civili e l'accesso all'istruzione e agli impieghi pubblici, spesso scontrandosi con i *Nayar*. G. Rajendran, *The Ezhava community and Kerala politics*, Kerala Academy of Political Science, Trivandrum 1974.

[257] J. Jacobs, J. Ezechiel, *Cochin*, in JE, vol. I, pp. 135-138.

[258] HJ, p. 891 s.

colati socialmente secondo un sistema di caste[259]. La principale divisione era quella fra i *Thekkumbhagar* e i *Vadakkumbhagar*. I primi erano concentrati nel sud e si autodefinivano *Qnanaye*, "cananei", ritenendo di avere puro sangue siriaco. I *Vadakkumbhagar* vivevano invece perlopiù nella regione settentrionale. La prima menzione di questa fondamentale divisione interna è in un rapporto redatto nel 1579 dal gesuita P. Monserrate. Egli riferisce che i cristiani del luogo spiegavano tale separazione con un mito sulla discendenza legittima o illegittima da Tommaso di Cana, ma la interpreta tuttavia come una mera distinzione geografica. È però interessante notare che secondo la tradizione Tommaso di Cana ebbe due mogli, una nobile e l'altra schiava, entrambe però di casta *nayar*. I cristiani siriaci erano di conseguenza associati, tutti e indistintamente, ad una casta superiore[260].

Il gesuita catalano Francisc Rós menziona le accuse reciproche dei due gruppi sulla propria discendenza legittima e su quella ancillare dei rivali, ma in più riferisce che i *Thekkumbhagar* chiamavano *negroes* [sic] i *Vadakkumbhagar* per il proselitismo da questi praticato fra i servi di Tommaso di Cana e per la protezione conseguentemente loro accordata[261].

La tradizione di una dinastia cristiana sembra dover essere interpretata come segno degli ottimi rapporti intrattenuti con la famiglia regale dei *Villar-*

[259] «[...] this Christian community thrives till today. It has been accepted as one of the castes of that region. Generally, they do not do much evangelistic activity outside their ethnic group. A reform movement, the Mar Thomites, split off in the late 19th century under the influence of Protestant missions, and they are evangelistically active». H. Hoefer, *Why are Christians Persecuted in India? Roots, Reasons, Responses*, in "International Journal of Frontier Missions", 18, 2001, p. 7.

[260] «Acerca dela origen destos christianos ay dos opiniones. Unos dizen que todos descenden de los discipulos del Apostolo S. Thomé. Otros de un Marthome Suriano (Mar he entre elles don) mercador que hizo su asiento en Cranganor, el qual tuvo dos mugeres una noble otra esclava aunque tambien de buena casta, porque es este su costumbre que los nobles se nacer en dias malos los venden, consaquença desto alem dela tradicion de los viejos es que entre christianos ay muchas vergunllas [sic] sobre la generacion y casta siendo tenidos en menos los que descienden dela esclava, y que elles ambas fuessen nobles alomenos nayra yscuevalo [sic] la costumbre que ay entre neste Malavar en no aver polleamento entre los christianos de S. Thomé y los nayres ni pena de muerte si ay entre ellos casamentos o amistad segun la costumbre dela tierra lo qual sido ay entre os castas mas altas y mas baxas destos dos...». *Información de los cristianos de S. Thomé*, s.l, s.d. (1577 o 1579?), ARSI, Goa 33/1, f. 149. Anche nell'induismo contemporaneo è molto sentita la distinzione fra giorni fausti ed infausti. Chi nasce in giorni caratterizzati da una posizione negativa di Marte viene detto *Manglik* e ha molte difficoltà a trovare una persona disposta a sposarsi con lui o lei. Una simile nascita infausta doveva essere evidentemente occorsa alla ragazza che, pur nobile, era stata venduta dai genitori come schiava.

[261] F. Rós, *Relação da Serra*, British Library, Additional MS. 9853, f. 88 v. Citato in HCI I, p. 97.

vattam, vassalli del Rāja di Cochin[262]. Non v'è al contrario ragione di dubitare dell'autenticità dei privilegi iscritti sui cosiddetti "piatti di rame", con i quali si concedevano terre alle chiese e ai cristiani onori quali l'uso di elefanti o palanchini, ma soprattutto l'esercizio di particolari giurisdizioni[263].

È chiaro perciò che i cristiani erano ben integrati nella società malabarese e godevano di uno status aristocratico.

7.3. L'incontro con i Portoghesi

Il 30 agosto 1500 giunse a Calicut la spedizione portoghese di Pedro Álvarez Cabral. Se nel 1498 Vasco da Gama si era imbattuto in indù e li aveva ritenuti cristiani, questa volta avvenne davvero l'incontro tanto atteso. Un gruppo di cristiani malabaresi si presentò da Cabral e due loro sacerdoti, Giuseppe e Mattia, chiesero di essere condotti in Portogallo per poter poi visitare Roma, la Terrasanta ed il Patriarca "armeno"[264]. "Giuseppe l'Indiano", dopo aver incontrato Dom Manoel I ed avergli parlato della sua comunità cristiana e della tomba di San Tommaso a Mailapur, ottenne anche udienza da Alessandro VI all'inizio del 1502.

In giugno era a Venezia per imbarcarsi alla volta della Terra Santa. La sua presenza ebbe comprensibilmente una certa risonanza nella città ed egli non volle sottrarsi alla curiosità di chi gli chiedeva informazioni sul Malabar e sui cristiani che ivi abitavano[265].

La terza spedizione portoghese, giunta il 18 ottobre 1502 a Cannanore e

[262] HCI I, pp. 161-165.

[263] HCI I, pp. 165-173.

[264] *Navagação do Cabral*, tr. it. in G.B. Ramusio (a cura di), *Primo volvme delle navigatione et viaggi nel qval si contiene la descrittione dell'Africa, et del paese del Prete Ianni, con uarii uiaggi, dal Mar Rosso à Calicut, et infin all'isole Molucche, doue nascono le spetiere, et la nauigatione attorno il mondo. Li nomi de gli avttori, et le navigationi, et i viaggi piv particolarmente si mostrano nel foglio segvente*, *Venetia, Appresso gli heredi di Lvcantonio A. Givnti, 1550*, p. 137; D. Góis, *Chónica*, cit., vol. I, p. 135; J. Barros, *Da Ásia de João de Barros e de Diogo de Couto*, Regia Officina Typografica, Lisboa 1777-1778, 1,5,8, p. 446 ss. Era grande la confusione fra "armeni" e "nestoriani", a dispetto delle loro opposte dottrine cristologiche. I primi erano infatti tendenzialmente monofisiti, mentre i seguaci di Teodoro di Mopsuestia ritenevano che in Cristo vi fossero due persone distinte e che la Madonna fosse madre solo di Gesù, ma non del Figlio di Dio. J. Longton, *op. cit.*, pp. 42, 170. È possibile però che il trasferimento della sede patriarcale caldea nell'Irak settentrionale abbia suggerito la qualificazione armena.

[265] Il racconto fu pubblicato nel 1508 da Fracanzano da Montalboddo in un volume intitolato *Paesi nouamente retrouati. Et nouo mondo da Alberico Vesputio Florentino intitulato*, stampato a Vicenza il 3 novembre 1507 «cum la impensa de mgtro Henrico Vicentino: & diligente cura & industria de Zammaria suo fiol».

comandata nuovamente da Vasco da Gama, permise un incontro ancora più significativo con la cristianità di San Tommaso. Il 19 novembre si recò infatti a Cochin una delegazione della chiesa malabarese per donare al comandante una sorta di scettro rosso, con tre campanelle d'argento a ciascuna estremità, probabile emblema di particolari diritti giurisdizionali[266]. Era un atto di omaggio e forse sottintendeva anche la richiesta di vedersi confermati privilegi pregiudicati di recente da sovrani locali[267].

Prima di analizzare i rapporti intrattenuti nel corso del XVI secolo dai Portoghesi con i Cristiani di San Tommaso, si può ricavare un'immagine d'insieme della cristianità malabarica del tempo dai resoconti di due italiani, il fiorentino Filippo Sassetti e P. Alessandro Valignano, Visitatore delle missioni della Compagnia di Gesù in Asia. Sono testimonianze tardive, risalenti entrambe all'ultimo ventennio del secolo, e perciò particolarmente utili per la possibilità che in esse si siano cristallizzati stereotipi ampiamente condivisi dagli europei che venivano in India.

In una lettera scritta a Cochin nel gennaio del 1584 ed indirizzata al Cardinale de Medici, il futuro Granduca Ferdinando I di Toscana, Sassetti scrive:

> Fra questi naturali sono molti cristiani di setta antica fatti dall'apostolo San Tommaso che venne qua a predicare, già declinati a molte eresie, almeno considerando il rito romano, che forse è venuto in gran parte dal non avere penetrato qua le riforme de' concili, né eziandio di quelli che si celebrarono nella Grecia, il rito della qual chiesa seguono oggi ancora, essendo provvisto il prelato loro, che ha titolo d'Arcivescovo, dal patriarca antiocheno. Dicono i sacerdoti le loro messe nella lingua caldea, pigliano moglie, e fanno il mercatante crudelissimamente; e se potessero fare alcuna falsità e ingannare altrui, come i mercatanti fanno, sì il farebbero di buona voglia. Non sono ostinati nella loro eresia, ma si lasciano corregger con facilità, ancora che in tutto sia impossibile [...][268].

L'errata assimilazione della liturgia siro-malabarese al rito greco (inteso evidentemente come sinonimo generico di "rito orientale") e la menzione di una dipendenza dal patriarcato antiocheno (siriaco sì, ma melchita) non sono

[266] T. Lopes, *Navigatione verso l'india Orientale*, in G.B. Ramusio, *op. cit.*, pp. 151-152; J. Barros, *op. cit.*, 1,6,6, p. 62 ss.; D. Góis, *op. cit.*, vol. I, p. 151; D. Couto, *Da Ásia: dos feitos, que os portugueses fizeram na conquista, e descubrimento da terras, e mares do Oriente. Continuação da Asia de João de Barros*, Regia Officina Typografica, Lisboa 1778-1788, 14 voll., 12,3,5, p. 289 s.

[267] Questa l'interpretazione di A.M. Mundadan, *The First Contacts of the Thomas Christians with the Portuguese*, in "Bulletin of the Church History Association of India", numero speciale, novembre 1963, pp. 6-19.

[268] F. Sassetti, *op. cit.*, p. 100 s., al Cardinal de Medici (futuro Granduca Ferdinando I di Toscana), Coccino (=Cochin), gennaio 1584.

solo dovute alla cultura umanistica e non ecclesiastica dell'autore, ma si inseriscono nella più generale incomprensione latina per le specificità dei diversi riti orientali. Le altre informazioni sintetizzano elementi di realtà secondo l'ottica propria delle fonti portoghesi. Non doveva stupire particolarmente che il clero fosse coniugato perché tale era anche la prassi di tutte le chiese ortodosse. Il riferimento alla lingua caldea è corretto, intendendosi con tale termine null'altro se non la lingua siriaca o aramaica. Si può infine intravedere un'espressione di relativismo umanistico nella qualificazione del carattere eretico delle dottrine dei cristiani di San Tommaso «almeno considerando il rito romano». La notazione probabilmente più interessante è però il riferimento alla pratica della mercatura del clero malabarese, che certamente allude ad un coinvolgimento nel traffico delle spezie, tipico del Malabar ed oggetto principale delle attenzioni portoghesi.

Nella sua *Historia del principio y progresso de la Compañia de Jesùs en las Indias Orientales* Valignano cerca anzitutto di spiegare perché la tomba di San Tommaso fosse a Mailapur e i cristiani si concentrassero invece sulla costa del Malabar. Morto infatti il re che San Tommaso aveva convertito, i bramini – responsabili del martirio dell'apostolo – avrebbero indotto i successivi re a perseguitare i cristiani, costretti perciò a trasferirsi in massa sulla costa occidentale. Il re di Cranganore avrebbe concesso loro molti privilegi, equiparandoli alla casta militare dei *Nayar*. In seguito alla frammentazione del regno dove avevano inizialmente trovato protezione, i cristiani si sarebbero sparsi in vari luoghi della regione. A loro dire essi sarebbero stati circa centomila, di cui circa trentamila avrebbero praticato il mestiere delle armi ed altri invece commerciato il pepe e varie mercanzie. Nonostante la loro condizione minoritaria, i cristiani avevano sempre mantenuto la loro fede. Intrattenevano pessimi rapporti con gli ebrei e durante la Settimana Santa sarebbe stato loro costume, sancito anche da presunti privilegi regali, ucciderne quanti fossero capitati nei loro villaggi. Tranne coloro che servivano come soldati di ventura i vari re del Malabar, i cristiani di San Tommaso tendevano a vivere in quartieri separati provvisti di chiese[269]. Il clero era numeroso e formato da malabaresi,

[269] «Hé esta christandade de São Thomé muyto antiga, porque conforme ao que dizem, tiverão estes christãos seu principio desdo tempo do mesmo Apostolo. O qual, vindo à Yndia, na cidade de Meliapor, que agora chamão os portuguezes São Thomé, que era então cidade muy grande e populosa, e cabeça de todo o reyno de Bisnagá, converteo ahy o rey com muyta gente, como se lê em sua historia. E depoys de ser elle ahy martirizado, e morto o rey que fizera elle christão, socederão outros senhores gentios em aquelle reyno; os quaes á persuação de seus bramenes, moverão muy grande perseguição contra os christãos, de maneyra que, não querendo consentir com suas ydolatrias e abominações, forão forçados a se sair daquella terra. E determynando mais de perder a propria patrya com o que nella possuayão, que não deixar sua ley, vierão hum gram numero delles a ter a estas partes do Malavar, nas quaes reynava então hum rey e senhor universal

mentre esiguo era l'episcopato, riducendosi al solo Arcivescovo e talora ad uno o due suffraganei, tutti inviati dal "Patriarca d'Armenia" da almeno 700 anni, per la rotta del Golfo Persico oppure del Mar Rosso. Per l'assenza di contatti con la Chiesa Romana cadevano in errori ed ignoranza, ma nondimeno credevano nella Trinità, nell'Incarnazione, Nascita, Passione e Resurrezione di Cristo, come pure negli altri principali articoli di fede. Messa ed Liturgia delle Ore erano recitati in lingua caldea, ma il calendario ecclesiastico era simile a quello latino. Osservavano molto i digiuni di Quaresima ed Avvento, ed in più ne avevano uno peculiare nei quindici giorni che precedono la festa dell'Assunzione. Le modalità del digiuno erano assai più severe della disciplina romana, in quanto vi erano tenuti anche i bambini di età superiore ai sette anni e poiché si usava non mangiare alcunché prima delle quattro di pomeriggio. L'astinenza non si estendeva solo alla carne e agli alcolici, ma anche al pesce, alle uova, al latte e ai suoi derivati. Tanto zelo sfociava però in un eccesso, non venendo dispensati dal digiuno i malati e i moribondi. Avrebbe poi meritato lode l'astensione sessuale praticata in questi periodi penitenziali dai coniugi, se essa non avesse presentato connotati superstiziosi per la convinzione che l'inadempimento di tale precetto costituisse peccato grave. A dispetto della grande dissolutezza della popolazione malabarese, le donne cri-

de todas ellas, que morava na sua real cidade de Cranganor, que agora hé cousa pequena, que está cinco legoas de Cochym, onde S.A. tem huma fortaleza. E tratando os christãos com este senhor, pedindo-lhe licença e algumas liberdades pera morar em sua terra, lhes concedeo, dando-lhe como a gente nobre, muytos privilegios; de maneyra que entre estes malavares correm quasi na mesma altura com os nayres, que são, como ao principio dissemos, os fidalgos e gente mais honrrada. E porque depoys com a morte deste senhor se desfez este ymperio, e se dividio este Malavar em diversos reynos e senhorios, se espalharão tambem os christãos, fazendo suas povoaçãoes em diversas parte delle. E assy huns ficão debaixo de hum senhorio e outros de outro, e serão entre de todos passante de cem mil almas, conforme ao que dizem; entre os quaes averá vinta cinco ou trynta mil que fazem profissão de soldados, e servem como os nayres por gente de peleja. E parte do trato da pymenta vay por suas mãos; e tratão tambem outras diversas mercadoryas, com que, conforme á calidade da terra, vivem ricos e abastados. E o que hé pera dar muytas graças a nosso Senhor, e cousa pera se notar, que vivendo por tão comprido tempo em terras de reys gentios, de mistura com elles e com os mouros, se conservarão sempre sem aver entre elles memoria, por quanto dizem, que alguns delles se fizessem nunca gentio nem mouro. E dos judeus são tão capitaes ymigos, que na semana sancta não soffrem em nenhuma maneyra aparecer algum delles em suas povoações, porque os maltratão e matão, tendo já por costume e por privilegio alcançado esta licença entre os malavares. E aynda que muytos delles, especialmente os soldados, vivem espalhados por suas herdades e lavores, da mesma maneyra que os nayres, todavía os outros comunemente nos mesmos lugares dos gentios tem suas ruas e povoações apartadas, em que elles junto morão; e em todas ellas tem suas ygrejas com diversas ynvocações dos sanctos que nós temos». HPP, p. 337 ss.

Bisnagà era uno dei nomi con i quali i portoghesi indicavano l'Impero di Vijayanagar (vd. *supra*, nota 29 di p. 27), entità politica che in epoca apostolica non esisteva ancora.

stiane si distinguevano per un'onestà straordinaria. All'interno della loro comunità non era addirittura consentito che vi fossero prostitute. Se nella casta dei *Nayar* l'eredità si trasmetteva ai figli delle sorelle a causa di una rilassatezza nei costumi sessuali delle donne tale da impedire persino la determinazione di una sicura paternità, fra i cristiani di San Tommaso si seguiva invece lo stesso sistema patrilineare comune in Europa. Il clero era coniugato e si vestiva di bianco. Dopo la venuta dei Portoghesi si era però diffusa anche la talare nera. La cultura dei sacerdoti era assai scadente e si limitava all'apprendimento del rituale caldeo, senza nemmeno intendere ciò che si recitasse. Non conoscevano la distinzione dei peccati e il discernimento dei casi di coscienza. A causa della loro ignoranza ed insufficienza, come anche per la mancanza di esempio e dottrina, si erano perciò introdotte superstizioni, tanto che la cristianità malabarese era assai fragile e debilitata. Gravi carenze si riscontravano nella pratica sacramentaria. Non solo ignoravano l'esistenza della Confermazione e dell'Estrema Unzione, ma anche la Confessione era praticata da pochi cristiani, perlopiù padri di famiglia, che però continuavano a peccare come sempre, poiché il sacerdote si limitava ad assolvere senza dare indicazioni su come evitare le future occasioni di peccato. L'Eucarestia era poi celebrata consacrando pane mischiato con olio ed in tale ambito incorrevano in altre superstizioni e "indecenze". Nel conferimento del sacramento dell'Ordine non si operava alcuna selezione in base alle virtù, alle lettere o all'età. Dio solo poteva sapere quanti fra loro fossero stati correttamente ordinati, dal momento che anche i Vescovi erano spesso consacrati in modo irrituale ed ignoravano la forma dei sacramenti. I cristiani malabaresi tenevano infine le loro chiese molto sporche. Valignano conclude la sua descrizione affermando che – a parte la loro fede, meritevole di lode nonostante gli errori in cui pur incorrevano – i cristiani di San Tommaso praticavano una vita corrotta e dissipata[270].

[270] «E tem hum Arcebispo e ás vezes hum ou dous Bispos suffraganeos, aynda que ás vezes está soo. E tem bom numero de sacedotes e clerigos, que são todos seus naturaes, que fazem e rezão seus officios e missas em lingoa caldea, por causa de aver mays de setecentos annos, como elles dizem, que forão sempre governados de Bispos caldeos, que pola via de Ormus e Meca lhes são enviados do Patriarcha de Armenia. E ainda que, por serem governados dos Bispos caldeos, e não ter nenhuma communicação com a Ygreja romana, tenhão muytas ynorancias e erros, todavía confessão todos os misterios principaes da Sanctissima Trindade, encarnação, nacimento, paixão e resorreição; e finalmente os mais artigos da nossa sancta fee, celebrando suas festas nos mesmos tempos e dias que nós outros as celebramos.

São tambem muy observantes de jejum da Quaresima e do Advento, e de outro jejum que tem de quinze dias antes da festa da Assumpção de N. Senhora. Os quaes jejuão universalmente todos, até os moços pequenos que passão de sete annos; nos quaes jejuam de tal maneyra, que não comem se não são perto de quatro horas depoys do meyo dia. E não somente não comem carne, mas nem

In una lettera scritta anni prima e indirizzata al Generale, il Visitatore aveva poi descritto con grande precisione la particolarità della struttura ecclesiale malabarese. I vescovi erano inviati solo occasionalmente dal Patriarca caldeo, mentre l'effettiva guida della chiesa era l'Arcidiacono[271]. Si trattava di un ordine sacro intermedio fra l'episcopato ed il presbiterato, e la provenienza malabarese di colui che ne fosse investito lo rendeva naturalmente autorità suprema *de facto* fra i cristiani di San Tommaso.

peixe, nem ovos, nem cousa nenhuma de leyte, nem bebem vinho; e ysto em tanta maneyra, que fazem excesso, porque nem aos doentes, aynda que estem por morrer, concedem nenhuma destas cousas. E sobretudo se guardão aynda os casados de ter entre si ajuntamento, o que fora pera louvar se não passasse em ynorancia e superstição, tendo por muy grave peccado fazer o contrario. As molheres vivem tambem honestamente, que não hé pouco louvor, morando entre gente tam dissoluta e danada; e não consintem aver entre elles nenhuma molher solteyra. E porque suas molheres vivem honestamente, daqui vem que os filhos são herdeyros dos pays, contra o costume universal dos malavares, que pola pouca honestidade de suas molheres, tem seus filhos por espureos, e como taes são escluydos da herança dos pays, herdando os sobrinhos, filhos de suas yrmãas. Os clerigos todavia neste tempo cazavão, conforme ao costume dos gregos e vestem suas roupetas compridas de pano branco, aynda que alguns delles depoys da vinda dos portuguezes, vestem tambem de preto. E porque elles são malavares, e commumente não aprendem mays do caldeo, senão quanto basta pera rezar, sem entender o que dizem, daquy hé que são comummente todos muy ynorantes, não entendendo nem a distinção dos pecados, nem os casos de conciencia com que possão guiar aos outros e a sy mesmos. Por onde por causa de sua ynorancia e insuficiencia se introduzirão muy grandes superstições e ynorancias, avendo muyta falta de exemplo e de doutrina, por onde esta christandade fica muy fraca e debelitada. Porque, pola ynorancia e estragada vita de seus clerigos, vivem todos á sua vontade, usando muyto pouco dos sacramentos; porque de huns, como são confirmação e extrema unçam, neste tempo não sabião nada; e da confissão não tem conta, sanam alguns poucos casados, os quaes pola ynorancia delles e dos clerigos, quando se confessão, qu'è raras vezes, ficão como primeyro em suas superstições e peccados; porque a confissão se acaba com dizerem elles o que querem, e os outros lhe dão absolvição, sem ter conta nem das ocasiões nem dos peccados em que ficão; e o sacramento da Eucharystia consagravão em pão amassado com azeyte, e usando nelle outras superstições e indissencias. E no dar das ordens não tinhão nenhuma eleyção, nem da virtude, nem das letras, nem da ydade: e como os clerigos erão taes, Deus sabe quão bem ordenados eram muytos delles, e quão acertadamente usavão da forma dos sacramentos; poys às vezes se achou que os Bispos que os ordenava[m] não erão consagrados, nem porventura sabião a forma dos sacramentos. Tinhão tambem suas ygrejas muy sujas e ymmundas. E finalmente, tirando a fee que tinhão, ainda [que] misturada com muytos erros, em todo o mays vivião vida estragada». *Ivi*, p. 339 ss.

[271] Scriveva Valignano: «La otra cosa que se à de hazer que mucho puede ayudar al caso es que Su sanctitad haga Obispo y coadiutor suffragáneo del dicho Arcebispo al arcediano de Angamale, porque, allende de ser él persona más poderosa en aquella tierra que el mismo Arçobispo, es persona muy prudente y entre ellos religiosa y enfin es él que manda, govierna y sustenta el mismo Arçobispo». DI X, pp. 884-885, Valignano ad Everardo Mercuriano, Goa, 16 settembre 1577. Una prima menzione della carica arcidiaconale si trova già in una lettera del Patriarca Timotheos (780-823). E.R. Hambye, *Some Eastern evidence,* cit., p. 189 s.

L'opinione che complessivamente Valignano ha della chiesa malabarese è tutt'altro che severa, se solo si considera l'assai scarsa considerazione da lui nutrita nei confronti degli Indiani in generale. Non mancano elogi per la perseveranza nella fede e per la temperanza in materia di VI comandamento, di grande importanza per un cristianesimo assai attento alla disciplina dei corpi. Sono poi molte le critiche che, ricorrenti negli autori portoghesi, non vengono nemmeno riprese dal Valignano.

Nel 1518 Padre Álvaro Penteado lamentava, ad esempio, che le chiese fossero senza immagini e decorate soltanto con croci[272]. Solo in Quaresima la Messa (*Qurbana*) era celebrata ogni domenica e nel resto dell'anno invece assai di rado[273]. Si usava poi un pane che non solo era impastato con olio, ma anche fermentato. Al posto del vino, non prodotto in India, si usava una sorta di sciroppo ottenuto sciogliendo uva sultanina in acqua. La comunione avveniva sotto entrambe le specie (*sub utraque specie*)[274], una pratica oggi pacifica nella Chiesa Cattolica, ma che nel XV secolo era stata duramente combattuta nella lotta contro gli hussiti, chiamati perciò *Utraquisti* e *Calistini*[275]. Il clero infine era tanto avido da richiedere almeno tre *Fanões*[276] come compenso per impartire i sacramenti, scoraggiando così i poveri a battezzare i figli[277].

Le relazioni fra Portoghesi e Cristiani di San Tommaso erano quindi destinate ad essere conflittuali, perché difficilmente avrebbero potuto essere tollerate deviazioni tanto evidenti dalla prassi latina[278].

[272] SRD III, p. 544 s.

[273] SRD III, p. 548; IV, p. 478.

[274] SRD III, p. 548.

[275] *Utraquisti* per la rivendicazione della comunione *sub utraque specie* e *Calistini* per il calice del vino cui volevano che potessero attingere anche i laici. Più esattamente i Calistini erano in realtà una tendenza moderata dell'hussitismo, guidati da Jan Příbam e Jan Rokycana. AA.VV., *La Chiesa al tempo del Grande Scisma e della Crisi Conciliare (1378-1449)*, in SDC, XIV/3, pp. 1274 ss., 1280 s.

[276] «Quivi spendeno ducati d'auro veneziani e monete di auro et argento e metalle, chiamano una moneta de argento fanone. XX vagliono un ducato». A.C. Burnell, *The Italian Version of a Letter from the King of Portugal (Dom Manuel) to the King of Castille (Ferdinand), Written in 1505, Giving an Account of the Voyages to and Conquests in the East Indies from 1500 to 1505 A.D.; Reprinted from the Copy (Printed by J. Besicken at Rome in 1505) in the Marciana Library at Venice (One of the Three now in Existence), with Notes, etc.*, Wyman & sons, London 1881, p. 12. Sull'origine e il valore del *fanam* o *fanão*, cfr. anche HJ, p. 348 s.

[277] SRD III, p. 546.

[278] Una sintetica rappresentazione della Chiesa malabarese nei secoli XVI e XVII è presentata in G. Sorge, *La cristianità malabarica*, in E. Fasana, G. Sorge (a cura di), *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani*, cit., pp. 83-87.

Nei primi due decenni del XVI secolo prevalse tuttavia la collaborazione, motivata probabilmente più dalla carenza di sacerdoti da inviare in Malabar per correggere «errori ed abusi», che per un'effettiva accettazione latina di una diversa tradizione cristiana[279]. I pochi preti che vennero in India nei primi anni del XVI secolo si dedicarono infatti prioritariamente alla cura spirituale dei Portoghesi. Fu solo a partire dal 1516 che cominciò ad essere percepita la presenza di missionari lusitani. In quell'anno giunse infatti di propria iniziativa a Cranganore Padre Álvaro Penteado, scavalcando la giurisdizione del clero locale e quasi trattando i Cristiani di San Tommaso come sudditi del re di Portogallo. Rimase circa quattro mesi, fino al ritorno da un pellegrinaggio alla tomba di San Tommaso del prete nella cui chiesa egli si era stabilito. Lo convinse allora a recarsi dal governatore portoghese, desideroso di parlare con lui. Lopo Soares disse al sacerdote siriaco che era desiderio del re di Portogallo che, come gli ebrei e i mussulmani avevano ovunque gli stessi riti e costumi, anche i Cristiani di San Tommaso si uniformassero alla dottrina e alla disciplina della Chiesa Romana. Poco dopo quest'incontro Penteado scrisse al Re una lettera in cui (come si è già accennato) si descrivevano gli usi della chiesa malabarese e se ne condannavano le deviazioni dal rito latino[280]. L'apostolato dello zelante missionario portoghese non risultò però fruttuoso per le resistenze opposte dai cristiani malabaresi. Tornò allora in Portogallo ad informare il Re delle difficoltà riscontrate. Sulla base di tali informazioni Dom Manoel redasse una lettera indirizzata al vescovo siriaco Mar Jacob, massima autorità della chiesa malabarese, in cui gli prometteva un sussidio annuo, esprimendogli tuttavia il desiderio di una maggiore conformità con le forme del cristianesimo latino. Lo scopo perseguito dal sovrano era chiaramente la cessazione della dipendenza dei Cristiani di San Tommaso dal Patriarcato Babilonese ed il riconoscimento della dipendenza dalla Corona Lusitana.

Dom Manoel morì nella notte fra il 12 e il 13 dicembre 1521 e la lettera fu firmata ed affidata a Penteado dal successore Dom João III per essere consegnata a Mar Jacob. La risposta che questi inviò nel 1524[281] è particolarmente interessante perché chiarisce le attese nutrite dai Cristiani di San Tommaso nei confronti dei Portoghesi ed il loro atteggiamento nei confronti dei tentativi di latinizzazione.

Il Vescovo ringraziava per l'appannaggio che gli era stato concesso, ma rivendicava l'ortodossia dei riti e dei costumi della sua chiesa, facendo inoltre presente che con difficoltà i suoi fedeli avrebbero tollerato sacerdoti portoghesi che battezzassero quei Cristiani di San Tommaso ai quali – come aveva notato Penteado – spesso il sacramento non veniva affatto amministrato dai *kat-*

[279] HCI I, p. 282.

[280] SRD III, pp. 543-553.

[281] SRD II, pp. 352-356.

tanar (sacerdoti malabaresi). L'unica possibilità era che i missionari latini accettassero di accompagnare il Vescovo, guadagnandosi in tal modo la stima popolare, in virtù della loro associazione con la figura del capo supremo dei Cristiani del Malabar. La maggiore dottrina e preparazione dei Portoghesi avrebbe potuto certamente giovare alla sua chiesa, purché si fosse scelto di correggere eventuali abusi con gradualità e tatto. Il Vescovo nella sua lettera intendeva però fare presente al Re ciò che i suoi fedeli ritenevano davvero prioritario nei rapporti con i Portoghesi. Nel 1522 si era infatti deciso di vendere il pepe direttamente a loro, escludendo i tradizionali intermediari mussulmani. In cambio di tale favore i cristiani malabaresi non avevano però ricevuto alcun concreto aiuto nella riaffermazione di quei diritti e privilegi che, goduti ormai da secoli, erano in quel momento pregiudicati da mutamenti occorsi nella situazione politica della regione. Era stato ad esempio usurpato un appezzamento di terra a Cranganore, da secoli appartenuto ai cristiani, e venivano adesso contestati tradizionali diritti di giurisdizione penale. In sostanza Mar Jacob intendeva dire che, piuttosto di latinizzare i Cristiani di San Tommaso, i Portoghesi avrebbero fatto meglio a proteggerli in modo concreto. Il Vescovo ovviamente non era così diretto (aveva pur sempre accettato un appannaggio dal Re!), ma è evidente che si aspettasse moschetti e cannoni piuttosto che missionari latini che volessero insegnare il cristianesimo a chi si gloriava di una fede giunta in India con la predicazione di un apostolo del Signore.

I Portoghesi non vollero comprendere le richieste che venivano loro rivolte e così non fecero, per esempio, nulla per ricostruire la chiesa che a Cranganore era stata bruciata dai soldati dello *Zamorin*, né si risolsero – come pure aveva chiesto Mar Jacob nella sua lettera del 1524 – a costruire un forte per proteggere i cristiani dalle frequenti incursioni del sovrano di Calicut. Penteado tentò ancora per alcuni anni la latinizzazione dei cristiani, conseguendo solo impopolarità tra i Malabaresi e sfavore presso i funzionari lusitani[282]. Nel 1533 era perciò nuovamente in Portogallo, tornato per sempre in patria dopo aver constatato che tutti i suoi sforzi non avevano riscosso alcun successo[283].

Con più efficacia e sistematicità la riforma del cattolicesimo malabarico fu intrapresa attorno al 1540 mediante la fondazione del Collegio di Cranganore. Ne fu artefice il francescano P. Vicente de Lagos[284], che volle così elevare la

[282] Il Vicario Generale Sebastião Pires ne criticava il temperamento e notava come in dieci anni con i suoi metodi non fosse riuscito ad impartire nemmeno un battesimo. SRD II, p. 143 s. Anche il francescano Padre Vicente de Laguna riteneva Penteado inadatto a quell'apostolato. *Ivi*, p. 196 s.

[283] SRD II, pp. 175-179.

[284] Giunse in India nel 1538 insieme a Juan de Albuquerque, primo vescovo di Goa e suo confratello della provincia francescana portoghese della *Piedade*. A. Meersman, *The Ancient Franciscan Provinces in India, 1500-1835*, Christian Literature Society Press, Bangalore 1971, pp. 44-51.

dottrina dei futuri *kattanar*. Sin dal suo nome, *Colégio de Santiago*, in omaggio all'apostolo che evangelizzò la penisola iberica, era evidente lo spirito che animava la nuova istituzione. Veniva insegnata la teologia latina e latina era anche la liturgia che vi si praticava. I sacerdoti che si fossero formati nel Collegio (e non dovevano essere pochi, dal momento che gli allievi erano circa un centinaio[285]) non sarebbe perciò stati in grado di celebrare la *Qurbana* siriaca. Diverso fu invece il collegio che i gesuiti, presenti in Malabar dal 1548, costruirono nel 1578 a Vaipincotta (l'attuale Vaipin). Se la fedeltà al Pontefice Romano, caratteristica della Compagnia, induceva a credere con decisione nella *præstantia ritus latini* e ad essere naturalmente a disagio con riti cattolici orientali[286], i gesuiti erano tuttavia naturalmente inclini all'accomodamento e ad una serena relativizzazione. Non aveva forse Ignazio invitato i suoi compagni a farsi

> indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le està prohibido [...] solamente deseando y eligiendo lo que màs nos conduce para el fin que somos criados?[287]

Non si dovevano forzare i tempi ed occorreva molta prudenza. Nel Collegio veniva studiato anche il siriaco, non soltanto il latino ed il portoghese, eppure il risultato finale era una latinizzazione sotto mentite spoglie. Si poteva quindi sperare che in tal modo si ottenessero risultati migliori rispetto all'esperimento del Collegio di Cranganore. Se lo studio in una simile istituzione poteva infatti essere considerato un segno di prestigio per le famiglie che vi mandassero i figli, non sembra che si raggiungesse tuttavia lo scopo fondamentale, ovvero la latinizzazione completa del clero e quindi di tutta la chiesa del Malabar. Nel 1592, a più di cinquant'anni dalla fondazione, era ormai possibile esprimere un giudizio sui risultati del Collegio voluto da P. Vicente de Lagos. Erano stati ordinati molti sacerdoti, ma nessuno di loro lavorava coi Cristiani di San Tommaso. Erano infatti tutti rimasti con il Vescovo di Cochin, da cui avevano ricevuto l'ordinazione, perché erano ormai a loro agio

[285] Così scrive Francesco Saverio ad Ignazio di Loyola e al Provinciale del Portogallo, Padre Simão Rodrigues. F. Saverio, *Epistolæ S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (a cura di G. Schurhammer e J. Wicki), Monumenta Historica Societatis Jesu, Roma 1944, 2 voll. (d'ora in poi indicate con EFX), vol. II, pp. 14 s., 42 s.

[286] E.C. Suttner, *Die Jesuiten und der christliche Osten* in "Stimmen der Zeit", Freiburg i.B., 7, 1991, pp. 461-476 (rist. in Id., *Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion*, Würzburg 1997, Augustinus-Verlag, Würzburg 1997, pp. 554-571), p. 461 s.

[287] I. di Loyola, *Esercizi Spirituali. Ricerca sulle fonti,* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, p. 102.

solo con i Portoghesi[288]. Come avvenne anche in altre colonie[289], è probabile che questi sacerdoti autoctoni sperimentassero una situazione assai frustrante: rescisso il legame culturale con la tradizione della loro comunità, non erano nemmeno equiparati realmente al clero europeo. Potevano esercitare il loro ministero solo presso quelle nuove comunità cristiane nate sulle coste del Malabar nei pressi di forti e stazioni commerciali dei Portoghesi[290]. I Cristiani di San Tommaso, stanziati invece soprattutto nelle alture del Malabar, cominciarono ad essere per tale motivo chiamati *Christãos da Serra*. A Cochin, Cannanore e Calicut le prime conversioni spesso si verificarono fra le mogli e concubine dei colonizzatori, incitati già dal Governatore Afonso de Albuquerque a sposare donne locali. Sorse così un gruppo di indolusitani denominati, non senza disprezzo, coi nomi di *Mannutikar*, *Mestiços*, *Topazes*, *Parangui*[291]. In Malabar si

[288] «... parece necessario pedir a Su Santitad por bien de nuestro Seminario y de la reducción desta gente hum breve em que conceda [...] 3ª que los assí ordenados [=ordinati sacerdoti dopo una formazione siriaca per *kattanar*] sean recebidos por los christianos [i cristiani di San Tommaso] nel mesmo numero y cuenta de sus caçanares, i. sacerdotes [...] 5ª que los que estudian con nosotros non puedan pasar a otro obispado ni otro ningun obispo los pueda admitir en su obispado sin nuestro consentimento; esto digo porque algunos se ordinaron por saber latín, como saben latín y la lengoa malauar natural el obispo los trae por cà, que ellos huelgan mucho con esto porque tienen muy de comer con missas y otras cosas y por dinero dexará esta gente a sus pecados. Ni aun avian de poder assistir entre los Portugueses mas que algunos ocho o diez dias diziendo missa porque este cebo los detiene...». ARSI, GOA 47, f. 426 s., Jeronimo Xavier a Claudio Acquaviva, Cochin, 2 gennaio 1592.

[289] «Nel 1571 a São Tomé fu aperto un seminario per la formazione dei mulatti locali, ma fu chiuso dal vescovo Martinho de Ulhoa (1578-91) che preferì inviare gli studenti a Coimbra. Secondo Ulhoa, etnia e ortodossia erano strettamente legate: diffidente verso il carattere dei mulatti, egli sostenne l'opportunità di introdurre chierici europei a São Tomé. Pochi sacerdoti portoghesi, tuttavia, erano desiderosi di prestare servizio ai tropici. Il seminario fu riaperto nel 1595 e vi fu addestrato un clero secolare di mediocre levatura per il servizio locale. La distinzione fra un clero europeo di livello più alto e un clero africano di livello inferiore fu mantenuta in tutto l'impero portoghese [...] In aggiunta al pregiudizio razziale, l'opinione diffusa tra i missionari era che un'educazione teologica seria (e in latino) dovesse essere fornita esclusivamente in Europa». R. Po-Chia Hsia, *op. cit.*, p. 225 s.

[290] HCI I, p. 389 s.

[291] *Mestiço* è parola portoghese che significa in generale "miscuglio", e in particolare "meticcio". *Topaz* potrebbe derivare dal vocabolo persiano (d'origine turca) *topchī*, "fuciliere", e in effetti a Calicut sin dai primi anni del XVI secolo servirono lo *Zamorin* armaioli italiani, specialmente milanesi. Secondo un'altra etimologia la denominazione deriverebbe dal cappello che i Portoghesi erano soliti portare. Nel lessico allegato al *Roteiro* di Vasco da Gama si traduce infatti il portoghese *barrete* con *tupy*, vocabolo simile ai sostantivi hindi *ṭopī* e *ṭop*, significanti rispettivamente "cappello" ed "elmo". Quale che sia l'etimologia più corretta, *Topazes* erano chiamati coloro che, in seguito alla commistione coi Portoghesi, o gli Europei in genere, ne avessero assunto l'abito ed eventualmente anche la professione militare.

Parangui è la forma portoghese del tamil *Parangi* (la /g/ è qui impiegata per rendere – in

convertirono al cristianesimo latino anche gruppi ed intere sottocaste, quali i pescatori *Anjuttikar*, stanziati a sud di Cochin. La maggioranza però, appartenente soprattutto alle caste inferiori degli *Ezhavas* e *Macuas*[292], si fuse in un unico gruppo noto col nome di *Ezhunnutikar*[293]. Sembra che il principale stimolo alla conversione fosse la prospettiva di ottenere vantaggi materiali dalle istituzioni caritative che i Portoghesi avevano costituito nei pressi delle loro fortezze. Nel Malabar non c'erano però vere colonie, ma solo concessioni commerciali sotto la sovranità di re indiani. Non era quindi possibile ricorrere alla coercizione (come vedremo invece accadere a Goa) e si doveva tenere conto del sospetto, nutrito non certo senza ragione dai Rāja locali, che i neofiti non fossero loro leali sudditi ed anzi rappresentassero un pericolo.

Se nel secolo XVI si intensificarono progressivamente i tentativi portoghesi di latinizzare e sottomettere alla giurisdizione del *Padroado* la chiesa malabarese, furono però riattivati in quel periodo anche i contatti con il Patriacato caldeo, tornato nel 1553 alla piena comunione con la Sede Apostolica. Nel 1555-1556 il Patriarca 'Abdišo', successore di Sulāqa, inviò in Malabar i vescovi Mar Joseph, fratello di Sulāqā, e Mar Elias, insieme a due domenicani maltesi, il Vescovo Ambrogio Buttigeg ed il sacerdote Antonino Zahara.

conformità alle convenzioni fonetiche internazionali – un suono gutturale), derivante dalle forme persiane *Farangī* e *Firingī*, a loro volte connesse coi termini arabi *Al-Faranj*, *Ifranjī*, *Firanjī*. All'origine di questo complesso lessicale sono i "Franchi", ovvero i Crociati. Nel 1384 Lionardo Frescobaldi scriveva che «quello nominare Franchi procede da'Franceschi, che tutti ci appellano Franceschi». Nel 1410 Poggio Bracciolini rendeva così in latino il resoconto di Niccolò Conti, menzionando anche una curiosa espressione con cui gli Arabi segnavano il loro senso di superiorità nei confronti dei cristiani d'Occidente: «Hi nos Francos appellant, aiuntque cum ceteras gentes cœcas vocent, se duobis oculos, nos unicos esse, superiores existimantes se esse prudentiã». In India il termine *Parangui* venne ad essere univocamente associato ai Portoghesi, così che Parangi Malai, ovvero "monte dei Portoghesi" veniva detto il Monte di San Tommaso a Mailapur, dal XVI secolo sede di un insediamento lusitano. In lingua telegu *Piringi* è un tipo di cannone, mentre in tutta l'India *Farhangī* o *Phirangī* sono dette le spade forgiate secondo lo stile occidentale. Il disprezzo nutrito dalle popolazioni asiatiche nei confronti dei Portoghesi, fondato anche su elementari differenze nella cura del corpo, si può dedurre dalla parola *Frengi* con cui si indica anche nel turco moderno la sifilide (*Frenka a* sua volta significa "occidentale") o dal *Paranghee* con cui a Ceylon si denominava una sorta di pellagra con sintomi assai simili a quelli del "mal francese". HJ, pp. 352 ss., 504 s., 672, 933 s.

[292] Con *mukkuvan* (pl. *mukkuvar*, ma i Portoghesi dicevano *macuas*) si indica in lingua tamil chi sappia nuotare in apnea. La radice verbale paleodravidica è *mukkuha*, "tuffarsi". HJ, p. 592 s. Sulla loro conversione da parte di Francesco Saverio, vd. *infra*, p. 207.

[293] Sui rapporti gerarchici di casta che si stabilirono fra Cristiani di San Tommaso e Latini cfr. G. Koilparambil, *Caste in the Catholic Community in Kerala: a Study of Caste Elements in the Inter-rite Relationships of Syrians and Latins*, St. Teresa's College. Department of Sociology, Cochin 1982. Più in generale N. Koshy, *Caste in the Kerala Churches*, The Christian Institute for the Study of Religion and Society, Bangalore 1968.

L'Inquisizione Goana trattenne però Mar Elias e Mar Joseph per un anno e mezzo. Buttigeg morì presto, in un periodo compreso fra il 1557 ed il 1560. Mar Joseph prese invece possesso della diocesi di Angamali e già nel 1561 fu privato dell'aiuto dello Zahara, richiamato da Pio IV per una missione in Egitto. Mar Joseph fu poi contretto dai Portoghesi a difendersi di fronte all'Inquisizione di Lisbona dall'accusa di nestorianesimo, mentre Mar Elias aveva nel frattempo fatto ritorno a Diyarbakir. Nel 1568 giunse allora a Goa il vescovo Mar Abraham, già inviato una prima volta dal Patriarca nestoriano ed ora invece dal caldeo cattolico 'Abdišo' alla cristianità malabarica. In precedenza si era recato in Italia, ed il Patriarca di Venezia, delegato dal Papa, lo aveva consacrato nell'ordine episcopale. A complicare la situazione si era però aggiunto il ritorno in India anche di Mar Joseph, prosciolto ormai da ogni accusa. Due diversi vescovi si contendevano quindi la titolarità della diocesi di Angamali. Fu dunque necessario dividerla fra i pretendenti, stabilendo che alla morte dell'uno essa si sarebbe riunificata sotto la giurisdizione dell'altro. Nel 1567 Mar Joseph fu però inquisito nuovamente a Goa, questa volta per eresia e simonia, ed inviato in Portogallo e a Roma, dove a nulla gli valse il pur positivo andamento del processo. Già nel 1569 vi terminò infatti una vita drammaticamente segnata dallo scontro, ormai chiaramente deciso, fra la cristianità orientale e quella latina[294].

Una nuova tappa verso la definitiva affermazione della *præstantia ritus latini* in Malabar fu il Sinodo che nel 1583 Mar Abraham convocò ad Angamali, su viva pressione di Alessandro Valignano. Vi parteciparono l'Arcidiacono Giorgio di Cristo, il clero dell'arcidiocesi di Angamali, molti laici eminenti, due gesuiti del Collegio di Vaipincotta e lo stesso Valignano. Nei 28 decreti, ora dispersi, si ordinava anzitutto la cancellazione del nome di Nestorio dalla liturgia. Da una lettera che il gesuita Jeronimo Rebello scrisse al Generale Acquaviva[295] si deduce che si deliberò su altri quattro punti principali. Fu proibito e dichiarato nullo il matrimonio contratto dai *kattanar*. Si stabilì l'obbligo della confessione e comunione annuale per i ragazzi e le ragazze maggiori rispettivamente di 14 e 12 anni. I confessori, salvo *in articulo mortis*, dovevano essere appositamente autorizzati dal vescovo e conoscere le norme sui casi riservati e le censure. Furono infine introdotti nella chiesa malabarese il calendario gregoriano[296] e le feste latine.

Il terzo concilio goano, convocato nel 1585 e a cui dovette partecipare anche Mar Abraham, approvò dieci decreti riguardanti specificamente la Cristianità di San Tommaso. A tutto il clero fu imposta un'esplicita professione

[294] G. Sorge, *op. cit.*, pp. 54-57.
[295] DI XIII, p. 499, *Litteræ Annuæ Malabaricæ*, Cochin, 20 gennaio 1584.
[296] Col Calendario Gregoriano si passò direttamente dal 4 al 15 ottobre 1582.

di fede nell'unicità della persona di Cristo e nella dualità delle sue nature. La Santissima Vergine Maria doveva essere di conseguenza onorata col titolo di *Madre di Dio* e non più con quello riduttivo di *Madre di Cristo*. I fedeli avevano l'obbligo di sostentare il clero, che in un apposito seminario sarebbe stato formato nella fedeltà alla Chiesa di Roma. Mèmori dei dubbi risultati del Collegio di Cranganore, si stabiliva l'obbligo per i *kattanar* di essere ordinati dal proprio vescovo (non quello latino di Cochin) e che non si potesse passare ad altra diocesi senza permesso dell'Ordinario. Erano nuovamente condannate l'usura e i corrispettivi simoniaci richiesti dai *kattanar* per l'amministrazione dei sacramenti. Veniva ordinata la stesura di un sommario dei decreti del concilio di Trento e dei precedenti concilî provinciali, da tradurre in malayālam ed introdurre progressivamente in Malabar. Dovevano essere tradotti in siriaco il messale ed il breviario romano riformati dal Concilio di Trento, come pure un catechismo, un sommario dei casi di coscienza ed una raccolta di prediche per le domeniche e le solennità. Il decimo decreto ricordava il detto evangelico *qui non entrat per ostium in ovile, sed ascendit aliunde, hic fur est, et latro*[297] per stabilire che in futuro chi fosse venuto dalla Caldea asserendo di essere stato inviato come vescovo dal Patriarca dovesse esibire le sue lettere patenti all'Arcivescovo di Goa, Primate dell'India e dell'Oriente. L'istituzionalizzazione di una prassi già occorsa in passato dimostrava la refrattarietà ad accettare l'evidente condizione dell'arcidiocesi di Angamali, metropolia del Patriarcato Cattolico Caldeo e perciò in nessun modo soggetto al *Padroado*. Una chiara manifestazione di sfiducia nella buona volontà di Mar Abraham, al quale peraltro tutti i provvedimenti erano stati "ordinati" e non semplicemente raccomandati, era la previsione nel decreto VIII che «una persona religiosa, dotta ed autorevole» aiutasse l'Arcivescovo, anziano ed ammalato, ma soprattutto «meno versato nelle cose della Chiesa Latina rispetto a quella Caldea cui appartiene». Il concilio elesse ad assistente di Mar Abraham il gesuita catalano Francisc Rós, che però già uno o due anni dopo non doveva essere più in buoni termini col suo stesso Arcivescovo. Nel trattato *De erroribus Nestorianum qui in hac India Orientali versantur*[298] lamentava infatti implicitamente la lentezza con cui Mar Abraham attuava la correzione dei libri liturgici, rendendo plausibile il sospetto che in realtà egli fosse ancora nestoriano. Rós ammetteva che i Malabaresi professassero la fede e i dogmi cattolici. I loro libri contenevano però molti errori dogmatici: cinque testi scritturali falsificati dai nestoriani, formule teologiche difisite, liturgie in onore di Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia e Nestorio. Numerosi erano anche gli errori morali. Il

[297] *Giovanni* 10, 1.
[298] Inedito latino-siriaco rinvenuto da Padre Castets S.J. e pubblicato nel 1928 a Roma a cura del padre gesuita Irénée Hausherr.

libro di *Perseman, Parisman* o *Medicina persica*, pur pieno di bugie, fole e superstizioni, era nondimeno assai stimato dai Cristiani di San Tommaso[299]. In esso si potevano trovare incantesimi per danneggiare i nemici o sedurre donne, esorcismi superstiziosi, amuleti ottenuti scrivendo su un foglio sette nomi segreti del demonio. Presso i Malabaresi erano assenti i sacramenti dell'Estrema Unzione e della Confermazione, come pure sconosciuta era la consacrazione dell'olio e del crisma. I "nestoriani dell'India Orientale" ritenevano che il loro Patriarca Caldeo fosse dispensato dall'obbedienza al Papa per volere di Dio. Credevano infatti che vi fosse una fede di San Pietro diversa da quella di San Tommaso. Era poi frequente il conferimento simultaneo degli ordini minori e maggiori, perdipiù accompagnato da transazioni simoniache. Molto diffusa, tra gli ecclesiastici come fra i laici, era infine l'ubriachezza.

Alla morte di Mar Abraham l'Arcivescovo di Goa dovette confermare, pur nolente, l'Arcidiacono Giorgio della Croce come amministratore della diocesi di Angamali. Questi convocò in quella città un'assemblea ed ottenne che da quel momento in poi si agisse solo secondo i suoi ordini e che, se fosse stato inviato loro un prelato latino, si sarebbe promosso un ricorso al Papa[300]. A Giorgio della Croce fu richiesto di rendere pubblica professione di fede e ciò ebbe luogo in una chiesa francescana a Vaipincotta. I gesuiti, certamente indisposti per non essere stati invitati, scrissero all'Arcivescovo di Goa Aleixo de Menezes che era stata tutta una farsa. Si era infatti recitata una formula in portoghese e l'Arcidiacono, al quale era ignota tale lingua, aveva affermato di credere in tutto ciò che era stato letto.

Menezes partì allora alla volta del Malabar[301] con l'intenzione di visitare tutte le chiese dei cristiani, purgarli da ogni eresia ed errore, insegnare la dottrina cattolica, distruggere ogni libro eretico e convocare un sinodo di tutti i sacerdoti[302]. Giunto a Cochin all'inizio del febbraio 1599, si recò anzitutto a Vaipincotta, sede del collegio dei gesuiti. Quando sentì menzionare il nome del Patriarca

[299] Proibito dal sinodo di Diamper, Act. III, Decr. XIV.

[300] «...todos estan juramentados que si S^{d}. mandaz prelado fuera de su arcediago, Latino, que tornaran a·replicar a·su S^{d} por eso porque ser cosa muy aversada mandasse aca por prelado un Chaldeo Maronita ou qualquer otro Chaldeo catholico que no sea fragues [farangui] y fazer a este su arcediago obispo, su coadiutor». ARSI, Goa 14, f. 357 s., Francisc Rós a Claudio Acquaviva, Calicut 24 dicembre 1597.

[301] Il resoconto completo della visita si trova in A. Gouvea, *Jornada do arcebispo de Goa dom Frey Aleixo de Menezes primaz da India Oriental quando foy as Serras do Malavar, & lugares em que morão os antigos christãos de S. Thome, & os tirou de moytos erros*, Gomez Loureyro, Coimbra 1606.

[302] Lettera a Fabio Biondi, Patriarca titolare di Gerusalemme e fino a qualche mese prima, nunzio a Lisbona. G. Beltrami, *La Chiesa Caldea nel Secolo dell'Unione*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1933, p. 121.

Shimun IX Denhā nel rito della *Qurbana*, si adirò e minacciò la scomunica a chiunque avesse ripetuto in futuro un tale atto. A suo parere il Patriarca di Babilonia era infatti un eretico ed uno scismatico. Ciò peraltro non corrispondeva a realtà, dal momento che questi era invece in piena comunione con Roma.

Menezes esercitò, assistito da una squadra navale portoghese che incrociava nelle acque prospicienti il Malabar, un'efficace pressione politica sul Rāja di Cochin e sugli altri sovrani locali affinché non sostenessero più l'Arcidiacono. Ottenne consenso fra i cristiani elargendo elemosine ed ostentando carità. Al fine di creare un proprio partito nel clero malabarese ordinò, in tre distinte occasioni ed in appena quattro mesi, più di cento sacerdoti.

Con grande pompa e solennità, e facendo appositamente venire da Cochin un coro, celebrò poi la Settimana Santa a Kaduthuruthy. Fece clamore il rito della lavanda dei piedi del Giovedì Santo, con Menezes chinato a lavare e baciare i piedi a dodici *kattanar*, vestito con tutti i paramenti pontificali. Molti addirittura si commossero e piansero. Minacciato dalla candidatura del cugino Tommaso Kurian, che nel 1593 era stato scartato nella competizione per la carica di Arcidiacono, Giorgio della Croce dovette scendere a patti con Menezes, troncando i rapporti col Patriarcato Caldeo, riconoscendo la preminenza goana e promettendo di assistere al Sinodo. Esso fu convocato a Diamper (Udayamperur)[303] poiché in tale città Menezes aveva già conquistato consensi, al contrario di Angamali, sede dell'arcidiocesi. A Diamper inoltre, sfruttando la rete idroviaria dei *backwaters*[304], era più facile l'eventuale intervento delle truppe portoghesi di stanza a Cochin e Cranganore. In quest'ultima città Menezes redasse *sua sponte* i canoni da fare poi approvare, tradotti in malayālam, dal Sinodo. Esso ebbe solenne inizio il 20 giugno 1599, terza domenica dopo Pentecoste. Presiedeva l'Arcivescovo di Goa, assistito dal teologo Belchior Braz e da quattro gesuiti di Vaipincotta, fra i quali non mancava Francisc Rós. Erano presenti 153 *kattanar* e, convocati secondo l'usanza malabarese, anche 660 laici. In una lettera ad Acquaviva, Rós scrive che i canoni furono letti con grande confusione e fretta, senza che fosse possibile capire alcunché e nell'impossibilità che li si potesse discutere ed eventualmente emendare. Furono persino aggiunti canoni a sinodo già concluso[305]. Gli atti constavano di 9

[303] Il 18 novembre 1999 ha avuto luogo presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma un simposio internazionale in occasione del IV Centenario del Sinodo di Diamper. Gli atti (integrati con altri contributi) sono poi confluiti nel prezioso volume G. Nedungatt (a cura di), *The Synod of Diamper revisited*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2001.

[304] Sono detti *backwaters* i canali e le lagune di acqua marina che in grande abbondanza si trovano lungo la costa del Kerala.

[305] «...si se ha de dezir la verdad por entero, algunos delos canones dela dicha synodo, hizo el mismo Senhor Arcibispo despues de la synodo aribada et ninguno delos canones fue preguntado ni alterado, de modo que forma de synodo, no la veio, mas que hazer reglas

azioni e 200 decreti.

Il primo giorno fu dedicata alla celebrazione di un solenne pontificale e alla cerimonia d'apertura. L'indomani i partecipanti pronunciarono una professione generale di fede. Per la comprensibile obiezione che i Malabaresi avevano mosso sull'inutilità di un simile atto, non essendo certamente in dubbio che fossero cristiani e non infedeli, anche Menezes dovette unirsi nella professione. Fu poi data lettura degli anàtemi contro gli errori nestoriani. Il terzo giorno si discusse del battesimo, che doveva essere impartito entro otto giorni dalla nascita e gratis[306]. Eucaristia, Penitenza ed Estrema Unzione furono trattate il 23 giugno. Il quinto giorno si esaminarono, a porte chiuse ed in assenza di Portoghesi, tutte le questioni di fede. I delegati malabaresi, per non sancire un'infamante posizione di inferiorità, avevano esplicitamente richiesto di non essere assistiti da stranieri in quella specifica fase del Sinodo.

Il primo decreto esaminato era una sorta di catechismo con tutte le dottrine principali. I decreti II e III riconducevano il canone siriaco delle Sacre Scritture in linea con quello della Vulgata di Girolamo. Vennero condannate dottrine di sentore induista quali la trasmigrazione delle anime, il fatalismo e l'indifferentismo[307]. Si proibì lo studio in scuole di maestri indù e parimenti si ordinò che dalle scuole cristiane fossero rimossi quegli idoli che ivi fossero stati collocati per il culto reso dagli allievi pagani[308]. Era raccomandata la meditazione della Passione, perché i nestoriani ritenevano invece che essa fosse stata sofferta solo da Cristo, ma non dal Figlio di Dio[309]. Si affermava che una sola era la legge, quella di Cristo, e che non si dava differenza fra la legge di Pietro e quella di Tommaso. Un solo era perciò anche il Vicario di Cristo, il Papa e non certo il Patriarca Caldeo, eretico e scismatico[310]. Si ordinava quindi il rogo dei libri nestoriani[311] e venivano abolite le feste di Nestorio, Teodoro di Mopsuestia, Diodoro di Tarso, Narsai ed Ormisda[312]. I decreti XX e XXI imponevano l'accettazione di tutte le decisioni dei concilî, in particolare di Efeso e Trento[313]. Era poi estesa anche ai cristiani del Malabar la giurisdizione

directivas y escrevirlas, y ellos queren sin hazer com[p]reso de lo que se dezia, como io soy muy bueno testimonio, con los n[uestr]os porque entendiamos la lengoa». ARSI, Goa 15, f. 155 v., Francisc Rós a Claudio Acquaviva, Cranganore, 20 novembre 1603.

[306] Act. VI, Decr. VI.
[307] Act. III, Decr. IV.
[308] Act. III, Decr. XII.
[309] Act. III, Decr. V.
[310] Act. III, Decr. VII-VIII.
[311] Act. III, Decr. IX.
[312] Act. III, Decr. X.
[313] Act. III, Decr. XX-XXI.

dell'Inquisizione di Goa[314]. Il sesto giorno furono esaminati i canoni sull'ordine sacro ed il matrimonio. Fu vietato ai chierici di arruolarsi come soldati e venne ribadito l'obbligo del celibato[315]. Si impose un abbigliamento non secolare e la tonsura[316], come pure il divieto di praticare la mercatura ed altre attività economiche[317]. Fu inoltre condannato il costume per cui gli sposi non si recavano in chiesa se non trascorsi quattro giorni dalle nozze e dopo aver compiuto particolari abluzioni, evidentemente finalizzate alla purificazione dei corpi dall'impurità conseguente alla consumazione del matrimonio. Si riteneva infatti che fosse una pratica giudaizzante, benché sia anche possibile che si trattasse piuttosto di un'influenza dell'induismo[318]. Si ribadì l'obbligo di rispettare l'età canonica per contrarre il matrimonio, la cui forma tridentina era applicabile anche nel caso degli schiavi e dei servi[319]. Il settimo giorno fu stabilita la divisione in parrocchie della diocesi di Angamali[320]. I decreti XXXV e XXXVI imposero ai *kattanar* l'impegno ad evangelizzare i pagani, superando l'esclusivismo di casta sino ad allora prevalente. Erano tuttavia ammesse chiese separate per i convertiti di casta bassa e si stabiliva che, fintanto che non se ne fossero state costruite di nuove a loro espressamente dedicate, questi neofiti avrebbero dovuto assistere alla *Qurbana* stando nei portici delle chiese già esistenti, usati quasi come nartèci. Si chiedeva però al Re di Portogallo di attivarsi affinchè i sovrani malabaresi accordassero ai convertiti al cristianesimo di casta inferiore l'iscrizione nell'albo della nobiltà[321]. Si stabiliva anche l'obbligatorietà

[314] Act. III, Decr. XXII.
[315] Act. VI, Decr. XVIII.
[316] Act. VII, Decr. XII, XIV.
[317] Act. VII, Decr. XIII.
[318] Act. VII, Sect. II, Decr. XVI.
[319] Act. VII, Sect. II, Decr. X e XII.
[320] Act. VIII, Decr. I-II.
[321] «Cum Synodo innotescat facilius ad finem accedere præ naires et nobilibus, stirpe obscura prognatos, vehementissime cupit modum adinveniri, quo nobiles ad christianam religionem conversi, cum aliis christianis in eadem simul ecclesia convenire possint, ut par est, cum omnes unum Deum colant, eamdem teneant fidem, eisdem utantur sacramentis, idem etiam cum sit Dominus omnium, apud quem nulla est personarum acceptio, aut ignobilium magnatumve discretio; cæterum hæc accuratissime pertractando, plurimum etiam cunctis his diebus Dominum obsecrando, ac diu multumque circa opportuna media conferendo, nullum hactenus inventum fuit, eo quod cuncti christiani, regibus dominisque ethnicis sunt subjecti, qui omnem cum illis familiaritatem comitatemque hucusque iis exhibitam abrumperent, ubi eosdem abjecti generis quemquam attigisse, constiterit; quibus omnibus pro rei gravitate a Synodo perpensis, præcipit, ut cum aliqui obscuræ stirpis Christo nomen dare voluerint, ad baptismum recipiantur, idque continuo præsuli nuntietur, ut ipsis separatam ecclesiam et particularem ministrum sacramentorum assignet, qua ratione fiet, ut iis, qui de abjecta progenie ad fidem et salutem a Deo vocantur, aditus, ut hactenus, ad illam non intercludatur: quamdiu vero peculiare

dell'insegnamento del catechismo, prevedendo che i bambini fossero richiamati suonando una campanella per strada e al mercato[322]. Venivano poi vietate le abluzioni che nei giorni di digiuno erano solitamente praticate dai cristiani. Questi peraltro ritenevano che invalidasse l'osservanza della pratica penitenziale anche il semplice contatto in quelle ricorrenze non solo con persone di casta bassa, ma anche coi *Nayar*[323]. Nella disciplina relativa ai luoghi di culto, si proibì di dormire nelle chiese nella speranza di guarire da malattie. Così infatti si insudiciava il tempio di Dio[324].

Il 27 giugno fu infine esaminata la riforma dei costumi, stabilendo disposizioni anche in tema di successioni, adozioni, contatti coi pagani, abbigliamento e distinzioni di casta. Il decreto I condannava varie pratiche di sentore pagano: le abluzioni dopo le cerimonie funebri e i pasti rituali il giorno dopo; i cerchi tracciati con chicchi di riso dentro ai quali alcuni si mettevano quando si sposavano o quando per la prima volta i bambini mangiavano quello stesso cereale; bruciare un filo del panno che si fosse tagliato; tenere due chicchi del riso venduto. Il decreto II affrontava il tema dell'intoccabilità stabilendo che essa poteva essere rispettata nei territori soggetti a sovrani pagani, purché si intendesse che era solo una superstizione dei gentili[325]. Non si tolleravano però le cerimonie con cui si purificavano le piscine dove si fossero lavate persone di casta bassa[326]. Il decreto IV vietava la partecipazione alla festa di *Onam*,

pro illis templum non extruitur, sacro e porticibus assistant, quousque ab ethnicis regibus, movente Deo eorum corda, non impetretur, ut quicumque obscuri generis fiant christiani, nobilium albo adscribantur, et sic omnis quoad contactum scrupulus depellatur: itaque Synodus etiam rogat majestatem regis Lusitaniæ, ut auctoritatem suam, qua apud reges dominosque Malabaricos maxime pollet, ad hunc finem interponat».

La previsione di chiese separate e le argomentazioni a tale proposito addotte nel Sinodo sono di capitale importanza per l'inquadramento delle successive controversie sui Riti Malabarici. Esse ebbero ad oggetto l'adattamento culturale intrapreso all'inizio del XVII nella missione di Madurai dal gesuita romano Roberto Nobili. Questi infatti, per ottenere la conversione al cristianesimo dei bramini, dovette loro concedere il mantenimento delle discriminazioni di casta anche all'interno della comunità ecclesiale.

[322] Act. VIII, Decr. XVIII.

[323] Act. VIII, Decr. XIII.

[324] Act. VIII, Decr. XXXI.

[325] Interessante ai fini della successiva controversia sui Riti Malabarici è sia il provvedimento sia la massima con cui lo si giustifica: «como os christãos deste bispado estão todos em terras de infieis, e sogeitos a seus reys, aos quaes forçadamente nas cousas, que não tocarem á fé, se hão de acomodar...». Nel testo latino non compare invece con altrettanta evidenza il fondamentale concetto di *accomodamento*: «cum christiani hujus dioeceseos sub ditione existant infidelium regum, quibus, exceptis iis, quæ ad fidem pertinent, in reliquis omnibus morem gerere debent...».

[326] Act. VIII, Decr. III.

ricorrente nel mese di agosto e durante la quale si combatteva con archi e frecce. Era infatti una solennità in onore del dio Viṣṇu ed in più, essendo frequenti gli incidenti mortali, era diffusa fra i pagani l'opinione che una tale morte assicurasse la beatitudine eterna. Veniva invece approvata la cerimonia di presentare il bambino il quarantesimo giorno in chiesa in imitazione della Madonna, ma non che la madre restasse chiusa in casa per quaranta o ottanta giorni come se fosse impura, in quanto era questa cerimonia di chiaro sentore giudaico[327]. Si vietavano poi la stregoneria, la divinazione, il ricorso a fattucchiere in occasione di matrimoni o malattie, i sacrifici di galli in onore di idoli e l'apposizione di amuleti su animali o piante[328].

I decreti IX e X condannavano l'usura, intesa quale prestito ad un tasso d'interesse annuo superiore al 10%. Il decreto XVII proibiva agli uomini di portare orecchini come erano soliti fare i *Nayar*, ricordando che sempre nella chiesa si cercò di non somigliare, nemmeno nelle cose esteriori, al popolo infedele[329]. Al termine della sessione furono letti i nomi dei nuovi parroci e firmati da tutti gli astanti i decreti, a partire dall'Arcivescovo e dall'Arcidiacono. Al termine si svolse una processione solenne e fu cantato il *Te Deum*.

Il Sinodo di Diamper concludeva il XVI secolo con la rescissione dei legami della chiesa malabarese con quella caldea e con una latinizzazione che trovava il suo unico limite nel mantenimento della lingua liturgica siriaca. Fu un evento epocale nella storia del cristianesimo indiano, capace di suscitare ancora oggi passioni e risentimenti. Numerosi studi, intrapresi soprattutto da Cristiani di San Tommaso, hanno dimostrato che il Sinodo fu invalido perché convocato senza autorità, non in conformità coi sacri canoni e senza approvazione da Roma[330].

Non fu certo semplice applicare decreti così radicali. Menezes effettuò perciò dal luglio all'ottobre del 1599 un seconda visita, recandosi in ogni parrocchia per conquistare consenso alle riforme. In ogni chiesa celebrava la Messa, non senza essersi fatto prima vedere da tutti mentre si accostava al sa-

[327] Act. IX, Decr. V. Cfr. *Levitico* 12, 1-5.

[328] Act. IX, Decr. VI-VIII.

[329] «Populi fidelis ab infideli discretio, habitu etiam exteriori, ac incessu fuit perpetuo servata, quo inter se discreti internoscerentur».

[330] «The Synod of Diamper was a diocesan synod convoked and presided over by a Latin Ordinary without a special mandate from the supreme authority of the Church, in the Archdiocese of Angamaly, that is an Eastern Church. Furthermore, it was conducted during the vacancy of the said See, when nothing should be innovated (*Sede vacante nihil innovetur*), under pain of excommunication *latæ sententiæ*, contrary to the norms of the canon law of that time». P. Pallath, *The Synod of Diamper: valid or invalid?*, in G. Nedungatt, *op. cit.*, p. 256. La tesi dell'invalidità del Sinodo era già stata sostenuta in J. Thaliath, *The Synod of Diamper*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1958.

cramento della Penitenza presso il suo confessore. Al termine dell'Eucarestia i gesuiti provvedevano alla correzione o, più spesso, alla distruzione dei libri. L'Arcivescovo nominava parroci ed impartiva cresime, battesimi e benedizioni di matrimoni. A tutte le chiese veniva donata una copia del Messale Romano tradotto in siriaco. Prima di tornare a Goa, Menezes nominò assistenti dell'Arcidiacono i gesuiti Francisc Rós ed il rettore del Collegio di Vaipincotta, Estevão de Britto. Il 25 novembre l'Arcidiacono scrisse al Papa una lettera a proposito del Sinodo, piena di lodi per Menezes ed in cui se ne chiedeva la nomina a vescovo di Angamali, dignità che peraltro avrebbe potuto anche essere conferita con frutto a Francisc Rós[331]. Sembra strano un ripensamento così radicale e se ne potrebbe mettere in dubbio la sincerità[332].

Il 20 dicembre 1599 Rós fu elevato a vescovo di Angamali, sede che contestualmente perse però il suo status arciepiscopale per essere ridotta a mera diocesi suffraganea di Goa. Il 4 agosto 1600 il re di Portogallo ottenne poi l'estensione dello *jus patronatus* su quella circoscrizione ecclesiastica malabarese. La menomazione dell'autonomia dei Cristiani della *Serra* provocò un vivo malcontento non solo fra i *kattanar* e l'Arcidiacono, ma anche da parte del nuovo Vescovo. Si ottenne infine che Paolo V restituisse ai Malabaresi, con una Bolla del 22 dicembre 1608, un'arcidiocesi indipendente da Goa, ma con la sede trasferita da Angamali a Cranganore, città protetta militarmente dalle truppe portoghesi. Questa nuova situazione suscitò nondimeno l'ostilità del vescovo di Cochin, fino a quel momento principale autorità ecclesiastica nel Malabar lusitano.

Rós era stato uno dei protagonisti del processo di latinizzazione, eppure – in vitù della sua profonda conoscenza della realtà locale – comprese l'inattuabilità dei decreti di Diamper. Il 7 dicembre 1603 riunì perciò ad Angamali 300 *kattanar* ed eminenti laici per sospendere l'applicazione di quelle disposizioni che meno realisticamente sembravano poter essere osservata già nel breve periodo. Non si rinnegava la latinizzazione, ma si cercava un equilibrio che ne permettesse il radicamento.

[331] G. Beltrami, *op. cit.*, pp. 253-256.

[332] Così in HCI I, p. 74 s., dove però non viene fornito alcun documento utile a suffragare questa pur verosimile ipotesi.

2. *Cristianizzazione e repressione religiosa nell'Estado da Índia*

1. La politica religiosa a Goa nel XVI secolo[1]

1.1. I Portoghesi a Goa

Nei primi anni della loro presenza in India i Portoghesi furono impegnati a sostituirsi ai mussulmani nel controllo dei lucrosi commerci delle spezie.

Nel 1500 Cabral stabilì a Calicut la prima stazione commerciale (*feitoria*). L'indisponibilità portoghese a commerciare su un piano di parità indusse i mercanti mussulmani della città a promuovere un boicottaggio a danno dei nuovi venuti. Cabral reagì sequestrando una nave dei rivali, ma tale violazione delle norme consuetudinarie che regolavano i commerci nel Malabar provocò una reazione popolare e l'assalto alla *feitoria*. Calicut subì allora per rappresaglia un bombardamento dal mare. Nel 1501 Vasco da Gama chiese poi allo *Zamorin* l'espulsione dei mercanti del Cairo e del Mar Rosso, una comunità di circa 4000 famiglie ben integrata nel contesto locale[2]. Il rifiuto opposto dal sovrano condusse ad un nuovo bombardamento. In un'altra circostanza centinaia di pescatori furono squartati o bruciati vivi per avere ignorato una sorta di coprifuoco marittimo[3].

[1] Per lo studio documentario della storia dei Portoghesi in India è fondamentale J.H Cunha Rivara (a cura di), *Archivo portuguez-oriental*, 6 tt. in 10 voll., Asian Educational Services, New Delhi 1992 (Imprensa Nacional, Nova Goa 1857-1877). Sarà d'ora in poi indicato con la sigla APO.

[2] M.N. Pearson, *The Portuguese in India*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, in *The New Cambridge History of India*, vol. I, t. 1, p. 73.

[3] B.W. Diffie, G.D. Winius, *op. cit.*, p. 270.

Nel 1503 fu costruito un piccolo forte a Cochin e due anni dopo uno anche a Cannanore. Sempre nel 1505 fu pure inviato il primo viceré, Francisco d'Almeida, che però non riuscì a costituire un vera e propria rete di forti in grado di controllare il commercio dell'Oceano Indiano. Afonso de Albuquerque, suo successore, pose su ben più solide basi l'*Estado da Índia*, stabilendo un controllo su quattro punti strategici: Aden, Ormuz, Diu e Goa[4]. L'ostacolo reale al predominio lusitano non era in Malabar, ma nella comunanza di interessi con i Mamelucchi d'Egitto della potente città marinara di Diu. Il reggente georgiano Malik Ayaz attorno al 1500 aveva reso Diu uno dei principali porti indiani e conquistato con la sua ricchezza personale, in buona misura frutto delle rendite portuali, l'indipendenza *de facto* dal Sultano del Gujarāt. I Mamelucchi subirono un duro colpo quando nel 1502 i Portoghesi bloccarono la rotta del Mar Rosso. Il Sultano d'Egitto fece allora sapere al Papa che se non avesse convinto i Portoghesi a cambiare politica, avrebbe molestato i cristiani e distrutto i Luoghi Santi. Era in realtà una manovra diplomatica, il cui insuccesso indusse il sultano mamelucco ad armare nel 1507 una potente flotta nel Mar Rosso sotto il comando di Amir Husain. Le forze congiunte egiziane e di Diu inflissero una dura sconfitta a danno dei Portoghesi presso Chaul[5], dove fu ucciso anche Dom Lourenço de Almeida, figlio del governatore. Era però una vittoria di Pirro, giacché nel febbraio successivo Almeida distrusse presso Diu l'armata di Malik Ayaz ed Amir Husain. La costernazione fu grande non solo al Cairo ma anche a Venezia, che aveva fornito aiuti militari agli egiziani[6]. Aveva così inizio l'egemonia occidentale nelle acque dell'Oceano Indiano, ma non si deve perciò credere che fosse rivoluzionato il sistema commerciale dell'area. Con un sistema di licenze (*cartazes*), che dovevano essere comprate dai Portoghesi per poter continuare a commerciare liberamente, si era soltanto riusciti a tassare flussi preesistenti ed autonomi.

La vittoria di Diu del 1509 fu tanto consistente e definitiva che ai Portoghesi apparve ormai logico e necessario lo stabilimento di un solido appoggio di terra. Le circostanze fecero sì che tale ruolo spettasse a Goa. Fino al 1472 quel territorio era stato soggetto all'Impero di Vijayanagar, per poi cadere sotto il Sultanato Bahmani. Quando questa compagine si era disgregata, Goa era passato sotto la sovranità di Adil Khān[7], sultano di Bijapur. Il malgoverno dei

[4] B. Albuquerque, *The Commentaries of the Great Afonso Dalboquerque, Second Viceroy of India. Translated from the Portuguese Edition of 1774, with Notes and an Introduction by Walter de Gray Birch*, The Hakluyt Society, London 1875-84, 4 voll., vol. IV, p. 24.

[5] «Chaul, oppidum et castellum in hodierno districtu Kolaba (Bombay) situm», DI I, p. 528, nota di P. Joseph Wicki.

[6] M.N. Pearson, *op. cit.*, p. 33.

[7] Nelle fonti portoghesi viene chiamato Idalxaa, Idalcão, Ydalquão e similmente. HJ, p. 431 s.

suoi funzionari turchi (*Rumes*) aveva indotto gli indù ad invocare l'aiuto di Timmaya, un condottiero al servizio del Rāja di Onor (Hanowar). Timmaya si rivolse a sua volta ad Albuquerque che, in attesa di partire per Ormuz, aveva fatto ormeggiare in una località chiamata Cintaloka le 23 navi della sua spedizione, composta da circa 1200 uomini.

Gli abitanti di Goa aprirono le porte della loro città senza opporre alcuna resistenza[8]. Damião de Góis riferisce poi che all'indomani della conquista ci fu la visita ad Albuquerque di Kṛṣṇa, rappresentante degli indù goani. Chiese ed ottenne sicurezza per i bramini e tutti gli altri suoi correligionari[9]. Fernão Lopes de Castanheda indica diversamente i beneficiari della concessione: tutti i mercanti ed ogni persona nativa di Goa, fosse mussulmano, bramino o canarese[10]. Timmaya vide frustrati i propri progetti di un dominio conseguito con le forze altrui. I suoi alleati occidentali divennero infatti i veri padroni di Goa. Braz de Albuquerque, figlio naturale del conquistatore lusitano, addirittura si fa beffe dell'ingenuità di Timmaya, narrando come i Portoghesi lo convinsero ad accollarsi le spese per la costruzione del forte, godendone poi solo loro i vantaggi[11]. In cambio di un tributo di 63.000 *pardaus*[12] Timmaya ottenne solamente i titoli di *Aguazil supremo*, capitano del popolo ed appaltatore delle imposte fondiarie che, prelevate sulle terre di Margeu, dovevano essere pagate alla fortezza di Goa.

La controffensiva che Adil Khān cercò di allestire non condusse ad un duraturo ristabilimento della sovranità di Bijapur. I Portoghesi infatti riconqui-

[8] C. Azevedo, *Timmaya: A Quisling?*, in T.R de Souza (a cura di), *Essays in Goan History*, Concept Publishing Co., New Delhi 1989, pp. 23-28. L'autore risponde così al quesito, apparentemente anacronistico, presentato nel titolo del saggio: «...in the political climate of India in those times, Timmaya cannot and should not not be deemed to have behaved in an antinational or unpatriotic manner. As an admiral of Vijayanagar he acted in the best interest of his sovereign by seeking Portuguese aid against a common enemy. If things did not work out in the way he wanted or expect[ed] is a different story». L'epiteto di Quisling fu inflitto a Timmaya da Tristão de Bragança-Cunha, padre del nazionalismo goano, e da Evagrio George, un altro oppositore del colonialismo portoghese. *Ivi*, p. 25 s.

[9] D. Góis, *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*, cit., parte II, cap. XI.

[10] F.L. Castanheda, *op. cit.*, lib. III, p. 25. In cambio di «hũ seguro assinado por ele (il governatore) lhe seguraria tambem as fazendas & pessoas, assi dos mouros como dos gentios. O q̃ ho gouernador fez, & isto somẽte aos mercadores e naturaes da terra, mouros, bramenes & canarins: porem que a fazenda dos lascarins, turcos & doutra qualquer gẽte darmas que nã entrasse neste seguro, & fosse perdida pera el rey, & pera as partes». I *Canaresi* erano abitanti indù della costa del *Konkan*. Vd. HJ, p. 154.

[11] B. Albuquerque, *The Commentaries*, cit., vol. II, p. 102. Su richiesta del Re Dom Manoel assunse il nome del padre, Áffonso.

[12] Un *pardau* era pari a 300 oppure 360 *réis*, a seconda che fossero coniati in oro o argento. HJ, pp. 672-678.

starono Goa il 25 novembre 1510 ed insieme alle truppe del generale Medeo Rao, capitano agli ordini di Timmaya, in quattro giorni bruciarono vivi più di 8000 mussulmani, senza nemmeno risparmiare le donne e i bambini[13]. Molti morirono affogati mentre cercavano di superare a nuoto il fiume Mandovi. La crudeltà del trattamento inflitto ai Mori fu la punizione per la collaborazione col nemico ed il tentativo di consolidare anche demograficamente il dominio lusitano. Si è anche collegata tanta ferocia alla precedente partecipazione di gran parte dei Portoghesi dell'*Estado da Índia* alle sanguinose campagne marocchine del 1487-1488[14]. Al contrario dei mussulmani, gli indù non furono soggetti ad alcuna rappresaglia e a coloro che erano fuggiti fu anzi rivolto l'invito a tornare per riprendere possesso delle proprie terre. Si era infatti in guerra solo con i Mori e con nessun altro nativo dell'India. Timmaya fu nominato capitano degli indù e nella carica gli succedette poi Melrao, figlio della sorella del Re di Onor ed in seguito erede al trono dello zio. Timmaya invece morì forse avvelenato a Vijayanagar. Nel 1510 Albuquerque conquistò in tutto cinque isole, cioè Goa (Tiswadi), Divar, Chorão, Jua (Zuve) e Vansim, pari a 166 kmq[15]. L'anno dopo fu la volta di Malacca e nel 1513 si giunse a Ternate, nelle Molucche Settentrionali. Nel 1514 i Portoghesi si erano già affacciati sulle coste cinesi del Kuangtung, ma solamente nel 1543 furono stabiliti contatti col Giappone. In quello stesso anno si acquistarono dal sovrano di Bijapur le penisole di Bardez e Salsette, rispettivamente collocate a nord e a sud delle quattro isole conquistate nel 1510, ed estese per 264 e 355 kmq[16].

Nel 1534 la vittoria sul sultano del Gujarāt aveva intanto permesso l'acquisizione di Diu, e Bassein, come pure delle isole di Bombay, Karanja e Salsette[17]. Tra il 1553 ed il 1554 si stabilì poi una colonia a Macao, di cui era

[13] A. Albuquerque, *Cartas de Affonso de Albuquerque, seguidas de documentos que as elucidam, publicadas de ordem da Classe de sciencias moraes, politicas e bellas-lettras da Academia real das sciencias de Lisboa e sob a direcção de Raymundo Antonio de Bulhão Pato...*, Typografia da Academia Real das Sciencias de Lisboa, Lisboa 1884-1935, 7 voll., vol. I, p. 26 s.; vol. VI, pp. 408-410.

[14] «The Portuguese anti-Muslim bias was clear, and openly acknowledged in the sixteenth century. It derived from memories of the struggle to free Portugal from Muslim rule, and from the previous North African service of many of the Portuguese, a service consisting of a hard and brutal struggle with Muslim enemies in which atrocities like mutilation of corpses were common». M.N. Pearson, *op. cit.*, p. 72.

[15] Resoconti della conquista di Goa si trovano in B. Albuquerque, *op. cit.*, vol. II, p. 85 ss.; G. Correa, *Lendas da Índia por Gaspar Correa, publicadas de ordem da Classe de sciencias moraes, politicas e bellas lettras da Academia real sciencas de Lisboa e sob a dirrecçao de Rodrigo José de Lima Felner*, Academia Real das Ciências, Lisboa 1858-1864, 4 voll., lib. II, t. II, p. 51.

[16] M.N. Pearson, *op. cit.*, p. 89.

[17] Nel 1665 Bombay fu ceduta all'Inghilterra come dote per il matrimonio di Caterina de

però evidente la precarietà: i cinesi ritenevano fosse una semplice concessione commerciale e non un'alienazione di sovranità. Era tuttavia il primo ed anche più duraturo tentativo occidentale di erodere l'Impero di Mezzo. La colonia lusitana è stata infatti restituita alla Republica Popolare Cinese solo nel 1999, con una clausola che – sull'esempio di Hongkong, retrocessa nel 1997 – prevede il mantenimento del sistema economico capitalistico per altri 50 anni[18].

Nel 1559 fu infine conquistato in India il porto di Damão.

A mezza strada fra il Gujarāt ed il Malabar ed ancor più tra le coste africane e la Cina, Goa godeva di una posizione strategica tale da renderla epicentro naturale del sistema coloniale portoghese dell'Asia.

La *Goa dourada* era una realtà o un mito? Si differenziava molto dalle altre città dell'India, caotiche e disordinate tanto nel XVI quanto nel XXI secolo? Alessandro Valignano, un osservatore privilegiato in virtù delle responsabilità ricoperte nella Compagnia di Gesù, ma anche uomo che, per la sua appartenenza ad una delle più nobili famiglie del Regno di Napoli, di certo aveva un alto termine di paragone, così descrive Goa:

> È città molto grande e popolosa, abitata da Portoghesi ed autoctoni, molto nobile e distinta, sia per gli edifici che per la gente, il commercio e le ricchezze che possiede. Si può perciò con ragione paragonarla alle grandi e belle città d'Europa. La rende ancora più nobile l'essere sede del Viceré di tutta l'India, del suo Consiglio Reale e dell'Arcivescovo Primate con il suo clero. È la capitale da dove si governano nell'am-

Bragança con Carlo II. L'isola di Salsette non deve essere confusa con l'omonima penisola a sud di Goa, acquisita nel 1543 ed evangelizzata dai gesuiti. Il nome deriva dall'aggettivo numerale konkaṇī *shat-shasti*, "sessantasei": tale era infatti il numero dei suoi villaggi. Cfr. DI IV, p. 742, L. Frois ai confratelli di Portogallo, Goa 1 dicembre 1560; VII, p. 397, Gomez Vaz ai confratelli di Portogallo, Goa 12 dicembre 1567; X, p. 88, *littera annua* di Gomez Vaz ai confratelli del Portogallo, Goa 15 novembre 1575; X, p. 982, Afonso Pacheco a Mercuriano, Goa, forse novembre 1577. Valignano erroneamente la traduce con sessantasette. DI XIII, p. 19, *Summarium Indicum*, Malacca, 22 novembre-8 dicembre 1577; XIII, p. 159, *Summarium Indicum alterum*, Shimo (Giappone), agosto 1580.

[18] Il 18 marzo 1988 è stata costituita a Lisbona la *Fundação Oriente*, allo scopo di mantenere le relazioni culturali con Macao anche dopo la retrocessione alla Cina. Fino a quel momento essa è stata finanziata con le imposte sul gioco d'azzardo praticato nei casinò della città. Ha poi esteso il suo ambito d'intervento anche a Goa e a Timor Est, dove è presente con proprie delegazioni. La natura non concordata dell'accessione di Goa, Damão e Diu alla Federazione Indiana, ottenuta nel 1961 con un'azione militare, non ha permesso nell'immediato il mantenimento di significativi legami culturali con la metropoli. Attualmente la lingua portoghese è parlata nell'antico *Estado da Índia* solo da pochi anziani e non riscuote particolare interesse fra le giovani generazioni. Le celebrazioni nel 1998 del 500° anniversario dell'arrivo di Vasco da Gama in India si sono poi svolte con un profilo assai basso. Per un'interpretazione delle reazioni nazionalistiche che tale ricorrenza ha determinato in India, cfr. l'intervista di Archana Masih allo storico Sanjay Subrahmanyam sul sito internet http://www.rediff.com/news/jun/09gama2.htm

bito spirituale e temporale tutte le fortezze e città che Sua Altezza possiede in questo Oriente. Ha poi un porto marittimo dove giungono le navi dal Portogallo e numerose altre che vi recano ricche mercanzie da vari regni di quest'Oriente. Per questa ragione e per il fatto che l'intera isola è piena di villaggi di autoctoni, Goa è città molto prospera, ricca e piena di gente[19].

Padre Pietro Mercato, spagnolo entrato a Palermo nella Compagnia di Gesùa, sembrava vedere Goa con uno stupore assai più agreste:

Questa insula tiene 3 legue de campagna bellissima et fresquissima de diverse spetie d'arbori et frutti, ancorché contrari ai nostri de Europa, saporiti niente di meno. La cità è grandissima et bellissima, ce ne son de palatii ben sumptuosi et quasi tutte le case tengono giardino o piccolo o grande, cosa de molto considerar certo; in questa terra vivano molti honoratamente del'utilità che cavano delle palmere, dei quali c'è innumerabili[20].

Ogni anno fino a 2000 coloni affrontavano la *Carrera da Índia* la pericolosissima rotta marittima che da Lisbona giungeva in Oriente, doppiando il Capo di Buona Speranza. Di conseguenza «a Goa, Cochin, Colombo, Malacca e Macao la popolazione portoghese era così numerosa che ottenne i diritti civici vigenti a Lisbona e il diritto ad amministrarsi autonomamente»[21]. Chiese e monasteri sfarzosi rendevano Goa la "Roma d'Oriente", ma della Città Eterna condivideva anche l'opposta raffigurazione di città peccaminosa, di Babilonia devota ai piaceri dei sensi[22]. La schiava più costosa poteva essere comprata

[19] «Es esta ciudad muy grande y populosa, habitada de portuguesses y naturales de la tierra, muy noble y principal, assí por los edificios, como por la gente, comercio y riquezas que tiene, de manera que con razón se puede ygualar con las grandes y hermosas ciudades de Europa; y ennobléscela mucho más estar ally el Visorrey de toda la India con su consejo real, y el Arçobispo primás de toda ella con su clerecía, y ser cabeça de donde se goviernan en lo spiritual y tiemporal todas las demás fortalezas y ciudades que S.A. tiene en este Oriente; y también tener su puerto de mar, adonde vienen derigidas las naos de Portugal, y concurren diversas naos con muy ricas mercadurías, que de varios reynos deste Oriente vienen. Y por esto y por estar toda la isla llena de aldeas de los naturales de la tierra, es ciudad muy bastecida, rica y llena de gente». HPP, p. 41.

[20] DI VI, p. 282 s., ai confratelli della Provincia di Sicilia, Goa, 12 novembre 1564. Il vero nome del gesuita doveva essere Pedro Mercado, italianizzato in Pietro Mercato. In India aveva però mutato il cognome in Fernandez: «quanto alla mutation del cognome parsi al nostro P.e Rettor m'il mutassi perché Mercato è qui difficil et ignoto in bocca de questa gente de I[ndia]. Si [aliquando] alcuno per charità sua m'havessi a scriver dirà: a Pietro Fernandez, il qual come bisognoso domanda per la misericordia del Signor a tutti quelli che leggeranno o intend[e]ranno questa sua una sola Ave Maria». *Ivi*, p. 287.

[21] W. Reinhard, *op. cit.*, p. 32.

[22] «Rich on trade and loot, Goa in the halcyon days of the sixteenth century was a hand-

all'asta per 30 *cruzados*, quando se ne dovevano sborsare anche 500 per un cavallo arabo o persiano[23], principale esportazione portoghese verso i regni di Bijapur e Vijayanagar[24]. Il concubinato era perciò diffusissimo e neppure il clero ne restava immune. A tale proposito Valignano osservava che uno egli ostacoli alla conversione degli indiani

nascie dal vicio tanto commune nella India della libidine, nel quale ci è tanta dissolutione, quanto si può dire, perché oltre questa è terra de soldati et che gli naturali tengono tanta poca conta, come si è detto, acerca di questo del honore, si ritrovano tutte quelle occasioni et commodità che possono desiderare gli homini sensuali: perché la qualità della terra, il continuo calore, l'ocio continuo, il vestir tanto disonesto, il mangiar sempre cose di speciaria et calidissime, la facilità nelle donne, la commodità che gli dànno, con l'andar sempre gli loro mariti inbarcati in diversi luoghi, inclinano et facilitano tanto questo vicio, che è grandissimo ostaculo ad ogni bene[25].

1.2. La nascita del Padroado

Se fu certamente la forza delle armi ad assicurare ai Portoghesi il dominio su Goa e sul commercio orientale, un'adeguata sovrastruttura giuridica e morale tuttavia giustificava e finalizzava l'*Estado da Índia.* Il presupposto primo era l'Ordine di Cristo, fondato in Portogallo nel 1319 in successione al disciolto Ordine Templare e con la finalità di combattere i mussulmani. Il definitivo compimento dell'espulsione dei Mori dal territorio portoghese imponeva che la lotta fosse condotta contro Granada oppure oltremare, anzitutto in Marocco. Nel 1415 fu perciò conquistata Ceuta e nel 1437 si tentò di prendere anche Tangeri,

some city of great houses and fine churches... In the eyes of stern moralists the city was another Babylon, but for men of the world it was a paradise where, with beautiful Eurasian girls easily available, life was a ceaseless round of amorous assignments and sexual delights». G.V. Scammell, *The World, Encompassed: the First European Maritime Empires, c. 800-1650*, Methuen, London 1981, p. 243.

[23] M.N. Pearson, *op. cit.*, p. 96.

[24] Così pure la missione di Madurai, prima dell'arrivo di Roberto Nobili nel novembre 1606, fu impresa più commerciale che spirituale: incapace di convertire un solo indù al cristianesimo, il gesuita Gonçalo Fernades era però stato un ottimo intermediario per le forniture di cavalli al *Nāyak*, il governatore locale. HCI II, p. 212.

[25] Era questo il "il 4° et ultimo impendimento". Il primo era invece l'interesse materiale dei Portoghesi, che anteponevano alla causa della propagazione del Vangelo i profitti ricavabili dai pagani. Grave danno causavano poi le mormorazioni contro il proselitismo dei gesuiti, ed un terzo impedimento era infine rappresentato dalla diffusa idea che la Compagnia «posseva con il Re di Portugallo quanto voleva». DI XIII, pp. 98-103, *Summarium Indicum* di Alessandro Valignano, Malacca, 22 novembre-8 dicembre 1577.

subendo però in tale occasione una pesante sconfitta. Più successo ebbe l'espansione marittima sulle coste occidentali dell'Africa. Dopo la scoperta di Madeira e delle Azzorre (sulle quali fu estesa il 26 settembre 1433 la giurisdizione spirituale dell'Ordine di Cristo), dopo ben 12 anni di tentativi falliti Gil Eanes riuscì infine nel 1434 a doppiare Capo Bojador e a dischiudere l'accesso al Golfo di Guinea. Nel 1443 una Bolla Pontificia conferì al Portogallo diritti esclusivi sulla navigazione in quelle acque e l'8 gennaio 1455 Nicolò V attribuì nella Bolla *Romanus Pontifex* una nuova serie di diritti al re del Portogallo. Si stabiliva la sua sovranità sulla costa africana a sud di Capo Bojador, estesa indefinitamente fin dove fossero avanzate le scoperte, attribuendo all'Ordine di Cristo il compito di propagare la fede. Ai cristiani erano vietati i traffici con i Turchi (divieto di ben scarsa efficacia, se solo si pensa alla "costituzione economica" della Repubblica di Venezia) ed il commercio, la navigazione e la pesca non autorizzati nelle regioni scoperte dai Portoghesi. Nella Bolla *Inter cætera* del 13 marzo 1456 Callisto III stabilì che all'Ordine di Cristo spettassero tutti i poteri di signoria e giurisdizione spirituale su quelle terre, mentre con le Bolle del 15 febbraio, 12 marzo, 23 marzo del 1456 e con una del 10 aprile dell'anno successivo il Pontefice invocò la costituzione di un fronte comune contro l'avanzata turca, autorizzando la raccolta di fondi per una crociata e concedendo a tale scopo al re Afonso V di Portogallo la decima su tutte le entrate ecclesiastiche. La crociata non ebbe mai luogo e la Corona portoghese poté nondimeno mantenere privilegi che le erano stati concessi.

Dopo la spedizione di Cristoforo Colombo la Spagna, e non il Portogallo, sembrava prossima a raggiungere l'Asia per via oceanica. Non appariva infatti promettente o sufficientemente tempestiva la strategia portoghese della circumnavigazione dell'Africa. Se la bolla *Inter cætera* del 4 maggio 1493 attribuiva alla Spagna tutte le nuove terre scoperte, salvi i preesistenti diritti di principi cristiani (cioè dei Portoghesi), la bolla *Eximiæ devotionis* (pubblicata a luglio, ma retrodatata 3 maggio) si prestava ad una lettura più favorevole alla Castiglia e Aragona. Nella *Dudum sequidem* del 26 settembre successivo l'impresa spagnola determinava la revoca di precedenti diritti attribuiti al Portogallo su territori non ancora in possesso effettivo. Lo scontro diplomatico che ne derivò condusse al Trattato di Tordesillas del 7 giugno 1494, con la fissazione di un linea provvisoria a 370 leghe ad occidente delle Isole di Capo Verde. Non si riunì mai la prevista commissione di delimitazione, la cui convocazione fu infine esclusa nel 1497. Il trattato di Tordesillas, definitivamente confermato da Giulio II con la Bolla *Ea quæ pro bono* del 24 gennaio 1506, sanciva una divisione delle sfere di interessi tra Portogallo e Spagna, ma sul terreno (*rectius*, sui mari) la Spagna aveva già cominciato a scoprire le Ame-

riche, mentre il Portogallo doveva ancora risalire l'Oceano Indiano, dopo aver doppiato il Capo di Buona Speranza[26]. Il successo che nel 1498 infine arrise alla politica marittima lusitana rese necessarie nuove disposizioni normative. La Bolla *Cum sicut majestas* del 25 marzo 1500 tentò di disciplinare in un senso meno medievale e più nazionale la giurisdizione ecclesiastica in India. Il commissario apostolico per le nuove terre sarebbe infatti stato nominato dal Re del Portogallo a prescindere da ogni intervento dell'Ordine di Cristo. I diritti dell'Ordine furono però ripristinati da Leone X nella bolla *Dum fidei constantia.* Nel contempo veniva eretta nell'isola di Madeira la diocesi di Funchal, cui erano sottoposte anche l'India ed il Brasile. Il patronato regio coesisteva con i privilegi dell'Ordine di Cristo, del quale egli veniva definitivamente nominato Gran Maestro. Con tale soluzione, che pure si limitava a riconoscere un dato di fatto, si sintetizzava il dominio portoghese in una formula moderna e nazionale nella sostanza, ma che nella forma manteneva un richiamo ideale al tipico mito iberico della crociata.

La conquista di Goa ed il progressivo consolidamento della presenza portoghese in Oriente resero necessaria la Bolla *Æquum reputamus* con la quale nel 1534 Paolo III elevò Goa a sede episcopale, soggetta allo *jus patronatus* della Corona Lusitana. In tal modo essa avrebbe avuto il diritto di presentare al Pontefice un candidato adeguato al ministero episcopale, come pure avrebbe potuto proporre al Vescovo la nomina di canonici e l'assegnazione di benefici. Il Re assumeva in compenso l'impegno a retribuire il clero, a curare la costruzione e manutenzione di chiese, cappelle e monasteri e a provvedere alle necessità del culto[27]. Solo nel 1557 Macao divenne sede diocesana, suffraganea di Goa. Dal 1575 ottenne da Gregorio XIII giurisdizione su «tutti i territori della Cina e del Giappone soggetti alla conquista del Re del Portogallo». Nel 1588 Sisto V distaccò infine il Giappone dalla dipendenza da Macao, costituendo un'autonoma diocesi a Funai, nell'isola di Kyūshū, direttamente suffraganea di Goa. Nell'arco di un secolo al dominio coloniale dell'*Estado da Índia* si sovrappose così una gerarchia ecclesiastica che sarebbe sopravvissuta alla decadenza e scomparsa[28] del presupposto politico che l'aveva resa possibile.

[26] Sulle "Bolle Alessandrine" si veda l'approfondito studio di A. García-Gallo, *Les origines españoles de las instituciones americanas. Estudio de derecho indiano*, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid 1987, pp. 313-656.

[27] Il sinodo di Diamper chiese al Re di assicurare alla diocesi di Angamali la fornitura di «huma pipa e meia, ou duas de vinho de Portugal moscatel» perché la ricorrente sua penuria impediva spesso la celebrazione della *Qurbana*. Act. V, Sect. II, Decr. IX. Si è visto come in precedenza si sopperisse alla mancanza di vino da messa con uva sultanina, di provenienza mediorientale, sciroppata in acqua. Vd. *supra*, p. 94.

[28] «O império comercial e militar foi assim duplicado e alargado a um império religioso, mais duradouro e acaso mais interessante como revelador de contactos civilizacionais». A.H.

Se Goa fu conquistata nel 1510, l'amministrazione portoghese vi si trasferì da Cochin solo sotto il governatore Nuno da Cunha (1529-1538).

I ranghi della burocrazia comprendevano il Vicerè o Governatore, assistito da un Consiglio di Stato, composto dal Cancelliere, il Segretario, il Tesoriere (*Vedor da fazenda*) ed il Capitano di Goa. Suprema autorità giurisdizionale era l'*Ouvidor Geral.*

La diocesi di Goa ebbe il suo primo vescovo soltanto cinque anni dopo la sua costituzione. Solo nel 1539 si istallò infatti Juan de Albuquerque, un francescano spagnolo che aveva fatto parte della provincia portoghese della *Piedade*[29].

2. Le prime conversioni

Nei primi quarant'anni di presenza portoghese in India non fu intrapreso nessun efficace tentativo per ridurre alla fede cristiana i sudditi delle cinque isole soggette a sovranità portoghese. Certamente ebbero però luogo tentativi isolati di sradicamento del culto indù. Un'attestazione di episodi di intolleranza potrebbe essere rinvenuta in un passo della lettera che il viaggiatore fiorentino Andrea Corsali scrisse nel 1515 a Giuliano de Medici, interessante anche per lo sguardo umanistico con cui accomuna all'universale sviluppo delle arti una civiltà aliena:

> In questa terra di Goa, & di tutta l'India vi sono infiniti edificij antichi de Gentili, & in una isoletta qui vicina detta Dinari, hanno i Portoghesi per edificare la terra di Goa, distrutto un tempio antico, detto Pagode: ch'era un maraviglioso artificio fabricato, con figure antiche di certa pietra nera lavorate di grandissima perfettione, delle quali alcune ne restano in piedi ruinate, & guaste, però che questi Portoghesi non le tengono in stima alcuna. S'io ne potrò hauer alcuna a mano così ruinata, la drizzarò a V.S., a fine ch'ella vegga quanto anticamente la scoltura in ogni parte fu hauta in prezzo[30].

Oliveira Marques, *História de Portugal*, Palas Editora, Lisbona 1983-86, 3 voll., vol. II, p. 217.

[29] Vd. *supra*, nota 284 di p. 96.

[30] *Lettera allo illustrissimo Iuliano de Medici venuta dell'India* in *Delle Navigationi et Viaggi raccolti da M. Gio. Battista Ramusio,* in Venetia, MDCVI, appresso i Giunti, vol. I, p. 178. Evidentemente si fa riferimento all'isola di Divar. Corsali scrisse due lettere dall'India: una a Giuliano de Medici, datata 6 gennaio 1515 e giunta in Italia l'11 dicembre 1516, l'altra indirizzata a Lorenzo de Medici, duca di Urbino, del 18 settembre 1517. Quest'ultima, contenente un resoconto della spedizione portoghese contro il Sultano d'Egitto, fu pubblicata a Firenze nel 1518 col titolo *Lettera allo ill. Laurentio de' Medici ex India.*

Assai poco conosciuto in Italia, Corsali è personaggio di grande significato per i popoli dell'Oceania. In tutte le bandiere delle nazioni del continente nuovissimo – come Australia,

Se l'attestazione di Corsali potrebbe anche indicare non un'esplicita intolleranza religiosa dei Portoghesi, ma solo disinteresse per forme artistiche a loro incomprensibili[31], non mancano documenti che permettano di rintracciare i presupposti di successive pratiche repressive. Così Frei António de Louro, inviato dal Re nel 1517 a costruire un monastero a Goa[32], scrisse il 4 novembre 1518 al sovrano per chiedergli anzitutto di convocare in Portogallo Crisna (Kṛṣṇa), importante esponente della comunità indù di Goa. Ciò avrebbe infatti agevolato la conversione sua e dei suoi clienti. Proponeva inoltre di assicurare ai convertiti elemosine e razioni di riso, efficace stimolo materiale a nuovi battesimi. Era poi opportuno proibire l'ingresso di quegli asceti indù (*jogues*) che portavano a Goa «bulas e reliquias dos seos pagodes e diabos». Frei António chiedeva inoltre al re di destinare all'edificazione del monastero un grande tempio che si trovava nell'isola di Divar e che, per essere in rovina, teneva «muita pedraria»[33]. Molto probabilmente si tratta dello stesso *pagode* visto pochi anni prima da Andrea Corsali. Divar era peraltro un importante centro religioso, dove accorrevano al termine della stagione monsonica migliaia di fedeli (più di 30.000 fedeli dalla sola isola di Goa) per celebrare la festa del dio Saptanātha[34].

Il 12 gennaio 1522 il Vescovo di Dume[35] scrisse da Cochin al Re una lettera con proposte anche più radicali di quelle di Frei António. Era infatti a suo parere opportuno distruggere nell'isola di Goa tutti i templi, per costruire al loro posto chiese con santi, che avrebbero evidentemente sostituito agli occhi della popolazione la funzione degli idoli pagani. Chi non si fosse battezzato avrebbe dovuto andarsene dall'isola, e certamente sotto la minaccia di una tale sanzione tutti si sarebbero risolti a farsi cristiani. Non sarebbero infatti riusciti a vivere altrove, abbandonando una vita sicura per le incertezze dell'esilio. Se anche i primi convertiti non fossero stati sinceri e devoti, migliori sarebbero

Nuova Zelanda, Papuasia – Nuova Guinea, Samoa – compare la raffigurazione della costellazione della *Croce del Sud*, che il Corsali fu il primo a descrivere, proprio nella lettera a Lorenzo de Medici. Una sua copia, preparata per Andrea Gritti, Doge di Venezia dal 1523, è conservata nel Ms. 7860 della National Library of Australia (digitalizzato e consultabile sul sito internet della biblioteca). Informazioni sulla vita di Andrea Corsali si trovano in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana G. Treccani, Roma 1960-, 62 voll. (al 2004; d'ora in poi indicato come DBI), vol. 29, p. 536 ss.

[31] Vd. P. Mitter, *Much Maligned Monsters*, Clarendon Press, Oxford 1977.

[32] Era partito nel 1517, incaricato dal re di costruire un monastero a Goa. G. Correa, *op. cit.*, vol. II, p. 609.

[33] SRD I, p. 354.

[34] G. Schurhammer, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit,* Verlag Herder, Freiburg 1955, 2 voll. in 4 tt., vol. II, t. I, p. 226. L'opera sarà d'ora in poi indicata con la sigla FX.

[35] Dom André de Torquemada. Vescovo titolare di una sede *in partibus infidelium*. Giunse in India nel 1520. G. Correa, *op. cit.*, vol. II, p. 609.

certamente stati i loro figli. Gli abitanti di Goa restavano pagani per tradizione e rispetto dei loro antenati, non per un'autentica convinzione interiore. In realtà non credevano nè adoravano alcunché ed era perciò facile convincerli della ragionevolezza della fede cristiana. Grande ostacolo alla loro conversione era però il cattivo esempio che i cristiani offrivano con la loro vita[36]. A tale proposito il domenicano Frei Vicente Pero Furtado de Laguna scriveva in una lettera al Re del 29 novembre 1532[37] che molti sacerdoti conducevano una vita dissoluta, danneggiando così sia le loro anime che il mondo intero con il cattivo esempio. Frei Vicente proponeva perciò un'inchiesta generale (*uma devasa geral*) al termine della quale fossero rimandati in Portogallo coloro che per una scandalosa condotta avessero arrecato danno alla causa dell'evangelizzazione. Denunciava inoltre l'ignoranza della fede in cui versavano molti cristiani, ai quali peraltro i Vicari delle Chiese non sembravano essere disposti ad insegnare la dottrina. Per questa ragione coloro che si erano convertiti tornavano presto a rendere culto nei templi. Questa grave situazione era stata denunciata da Frei Vicente a Miguel Vaz, il Vicario Generale che aveva sostituito Sebastião Pires[38].

Alessandro Valignano aveva certo interesse a sminuire l'evangelizzazione intrapresa a Goa nei primi decenni di dominio portoghese, per enfatizzare invece l'accelerazione impressa da Francesco Saverio e dai successivi gesuiti. Baldaeus, missionario olandese del XVII secolo che sicuramente non parteggiava per nessuna particolare fazione cattolica, afferma tuttavia che se i gesuiti non avessero scosso dalla loro apatia i francescani e gli altri ordini religiosi, in India (e non solo) la Chiesa Romana sarebbe già caduta in rovina[39].

[36] «Serviço de Deus seria nesta soo ilha de Goa destruyrem se estes pagódes e fazerem neles igrejas com santos, e quem quer que quizese viver na ilha fose cristão e tería suas terras e casas, como tem, e nam querendo, que se fose da ilha. Crea Vosa Alteza que nam ficaria nenhuma creatura que se nam tornase a fe de Cristo noso Senhor, porque nãm tem outro modo de vivere, tirados da ilha, e que estes nam fosem bons cristãos, os filhos ho seriam, e tira se esta ma contumacia deles e nam aviam de leixar o certo por o incerto e Deus seria servido e Vosa Alteza, por ser causa de salvaçam de tanta gente perdida; que eles nam tem nenhuma dificuldade em se tornarem cristãos, somente por respeito dos parentes pasados e pelo costume antiquo, que eles nam crem nem adoram nada e sam doces de mover, mas creo que se nam tornam por que nos vem de meo viver, e nam fazemos o que pregamos. Se bem parecer a Vosa Alteza, podes mandar fazer que seia grande serviço de Deus». *Relatório do Bispo de Dume a El-Rei,* SRD I, pp. 452-453.

[37] SRD II, pp. 230 ss.

[38] Pires non si distinse per zelo e diede scandalo per la sua venalità, immoralità e disinvoltura nella gestione degli affari ecclesiastici. Vd. *Inquérito contra o Padre Sebastião Pires*, ANTT, Cartas dos Vice-Reis da Índia, n. 120, s.d., pubblicato in SRD II, pp. 364-369.

[39] «It must be confess'd on all hands, that had not the active spirit of the Jesuit awaken'd the Franciscan, and other Religious Orders from their Drousiness, the Roman Church would

Si può quindi riconoscere una certa attendibilità al Valignano quando afferma che all'inizio del Cinquecento i cristiani erano pochi, dispersi in una maggioranza composta di pagani e mussulmani liberi di praticare rispettivamente "idolatrie" ed "abomini". La terra era infatti stata conquistata solo di recente e non era consolidato il controllo. Inoltre mancavano missionari qualificati ed in numero adeguato. Coloro che si erano fatti cristiani erano tanto socialmente squalificati da vergognarsi addirittura a dichiarare la loro fede. I pagani erano infatti ricchi e potenti in virtù dell'esercizio dei commerci e dell'appalto delle rendite regie ed ingiuriavano chi intendesse battezzarsi. Nella stessa città di Goa gli indù e i mussulmani avevano tanto potere da celebrare pubblicamente le loro feste religiose. Per interesse, per le loro ricchezze o per altre ragioni ricevevano favori ed onori dai Portoghesi ed in particolare da alcuni funzionari di Sua Altezza[40]. Si può intendere l'analisi di Valignano come la raffigurazione dello scontro fra confliggenti interessi: da una parte la burocrazia, tesa a non creare inutili attriti e a conquistare il favore dei locali ceti dirigenti, dall'altra le frange del clero che si identificavano in una missione che trascendeva i semplici interessi nazionali portoghesi.

3. La politica del *rigor de misericordia*

Nel 1540 mutò sensibilmente la politica religiosa seguita a Goa. Principali responsabili di questa svolta furono Miguel Vaz e Diogo Borba. Il primo, dottore in diritto canonico, era giunto in India nel 1533 per assolvere la funzione

have before this time been buried in ruins». P. Baldaeus, *A True and Exact Description of the most Celebrated East India Coasts of Malabar and Coromandel, as also of the Isle of Ceylon. Translated from the High-Dutch Printed at Amsterdam, 1672*, Awnsham and Churchill, London 1703 (ristampa anastatica New Delhi-Madras 1996), 3 voll., vol. II, p. 607.

[40] «Y porque entre ellos vivían mezclados gentiles y moros muy ricos y poderosos, eran en todos los lugares muy públicas las ydolatrías de los gentiles, y muy grandes las abominaciones de los moros, las quales aún se no se prohibían entonces en las tierras de S.A., assí por ser nueva la conquista y su reyno en cierta manera aún no bien confirmado, como porque no avía persona que pudiesse suplir a tanto, ni contradezirles bastantemente, ni procurar la conversión dellos y el acrescentamiento de nuestra santa religión christiana; y si algunos se hazían christianos, que era muy pocos, quedavan entre ellos tan baxos y abatidos, que quasi no se atrevían a descubrirse y llamarse christianos, porque los gentiles, que eran muchos, ricos y poderosos, por tener las mercadurías y las rentas del Rey casi todas en sus manos, perseguían y injuriavan de tal manera los que querían ser christianos, que avía entre ellos muy pocos y eran muy despreciados; tanto que en la mesma ciudad de Goa era muy grande el poder de los gentiles y moros, y muchas y múy publicas las ydolatrías y fiestas a sus ydolos; porque o por vía de interés, o por ser ricos, o por otros respectos, eran muy favorescidos y honrrados de los portuguesses, mayormente de algunos officiales de S.A.». HPP, p. 47.

di Vicario Generale della neocostituita diocesi di Goa[41]. Mestre Diogo, nato nella cittadina di Borba nella regione dell'Alemtejo, aveva invece studiato teologia a Salamanca[42] conseguendo il grado magistrale[43]. Per un periodo era stato francescano[44] ma le sue capacità e virtù avevano indotto il Re ad ottenerne la secolarizzazione per inviarlo in India come predicatore nella Cattedrale di Goa e missionario per la conversione dei pagani[45].

Col permesso del governatore Estevão de Gama, Miguel Vaz e Diogo Borba intrapresero la demolizione di tutti i templi nelle cinque isole. L'esecuzione concreta fu demandata a Fabião Gonçalves, un soldato che in Portogallo aveva servito il vescovo Francisco de Mello[46].

I documenti sembrano indicare che la distruzione sia iniziata nel 1540 e durata circa un anno[47]. Gaspar Correa osserva come Mestre Diogo e i suoi collaboratori infierissero con tanta foga contro i templi e i loro sacerdoti, e promuovessero così laceranti dissensi e controversie giudiziarie fra la popola-

[41] Nel 1545 si recò in Portogallo e al ritorno in India morì a Chaul l'11 gennaio 1547. G. Schurhammer, *Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bāhu und Franz Xavers 1539-1542. Quellen der Geschichte der Portugiesen, sowie der Franziskaner- un Jesuitenmission auf Ceylon in Urtext herausgegeben und erklärt von G. Schurhammer und E.A. Voretzsch*, Asia Major, Leipzig 1928, 2 voll., vol. I, p. 137.

[42] È possibile che sia stato discepolo di Juan de Ávila. J. Cardoso *et alii, Agiologio Lusitano dos Santos, Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas Conquistas*, Lisboa 1652-1744, 4 voll., vol. I, pp. 137, 143, 307. A sfavore di questa ipotesi vd. FX, vol. II, t. I, p. 164 n.

[43] Nicolò Lancillotto lo definiva così: «Questo Maestro Diego è persona litterata, de bona doctrina, experientia et conseglio et bono exemplo, et sue opere molto conforme ad noi altri: è homo che ama molto la Compagnia et ad mi dispiace che lui tenga causa per non potere essere della Compagnia, perché in questa cità lui è in grandissima existimatione o bona opinione de tutti per le singular virtù et sancte opere sue». DI I, p. 30, a Simão Rodrigues, Goa, 22 ottobre 1545. Sempre Lancillotto altrove scrive che «... magister Didacus lusitanus, vir magna doctrina ac probitate... sua doctrina et vitæ exemplo quotidie aliquos gentiles ad Christi gregem adducebat». *Ivi*, p. 132, ad Ignazio di Loyola, 5 novembre 1546. In una lettera del 3 gennaio 1541 i cristiani di Cochin chiesero al Re che fosse loro inviato Mestre Diogo, poiché «ha muitos [meses?] que nom temos pregaçõees de theologuos letrados». SRD, vol. II, p. 291.

[44] FX, II, 1, p. 165.

[45] APO I, doc.1, p. 23.

[46] Francisco de Mello, nato a Lisbona nel 1490 e morto ad Évora il 27 aprile 1536, è un importante scienziato del Rinascimento portoghese. Studiò in particolare l'ottica di Euclide e l'idrostatica di Archimede. Poco prima di morire fu nominato Vescovo di Goa, dove però mai giunse. Cfr. A.R. Santos, *Memoria da vida e escritos de Dom Francisco de Mello*, in "Memorias de litteratura portugueza publicadas pela Academia Real das Sciencias de Lisboa", Lisboa 1792-1814, 8 voll., vol. VII, 1806, pp. 237-249; I.F. Silva, *Diccionario bibliografico portuguez. Estudos applicaveis a Portugal e ao Brasil*, Imprensa Nacional, Lisboa 1858-1958, 23 voll., vol. III, 1859, pp. 8-10.

[47] SRD II, pp. 334, 336, 343.

zione, da convincere infine gli stessi indù a richiedere la demolizione dei luoghi di culto[48]. Sembra probabile che Miguel Vaz e Diogo Borba riuscissero a scatenare contenziosi relativi alle rendite e ai benefici collegati ai templi, proponendone quindi la distruzione allo scopo di risolvere alla radice tensioni che minavano la coesione sociale.

A distruzione avvenuta, la successione nelle terre e nei diritti annessi ai templi si ripresentò in realtà con maggiore urgenza. I funzionari, rilevando l'intervenuta impossibilità di tali beni ad assolvere la loro destinazione d'uso, ne ottennero la "spontanea" devoluzione a favore di benefici ecclesiastici. Il 28 giugno 1541 si riunirono infatti, il *Veedor da Fazenda* Fernão Rodrigues de Castello Branco, in rappresentanza del Governatore Dom Estevão de Gama, il *Tanador-Mor* (appaltatore dei dazi) Kṛṣṇa, due eminenti figure indù di nome Locu e Gopu, come pure numerosi altri bramini[49]. Il *Veedor* constatò l'avvenuta distruzione dei templi e ne escluse la ricostruzione. Il rogito non è esplicito sul punto, ma è molto probabile che anche gli indù ritenessero che fosse prerogativa del sovrano imporre limiti all'edificazione dei templi di un culto solo tollerato. Per i mussulmani, che pure non avevano più alcuna moschea a Goa, il principio era del tutto evidente in quanto praticato comunemente nei confronti dei *dhimmi*. Castello Branco in concreto propose che le rendite fossero devolute alla Chiesa per la costruzione di cappelle e per il finanziamento di una confraternita che agisse in favore dei convertiti. I rappresentanti indù replicarono negando che il Re di Portogallo potesse avanzare alcuna rivendicazione sulle rendite dei templi, in quanto esse derivavano da donazioni liberamente offerte dai fedeli. Era quindi giusto che le rendite fossero attribuite alle comunità di villaggio, tenute di diritto solo al pagamento dei tributi specificati nel *Foral* del 1526. Si veniva tuttavia incontro alle richieste dei governanti portoghesi, proponendo che dal 1 ottobre (cioè dopo il raccolto del riso) fossero devolute al Re 2000 *tangas brancas*[50] annue, pari a 768 *pardaus*. In cambio i notabili indù chiedevano di essere confermati nel pacifico possesso dei beni immobili e mobili dei templi, gioielli e monete inclusi. Le condizioni furono accettate e si giunse alla firma di un accordo che Dom Estevão de Gama, al ritorno da una spedizione antiturca nel Mar Rosso, ratificò alla fine di agosto[51].

[48] G. Correa, *op. cit.*, vol. IV, p. 290.

[49] Pubblicato in F. Pais, *Tombo da Ílha de Goa e das Terras de Salcete e Bardês: organizado em 1595* (a cura di P.S.S. Pissurlencar), Tip Rangel, Bastorá 1952, pp. 165-169.

[50] Era un'unità di conto cui non corrispondevano monete effettivamente in corso. La *tanga* e la *tanga branca* erano pari rispettivamente a 60 e 111,2 *réis*. La parola *tanga* o *tanka* sembra essere di origine turca. HJ, p. 896 ss.

[51] Il testo dell'accordo può essere agevolmente consultato in DI I, pp. 763-766.

Se è certo che l'incameramento delle rendite dei templi alleggerì l'impegno finanziario che la Corona doveva sostenere per assolvere ai doveri di *Padroado,* esso soprattutto mise a disposizioni le risorse che permisero la fondazione della *Confraria da conversão à Fee* e del Collegio di San Paolo. Ancora una volta ne furono artefici Diogo Borba e Miguel Vaz, che con la Confraternita intendevano assicurare il bene temporale e spirituale dei neofiti, mentre al Collegio affidavano il compito di formare efficaci sacerdoti locali. Le risorse allocate erano cospicue perché sui 768 *pardaus* totali, ne erano destinati 300 al collegio, mentre alle chiese e cappelle per i neofiti spettavano gli altri 468. La Confraternita avrebbe avuto cura di provvedere cappellani, ove ne fossero mancati, che non solo celebrassero la messa ogni domenica e nelle solennità, ma anche insegnassero ai neofiti le preghiere e i comandamenti[52].

Il 25 luglio 1541 Mestre Diogo, Miguel Vaz, il *Veedor* e Cosme Anes, *Escrivão da Matricula Geral na Índia*, firmarono un *Compromiso* in 21 capitoli[53] con cui stabilivano gli statuti della Confraternita. Ai *mordomos* (direttori) spettava non solo la dotazione delle neofite, l'assistenza ai malati o l'organizzazione di un suntuoso banchetto nella ricorrenza della Conversione di San Paolo, ma anche la vigilanza su eventuali tentativi di ricostruzione dei templi o sui maltrattamenti ed ingiurie che i bramini avessero rivolto ai neofiti. Si dovevano poi promuovere le conversioni anche con strumenti diversi dalla semplice predicazione, come ad esempio l'imposizione di tasse più gravose sui pagani o l'affrancamento degli schiavi che si fossero battezzati.

Nel *Compromiso* 16 capitoli riguardavano il costituendo Collegio. In esso si sarebbero formati al sacerdozio cristiani nativi non solo di Goa, ma anche della *Pescaria*[54], di Malacca, delle Isole Molucche e degli altri possedimenti portoghesi. Sarebbero stati accolti non più di 30 studenti, di età superiore ai 13 anni. Il programma degli studi era centrato sull'apprendimento del latino e della teologia morale. Se si prevedeva un'alimentazione indiana (riso al curry, burro e frutta), l'abbigliamento d'ordinanza era invece europeo. Si stabiliva soprattutto che il Collegio fosse affidato ai francescani.

Un nuovo accordo del 10 novembre 1541, firmato questa volta dal Governatore in persona, attribuì al *Colégio da conversão a Fee* un terreno sito in *Rua da carreira dos cavallos*, dove in precedenza sorgeva una moschea[55].

Sotto la supervisione di Cosme Anes ebbero inizio i lavori di costruzione, ai quali – secondo quanto fu stabilito il 2 agosto 1542 dal Governatore nella ratifica del *Compromiso* – furono destinate prioritariamente le 2000 *tangas brancas*. Il 4 maggio era intanto giunto Francesco Saverio[56], incaricato da Paolo III di occuparsi dei neofiti d'Oriente. Sopravvenuta l'indisponibilità dei francescani a dirigere il Collegio, Saverio accettò che la Compagnia di Gesù, nella persona di P. Paolo da Camerino[57], fosse associata a Mestre Diogo nella gestione dell'istituzione. La collaborazione fu molto fruttuosa, anche perché Mestre Diogo era assai vicino alla Compagnia e solo la sua precedente condizione di religioso gli aveva impedito di entrarvi[58]. Nel 1549 la Compagnia assunse la piena responsabilità del Collegio, che in virtù della sua intestazione a San Paolo rese noti i gesuiti in tutto l'Oriente col nome di *Paulistas*. Nel 1551 Dom João III conferì alla Compagnia l'intera istituzione, con tutte le proprietà e rendite ad essa associate. Il Collegio aggiungeva così alla sua funzione di seminario per la formazione del clero secolare, anche quella di Scolasticato gesuita[59].

Le disposizioni del *Comprimiso* iniziale risultarono presto inadeguate e dopo il 1548 nel Collegio ebbero il sopravvento gli studenti portoghesi. Solo nel 1597 si stabilì che vi fossero ospitati 50 indigeni e 22 Lusitani[60]. Erano

[52] *Ivi*, pp. 760-763, 766-70.
[53] *Ivi*, pp. 774-790.
[54] Cfr. *infra*, p. 204.
[55] FX, II, 1, p. 237.

[56] Nel 450° anniversario dell'arrivo di Francesco Saverio ha avuto luogo un convegno commemorativo i cui atti sono stati raccolti in T.R. de Souza (a cura di), *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures,* Concept Publishing Co., New Delhi, 1994.
[57] Se ne ignora il cognome e si sa soltanto che suo padre si chiamava Battista. Entrato nella Compagnia già sacerdote, accompagnò Saverio in India, dove morì nel 1560. G. Schurhammer, *Ceylon,* cit., p. 97; F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal,* Liv. Apostolado da Imprensa, Pôrto 1931-1950, 4 tt. in 7 voll., vol. I, t. I, pp. 230 s., 264.
[58] «Este Mestre Diogo es mui amigo da Compagnia e es mui conforme ha nossa maniera de viver e a me mi pesa muito ter el causa de não poder ser da Compagnia». Nicolò Lancillotto a Martim de Santa Cruz, Goa, 22 ottobre 1545. DI I, p. 45 s. Era infatti stato *frade*. Simão Rodrigues così scriveva a tale proposito in una lettera del 20 gennaio 1548, anch'essa indirizzata al Santa Cruz, rettore del Collegio di Coimbra, «E quanto aos dous, que [Francesco Saverio] me escreue que forão frades e estão no collegio de Goa, hum he Mtre. Diogo, o qual principiou aquelle collegio, e está ali como homem amigo da Companhia...». F. Cervós (a cura di), *Epistolæ pp. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum depromptæ*, Lopez del Horno, Matriti 1903, p. 582. Le Costituzioni del 1541 collegavano a tale circostanza un impedimento all'ingresso nella Compagnia: «Los que an dado vna vez obediencia en religión, non ingrediuntur». *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu. Series Tertia,* Roma 1934, 4 voll., in *Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta,* López del Horno, Matriti (postea Romæ) 1903-1948, 19 voll., (compresi nei *Monumenta historica Societatis Jesu a Patribus eiusdem Societatis edita*, Romæ 1894-), vol. I, p. 39, nota 18. Cfr. *supra*, nota 43 di p. 122.
[59] C.M. Melo, *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th-19th Century). A Historico-Canonical Study*, Agencia Gêral do Ultramar, Lisboa 1955, pp. 68-73.
[60] Sul ruòlo della tipografia del Collegio di San Paolo, fondata nel 1556, cfr. J. Wicki, *La formazione della gioventù indo-europea a Goa,* in E. Fasana, G. Sorge (a cura di), *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani*, cit., pp. 47-

anzitutto offerte classi elementari, dove si imparava a leggere e scrivere e alle quali erano ammessi anche i figli di famiglie povere. Nel 1563 gli scolari erano circa 700[61]. Seguivano tre anni di ginnasio, dedicati agli studi umanistici. I testi su cui si apprendeva il latino erano commedie di Terenzio quali l'*Andria* e l'*Eunuchus*, le *Eglogæ* virgiliane, i *Metamorphoseos libri* e le *Epistolæ ex Ponto* di Ovidio, opere di Catone il Censore[62] ed il *De duplici rerum et verborum copia* di Erasmo. In Quaresima si studiava in particolare l'*Epistola ad Eliodorum* di Girolamo[63]. Se nel 1575 si poteva affermare che gli esercizi retorici delle declamazioni e dei dialoghi avessero raggiunto il livello delle Accademie spagnole[64], mancava, anche nei successivi corsi di filosofia e teologia, qualsiasi studio delle dottrine professate dagli indù, conoscenza che certamente si sarebbe invece rivelata molto utile a fini apologetici. La formazione impartita era certamente assai elevata, eppure il clero locale rimaneva subalterno a quello portoghese, non diversamente da ciò che accadeva in altre colonie[65]. Nel 1549 Francesco Saverio aveva ad esempio scritto ad Ignazio di Loyola che non riteneva gli Indiani adatti alla Compagnia di Gesù[66]. Un secolo dopo

60. Nel Collegio insegnarono anche gesuiti italiani. Vd. V. D'Arienzo, *Presenze italiane nell'Asia portoghese tra il XVI ed il XVII secolo* in E. Fasana, G. Sorge, *op. cit.*, pp. 61-80.

[61] «Li scholari della schola di legger et scriver son 700, più presto più che manco... Ce ne son qui ultra di questa de figlioli altre cinque classi, una de theologia, altra de logyca et philosophia, altre 3 di latin et in tutte gran concorso de scholari». DI VI, p. 284, Pietro Fernandez ai confratelli della Provincia di Sicilia, Goa, 12 novembre 1564.

[62] Salvo ipotizzare un errore di Lancillotto, ci si potrebbe riferire solamente al *De agri cultura,* unica opera di "Cato Maior" tramandata integralmente.

[63] DI I, p. 136, Lancillotto ad Ignazio di Loyola, Goa, 5 novembre 1546.

[64] DI X, p. 79, Gomes Vaz a Mercuriano, Goa, 15 novembre 1575.

[65] «In Angola i gesuiti educarono gli africani e i mulatti preparandoli esclusivamente al servizio nel clero secolare, senza ammettere alcuno nelle proprie file. Analogamente, il collegio gesuitico di Goa in India, fondato nel 1541, preparò molti indigeni che sarebbero diventati collaboratori dei sacerdoti europei». R. Po-Chia Hsia, *op. cit.*, p. 225. Nel Terzo Concilio di Goa (1585) si stabilì che i neofiti potessero ricevere gli ordini sacri solo dopo 15 anni dalla conversione e che soltanto a chi avesse almeno 30 anni d'età si potesse affidare cura d'anime. Act. IV, Decr. III.

[66] EFX II, p. 8. Per ironia della storia al 1 gennaio 2005 i gesuiti nel mondo ammontavano a 19.850, ma l'Assistenza più numerosa era quella dell'Asia Meridionale (India, Pakistan, Bangladesh, Sri Lanka e Nepal) che, con 4003 membri e registrando un incremento rispetto all'anno precedente di 17 unità, rappresentava il 20,2 % di tutta la Compagnia. Al secondo posto si collocavano gli Stati Uniti, con 3217 membri, pari al 16,2 % del totale, diminuiti in un anno di 81 membri. L'intera Europa Occidentale (Francia, Regno Unito, Irlanda, Belgio, ma anche Canada, Malta e Medio Oriente) con 2125 membri, 57 in meno rispetto al 2004, raggiungeva il 10,7 % del totale. L'Europa Meridionale, comprensiva di Spagna, Portogallo ed Italia ammontava al 13 %, con 2586 membri ed un decremento di 66 unità rispetto al 2004. I gesuiti italiani all'inizio del 2005 erano in totale 719, ovvero 27 in meno rispetto all'anno precedente. L'unica

il teatino Padre Salvatore Gallo chiedeva al suo Padre Generale come si potesse correre il rischio di ammettere Indiani, quando nessun ordine e congregazione lo faceva[67]. Ancora nel 1682 furono assai contrastati i tentativi di creare una comunità religiosa specificamente indiana, la Congregazione dell'Oratorio di San Filippo Neri di Goa, approvata definitivamente da Clemente XI solo nel 1706[68].

La distruzione dei templi segnò una netta cesura rispetto alla politica religiosa seguita a Goa nel primo trentennio di dominio portoghese. Non si deve tuttavia pensare che la privazione di una dimensione pubblica per il culto induista determinasse *ipso facto* battesimi di massa. In Nord India, dove pure in determinati periodi i dominatori mussulmani avevano sistematicamente raso al suolo templi indù, non era stato parimenti possibile islamizzare la maggioranza della popolazione. A Goa una difficoltà specifica alla cristianizzazione era rappresentata da figure carismatiche e centrali nella vita locale e che non sembravano affatto essere intenzionate a cambiare religione. In un memorandum che Miguel Vaz, sottopose al Re nel 1545 si affermava la necessità di favorire il popolo e di non permettere che esso fosse soggetto alla tirannia di Krsna, Gopu e degli altri bramini, contro i quali non cessavano di giungere lamentele[69]. Si può quindi dedurre come la pressione esercitata sui capi indù potesse trovare consensi fra quelle fasce di popolazione che era loro soggetta in virtù di vincoli materiali. I Portoghesi, con la loro aggressiva politica religiosa, li avrebbero infatti potuti forse allentare o sciogliere del tutto.

Sul piano operativo presto si affacciò l'ipotesi di allontanare i notabili indù al fine di facilitare le conversioni. Già il 6 novembre 1541 Martim Afonso de

Assistenza a crescere, insieme all'Asia Meridionale, era l'Asia Orientale-Oceania (1653, +2). Registravano invece cali il Centro America (1454, -54), il Sud America (1563, -33), l'Africa (1321, -3), l'Europa Orientale (1155, -21) e quella Centrale (773, -24), quest'ultima comprendente non solo Germania, Austria, Svizzera, Ungheria, ma anche la Provincia di Lituania-Lettonia. Complessivamente la Compagnia aveva perso 320 membri nel corso dell'anno 2004. Dati desunti da *News and Features. The Society in numbers* in *Documentation*, n. 85, marzo 2005, Curia Generalizia, Roma.

[67] J. Wicki, *Der einheimische Klerus in Indien* in J. Beckmann (a cura di), *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart, Festschrift P. Dr. Laurenz Kilger OSB zum 60. Geburtstag dargeboten von Freunden und Schülern*, Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schöneck-Beckenried 1950, pp. 36 s., 48.

[68] V.A.C.B. Albuquerque, *Congregação do Oratorio de S. Felippe Nery em Goa*, in *O Oriente Portuguez*, II, 1905, p. 310 s.

[69] «Crisna e Gupu, bramenes, de quem se amdavam comtinuadamente aqueixamdo: e por quam gramdes tiranos sey que sam tenho pera mym que nam era sem muyta causa». DI I, p. 71, promemoria di Miguel Vaz a D. João III, Porto, fine 1545.

Melo, *fidalgo da casa d'El-Rei*[70], riferì, in una lettera indirizzata al re Dom João III, che le conversioni erano numerose, sia dall'Islam sia dall'Induismo. Affermava che ve ne sarebbero però state molte di più senza l'impedimento rappresentato da Crisna (Kṛṣṇa), Locu e Anu Synai. Occorreva perciò proporre loro il battesimo e, nella probabile ipotesi di un loro rifiuto, si doveva inventare un pretesto per farli venire in Portogallo, facendo ad esempio credere che da loro si desiderassero ottenere informazioni su alcune faccende di Goa. Nel lasso dei due anni loro necessari per recarsi in Portogallo e rientrare in patria, le isole di Goa si sarebbero nel frattempo convertite interamente. Al loro ritorno i due notabili avrebbero poi dovuto scegliere fra il battesimo e l'esilio. Pur di non andarsene dalla loro terra natìa certamente avrebbero accettato il battesimo[71]. Kṛṣṇa si recò in effetti in Portogallo, ma al ritorno la grande maggioranza della popolazione era ancora indù ed egli non avvertì la necessità di convertirsi, senza che ciò nemmeno gli impedisse d'essere nominato ambasciatore del Portogallo presso il sultano di Bijapur. L'arresto e l'uccisione cui andò incontro in missione sembrerebbero però indicare che l'incarico rispondesse alla massima *promoveatur ut amoveatur*[72]. Alla guida degli indù goani Kṛṣṇa fu sostituito dal figlio Dadaji. Di entrambi parla estesamente Mestre Fernandes Sardinha in una relazione inviata al Re a proposito della Cristianità indiana, concludendo che fosse opportuno togliere ogni incarico anche a Dadaji[73]. Mestre Fernandes notava anche come ai pagani che si

[70] Sedò nel 1507 una rivolta nelle Maldive, dopo essere stato a Malacca e nelle Molucche. Nel 1556 fu testimone nel processo di beatificazione di Francesco Saverio a Bassein. G. Schurhammer, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer (Ostafrika, Abessinien, Arabien, Persien, Vorder- und Hinterindien, Malaiischer Archipel, Phillippinen, China und Japan) zur Zeit des hl. Franz Xaver (1538-1552). 6080 Regesten und 30 Tafeln*, Asia Major, Leipzig 1932 [ripubblicato in Id., *Gesammelten Studien, hrsg. zum 80. Geburtstag des Verfassers*, Institutum Historicum S.I. – Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Roma-Lisboa 1962-1965, 4 tt. in 5 voll., vol. I; l'opera sarà d'ora in poi indicata con la sigla Q], n. 111; *Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, Avrial, Matriti 1899-1912, 2 voll., in *Monumenta historica Societatis Jesu a Patribus eiusdem Societatis edita*, cit., vol. II, p. 383 s.

[71] Martim Afonso de Melo a João III, Goa, 6 novembre 1541. DI I, p. 792 s.

[72] P.S.S. Pissurlencar, *Agentes da diplomacia portuguesa na Índia. Hindus, Muçulmanos, Judeus e Parses. Documentos coordenados, anotados e prefaciados por Panduronga S.S. Pissurlencar*, Tipografia Rangel, Goa 1952, p. 14.

[73] «O bramene mais prejudicial e contrario ha christandade de Goa he Dadagi, filho de Crisnaa, que veyo a este reino, e recebeo muitas merces e omrras de el-rey Dom Manoel, vosso padre, que santa glora aja, e lhe prometeo de ser christão, tanto que tornasse ha India com toda sua familia, por cujo respeito lhe foi feito merce do officio de tanador-moor e lingoa do governador, em sua vida, e elle nunca se fez christão, antes elle e o filho são os mores

convertissero alla fede cristiana occorresse molto tempo per dimenticare le abitudini e i costumi aviti[74] e fosse perciò opportuno non ordinarli nel sacerdozio prima del compimento dei 25 anni. La mancata osservanza di questo principio avrebbe causato a Cranganore e a Capo Comorin gravi scandali. Sacerdoti indigeni, non sufficientemente esaminati prima dell'ordinazione, tenevano infatti un comportamento deplorevole.

La causa della cristianizzazione registrò un netto avanzamento quando nel 1548 fu infine battezzato Locu col nome di Luquas de Saa. L'episodio è narrato nella lettera che Dom Juan de Albuquerque scrisse al Re il 28 novembre, all'indomani del battesimo[75]. Esso aveva avuto luogo nel Collegio della Santa Fede. Appaltatore di dogane e di altre entrate fiscali, amico di governatori, aveva fino a quel momento impedito le conversioni devolvendo elemosine e doni agli indù. Era stato questo un modo per competere con Kṛṣṇa ed ottenere maggiore prestigio. Con Locu si convertirono la moglie, un'altra donna, due *guamquares*[76] ed un nipote. La conversione di Locu e la prigionia di Kṛṣṇa presso l'Adil Khān avvantaggiavano a parere del Vescovo la causa della cristianità in India. Occorreva ormai solo la sostituzione di Dadaji con un cristiano perché fosse definitivamente umiliato l'orgoglio degli indù. La lettera che Padre Gaspar Barzaeus scrisse da Goa ai confratelli gesuiti di Coimbra[77] fornisce i nomi dei parenti che furono battezzati con Lucas de Sá (così il suo nome secondo una traslitterazione più moderna): la moglie Doña Isabel ed il figlio Dom Antonio. Si recarono al battesimo a cavallo, a festa suonarono le campane delle chiese e le strade furono addobbate con palme come si usava a Lisbona sul *Rossío* per Pasqua. Ai neofiti fu anche accordata una rendita annua di 6060 *pardaus*[78]. Le molte elemosine che secondo Juan de Albuquerque venivano elargite da Locu,

adversarios da nossa santa fee, que ha em Goa...». SRD IV, p. 560. Il rapporto non è datato, ma Joseph Wicki ipotizza sia stato scritto a Lisbona alla fine del 1549, anno in cui Sardinha fece ritorno in Portogallo. DI I, p. 742.

[74] «Os gentios que se convertem a nossa sancta Fee ham mister mais tempo pera esquecer os muitos avessos em aos [sic] costumes que tem de suas idolatrias e jentiliquas ceremonias». SRD IV, p. 561.

[75] Nella lettera del Vescovo (pubblicata in DI I, pp. 325-332) si dice che la cerimonia ha avuto luogo di domenica ma, come fa notare J. Wicki, il 27 novembre era un martedì. Schurhammer nota poi che esiste una lettera di Cristovão Fernandes, datata 21 novembre ed in cui si fa già menzione del battesimo di Locu. Q 4052. Si può allora ipotizzare che la cerimonia abbia avuto luogo l'11 o il 18 novembre e che la lettera del Vescovo di Goa sia stata redatta in momenti diversi.

[76] A Goa col termine *guamquar, gancar* o *gancare* si indicava un capovillaggio. HJ, pp. 75, 365.

[77] DI I, pp. 382-406, Goa, 13 dicembre 1548.

[78] 6000 *pardaus* corrispondono a 4275 *cruzados*, una cifra forse esagerata se solo si considera che il Governatore riceveva un compenso annuo di 8000 *cruzados*. *Ivi*, p. 401.

vengono da Barzaeus intese in maniera diversa: non erano uno strumento per mantenere una clientela indù, bensì atti di carità che Dio volle premiare con il dono della conversione.

Lo zelo di Miguel Vaz aveva condotto alla distruzione dei templi, all'impiego delle loro rendite per finanziare il Collegio e la Confraternita di San Paolo e alla formulazione di un nuovo e più aggressivo approccio nei confronti dei notabili indù. Il Vicario riteneva tuttavia che si dovesse andare oltre. Per questo motivo si recò in Portogallo e sottopose al Re un piano[79] redatto ad Évora nel novembre del 1545, con cui si proponeva di proibire ogni tempio indù, pubblico o privato, sotto la minaccia di gravi pene. Non sarebbe stata tollerata alcuna celebrazione o festività pagana, né si sarebbero potuti fabbricare più idoli, conferendo al Collegio di San Paolo compiti quasi di "polizia religiosa", ovvero la facoltà di perquisire le case di bramini e altri indù qualora si sospettasse che vi fossero nascosti *pagodes*. Sarebbe inoltre stato interdetto l'ingresso ai predicatori indù provenienti dalla terraferma. Particolare durezza si sarebbe dovuta mostrare nei confronti dei *Bramenes Synaes*, ovvero gli attuali bramini Shenoy. Era opportuno espellere almeno i loro capi, se non era proprio possibile scacciarli tutti quanti. Erano infatti irriducibili alla conversione e con il loro comportamento ed esempio la impedivano anche agli altri. Al tempo della guerra condotta da Nuno da Cunha contro i sovrani della terraferma si erano poi alleati coi sovrani mussulmani. Miguel Vaz era certo che fra di loro alcuni aspettassero solo d'essere posti innanzi ad un ultimatum per decidere finalmente di convertirsi. Occorreva perciò togliere ad Anu Synai l'incarico di *Corretor dos mercadores* e a Dadaji quello di interprete ufficiale. Nelle terre di Bardez e Salsette, recentemente sottratte all'Adil Khān, era poi necessario sradicare ogni idolatria. Occorreva inoltre un solido incentivo materiale per favorire le conversioni: alle figlie che si fossero battezzate si sarebbe devoluta tutta l'eredità, anche se la loro conversione fosse occorsa solo dopo la morte del padre. Ciò contraddiceva il costume locale secondo il quale le figlie non ereditavano e, in caso d'assenza di figli maschi, i beni si devolvevano al sovrano. In realtà il governatore Martim Afonso de Souza era già intervenuto stabilendo che le figlie ereditassero i beni mobili di valore inferiore a 50 *pardaus*, spettando al re tutti i beni immobili e quelli mobili di valore superiore. Miguel Vaz proponeva anche di vietare ai pittori pagani di dipingere immagini di Nostro Signore, della Madonna e dei Santi. Probabilmente temeva la possibilità del sincretismo e la sovrapposizione di elementi iconografici indù a temi cristiani.

[79] Miguel Vaz a Dom João III, documento con l'intestazione «Estes sam os apomtamentos que V.A. mandou fizesem sobre as cousas da Cristandade da Imdia», Évora, novembre 1545, in SRD III, pp. 202-233. Alcune sue parti sono pubblicate in DI I, pp. 63-89.

Il Re rispose con una lettera dell'8 marzo 1546 da Almeirim e di cui Silva Rêgo ha pubblicato quattro diverse versioni. Risulta comodo esaminare anzitutto quella redatta da Jacinto Freire de Andrade[80]. Il Re non esaminava nel dettaglio né accoglieva le singole proposte di Miguel Vaz, ma rinviava al Vescovo e al Governatore la determinazione delle politiche che concretamente sarebbe stato opportuno attuare[81]. Dom João III imponeva infatti la distruzione degli idoli a Bardez e Salsette[82], ma raccomandava pure che ciò avvenisse senza l'impiego della forza[83]. Vietava la celebrazione di feste pagane, stabilendo inoltre che fossero inflitte pene severe secondo la prassi (*prematica*) a chi fabbricasse, avesse cura o importasse idoli, e a chi – anche solo privatamente – celebrasse riti o «qualsiasi imbroglio che avesse sentore pagano»[84]. I bramini venivano definiti *pestilencia* e *inimigos do nome christão*. Le conversioni dovevano essere frutto di sincero convincimento ed occorreva fortificare i neofiti con la purezza della fede ed incitarli con la speranza della vita eterna. Era però necessario che fossero anche «aiutati con alcuni favori temporali che ammansiscono molto i cuori dei sudditi»[85], ovvero esenzioni da tributi, il godimento di privilegi e di cariche onorifiche che fino ad allora erano stati propri dei gentili e la dispensa dal servizio militare obbligatorio. Il Re era infatti conscio delle difficoltà dei convertiti, maltrattati e disprezzati da parenti ed amici, privati di casa e terreni e costretti a vivere in estrema indigenza[86]. Dom João stabiliva perciò che ad essi si provvedesse a sue spese. La proposta di Miguel Vaz di vietare ad artigiani pagani di fondere, dipingere o incidere immagini di Cristo o dei santi veniva accolta e accompagnata da severe sanzioni penali: la confisca della *fazenda* e 200 frustate. Il Re ordinava poi l'istituzione di *estudos e casa de devação* dove potessero imparare la dottrina tanto i convertiti quanto i gentili. Nel testo non si fa riferimento ad un obbligo specifico o a coercizione,

[80] SRD III, pp. 315-322.

[81] Non si può perciò affermare con Priolkar che il Vicario tornasse in India nel 1546 recando lettere nelle quali il re ordinava «that measures against idolatry and Brahmins on the lines recommended by Miguel Vaz be taken». A.K. Priolkar, *The Goa Inquisition, being a Quatercentenary Commemoration Study of the Inquisition in India,* Bombay University Press, Bombay 1961, p. 75.

[82] «Sejão de raiz arrancados todos os idolos e o culto infernal que nelles ainda se lhes faz». SRD III, p. 321 s.

[83] «...sem para isso necessaria força, ou violencia alguma». *Ibidem.*

[84] «...alguns jogos que tenhão quelquer cheiro gentilico». *Ivi,* p. 314.

[85] «...ajudados com alguns favores temporaes, que amansão muito os corações dos subditos». *Ibidem.*

[86] «Havemos também tido informação que os que de novo se convertem, da gentilidade a nossa sancta fé, são mal tratados e despresados de seus parentes e amigos, desterrando-os de suas casas e despojando-os de suas fazendas, com tanta injuria e violencia, que lhes he forçoso viver miseravelmente, com grande necessidade e trabalho». SRD III, p. 319.

ma è improbabile che la concreta applicazione dell'ordine del Re si ispirasse a principi di libertà di coscienza.

Per «condurre [i pagani] alla conoscenza dei loro errori e sollevarli dalla miserabile servitù del diavolo in cui si trova[va]no ad essere»[87] occorreva anzitutto ottenere il favore dei «nobili, secondo il cui esempio i più sono soliti muoversi»[88]. Nella versione di Jerónimo P.A. Câmara Manuel[89] si ordina anche di togliere ogni incarico a Dadaji, figlio di Kṛṣṇa. Si chiarisce inoltre il comportamento da tenere nelle penisole di Salsette e Bardez:

> Mi sembra opportuno che nelle terre ferme di Salsette e Bardez, cedutemi ora da Idalcão, si eliminino tutte le idolatrie che vi sono; se poi si fatica a convertirvi i pagani, e dal momento che realizzare ciò con la forza causerebbe un grande scandalo e non deve perciò accadere, specialmente ora che si è appena all'inizio, mi sembra bene convincerli blandamente con ogni altro mezzo buono, spiegando loro in che errore vivano e quale grande offesa a Dio sia rendere agli idoli l'onore che a lui solo è dovuto. In tal modo essi capiranno che non si vuole altro che la salvezza delle loro anime. A tale scopo è necessario che voi parliate con i capi di questa terra, convocandoli e persuadendoli voi stessi[90].

Si delineava perciò un approccio verticistico alle conversioni: se si fossero convertiti i capi, si sarebbe convertito anche il resto della popolazione. L'elemento forse più interessante è però l'esclusione di ogni imposizione, non certo per un anacronistico rispetto della libertà di coscienza, ma per la consapevolezza della fragilità del controllo sui nuovi territori ceduti da Ibrahim Adil Khān nel 1543. Elementi coercitivi riappaiono allorché il Re stabilisce la costituzione di scuole di dottrina in tutti i villaggi dell'isola di Goa, possesso ormai consolidato, nei quali fossero presenti cristiani. A tali scuole sarebbe stato affidato il compito di rafforzare la fede dei neofiti. Varie volte all'anno i villaggi avrebbero dovuto essere percorsi da predicatori e ai pagani si sarebbe imposto di ascoltarne gli inviti alla conversione[91].

[87] «...os trazer ao conhecimento de seus erros e tirar da miseravel servidão do diabo em que estão». SRD III, p. 322.

[88] «...nobres e principaes, a cujo exemplo os de mais se movem». *Ibidem*.

[89] *Ivi*, pp. 323-329.

[90] «Me parece bem que nas terras firmes de Salsete e Bardes, que agora me alargou o Idalcão, se tirem dellas todas as idolatrias que ha, e se trabalha polla conversão dos gentios dellas e porque com força seria grande escandalo, e que nenhum tempo deve ser, quanto mais agora no principio, me pareçe bem serem com todo o outro bom modo brandamente persuadidos, dizendo-lhe o erro em que vivem, e quamanha [sic] offensa de Deos he estarem dando a honnra devida a elle, a idolos, que vejão elles que nenhuma outra cousa se pretende senão a salvação de suas almas, sendo pera isso necessario falardes vos com os principais da terra, e mandarde-los chamar e vos mesmo os persuadirdes». *Ivi*, p. 324 ss.

[91] «Ey por bem que polla dita ilha de Goa, nas aldeas onde ouver christãos, se fação

Al fine di comprendere l'esatta portata degli ordini impartiti dal Re si può fare riferimento ad un decreto del Vescovo di Goa relativo all'estirpazione del paganesimo dalle terre del Re[92]. In esso il Vescovo afferma d'essere obbligato a distruggere tutte i *pagodes*[93] e a sradicare nella sua diocesi sia la setta maomettana sia quella pagana[94]. Allo storico gesuita João de Lucena parve assia dubbio che il Re avesse potuto impartire al Vescovo istruzioni simili: i provvedimenti cui fa riferimento il Vescovo contrasterebbero infatti «com a grande prudencia d'El-Rei, e com a grande circumspecção, que elle sempre recommendava»[95]. Cunha da Rivara ritiene invece che il Re si risolse proprio ad una simile politica religiosa[96].

Lo zelo di Miguel Vaz fu da alcuni posto in relazione alle circostanze misteriose della sua morte, occorsa alla fine del 1547. Come ricorda Cosme Anes in una lettera indirizzata al Re e scritta da Baçaim il 30 novembre 1547[97], correva voce che il Vicario Generale fosse stato avvelenato dal Vescovo. Cosme Anes riteneva piuttosto che fossero stati i bramini, in quanto Vaz era provvisto di un ordine regio con cui li si scacciava dall'isola di Goa[98].

La scomparsa di Miguel Vaz, quale che ne fosse l'esatta ragione, fu presto seguita da quella di Mestre Diogo, oppresso dal dolore per la morte dell'amico e compagno nella causa dell'evangelizzazione[99].

Le informazioni di Cosme Anes possono essere integrate con il resoconto riportato da Francisco de Sousa, autore vissuto fra il 1649 ed il 1712, che però attingeva a fonti antiche ed oggi ormai scomparse[100].

escolhas em que se ensinem na doutrina christãa, e que alghumas vezes no anno vão alghuns pregadores pellas aldeas de dita ilha a fazer suas pregações, *constrangerão* a vir a ellas os gentios que não são christãos». *Ivi*, p. 329. Il corsivo è nostro.

[92] Atto del 29 marzo 1550. *Ivi*, p. 330 ss.

[93] Sul doppio significato del termine *pagode* cfr. *supra*, nota 28 di p. 25.

[94] «...sou obrigado [...] a dessareigar em o meu bispado toda a seita de Maphomede, e assy a gentilica». *Ivi*, p. 332

[95] *Ivi*, p. 332 n.

[96] APO V, n. 111, p. 223 ss.

[97] SRD III, pp. 533-542.

[98] «Acerca da morte de Miguel Vaaz, ouve, logo que se soube que faleçeo, hum tom que coreo por muytos lugares que ho bispo lhe mandara dar peçonha. [...] Eu tenho para mym que se foy peçonha de que moreo Myguel Vaaz, como muytos afyrmão, que lhe mandarom dar bramenes, porque todas estas treyções e malles faram e falo-liyão, porque se soou, como veo Miguel Vaaz que trazia poderes de Vosa Alteza pera se la lançarem os bramenes fora da ilha de Goa e outras cousas». *Ivi*, p. 534.

[99] «Foy muyta causa de sua morte a paixão que tomou depois que soube do falecimento de Miguel Vaz». *Ivi*, p. 533.

[100] F. de Sousa, *Oriente conquistado a Jesus Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*, Valentim da Costa Deslandes, Lisboa 1710, 2 voll. (rist. Bombay 1881-86), vol. I, parte I, I, I, §31, p. 34. D'ora in poi l'opera sarà indicata con la sigla OC.

Miguel Vaz sarebbe partito da Goa nel gennaio del 1545 e vi avrebbe fatto ritorno già in ottobre, fornito degli ampi poteri che il Re gli avrebbe concesso per la lotta all'idolatria. Avrebbe perciò iniziato a distruggere templi indù e ciò gli sarebbe valso l'odio dei pagani, che per questa ragione lo avrebbero infine avvelenato a Chaul. In India vi sarebbero stati uomini tanto temerari da imputare poi la sua morte ad una presunta gelosia del Vescovo Juan de Albuquerque nei suoi confronti, non avendo ritegno di diffondere simili dicerie anche in Portogallo.

4. I gesuiti e i battesimi collettivi

L'arrivo di Francesco Saverio a Goa il 4 maggio 1542 rappresenta un momento di alto valore simbolico nel processo di cristianizzazione dell'India Portoghese. La Compagnia di Gesù, che con lui faceva il proprio ingresso in Oriente, non avrebbe solo diretto il Collegio di San Paolo, la principale istituzione educativa dell'*Estado da Índia*, ma sarebbe anche stato il catalizzatore del processo di conversione in massa della popolazione goana. Iniziava così, proprio in Asia la prima missione della Compagnia, e fino al 1700 vi sarebbero giunti più di 2000 gesuiti a fronte dei soli 500 che arrivarono in Brasile[101]. Saverio rimase a Goa da maggio a settembre 1542, combattendo i due principali mali della cristianità locale, l'ignoranza religiosa e la corruzione dei costumi. Se anche l'arrivo del navarrese Francesco Saverio non segnò un'autentica frattura nella politica religiosa lusitanocentrica seguita a Goa, egli solo rese possibile una cristianizzazione su larga scala. Con una certa esagerazione Valignano afferma che prima dell'arrivo di Saverio quasi non c'erano indiani convertiti al cristianesimo[102]. Se è certo che non fu il primo missionario della Compagnia a battezzare nei suoi cinque mesi di

«Fr. De Sousa was not a contemporary witness of the early events he narrates in his work. The latter was published in 1746 [in realtà 1710: cfr. EFX I, pp. 107* ss., 227* s.]; yet he was in possession of an old manuscript chronicle written by the early Jesuits of Goa – often referred to by the author in his work – plus letters and accounts sent to headquarters, which mss. were then kept in the Jesuit Archives at Goa. His work is always considered a first hand source of information, as the documents he used for writing it have now perished to a great extent». H. Heras, *The Conversion Policy of the Jesuits in India*, Indian Historical Research Institute, Bombay 1933, p. 35.

[101] C. O'Neill, J.M.M. Dominguez (a cura di), *Diccionário Histórico de la Compañía de Jesus*, Institutum Historicum Societatis Iesus – Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001, 4 voll. (d'ora in poi indicato con la siglia DHCJ), vol. IV, p. 3197. Occorre ricordare che "partire" per l'Asia non significava anche "arrivarvi". Si è già fatto cenno alle altissime perdite umane e materiale che avevano luogo lungo la *Carrera das Índias*. Vd. *supra*, nota 100 di p. 46-47.

[102] «Quando llegó el P.e M. Francisco a Goa no avía quasi nenguna christiandad entre los naturales de la tierra». HPP, p. 45.

permanenza a Goa l'intera popolazione della colonia portoghese, Valignano ha nondimeno buone ragione per ritenere l'arrivo di Saverio un momento decisivo. Il 10 ottobre 1549 egli infatti costituì la Provincia indiana della Compagnia ed esattamente dieci anni dopo il Superiore gesuita P. Francisco Rodrigues ed il Provinciale P. Antonio de Quadros riuscirono ad ottenere dal Governatore Francisco Barreto la promulgazione di un decreto di grande impatto[103]. Si stabiliva infatti che nessun pagano potesse più rivestire incarichi e pubblici uffici del Re, da attribuire invece ai cristiani. Ai pagani era vietata la tutela e l'amministrazione dei beni degli orfani portoghesi. Si proibivano riti e cerimonie pagane nei matrimoni, che dovevano perciò essere celebrati con la forma minima richiesta dal contratto di diritto naturale. Coloro che si fossero convertiti sarebbero subentrati nel possesso dei beni dei propri genitori pagani in virtù di un'apertura anticipata della successione. Avrebbero ereditato inoltre le proprietà dei pagani morti senza eredi. Si estandevano ai convertiti i privilegi dei cittadini portoghesi di Goa. La norma che però indispose maggiormente gli indù fu probabilmente quella relativa ai loro orfani:

> Gli orfani pagani che non abbiano raggiunto l'età della discrezione e non abbiano ascendenti diretti, devono essere tolti dalle loro case e, sotto tutela di Sua Altezza, educati nel collegio di Goa, finché non raggiungano l'età di poter scegliere se essere pagani o cristiani[104].

La rivolta degli indù e le resistenze opposte anche da molti Portoghesi sembravano rendere impossibile l'applicazione del decreto. I bramini minacciarono infatti di andarsene tutti quanti e lasciare spopolata la terra. Lamentavano di subire una grande ingiustizia e persuasero alla fine molti ufficiali regi ad ottenere dal Governatore la revoca dei provvedimenti. Dicevano infatti questi funzionari portoghesi che non era possibile adempiere alle loro funzioni senza l'ausilio dei pagani. I cristiani locali erano «muy fracos e poucos»[105] e senza la collaborazione degli indù sarebbe stato impossibile riscuotere le rendite del Re. Se i pagani se ne fossero andati, si sarebbe perso gran parte del commercio goano e l'isola sarebbe rimasta deserta, con molto danno per le finanze portoghesi. La pressione esercitata dai gesuiti ebbe tuttavia ragione

[103] Era datato 25 giugno 1559. APO V, n. 195. Cfr. HPP, p. 345 ss.

[104] «Ytem, que os myninos orfãos gentios que não chegão a uso de discrição, e não tem parentes ascendentes por linha direyta, fossem tirados de suas casas, como pertencentes á titoria de S.A., e fossem criados no collegio de Goa até ter ydade de se poder determynar se querião ser gentios ou christãos». HPP, *ibidem*.

[105] HPP, p. 346.

delle obiezioni ed almeno alcune di queste misure draconiane trovarono attuazione, determinando anche alcune conversioni[106].

Il gesuita P. Pero d'Almeyda era intanto stato nominato dal suo superiore P. Francisco Rodrigues *Pay dos cristãos e Procurador de todos os que se convertessem*. Nel 1557 il nuovo corso aveva ottenuto un primo tangibile successo con un battesimo collettivo celebrato in occasione della festa degli Apostoli Pietro e Paolo[107]. In quell'anno si erano convertiti complessivamente 1080 pagani[108] e nel 1558 altri 1916 avevano abbandonato l'induismo[109].

L'azione del Governatore Barreto era in sintonia con gli indirizzi di Dom Sebastião, che da Lisbona promulgò il 25 marzo 1559 un Ordine molto severo. I precetti in esso contenuti dovevano essere applicati «na ilha de Goa e nas outras suas anneixas». Probabilmente con tale espressione venivano indicate solo le cinque isole originarie, escludendo perciò le penisole di Salsette e Bardez, acquisite nel 1543[110]. Dom Sebastião ordinava la distruzione di *pagodes* e idoli, pubblici o domestici. Era proibita l'attività dei predicatori pagani ed ogni cerimonia pagana, specialmente quella di *Etriquera*[111]. Le denunce avrebbero dovuto essere presentate all'*Ouvidor-geral*, che di concerto con l'Arcivescovo avrebbe potuto inviare sbirri (*meirinhos*)[112] a perquisire le case. Era esclusa ogni altra procedura, «a parte em fragrante delicto e em escandalo publico contra a forma desta ley». In tal caso chiunque sarebbe stato in dovere di condurre i colpevoli innanzi all'Arcivescovo, all'*Ouvidor-geral* o al *Provisor*. Come pena era prevista la perdita della *fazenda*, da dividere a metà fra l'accusatore e la Chiesa. I rei erano inoltre condannati a vita alle galee.

[106] «Como esta gente [...] move facilmente por seus intereces e honrras, logo com ysto se abryo muy boa porta à conversam. Porque muytos, movidos pollo nossos e pollo favor que esperavão de alcançar, se determinavão a ser christãos; e outros, por não perder os intereces que tinhão em seus cargos e officios, se abalavão a fazer o mesmo [...] bem se entende de quanta ymportancia seja pera a conversão desta gente o favor e ajuda dos que mandão e governão». *Ivi*, pp. 347; 349.

[107] *Ivi*, p. 347 n.

[108] *Ivi*, p. 349 n.

[109] *Ivi*, p. 360.

[110] Così A.K. Priolkar, *op. cit.*, p. 76.

[111] Storpiatura di *Arequeira*, da *Areca* o *Adekka*, una specie di palma indiana, il cui nome scientifico è *Areca catechu*. La bevanda inebriante che da essa si ricava è ancora oggi chiamata *arrack*. Cfr. HJ, p. 36 s.

[112] *Meirinho* è contrazione di *maiorinho*, diminutivo di *maior*. Indicava un «antigo empregado judicial, correspondente ao moderno official de diligencias», ovvero ad un funzionario con compiti istruttorî. C. Figueiredo, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, 7ª ed., Livraria Bertrand, Lisboa 1937, 2 voll., vol. II, p. 317.

Ormai l'assetto normativo era chiaro, ma occorreva tradurlo in realtà superando ostacoli quali la possibile perdita di consenso interno ed il rischio della paralisi della burocrazia. L'arrivo nel settembre 1558 del nuovo Viceré, Dom Constantino de Bragança, segnò la fine degli indugi e delle mezze misure. Come dice Valignano, egli fu un *maleus conterens petram*[113] e nella colonia «si fecero più cristiani al suo tempo, che nei precedenti 48 anni di presenza portoghese»[114]. Il 2 aprile 1560, allo scopo di attuare i provvedimenti già assunti da Francisco Barreto e da Dom Sebastião, ma fino ad allora sistematicamente disattesi, questi pubblicò un decreto[115] con il quale si bandivano da Goa e dalle altre aree limitrofe sotto controllo portoghese alcuni bramini elencati in un'apposita lista. Avevano un mese per vendere i loro beni, che sarebbero stati altrimenti sequestrati. Grandi furono le resistenze. I bramini protestarono infatti minacciando di andarsene via in massa e, per far sentire quali sarebbero stati gli effetti di una tale azione estrema, organizzarono una serrata di tutte le botteghe e delle altre loro attività commerciali. Il decreto incontrò anche l'opposizione dei funzionari portoghesi, che temevano il collasso della burocrazia e delle finanze. Secondo il resoconto di Valignano il Vicerè replicò alle obiezioni anteponendo il superiore interesse dell'evangelizzazione a quello strettamente materiale e confidando nell'irrisolutezza dei bramini[116]. Agì perciò «respondendo aos feros com feros». Infranse la serrata con la minaccia di un duro castigo e spossessò i pagani dei loro offici. Valignano commenta notando che il Viceré aveva vinto, ma che occorreva ora «addolcire l'esca». I bramini erano infatti persone astute (*de engenho*), ma rozze quanto alle cose di Dio. A loro la parola di Dio doveva perciò essere offerta insieme ad un concreto vantaggio materiale che, a conversione avvenuta, non avrebbe impedito un mutamento di disposizione interiore ed una più sincera adesione alla fede[117].

[113] HPP, p. 361. Per la citazione scritturistica, cfr. *Geremia*, 23, 29.

[114] «...em Goa e nas tres ylhas que estão ao derredor della, se fizerão mays christãos em seus tempo do que se tinha feito em quarenta e oyto annos atrãs que forão dos portuguezes». *Ivi*, p. 362.

[115] APO V, n. 344.

[116] «...o costume e desejo dos reys de Portugal, e particularmente de S.A., era fazer mais conta do serviço de Deus que de sua fazenda; que por ysso fazia tão grandes gastos, mandando suas armadas tão longe em diversas conquistas, nas quaes mays pretendia a destruição da ydolatría e conversão das almas, que outros intereces que nellas se achassem; e que por ysso se a conversão se não pudesse fazer senão a troco do Rey padecer detrimento na sua fazenda, mais queria que sentisse nisto detrimenta que na perda das almas; e que não avia pera que temer dos feros dos bramenes, porque por derradeyro nem eles se yrião, e quando se fossem, não faltaria pera Goa de todo provymento». HPP, p. 371.

[117] «Com o qual se começou a fazer grão numero de christãos, porque, como por huma

I bramini speravano che, trascorsi i tre anni dell'incarico, il nuovo Viceré avrebbe revocato le misure vessatorie disposte nei loro confronti. Nel frattempo Dom Constantino inasprì tuttavia ancora di più la sua politica e li obbligò persino all'ascolto coatto di prediche nel Collegio di S. Paolo[118]. A tale scopo si sfruttò la conoscenza che delle loro dottrine si era conseguita grazie al compendio che Manoel, giovane e dotto bramino convertitosi al cristianesimo, era riuscito a comporre in base ai testi sacri che aveva rubato ad un celebre studioso, anche egli bramino, che viveva sulla terraferma[119]. P. Francisco Rodrigues compose un libro apologetico col duplice scopo di confutare gli errori dei pagani e di mettere a tacere la diceria secondo la quale non si cercava di convincerli con ragionamenti[120]. Vennero perciò lette pubblicamente le opinioni teologiche indù e mentre i Portoghesi le schernivano con «rizadas muy grandes», i bramini si tappavano le orecchie per non udire. La politica di Don Constantino indusse alcuni Portoghesi a dire che, ottenendo con la forza conversioni non sincere, si sarebbe presto persa la colonia. Tali critiche furono conosciute anche in Portogallo, dove fecero molta impressione[121]. Valignano respinge la critica che si ri-

parte elles erão faverecidos, e polo contrario desfavorecidos os gentios, com ista isca do favor se lhes fazia doce o bocado da ley de Deus, e ficavão mays dispostos os sentidos pera entender e receber o que lhe pregavão. Porque, com esta gente de engenho, tão rude quanto às cousas de Deus, e tão envelhecida em seus vicios e desejos das cousas da terra, antes de ser convertidos não tem tanto lugar a rezão, nem a pregação da palavra de Deus como estes intereces, e por ysso hé necessario dar com elles sabor a esta ysca que se lhe deyta da palavra de Deus, pera que, feyta doce a seus sentidos, a queyrão ouvir e tomar, ficando desta maneyra presos. Porque depoys de ter huma vez tomado este bocado, se acha muy differente disposiçam pera semear nelles a palavre de Deus, do que tinhão prymeiro antes de se determinar a o tomar». *Ivi*, p. 372.

[118] «Com os quaes [bramenes] o Viso-Rey procurou diversos modos pera em alguma maneyra os mover, até obriga-los com pena que viessem todos os domingos à tarde ao nosso collegio pera ouvir as pregações que se fazião acerca de sua ley e da nossa, pera depoys de determinar no qual melhor lhe parecia». *Ivi*, p. 375

[119] OC I, II, §42-43, vol. I, p. 92 s. I testi sacri comprendevano i 18 volumi di «Gità Veaco, Theologo e Propheta». Molto probabilmente Francisco de Sousa fa riferimento ai 18 brevi capitoli della *Bhagavad Gītā* ("Canto del Beato"), corrispondenti ai capitoli 32-40 del *Bhīṣma-parvan* del grande poema epico *Mahābhārata*. Un'edizione italiana di grande utilità per le osservazioni filologiche di Icilio Vecchiotti ed il classico commento di Sarvepallli Radhakrishnan è stata pubblicata nel 1964 dalla casa editrice Ubaldini di Roma.

[120] «...assy [pera] lhes confutar seus erros, como tamben pera reprimir muytas murmurações dos que dizão que se procedia contra rezão com os gentios, mostrando por autoridades e rezões evidentes que era conveniente e justo fazer-se o que se fazia». HPP, p. 375.

[121] «...calumniarão grandemente de Dom Costantino e dos Padres de tão santa obra, dizendo que lançavão a perder a terra, e que fazião christãos por força. E chegarão estas calumnias a Portugal, onde até se saber a verdade, fizerão em alguns não pequena impressão, parecendo cousa aspera de sentir que se fazesse na Yndia christãos por força: não entendendo os que taes calumnias davão, quão enganados na huma cousa e na outra [estavam]». *Ibidem*.

schiasse di perdere Goa, affermando che non ci si poteva fidare di pagani e mori, ma solo dei cristiani. Solo la cristianizzazione totale della colonia avrebbe condotto a più stabile possesso. L'accusa di ottenere conversioni con la forza richiedeva invece un maggior impegno nella confutazione. Valignano espone e respinge le tre principali ragioni per cui si poté credere che vi fosse stata violenza[122]. Era anzitutto obbligo dei sovrani cristiani negare favori ai pagani, non concedendo loro le dignità e i privilegi riservati ai battezzati. In tal modo operarono molti santi, re ed imperatori del passato, ottenendo la conversione dei loro sudditi. Non era poi violenza morale condannare penalmente coloro che avessero commesso atti pagani e perdonarli qualora si fossero invece convertiti. Come era infatti obbligo dei re cristiani perseguire e castigare nelle loro terre coloro che avessero commesso crimini di idolatria, in assenza di un'opposizione di parte[123] potevano anche perdonarli, nel caso che i rei cogliessero dal loro errore

[122] «A 1ª foy polos grandes desfavores que se fazia aos gentios com as ditas provisões, tirando-lhe suas preminencias e honras, com que parecia que os forçavão. Mas bem se vê quaõ fora de rezão estavão os que ysto chamavão força, poys hé obrigação dos reys e senhores christãos desfavorecer os gentios, não admitindo nas dinidades e privilegios que concedem aos christãos, pera dar-lhes ocasião com ysto a que se convertão, assy como fizerão muytos santos emperado[re]s e reys antigos. A 2ª rezão que causou esta opinão foy porque, em virtude das ditas provisões, erão muy perseguidos os que fazião ydolatrias e cerimonias gentilicas; os quaes, presos por estes ou por outros delitos particulares que faziam, temendo de ser condenado, pedião perdão, dizendo que querião ser christãos. E como o Principe facilmente condecendia [com] esta petição, se baptizavão desta maneyra muytos, dos quaes os parentes e tambem alguns delles mesmos depoys dizião que por força se baptizarão, poys estavão presos e não podião al fazer de converter-se. No qual elles mentião, e outros erravão, dizendo que ysto era fazer christãos por força; porque, assí como hé obrigação dos reys christãos perseguir e castigar em suas terras os que fazem crimes e ydolatrias, assy pertence à sua piedade, não avendo contradição de parte, perdoar-lhes quando elles tomão dahy ocasião de se querer converter e deixar a ydolatria; e dar-lhes esta ocasião, não hé força, mas hé justiça e piedade. A 3ª rezão de se conceber esta opinião foy porque muytos gentios, desejando fazer-se christãos, e toda via, como fracos, tendo aynda vergonha e respeito do que dirião seus parentes gentios, vinhão muytas vezes elles mesmos a rogar alguns que erão ministro[s] da conversão, que lhes ameaçasse[m] em presença dos outros, e lhes mostrasse[m] que queria[m] fazerlhes alguma força, pera que desta maneyra ficassem com os gentios com sua honrra tendo esta escusa, que não podião al fazer de converter-se, poi os que lhe ameaçavão erão poderosos e lhe podião fazer força. E ysto hé cousa muy corrente entre estes gentios, que, por ser gente fraca, antes de se converter querem comprir com os huns e com os outros, desejando fazer-se christãos pera salvar-se, ou por favores e intereces que esperão, e por outra parte querendo ter com os gentios alguma escusa, dizendo que o fizerão por mays não poder. E aynda que ysto se fez mais raras vezes, todavia, poys hé cousa que se faz à sua petição, não hé força». *Ivi*, p. 377 s.

[123] La precisione giuridica di questo inciso e dell'intera argomentazione è evidentemente dovuta agli studi di diritto che Alessandro Valignano compì a Padova prima dell'ingresso nella Compagnia. *Ivi*, p. 31*.

occasione per convertirsi. Questa non era forza, bensì pietà. Infine non si configurava l'ipotesi di violenza qualora i pagani, desiderosi di convertirsi, ma col timore di essere respinti dai loro parenti, chiedessero a qualche missionario di far finta che li si stesse costringendo al battesimo. La violenza era solo simulata e la conversione in realtà del tutto spontanea.

Le opposizioni non fecero desistere Dom Constantino. Valignano riferisce infatti che solo nel 1560 vennero battezzati presso il Collegio ben 12.742 persone. Venivano spesso villaggi interi a chiedere di essere ammessi al catecumenato.

Il 30 giugno del 1560 Dom Constantino stabilì che nessuna donna pagana si bruciasse viva per compiere il *satī*[124]. La norma trovava applicazione nell'isola di Goa e nelle terre di Salsette e Bardez. Essa valeva nel caso di morte del marito, come pure in ogni altro circostanza. Erano puniti coloro che avessero consigliato la donna a bruciarsi, o anche solo l'avessero assistitita o favorita, fossero parenti o amici. La pena era la perdita totale della *fazenda*, da dividere a metà fra l'accusatore e le opere pie annesse alla *Casa do appostolo San Thome*, come pure la riduzione in schiavitù perpetua al servizio del Re[125]. Il *satī* era secondo Tomé Pires (in India fra il 1512 ed il 1515) costume prevalente, base dell'onore di una famiglia ed unica alternativa per una vedova alla "morte civile" della prostituzione sacra nei templi del distretto in cui si trovasse a vivere[126]. Già Afonso de Albuquerque proibì la pratica[127] ma la reiterazione dell'ordine, proprio come nelle "grida manzoniane"[128] dimostra la scarsa rispondenza della realtà alla norma. Ad esempio nel 1551 il governatore Francisco Barreto, su pressione sia dei notabili indù sia dei neofiti indiani, aveva previsto deroghe al divieto di *satī*[129].

Il periodo dell'attivismo dei gesuiti all'inizio del settimo decennio del XVI secolo può essere infine sintetizzato nell'efficace "manifesto" che Luis Frois stese in una sua lettera al Preposito Generale, riportata da Francisco de Sousa nel suo *Oriente conquistado:*

[124] Su questo costume cfr. HJ, pp. 878-883.

[125] SRD VIII, p. 40 ss.

[126] T. Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires. An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515; and The Book of Francisco Rodrigues. Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East before 1515. Translated from the Portuguese MS. in the Bibliothèque de la Chambre des Députés, Paris, and Edited by Armando Cortesão*, The Hakluyt Society, London 1944, 2 voll., vol. I, p. 59.

[127] B. Albuquerque, *The Commentaries*, cit., vol. II (1877), p. 94.

[128] A. Manzoni, *I Promessi Sposi*, cap. III.

[129] Resoconto dell'inquisitore José Antonio Ribeiro, datato 28 maggio 1766. APO VI, suppl. II, doc. 185, p. 501.

Noi rompiamo i loro idoli, impediamo le loro feste, scopriamo le malvagità e diavolerie che compiono, e per quanto siano attenti a dissimulare e nascondere le loro superstizioni, li acciuffiamo con la refurtiva in mano proprio quando pensano di essere più al sicuro da noi. I matrimoni, i giochi, le feste dei loro idoli, che prima celebravano alla luce del giorno e pubblicamente nella città, ora non si azzardano a farli se non nell'oscurità della notte, senza rumori o grida e in luoghi segreti. Accade talvolta che qualche cristiano li veda e ci avverta. Noi allora accorriamo a quelle accolte notturne e facciamo a pezzi i loro idoli, cosicchè la festa si converte in sbandamento e la letizia in pianto[130].

5. La distruzione dei templi indù nella penisola di Salsette

Sotto il Vescovo Dom Gaspar Jorge de Leão Pereira (1558-1567)[131], gli indù non subirono un ulteriore aggravamento della loro posizione.

La conclusione del suo afficio postorale coincise però con la distruzione di tutti i templi di Salsette. Nel rapporto periodico al Preposito Generale sull'attività del Collegio di San Paolo, il fratello gesuita Gomes Vaz scrisse il 12 dicembre 1567[132] che già da quattro o cinque anni i padri della Compagnia avevano meditato la totale distruzione dei luoghi di culto pagano nella penisola, riservata alle loro cure così come Bardez era affidata ai francescani. Si riteneva però che la distruzione in massa di tutti i templi avrebbe causato «escandalo aos gentios moradores e alteração da terra»: era a rischio lo stesso ordine pubblico. Si decise perciò di procedere gradualmente. Nel 1564 Padre Pedro Colaço[133], padre gesuita della chiesa di Rachol, si recò da un bramino pagano in punto di morte per parlargli e convincerlo alla conversione. Ciò provocò la rivolta degli indù di quel villaggio. Furono tirate pietre e si cercò di uccidere il sacerdote. L'azione non ebbe successo, nondimeno però una guardia portoghese (*meyrinho*) che si trovava lì di passaggio. Per far credere di aver semplicemente reagito ad una violenza del gesuita, gli indù diedero loro stessi fuoco ad

[130] «Nós quebramos os seus pagodes, impedimos as suas festas, descobrimos maldades, e diaburas que fazem, e por mais acautelados que sejão em dissimular, e esconder suas superstições, os apanhamos com o furto na mão, quando se imagião mais seguros de nós. Os casamentos, os jogos, as festas dos seus idolos, que antes faziam no dia claro, e no publico da cidade, hoje se não atrevem a fazel-os senão no escuro da noite, e sem ruido, nem gritas em lugares secretos. Acontece talvez que algum Christão os veja, e nos avise, e nós acudimos correndo áquellas juntas nocturnas, e fazemos os idolos em pedaços; e assim a festa se lhes converte em confusão e o contentamento em pranto». OC I, II, §78, vol. I, p. 118.

[131] Nel 1572 succedette a Dom Jorge Themudo, esercitando per altri quattro anni un secondo ministero arcivescovile presso la sede goana.

[132] *Carta Geral do Colegio de Goa,* SRD X, pp. 274-308 e specialmente pp. 288-299.

[133] Il nome di Pedro Colaço non è riportato nella lettera, ma Joseph Wicki ne indica la menzione nella *Littera Annua* del 1564. HPP, p. 473 n.

un tempio piccolo e vecchio. Quando però venne l'*Ouvidor Geral* ad indagare sui fatti, tutti gli indù fuggirono e la verità apparve in chiara luce. Furono confiscate le proprietà, esiliati gli abitanti colpevoli e fatti bruciare cinque grandi templi. Stesso trattamento fu riservato ad un altro villaggio dove un fratello gesuita era andato a compilare un elenco dei cristiani che lì abitavano. Era solo con un catecumeno e per difendersi dagli attacchi dei pagani si rifugiò nella casa di un cristiano, per scappare poi di nascosto da una porta secondaria. Valignano aggiunge che per punire tale violenza il Viceré ordinò che fossero bruciati sette templi di quel villaggio ed in seguito tutti gli altri[134].

A questi due episodi, Gomes Vaz fa poi seguire la narrazione delle circostanze immediate che condussero nel 1567 alla totale distruzione dei luoghi di culto indù a Salsette. Il capitano portoghese della penisola distrusse templi in quanto alcuni abitanti non gli volevano obbedire relativamente ad alcuni affari. Il Viceré emanò allora il 29 giugno 1566 un decreto che per la sua severità indusse i pagani a frapporre molti ostacoli. Nel corso dell'estate[135] furono demoliti numerosi altri templi, eppure ciò non soddisfece i Padri della Compagnia e l'Arcivescovo, che perciò si lamentarono con il Vicerè perché il decreto costituiva uno strumento lento e la distruzione dei templi, che era invece di facile esecuzione, tanto più diventava necessaria quanto più aumentavano le conversioni. Alle autorità ecclesiastiche si aggiunse anche il Capitano di Salsette. I Padri fecerono rilevare al Vicerè che alla cronica penuria di legname per le riparazioni all'artiglieria si poteva facilmente rimediare impiegando quello presente in abbondanza nei templi principali. Il Viceré acconsentì e scrisse due lettere per mettere in opera il progetto. La prima concerneva il tempio principale dell'isola di Salsette, intitolato alla dea Malsadevi[136], ed imponeva la consegna di legname. La seconda era invece per il Capitano Diogo Fernandez, che veniva invitato a curare personalmente l'affare. Ciò che in seguito egli compì dimostra quale fosse il significato che ragionevolmente poteva essere attribuito alle espressioni allusive e reticenti del Vicerè. Il Fratello Gomes Vaz riporta nella sua relazione anche la lettera che Padre Luis de Góis scrisse da Salsette al Rettore del Collegio di Goa. Era datata 8 marzo 1567, ricorrenza della Domenica *Lætare* e davvero quel giorno era stato lieto, perché ai suoi primi vespri la fede aveva conseguito una vittoria meritevole d'essere espressa con le parole dell'inno di Mosé e del ritornello della profetessa Maria, sorella di Aronne[137]. Padre Luis racconta di essersi recato al tempio di

[134] *Ivi*, p. 473 ss.

[135] La stagione monsonica durante la quale ci sono «grandes invernadas e chuivas».

[136] Alla dea era collegato un sistema di ierodulia: «in ejus obsequium mantinhão muitas molheres pubricas que ploravão [sic] a par delle, expostas gratis a todos os que com elles querião peccar». SRD X, p. 291.

[137] *Esodo* 15, 1-18, 21. Luis de Góis scrive infatti: «A dominga he de alegria, e a vespora

Alardor insieme al Capitano di Rachol e di essere giunto lì proprio mentre i sacerdoti pagani stavano adornando l'idolo con gioielli d'argento. Il Capitano li sequestrò e ne fece un inventario. L'idolo principale fu fatto a pezzi e gli altri vennero rimossi. Il tempio, sulla cui cima fu issata una croce, era grande, con una bella volta, circondato da alberi e introdotto da un cortile lastricato. Si propose di traformarlo in una chiesa intitolata alla Nostra Signora della Concezione[138]. I bramini speravano di ritornare in possesso del tempio non appena fosse stato sostituito il Viceré. Allora il Capitano lo bruciò perché non potessero nutrire la «speranza di adorare ancora il diavolo». Così iniziò la distruzione totale dei templi, a partire da quello principale. Alcuni furono bruciati, altri saccheggiati, altri demoliti, tanto che dal più grande al più piccolo non ne restò in piedi uno solo[139]. I templi maggiori erano 280 e fra di essi alcuni erano molto sontuosi. Gli indù li avevano edificati in luoghi freschi e prossimi a corsi d'acqua per permettere le abluzioni rituali. L'interno di ogni tempio, dove era conservato l'idolo principale, era una sorte di «inferno dipinto», stretto, basso ed oscuro, maleodorante, sudicio e terribile: caratteristiche che ben si confacevano ad un luogo dove si adorasse il diavolo, nemico della luce[140]. I templi minori erano poi innumerevoli. I pagani più eminenti, cioè i bramini ed altre persone di rango, avevano tutti quanti un tempietto innanzi alla porta di casa.

P. Luis de Góis, che apprezza molto l'azione ed il contributo del capitano Diogo Fernandez, ne cita due lettere, indirizzate a P. Francisco Roiz e ad un imprecisato padre del Collegio di Goa. In quest'ultima, datata 18 marzo 1567, il capitano di Rachol racconta di avere messo sotto sopra[141] insieme ai suoi compagni vari templi nel villaggio di Sanquale.

È solo allusivo ciò che egli riferisce della sorte degli indù che in quel momento si trovavano nei luoghi di culto: «in modo tale che i devoti rimasero come i templi»[142]. Il parallelismo fra la condizione dei templi e quella dei fedeli implica un semplice abbattimento morale o piuttosto un eccidio?

La demolizione dei templi durò molti giorni, come si può dedurre dalla lettera che Diogo Fernandez scrisse a P. Francisco Roiz il 6 aprile. In essa raccontava

foi alegre, assi que todos em o Senhor nos avemos de alegrar, porque vingou de seus inimigos, equum et descensorem [sic] deiecit in mare». SRD X, p. 291 s.

[138] *Ibidem*.

[139] «Huns forão postos a fogo, outros a saco, outros per terra, demaneira que desde o maior até o menor não ficou hum em pe». *Ivi*, p. 293.

[140] «...o dentro... o lugar onde esta o ydolo principal, he hum ynferno pintado, estreito, baixo, escuro, fedorento, sujo, medonho. E pera comprehender tudo em huma so palavra, he em tudo proporcionado ao locato, no que mostra bem o diabo quam ymigo seja da luz». *Ibidem*.

[141] *Sosobramos*, un'interessante parola composta coniata dallo stesso Diogo Fernadez verbalizzando i due avverbi di luogo *sob* e *sobra*.

[142] «...de maneira que os supricantes ficarão taes que delles». *Ivi*, p. 294.

dell'insonnia che lo aveva tormentato nella notte fra il 4 e il 5 aprile e di come gli fosse allora venuta voglia, anche per non sprecare inutilmente il proprio tempo nell'ozio, di andare a devastare templi. Bruciò due case di bramini, rase al suolo anche la mosche di Murmugão e in vari villaggi infranse idoli.

È di estremo valore la descrizione che egli fornisce della reazione di un *guru* nel villaggio di Cucullim (Cuncolim):

> il guru (guru del tempio si chiama il pagano che badi a pulirlo e spazzarlo e che al momento opportuno ricopra con ghirlande e adorni gli idoli; questi vive sempre vicino al tempio e ne mangia le offerte) fece un tale pianto quale si potrebbe fare per la morte di un buon re[143].

Si può così intuire il senso di impotenza che dovevano allora provare gli indù, maggioranza della popolazione di Salsette, mentre la banda armata del Capitano Diogo Fernandez procedeva ad «abbattere, rompere e dar fuoco»[144]. Essa comprendeva un fratello gesuita, alcuni cristiani ed anche alcuni pagani che poi si convertirono. Gomes Vaz integra il racconto aggiungendo che gli idoli (in metallo) che i pagani non riuscirono a gettare nei fiumi furono fusi per ricavarne candelieri ed altri oggetti utili al servizio delle chiese di quelle terre[145]. Un idolo alto 9 palmi e con una spada in mano fu invece distrutto ed i pagani affermarono di aver visto sangue uscirne fuori. Fu poi tagliato e bruciato una sorta di albero maestro (*mestro*) nella cui coffa (*gavea*) erano inserite 30 lucerne di ferro, accese in occasione di una festività pagana, e che furono anch'esse destinate al culto cristiano[146]. È interessante l'osservazione relativa alla moschea di Murmugão, dove non solo i mussulmani praticavano «i loro riti nefandi», ma dove anche i pagani venivano per «offerte ed altre cerimonie»[147]: illustra il carattere sincretistico ed inclusivo dell'induismo[148], ma è

[143] «O grou (grou de paguode se chama o gentio que delle tem cuidado de o alimper e varrer, emramar a suo tempo e adornar os idolos, este he sempre vizinho do paguode e comelhes as ofiertas) fez um pranto tal como se podio fazer pola morte de hum bom rei». *Ivi*, p. 295. *Emramar* significa letteralmente "ornare con rami" ma è molto probabile che qui si alluda invece alle ghirlande di fiori che tuttora sono impiegate nel culto agli idoli indù.

[144] «...derribar, quebrar, porlhe fogo». *Ivi*, p. 297.

[145] *Ivi*, p. 296.

[146] *Ivi*, p. 297.

[147] *Ivi*, p. 296.

[148] Quasi lo si potrebbe definire "onnivoro": l'eresia buddista fu ad esempio riassorbita dall'induismo mediante la divinizzazione di Gautama Siddharta Buddha, elevato al rango di nono avatāra (incarnazione) di Viṣṇu, nell'attesa che infine giunga il Kalki «in sella ad un cavallo bianco e con una spada che splenderà come una cometa». Buddha è quindi l'incarnazione apparsa durante l'*Era dei conflitti* (*Kali Yuga*), cioè l'epoca in cui viviamo. Egli venne nel mondo per ingannare gli uomini di casta bassa e gli studiosi delle scienze sacre con l'illusione

forse anche un indizio che quella moschea fosse la tomba di un santo *sufi*, particolarmente adatta a divenire luogo di pellegrinaggio per gli indù nella sua infrazione simbolica del monoteismo islamico, assoluto e difficilmente comprensibile in India. Alla moschea era annessa una *madrasa*, una scuola pubblica in cui si insegnava ai bambini il Corano[149]. Il capitano ordinò a suoi compagni di devastazione di bruciare altri 50 templi.

Alcuni pagani chiedevano al fratello gesuita che non venisse demolito il loro tempio, ma piuttosto quello del villaggio accanto, e ciò perché era questione di onore mantenerne uno proprio quando tutti gli altri ne restavano invece privi.

Nell'*Oriente conquistado* Francisco de Sousa integra l'episodio con alcuni particolari interessanti[150]. La devastazione compiuta da Diogo Fernandez, capitano del forte di Rachol, sarebbe stata la punizione per la mancata comparizione di alcuni abitanti del villaggio di Lantolim. Costoro avrebbero in seguito promosso un ricorso a Goa presso il *Capitão ás justiças de sua Magestade*, chiedendo la ricostruzione dei templi a spese della Corona. Fernandez a sua volta avrebbe presentato le sue ragioni all'Arcivescovo, che le avrebbe approvate constatando l'impossibilità di ricostruire i templi. Il 29 agosto 1566 il vicerè Dom António de Noronha aveva infatti pubblicato un decreto[151], valido per «tutte le terre del Re di Portogallo in quelle parti», in cui si vietava la costruzione di nuovi templi e la riparazione di quelli già costruiti[152]. Ancora nel 1566 esistevano infatti templi ed evidentemente si era ormai rinunciato a distruggerli, o almeno così si voleva far credere. Sembrava piuttosto delinearsi una situazione simile a quella dei *dhimmi* nei paesi islamici: una religione ufficiale ed in espansione che conti di assorbire nel tempo le minoranze religiose, impedendo loro di ampliare o riparare i luoghi di culto ed esercitando una pressione fiscale differenziata (nel mondo islamico la tassa di capitazione della *jizya*).

(*māyā*) e l'errore (*moha*), sostituendo una dottrina morale a quella rituale propria della religione vedica e dei suoi successivi sviluppi. A. Daniélou, *Miti e dèi dell'India. I mille volti del Pantheon induista*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002, p. 210 s.

[149] «Avia nella escola publica em que se ensinava ao meninos o seu Alcorão», SRD X, p. 296.

[150] OC II, p. 15.

[151] APO V, n. 576, p. 612 s., riprodotto in SRD X, p. 73 ss. Il documento è conservato presso l'Arquivo Histórico do Estado da Índia, *Livro do Pai dos Cristãos*, f. 90. In calce all'atto sono riportati anche i processi verbali della notificazione presso Salsette e Bardez, rispettivamente il 14 gennaio ed il 27 febbraio 1566. Questa strana retrodatazione è interpretata da Cunha Rivara come un errore: i giorni e i mesi risulterebbero plausibili qualora l'anno fosse il 1567.

[152] «...não poderão concertar nem repairar sem minha especial licençia». *Ibidem*. Francisco de Sousa scrive che numerosi indù caricarono i loro idoli su carri e li portarono sulla terra ferma dove non c'erano i Portoghesi a perseguitarli. OC II, p. 14. Ciò ad esempio permise che la chiesa di Cortalim fosse costruita proprio dove era prima il tempio di Shri Mangesh, adorato dai bramini *Cortalôs*, suddivisione degli *Xenens* (gli attuali Shenoy).

Dal resoconto del de Sousa si deduce invece che l'Arcivescovo e Dom António ritenessero – con un'interpretazione di grande creatività giuridica – che, accanto all'evidente divieto di ricostruire nuovi templi, la strutturazione della norma non escludesse affatto la facoltà di distruggere i luoghi di culto pagano ancora esistenti. Perciò il Vicerè si sarebbe congratulato con Diogo Fernandez per la sua iniziativa personale e gli avrebbe anzi ordinato di demolire tutti i templi di Salsette. Alla fine ne sarebbero stati rasi al suolo circa 280, ovvero tutti quelli di maggiore importanza.

La pressione sugli indù continuò ad essere esercitata anche negli anni successivi e in un decreto del 7 febbraio 1575 il Governatore António Moniz Barreto stabilì la confisca dei beni immobili dei bramini la cui presenza fosse pregiudizievole alla cristianità. Con i proventi della loro vendita si sarebbe provveduto ai vestiti per i neofiti. A chi si convertisse occorreva infatti fornire al momento del battesimo un abbigliamento "cristiano", cioè portoghese, procurato a spese della Corona.

Francisco de Sousa riferisce di un dibattito teologico che ebbe luogo nel 1576 a proposito del trattamento da riservare ai pagani[153]. Esso sarebbe stato provocato da alcune lettere che in gennaio qualcuno avrebbe scritto in difesa degli indù, probabilmente un funzionario portoghese che non comprendeva l'utilità di una politica religiosa tanto aggressiva.

È inoltre noto (ma de Sousa non ne fa menzione) che gli indù di Salsette avevano cercato di ottenere tramite Zahir Beg, ambasciatore del Sultano di Bijapur presso il Re del Portogallo, il permesso di ricostruire i templi e poter celebrare i propri riti[154]. Il governatore António Moniz Barreto[155], probabilmente incline ad un accomodamento per non esasperare la popolazione, convocò il 9 aprile 1576 una *Junta de Theologos*, presieduta dall'Arcivescovo Dom Gaspar Jorge Leão Pereira, che avrebbe dovuto valutare se si potessero permettere a Salsette alcuni riti e cerimonie pagane. Non erano presenti i gesuiti, non invitati oppure – come ipotizza il de Sousa – non venuti per «evitare l'imbarazzo di dover scegliere fra l'offesa a Dio o al Viceré». Avevano comunque presentato una memoria segreta all'Arcivescovo. Il consulto iniziò con la presentazione degli argomenti favorevoli ai pagani. Un teologo disse che secondo la *Summa Theologica* si potevano permettere riti, privi di utilità e verità, qualora si evitassero in tal modo mali come lo scandalo, la discordia e l'impedimento della conversione. Per questa ragione la chiesa tollerò riti eretici e pagani quando gli infedeli erano molto numerosi[156].

[153] *Ivi*, pp. 82-87.

[154] DI X, Valignano a Mercuriano, Goa, 16 settembre 1577, p. 870.

[155] Erroneamente de Sousa fa riferimento a Dom Luís de Ataíde, che fu invece Vicerè nei trienni 1568-1571 e 1578-81. M.N. Pearson, *op. cit.*, p. XIII.

Nel caso di specie lo scandalo consisteva nel trattare i pagani peggio di quanto non facessero i sovrani mussulmani. I Portoghesi erano a Salsette da pochi anni[157] ed era perciò normale che la popolazione pronunciasse blasfemie ed insultasse i cristiani e la Chiesa. La discordia era ben visibile nel rifiuto che opponevano al pagamento dei tributi al Re, nella disobbedienza ai funzionari e in numerose rivolte, sollevazioni, assassini e rapine. Se ancora non avevano scatenato una rivolta generale era solo perché speravano che fossero accolte le loro ragioni. L'impedimento alla salvezza era quindi determinato dall'odio che nutrivano nei confronti dei Portoghesi e del cristianesimo, che li spingeva a solidarizzare ed unirsi, facendo leva sulla specifica loro identità religiosa. Era poi assai probabile che decidessero di migrare nei territori del Sultano di Bijapur, arrecando così all'*Estado da Índia* un danno nel contempo politico e religioso.

Non mancavano gli esempi di tolleranza di infedeli da parte di re cristiani. I Mori erano tollerati in Spagna[158], e allo stesso modo molti eretici nei territori di principi cattolici. A Roma il Papa permetteva che la sinagoga fosse aperta e vi si celebrassero solennemente feste giudaiche[159].

Se anche però si fosse concesso che la situazione europea era comunque diversa, perché mai a Diu si tolleravano allora moschee, templi, cerimonie e conventi indù? Perché ci si comportava diversamente in situazioni uguali? Perdipiù a Salsette i cristiani erano solo un decimo dei pagani. Si doveva allora decidere ed essere coerenti: «o si elimina l'idolatria a Diu, oppure la si permette anche a Salsette».

De Sousa afferma che Dom Gaspar fu assai contrariato da queste argomentazioni. Si alzò allora un religioso «di molto zelo e buone lettere, che aveva ben studiato il caso». Cominciò il suo ragionamento specificando che Tommaso distingueva bene i riti contrari alla fede ma non alla ragione naturale (ad esempio quelli degli ebrei, illeciti solo perché abrogati, quelli dei Mori o di altri monoteisti) da quelli che si opponevano ad entrambe. I primi andavano sempre per-

[156] «Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis offerunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum, vel dissidium, quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem: propter hoc enim hæreticorum, et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo». *Summa Theologica*, Secunda secundæ p., Q. 10, art. 11.

[157] De Sousa scrive 17 anni. OC II, p. 82. In realtà Salsette era stata acquisita nel 1543.

[158] Si trattava piuttosto dei *Moriscos*, ovvero i *mudéjares* (mussulmani) di Castiglia convertitisi fra il 1500 ed il 1502 al cristianesimo. Fra il 1619 ed il 1614 i *Moriscos* furono espulsi dalla Spagna, con grave danno per l'economia della penisola. AA.VV., *La crisis de la hegemonía española. Siglo XVII* in *História General de España y América*, Ediciones Rialp, Madrid 1986, 19 voll. In 25 tt., t. VIII, pp. 619-623.

[159] «Permitte Roma aos Judeos Synagoga aberta e solemnidade de festas». OC II, p. 83.

messi poiché la giurisdizione ecclesiastica si estende solo ai battezzati e i prìncipi non possono a loro volta costringere alcuno al battesimo. I riti contrari sia alla fede sia alla ragione naturale, come era stato affermato dal Primo Concilio Provinciale di Goa, dovevano invece essere proibiti. Tali erano le pratiche degli indù, pagani politeisti, quando invece il monoteismo è comprensibile anche con il solo lume naturale. Come diceva San Paolo, *omnis potestas a Deo*[160], cioè il fine principale d'ogni potere politico è rendere onore e culto a Dio. Era inoltre chiaro che si ha un buon governo solo se tutti seguono la legge naturale.

Il religioso continuava ricordando che solo in tre casi il Principe può tollerare quei peccati che pure dovrebbe in teoria punire[161].

Il primo era qualora egli non fosse in grado di impedirli, benché lo desideri. Così Giosafat fu costretto a tollerare l'idolatria prima che il suo regno fosse rafforzato[162]. La chiesa primitiva fece lo stesso quando i cristiani erano pochi e molti invece i giudei e i pagani. Ma anche nella loro epoca, nonostante la forza della Chiesa, venivano commessi peccati ordinari che non era possibile punire. Tutto ciò avveniva perché Dio, in vista di un bene maggiore, a lui solo noto, può permettere i peccati degli uomini. Paolo inoltre ricorda che *oportet et hæreses esse ut qui probati sunt fiant manifesti in vobis*[163], ed Agostino aggiunge che *melius iudicavit de malis bona facere, quam mala nulla esse permittere*[164].

Ma cos'era esattamente un male minore? Un male non scelto in quanto tale, ma solo per evitarne uno peggiore. Così ad esempio da un urto si protegge la testa facendo scudo con il braccio. Parimenti dovevano essere tollerati eretici che fossero numerosi ed in grado di opprimere i cattolici.

Dopo aver posto queste premesse teoriche, il religioso passò a confutare puntualmente i dati di fatto addotti dal difensore dei pagani. Questi aveva affermato che occorreva evitare lo scandalo dei gentili. Ma non si pensava allo scandalo dei neofiti? Non erano poi così pochi i cristiani di Salsette! Ai mussulmani si era proibito che i *muezzin* invocassero Maometto dai minareti e che si compissero pellegrinaggi alle tombe dei santi *sufi*. In questo caso si volevano invece tollerare pratiche ben più gravi. Non si trattava infatti di Maometto, ma di dei, e non di santi, ma di idoli. Come si poteva poi permettere che fossero ripristinati riti pagani che già erano stati proibiti?

[160] *Romani* 13, 1.

[161] «Pode o Principe dissimular com os peccados, que è obrigado a punir». OC II, p. 83 s.

[162] In *1 Re* 22, 44 e *2 Cronache* 20, 33 s. in realtà si legge che egli fece ciò che era giusto agli occhi del Signore, ma non scomparvero le alture sulle quali si praticavano culti pagani. Non si distingue perciò un momento d'iniziale tolleranza dell'idolatria da uno successivo di fermezza.

[163] *1 Corinzi* 11, 19

[164] *Enchiridion de Fide, Spe et Charitate*, 8, 26.

Non si era poi tenuti a considerare lo scandalo dei pagani verso i cristiani, perché era scandalo da Farisei, diverso dall'*escandalo pusillorum* che avrebbero ricevuto i neofiti. Era stata avanzata l'ipotesi di permettere solo in un'isoletta i riti pagani. Contro questa possibilità si doveva riaffermare che al diavolo non doveva essere ceduto neppure un palmo della terra conquistata dal sangue portoghese. Inoltre l'idolatria era colpa più grave dell'omicidio e nondimeno nessun re avrebbe concesso un'isola dove fosse permesso uccidere. A chi prospettava il rischi di una rivolta qualora non si fossero permessi i riti pagani, si chiedeva che paura si potesse avere di «quattro pagani fiacchi e disarmati»[165].

Essi erano però divenuti insolenti e temerari in virtù dell'associazione delle loro cospicue risorse economiche con l'eccessiva mansuetudine portoghese. Coi soldi avevavano infatti arruolato partigiani (*parciaes*) della loro causa. Sarebbero bastati 200 soldati per assoggettare la terra e castigare i traditori. A suo tempo Dom Constantino non si lasciò intimidire ed allora tutti i pagani lo temettero.

Si paventava che gli indù potessero allearsi col Sultano di Bijapur ed aiutarlo in un assalto contro Goa? Finché si era in pace con lui, nulla nemmeno si doveva temere da loro. Se fosse scoppiata la guerra (e se ne poteva dubitare, perché Adil Khān sapeva bene quanto taglienti fossero le spade portoghesi coi Mori!), i pagani di Salsette non avrebbero comunque offerto un valido aiuto perché incapaci a combattere. Non conoscevano infatti altra politica se non quella di pagare tributi a chi fosse riuscito ad estorcerglieli[166]. In ogni caso le ipotesi di rivolta o tradimento erano soltanto «finte paure, timori fantastici, ombre senza corpo, pretesti apparenti e discorsi senza fondamento»[167].

Il difensore dei pagani aveva ipotizzato che il divieto dei riti pagani si potesse convertire in un impedimento alla salvezza delle anime. Il religioso «di molto zelo e buone lettere, che aveva ben studiato il caso» ammetteva ironicamente che questo sarebbe certamente stato peccato. Ma allora avevano peccato in molti: il Re quando aveva fatto proibire i riti indù; i Padri del Primo Concilio Goano, che ciò avevano espressamente richiesto[168]; l'imperatore Costantino che proibì il culto pagano; Teodosio e Gioviniano quando distrussero i templi; Giustinano che pose una severa rubrica *De Paganis* nel suo codice; Agostino nelle *Epistolæ* 24, 48 e 59; Ambrogio nell'*Epistola* 30; il V Concilio Cartaginese del 398, il cui canone XV, intitolato *De idolatriis destruendis*, chiedeva la distruzione di oggetti di culto

[165] «Que medo nos podem metter quattro gentios fracos, e desarmados?».

[166] «Não sabem outra politica, senão pagar os seus forais a quem tiver mais força para lhes tirar». *Ivi*, p. 85.

[167] «...medos fingidos, temores fantasticos, sombras sem corpo, pretextos apparentes, e descursos sem fundamento». *Ibidem*.

[168] Act. I, decr. IX.

pagano non solo nei templi, ma anche nei boschi sacri[169]; il Terzo Concilio Toledano del 589, il cui canone XVI condannava i Signori che in Galizia tolleravano l'idolatria; il Concilio Elibertino del 305-306, in cui si era chiesto che i padroni non permettessero ai loro servi di tenere idoli in casa.

Il religioso, dopo questo lungo e persuasivo elenco, continuò affermando che imperatori, santi e concilî non peccano. Si può notare come la simmetria retorica supplisse all'evidente infondatezza dell'impossibilità a peccare degli imperatori. In ogni caso gli ascoltatori non ebbero probabilmente nemmeno il tempo di riflettere, perché de Sousa riferisce che lo zelante religioso addusse subito vari altri argomenti. Sembrava anzitutto evidente che quanto più ci si fosse distaccati dal falso culto, tanto più ci si sarebbe preparati a quello vero. L'esempio di Dom Constantino de Bragança aveva dimostrato che «grandi persecuzioni producevano grandi conversioni» e che i gentili, proprio perché sapevano quanto fosse vera questa correlazione, tanto brigavano per ottenere la revoca dei divieti loro imposti.

A Diu, era vero, si ammetteva l'idolatria. In quella colonia però i pagani si sostentavano di solo commercio, erano mercanti e non lavoratori, non avevano radici nella terra e potevano spostarsi a proprio piacimento in un altro porto[170]. Al contrario a Salsette vivevano agricoltori associati, con grande autonomia amministrativa, che si arricchivano in virtù dei traffici generati dai Portoghesi e che soprattutto non erano tanto devoti alle proprie erronee credenze da abbandonare tanti vantaggi solo per ossequio agli idoli[171]. A Goa, Divar, Chorão la distruzione dei templi e la proibizione dei riti pagani era stata infatti presto accettata con rassegnazione.

Sarebbe poi stata una vera ignominia abbandonare ciò che era ormai un'acquisita conquista spirituale. Ogni cedimento avrebbe stupito e scandalizzato i neofiti, addolorato i missionari e segnato il trionfo dei pagani.

Terminato il lungo intervento dello zelante difensore della proibizione dei riti pagani, qualcuno fece presente che poteva trovare forse applicazione analogica una massima giusromanistica secondo la quale non si poteva tollerare che gli ebrei costruissero nuove sinagoghe, ma per cui essi dovevano nondimeno conservare l'indisturbato possesso di quelle già esistenti[172]. In realtà a

[169] «Item placuit ab Imperatoribus gloriosissimis peti, ut reliquiæ non solum in simulacriis, sed in quibuscumque locis, vel lucis, vel arboribus omnimodo deleantur».

[170] «...os gentios em Diu vivem de puro contrato, são mercadores, e não lavradores, não tem raizes na terra porque não possuem bens de raiz, e facilmente podem mudar a escola para outro porto». OC II, p. 86 s.

[171] «Vivem com muita libertade em todas as materias politicas... engrossam com o nosso trato... não são tão ferrados a seus erros, que deixem todas estas conveniencias em obsequio de seus pagodes». *Ibidem*.

[172] *Judæi 1, De Judæis* «Sicut legalis definitio Judæos novas non patitur erigere Synagogas,

Salsette non c'erano più templi, quindi l'applicazione del principio al caso di specie poteva solo significare che si dovesse mantenere lo *status quo:* assenza di templi e libero esercizio dei riti pagani.

Alcuni però citarono l'*Epistola 29* di Ambrogio, diretta contro Teodosio, intenzionato a ricostruire una sinagoga distrutta da cristiani. Si voleva con ciò forse intendere che ammettere i riti era come riscostruire quei templi dove essi era solitamente celebrati? Non si può escludere questo intento analogico, ma è più probabile che si facesse invece riferimento al progetto di ricostruire addirittura i templi di Salsette, non menzionato dal de Sousa, ma oggetto della richiesta trasmessa per mezzo dell'ambasciatore Zahir Beg. Lo storico gesuita non specifica bene il punto, certamente volendo mettere in risalto solo lo zelo e l'abilità retorica del religioso fautore della repressione del paganesimo.

Menziona tuttavia la presenza di un gruppo di teologi che si batteva perché si concedesse libero esercizio di culto almeno in un'isoletta. Il Viceré invece, secondo un processo decisionale che de Sousa non aiuta a chiarire, vietò i riti nella penisola di Salsette, permettendoli però nelle terre del Nord (Damão, Diu, Bombay, Bassein, Karanja e l'isola di Salsette). L'autore dell'*Oriente Conquistado* termina la narrazione dell'episodio affermando che fu il troppo dolore per le concessioni fatte al paganesimo a far morire il *Pai dos Cristãos* Pedro de Almeyda.

6. I martiri di Cuncolim

È possibile che i tentativi di sradicare l'induismo, distruggendone i templi e proibendone le pratiche, non determinassero decise reazioni popolari? In realtà non mancavano rivolte e ribellioni, specialmente (come si è visto nelle argomentazioni del religioso favorevole alla tolleranza) nei territori di confine acquistati nel 1543.

Il fallimento del tentativo di ottenere la ricostruzione dei templi e la tolleranza nei confronti dei riti pagani, per i buoni uffici di Zahir Beg o con il sostegno di alcuni funzionari e persino teologi, determinò violenze e ruberie a danno dei cristiani della penisola di Salsette. I disordini durarono otto mesi e solo alla fine del 1577 la situazione sembrò essersi normalizzata. Nel 1578 però

ita eos sine inquietudine veteres habere permittit». Nel Codice Lib. I, Tit. IX, *De Judæis et cœlicolis*, 19, *De administrationibus et dignitatibus, de synagogis* si legge «præcipimus ne qua [Judaica] synagoga in novam fabricam surgat: fulciendi veteres permissa licentia, quæ ruinam minantur [...] qui Synagogæ fabricam cœperit, non studio reparandi, cum damno quinquaginta librarum [auri] fraudetur ausibus suis». Teodosio e Valentiniano a Florenzio, prefetto del Pretorio, 31 gennaio 439.

il Sultano di Bijapur, forse dimentico di «quanto fossero affilate le spade dei portoghesi con i Mori», mosse guerra all'*Estado da Índia* ed invase Salsette. I ribelli indù si unirono alle truppe dell'*Idalcão* nella distruzioni di chiese e presbitèri[173]. L'unica chiesa a non essere abbandonata fu quella di Rachol, prossima ad una fortezza portoghese inespugnata. Molti cristiani fuggirono nell'isola di Goa, altri furono uccisi dai Mori o ridotti in schiavitù[174]. Alla fine del 1579 si giunse ad un trattato di pace, ma la situazione restava tesa perché i ribelli indù si erano ritirati nell'estrema punta meridionale della penisola[175].

Così nel 1582 bruciarono la chiesa di Orlim, dove avrebbe dovuto aver luogo un battesimo solenne di 150 catecumeni. Il sacerdote riuscì però a ricostruire in 15 giorni la chiesa e a celebrare i battesimi nella data e nel luogo convenuti. Frutto della vittoria in questa prova di forza fu la conversione entro la fine dell'anno di altre 600 persone[176]. Nel frattempo nei cinque villaggi meridionali di Assolná, Cuncolim, Verodá, Velim e Belim continuava la rivolta contro il governo e i missionari. Non venivano più pagati i tributi e furono ricostruiti templi e celebrate festività induiste. Il Viceré inviò allora il comandante della flotta del Malabar a punire i ribelli[177]. Essi riuscirono tuttavia a fuggire e fu

[173] Il rinvenimento a Cuncolim nel 1971 di un'iscrizione risalente al 1579 ha permesso di comprendere meglio anche le relazioni privilegiate che gli indù di Salsette avevano con i mussulmani. Le 12 righe in lingua marāṭhī ricordano la ricostruzione del tempio di Mahadev ad opera di uno Kṣatriya di nome Vithaldas Vithoji. Ad ogni mussulmano che avesse provato a distruggerlo si rendeva noto che così avrebbe distrutto un luogo santo e sarebbe caduto in peccato. Qualora il distruttore fosse stato un indù marāṭhā, egli avrebbe così commesso un atto grave quanto l'uccisione di un bramino. A seconda che fosse stato un mussulmano o un indù marāṭha, chi lo avesse ricostruito avrebbe invece conseguito gli stessi meriti di chi si fosse recato in pellegrinaggio rispettivamente alla Mecca o a Kaṣi (Benares). La presenza di un'imprecazione (*shapavakya*) ed una benedizione diretta anche a mussulmani pare essere proprio una testimonianza del buon trattamento che gli indù ricevevano dai sultani di Bijapur. V.T. Gune, *Meaning of Maratha Houni*, in A.G. Pawar (a cura di), *Maratha History Seminar Papers*, 2ª ed., (1ª ed. 1970), Shivaji University, Kolhapur 1971, pp. 1-6.

[174] DI XI, pp. 261-264, Gomes Vaz ad Everardo Mercuriano, Goa, 20 ottobre 1578; *ivi*, p. 658, Antonio Monserrate ad Everardo Mercuriano, Goa, 26 ottobre 1579.

[175] DI XII, p. 106, Ruy Vicente al Generale, Goa, 20 ottobre 1580; *ivi*, p. 422, *Littera annua* di Ruy Vicente, Goa, 8 novembre 1581; *ivi*, p. 616 s., Ruy Vicente, Padre Provinciale, a Claudio Acquaviva, Goa, 21 ottobre 1582.

[176] DI XII, p. 617, Ruy Vicente a Claudio Acquaviva, Goa, 21 ottobre 1582; OC II, p. 109.

[177] Il Governatore Dom Francisco Mascarenhas «emfadado elle já da disobediencias destas aldeas, determinou de lhes dar o castigo merecido. E pera que isto se fizesse com maior segredo, encomendou per cartas a Dom Gil Ianes Mascarenhas, seu sobrinho, que andava por capitão-mor da costa do Malavar, que quando se fosse recolhendo pera Goa entrase polo rio do Sal com a armada e, desembarcando em terra, fizesse naquellas aldeas o mal que podesse». DI XII, p. 976 s., Sebastião Gonçalves, *Relatio de martyribus salsetanis*, Goa, dicembre 1609.

quindi possibile solo la distruzione delle loro case e proprietà. Nel villaggio di Cuncolim ai ribelli furono tagliati i palmeti e distrutti gli orti e i campi[178]. Per fare ritorno nei loro villaggi i dissidenti chiesero perdono e promisero che, se si fosse dimenticata la loro passata disobbedienza, in futuro sarebbero stati sudditi leali. I gesuiti, intenzionati a conquistare il favore degli indù, ottennero che il Viceré Dom Francisco de Mascarenhas li perdonasse.

Alcuni mesi più tardi, il 15 luglio 1583[179], cinque giovani gesuiti, tutti di età compresa fra i 28 e 33 anni, si recarono nel villaggio meridionale di Cuncolim.

Valignano[180] afferma che la loro visita aveva vari scopi: rafforzare nella popolazione la lealtà al Re, risolvere alcune controversie interne che avevano condotto anche all'uccisione di un capo locale, consolare gli abitanti per i danni e le perdite subite negli anni passati, spingerli alla conversione e scegliere infine un luogo dove costruire una chiesa o almeno collocare una croce[181]. Il gruppo era guidato da P. Rodolfo Acquaviva e comprendeva i Padri Afonso Pacheco ed António Francisco e i Fratelli Pietro Berno e Francisco Aranha. Afonso (o Alonso) Pacheco, di nobile famiglia toledana, si era opposto ai tentativi di ottenere il permesso di ricostruire i templi e celebrare i riti indù, ottenendo dal Re un atto in cui egli avocava a sé la decisione sulla questione. In seguito s'era impegnato affinchè fosse concesso il perdono ai ribelli, era stato segretario del Padre Provinciale e *Pai dos cristãos*[182]. Pietro Berno, nativo di Ascona, aveva partecipato con particolare zelo alla devastazione dei templi ricostruiti dai ribelli[183]. Le fonti non dicono molto sulla persona di P. António Francisco, se non che era nativo di Coimbra ed aveva sempre nutrito un gran desiderio di martirio[184]. Francisco Aranha si distingueva invece per essere nipote di Dom Gaspar Leão Pereira, che di Goa fu Vescovo dal 1558 al

[178] *Ivi*, p. 978.

[179] Secondo il calendario giuliano, preferito non casualmente a quello gregoriano. Vd. *infra*, p. 159.

[180] La lettera è firmata da Valignano, ma con una suggestiva analisi stilistica J. Wicki ipotizza che essa sia stata composta da Padre Gomes Vaz. DI XII, p. 917.

[181] *Ivi*, p. 924, relazione di Valignano, Goa, 8 dicembre 1583.

[182] *Ivi*, pp. 920-923.

[183] «Y porque a este rebate aquodió también allí el P.e Pero Berno, que estava entón en una de las residencias de Salsete, y con el zelo que tenía sofría mui mal de ver aquellos dolos, hiso mui grande strago en ellos destruiendo sus casas y hasiendo a ellos en pedaços». *Ivi*, p. 921. Wicki afferma che era di Ascona, mentre Valignano e Gonçalves lo ritengono italiano e lombardo. *Ivi*, pp. 924, 989. Nella relazione di Sebastião Gonçalves si specifica che egli diede fuoco al tempio principale del villaggio di Cuncolim e ad altri minori, e con Padre Manoel Teixeira distrusse un formicaio, sacro alla dea della pace Xantikari-devi (la trascrizione è portoghese), ed uccise una vacca, con le cui interiora profanò poi il tempio. *Ivi*, p. 977 s.

[184] *Ivi*, p. 988.

1567 ed Arcivescovo dal 1572 al 1576[185].

Nel gruppo dei gesuiti spiccava tuttavia con chiara evidenza P. Rodolfo Acquaviva[186], appartenente ad una delle più nobili famiglie del Regno di Napoli, figlio di Giangirolamo duca d'Atri. Questi era fratello dei cardinali Giulio ed Ottavio[187] e nipote di Claudio Acquaviva[188]. P. Rodolfo aveva fatto parte della prima missione gesuita alla corte dell'imperatore Moghul Akbar[189], comprendendo tuttavia che era poco il frutto che se ne poteva trarre a causa dell'incostanza del sovrano e dell'ostinazione del suo popolo nella religione islamica.

Il Padre Provinciale Ruy Vicente lo fece perciò richiamare a Goa e decise di mandarlo a Salsette in qualità di Rettore del locale collegio e delle diverse residenze che lí aveva la Compagnia[190].

Insieme con i gesuiti vennero a Cuncolim alcuni Portoghesi, molti cristani locali e vari servitori, per un totale di circa sessanta persone[191]. Sembrò all'inizio che, a dispetto della freddezza con cui i capi locali avevano accolto la notizia dell'arrivo dei missionari, si prospettasse un esito favorevole. Venne infatti incontro al gruppo un notabile indù del villaggio che, dopo aver detto agli ospiti che erano benvenuti, si ritirò con P. Rodolfo a discutere della possibile soluzione dei dissidi interni alla comunità di Cuncolim. Alcune persone si avvicinarono però con fare furtivo, quasi fossero spie, alla tettoia che i servitori avevano costruito per riparare i religiosi dalla pioggia e per ricevere le visite di cortesia degli abitanti. Venne poi un uomo, definito da Valignano uno "stregone malvagio" (*hechizero malvado*), urlando che era giunto il momento di vendicare gli idoli e gli affronti che esse quotidianamente ricevevano dai gesuiti[192]. Nel resoconto di Sebastião Gonçalves si aggiunge che a quel punto si sospettava ormai d'essere caduti in un'imboscata, ma non ci si era affrettati ad andare via perché aveva cominciato a piovere e i servitori non avevano finito di mangiare[193]. Apparve allora una folla vociante ed armata. I Padri compresero che si rischiava uno scontro ed allora si volsero indietro in direzione della loro residenze. Furono però inseguiti da uomini con archi, frecce ed altre armi che urlavano: «Ammazziamo questi stregoni perturbatori della nostra terra e distruttori dei nostri dei!». Allo scrivano Gonçalo Rodrigues che stava intanto caricando la polvere da sparo in un fucile, P. Pacheco disse che non era quello il momento di difendersi[194] e, spalancando le braccia, invitò i pagani a non avere timore. Ciò non bastò a convincerli ed il primo ad essere colpito fu Padre Rodolfo, ferito alla gamba da una profonda coltellata. Cadde in ginocchio e sollevò il collare dalla tonaca per offrire il collo al carnefice. Lì patì due altre coltellate e poi una sulla spalla, che gli staccò il braccio. Gli tirarono infine una freccia che gli trapassò il petto. Francisco Aranha fu accoltellato al collo e ferito alle costole da una lancia, senza tuttavia morire subito.

A Pietro Berno i pagani rescissero la testa, che rimase appesa al tronco solo con la pelle. Inoltre gli trapassarono un occhio con una zagaglia e con un'altra coltellata gli tagliarono una mezza orecchia. Con pietosa e comprensibile reticenza, nella relazione firmata da Valignano si fa riferimento ad una profanazione del corpo del Fratello, descritta invece con chiarezza dal Gonçalves[195]. Il quarto ad essere colpito fu P. Afonso Pacheco, trafitto in petto da una lancia e a cui fu poi tagliata la gola. P. António Francisco morì infine per una coltellata in testa ed altre ferite.

Aranha nel frattempo non era ancora spirato. Accorsero uomini, donne e bambini che, legatolo, lo trascinarono dietro ad un idolo, facendogli tenere una gamba sollevata, come in una tortura usata spesso dai mussulmani contro i delinquenti comuni[196]. A chi gli diceva di adorare gli idoli, egli rispondeva che non era bestia come loro da venerare la pietra ed il legno. Sdegnati dalle

[185] In una relazione scritta nel 1609 Sebastião Gonçalves afferma che Aranha, per la sua ignoranza del latino, era stato accolto in Compagnia solo come fratello coadiutore e destinato alla professione di architetto. L'annotazione sorprende considerando la posizione altolocata della sua famiglia. *Ivi*, p. 989.

[186] Un suo profilo è presentato in DBI I, p. 183 s.

[187] Cfr. *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e il libro cattolico, Città del Vaticano 1949-54, 12 voll., vol. I, p. 244.

[188] Sulla figura del V Preposito Generale della Compagnia, il primo di nazionalità italiana, è apparso recentemente un "ritratto della forma del suo vivere". A. Guerra, *Un generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Franco Angeli, Milano 2001.

[189] A. Mariotti, *La prima missione dei Gesuiti alla corte di Akbar (1580-1583)*, in E. Fasana, G. Sorge (a cura di), *India tra Oriente ed Occidente. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani nei secoli XVI-XVIII*, Edizioni Universitarie Jaca, Milano 1991, pp. 75-100.

[190] DI XII, p. 922 s.

[191] *Ivi*, p. 980.

[192] Secondo Sebastião Gonçalves urlava invece «Guerra! Guerra!... Agora hé tempo! Aqui os tendes amarrados! Este hé bom presente e de muitas cabeças!». Inoltre afferma che l'uomo che aveva preceduto lo stregone era un notabile del villaggio di nome Calogo Naique. Questi avrebbe detto freddamente che nessuno era venuto a far visita ai Padri perché vi erano divisioni interne nel villaggio. Lo stregone poi urlava per richiamare persone a far male ai sacerdoti, ma Calogo Naique affermava d'averglielo impedito. *Ivi*, p. 980 s.

[193] *Ivi*, p. 981 s.

[194] Gonçalves riporta invece: «Tâ! Tâ! Senhor Gonçalo Rodriguez, não viemos a pelejar!». *Ivi*, p. 982.

[195] «...lhe cortarão as partes secretas e lhas meterão na boca». *Ivi*, p. 983.

[196] Vd. ad esempio D. Bartoli, *Missione al Gran Mogor del p. Ridolfo Aquauiua della Compagnia di Gesu. Sua vita e morte, e d'altri quattro compagni vccisi in odio della fede in Salsete di Goa. Descritta dal p. Daniello Bartoli della medesima Compagnia*, Lodouico Monza, Milano 1664, p. 638

sue parole, lo posero come bersaglio e gli tirarono addosso una gran quantità di frecce e saette, urlandogli che proprio in quel luogo avrebbe avuto la sua chiesa ed avrebbe innalzato una croce. Uomini, donne e bambini col sangue suo e degli altri martiri cosparsero poi gli idoli. Per profanare i cadaveri li trascinarono in una parte del villaggio abitata da persone di casta bassa o persino intoccabile, ed infine li buttarono in un pozzo che poi, per non essere scoperti, coprirono con rami e fronde.

Morirono anche due giovani neofiti di casta braminica, Domingos e Afonso. Il primo fu ucciso perché aveva a suo tempo indicato dove fossero gli idoli da distruggere[197], mentre al secondo furono prima tagliate le mani con cui continuava a stringere il breviario di P. Afonso e poi inflitto un colpo mortale. Venne ucciso anche Francisco Rodriguez, un cristiano locale incaricato della riscossione delle rendite dei gesuiti a Salsette, come pure Paulo da Costa, assistente secolare del *Pai dos cristãos*. Fra i Portoghesi si salvò Domingos d'Aguiar, sottratto da un pagano alla mattanza, mentre restò ucciso Gonçalo Rodrigues, colui che aveva pensato di difendersi con un fucile.

Il Viceré non fu in grado di punire immediatamente i colpevoli, fuggiti nelle terre del Sultano di Bijapur. Nel 1584 si presentò però l'occasione per impartire una lezione esemplare. Per rendere infatti più sicura la zona di Cuncolim, fu costruito un forte ad Assolná, dove capitò che convenissero 16 capi di villaggio per discutere col capitano Vicente Dias de Vilalobos. Questi riconobbe in loro i responsabili del martirio dei gesuiti. Vilalobos si ritirò quindi con uno di loro che egli reputava innocente, fece chiudere le porte e, salvo uno che riuscì a scavalcare la palizzata, tutti i presenti furono massacrati dai soldati[198].

In seguito al martirio d'Acquaviva e dei suoi compagni, alcuni indù di Cuncolim e degli altri villaggi ribelli chiesero il battesimo[199]. Progressivamente il cristianesimo s'impose nell'intera penisola, tanto che nel 1590 alcuni villaggi decisero la conversione in massa e stabilirono che andassero via coloro che ancora volessero mantenere la fede pagana[200].

Con dovizia di particolari truculenti si è descritto l'episodio di Cuncolim, poiché esso mostra con grande chiarezza la difficoltà di trovare un linguaggio condiviso per descrivere un determinato evento storico. Nella relazione firmata da Valignano e composta pochi mesi dopo gli avvenimenti è espresso tutto

[197] DI XII, p. 978.

[198] *Ivi*, p. 993.

[199] OC II, p. 118 s., 137.

[200] P. Jarric, *R. P. P. Jarrici Thesaurus Rerum Indicarum, in quo Christianæ ac Catholicæ religionis tam in India Orientali quam in aliis regionibus Lusitanorum opera nuper detectis ortus, progressa, incrementa... recensentur... Opus nunc primum a M. Martinez e Gallico in Latinum sermonem translatum, etc.*, Coloniæ Agrippinæ 1615 [-16], 3 voll., vol. I, p. 434.

lo stupore con cui s'apprese la notizia. Sembrava infatti che la Compagnia, per il perdono che aveva ottenuto a favore dei ribelli e per lo zelo con cui P. Pacheco s'era impegnato a mediare le loro controversie interne, avesse conquistato la stima ed il rispetto degli abitanti di Salsette. Si riteneva anche che l'ordine pubblico fosse ormai assicurato, tanto che i funzionari regi percorrevano nuovamente indisturbati la penisola a riscuotere le imposte[201].

S'è visto però che i gesuiti erano stati coinvolti in prima persona nella distruzione dei templi e nella distruzione punitiva di case e proprietà. Era davvero difficile immaginare che la popolazione nutrisse odio per i missionari? E si poteva soprattutto ridurre questo sentimento a semplice spirito di rivalsa religiosa?

Lo storico goano Teotónio de Souza invita ad un riesame dell'eccidio, collocando l'episodio nel suo debito contesto socioeconomico, e mettendo in relazione la dimensione religiosa a quella materiale. Egli osserva anzitutto che Cuncolim era un villaggio molto prospero grazie alla particolare fertilità del terreno e all'abbondanza di acqua fluviale. Nel corso degli anni era stato quindi possibile accumulare surplus agricoli tali da permettere lo sviluppo di un artigianato fiorente[202]. Già in una lettera di Afonso de Albuquerque si legge che gli archibugi prodotti a Cuncolim erano di qualità paragonabile a quelli di Colonia[203] ed ancora un secolo dopo il Vicerè Dom Jeronimo d'Azevedo doveva proibirne la fabbricazione minacciando la sanzione di quattro anni nelle galee[204].

Teotónio De Souza osserva inoltre che il villaggio aveva un bazar permanente dove confluivano mercanzie trasportate lungo un'importante via carovaniera[205]. Il commercio era anche alimentato dalle tradizionali fiere connesse alle cerimonie e festività indù. L'ostilità nei confronti del cristianesimo dovrebbe perciò essere soprattutto intesa come la reazione ad una minaccia nei confronti di interessi consolidati. La distruzione dei templi determinava infatti anche una radicale destrutturazione economica, cui corrispondeva nella sfera sociale la perdita di potere da parte dei notabili di villaggio. Sembra quindi naturale che essi tentassero di difendersi coalizzando gruppi sociali subalterni in nome di parole d'ordine identitarie e religiose. La loro azione politica non era poi priva di possibili esiti concreti: l'occupazione della penisola di Salsette da parte delle truppe di Bijapur, benevole nei confronti degli indù ed ostili solo ai cristiani, aveva dimostrato che un'alternativa era pur data. La ricorrente menzione nelle

[201] DI XII, p. 924.

[202] T.R. de Souza, *Why Cuncolim Martyrs? An Historical Re-assessment,* in T.R. de Souza, C.J. Borges (a cura di), *Jesuits in India: In Historical Perspective*, Instituto Cultural de Macau-Xavier Center of Historical Research, Macao 1992, pp. 37-47.

[203] A. Albuquerque, *Cartas*, cit., vol. I, p. 203.

[204] APO VI, doc. 259.

[205] L'autore cita il Ms. 54-X-20 della *Biblioteca da Ajuda* di Lisbona.

fonti di dissidi interni ai villaggi fa poi pensare che i gruppi di potere che facevano ricorso alla violenza contro il blocco lusitano-gesuita volessero in realtà anche consolidare con azione eclatanti la propria posizione nella lotta politica interna. Se l'intera penisola era in agitazione, il villaggio di Cuncolim era stato poi considerato da Diogo do Couto come il centro di comando della ribellione, popolato dai più facinorosi abitanti di Salsette[206].

Quanto i gesuiti erano consci della complessità sociale in cui si trovavano ad operare? Quanto avevano compreso la portata effettiva della distruzione dei templi nel 1567?

La costruzione narrativa dell'episodio nelle fonti gesuitiche sembra sviluppare un discorso diverso, interno alla Compagnia e poco in contatto con la realtà storica e materiale del luogo. Si noti anzitutto la qualificazione dell'episodio: è un martirio. Perché davvero fosse tale, occorreva che non vi fosse alcuna resistenza alla violenza. Era perciò necessario che Pacheco dicesse a Gonçalo Rodrigues di non sparare[207]. Morirono quindi in «in testimonianza della Santa Fede Cattolica, come pecore innocenti, senza resistenza né lamento»[208]. Non si dà poi casualità in un martirio: ogni dettaglio è suscettibile d'interpretazione allegorica e morale. Gonçalves inserisce perciò il tema del chicco di grano che solo cadendo in terra e morendo dà molto frutto, specificando che i corpi di Berno e del moribondo Aranha caddero proprio in un terreno coltivato[209]. Ancora più evidente è l'enfasi sulle cinque ferite sofferte da Rodolfo Acquaviva, tante quante ne subì Cristo[210]. Francisco Aranha morì trafitto da frecce, venendo così paragonato ad un nuovo e glorioso San Sebastiano[211]. Gonçalves afferma poi che in bocca a Pacheco i pagani trovarono un pezzo di cera con impresso il nome di Gesù[212]. Anche la data del martirio non era casuale: in quello stesso giorno di 13 anni prima, ovvero il 15 luglio 1570, corsari olandesi di confessione calvinista avevano ucciso presso le isole Canarie Padre Inácio d'Azevedo e i suoi 39 compagni, in rotta alla volta del Brasile. Peraltro, osserva Gonçalves, proprio quel martirio aveva indotto António Francisco ad entrare in Compagnia[213].

[206] D. Couto, cit., *Decada* X, Pt. I, Lib. III, Cap. XVI, pp. 383-85.

[207] «E na verdade ordenou Deos Nosso Senhor que o escrivão não resistisse por meo do Padre pera maior justificação de sua morte e pera dar a seus servos a coroa do martirio que por sua bem-aventurada morte merecião». DI XII, p. 982.

[208] *Ivi*, p. 984.

[209] *Ivi*, p. 983. Il riferimento evangelico è a *Giovanni* 12, 24: «se il chicco di grano caduto a terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto».

[210] DI XIII, p. 983.

[211] *Ivi*, p. 927.

[212] *Ivi*, p. 987.

[213] *Ivi*, pp. 928, 988, 990.

L'intenzionalità simbolica è ancora più evidente se si considera che secondo il calendario gregoriano, entrato in vigore il 15 ottobre 1582[214] (giorno che per convenzione si stabilì seguisse immediatamente il 4 ottobre), l'episodio di Cuncolim ebbe in realtà luogo il 25 luglio[215]. Difficilmente si potrebbe spiegare il riferimento al calendario giuliano, seguito solo da chiese non in comunione con Roma[216], se non fosse chiaro il parallelo che si voleva istituire fra i due martirî di gesuiti.

Non meno provvisto di senso e risonanza simbolica è ciò che accadde dopo il martirio. Ritrovati finalmente i corpi, a Rachol essi furono esposti alla devozione dei fedeli. A distanza di tre giorni dalla morte i corpi non promanavano ancora cattivo odore o, nel peggiore dei casi, appena un accenno. Non sfugge certamente la rilevanza di questo particolare, dal momento che nella

[214] La bolla *Inter gravissimas,* con cui Gregorio XIII stabilì la riforma del calendario, era datata 24 febbraio 1581, invece di 1582, in quanto seguiva la convenzione dell'inizio dell'anno alla festa al 25 marzo, festa dell'Annunciazione ed Incarnazione. «Eugenio IV nel 1445 rese obbligatorio per le bolle lo *stile fiorentino*, mentre i brevi si datavano *a Nativitate*. Gregorio XIII (1572-1585) cominciò negli ultimi anni del suo pontificato [non però nell'*Inter gravissimas*] a datare le bolle con lo *stile moderno*, uso confermato poi definitivamente nel 1691 da Innocenzo XII. Pei brevi lo stile moderno era stato introdotto nel 1621 da Gregorio XV. Lo stile dell'Incarnazione si usò sempre e si usa ancora oggi, per le nomine dei Vescovi». Lo stile della Natività «che indicavasi per lo più con le formole: *anno a Nativitate Domini*, o anche soltanto *Anno Domini*, stabiliva il primo giorno dell'anno al 25 dicembre, festa di Natale, anticipando di sette giorni sullo stile odierno. Tutti i documenti quindi, datati dalla Natività, segneranno in quei sette giorni una unità di più nella cifra dell'anno. Questo stile fu il più diffuso tanto in Italia che altrove. Altro stile, detto *dell'Incarnazione*, che indicavasi per lo più con le formole: *anno ab incarnatione Domini, Dominicæ incarnationis, trabeationis*, ecc. prendeva per principio d'anno il giorno 25 marzo, festa dell'Annunciazione di M.V., posticipando sul computo odierno di due mesi e 24 giorni. Fu detto anche *stile fiorentino* pel lungo uso che se ne fece a Firenze e in altre città della Toscana e differiva da un altro, chiamato *stile pisano*, di un anno preciso, poiché questo in luogo di posticipare, anticipava sul computo odierno di nove mesi e sette giorni, facendo incominciar l'anno al 25 marzo precedente». Infine «il computo odierno, detto anche *stile moderno* o *della Circoncisione*, indicavasi qualche volta con la formola: *anno Circumcisionis*, dal nome della festa che ricorre il 1° gennaio». A. Cappelli, *Cronologia, Cronografia e calendario perpetuo dal principio dell'èra cristiana ai nostri giorni*, Editore Ulrico Hoepli, Milano 1969, 3ª ed., pp. 9 s., 15.

[215] D. Bartoli, *op. cit.*, p. 637.

[216] Nel 1582 in Spagna, Italia, Portogallo, Francia e Lorena; nel 1700 nei territori protestanti della Germania, nel 1752 in Inghilterra ed Irlanda, nel 1753 in Svezia. Nei paesi di religione ortodossa dispiegò duraturi effetti la decisione presa il 12 novembre 1593 a Costantinopoli dal Sinodo dei Patriarchi Ecumenici: riunitosi per elevare Mosca a sede patriarcale, condannò definitivamente la riforma attuata dalla Chiesa Romana. In Bulgaria si passò perciò al calendario gregoriano solo nel 1917, e così anche in Russia, la cui Rivoluzione ebbe luogo il 25 ottobre secondo il vecchio computo, ma il 7 novembre secondo quello nuovo. In Serbia, infine, solo nel 1919 fu abbandonato il calendario giuliano. A. Cappelli, *op. cit.*, p. 30 s.

tradizione cristiana l'incorruttibilità dei cadaveri è stata regolarmente associata alla santità[217].

P. Rodolfo sembrava fosse appena morto, tanto fresco era il sangue che scorreva dalle sue ferite. Gonçalves aggiunge che quelle grandi brillavano come stelle e le piccole come rubini preziosi[218]. La ricerca di una contatto tangibile con la santità scatenò la caccia alla reliquia, con devoti che inzuppavano fazzoletti nel sangue, o strappavano i capelli e le unghie ai corpi martoriati. Una processione solenne li condusse alla sepoltura nella Cappella Maggiore della Chiesa di Rachol, attribuendo quindi un significato identitario e comunitario alla morte. Furono uccisi *in odium fidei* in quanto distruggevano idoli e volevano costruire una chiesa[219], erano perciò martiri e per loro dovevano essere celebrate non messe in suffragio, ma solo *in gratiarum actione*, perché «insulta il martire chi per lui preghi»[220].

Valignano scrive che era giusto essere allegri piuttosto che tristi perché, sebbene la loro perdita avesse causato un danno alla Compagnia, a P. Rodolfo e agli altri era derivato un bene maggiore dal morire per Cristo[221]. L'affermazione non sembra condivisibile perché in realtà i martiri, assolvendo una fondamentale funzione pedagogica e di stimolo a nuove vocazioni missionarie, beneficiavano enormemente l'Ordine[222]. La devozione alle reliquie dei testimoni della Fede a-

[217] È d'obbligo il riferimento letterario alla *starec* Zosìma. Il cattivo odore emanato dalla sua salma ad appena un giorno dalla morte indusse coloro che in vita ne avevano ammirato la santità ad esprimere ogni sorta di critica nei suoi confronti. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamàzov*, Arnoldo Mondadori, Milano 1994, 2 voll., vol. I, pp. 461-471.

[218] «Ao P.e Rodolpho Aquaviva, arebentava o sangue das feridas tam fresco como se naquelle instante fora morto: as feridas grandes parecião estrelas e as mais pequenas rubins preciosos. Todos forão tão conhecidos tres dias naturaes depois de sua morte, como antes della o erão em vida». DI XII, p. 991.

[219] «E não há duvida que fossem martires: os mesmos tiranos confessarão em huma carta que escreverão ao capitão, desculpando-se da morte dos Padres, que os matarão porque hião fazer igreja a Cuculim, que hé bastante cauza de martirio». *Ivi*, p. 992.

[220] *Ivi*, pp. 930, 932, 992. Gonçalves cita un passo di Agostino, *Sermo* 139.

[221] DI XII, 931.

[222] «...con esto sucesso vivemos mui confiados que no sólo obrará la sangre que derramaron em servicio de N. Señor pera excitar en estas partes nuevo fervor en la conversión, mas que tambiém obrará mucho en essas partes de Europa moviendo a nuestros charíssimos Padres y Hermanos a passar a estas partes para buscar semejantes dichas». *Ivi*, p. 932. «Le pareti della chiesa romana di Sant'Andrea al Quirinale, destinata ai novizi gesuiti, erano decorate quasi esclusivamente con scene di martirio e di strumenti di tortura: i quaranta giovani missionari gesuiti annegati nel 1570 dai pirati calvinisti nel Golfo di Biscaglia; la crocifissione dei martiri cattolici a Nagasaki nel 1597; la morte di Rodolfo Acquaviva, nipote del generale della Compagnia e missionario in India». R. Po-Chia Hsia, *op. cit.*, p. 211. Tale elenco non è ordinato cronologicamente (l'eccidio di Cuncolim ebbe luogo 14 anni prima dell'uccisione di Paolo Miki e dei suoi 25 compagni), né è possibile tracciare una chiara gerarchia d'importanza fra questi tre episodi: la parentela con il quinto

veva perciò un particolare rilievo e ben si comprende quindi la cura con cui P. Alberto Laerzio fece traslare segretamente i corpi nel Collegio di San Paolo. Nel 1600 il Padre Visitatore Nicolao Pimenta affidò a Laerzio il braccio destro di Rodolfo Acquaviva, incastonato in un reliquario d'argento appositamente fuso, perché lo consegnasse al Preposito Generale. Nel 1605 questi ordinò al Padre Provinciale Manoel da Veiga di collocare in preziose teche le reliquie di Saverio e dei Martiri di Salsette nella Cappella del Collegio di San Paolo[223].

Per logica conseguenza della narrazione martirologica, nella ricostruzione di Sebastião Gonçalves, posteriore di un quarto di secolo ai fatti, è a livello avanzato il processo di disumanizzazione e demonizzazione degli indù responsabili del massacro. Essi sono regolarmente definiti *os negros*, secondo una qualificazione cromatica che con naturalezza scorge nella pigmentazione epidermica un'analogia con l'atteggiamento morale. Si afferma inoltre, senza che sia oggi possibile rinvenirne un solo elemento fattuale a sostegno, che nei templi di Cuncolim si praticassero sacrifici umani. La ribellione all'autorità costituita ed il crimine di paganesimo si saldano infine insieme perché, ai funzionari che chiedevano il pagamento dei tributi, gli indù rispondevano che dovevano consultare gli idoli per sapere se potessero acconsentire alla richiesta[224].

L'episodio di Cuncolim pone interrogativi di grande attualità, sia dal punto di vista intraecclesiale, sia relativamente al dialogo interreligioso. Sotto il primo profilo va osservato che il 30 aprile 1893, nel corso di una cerimonia celebrata nella Basilica di San Pietro in Vaticano da Dom António Sebastião Valente, furono beatificati con la qualifica di "Martiri di Salsette" i cinque gesuiti morti a Cuncolim[225]. Si è visto però che il corteo dei missionari contava una sessantina di persone. Molti riuscirono a fuggire, ma a terra restarono nondimeno anche Gonçalo Rodrigues e 14 indiani[226]. Fra essi spiccavano, o almeno Valignano e Gonçalves li consideravano maggiormente, i nomi di Domingos e Afonso, collaboratori dei gesuiti. Se è chiaro che anch'essi furono uccisi *in odium fidei* in misura non diversa dai cinque membri della Compagnia, non si capisce perché non siano stati anch'essi beatificati[227]. Un'attenta lettura delle fonti non tarda a

Preposito attribuiva infatti al martire di Cuncolim (e per riflesso ai suoi compagni) un'evidenza simbolica per nulla inferiore a quella degli altri martiri gesuiti del XVI secolo.

[223] DI XII, p. 994. Le calotte craniche ed altre reliquie dei martiri furono poi traslate nella Chiesa del Gesù a Roma. Nello spirito di un'antica tradizione liturgica, il reliquario che le contiene è stato di recente collocato al di sotto dell'altare mobile impiegato per la celebrazione dell'Eucarestia.

[224] *Ivi*, p. 976.

[225] Notizia riferita nella rubrica *Cronaca Contemporanea, Cose romane ed italiane, Roma 16-30 aprile 1893* di "Civiltà Cattolica", Serie XV, vol. VI, 1893, p. 488.

[226] J. Correia Alphonse, *Martiras de Salsete*, in DHCJ, vol. III, pp. 2537.

[227] «It should be examined if these four Indian Martyrs, who certainly died for the Faith, could not be included in the beatification. The two last named (young boys Dominic and Alphonso) sin-

suggerire la risposta ad una domanda che certo pecca di estrema ingenuità. Al centro della scena, che peraltro possiamo immaginare piuttosto affollata, sono infatti solo i gesuiti. Fra di essi si distinguono tre figure: Acquaviva, Pacheco ed Aranha, con chiara predominanza del primo. È del tutto evidente che tale rilievo è in qualche rapporto di correlazione, se non di causalità diretta, con la loro appartenenza a famiglie nobili. Si pensi solo al Fratello Francisco Aranha, cui è riservato il martirio più lungo. Nella struttura gerarchica della Compagnia egli era chiaramente, per quell'ignoranza del latino che gli aveva impedito di accedere al sacerdozio, in una posizione subalterna. A ciò tuttavia suppliva abbondantemente la sua parentela con l'ex Arcivescovo di Goa. P. Rodolfo era poi nipote di Claudio Acquaviva e ciò era sufficiente a renderlo protagonista di un avvenimento in realtà corale e collettivo. Ecco delinearsi quindi una chiara gerarchia: il nobile nipote del Generale della Compagnia; gli altri gesuiti di famiglia aristocratica; i gesuiti di estrazione familiare modesta; i neofiti indiani di casta superiore e collaboratori subalterni dei Padri della Compagnia; gli altri cristiani locali, per sempre anonimi; *os negros*, ovvero gli indù che si erano ribellati alla distruzione dei loro templi e alla proibizione dei loro riti.

Non vi sarebbe ragione di stupore in una simile stratificazione di ceto e razza, se non fosse che essa, nella selettività con cui si è stabilito chi fosse martire e beato e chi invece no, in virtù del Martirologio riproduce anche nella Chiesa attuale, quasi per forza d'inerzia, discriminazioni oggi difficilmente comprensibili.

Sotto il profilo del dialogo interreligioso sembra poi che la devozione a martiri di tal fatta, che devastarono templi e bruciarono case di indù, sia difficilmente compatibile con un sincero confronto con la grande tradizione spirituale indiana. Rodolfo Acquaviva e i compagni sono certamente considerati martiri dagli storici gesuiti, eppure anche fra di essi si avverte la necessità di fare appello alla buona fede e allo zelo per affermarne l'effettiva morte *in odium fidei*[228].

Per un reale dialogo con l'induismo, peraltro oggi condotto con grande impegno e in conformità con gli indirizzi postconciliari anzitutto dai gesuiti, la Compagnia potrebbe forse trarre ispirazione non tanto dai Beati Martiri di Salsette, bensì da Roberto Nobili, diffamato in vita dai suo stessi confratelli e mai beatificato.

gularly about whose life and death we have more details, would be wonderful patrons for Indian youths and boys.» L.M. Zaleski, *The Saints of India*, Codialbail Press, Mangalore 1915, p. 341.

[228] «No hay duda que la muerte de los Jesuitas no se debió sólo a motivos religiosos, como tampoco que los hindúes habían sufrido persecución por parte de los católicos portugueses. Pese a todo, se mantiene firme el hecho de que los misioneros, actuando de buena fé e con verdadero celo, murieron *in odium fidei*, aunque no sólo por eso». J. Correia Alphonse, *op. cit.*, p. 2537 s.

7. Il *Pai dos Christãos*

Si è fatto più volte in precedenza riferimento al *Pai dos Cristãos*. Era questo un ufficio tipico delle missioni portoghesi in Oriente e soprattutto in India. Attorno alla metà del XVI secolo compare la figura di questo padre e protettore dei neofiti, incaricato di conoscere e far applicare i decreti e le leggi pubblicate da Re, Vicerè e Governatori in favore dei cristiani, e di istruire, proteggere e favorire in ogni modo gli Indiani che sceglievano il battesimo. Era propriamente un ufficio laico di diritto pubblico, remunerato a spese dello Stato. Ben presto la carica fu tuttavia rivestita da religiosi, assistiti da laici[229]. I gesuiti ricoprivano l'incarico a Goa e Salsette, mentre ai francescani spettava l'esercizio della funzione a Bardez, Bassein ed in altre località. I domenicani avevano infine giurisdizione su Mahim, Tarapur, Damão e Chaul.

Nell'istruzione che Alessandro Valignano affidò nel settembre del 1595 al padre gesuita e al fratello coadiutore incaricati della cura dei neofiti si indicavano i tre compiti principali dell'ufficio di *Pai dos Cristãos*.

Il primo era la conversione dei pagani, difficile in India con la semplice predicazione, da ottenere perciò anche con l'impiego di altri «giusti mezzi», quali la proibizione del culto pagano, accompagnata da adeguate sanzioni, e il diniego di posizioni di favore, da riallocare a vantaggio dei convertiti. Costoro dovevano essere onorati, aiutati e difesi in modo che la loro ascesa nella gerarchia sociale consolidasse con un interesse materiale la conversione religiosa. Nessuno strumento doveva essere trascurato poiché con un siffatto indirizzo concordavano i decreti dei concilî goani e le disposizioni che il Re ed il Vicerè avevano in passato emanato in favore dei cristiani dell'India.

Il secondo compito era l'istruzione ed il battesimo dei catecumeni debitamente formati ed il terzo consisteva infine nella difesa dei diritti dei neofiti[230].

[229] Si è visto come Paulo da Costa, vittima a Cuncolim, fosse stato assistente del *Pai dos Cristãos* di Salsette. Vd. *supra*, p. 156.

[230] «Quanto ao officio do pay dos cristãos consiste principalmente em três cousas, scilicet, a huma do que toca às couzas da conversão, a outra do que faz pêra ensino dos cathecumios, seu provimento e bauptismos, e a outra do emparo e remédio dos novamente convertidos. Quanto ao primeiro, da conversão dos infiéis, como ella nestas partes da Índia não seja commummente por pregação e doutrina, mas por outros meos justos, como de lhe empedirem suas idolatrias e de os castigar justamente por ellas, e lhes negar os favores que justamente se lhe podem negar e os dar aos novamente convertidos, e de honrar, ajudar, emparar a estes pêra que os outros com isto se convertão, fará o Pay dos cristãos muito porque nenhum meo deste[s] se lhe passe de que se não aproveite e ajuda pera a conversão dos infiéis e porque quási todos êstes meios estão já aprovados nos Concílios Provinciais de Goa e nas provisões que os Reis de Portugal e os seus Viso-reis de Índia tem passado em favor da cristandade. Trabalhará o Pai dos Christãos, por ser muito versado em ambas estas cousas e fará muito para que todas se cumpiam e ponham em execusão, pois a

Si è già fatta menzione in precedenza a norme di diritto successorio che rendevano economicamente conveniente la conversione al cristianesimo. Si può immaginare l'impatto sulla coesione familare che potevano avere provvedimenti con cui si apriva la successione, benché i genitori fosse ancora in vita, a vantaggio del figlio che si fosse battezzato[231]. Si è però già visto che l'attività che più suscitò odio e timore nei confronti del *Pai dos Cristãos* era quella di tutela degli orfani indù, spesso semplice eufemismo per intendere in realtà il battesimo forzato di chi non era ancora in grado di esprimere una libera determinazione[232].

Nel 1567 si stabilì infatti che si poteva togliere ad una madre indù il figlio minore di 14 anni, per affidarlo ad una famiglia cristiana o ad un orfanotrofio di religiosi. Qualora il bambino avesse già raggiunto l'età della discrezione, egli avrebbe potuto scegliere se battezzarsi o restare pagano. Se invece non fosse stato in grado di decidere da solo, gli si sarebbe impartito il battesimo senza indugio[233]. Per sfuggire a tale sorte i bambini erano spesso inviati dai loro parenti a vivere nella terre soggette al Sultano di Bijapur fino al compimento della maggiore età. Per scoraggiare questa pratica si ordinò perciò il sequestro di terreni e beni intestati a minori espatriati senza permesso[234].

8. I concilî provinciali di Goa

Nella ventiquattresima sessione del Concilio di Trento, tenutasi il 13 novembre 1563, si stabilì che ogni anno avessero luogo sinodi diocesani, ed ogni tre anni sinodi provinciali[235]. Si volevano così imporre forme di controllo centralizzato sulla dottrina e la disciplina delle chiese locali. Nella Cattedrale di Santa Caterina si riunì perciò nel 1567, in ossequio al dettato tridentino, il Primo Concilio di Goa. Presiedeva Dom Gaspar Jeorge de Leão Pereira, primo Arcivescovo goano. Con lui erano presenti Dom Jorge Themudo, Vescovo di Cochin e suo futuro successore. Era poi presente anche Dom Manoel Coutinho, Amministratore del Mozambico, mentre Vicente Vegas rappresentava Dom Jorge de Santa Luzia, Vescovo di Malacca. Non mancavano poi i superiori dei vari ordini religiosi, quali i gesuiti, i francescani e i domenicani, come pure numerosi teologi e canonisti. Furono approvati 47 decreti di interesse generale (Azione II), 35 di riforma degli affari ecclesiastici (Azione III) e 33 per la riforma morale (Azione IV). Affinché i decreti fossero comprensibili a tutti, si stabilì che fossero tradotti in portoghese[236].

Nel decreto I si legge che

> [Il Sinodo] stabilisce anzitutto che non è lecito condurre alcuno alla nostra fede e al battesimo per forza, con minacce e terrori, poiché nessuno giunge a Cristo per fede, se non vi è condotto dal Padre celeste con amore volontario e grazia preveniente. Così come l'uomo perisce se col suo libero arbitrio consente alle tentazioni del diavolo, così se risponde volontariamente agli appelli e alla grazia di Dio, credendo si salva. Gli infedeli devono così essere condotti alla fede con l'esempio di vita, la predicazione della verità della nostra legge e la confutazione dei loro errori, in modo tale che, per la conoscenza di ciò, abbandonino le loro menzogne e ricevano Cristo che è via, verità e vita. Chi vuole condurre gli infedeli alla vera fede deve anche fare in modo di essere mansueto e benigno con loro, in modo da guadagnarli a Cristo non solamente con la predicazione, ma anche con benefici e favori. L'esperienza tuttavia insegna che molti infedeli, a forza di ricevere favori, si intestardiscono nei loro errori, sfruttando tutti i mezzi che la carità loro concede. Si può e si deve perciò giustamente negare a costoro i favori che non spettino loro di diritto. Si fornisce loro in tal modo una possibilità di conversione alla nostra santa fede e non gli si fa violenza. In ciò che si fa secondo giustizia, non si arreca torto a nessuno[237].

experiencia tem mostrado quantos eom isso se convertem». J. Wicki (a cura di), *O Livro do "Pai dos Cristão"*, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa 1969, p. 16 s.

[231] Cfr. *supra*, p. 135.

[232] *Ibidem*.

[233] A. D'Costa, *The Christianisation of the Goa islands, 1510-1567*, Heras Institute, Bombay 1965, pp. 120-125.

[234] APO V, pt. III, doc. 1022, pp. 1432-1439.

[235] «Provincialia concilia, sicubi omissa sunt, pro moderandis moribus, corrigendis excessibus, controversiis componendis, aliisque ex sacris canonibus permissis renoventur. Quare metropolitani per se ipsos, seu, illis legitime impeditis, cœpiscopus antiquior intra annum ad minus a fine presentis concilii, et deinde quolibet saltem triennio, post octavam paschæ resurrectionis domini nostri Iesu christi, seu alio commodiori tempore pro more provinciæ, non prætermittat synodum in provincia sua cogere, quo episcopi omnes et alii, qui de iure vel consuetudine interesse debent, exceptis iis, quibus cum imminenti periculo transfretandum esset, convenire omnino teneantur. Nec episcopi comprovinciales, prætextu cuiuslibet con suetudinis, ad metropolitanam ecclesiam in posterum accedere inviti compellantur. Itidem episcopi, qui nulli archiepiscopo subiiciuntur, aliquem vicinum metropolitanum semel eligant, in cuius synodo provinciali cum aliis interesse debeant et, quæ ibi ordinata fuerint, observent ac observari faciant. In reliquis omnibus eorum exemptio et privilegia salva atque integra maneant. Synodi quoque dioecesanæ quotannis celebrentur, ad quas exempti etiam omnes, qui alias, cessante exemptione, interesse deberent nec capitulis generalibus subduntur, accedere teneantur; ratione tamen parochialium aut aliarum sæcularium ecclesiarum, etiam annexarum, debeant ii, qui illarum curam gerunt, quicumque illi sint, synodo interesse. Quodsi in his tam metropolitani quam episcopi et alii suprascripti negligentes fuerint, pœnas sacris canonibus sancitas incurrant». *De Reformatione*, Canone II. Pubblicato in *Conciliorum Œcumenicorum Decreta*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973 (3ª ed.), p. 761.

[236] Sono stati pubblicati in BP, pp. 147-368, in SRD X, pp. 334-413 e da ultimo in S. Zacharia, *The Acts and Decrees of the Synod of Diamper, 1599*, Indian Institute of Christian Studies, Edamattam (Kerala) 1994.

[237] Il sinodo «primeiramente statue que não è licito trazer alguem á nossa fé e baptismo por força com ameaças e terrores, porque ninguem vem a Christo por fé, se não trazido do Padre celestial com amor voluntario e graça preveniente, por que assi como o homem por seu livre alvedrío consentindo em as tentaçãoes do demonio perece, assi consentindo aos chamamentos e

Il decreto stabiliva quindi un principio generale e lo determinava con due specificazioni. Si riconosceva anzitutto la necessità che le conversioni fossero libere e senza violenza[238]. Non si riteneva però illecita un'allocazione differenziale di risorse al fine di creare un interesse materiale alla conversione. Per ottenerla si poteva a seconda dei casi attribuire o negare al pagano benefici. Era quindi proibita solo la violenza fisica, ma non la pressione morale.

Il decreto successivo faceva riferimento all'opinione secondo la quale un indù di casta alta che avesse mangiato o bevuto insieme ad uno di casta inferiore, avrebbe perso il suo status per adeguarsi a quello del suo commensale. Il Concilio proibiva la somministrazione coatta di cibo agli indù, finalizzata a far perdere loro la casta e costringerli a seguire in tal modo la religione di coloro che li avessero degradati. Il decreto XXXIV chiedeva inoltre ai funzionari secolari di esaminare attentamente le accuse di conversione estorta con violenza, salvo un severo castigo nel caso che la querela risultasse poi calunniosa. A queste garanzie di libertà nella scelta della fede si accompagnava però una lunga serie di norme repressive del paganesimo. Può essere utile passarle rapidamente in rassegna, anche senza tentare un loro esame sistematico. Il decreto V prevedeva l'obbligo di ascoltare prediche in cui si confutassero gli errori del paganesimo, pena l'interruzione d'ogni rapporto coi cristiani. Il decreto successivo chiedeva l'espulsione dei predicatori mussulmani e indù, qualora fossero dannosi alla propagazione del Vangelo[239], ed il VII vietava il passaggio da una setta infedele ad un'altra, ad esempio dall'induismo all'Islam.

graça de Deos por sua propra vontade crendo se salva, mas hão se trazer os infieis á fé com exemplo de vida, e pregação da verdade da nossa lei, e confutação de seus errores, pera que com o conhecimento destas cousas deixem suas mentiras, e recebão a Christo que hé caminho, verdade e vida. Devem tambem os que desejam trazer os infieis a verdadeira fé procurar de se aver com elles com mansidão e beninidade, pera que não somente com a pregação, mas com beneficios e favores os ganhem pera Christo; mas por experiencia se vê que muitos infieis com os favores se fazem mais pertinazes em seus erros, usando de todos os meios que a charidade administra, se podem justamente e se devem a estes negar os favores que de direito lhe não forem devidos. Porque ainda que isto lhe seja alguma occasião de se converterem a nossa santa fé, e não he fazer-lhes força. Porque no que se faz justamente não se faz injuria a alguem».

[238] Questo principio fu ripreso anche nelle Costituzioni dell'Arcivescovado di Goa, approvate dal 1° Concilio Provinciale del 1567: «...a conversão ha de ser de vontade, & o baptismo ha de ser livre, & nelle não aver nenhuma força: & socedendo tal caso, nasceria grande infamia á pureza de nossa sancta fé catholica. Conforme ao primeiro concilio provincial, no cap. I da prima sessam». *Costituções do Arcebispado de Goa*, Tit. III, Costit. VI, pubblicate in SRD, vol. X, p. 499.

[239] «...a sancta Synodo declara ser necessario desterraremse das terras de S.A. todos os infieis que tem por officio sustentar suas falsa religiões, como são, cacizes dos mouros, e os pregadores dos gentios, jogues, feiticeros, jousis, gous, e quaesquer outros que tem officio de religião entre os infieis, e assi os bramenes, e parbus, os quaes professam sustentar a seita gentilica, e são como cabeças della...».

Si collocavano così le altre religioni in una posizione difensiva, senza alcuna possibilità di proselitismo, ammettendosi solo le conversioni al cristianesimo. Il decreto IX ordinava la distruzione delle moschee e dei libri islamici, di idoli, templi e alberi sacri. Proibiva la celebrazione della festa di *Arequeira*[240], il *satī*, la festa indù dell'imposizione del nome, l'uso di candele davanti ad idoli o l'unzione di essi con olio e sandalo; vietava le abluzioni rituali, i pellegrinaggi, i digiuni, l'uso del cordone braminico (*pūnūl*), del sandalo sulla fronte o sul petto, con o senza un chicco di riso; proibiva ancora la cremazione, l'offerta di cibo ai defunti, e soprattutto la predicazione pubblica del paganesimo. Il decreto X vietava ai cristiani il prestito di gioielli, strumenti musicali, barche, artiglieria ed altri oggetti simili per la celebrazione di feste pagane. Il passaggio di pellegrini indù per il territorio delle colonie era proibito dall'XI decreto, e quello seguente conteneva fra l'altro un divieto di poligamia e concubinato, stabilendo che si dovesse vivere soltanto con la prima donna che si fosse sposata, la quale sola era davvero moglie. Il decreto XIII chiedeva la conferma della legge sugli orfani (anche solo di padre) minori di 14 anni, già da noi esaminata nel paragrafo sul *Pai dos Cristãos*, ed il XIV lodava la legge con cui si stabiliva il passaggio dei beni dal marito pagano alla moglie che si fosse convertita. Il decreto XXIII vietava la coabitazione di infedeli con cristiani, quello seguente proibiva prestiti e società fra cristiani ed infedeli. Del tutto coerentemente il XXV stabiliva anche una separazione di quartieri secondo l'appartenenza religiosa. Il decreto XXVIII proibiva ad artisti ed artigiani pagani la fabbricazioni di oggetti di culto. Il XXIX vietava il ricorso a medici indù ed il XXXIII impediva agli infedeli di camminare per strada quando vi fosse stata una processione eucaristica in corso, imponendo loro di non appostarsi in tali occasioni nemmeno alle porte o alle finestre delle case.

Il decreto XXXV specificava il IX, stabilendo il rogo di libri ed oggetti pagani o islamici di chi si trovasse a transitare nei porti lusitani. Nel decreto XLII si assumevano poi provvedimenti contro la permanenza di residue tradizioni induiste fra i cristiani. Era infatto loro vietato far sposare con pagani i propri figli (anche se non fossero ancora convertiti), portare il lutto al modo degli indù, visitare templi e mandarvi offerte, partecipare alle feste degli idolatri, matrimoni compresi. Era altresì proibito, in caso di malattia, ricevere visite da qualsiasi pagano, fossero anche stati i genitori. Non ci si poteva recare in terre di sovrani indù qualora vi si celebrassero in quei giorni feste religiose, ed era anche vietato l'uso del nome che si portava prima del battesimo. Il decreto II dell'Azione IV chiedeva che si impedisse ai *baneanes*, mercanti del Gujarāt di fede gainista e che non mangiavano cosa viva, di imporre divieti di caccia e pesca in certe loro solennità, perché così i cristiani rischiavano di re-

[240] Cfr. *supra*, p. 136, nota 111.

stare senza cibo. I decreti VII ed VIII chiedevano infine che indù, mussulmani e prostitute non vivessero nei quartieri cristiani.

Nel 1575 si riunì il II Concilio Provinciale[241]. Ai fini della comprensione dei rapporti dei cristiani con gli indù può bastare la menzione di poche norme, tutte contenute nell'azione II. Il decreto I confermava il principio della libera conversione, condannando la pratica – difesa invece da Valignano[242] – della simulazione di coercizione per poter accedere al battesimo senza perdita di status. Si affermava infatti che la purezza della fede non ammetteva nemmeno un'ombra di forza. Il IV decreto sanzionava la sottrazione di orfani alla tutela del *Pai dos Cristãos*, ottenuta mediante il loro trasferimento sulla terraferma, nel Sultanato di Bijapur. Il V decreto riportava 11 distinti casi in cui si poteva o doveva battezzare il figlio di pagani, senza dover consultare il padre. Il IX decreto ribadiva il divieto di portare il *pūnūl* ed il X vietava infine alle vedove di tagliarsi i capelli in segno di lutto perpetuo.

Il Terzo Concilio Provinciale Goano si riunì nel 1585. Nell'azione II erano previste numerose norme tese all'imposizione di un'omogeneità religiosa cristiana. Il decreto II ordinava infatti la distruzione di templi e moschee a Diu, mentre nel IV si multavano pesantemente coloro che avessero inviato soldi per ricostruire sulla terra ferma i templi che fossero stati distrutti nei possedimenti portoghesi, attribuendo loro gli stessi nomi e titoli di quelli demoliti. Nel decreto V si ribadiva ancora una volta il divieto di indossare il *pūnūl* ed il VI ordinava l'espulsione di quegli infedeli che, come i bramini o i medici, fossero pregiudizievoli alla cristianizzazione.

Nel VII decreto si chiedeva al Re di dichiarare una volta per tutte la falsità dell'opinione secondo la quale la conversione comportava il passaggio ad una casta bassa. Accadeva infatti che i neofiti, timorosi di essersi degradati, si recassero sulla terra ferma per farsi dare da sacerdoti indù pozioni con cui purificarsi dal contatto col cibo dei cristiani. Il decreto VIII imponeva di non vendere licenze e permessi per andare in pellegrinaggio alla Mecca o a templi degli stati confinanti. Nel IX si chiedeva al Re di non permettere che si portassero ai suoi sudditi pagani false reliquie o elemosine per idoli. Il X decreto chiedeva che i matrimoni dei pagani avvenissero nella forma di semplici contratti naturali, con la manifestazione del consenso dei nubendi e senza che ad officiare fossero bramini. Il decreto XI vietava il *satī*, il XII chiedeva che gli orfani minori di 14 anni fossero affidati direttamente a prelati ed il XIII specificava che la sopravvivenza della madre non era elemento sufficiente ad escludere l'affidamento ad un tutore cristiano. Nel XIV decreto era contenuto un invito ad

[241] Mar Abraham non vi partecipò per timore di subire ulteriori maltrattamenti dai Portoghesi. HCI II, p. 49 s.

[242] Vd. *supra*, p. 140.

evitare la promiscuità (*mistiça conversação*) con gli infedeli e nel XV si chiedeva di non comunicare familiarmente con gli ebrei, specialmente a Cochin, dove era presente una numerosa comunità. Il XVII vietava il ricorso a medici, levatrici e balie indù. Nel XXIII si riprendeva il punto già affrontato nel decreto I del I Concilio. Si stabiliva infatti che non si configurava alcun esercizio di forza nelle conversioni ottenute con l'uso prudente di favori, doni e perdono di castighi. Nel XXIV decreto si imponeva infine che le celebrazioni per il matrimonio dei neofiti durassero al massimo tre giorni e che non vi fossero danzatrici, atti idolatrici o canti pagani.

Il Quarto Concilio si riunì nel 1592, approvando poche nuove norme per reprimere il paganesimo, tutte contenute ancora una volta nell'Azione II. Il decreto VI chiedeva alle autorità secolari di attivarsi affinché i sudditi pagani non potessero vedere le abluzioni che i loro correligionari praticavano sulla terraferma, di fronte al Passo de Naroá. Nel VII decreto era condannata la familiarità di cristiani, nuovi e vecchi, con tutta una serie di religiosi indù[243] che, spacciandosi per medici, erboristi e commercianti, venivano a Goa per celebrare feste pagane e raccogliere collette in favore di templi sul continente. Il decreto VIII ordinava poi l'espulsione di quei medici idolatri che risultassero pericolosi alla fede cristiana ed il X decreto stabiliva infine che commetteva un rito pagano il catecumeno che organizzasse un banchetto il giorno prima di ricevere il battesimo.

Il Quinto Concilio, riunitosi nel 1606, sembrò mitigare i più rigidi decreti dei precedenti concilî ed adeguare alla realtà sociale delle colonie portoghesi gli irreali disegni di conversione totale che alcuni religiosi, e fra essi in primo luogo i gesuiti, continuavano a nutrire.

Il decreto II della II azione limitò perciò la portata del decreto V del Primo Concilio. Gli inconvenienti che si erano verificati nella sua applicazione imponevano che all'ascolto coatto di prediche fossero tenuti solo i maggiori di 12 anni e solo nelle domeniche d'Avvento e del Tempo Pasquale. Il decreto II riaffermava il principio di libertà, condannando gli abusi dei maestri cristiani che facevano battezzare quegli alunni che, senza capire la portata dell'atto, esprimessero un desiderio di conversione. Il III decreto imponeva di non prestare fede a chi dicesse di volersi battezzare, se un Vicario non avesse prima esaminato il candidato. Ciò valeva specialmente qualora il pagano potesse in tal modo ottenere un vantaggio materiale, come ad esempio il perdono di un reato. Il decreto VII ordinava di non battezzare, senza l'esplicito consenso dei genitori, i figli d'infedeli che non avessero raggiunto l'età della ragione. Nel IX decreto si chiedeva al Re di non permettere che malati incapaci di camminare fossero portati sulla terraferma. I parenti infatti non vi ricercavano cure mediche, ma face-

[243] «...gentios, bottos, jossins, joguis, prégadores da gentilidade, e curumbins».

vano piuttosto celebrare cerimonie pagane in favore dei loro congiunti infermi. Nel decreto X si trattava ancora una volta del problema delle abluzioni che gli indù della terraferma compivano proprio di fronte al Passo de Noroá, mentre nell'XI decreto si chiedeva per l'ennesima volta al Re di proibire che i pagani portassero il *pūnūl* a tracolla. Con tale *insignia de idolatria* davano infatti scandalo ai neofiti. Si noti che siamo ormai nel 1606, all'inizio dell'esperienza a Madurai di Roberto Nobili, che permetterà invece ai suoi cristiani di casta braminica di indossare il cordone e praticare tutta una serie di altri atti proibiti dai Concilî di Goa.

Il Quinto Concilio goano approvò pochi altri decreti di rilievo nei rapporti con gli indù. Il XII vietava alle vedove con meno di 50 anni di tagliarsi i capelli, ampliando quindi la lotta al *satī* col tentativo di mutare le stesse condizioni culturali che ne erano alla base. Il taglio dei capelli era infatti segno di morte civile, assai meno dignitosa dell'immolazione sulla pira del marito, ma nondimeno rispondente alla medesima logica. Il decreto XXI reiterava il divieto per i pittori pagani di dipingere immagini cristiane. Il decreto XXVI dell'azione IV vietava infine i banchetti che gli abitanti di Goa erano soliti organizzare un giorno prima delle nozze e durante i quali il padre della sposa lavava i piedi alla figlia e al genero, e in occasione dei quali si compivano cerimonie pagane comportanti l'uso di noci di cocco e riso.

Dal semplice elenco che si è fatto finora non si può certo dedurre un quadro esaustivo dei costumi devianti praticati dai cristiani dell'*Estado da Índia*[244]. È infatti evidente che sarebbe necessario un attento confronto dei canoni conciliari con fonti che attestassero le pratiche effettivamente diffuse fra i neofiti. Si può tuttavia dedurre la persistenza di determinati costumi, condannati ripetutamente, o intuire i ripensamenti della classe dirigente ecclesiastica riguardo alla più conveniente politica per conseguire la definitiva estirpazione dell'idolatria.

[244] Un'analisi sistematica dei decreti conciliari è stata però abbozzata dal curatore dei monumentali (e sfortunatamente non più ripresi) *Documenta Indica*. J. Wicki, *Die Konzilien der Kirchenprovinz Goa (1567-1895)*, in "Annuarium Historiæ Conciliorum, internationale Zeitschrift für Konziliengeschichtsforschung", 13, 1981, pp. 155-268; Id., *I cinque concilî di Goa (1567-1606) e l'attitudine portoghese verso i costumi dell'India. (L'influenza del Concilio di Trento)*, in E. Fasana, G. Sorge (a cura di), *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani*, cit., pp. 37-46.

9. L'Inquisizione di Goa

9.1. Questione ebraica ed Inquisizione nella Penisola iberica

Il rilievo che l'Inquisizione di Goa ebbe in tutta la cristianità asiatica e la chiara sua derivazione da contesti e situazioni propri della Penisola iberica della prima età moderna suggeriscono la necessità di una digressione sulla persecuzione antigiudaica in Spagna e Portogallo e sulla conseguente istituzione di Inquisizioni nazionali in quei due regni[245]. Potrebbe in apparenza sembrare fuori luogo un simile discorso rispetto al tema del cattolicesimo latino in India nel Cinquecento. Il dibattito, storico, ma con evidenti implicazioni politiche, che – ora più che mai – sta avendo luogo riguardo al ruolo delle missioni cristiane, sembrerebbe poi indicare come soggetto principale gli indù vissuti in contesti coloniali, a partire da quello – ancora ben limitato – dei possedimenti portoghesi del XVI secolo. In realtà l'Inquisizione Goana nacque proprio dall'esigenza di controllare quei *nuovi cristiani* che, abbandonato solo esteriormente l'ebraismo, mantenevano in realtà usi e costumi mosaici. Fu perciò all'inizio un'istituzione repressiva con giurisdizione sulle colonie lusitane d'Asia e Africa, ma che in realtà affrontava su una scala ormai smisurata, oceanica, una delle più laceranti contraddizioni della Penisola iberica: l'ebraismo sefardita e la sua incompatibilità con un assetto statuale profondamente segnato dalle dinamiche della *Reconquista*[246].

[245] Uno studio classico sulle origini dell'Inquisizione portoghese è A. Herculano, *Da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal. Tentativa historica*, Imprensa Nacional, Lisboa 1854-59, 3 voll. Sintesi che abbiamo particolarmente considerato nella stesura delle pagine che seguono sono R. Gottheil, M. Kayserling, *Inquisition* in JE VI, pp. 587-603 e FX I, pp. 597-608. Al principio della trattazione sull'Inquisizione contenuta in quest'ultima opera, composta dal grande storico gesuita Georg Schurhammer, lascia tuttavia perplessi un residuo di antigiudaismo riapparso ad appena dieci anni dal termine della Seconda Guerra Mondiale: «... die Söhne Abrahams... hatten sich durch ihre Intelligenz, ihre Rührrigkeit und Sparsamkeit und nicht selten auch durch ihre Skrupellosigkeit mit der Zeit eine Machtstellung über die Christen erworben».

[246] «Durante i secoli XI, XII e XIII, si era stabilita una reciproca tolleranza fra le principali comunità spagnole: cristiana, ebraica, musulmana e in ogni stato le minoranze dissidenti erano ben accette, fatto anacronistico in un'epoca in cui l'intolleranza confessionale s'acuiva in Europa. Questa coesistenza si basava in parte su un equilibrio politico e militare tra cristiani e musulmani, equilibrio che si infranse con la vittoria dei cristiani sugli Arabi a Las Navas de Tolosa nel 1212. Il vincitore introdusse a poco a poco la sua legge. Dall'inizio del secolo XIV la situazione politica si deteriorò a spese degli ebrei, in coincidenza con i tragici avvenimenti che sconvolgevano allora tutta l'Europa: terribili epidemie, carestie, guerre e crisi economiche alle quali bisognava trovare un capo espiatorio, uno *chivo expiatorio*. L'ebreo fu scelto per questo ruolo». C. Brault-Noble, M.J. Marc, *L'unificazione religiosa e sociale: la repressione delle minoranze*, in B. Benassar (a cura di), *Storia dell'Inquisizione spagnola. Fatti e misfatti della*

La forza di inerzia che le istituzioni, una volta stabilite, oppongono al variare delle contingenze spiega poi il mutamento di senso dell'Inquisizione ed il conflitto che essa rappresentò solo successivamente, quello tra un cristianesimo coloniale e l'induismo originario delle popolazioni assoggettate.

Nel corso del XV secolo in Spagna «un numero sempre maggiore di *conversos* stava tornando alla fede dei padri e proprio la loro defezione alimentava i dubbi sugli ebrei che pur erano dei convertiti sinceri: questi temettero che la loro posizione venisse scossa e minacciata dal ritorno all'ebraismo dei loro fratelli di sangue. Per questo non c'è da stupirsi se furono proprio dei *conversos* influenti a Corte e nelle file della gerarchia ecclesiastica quelli che per primi perorarono l'istituzione in Castiglia di un tribunale dell'Inquisizione»[247].

A tali istanze corrispose la Bolla *Exigit sinceræ devotionis* del gennaio 1478, con la quale Sisto IV istituì un tribunale composto da due o tre ecclesiastici e competente a giudicare i crimini di eresia. Prima che l'Inquisizione entrasse effettivamente in funzione, Isabella di Castiglia volle però affidare al Cardinale Pedro Gonzalez de Mendoza la stesura di un catechismo, con cui porre rimedio alla diffusa ignoranza degli articoli della fede cristiana.

Nel 1480 le *Cortes* di Toledo decretarono la segregazione degli ebrei e il 2 gennaio dell'anno successivo entrò in funzione il tribunale. Il primo *auto da fé* ebbe luogo quattro giorni dopo, con il rogo di quattro eretici. L'azione inquisitoriale si dispiegò anzitutto in Andalusia, a partire da Siviglia. Nei successivi otto anni nella città furono condannate al rogo tra le 700 e le 2000 persone[248]. Nel 1481 l'Inquisizione nazionale sostituì quella papale in Aragona. A partire dal febbraio 1483 l'intera organizzazione fu poi sottoposta ad una direzione unificata ed in quell'anno Sisto IV nominò Tomás de Torquemada Inquisitore Generale di Castiglia ed Aragona. Almeno 13.000 *conversos* vennero condannati nei successivi 12 anni per aver praticato segretamente il giudaismo[249]. Nello stesso anno 1469 in cui Isabella di Castiglia aveva sposato Ferdinando di Aragona, portando un decennio dopo all'unificazione dei due regni, il priore domenicano Tomás de Torquemada si era istallato a corte con l'incarico di confessore della regina. Non valsero a nulla le opposizioni del segretario di Isabella, Fernando del Pulgar, un *converso* che fu anzi degradato a semplice Cronista di Corte. Già nel 1482 Sisto IV aveva d'altronde chiesto che gli appelli fossero decisi a Roma, che agli accusati fosse reso noto il nome dei testimoni a carico, che fossero escluse le testimonianze di nemici personali

"Suprema" dal XV al XIX secolo, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2003, p. 128.

[247] J.H. Elliott, *La Spagna imperiale 1469-1716*, Il Mulino, Bologna 1982, p. 118.

[248] H. Beinart, *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*, Magnes Press-The Hebrew University, Jerusalem 1981, p. 34 n.

[249] P. Johnson, *Storia degli Ebrei*, TEA, Milano 1994, p. 252.

ed antichi servitori, che si potesse scegliere un avvocato difensore e che fosse risparmiato il processo a chi si fosse pentito, permettendogli di confessarsi ed ottenere l'assoluzione. Ferdinando oppose una risoluta resistenza alle richieste papali ed ebbe gioco facile a mostrare come al tempo dell'Inquisizione Papale le eresie avessero liberamente imperversato[250]. L'azione del tribunale determinò una fuga di ebrei in Italia, Francia ed Africa settentrionale. In cambio del diritto a vivere liberamente in Spagna erano nondimeno disposti a pagare anche 30.000 ducati. Non fu possibile raggiungere un compromesso, anche perché Torquemada affermò che una simile soluzione transattiva sarebbe stato un tradimento di Giuda con cui si sarebbe ancora una volta venduto Cristo[251].

Il 2 gennaio 1492 i Re Cattolici entrarono trionfalmente a Granada, concludendo così la *Reconquista* e poco meno di tre mesi dopo, il 31 marzo, fu firmato il decreto di espulsione degli ebrei, «apice logico della politica che aveva avuto inizio con l'impianto dell'Inquisizione e di fatto [...] l'ultimo e maggior trionfo dei *conversos* zelanti»[252]. Agli ebrei erano concessi quattro mesi per abbandonare la Spagna, e chi avesse tentato di rimanere sarebbe stato soggetto alla pena capitale e alla confisca d'ogni bene. Non era concesso il trasferimento di argento ed oro, né fu possibile la riscossione dei crediti. La maggior parte degli espulsi[253] riparò in Portogallo, dove Rabbi Aboab ottenne per i suoi correligionari ospitalità da Dom João II, in cambio del pagamento di una tassa di capitazione e dell'impegno di andare via entro 8 mesi[254]. I soldi così riscossi furono devoluti alla guerra portoghese in Nord Africa. Ottennero asilo temporaneo un numero di ebrei compreso fra le 120.000 e le 150.000 persone[255]. I più facoltosi cercarono di consolidare la propria situazione con più consistenti contributi alla Corona portoghese. Seicento famiglie riuscirono così ad ottenere la residenza permanente in cambio del pagamento di 600.000 *cruzados*. L'esplosione della peste in Spagna compromise però la condizione degli ebrei in Portogallo che, nella loro migrazione, involontariamente si erano resi veicolo di contagio del regno lusitano. Inoltre i Sovrani Cattolici avevano condizionato il matrimonio della loro figlia Isabella con Dom Manoel all'espulsione dal Portogallo dei Sefarditi che vi avessero trovato riparo. Per tali ragioni i profughi dovettero abbandonare il loro asilo temporaneo prima

[250] H.C. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, Macmillan, New York – London 1906-1907, vol. I, p. 178.

[251] A.K. Priolkar, *op. cit.*, p. 9.

[252] J.H. Elliott, *op. cit.*, p. 120. L'atto fu proulgato un mese dopo.

[253] Almeno 100.000. Cfr. P. Johnson, *op. cit.*, p. 256.

[254] F.D. Mocatta, *The Jews of Spain and Portugal and the Inquisition*, Longmans, Green, London 1877, pp. 49-54.

[255] J.H. Elliott, *op. cit.*, p. 121.

dello scadere degli 8 mesi[256]. Furono fornite, come era stato convenuto, le navi per il viaggio.

Gli equipaggi tuttavia approfittarono delle circostanze per derubare gli ebrei e non condurli ai loro porti di destinazione, abbandonandoli invece sulle coste nordafricane. Alcuni sventurati furono squartati da Mori che ritenevevano che gli ebrei avessero cercato di nascondere il proprio oro polverizzandolo ed inghiottendolo[257]. Furono resi schiavi e venduti gli ebrei spagnoli che tentarono ancora di emigrare clandestinamente in Portogallo e i loro figli, se di età compresa fra i 3 e i 10 anni, finirono deportati a São Tomé. Si calcola che su 1200 che giunsero nell'isola della Guinea, solo una cinquantina sopravviveva ancora nel 1532[258]. Dopo la prima diaspora sefardita, seguita al decreto di espulsione dalla Spagna, se ne consumava ora una seconda, diretta verso la Francia e l'Europa Nordoccidentale[259].

Ben diversa era la situazione degli ebrei portoghesi, tanto privilegiati da essere spesso appaltatori di imposte per conto del Re. Erano nondimeno soggetti a norme restrittive, quali il pagamento del testatico o il divieto di dotare le sinagoghe di appezzamenti di terra. Era loro vietato cavalcare, ricorrere a servi cristiani, indossare seta e gioielli. Le conversioni erano promosse con quegli incentivi che in seguito furono introdotti anche nell'*Estado da Índia*. In favore dell'ebreo che scegliesse di battezzarsi era infatti concessa l'anticipazione della successione, mediante l'appropriazione di una quota dei beni dei genitori, in modo tale che ad un figlio unico la conversione sarebbe ad esempio valso i 2/3 dei beni familiari[260]. Erano nondimeno garantiti la libertà di culto e lo statuto personale. I ghetti (*Judarías*) godevano poi di autonomia amministrativa sotto la guida di *Communes*. Dom João II si oppose sempre all'introduzione dell'Inquisizione nel suo regno. La sua morte, occorsa nel 1495, fu però il preludio ad una svolta. L'erede Dom Alfonso era deceduto cadendo da cavallo. Dom João II aveva allora scelto come successore il cugino Dom Manoel. All'inizio questi sembrò addirittura seguire una politica di maggiore tolleranza, restituendo la libertà a quegli ebrei profughi dalla Spagna che, rimasti clandestinamente oltre il termine convenuto di otto mesi, fossero stati ridotti in schiavitù da Dom João II[261]. In seguito, per ottenere la mano di Isabella, vedova di Dom Afonso e figlia maggiore di Ferdinando d'Aragona e di Isabella di Castiglia, accondiscese tuttavia agli umori antigiudaici della Corte spagnola. Nel contratto di matrimonio fu quindi apposta una clausola in cui si stabiliva che, prima della partenza di Isabella dalla Spagna, dovessero essere cacciati tutti gli ebrei del Portogallo. Nel dicembre del 1496 Manoel impose agli ebrei non convertiti un termine di 10 mesi per andarsene dal Regno. Trascorso quel periodo sarebbe stata inflitta la pena capitale ai trasgressori. Va notato che la norma non colpiva i mussulmani. Con un altro decreto, simile anch'esso a norme in vigore successivamente nell'*Estado da Índia*, il Re ordinò l'affidamento a famiglie cristiane degli ebrei minori di 14 anni. La norma fu poi estesa anche ai giovani sotto i 20 anni[262]. Si stabilì inoltre che gli espulsi sarebbero potuti partire solo da Lisbona, non più da Porto o dall'Algarve. Non vennero inoltre fornite navi e provviste per il viaggio. Alcuni si recarono, su invito del Re, a Lisbona per noleggiare navi a proprie spese. Ventimila si riunirono presso il *Paço de Estaos* e caddero così in una trappola. I figli furono sottratti loro a viva forza per essere battezzati, spesso trascinandoli per i capelli fino ai fonti battesimali. Anche gli adulti alla fine si arresero pur di non perdere la prole. Solo 7 o 8 ebrei resisterono ad ogni pressione e a loro soltanto fu infine concessa un'imbarcazione per l'Africa[263]. Dom Manoel, conscio dell'estrema precarietà di tali battesimi, concesse però vent'anni per abituarsi al cristianesimo e dimenticare le usanze giudaiche. In quel periodo non sarebbe stato tollerato alcun provvedimento religioso restrittivo nei loro confronti. Anche dopo, in caso di condanna, avrebbero ereditato i discendenti cristiani e non l'erario. La conversione comportò naturalmente la liberazione dall'obbligo della residenza coatta nei ghetti. Si decise inoltre che non si sarebbero più promulgate leggi che avessero ad oggetto gli ebrei quali una razza a sé stante[264]. Con la conversione forzata la questione ebraica assumeva il volto della lotta al criptogiudaismo[265]. In tutta la penisola iberica ini-

[256] A.K. Priolkar, *op. cit.*, p. 11.

[257] A. Herculano, *op. cit.*, vol. I, p. 135

[258] Testimonianza di Diogo de Gouvea, agente diplomatico portoghese e rettore del Collegio di Santa Barbara della Sorbona, cit. in M. Brandão (a cura di), *O processo na Inquisição de Mestre João da Costa*, Arquivo e Museu de Arte da Universidade de Coimbra, Coimbra 1944, p. 314.

[259] Il tema è sviluppato specificamente in H. Graetz, *Geschichte der Juden von der Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal bis zur dauernden Ansiedelung der Marraner in Holland, 1618*, in Id., *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*, Leiner, Leipzig 1865-90, 11 voll., vol. IX (1866).

[260] *Ivi*, p. 116.

[261] FX I, p. 598.

[262] A. Herculano, *op. cit.*, vol. I, p. 151.

[263] Testimone oculare del battesimo impartito con la forza agli ebrei radunati a Lisbona per l'imbarco fu Dom Fernando Coutinho, poi vescovo di Silves nell'Algarve. *Ivi*, p. 155.

[264] *Ivi*, p. 157.

[265] Nel corso del XV secolo in Spagna «il problema ebraico si era trasformato nel problema dei *conversos* e probabilmente fu inevitabile che, presto o tardi, si mettesse in moto qualche tentativo per escludere dalle cariche pubbliche proprio i *conversos*. Il primo tentativo del genere che avesse anche una connotazione ufficiale fu fatto a Toledo nel 1449. Poi nell'ultimo scorcio del quindicesimo secolo e ai primi del Cinquecento la dimostrazione di discendere da avi di sangue puro divenne gradualmente un requisito indispensabile per entrare a far parte di certi Ordini militari e anche dei *Colegios Mayores* delle università». J.H. Elliott, *op. cit.*, p. 250.

ziava una nuova fase e terminava, coi decreti di espulsione della fine del Quattrocento, la plurisecolare esperienza dell'ebraismo sefardita[266].

I più accorti e lungimiranti fra i *cristãos novos* (così venivano solitamente indicati in Portogallo i marrani[267]) si prepararono alle future persecuzione contro il criptogiudaismo, liquidando i propri beni immobili per essere pronti all'esilio. A tale situazione la Corona rispose con gli editti del 21 e 22 aprile 1499, con i quali si stabiliva la necessità di una speciale licenza regia per comperare gli immobili dei *cristãos novos*, il cui espatrio veniva condizionato alla concessione di un apposito permesso, pena la confisca dei beni.

Pochi anni dopo i *cristãos novos* subirono un *pogrom* di proporzioni tali da dimostrare come la conversione non avesse affatto segnato il termine della tradizionale oppressione. Nel 1506, come spesso in passato, l'infausta combinazione di peste, siccità e conseguente carestia indusse alla ricerca di responsabili occulti, di "untori" a cui attribuire la colpa. Vennero organizzate preghiere pubbliche e processioni per impetrare la fine dei flagelli e, nel clima visionario che le circostanze alimentavano, si credette di aver assistito ad un miracolo. Il 15 aprile fu infatti condotta a Lisbona una processione dalla Chiesa di Santo Stefano a quella domenicana del *Bom Jesus* e al termine da alcuni fu vista una strana luce sul crocifisso riposto nella Cappella del Santissimo Sacramento. La domenica successiva, il 19 aprile, una grande folla accorse al *Bom Jesus*. Un *cristão novo* ebbe l'imprudenza di esprimere ad alta voce dubbi sul carattere soprannaturale della luminosità. Le parole del "miscredente" scatenarono la furia popolare ed il malcapitato fu trascinato per i capelli fuori della chiesa per essere condotto sulla piazza del *Rossío*, dove fu ucciso insieme al fratello che era lì accorso. I corpi dei due convertiti furono poi bruciati. Un domenicano aizzò con una predica la folla contro tutti i *cristãos novos* e

[266] L'ultima espulsione fu decretata in Navarra nel 1498. E.R. Castelló, U.M. Kapón, *Gli Ebrei e l'Europa. Duemila anni di storia*, Anaya Editoriale-Fenice 2000, Milano 1994, p. 47. Nel secolo XIX la diffusione in Spagna delle idee liberali ispirò provvedimenti in favore degli ebrei espulsi dai Re Cattolici. L'articolo 22.1 del Codice Civile del 1889 dispose perciò che gli ebrei sefarditi potessero ottenere la cittadinanza dopo appena due anni di residenza in Spagna, invece dei 10 anni generalmente richiesti agli stranieri per la naturalizzazione. La norma di favore, rivolta pure ai nativi di alcuni antichi possedimenti iberici, è stata mantenuta anche nella nuova disciplina sulla cittadinanza, stabilita dalla legge di riforma n. 36 dell'8 ottobre 2002.

[267] Nelle colonie portoghesi si delineò un'articolata gerarchia di cristiani: "...la désignation 'nouveaux chrétiens' est généralement réservé aux discendants de juifs convertis, les mussulmans assimilés par le christianisme étant appelés *moriscos*, les Indiens maintes fois caractérisés comme *gentios*; les metis et les Africains sont sovent considérés comme des vieux chrétiens. Tous étaient des chrétiens mais leur intégration n'était pas totale: il y avait des degrés révélés par les situations de soupçon ou même de persecution". F. Bethencourt, *L'Inquisition à l'époque moderne. Espagne, Portugal, Italie XV^e-XIX^e siècle*, Fayard, Paris 1995, p. 377.

due suoi confratelli, lo spagnolo Frei Bernardo de Aragón ed il portoghese Frei João Mocho[268] percorsero le strade di Lisbona con in mano una croce, gridando «Eresia, eresia!»[269]. Vennero loro dietro almeno 500 persone, una folla composta perlopiù da plebaglia locale e da marinai tedeschi, francesi ed olandesi sbarcati da una nave cha aveva gettato l'ancora nel porto fluviale[270]. Furono subito massacrati e bruciati poi al rogo almeno 500 *cristãos novos*. L'indomani i facinorosi erano ormai 1500 e con più ferocia proseguì la strage, tanto nelle case quanto nelle chiese, dove invano si cercava asilo. Fu ucciso anche João Rodrigues Mascarenhas, sovrintendente delle dogane.

Imperversarono i saccheggi e molte donne furono prima stuprate e poi bruciate vive. Il martedì la furia si estese anche ai dintorni di Lisbona, dove molti avevano cercato scampo dalla violenza. Solamente il 22 aprile il *Regedor* ed il Governatore della città riuscirono a ripristinare l'ordine, dopo tre giorni di *pogrom* ed un numero di vittime comprese fra 2000 e 4000 persone[271]. Molti protagonisti del massacro vennero impiccati, mentre i due domenicani furono degradati allo stato laicale per essere poi arsi al rogo. L'Ordine dei Predicatori fu espulso da Lisbona, che a sua volta perse alcuni dei suoi privilegi municipali di autonomia amministrativa e fu costretta a pagare una pesante multa[272].

Dom Manoel si pentì delle misure restrittive che aveva assunto in precedenza e revocò perciò i divieti di espatrio, di vendita d'immobili e di conversione del capitale in lettere di cambio, parificando in tutto i *cristãos novos* ai vecchi cristiani. Nel 1512 estese sino al 1538 il tempo di grazia loro concesso[273]. Dal massacro di Lisbona fino alla morte che nel 1521 colse Dom Manoel, i *cristãos novos* vissero in relativa pace e tranquillità. Il nuovo re, Dom Jo-

[268] A. Herculano, *op. cit.*, vol. I, p. 175.

[269] Lo storico liberale Alexandro Herculano riferisce come parola d'ordine un più diretto «Queimaeos!», ovvero «Bruciamoli!», *ibidem*. Secondo Diogo das Covas i tre frati gridavano invece «Viva a Fee de Christo!». A. Baião, *Inquisição em Portugal e no Brasil. Subsidios para a sua historia*, in *Arquivo Histórico Português*, (11 voll.), voll. IV-X, Lisboa 1906-1916, vol. IV, p. 159.

[270] Una testimonianza oculare d'un marinaio tedesco è riportata in H. Graetz, *op. cit.*, p. 251: «Ich sah drei Mönche in der Stadt umlaufen, jeder mit einem Kreuze, und sie schrien: "Barmherigkeit! Barmherzigkeit! Wer dem Christenglauben und dem Kreuz beistehen will, der komme zu uns, wir wollen gegen die Juden kämpfen und sie alle totschlagen!"».

[271] La cifra inferiore è riportata da Damião de Góis nella sua *Chronica do Rei Dom Emanuel* (cit.), mentre la stima più grave è riferita nell'*Informatione sopra la conversione delli nuovi christiani di Portogallo, et di molti accidenti sequiti contra di loro in diversi tempi*, un rapporto inviato nel 1536 dai *cristãos novos* a Paolo III. Biblioteca Apostolica Vaticana, *Urbin.latin.* 818, ff. 100 v.-101. Cit. in FX I, p. 600 n.

[272] La principale fonte sul massacro di Lisbona è la già citata *Chronica* di Damião de Góis (parte I, cap. 102). Altri resoconti sono indicati in FX I, p. 599 n.

[273] D. Góis, cap. 102 s.; A. Herculano, vol. I, p. 179 ss.

ão III confermò inizialmente i privilegi concessi dal predecessore, ma nel 1524 volle verificare l'effettiva loro ortodossia, affidando ad un Jorge Themudo l'incarico di spiarli per delineare un quadro del criptogiudaismo e verificare se la conversione esteriore si accompagnasse – come si sospettava – alla celebrazione in segreto di riti mosaici[274]. Themudo si servì di Henrique Nunes, un *cristão novo* che in Spagna era stato al servizio di Diego Rodriguez Lucero, Inquisitore di Cordoba, per raccogliere informazioni presso i curati delle parrocchie. Si infiltrò nella comunità dei convertiti, ma fu poi smascherato ed ucciso in quello stesso anno da due *cristãos novos* cui erano stati conferiti gli ordini minori[275]. Nelle *Cortes* del 1525 gli ebrei convertiti a forza furono accusati di abusare della loro posizione economica a danno dei cristiani e si propose che le professioni di medico e farmacista fossero riservate solo ai cristiani d'antica data[276]. In questo quadro di crescente intolleranza nei confronti dei *cristãos novos* si inserisce il particolare favore che la regina Caterina, sorella di Carlo V, riservò ai domenicani.

Nel 1531 Dom João III scrisse a Braz Neto, suo ambasciatore a Roma, di adoperarsi in segreto per ottenere dal Papa l'introduzione dell'Inquisizione nel Regno del Portogallo. Alla corte di Clemente VII il legato portoghese dovette però affrontare l'ostacolo rappresentato dalla presenza di Diogo Pires[277]. Egli era un *cristão novo* che era tornato alla fede dei suoi antenati e si era fatto circoncidere dopo aver incontrato David Reubeni[278], ebreo che alla corte portoghese si era spacciato per agente di un fantomatico regno giudaico di Chaibar nell'Arabia Interna. Pires aveva poi studiato in Turchia la Cabala e a Salonicco aveva assunto il nome di Salomo Molcho. Il Sacco di Roma del 1527 sembrava aver confortato la sua profezia sull'imminente trionfo di Israele, fissato per l'anno 5300 dalla Creazione del mondo, ovvero nel 1540 d.C. All'inizio del

[274] A. Herculano, *op. cit.*, vol. I, pp. 222-229.

[275] *Ivi*, pp. 229-237.

[276] *Ivi*, pp. 219 s.

[277] FX I, p. 601 s.; H. Graetz, *op. cit.*, pp. 264-285 e XXXVI-LIII; *O Corpo Diplomático Português, contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo desde o século XVI até aos nossos dias*, Typographia da Academia Real das Sciencias (poi Academia das Ciências), Lisboa 1862-1959, 15 voll., vol. II, p. 324; A. Baião, *op. cit.*, p. 108; I. Singer, P. Bloch, *Molko, Solomon*, in JE VIII, 1907, p. 651.

[278] FX, *ibidem*; H. Graetz, *op. cit.*, pp. 257-287 e XXXVI-LIII; J. Jacobs, *Reubeni, David*, in JE X, 1907, pp. 388 s.; A. Herculano, *op. cit.*, vol. I, p. 246 s.; J.L. Azevedo, *Historia dos Christãos Novos Portugueses*, Livraria Clássica Editora, Lisboa 1921, pp. 68 s. e 98. Sulla figura di David Reubeni, vd. L. Sestieri (a cura di), *David Reubeni. Un ebreo d'Arabia in missione segreta nell'Europa del '500*, Marietti, Genova 1991. Cfr. anche M. Brod, *Rëubeni Fürst der Juden. Ein Renaissanceroman*, 1ª ed., Kurt Wolff Verlag, München 1925 (Fischer, Frankfurt am Main 1979). Max Brod, autore di questo romanzo storico, fu il più grande amico e promotore delle opere di Franz Kafka.

1530 era giunto a Roma, ed aveva predetto l'alluvione del Tevere ed il terremoto a Lisbona, verificatisi poi rispettivamente l'8 ottobre e il 26 gennaio successivi. Le sue capacità profetiche gli erano valse la protezione e la fiducia del Papa. Per l'opposizione che aveva guadagnato proprio fra gli ebrei romani, era poi dovuto fuggire dalla città[279]. Braz Neto poté allora ottenere con facilità la promulgazione della Bolla del 17 dicembre 1531 con cui veniva nominato Inquisitore del Portogallo Frei Diogo da Silva. I *cristãos novos* tentarono di tutelare i loro interessi inviando al Papa un loro procuratore, Duarte de Paz. Questi ottenne nell'ottobre del 1532 la revoca dei pieni poteri conferiti all'Inquisitore ed il 7 aprile 1533 un perdono generale per gli ebrei che, con la forza o per timore, ma in ogni caso senza sufficiente catechesi, si fossero convertiti alla "vera fede". Il re portoghese poteva però facilmente obiettare che una simile categoria di cristiani in Portogallo non esisteva pressocché più, trascorsi ormai 35 anni dai battesimi in massa. Il timore dell'introduzione dell'Inquisizione aveva comunque provocato una fuga di *cristãos novos* ed allora il 14 luglio 1532 si era reso necessario proibire loro l'espatrio e la vendita dei beni immobili, provvedimento rinnovato il 14 giugno 1535 per altri tre anni. Nel frattempo Duarte de Paz tradì però la loro causa, finendo nondimeno nelle carceri papali[280].

Paolo III, su pressione di João III ed anche del vittorioso Carlo V, dovette infine concedere il 23 maggio 1536 la Bolla *Cum nil magis.* Veniva così definitivamente introdotta l'Inquisizione, ma si vietava nondimeno la punizione di trasgressioni commesse prima dell'ultimo perdono generale, si sospendeva per dieci anni il sequestro dei beni dei condannati e si imponeva la comunicazione dei nomi dei testimoni agli imputati, non ritenendo infatti che sussistesse un serio rischio di intimidazione per una presunta influenza dei *cristãos novos*.

Nel luglio del 1536 il Gran Inquisitore Diogo da Silva redasse una lista di dottrine e costumi proibiti, non solo giudaici ma anche islamici, luterani e superstiziosi. Il nuovo procuratore che i *cristãos novos* avevano inviato a Roma minacciò, in assenza di un allaggerimento della pressione esercitata su di loro, un ritorno in massa al giudaismo. Paolo III inviò allora nel febbraio 1537 un nuovo nunzio a Lisbona, Girolamo Ricenati Capodiferro, col compito di esaminare tutti i processi in materia di fede, di avocarli eventualmente a sé e di ottenere la revoca del divieto di espatrio. Se necessario avrebbe potuto sospendere del tutto l'Inquisizione. Nel febbraio del 1539 si trovarono però nella

[279] All'inizio del 1532 era con David Reubeni a Ratisbona per ottenere da Carlo V provvedimenti a tutela degli ebrei. L'imperatore li fece però arrestare e Pires patì il rogo a Mantova per apostasia, mentre il suo maestro fu imprigionato nel carcere dell'Inquisizione a Llerena. FX I, p. 602.

[280] Imprigionato dal Papa e condannato a morte, fu poi trasferito nelle carceri di Ferrara. Liberato, andò dai Turchi e professò liberamente l'ebraismo col nome di David Bueno. Nel 1545 e nel 1552 scrisse però a João III per chiedergli di poter tornare al suo servizio. *Ivi*, p. 602 n.

Cattedrale e in altre chiese di Lisbona manifesti con bestemmie contro la divinità e messianicità di Cristo. Immediatamente furono organizzate processioni perché Dio rivelasse chi fosse il colpevole. Fu infine scoperto l'autore, un *cristão novo* di nome Manuel da Costa, che immediatamente fu consegnato al braccio secolare per essere punito come eretico ostinato. Tale episodio, tanto provvidenziale e tempestivo da risultare certamente sospetto, permise a João III di estorcere al Papa la nomina a Gran Inquisitore dell'Infante Henrique, suo fratello, la sostituzione del Ricenati Capodiferro e la fine d'ogni ulteriore interferenza romana. Nel 1541 l'Inquisizione poté essere infine costituita ed il 23 ottobre ebbe luogo il primo *auto da fé*.

Il nuovo tribunale agiva secondo norme procedurali contenute in un *Regimento*, publicato per la prima volta nel 1552[281]. L'Inquisizione spagnola fu il più naturale ed ovvio esempio per quella portoghese e, indirettamente, anche per quella goana. La competenza del'Inquisizione portoghese si estendeva perciò a tutti i reati contro la fede, dalla pratica di costumi giudaici o islamici alla professione di dottrine protestanti, dalla stregoneria alla bigamia. Il procedimento si avviava con la promulgazione di un editto dell'Inquisitore in cui s'intimava a tutti i fedeli la denuncia dei colpevoli. Qualora fossero state presentate più di sette denunce contro una singola persona, questa veniva arrestata e condotta in un carcere giudiziario. Entro due settimane dall'arresto dovevano avere luogo i tre interrogatori preliminari. Si registravano i dati personali dell'accusato, ovvero il luogo e la data di nascita, i nomi di genitori e parenti, se fosse un vecchio o nuovo cristiano, se avesse in precedenza espresso dubbi di fede o praticato costumi giudaici o eretici. Si invitava l'imputato a confessare la propria colpa allo scopo di trovare misericordia presso i suoi giudici. Qualora egli, come in genere accadeva, avesse declinato ogni responsabilità, il Promotore avrebbe prodotto un *libelo* contenente l'accusa. Una copia era consegnata all'imputato, affinché questi potesse redigere, con il Procuratore che avesse voluto scegliersi, una *defesa* scritta. In essa si esponeva la regolarità e la devozione con cui l'accusato aveva sempre presenziato alla Messa, ricevuto i sacramenti, compiuto pellegrinaggi ed atteso in generale a tutti i doveri di buon cristiano. Ad entrambe le parti veniva poi imposto un termine entro cui provare i loro assunti con l'escussione di testimoni. A tale scopo era richiesta all'imputato la stesura di un elenco di persone che potessero deporre a suo favore. Tutte le testimonianze raccolte dal Promotore, anche quelle di coloro che che avessero presentato la denuncia iniziale, dovevano essere nuovamente esibite a coloro che le avevano rese, per essere da essi ratificate. Le dichiarazioni a carico venivano poi presentate all'imputato ed il giorno seguente al suo Procuratore. In base alla Bolla del 1536, le accuse erano accompagnate dai nomi dei loro autori affinché l'accusato

[281] Riportato in appendice a A. Baião, *op. cit.*, pp. 31-57.

ed il Procuratore potessero opporre i loro *contradicta*, cioè le eccezioni di inattendibilità o incapacità suscettibili di inficiare le testimonianze a carico. Se necessario, venivano anche disposte nuove escussioni per verificare i motivi addotti dalla difesa. Già però nel 1547 l'Inquisizione portoghese impose, per timore di vendette da parte dei *cristãos novos* e come già accadeva in quella spagnola, il segreto sul nome degli accusatori. Esperite tutte le procedure utili al raggiungimento della verità e, qualora fosse nondimeno impossibile addivenire ad una sicura determinazione dell'innocenza o colpevolezza dell'accusato, si ricorreva alla tortura, mezzo di prova ammesso a quell'epoca in ogni tribunale. In Portogallo erano usati due metodi, il *polé* ed il *pôtro*.

Il primo,

> quello che nel parlar comune si confondeva con la tortura medesima, come già era avvenuto della ruota nell'antica Grecia e dell'eculeo presso i romani, era ... il tormento della fune o corda o, come anche si diceva, della colla, che consisteva nel legare le mani al paziente, dietro le spalle, ad un canapo che passava per una carrucola fissata al soffitto della stanza, e, quindi tirarlo su per aria, tenendolo in quella posizione qualche volta per il tempo minimo occorrente a dire un'avemmaria, qualche volta per parecchi minuti fino al massimo d'un ora, per poi, nei casi più gravi, lascarlo ricader giù di schianto fin quasi a terra, dandogli in questa maniera quelli che [in Italia] si dicevano tratti o tratte di corda, o anche scosse o squassi o cavallette o saccate o strappate o botte o crolli; e gli se ne dava fino a tre in un solo esperimento, a distanza di dieci o quindici minuti. La colla era un tormento pericoloso, e per ciò si doveva usare con diligenza e moderazione particolari; ma d'altra parte aveva sugli altri modi di tormenti il vantaggio di potersi facilmente graduare, e quindi di potersi applicare con maggiore o minore asprezza secondo la gravità dei fatti, la condizione delle persone, l'urgenza degli indizi raccolti. Tra i modi d'inasprire il tormento della colla si ricordano: il gettare sul dorso del paziente secchi d'acqua fredda; il tenergli divaricate le gambe per mezzo d'un bastone; l'attaccargli ai piedi ceppi di ferro pesantissimi, o qualche volta orci pieni d'acqua e perfino animali vivi: tutti inasprimenti che s'usavano solo nell'investigazione dei delitti più atroci[282].

Il *pôtro* altro non era che il *puledro* o *cavalletto* italiano, coincidente con l'*equuleus* usato nell'antica Roma:

> una macchina di legno, fatta (come dice il nome) a guisa di cavallo, su cui si metteva a giacere il paziente; poi, legatolo piedi e mani, gli si slogavano tutte le articolazioni con un complicato sistema di corde e pesi[283].

[282] P. Fiorelli, *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, Giuffré, Milano 1953, 2 voll., vol. I, pp. 194 ss.

[283] *Ivi*, p. 18. Cfr. p. 206 s.

La tortura aveva luogo in presenza del Vescovo o di un suo rappresentante, dell'Inquisitore e di un medico. Non poteva essere poi ripetuta, ma il divieto era facilmente eludibile considerando più sessioni di tortura come continuazioni di un'unico interrogatorio *stricte*. Al termine delle indagini il Grande Inquisitore pronunciava la sentenza, sottoscritta dagli altri Inquisitori e dai Deputati, in presenza dell'imputato. Era ammesso l'appello al Grande Inquisitore o al Consiglio Generale del Tribunale. La sentenza poteva comportare l'assoluzione o diverse forme di condanna. A reati lievi corrispondevano pene limitate. Qualora l'imputato avesse confessato la propria colpa, doveva rinnegarla di fronte al Grande Inquisitore o durante l'*auto da fé* ed espiare pene quali la prigionia a vita in un monastero dove sarebbe stato istruito nella fede, pratiche penitenziali e l'obbligo di indossare il *sambenito*, una sorta di dalmatica gialla con la croce di S. Andrea sul fronte e sul retro. Gli ostinati venivano invece consegnati al braccio secolare per essere giustiziati al rogo. A chi si fosse tuttavia pentito dopo la lettura della condanna ed avesse quindi ricevuto i sacramenti della Confessione e dell'Estrema Unzione, era concesso di essere strangolato prima d'essere bruciato, evitando così l'agonia nel fuoco.

L'Inquisizione portoghese, così come quella spagnola o romana, è chiaramente agli antipodi rispetto alla moderna coscienza giuridica per i reati perseguiti, i procedimenti adottati e le pene comminate. L'impiego della tortura, l'assenza di un'istanza di revisione, la possibilità della delazione dei figli contro i genitori sono alcuni degli elementi che spiegano il carattere di paradigmatica ingiustizia ed arbitrio che l'Inquisizione ha certamente rispetto all'attuale coscienza giuridica. È però vero che essa era più garantista di molti tribunali laici dell'epoca[284] e che le sentenze capitali rappresentavano solo una ridotta minoranza delle sanzioni complessivamente comminate. Dal 1541 al 1732 furono infatti arsi 1454 condannati, ma a ben 23.000 persone furono invece inflitte punizioni più lievi[285]. Si ignora tuttavia quanti siano morti durante le torture. I loro corpi veniva scarnificati per bruciarne poi le ossa al successivo *auto da fé*[286].

[284] Ad esempio, in Italia «hassi a notare, che non deve mai nel Santo Officio darsi ad alcuno la corda con isquassi, o con qual si voglia peso o bastone ai piedi, ma devesi alzar *semplicemente* nella corda, e in simigliante maniera darsi anco gli altri tormenti, cioè pure, e semplicemente conforme al tenore dei sovrapposti decreti, né devono etiamdio i giudici con l'inedia, fame, o sete tormentare i Rei, che non vogliono confessare la verità; perché ciò viene proibito dalle leggi espressamente». E. Masini, *Sacro Arsenale overo Prattica dell'Officio della Santa Inquisizione, in Genova, appresso Givseppe Pavoni. MDCXXI, Sesta parte, Modo di dar la corda al Reo che ricusa di rispondere, o non vuol precisamente rispondere il giudizio,* cit., in I. Mereu, *Storia dell'intolleranza in Europa*, 6ª ed., Bompiani, Milano 2000, p. 219.

[285] A.K. Priolkar, *op. cit.*, p. 21.

[286] J.P. Oliveira Martins, *Historia de Portugal*, 4ª ed., Viuva Bertrand, Lisboa 1886, 2 voll., vol. II, p. 33 s.

9.2. La repressione inquisitoriale nell'Estado da Índia

Se l'Inquisizione iberica nacque anzitutto come strumento per reprimere il criptogiudaismo, proprio esso fu anche nell'*Estado da Índia* la principale devianza religiosa che le autorità ecclesiastiche perseguirono nel XVI secolo.

Narra Gaspar Correa[287] che nel 1543 fu celebrato a Goa un processo contro un medico *cristão novo* di nome Jerónimo Dias, accusato di aver pronunciato discorsi contrari alla fede e di sentore giudaico. Il Vescovo Dom Juan de Albuquerque riunì presso il Governatore Martim Afonso de Souza il Mestre Diogo Borba, un francescano, un domenicano ed il Vicario Generale Miguel Vaz[288]. Questo consulto teologico ritenne le idee del medico eretiche e tali da imporre il rogo. Il Vescovo firmò la loro sentenza in nome del Re, attribuendo così ad essa efficacia giuridica in virtù dei poteri anche temporali a lui delegati dal sovrano. Jeronimo Dias si pentì e gli fu perciò concesso di essere confessato ed accompagnato al patibolo da Mestre Diogo, ma soprattutto di essere strangolato prima del rogo. La domenica successiva il Vescovo lesse la Bolla con cui si era istituita l'Inquisizione portoghese, limitatamente però alla scomunica inflitta in caso di pratiche o dottrine contrarie alla fede. Le norme organizzative sarebbero state invece applicate solo qualora il Re avesse espressamente esteso alla colonia asiatica il regime vigente nella metropoli.

Nel maggio del 1543 Miguel Vaz chiese per primo l'introduzione dell'Inquisizione nell'*Estado da Índia*[289].

Momento essenziale nel processo che condusse all'istituzione dell'Inquisizione goana è però la lettera che il 16 maggio 1546 Francesco Saverio scrisse a Dom João III dall'isola di Amboina nelle Molucche[290].

Il missionario chiedeva anzitutto l'invio di predicatori poiché da una parte i contatti dei cristiani con gli infedeli erano continui, ma dall'altra avevano ad oggetto solo affari commerciali e non invece l'annuncio dei misteri cristiani[291]. Inoltre, poiché nel 1524 il Vicerè aveva proibito l'arrivo di donne portoghesi a Goa[292], si era progressivamente costituita la categoria dei *casados*, soldati portoghesi che si sposavano con donne locali e si dedicavano al com-

[287] G. Correa, *op. cit.*, vol. IV, p. 292 ss.

[288] Lo storico gesuita James Brodrick descrive così Miguel Vaz: «narrow minded and very oppressively hostile to the native religion». J. Brodrick, *Saint Francis Xavier*, Burn & Oates, London 1952, p. 201 n.

[289] SRD II, p. 339.

[290] EFX I, p. 346 s.

[291] «...hé tamta comtratação comtinoa que temos com os ymfiês, hé tão pouca nosa devação que mais azinha se trata com eles proveitos témporais, que misterios de Christo noso Redemptor e Salvador».

[292] G. Correa, *op. cit.*, vol. II, p. 819 s.

mercio. Tale situazione conduceva inevitabilmente ad un allentamento della disciplina religiosa ed esponeva i coloni alle credenze superstiziose dei nativi. Saverio aggiungeva:

> La seconda necessità che ha quest'India affiché siano buoni cristiani coloro che in essa vivono, è che Vostra Altezza mandi qui la Santa Inquisizione, poiché sono molti coloro che vivono nella legge mosaica e nella setta moresca, senza alcun timore di Dio o vergogna del mondo. E dal momento che costoro sono numerosi e sparpagliati fra tutte le fortezze, sono necessari la Santa Inquisizione e molti predicatori. Provveda Vostra Altezza di cose tanto necessarie i suoi fedeli e leali vassalli dell'India[293].

Georg Schurhammer e Josef Wicki osservano che per Saverio l'Inquisizione era necessaria a mantenere nella fede i cristiani e a proteggere i neofiti dal cattivo esempio che presentavano loro i Portoghesi, non certo per convertire con la forza ebrei, mussulmani o indù[294]. Il rilievo dei due storici gesuiti sembra condivisibile poiché l'espressione «pera serem bons christãos os que nela vivem» pare indicare inequivocabilmente l'esigenza di evitare lo scandalo a chi si fosse già convertito. Francesco Saverio fornisce perciò un'ulteriore prova dell'estensione all'India del problema criptogiudaico, menzionando inoltre la presenza di *moriscos* nei possedimenti portoghesi.

Anche nella lettera che il 15 gennaio 1559 il gesuita Melchior Nunes Barreto scrisse al Preposito Generale da Cochin veniva ribadita la necessità di introdurre l'Inquisizione in India[295]. La promiscuità dei cristiani coi mussulmani, gli ebrei e i pagani e la "larghezza" della terra che "allargava" la coscienza della gente richiedevano un freno che rendesse possibile una vita onesta. La popolazione locale teneva molto al punto d'onore e se quindi non bastava loro il timore di Dio, sarebbero almeno vissuti onestamente per non subire l'affronto del carcere e di altre pene. In Portogallo si diceva che non era possibile introdurre in India l'Inquisizione perché ciò avrebbe provocato un esodo diretto ai più tolleranti regni mussulmani. In realtà sarebbero fuggiti solo alcuni cristiani eretici, persone che era meglio perdere che trovare, per non essere da loro contaminati. Occorreva separare i lupi dalle pecore e ciò era possibile solo se il Papa avesse autorizzato l'Inquisizione ed il Re del Portogallo avesse impedito l'immigrazione di "ebrei bianchi" (probabilmente sefarditi) dalla Turchia e dalla Persia, come pure l'arrivo di vescovi siriani diretti alla cristianità del Malabar. Così la vigna del Signore si sarebbe allargata[296] e non sarebbe stata soffocata da tanto loglio e spine.

Cosa suggeriva esattamente Nunes Barreto? Se il male era il contatto con i non cristiani (e non, come nella lettera di Saverio, con i marrani e *moriscos*), il rimedio era l'Inquisizione e il divieto di immigrazione giudaica. È quindi possibile che il tribunale dovesse colpire anche i non cristiani. «A gente desta terra» sembrerebbe indicare anche la popolazione autoctona non cristiana e l'ammissione che solo gli eretici sarebbero scappati indurrebbe a pensare che gli altri di cui si nega la propensione all'espatrio fossero anzitutto gli indù. Non è tuttavia possibile giungere a conclusioni certe sulle intenzioni di Nunes Barreto, certamente conscio della difficoltà di estendere la giurisdizione inquisitoriale anche ai non cristiani.

[293] «A segumda necesydade que a Ymdia tem pera serem bons christãos os que nela vivem, hé que mande Vosa Alteza a sainta Ynquizisão, porque hã muitos que vivem a ley mozaica e seita mourisca, sem nenhum temor de Deus nem verguonda do mundo. E porque ysto[s] são muitos e espalhados por todas as fortalezas, hé neceçaria a samta Ymquizição e muitos preguadores: proveya Vosa Alteza seus leaes e fiês vaçales da Índia de cousas tão necesarias».

[294] «Xaverius perspicue affirmat se inquisitionem necessariam ducere, ut christiani in fide serventur; in ep. 50,8 eam postulat, ut christianos neophytos contra malos christianos protegat, minime igitur, ut Iudæi, mahometani, vel pagani ad fidem convertantur». EFX I, p. 346 n.

Il 7 aprile 1545 Saverio scrisse infatti al Padre Francisco Mansilhas riferendogli la sua intenzione di denunciare al Re e al governatore le malefatte compiute da Cosme de Paiva perché fosse debitamente castigato, come pure all'Infante Cardinale Dom Henrique affinché punisse con l'Inquisizione chi perseguitasse coloro che si convertissero («por via de Inquizição castigue aos que perceguem os que se convertem á nossa santa ley e fé»). *Ivi*, p. 287.

[295] «E certifico a V.P. que nestas partes hé mais necessaria a Inquisição que em outra, porque como todos os christãos sam quá mesturados com os mouros e judeos e gentios, como tambem a largueza da terra alargue as conscientias da gente dela, com o freo da Ymquisição viverão os homems bem, e como a gente desta terra traga muito o ponto na honra, os que pelo que devem a Deus se nom emmendarem, ó menos se emendarão por themor á afronta e confusão do carcere e outras penas. E a emformação, que algums dão em Portugal, que nestas partes nam pode aver a Sancta Inquisição, porque se irão muitos para hos mouros, não hé de nehum momento, porque não se irão e se forem alguns herejes, melhor hé que andarem outre nós e contaminarem a fee das bons Christãos. Esta christandade de quá está entre tantas espinhas com a conversação dos mouros e dos judeus, e ás vezes dalguns herejes, que se não ouver mais diligentia em os que regem para apartar hos lobos das ovelhas, temo me que quanto fruito fazem os Padres por sua parte, desfaça Satanás pola sua. Se de Roma viese a sancta Inquisição e de Portugal El-rei mandase aos governadores que não consintam judeus brancos virem da Turquia e da Persia á Índia, nem tambem Bispos da Suria virem a reger estes christãos de San Thomé que estam neste Malavar, poder-s'ia mais alatar a vinha do Senhor nestas partes, nem se afogaría com tanto joio e espinhas». DI IV, p. 229 s., Nunes Barreto al Preposito Generale, Cochin, 15 gennaio 1559. Dopo che nel 1560 fu effettivamente istituita l'Inquisizione di Goa, l'ambasciatore portoghese a Roma Lourenço Pires scrisse ai Reggenti del Portogallo che molti *cristãos novos* si sarebbero trasferiti dall'*Estado da Índia* a Bassora e al Cairo. H.C. Lea, *op. cit.*, vol. I, p. 260 s.

[296] Sul significato missionario della metafora della "vigna del Signore", vd. A. Guerra, *Per un'archeologia della strategia missionaria dei gesuiti: le "Indipetæ" e il sacrificio nella "vigna del Signore"*, in *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1951-, vol. XIII (2000), pp. 109-191.

Nella Compagnia di Gesù le opinioni non erano però certamente univoche poiché il 6 dicembre 1555 Melchior Carneiro[297] scriveva da Goa a Francisco de Borja, già duca di Gandia ed in seguito terzo Preposito Generale, che se il Re avesse davvero introdotto – come pure sembrava voler fare – l'Inquisizione in India, sarebbe certamente scomparsa la debole cristianità che vi era sorta. Chiedeva perciò che intercedesse presso il Sovrano per ottenere una moratoria ventennale, perché i cristiani erano deboli e si rischiava altrimenti di compromettere nuove conversioni. Ai neofiti non si sarebbe dovuto richiedere un rigore nella fede superiore a quello compatibile con la capacità e la natura che il Signore aveva loro concesso[298].

Argomentazioni simili riecheggiavano nella lettera che Balthasar Dias, Viceprovinciale dell'India, scrisse a Jaime Mirón, Proviciale del Portogallo, inviata da Goa e datata 20 dicembre 1555. Riferiva che erano giunti a Goa gli atti istitutivi dell'Inquisizione, ma che la morte del Vescovo e del latore degli ordini reali, Bastião Pinheiro, ne aveva impedito l'attuazione. I neofiti erano svantaggiati nell'*Estado da Índia* tanto nell'ambito temporale quanto in quello ecclesiastico. Solo i religiosi avevano cura di loro, ma non disponevano di strumenti adatti a proteggerli concretamente. L'Inquisizione sarebbe stato solo un ulteriore aggravio di una condizione già difficile ed avrebbe quindi reso impossibili ulteriori conversioni. Balthasar Dias chiedeva perciò a Mirón di ottenere che il Cardinale Henrique desistesse dal suo intento[299].

[297] Melchior Carneiro nacque a Coimbra attorno al 1515. Entrò in Compagnia nel 1543. Fu rettore del Collegio di Évora, poi Superiore della casa di S. Rocco a Lisbona. Nel 1555 partì per l'India come Vescovo titolare di Nicea e coadiutore del Patriarca d'Etiopia (vd. *supra*, p. 69 s.). Nel 1557 si occupò dell'Inquisizione in India. Nel dicembre del 1560 ricevette la consacrazione episcopale dalle mani del primo Arcivescovo di Goa, Dom Jorge Gaspar de Leão Pereira. Non gli fu possibile recarsi in Etiopia ed allora, su ordine di Pio V, giunse nel giugno del 1568 a Macao, dove morì il 19 agosto del 1583. DI III, p. 5* s.

[298] «...esta christandade está ainda agora fraca e manda El-Rei que entre a Inquisiçcão; o se hasi for nom ay mais christandade. V.R. por amor de Noso Senhor escreva a El-Rei que ao menos daqui a XX anos se não faça exame tão riguroso nas vidas destes christãos por sua fraqueza e polo impedimento que seram a se outros fazerem: e se com alguma gente se deve usar brandamente, hé com esta por sua instabilidade, e verdadeiramente me parece que N.S. não pidirá mais ha estes, senão conforme ha capacidade e natureza que lhes deu». DI III, p. 357, Melchior Carneiro a Francisco de Borja, Goa, 6 dicembre 1555.

[299] «As provisões da sancta Inquisição chegarão aqui a esta cidade, e por o Bispo ser morto e Bastião Pinheiro que as trazía falecido, não se faz caa por ellas causa alguma. Pareceo-me lembrar a V.R. que – como a christandade da terra hé tão avexada e desfavorecida, assi do ecclesiastico como do secular, senão dos religiosos, que não podem mais que falar, e os christãos naturaes naturalmente são timidos – tenho por muy verisimel e casi por certo que nenhum se converterá se a Inquisição se entender nelles e virem que castigam algum por ella. Os Padres todos pedimos a V.R. queyra falar nisto ao Cardial e ver se os pode escusar deste jugo e laa ficará tempo quando

Una certa importanza ai fini dell'introduzione dell'Inquisizione in India ebbe un episodio occorso nel Malabar nel 1557 e riportato dettagliatamente da Valignano[300]. Il gesuita Gonçalo da Silveira si era accorto che in Malabar vivevano numerosi *cristãos novos*, che avevano molti contatti con gli ebrei di Quilon

elles sintirem outros favores e estiverem mais fortes e instructos na fé poderem com tudo». DI III, p. 407 s., Balthasar Dias a Jaime Mirón, Goa, 20 dicembre 1555.

[300] «Neste tempo que o Padre Bispo hia tratando de ajudar estes christãos, não era menor o fruyto que fazia o Padre Dom Gonçalo em Cochym com suas ferventes e continuas pregaçãoes. E entendendo que ahi avia grande cantitade de christãos-novos, que tinhão muyto comercio com os judeus que estão em Cochym de Riba, terra d'el-rey de Cochym, de modo que hião de noyte a celebrar em sua sinagoga suas festas judaicas, o que podião então fazer mays à sua vontade, por não aver aynda naquelle tempo na Yndia Inquisição, e estar Cochym sem Bispo, por não aver mays que hum soo prelado, Bispo universal da Yndia que estava em Goa, que então era morto, movido o Padre Dom Gonçalo de zelo e furor divyno, começou nos pulpitos a persegui-los grandemente, reprendendo esta desordem. De maneyra que, espinhados e escandalizados, não poderão ter sua sanha; e por maneira dese vingar puzerão em huma arca das esmolas, que estava na see de Cochym, hum chyto cheo de muytas ignominias contra o Padre Dom Gonçalo; e passando mais adiante dizião grandes blasfemias contra Nosso Salvador, Jesu Christo, guçando com ysto, como cegos, o cutelo pera degolar a si mesmos. Porque, achando-se no abrir da arca este chyto tão cheo de blasfemias, se alevantou hum sentimento comum em todo o povo, e nos religiosos hum zelo grande de acodir pola honrra de Christo. Especialmente o Padre Dom Gonçalo deitava de sua boca fogo, pera mover o vigario de Cochym e o capitão a inquirir de tal maneira, que a maldade desta gente se descobrisse. Ao qual acodio logo o Pe. Bispo Carneiro, e ambos juntos derão tão grande aperto nisto, que o vigario começou a proceder ajudado po elles na ynquisição deste feyto, e do que se dizia dos christiãos-novos. E não foy a cosa debalde, porque, aynda que não acharão os culpados no chyto, acharam muytos culpados em cerimonias e superstições judaicas, e forão presos mays de vinte destes christãos-novos entre homens e molheres; os quaes forão mandados a Goa e dahy pera Portugal à pura instancia e requerimento dos mesmos Padres, que forão tras elles a Goa. E achando que negocearão de maneyra, que estava[m] em termos de serem soltos debaixo de fiança, fez o Padre Dom Gonçalo sobre ysso huma pregação em prezença do Governador e de toda a fidalguia da Yndia com tanto fervor e zelo, que os pôs todos em terro, de maneyra que forão enviados à sancta Ynquisição de Portugal, onde huns forão queymados e outros sambenitados, conforme as suas culpas. E com ysto, entendendo S.S. o que na Yndia passava, tomou occasião pera mandar tambem aquy o officio da Sancta Ynquisição, que em todo este progresso de tempo achou tantos culpados, e queymou e sambenitou tantos destes christãos-novos, como vemos penitenciar e queymar cada anno, alimpando-se com ysto a Yndia de tanta corrupção e maldade. Mas não ouve de custar ysto pouco ao Padre Bispo Carneyro, porque, no tempo que elle estava em Cochym fazendo esta ynquisiçam, passando por huma rua, lhe foy tirada huma frechada, que foy Nosso Senhor servido que o tomasse hum pouco alto, porque lhe deu no barrete, tyrando-lho da cabeça, e passando-o da huma parte à outra, sem lhe fazer dano nenhum. E aynda que ouve muy grande sospeyta e quasi certeza que lhe tirarão da casa de hum christão-novo, que estava ao dereyto por onde veyo a frecha, todavia esta, que fora injuria e offença propria, quis o Padre Bispo que se dissimulase». HPP, pp. 342 ss.

(Cochym de Riba) e Cochin[301] e che di notte si recavano a celebrare indisturbati nelle loro sinagoghe le feste giudaiche. Allora non era infatti stata ancora introdotta l'Inquisizione e il domenicano Frei Jorge Themudo non era ancora entrato in possesso della diocesi di Cochin[302], costituita da Paolo III con la Bolla *Pro excellenti præeminentia* del 4 maggio 1558[303]. Il *Bispo universal da Yndia* risiedeva poi lontano, a Goa, ed era morto[304]. Padre Gonçalo, «mosso da zelo e furore divino» cominciò a rimproverare aspramente i *cristãos novos* nella predicazione. Essi non «poterono trattenere la loro rabbia» e quindi misero in una cassetta delle elemosine nella cattedrale di Cochin un foglietto[305] pieno di insulti contro Padre Gonçalo e di bestemmie contro Gesù Cristo, «dirigendo quasi come ciechi il coltello alla propria gola». Grande fu infatti lo scandalo quando la cassetta venne aperta. I cristiani erano indignati ed il Padre, che ormai «gettava fuoco dalla sua bocca», convinse il Vicario Diogo Álvares Teles[306] a scoprire chi fosse stato l'autore dell'atto sacrilego. Teles, assitito dal Capitano e dal "Vescovo d'Etiopia" Melchior Carneiro, indagò sul fatto ed anche sulle dicerie che correvano sul conto dei *cristãos novos*. La ricerca non fu inutile poiché, se anche non si scoprì l'autore materiale del fatto, furono però arrestate 20 persone, fra uomini e donne, «accusati di superstizioni e cerimonie giudaiche». Furono condotte a Goa, dove però «trafficarono in modo tale da riuscire quasi ad essere liberate dietro cauzione». Padre Gonçalo predicò di fronte al Governatore e a tutta la nobiltà (*fidalguía*) dell'India «con tanto fervore e zelo da terrorizzarli», così che gli imputati furono inviati all'Inquisizione del Portogallo, dove alcuni furono arsi ed altri sottoposti a penitenze. La "prova generale" di Inquisizione che Padre Gonçalo de Silveria condusse a Cochin non fu però priva di

[301] Gli ebrei abitavano prevalentemente nelle località costiere tra Kayangulam e Shertallay. V. Nāgam Aiya, *The Travancore State Manual,* Travancore Government Press, Trivandrum 1906, 3 voll., vol. II, p. 206. I sovrani locali li trattavano con favore: «I giudei sono qui gente abietta, come in tutte le altre parti, ma non sono angariati da' gentili, come da mori e da' turchi in Barberia e'n Costantinopoli». A Ferdinando de Medici, Cochin, gennaio 1584. F. Sassetti, *op. cit.*, p. 58 s.

[302] Solo nel 1559 Themudo si insediò nella città malabarese. HPP, p. 342 n.

[303] BP I, p. 193.

[304] Juan de Albuquerque si spense il 28 febbraio 1553. Vd. C.C. Nazareth, *Mitras lusitanas no Oriente. Catalogo chronologico-historico dos prelados da Egreja Metropolitana de Goa e das dioceses suffraganeas, com a recopilação das ordenanças por elles emittidas, e summario dos factos notaveis da historia ecclesiastica de Goa. Catalogo chronologico-historico dos superiores das missões do norte e sul de Goa e dos dioceses de Cranganor, Cochim, Meliapor, Malaca, Macao e Moçambique, com a recopilação das ordenanças por elles emittidas*, Imprensa Nacional, Nova Goa-Lisboa 1887-1897, 3 voll. (2ª ed., Tipografia Diario de Notícias-Tipografia Artur a Vieças, Lisboa-Nova Goa 1913-1924), II vol., 1894, p. 36.

[305] *Chyto* è un termine indolusitano che può essere confrontato con *chitt* in konkaṇī, *chittī* in marāṭhī, *chitthī* in hindustani. HJ, p. 203.

[306] HPP, p. 343, nota 22.

conseguenze e reazioni. Il vescovo Carneiro scampò infatti solo per miracolo ad un attentato organizzato da coloro che erano stati oggetto della repressione. In una via di Cochin una freccia trafisse e fece cadere a terra il suo cappello, senza però che il presule riportasse alcuna ferita. Vi fu «il grandissimo sospetto e la quasi certezza» che la freccia fosse stata scagliata dalla casa di un *cristão novo*, ma Carneiro preferì tuttavia nascondere l'accaduto[307]. Valignano conclude la sua narrazione affermando che fu il grave episodio di Cochin a convincere infine il Re ad introdurre l'Inquisizione in India, che ogni anno condannava al rogo o faceva pentire i *cristãos novos* giudaizzanti, «ripulendo così l'India di tanta corruzione e malvagità».

In realtà agevolò molto l'avvento dell'Inquisizione in India anche l'evoluzione politica e dinastica del Portogallo. L'11 giugno 1557 morì infatti Dom João III, cui successe Dom Sebastião, il suo nipote di appena tre anni. Caterina d'Austria ottenne la reggenza e alla successiva sua rinuncia subentrò nel 1562 il Cardinal Henrique. Questi però era già da prima divenuto padrone della situazione e così nel marzo del 1560 aveva inviato in India il primo inquisitore, Aleixo Dias Falcão. Alla fine dell'anno s'era infine costituito il tribunale[308].

Un'idea dell'organizzazione e della prassi dell'Inquisizione goana può essere ricavata dal resoconto del viaggiatore francese Pyrard de Laval, che a Goa soggiornò dal luglio 1608 al gennaio 1610[309]. Il tribunale, presieduto da un Inquisitore Maggiore assistito da un altro Padre, seguiva una procedura più severa di quella portoghese, pur essendo comunque modellata sull'esempio iberico ed italiano. L'istituzione era oggetto di autentico timore reverenziale, tanto che non se ne parlava mai in pubblico e, se si temeva di poter essere denunciati, si preferiva piuttosto costituirsi spontaneamente nella speranza di incontrare una maggiore clemenza. Il Re provvedeva alle spese legali e forniva il sostentamento a chi, non avendo mezzi, fosse stato recluso.

[307] Il gesuita Francisco Perez, accenna anche al sospetto che l'autore dell'attento fosse stato un cristiano di San Tommaso, seguace di «huum Byspo armennio, mamdado por huum Patryarca de Armennia, quue não obedeça à Igreja romannaa». Egli tuttavia riteneva che il responsabile fosse un cristiano nuovo che il Vescovo Carneiro aveva fatto arrestare per aver detto che era miserabile l'uomo che abbandonasse la propria religione per abbracciarne un'altra («Bem rruym hé homem que deyxa suua ley por tomar ouutra»). A Miguel de Torres (Provinciale del Portogallo), Cochin, 13 gennaio 1558, DI IV, p. 40 s.

[308] Uno studio recente su un aspetto dell'Inquisizione goana è C.C. Silva Tavares, *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*, Roma Editora, Lisboa 2004. Vd. anche A.I. Cannas da Cunha, *A Inquisição no Estado da India: origens (1539-1560)*, Arquivos Nacionais – Torre do Tombo, Lisboa 1995.

[309] F. Pyrard de Laval, *The Voyage of F. Pyrard... to the East Indies, the Maldives, the Moluccas of Brazil. Translated into English from the Third French Edition of 1619, and Edited, with Notes, by A. Gray... Assisted by H. C. P. Bell*, The Hakluyt Society, London 1887-1890, 2 voll., vol. II, pt. I, 1888, pp. 92-95.

Gli *autos da fé* erano celebrati in giorni festivi ed iniziavano con una processione dei rei, rimasti in carcere spesso anche per due o tre anni. Indossavano camici imbevuti di zolfo e dipinti con fiamme, il cui verso indicava la pena cui erano stati condannati. Se esse erano rivolte all'insù, l'imputato era allora destinato al rogo, mentre la direzione opposta contrassegnava il *sambenito*, destinato a scontare penitenze in espiazione della propria colpa. I condannati venivano anzitutto condotti alla Cattedrale dove ascoltavano, quasi fossero catecumeni, la messa solo fino all'omelia, pronunciata come un atto d'accusa nei loro confronti. Erano poi allontanati dalla chiesa per recarsi in processione al *Campo Santo Lazaro* dove, in presenza degli altri penitenti, venivano eseguite le condanne al rogo.

Pyrard afferma che era impossibile calcolare il numero delle vittime dell'Inquisizione, ma che si potevano nondimeno riscontrare alcune regolarità. Erano infatti presi di mira – non certo casualmente – soprattutto i ricchi, anche in base ad accuse mosse da schiavi, bambini o nemici personali. Un gioielliere olandese, vissuto per 25 anni a Goa e che aveva accumulato ricchezze per un valore di 30.000-40.000 *cruzados*, era stato ad esempio denunciato dalla moglie, una meticcia portoghese con cui era in cattivi termini, di tenere in casa libri protestanti. Arrestato, i suoi beni erano stati sequestrati e divisi a metà fra la moglie e l'Inquisizione. Pyrard ignora che fine avesse fatto l'imputato, ma afferma che fu trattato assai peggio di un soldato portoghese bigamo, che grazie alla sua povertà riuscì ad ottenere una pena limitata, l'incarcerazione in Portogallo. I poveri infatti se la cavavano spesso con una semplice penitenza perché scarso era l'incentivo al sequestro ed incameramento dei loro beni conseguente ad una condanna capitale. Erano frequenti i processi contro i *cristãos novos*, perlopiù accusati di aver posto un crocifisso dentro un cuscino su cui ci si potesse sedere o inginocchiare, di aver distrutto immagini sacre o di non mangiare mai lardo. Pyrard aggiunge che non erano soggetti all'Inquisizione i pagani e i Mori, a meno che non si fossero convertiti al cristianesimo[310]. I neofiti erano

[310] A metà del Seicento un altro viaggiatore confermava così la delimitazione di giurisdizione: «The portuguez tollerate their Idolatry, upon this account, that the Inquisition hath no power but only over such as either are Christians or have been such». J.A. Mandelslo, *The Voyages and Travels of J. Albert de Mandelslo... into the East-Indies... Rendered into English by John Davies of Kidwelly. The Second Edition Corrected* in A. Olearius, *The Voyages and Travells of the Ambassadors Sent by Frederick Duke of Holstein, to the Great Duke of Muscovy and the King of Persia. Begun in the year M.DC.XXXIII. and Finish'd in M.DC.XXXIX. Containing a Compleat History of Muscovy, Tartary, Persia and Other Adjacent Countries. With Several Publick Transactions Reaching near the Present Times; in VII. Books. Whereto are Added the Travels of John Albert de Mandelslo, (a Gentleman Belonging to the Embassay) from Persia, into the East-Indies. Containing a Particular Description of Indosthan, the Mogul's Empire, the Oriental Ilands* [sic], *Japan, China, &c. and the Revolutions which Happened in Those Countries, within These Few Years. In III. Books. The Whole Work Illustrated with Divers Accurate Mapps, and Figures. Written Originally by Adam Olearius, Secretary to the Embassy. Faithfully Rendred into English, by John Davies, of Kidwelly*, John Starkey and Thomas Basset, London 1669, 2 voll., vol. I, p. 85 s.

comunque trattati meglio dei Portoghesi o degli altri europei[311]. Venivano però puniti molto severamente quei pagani o mussulmani che avessero incitato all'apostasia oppure ostacolato le conversioni al cristanesimo. La debolezza della fede dei cristiani indiani determinava sia un particolare rigore contro coloro che li potessero confondere, sia la tolleranza, da parte della Chiesa e dell'Inquisizione, di alcune loro superstizioni, quali il non mangiare maiale o vacca, il non bere vino o il mantenere determinati ornamenti.

Dalla testimonianza di Pyrard si può quindi concludere che ancora all'inizio del XVII l'Inquisizione goana affrontasse essenzialmente il problema tutto iberico del criptogiudaismo, accordando ai neofiti indiani margini di relativa libertà, ma non ammettendo che le personalità più eminenti dell'induismo goano dispiegassero una propaganda in favore dell'apostasia. Nel periodo che qui si vuole specificamente considerare, il XVI secolo e i primi venti anni di quello successivo, non sembrerebbe perciò che fossero gli indiani convertiti al cristianesimo le principali vittime dell'Inquisizione.

A dispetto della sua evidente marginalità nei confronti dell'Europa, il tribunale dell'*Estado da Índia* conobbe una grande fama quando nel 1687 fu pubblicata a Leida una *Rélation de l'Inquisition de Goa*, cui fecero seguito l'anno successivo due edizioni francesi, una inglese ed una tedesca. Nel 1688 si ebbe anche una traduzione olandese e fino alla metà del XIX secolo si contarono altre 28 edizioni, concentrate tuttavia soprattutto tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento[312]. Tra il 1812 ed il 1819 questo *best seller* fu addirittura utilizzato in Gran Bretagna da chi si opponeva all'estensione del diritto di voto ai cattolici[313]. L'autore si designò nelle prime edizioni con la sigla D+++. Si ritiene che fosse un certo Charles Deslong o Dellon[314], del quale parla dettagliatamente l'Abbé Carré[315], descrivendolo come un giovane parigino che

[311] «The indian Gentiles and the Moors, of whatsoever religion, are not subject to this Inquisition, unless they have become Christians, and even then are not so vigorously dealt with as the Portoguese or new Christians from Portugal or other Christians from Europe». F. Pyrard de Laval, *op. cit.*, p. 74.

[312] Una recente versione francese è C. Amiel, A. Lima (a cura di), *L'Inquisition de Goa. La relation de Charles Dellon (1687)*, Chandeigne, Paris 1997.

[313] F. Bethencourt, *op. cit.*, p. 384 s.

[314] Tale paternità è stata negata da alcuni studiosi. Vd. J. Gerson da Cunha, *M. Dellon and the Inquisition of Goa* in "Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society", XVIII, 1887-1889, pt. II, p. 52; H. Heras, *The Decay of the Portuguese Power in India*, in "Journal of the Bombay Historical Society", I, 1928, vol. I, p. 35.

[315] B. Carré de Chambon, *The Travels of the Abbé Carre in India and the Near East 1672 to*

nel 1668 si era imbarcato alla volta dell'Oriente e che per vari anni aveva poi lavorato nella Compagnia Francese delle Indie Orientali. In seguito aveva praticato la chirurgia nella colonia portoghese di Damão. Il suo gradevole aspetto e l'ostentazione di una certa cultura gli erano valsi la stima dei Portoghesi più eminenti, ma soprattutto delle loro mogli. Riuscì così ad ingelosire anche il Governatore Vidal, che gli tese perciò una trappola. Lo invitò a praticare un salasso a suo figlio, cui fece appositamente legare sul braccio un'immagine di Sant'Antonio in avorio. Dellon chiese al paziente di rimuoverla perché si rischiava di imbrattarla di sangue e si sentì rispondere che essa avrebbe protetto da ogni errore o complicazione. Il francese disse allora che era un'assurda superstizione immaginare che un'immagine sacra potesse influire sull'esito di un'operazione chirurgica. In tal modo Dellon poté essere denunciato all'Inquisizione ed imprigionato nel carcere di Damão. Dopo cinque mesi di prigionia fu qui visitato dall'Abbé Carré. Il seguito della vicenda può essere ricostruito in base al resoconto che lo stesso Dellon fornisce[316]. All'inizio del 1674 fu condotto a Goa, tenuto in carcere per altri due anni e condannato a cinque anni di servizio nelle galee portoghesi.

Il 27 gennaio 1676 partì alla volta di Lisbona e nel giugno 1677 l'Inquisitore Generale ne decretò la scarcerazione a patto che facesse immediatamente ritorno in Francia. Nel 1685 vi pubblicò una *Relation d'un voyage fait aux Indes Orientales* e nel 1687 la sua celebre opera sull'Inquisizione Goana.

È un'interessante coincidenza il fatto che la prima edizione sia successiva di appena due anni alla revoca dell'editto di Nantes da parte di Luigi XIV. Si potrebbe forse scorgere in tale circostanza un argomento per negarne l'autenticità o forse solo un elemento che ne favorì la diffusione[317]. A prescindere dall'autenticità dell'opera (questione alla cui soluzione potrebbe forse contribuire un'attenta ricerca negli archivi romani della Compagnia di Gesù, della Congregazione di Propaganda Fide e del Sant'Uffizio), il resoconto del Dellon svolse un ruolo significativo nel dibattito europeo, libertino e preilluminista, sull'intolleranza religiosa, e presentò 9 tavole divenute classiche[318].

1674. Translated from the Manuscript Journal of his Travels in the India Office by Lady Fawcett and Edited by Sir Charles Fawcett with the Assistance of Sir Richard Burn, Hakluyt Society, London 1947-48, 3 voll. (rist. Asian Educational Service, New Delhi 1990), vol. III, pp. 748-759.

[316] Pubblicato in A.K. Priolkar, *op. cit.*, pt. II, pp. 3-85.

[317] F. Bethencourt, *op. cit.*, p. 384 s.

[318] Sono frequentemente riportate nelle trattazioni anche generali sull'Inquisizione, ad esempio in F. Bethencourt, *op. cit.*, e A. Prosperi, *L'Inquisizione Romana. Letture e Ricerche*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.

Esse furono realizzate da Pierre-Paul Sevin (1650-1710), pittore alla moda di ritratti, e da Cornelius Martinus Vermenlen, un incisore di Anversa.

Furono poi riprese da Adrian Schoonebeck nella storia dell'Inquisizione che nel 1692 pubblicò Philip Limborch, amico di Baruch Spinoza[319]. Tre illustrazioni raffiguravano i condannati e l'abbigliamento altamente simbolico che indossavano negli *autos da fé. Il Sambenito,* ovvero «Homme convaincu d'hérésie, qui s'est accusé lui même avant que d'être jugè» andava scalzo, con un cero in una mano ed il rosario nell'altra, vestito di una cotta con la croce di Sant'Andrea. L'«homme condanné au feu, mais qui l'à evité par sa confession», si differenziava perché indossava una cotta ed una mitria dipinte con fiamme volte all'ingiù (*Fuego revolto*). Il «Vestitus relapsi vel impoenitentis comburendi qui vocatur *Semena*» era infine caratterizzato dalla raffigurazione sulla cotta e la mitria di fiamme vòlte all'insù, di diavoli e di una testa d'uomo in un rogo. Il condannato era senza rosario, ma con un fazzoletto per asciugare le lacrime[320]. In un'altra tavola era poi rappresentato l'emblema dell'Inquisizione goana: San Domenico con un ramo d'olivo nella sinistra, una spada nella destra, ai suoi piedi un globo imperiale sovrastato dalla croce ed un cane con una fiaccola accesa tra le fauci[321]. In cima campeggiava la scritta *justitia et misericordia* oppure, secondo un'altra versione iconografica e certo riecheggiando la famosa bolla con cui Leone X condannò Lutero, *Exsurge Domine et iudica causam tuam* (Salmo 84,4)[322].

[319] *Philippi a Limborch// SS. Theologiæ inter Remostrantes Professoris// Historia Inquisitionis cui subiungitur liber sententiarum inquisitionis tholosanæ ab anno Christi MCCCVII ad annum MCCCXXIII// Amstelodami, apud Henricum Wetstenium 1692.*

[320] F. Bethencourt, *op. cit.*, p. 409.

[321] Giordano di Sassonia, nella biografia che scrisse poco prima della canonizzazione del fondatore dell'Ordine dei Predicatori nel 1233, riporta la visione che la madre di Domenico ebbe in sogno prima ancora del suo concepimento. Avrebbe visto nel proprio grembo un cane che, con la fiaccola che teneva tra le fauci, avrebbe incendiato tutto il mondo. Giordano ritiene che ciò prefigurasse la nascita di un predicatore che con la sacra dottrina del suo abbaiare avrebbe risvegliato le menti dal sonno del peccato ed avrebbe diffuso il fuoco del Signore su tutta la terra. Giordano di Sassonia, *Libellus de principiis Ordinis prædicatorum* (a cura di D.H.C. Scheeben), in *Libellus de principiis Ordinis Prædicatorum; Acta canonizationis; Legendæ Petri Ferrandi, Constantini Urbevetani, Humberti de Romanis, Monumenta historica sancti patris nostri Dominici*, vol. II, in *Monumenta ordinis Fratrum Prædicatorum historica*, Institutum historicum Fratrum Prædicatorum ad S. Sabinæ, Romæ 1898-1951, 15 voll., vol. XVI, §5.

[322] Tavola di Pierre Paul Sevin del 1688, corrispondente alla figura 19 nel resoconto di Dellon. Una variante si ha nell'illustrazione di Adrian Schoonebeck, tavola 23 nella *Historia Inquisitionis* del Limborch. Vd. F. Bethencourt, *op. cit.*, p. 90.

Se notevole fu l'influenza che il resoconto di Dellon sull'Inquisizione di Goa ebbe nel dibattito europeo sull'intolleranza, non è ben chiaro quale fosse l'incidenza effettiva dell'azione esercitata dal tribunale sulla società indolusitana. Le modalità con cui esso fu abolito[323] determinarono infatti una singolare carenza di fonti documentarie. Un primo colpo fu inferto nel 1768 con l'istituzione in Portogallo della *Real Mesa Inquisitoria*, organismo in funzione sino al 1783 e deputato alla censura libraria, in concorrenza quindi con l'Inquisizione. Quest'ultima fu poi riformata nel settembre 1774 da Sebastião José de Carvalho e Melo, Marchese di Pombal, che la laicizzò per volgere il suo apparato repressivo alla diretta difesa dello Stato. Nel febbraio 1777 fu congedato il Marchese, ma non ne fu stravolta la politica, tanto che nel 1783 venne abolita la distinzione fra "Vecchi" e "Nuovi" Cristiani, una riforma che in Spagna avrebbe definitivamente avuto luogo solo nel 1865. In India però, su viva istanza del cardinale João da Cunha venne promulgato il 4 aprile 1778 un nuovo *Regimento* con cui si reintroduceva l'Inquisizione. Se in linea generale si vietava l'uso della tortura «essendo... una specie crudelissima di investigazione sui delitti, completamemente estranea ai pii e misericordiosi sentimenti della Madre Chiesa»[324], l'ammetteva tuttavia nel caso degli eretici che, nonostante gli interrogatori, non volessero ancora confessare i loro crimini. È evidente che era questo il caso che più frequentemente si presentava. I più importanti documenti del tribunale goano, spediti in Portogallo dopo la soppressione del 1774, nel 1799 fecero quindi ritorno nella capitale dell'*Estado da Índia*, in seguito alla riorganizzazione dell'Inquisizione[325].

Al tempo delle guerre napoleoniche Goa fu occupata da truppe inglesi, accorse a proteggere il possedimento lusitano dagli attacchi della flotta francese. Nel 1807 Napoleone aveva infatti conquistato il Portogallo, il cui sovrano aveva quindi dovuto riparare in Brasile. Si era così inevitabilmente affievolito il controllo sull'*Estado da Índia.* Nel 1808 si recò a Goa il reverendo anglicano Claudius Buchanan che, ospitato in un convento di agostiniani, ebbe lì occasione di parlare con il Secondo Inquisitore a proposito del celebre volume del Dellon. Gli fu concesso di visitare la sala delle udienze del tribunale, ma non le segrete. Inviò un rapporto al governo britannico, confluito poi in un volume sulla storia

[323] V. D'Arienzo, *Le ultime vicende dell'Inquisizione di Goa (1778-1812)*, in E. Fasana, G. Sorge (a cura di), *India tra Oriente ed Occidente. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani nei secoli XVI-XVIII*, cit., pp. 163-185.

[324] «Sendo...uma crudelíssima espécie de averiguação dos delitos, inteiramente estranha dos pios e misericordiosos sentimentos da Igreja Mãe...». R. Rêgo (a cura di), *O Ultimo Regimento e o Regimento da Economia da Inquisição de Goa*, Biblioteca Nacional, Lisboa 1983, lib. II, tit. III, par. 1, p. 58.

[325] A. Baião, *A inquisição de Goa. Tentativa de historia de sua origem, estabelecimento, evolução e exstinção*, Academia das Ciências de Lisboa, Lisboa 1945, p. 14.

della persecuzione, dall'epoca dei Patriarchi al regno di Giorgio II[326]. Si affermava che in seguito alla pubblicazione del nuovo *Regimento*, con il quale erano stati soppressi gli *autos da fé*, il tribunale era solo diventato più discreto. Dal momento che il Portogallo era alleato del Regno Unito, era un dovere morale degli inglesi esigere la soppressione di una tale corte in nome dei principî cristiani e del progresso dell'umanità[327]. Nel 1812 si ottenne così in India questo risultato, mentre in Portogallo si dovette attendere il 1820 prima che scomparisse definitivamente l'Inquisizione.

Se si sono conservati pressocché integralmente i fondi del Consiglio generale dell'Inquisizione del Portogallo e dei suoi Tribunali di distretto, gli archivi di quello di Goa rappresentano un'infelice eccezione. I dossiers furono infatti presumibilmente bruciati in seguito all'abolizione imposta dagli Inglesi. Restano perciò solamente le lettere spedite da Goa all'Inquisitore Generale di Lisbona[328] e l'elenco degli accusati che subirono processo[329]. A tale proposito

[326] S. Chandler, *History of Persecution from the Patriarchal Age, to the Reign of George II. A New Edition, to which are Added the Rev. Dr. Buchanan's Notices of the Present State of the Inquisition at Goa, also, an Appendix, Containing Hints on the Recent Persecutions in the British Empire, Some Circumstances relating to Lord Viscount Sidmouth's Bill, a Circumstantial Detail of the Steps Taken to Obtain the New Toleration Act, with the Act itself, and Other Important Matter, by Charles Atmore*, C. Atmore & J. Craggs, Hull 1813. Il resoconto fu originariamente pubblicato dal Buchanan nella 5° edizione delle sue *Christian Researches in India*, London 1812, pp. 146-176.

[327] S. Chandler, *op. cit.*, p. 435 s.

[328] A. Baião, *A Inquisição de Goa. Correspondência dos inquisidores da India (1569-1630)*, Academia das Ciências de Lisboa, Lisboa 1930. Erano lettere lunghe, non solo per un effetto di distanza, per cui era conveniente fornire il maggior numero di informazioni possibili, ma anche per la percezione assai elevata che gli inquisitori goani avevano del proprio ruolo. In esse si trovano perciò analisi della situazione religiosa e politica del territorio, quasi gli autori fossero investiti di un'autorità morale supplementare a causa dell'assenza fisica degli organismi centrali del regno. Rispetto all'America spagnola, «les inquisiteurs du tribunal de Goa sont dans une situation un peu plus subordonée, mais ils ont des fonctions de contrôle (d'information et d'avertissements) sur les organes religieux et politiques locaux, expédiant à Lisbonne des lettres régulières qui dépassaient leur strict niveau de compétence... La promotion des inquisiteurs n'est pas aussi visible que dans l'Amerique espagnole, mais on trouve des cas des belles carrières, en particulier dans l'Inquisition elle-même (accès au Conseil général) et dans le rouages supérieurs de l'administration coloniale». F. Bethencourt, *op. cit.*, pp. 40 s., 360.

[329] Conservato presso la Biblioteca Nacional de Lisboa – Secção de Reservados, Manuscritos, codice no. 203, *Reportório Géral de tres mil oito centos processos, que sam todos os despachados neste santo Officio de Goa & mais partes da India, do anno de Mil & quinhentos & secenta & hum, que começou o dito sancto Officio, atè o anno de Mil & seis centos & vinte & tres... feito pello Licenciado Ioão Delgado Figueyra, do Dezembargo de sua Magestade, Promotor e Deputado do dito sancto Officio... Anno de M.DC.XXIII* citato da C. Amiel, *L'Inquisition de Goa*, in A. Borromeo (a cura di), *L'Inquisizione. Atti del Simposio internazio-*

è fondamentale la lettera che il Viceré Conte de Sardezas scrisse al Re Dom João VI il 20 dicembre 1820. In essa riferiva di aver ordinato che gli archivi inquisitoriali, una massa di documenti davvero ingente, fossero custoditi nell'Arsenale in sacchi sigillati dall'Inquisitore con lo stemma reale. L'edificio era chiuso e ne avevano le chiavi soltanto lui, il Segretario di Stato e l'Intendente della Marina. Occorreva molta cautela perché si rischiava di diffamare con quei documenti pressocché tutte le famiglie dell'*Estado da Índia*. Il Conte de Sardezas rimetteva al Re la decisione finale sulla sorte degli archivi, proponendogli comunque di bruciare tutto. Il Re rispose il 27 settembre 1813 con una lettera in cui si ordinava che il Promotore Padre Tomás de Noronha dividesse le carte e stabilisse quali andassero date alle fiamme e quali invece fosse opportuno conservare sotto il controllo della Segreteria di Stato lusitana[330]. Per decenni gli studiosi hanno ritenuto che non ci fossero però prove che i documenti risparmiati alla distruzione fossero stati inviati in Portogallo, né mai se ne era rinvenuta traccia a Goa[331]. Il mistero che circondava questa scomparsa illustrava con eloquenza come l'Inquisizione goana sopravvivesse nelle coscienze alla sua soppressione.

A metà Ottocento lo studioso Felipe Nery Xavier non fu perciò in grado di scivere una *Memoria Historica do tribunal da Inquisição de Goa*[332] a causa del persistente terrore che il tribunale ispirava, pur a distanza di decenni dalla sua abolizione[333], per l'impossibilità di accedere a fonti archivistiche, disperse o secretate, ma soprattutto a causa delle pressioni esercitate dallo Stato e dalla Chiesa portoghesi. Anant Kabka Priolkar, autore di un noto saggio a cui più volte nelle note si è fatto in precedenza riferimento, menziona un colloquio da lui avuto alla fine degli anni Quaranta con Śri Panduronga S. S. Piussurlencar, Direttore degli Archivi Storici del Governo di Goa, e con il Dr. A.B. Bragança Pereira, Presidente della Commissione Archeologica. Pur con molta reticenza i suoi interlocutori gli fecero intendere che gli archivi non erano stati distrutti[334].

Nel 1992 Charles Amiel, docente all'*École des hautes études en sciences sociales* di Parigi, rinvenì infine nella Biblioteca Nazionale di Rio de Janeiro i documenti scampati alla distruzione. Era peraltro del tutto ovvio che si trovassero lì, dal momento che in epoca napoleonica il Principe Reggente Dom João si rifugiò proprio in Brasile. Amiel tuttavia afferma che la selezione è assai confusa e che hanno un interesse assai ineguale i circa 2000 stralci di corrispondenza[335].

nale. Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998, p. 235.

[330] F. Almeida, *História da Igreja em Portugal*, Imprensa académica, Coimbra 1923, 4 voll., vol. IV, p. 462.

[331] A. Baião, *A Inquisição de Goa. Tentativa de historia*, cit., vol. I, p. 16.

[332] Ne fu dato l'annuncio da Miguel Vicente D'Abreu nel 1864 sul *Boletim do Governo* (n. 78).

[333] Il Palazzo dell'Inquisizione continuava ad essere chiamato *Orlem Gor*, che in konkaṇī significa "grande casa". F. Nery Xavier (a cura di), *Instrucção do Exmo. Vice-Rei Marquez de Alorna ao seu sucessor o Exmo. Vice-Rei Marquez de Távora. Segunda edição rectificada, e enriquecida com novas peças do mesmo auctor, e 380 notas*, 3ª ed., Imprensa Nacional, Nova Goa 1903, p. 38.

[334] A.K. Priolkar, *op. cit.*, p. 33.

L'infelice situazione documentaria e la conseguente carenza di studi impedisce di comprendere il ruolo che l'Inquisizione goana ebbe effettivamente nei confronti degli indiani convertiti al cristianesimo. Si sa infatti che essa celebrò in tutto 13.667 processi, contro i 9.726 di Lisbona, i 10.374 di Coimbra e gli 11.050 di Èvora. È utile confrontare questi dati con quelli degli altri tribunali inquisitoriali. In tutto il Portogallo i processi furono circa 45.000 tra il 1536 ed il 1767. Si stima poi che in Spagna ne fossero celebrati tra il 1540 e il 1700 circa 84.000, anche se la maggiore attività si concentrò nel periodo 1480-1540. Le Inquisizioni di Napoli, Venezia e del Friuli celebrarono ciascuna circa 2.000-3.000 processi tra la fine del Cinquecento e la fine del Settecento[336].

Questi confronti quantitativi, alla luce del ridotto numero di sudditi dell'*Estado da Índia*, potrebbero forse indicare un particolare attivismo del tribunale di Goa. L'interrogativo più interessante è però quali fossero i reati perseguiti tipicamente in India e quando esattamente i *cristãos novos* cessarono di essere l'obiettivo principale della repressione, per essere sostituiti dai neofiti locali in questo ruolo.

Negli anni Ottanta Charles Amiel ha sottoposto ad una serrata indagine informatica i processi elencati nel Repertorio che attorno al 1623 redasse l'Inquisitore aggiunto (*deputado*) João Delgado Figueira[337].

Questo utile studio statistico[338] indica che già allora il 44% dei condannati erano criptoinduisti, gli islamizzanti il 18%, i criptogiudaizzanti il 9% e solo l'1,5% i protestanti.

Il periodo preso in considerazione è però esteso un sessantennio e certo sarebbe interessante poterlo suddividere in diverse fasi, allo scopo di capire per quanto tempo la repressione dei *cristãos novos* fosse stata la principale attività del tribunale. Promettente potrebbe risultare un tentativo di ricostruzione indiretta e qualitativa dell'attività dell'Inquisizione Goana alla luce delle carte dell'Archivio di Propaganda Fide, del Sant'Uffizio e di eventuali riferimenti contenuti nei rapporti che i gesuiti e altri ordini religiosi mandavano più o

[335] C. Amiel, *L'Inquisition de Goa*, cit., p. 236.

[336] F. Bethencourt, *op. cit.*, p. 447.

[337] Vd. *supra*, nota 329 di p. 195.

[338] I risultati sono stati presentati al Colloquio di studi *Judicial Records and Computer*, tenutosi a Bordeaux nell'ottobre del 1987, ma di cui sfortunatamente ancora non sono stati pubblicati gli atti. Charles Amiel ne ha sunteggiato i principali elementi nel suo intervento al Simposio internazionale sull'Inquisizione che si è tenuto a Roma dal 29 al 31 ottobre 1998.

meno regolarmente alle loro Case Generalizie.

Sembra invece del tutto inadeguato il ricorso ad atti del XVIII secolo per dedurre l'esatta portata della persecuzione che l'Inquisizione diresse contro i neofiti indiani nel periodo che qui si esamina. Non si potrebbe perciò inferire dall'editto dell'aprile 1736[339], con cui si condannavano una trentina di pratiche di sentore pagano, quali fossero quelle represse sin dall'inizio. Tale cautela è peraltro imposta dallo stesso preambolo dell'atto, in cui si afferma che questi riti in principio furono tollerati in quanto sembravano di natura solo civile e "politica", ma che era ormai opportuno che fossero aboliti per non dare occasione a pratiche idolatriche, poiché occorreva invece conformarsi ai costumi di quei Portoghesi dai quali si era ricevuta la fede.

Tra il XVII ed il XVIII secolo la classe dirigente goana, conscia della crescente debolezza politica e militare dell'*Estado da Índia*, tentò infatti di imporre una totale lusitanizzazione ed il 27 giugno 1684 il Viceré Francisco de Távora vietò addirittura l'uso della lingua konkanī, ottenendo il 17 marzo 1687 la ratifica regia per la propria azione, ma senza ovviamente riuscire ad estirpare l'idioma locale[340]. Una simile politica non fu mai intrapresa in questi termini nel primo secolo di dominio portoghese e già si è visto come la reiterazione da parte dei Concili Provinciali dei divieti di pratiche induiste a carico dei neofiti indiani fosse piuttosto espressione di pii auspici cui difficilmente poteva adeguarsi la realtà.

Se è lecito dubitare che l'Inquisizione abbia attuato un'efficace e totalitaria repressione delle pratiche paganeggianti, sembra nondimeno verosimile l'opinione di Francisco Bethencourt, per il quale già dalla fine del XVI secolo il Tribunale goano perseguitò in perticolar modo i cristiani di origine indù, la cui condizione peggiorò costantemente col passare del tempo e la cui sistematica repressione risultò alla lunga destabilizzante per le stesse autorità coloniali[341]. L'odierna dispersione di migliaia di Konkani, indù e cristiani, negli stati

[339] Pubblicato in J.H. Cunha Rivara, *Ensaio Historico da Lingua Concani*, Goa 1858, doc. 59, pp. 370-380.

[340] A. Meersman, *The Suppression of Konkani in Goa*, in "Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft", LV, 1971, pp. 1-18.

[341] «En Inde, la grande majorité des delits poursuivis à partir de la fin du XVI[e] siècle concernent le "paganisme", c'est-à-dire la survivance des pratiques et des croyances locales (en particulier des hindous). On trouve aussi des phases limitées, notamment dans la première période de persecution de l'islamisme et du judaïsme – la première est plus important et dure plus longtemps – mais c'est la "gentilidade" qui domine tout au long du XVII[e] et du XVIII[e] siècle [...] En Inde, la répression des popolations locales déviants quoique converties, est si systematique – le total des procès est le plus élevé des tous les tribunaux portugais et d'une grande diversité géographique – qu'il met en question la politique coloniale des autorités civiles [...] dans le colonies portugaises en Afrique Orientale et en Asie, le Tribunal de Goa à persecuté principalement les populations locales converties (islamisants jusqu'au milieu du XVII[e] siècle,

del Karnataka e – in misura minore – del Kerala, non è infatti attribuibile, come invece nel caso di Bombay, ad un'emigrazione recente indotta dallo sviluppo industriale polarizzato del secolo XX. Si tratta infatti di comunità stanziate in quelle regioni da almeno tre secoli e che testimoniano l'emorragia demografica che la *Goa dourada* subì dopo lo splendore del XVI secolo. La crescente pressione religiosa indusse infatti numerosi indù alla scelta dell'esilio volontario[342], ma numerosi furono anche i cristiani che, per non rinunciare a tratti culturali di grande rilievo, preferirono sottrarsi al controllo diretto portoghese, senza tuttavia commettere apostasia[343]. La fedeltà alla religione acquisita procurò loro alla fine del Settecento l'ostilità di Tipu, Sultano di Mysore[344]. Nella guerra fra il loro sovrano mussulmano e gli inglesi anglicani, i cattolici del Canara Meridionale aiutarono i loro "quasi correligionari" inglesi, alleati tradizionali del Portogallo. La conclusione della Pace di Versailles nel febbraio 1783 ed il conseguente ritiro delle truppe francese, alleate sì di Tipu Sultan, ma che forse non avrebbero permesso rappresaglie di massa contro i cattolici canaresi, permise al Sultano di Mysore la loro deportazione nella città di Srirangapatnam, nell'entroterra del Deccan. Per 15 anni 30.000 cristiani furono così costretti ai lavori forzati e, se agli uomini fu imposta la circoncisione, molte donne finirono negli *harem* di Tipu e dei suoi servitori[345].

puis «païens» à partir de la fin du XVI[e] siècle) mais aussi les vieux chrétiens et les nouveaux chrétiens d'origine juive (surtout dans la période initiale, car il disparaissent presque au cours du XVII[e] siècle)». F. Bethencourt, *op. cit.*, pp. 349, 354, 446.

[342] Fra gli esuli indù era comune il detto «Goeam firongi na mhunno khoim?», cioè «Chi dirà che i Portoghesi non sono a Goa? (A. Pereira, *Konknni Oparinchem Bhanddar. (The Treasure of Konkani Proverbs)*, Gulab Publications, Panaji – Goa 1985, p. 153), una domanda retorica con cui si stigmatizzavano i correligionari che avevano preferito rimanere a Goa, affermando d'essere in grado di resistere alle pressioni lusitanizzanti. Cfr. T.R. de Souza, *The Portuguese in the Goan folklore*, in C.J. Borges, H. Feldman (a cura di), *Goa and Portugal: Their Cultural Links*, Concept Publishing Company, New Delhi 1997, pp. 183-197 (è il testo d'una comunicazione presentata al convegno «As relações Portugal-Goa» tenutosi nel novembre 1996 al Centro di Studi Portoghesi e Brasiliani dell'Università di Colonia).

[343] S. Fuchs, S. Silva, *The Marriage Customs of Christians in South Canara, India*, Society for Asian Folklore, Tokyo 1965, pp. 4 s., estratto da "Asian Folklore Studies", XXIV/2, 1965, pp. 1-52; S. Silva, *History of Christianity in Canara*, Star of Kanara Press, Kumta 1957, 2 voll., vol. I, p. 42 ss.

[344] Su Tipu Sultan un primo riferimento documentario è M.H.A.K. Kirmani, *The History of the Reign of Tipu Sultan, being a continuation of The Neshani Hyduri*, (trad. ingl. del Col. W. Miles), Asian Educational Service, New Delhi 1980 (1[a] ed., Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, London 1864). Il toponimo angloindiano *Mysore* può essere efficacemente reso con una trascrizione italiana quale *Maisur*, proprio come già si è visto a proposito di *Mylapore* e *Mailapur*. Vd. *supra*, p. 58, nota 154.

[345] HCI III, pp. 279-285; S. Silva, *op. cit.*, pp. 105-156; S.N. Saldanha, *The captivity of Canara Christians under Tippu in 1784. The Sufferings of the Captives for Faith*, Codialbail Press, Mangalore 1933; A. Machado, *The Captivity of 1784. Reappraising Causes and Conclusions*,

L'Inquisizione Goana resta, a distanza di quasi due secoli dalla sua soppressione, ancora un problema storico di difficile trattazione. In attesa che nuovi approcci aiutino a chiarire in termini qualitativi gli effetti che dispiegò, si può affermare che essa svolse un ruolo di notevole importanza nel sistema politico-ecclesiastico dell'*Estado da Índia*, assurgendo ad emblema più rappresentativo di un cattolicesimo incapace di adattarsi a contesti nuovi e di dialogare con culture altre. La prosecuzione della lotta ai *cristãos novos* sino in Asia indicava con grande eloquenza il peso delle dinamiche politico-religiose metropolitane e l'impossibilità di superarle nella creazione di assetti nuovi e più ampi. L'introduzione di uno strumento repressivo così istituzionalizzato fu una novità di grande rilievo nella tradizionale tolleranza praticata dai sovrani della regione del Konkan e certamente non agevolò il radicamento del dominio portoghese, creando nei rapporti coi sovrani confinanti attriti ulteriori rispetto a quelli di natura semplicemente economica e geopolitica. S'è fatta più volte menzione dello scontro fra gli interessi dei missionari e quelli dei funzionari portoghesi: certamente l'introduzione dell'Inquisizione indicò il predominio conseguito dai primi. Non si vuole così affermare tuttavia che a causa di questo tribunale gli interessi statali fossero alla fine sottomessi a quelli ecclesiastici. Vinse piuttosto il modello cesaropapista del *Padroado*[346], mentre risultò perdente il tentativo di creare una vera realtà indolusitana, uno stato cristiano sì, ma in una qualche misura anche indiano. L'esiguità dei mezzi portoghesi avrebbe infatti potuto essere compensata da una solida base di consenso interno conquistata fra la maggioranza indù. La prosperità e lo slancio espansionistico del XVI secolo permise al Portogallo di domare ogni resistenza con mezzi propri. La decadenza cui esso andò però incontro nel corso del Seicento rese invece sempre più difficile la conservazione delle colonie, presto garantite solo dalla nuova egemonia dell'Inghilterra, alleata sin dal 1385 con il regno iberico.

IJA Publications, Bangalore 1999.

[346] «L'Inquisizione non vegliava solo sull'ortodossia e la morale, ma anche sul mantenimento del dominio regio sulla Chiesa, il Patronato. I missionari cha da Lisbona si recavano in Asia senza la licenza del re rischiavano di essere perseguitati come eretici, in quanto mettevano in discussione la fede portoghese nel patronato regio!», W. Reinhard, *op. cit.*, p. 32 s. Questo giudizio è corretto non solo in riferimento ai missionari latini, ma anche ai vescovi caldei. Si pensi infatti al trattamento vessatorio che l'Inquisizione riservò a Mar Abraham, eloquente dimostrazione che il tribunale era finalizzato al mantenimento del dominio regio sulla Chiesa. S'imponeva il rito latino per affermare il potere portoghese.

3. La conversione per ottenere la protezione portoghese

1. La conversione dei *Paravas*

La *Pescaria* (o *Piscaria*) è il tratto di costa che da Capo Comorin, punta estrema dell'India, si estende sino al promontorio di Rameswaram e all'isola di Mannar, al largo di Ceylon. Nel XVI secolo contava una ventina di grossi villaggi, fra i quali spiccavano Kayalpatnam, Tuticorin, Vaipar e Vembar. La regione era abitata dai *Paravas*[1], pescatori di perle. A sud erano soggetti al Rāja di Travancore, mentre nella fascia intermedia e a nord erano sotto la sovranità nominale dell'Impero di Vijayanagar, ma in realtà assoggettati rispettivamente al Rāja di Kayattar e al *Nāyak* Tumbichchi[2]. Un notevole potere era tuttavia in mano agli Arabi che, stanziatisi a sud presso Kayalpatnam e a nord nella località di Kilakarai, gestivano la commercializzazione delle perle, con poteri di effettivo dominio sui *Paravas*. I Portoghesi presto entrarono in conflitto coi mercanti mussulmani e nel 1524 inviarono sulla Costa della *Pescaria* il capitano João Flores[3]. Scoppiò così un guerra durata 14 anni che, se vide un primo smacco portoghese nel 1528, con la morte del capitano e dei suoi soldati, l'anno successivo si riequilibrò con la vittoria riportata da Afonso de Mello a Kayalpatnam. I mussulmani di Kilakarai furono così assoggettati ad un tributo annuo di 3000 *pardaus*[4]. Mentre continuavano gli scontri fra i Portoghesi

[1] Oggi sono chiamati *Bharatas* o *Bharatars*. S.V. Fernando, *The Evangelization of the Pearl Fishery Coast under the Portuguese Padroado* in "Indian Theological Studies", 15, 1978, p. 134; SRD I, p. 359 s. Sarebbe più corretto indicarli con il plurale tamil *Paravar*, ma ha ormai universale diffusione la forma portoghese *Paravas*. Cfr. FX, vol. II, t. I, p. 253 n.

[2] S.V. Fernando, *op. cit.*, p. 137 s.

[3] G. Correa, vol. II, pp. 778 s.; SRD I, p. 362; FX II, t. I, p. 255.

[4] Lettera di Sebastião Pires al Re, 16 dicembre 1527, in SRD II, p. 137; FX, *ibidem*; S.V. Fernando, *op. cit.*, p. 141.

e gli Arabi, maturò la decisione dei *Paravas* di convertirsi al cristianesimo[5]. Essa trovò condizioni favorevoli nei rapporti conflittuali dei pescatori con i monopolisti mussulmani, ma l'iniziativa fu presa da João da Cruz[6], un personaggio alquanto singolare. Nato nel 1513, ad appena 15 anni era stato infatti inviato dallo *Zamorin* come suo ambasciatore alla corte portoghese. Nel 1515 vi era stato consacrato cavaliere e membro dell'Ordine di Cristo. Tornato a Calicut, lo *Zamorin* lo congedò in ragione della sua conversione al cristianesimo. Dedicatosi allora al commercio, aveva accumulato un debito di 4000 *cruzados* con il Tesoro del Re di Portogallo. Nel 1523 fu poi ferito durante l'assedio contro Calicut, si vide confiscare dallo *Zamorin* proprietà per un valore di 35.000 *pardaus* e, fuggito alla volta di Cochin, un naufragio gli sottrasse la famiglia e i pochi beni rimastigli. A tante disgrazie si aggiunse l'incarcerazione per i debiti insoluti con la Corona Portoghese. Nel 1535 ottenne infine il permesso di commerciare a Capo Comorin una dozzina di cavalli arabi per soddisfare i creditori con i profitti che avrebbe così conseguito. Mentre attendeva che il Rāja di Travancore lo pagasse finalmente, entrò in contatto con i *Paravas* e li incitò a diventare cristiani. Alla fine dell'anno si imbarcò con quindici loro capi alla volta di Cochin. La delegazione incontrò il capitano Pero Vaz ed il Vicario Generale Miguel Vaz, chiedendo loro l'invio di missionari e la protezione dai soprusi dei mussulmani. Nel febbraio del 1536 partì da Cochin una flotta diretta alla *Pescaria*, dove furono battezzati migliaia di pescatori, donne, bambini ed anziani. Era allora la stagione della raccolta delle perle (marzo-aprile) e nello stesso periodo dell'anno successivo ebbero luogo altri battesimi di massa nelle regioni più settentrionali, soggette alla sovranità nominale dell'Impero di Vijayanagar[7]. Le fonti sono discordanti, ma è probabile che si convertissero in quel periodo circa 20.000 persone[8]. Continuava nel frattempo la guerra coi mussulmani, che alla fine del 1537 si riunirono sotto il comando di Ali Ibrahim, Kunhali Marakkar e Pate Marakkar ed attaccarono i villaggi dei *Paravas*, facendone scempio e catturando numerosi prigionieri. Il 28 gennaio 1538 l'ammiraglio portoghese Martim Afonso de Souza vinse definitivamente gli avversari nella battaglia di Vedalai, sulla

[5] Opera classica sul tema è G. Schurhammer, *Die Bekehrung der Paraver (1535-37)* in "Revista Portuguesa de Historia", 9, 1961, pp. 247-276, riprodotto in Id., *Gesammelten Studien*, Institutum Historicum S.I.-Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Roma-Lisboa 1963, 4 tt. in 5 voll., vol. II, "Orientalia", pp. 215-254.

[6] Su di lui vd. A. Albuquerque, *Cartas*, cit., vol. III, p. 208; G. Correa, *op. cit.*, vol. II, p. 556; D. Góis, *Crónica*, cit., vol. I, p. 11.

[7] João da Cruz narra le circostanze della conversione dei *Paravas* nella lettera che il 15 dicembre 1537 scrisse da Cochin al Re del Portogallo, allo scopo d'ottenere la remissione del debito di 4000 *cruzados*. SRD II, p. 257.

[8] S.V. Fernando, *op. cit.*, p. 149.

costa meridionale del Promontorio di Rameswaram. Finivano così le vessazioni dei monopolisti mussulmani, ma i *Paravas* dovevano ora sopportare l'esosità dei capitani portoghesi.

Già João Flores s'era distinto per la sua avidità. La situazione fu però assai peggiore sotto il capitano João Fernandes Correa, giunto nella *Pescaria* dopo la battaglia di Vedalai, solito impiccare i pescatori non disposti a cedere gran parte delle perle raccolte. Il Governatore Dom Estevão de Gama (1540-1542) lo trasferì perciò a Goa, ma il successore (se ne ignora il nome) continuò una politica vessatoria e di rapina[9].

Il gesuita Henrique Henriques espresse così il modo di ragionare di un normale capitano portoghese assegnato alla Costa della *Pescaria*:

> Il Re mi ha dato questo [incarico] come premio per i servizi resi in molti anni ed io ne debbo approfittare. Se il Capitano precedente si è comportato in questo modo, perché dovrei io fare diversamente?[10]

Nel 1542, accompagnato da Francesco Saverio, giunse in India come Governatore (1542-1548) Martim Afonso de Sousa, già distintosi per la sua particolare benevolenza nei confronti dei neofiti della *Pescaria* quando rivestiva l'ufficio d'Ammiraglio in capo dell'Oceano Indiano[11]. Il Vicario Generale Miguel Vaz lo informò dell'oppressione che i *Paravas* subivano da parte dei Portoghesi e di quanto poco si fosse fatto per la loro cura pastorale. Chi si recava infatti sulla costa voleva solo arricchirsi col sudore e la fatica dei poveri abitanti, già costretti a pagare tasse alla Corona Lusitana e ai numerosi sovrani locali che continuavano ad esercitare una sovranità, ancorché nominale, su di essi[12]. De Sousa accettò di ridurre il tributo da 75.000 a 60.000 *fanões* ed inviò nella *Pescaria* una commissione d'inchiesta guidata da Antonio Rodrigues de Gamboa. L'audizione degli esponenti dei *Paravas* e l'esame delle loro la-

[9] A. Silva Rêgo, *História das missões do padroado português do Oriente (Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente. Coligida e anotada por António da Silva Rego, Por Artur Basilio de Sá)*, Ministério do Ultramar-Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1949; pubbl. solo il I vol., "India (1500-1542)", p. 375 s.

[10] Henriques ad Ignazio di Loyola, Punical, 25-31 dicembre 1555. DI III, p. 418.

[11] Per sottrarre i pescatori ai soprusi che subivano dai mussulmani, dai sovrani indù o da avidi capitani portoghesi, Martim Afonso de Sousa ipotizzò anche il trasferimento di tutta la popolazione in una delle isole al largo della costa e la costituzione d'un ordinamento autonomo, sotto il governo d'un loro re e d'un sacerdote. Il progetto non fu mai attuato. EFX I, p. 150 s.

[12] «Quantos la vam [=i capitani portoghesi della Costa] querem ser todos ricos com ho suor e trabalho destes pobres, alem do que a V.A. pagam e aos reis da tera que sam muitos os que tiram pera eles, e he tamta a caregua que he mal possivel poderem co ele». Lettera che da Cochin Miguel Vaz scrisse al Re il 6 gennaio 1543. SRD II, p. 532.

mentele condusse all'arresto del Capitano portoghese, sostituito da Cosme de Paiva, che nel 1542 giunse a Capo Comorin insieme a Francesco Saverio. Questi proseguì verso nord lungo la costa orientale, giungendo in ottobre al villaggio di Manappad. La situazione pastorale che trovò era desolante. Per l'assenza di sacerdoti i pescatori erano cristiani solo di nome, ovvero portavano nomi portoghesi, vivendo tuttavia come indù. I bambini nati fra il 1537 ed il 1542 non erano mai stati battezzati e totale era l'ignoranza degli articoli di fede[13]. Saverio soggiornò quattro mesi a Tuticorin, mentre due diaconi ed un giovane che aveva ricevuto gli ordini minori presso il Collegio di San Paolo di Goa, incaricati di aiutare il missionario come interpreti[14], curavano la traduzione in tamil delle principali sezioni del catechismo. Saverio compose poi una predica in cui spiegava cosa significasse essere cristiani, cosa fossero l'inferno ed il paradiso e chi sarebbe rispettivamente finito nell'uno e nell'altro. Il sermone fu tradotto in tamil ed imparato a memoria dal missionario insieme al catechismo. Cominciò allora a predicare, o meglio a recitare, ciò che aveva appreso, percorrendo per un mese le strade di Tuticorin e richiamando la gente al suono di una campanella[15]. La domenica riuniva i fedeli per far loro ripetere le preghiere, iniziando col segno della croce e proseguendo con i dodici articoli di fede del *Credo* e i Dieci Comandamenti. In onore e memoria di queste due serie di dogmi e precetti erano poi recitati dodici *Pater Noster* ed *Ave Maria*, seguiti ancora da altri dieci. Al termine d'ogni riunione era poi recitato il *Salve Regina*[16]. Dopo la pesca delle perle del marzo-aprile 1543, Saverio percorse i villaggi della costa predicando secondo il modello sperimentato a Tuticorin.

[13] Nel *De Vita Francisci Xaverii* del 1596 il gesuita Orazio Torsellino afferma che fino all'arrivo di Saverio mancò totalmente la cura pastorale dei *Paravas*, contraddetto però da Couto (1599) e dal cronista francescano Fernando de Soledade, che nella sua *Historia Seraphica* del 1705 rivendica le visite che in più occasioni dell'anno i suoi confratelli erano soliti compiere sulla costa per predicare ed impartire i sacramenti. G. Schurhammer, *Gesammelten Studien*, cit., vol. II, p. 266.

[14] A. Silva Rêgo, *Historia*, cit., vol. I, p. 376. Così Saverio descrive l'incomprensione linguistica: «como ellos no me entendiessen, ni yo a ellos, por ser su lingua natural malavar y la mia bizcaína... ». EFX I, p. 162. È interressante notare come nel 1596 Torsellino sostituisse "bizcaína" con "hispanice" nel suo *De vita Francisci Xaverii*: probabilmente un banale errore, come suggeriscono Wicki e Schurhammer in nota, tuttavia esemplificativo delle difficoltà affrontate dalla lingua basca per conseguire il riconoscimento della propria specificità.

[15] «...iva por todo el lugar con una campana en la mano, ayutando todos los muchachos y hombres que podía, y después de averlos ayuntado, los enseñava las oraciones, dando tal orden, que los muchachos a sus padres y madres, y a todos de casa y vezinos, enseñassen lo que en la escuela deprendían». EFX, *ibidem*.

[16] Saverio ai confratelli romani, Cochin, 15 gennaio 1544, in EFX I, p. 162 ss.

Una volta alla settimana riuniva tutti gli adulti per due ore di preghiera e catechesi, il sabato le donne e la domenica gli uomini. Al termine d'ogni incontro pronunciava sempre un sermone parenetico in cui censurava i vizi fra loro più diffusi, ovvero l'idolatria, la lussuria, l'ubriachezza e la rissosità, agli impenitenti preannunciando in questa vita ogni sorta di malattia e le più insopportabili vessazioni da parte degli esattori delle tasse (*adhigaris*) e dei sovrintendenti di villaggio (*maniyakkars*), e dopo la morte la punizione eterna. Saverio costituì in ogni villaggio un responsabile della catechesi che, in grado di leggere, ricopiasse le preghiere, le imparasse a memoria e le facesse recitare quotidianamente[17]. L'apostolato non si riduceva però alla predicazione, ma si estendeva alla lotta contro i vizi e gli errori, senza escludere l'uso di metodi coercitivi. Con l'aiuto di bambini e ragazzi frantumava ogni idolo che i neofiti continuassero a tenere in casa, ottenendo dai capi di villaggio (*patangatis*) la punizione o persino il bando dei trasgressori. Le adultere erano punite con la fustigazione ed una volta la severità si spinse sino alla distruzione della casa di un *Parava* che aveva praticato un rito indù[18].

Saverio estese la predicazione a villaggi abitati dai *Karayas* e dei *Parivaras*, caste leggermente inferiori ai *Paravas*[19]. Coi 4000 *fanões* accordati da Martim Afonso de Souza fu possibile retribuire in ogni villaggio un catechista a tempo pieno (*kanakapula*, dal tamil *kanakkappillai*), incaricato di insegnare due volte al giorno ai bambini la dottrina, un'ora al mattino ed una alla sera. Adempiva anche alla funzione di sacrestano ed aveva perciò cura della chiesa di villaggio, riuniva la domenica i fedeli per le preghiere, impartiva il battesimo *in articulo mortis*, prendeva nota di chi avesse creato disordini nella comunità, dei battesimi e delle richieste di matrimonio, svolgendo anche indagini preliminari su eventuali impedimenti[20].

Il metodo missionario di Francesco Saverio anteponeva la quantità alla qualità, ispirato dalla massima evangelica *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit: qui vero non crediderit, condemnabitur*[21]. Era quindi sistematico il ricorso a battesimi in massa, preceduti da un'istruzione sommaria nelle preghiere e nelle principali verità cristiane[22]. L'episodio più eloquente fu la con-

[17] FX, vol. II, t. I, p. 331.

[18] *Ivi*, p. 332 s.

[19] *Ivi*, pp. 293, 341-348.

[20] *Ivi*, p. 420 s.; J. Wicki, *Zur Missionsmethode des hl. Franz Xaver*, in "Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft", Beckenried, Immensee 1945-, II, 1946, pp. 91-95.

[21] *Marco* 16, 16.

[22] Così si battezzò un intero villaggio, probabilmente Kombuturei, abitato dai *Karayas*. Saverio ottenne questo risultato convertendo anzitutto una famiglia del luogo. Così egli descrive l'episodio: «Entrando en cassa cepi confidenter ynvocare magnum Christi nomen, nichil cogitans quod eram in terra aliena, sed potius iudicans quod Domini est terra et plenitudo eius, orbis

versione di tutti i *Mukkuver* (*Macuas* nelle fonti portoghesi[23]), conseguita fra la metà di novembre e la metà di dicembre 1544. Diecimila abitanti della costa di Travancore, ad ovest di Capo Comorin, divennero così cristiani, senza che fosse stabilito un periodo di catecumenato e prova[24].

Come si possono interpretare così grandi successi, ottenuti in una regione soggetta a controllo, ma non a sovranità portoghese?

Anche questa volta è opportuno fare riferimento all'*História* di Alessandro Valignano, di cui certo va ammirata la lucidità nell'analisi politica[25]. Egli anzitutto si chiede perché Saverio prediligesse la costa, quando nell'entroterra tutta la popolazione era ancora pagana ed attendeva il Vangelo. Risponde allegando tre ragioni principali.

All'interno era predominante l'influenza di caste nobili come i *Nayar* e i bramini. Questi ultimi, in particolare, avevavano tutto l'interesse ad impedire le conversioni perché il loro potere si fondava sul culto degli idoli.

terrarum, et universi qui habitant in eo; y commençando por el Credo y el Padre, mi compañero [un sacerdote indiano], declarando en su lengua dellos, vino ella per Dei clemenciam a creer en los articulos de la fe. Demandéle si quería ser christiana. Respondióme que de muy entera voluntad quería serlo. Rezé entonces los evangelios en aquella cassa, los quales creo que en aquella cassa nunca fueron dichos, y después bautizéla. *Quid plura*?», Saverio ad Ignazio di Loyola, Tuticorin, 28 ottobre 1542, in EFX I, p. 148 s. Il corsivo è nostro.

[23] HJ, p. 592 s.

[24] Saverio ai confratelli romani, Cochin, 27 gennaio 1545, EFX, vol. I, pp. 273 s., 276 s.

[25] «...aunque por la tierra adentro entre una y otra costa aya grande gentilidad, trabajó el Padre por hazer antes la christiandad por aquellas partes [= sulla costa], movido por tres razones principalmente. La 1ª, porque la tierra adentro están los bràmenes y los nàires y las demás castas nobles, los quales, como son poderosos y muy metidos en sus superticiones, no dan lugar a poderse hazer en ellos nengún fructo mayormente los bràmenes, que como su dignidad y poder está fundado en las leyes y ceremonias que ellos dieron, el destruyr sus leyes es destruir a se mesmos: por donde los bràmenes, que son especialmente los que tienen cuenta del culto y ceremonias de los ydolos, son cruelíssimos enemigos de nuestra sancta ley christiana; y como tienen ellos tanto poder en la tierra, en nenguma manera se puede hazer provecho nenguno por la tierra adentro. La 2ª razón es, porque el Padre entendía con su spíritu y prudencia quán incapaz y rudo es el natural desta gente en las cosas de Dios, y que no tiene con ellos tanto vigor la razón como la fuerza; y por esso juzgó que muy dificultosamente se haría christiandad entre los negros, y con mucho mayor dificultad se conservaría, si no fuesse debaxo del señorío de los portuguesses, o donde en alguna manera se pudiesse estender su poder, como es por la costa de mar, por donde, passando y llegando las armadas de S.A., puedan dar favor y castigo conforme a lo que las gentes della merecen. La 3ª razón es, porque con esto proveya juntamente el Padre al bien de la christiandad que se hiziesse, y a las necessidades que muchas vezes se ofrescen a las dichas armadas y a los demás portuguesses, que van por aquellas costas haziendo sus mercadurías, a los quales importa mucho tener por la costa de mar los pueblos christianos, mayormente porque aquella costa en aquel tiempo era unas cuevas de ladrones que por mar y por tierra hazían el mal que podían a los portuguesses». HPP, p. 69 s.

intendeva col suo spirito e la sua prudenza quanto incapace e rozza fosse la natura di questa gente nelle cose di Dio, e come non avesse con loro tanta efficacia la ragione, quanto la forza; ritenne perciò che assai difficilmente si sarebbe avuta cristianità fra i negri, e con maggiore difficoltà si sarebbe conservata, se non fosse stata sotto la signoria dei Portoghesi, o in luoghi dove il loro potere riuscisse ad estendersi, come nel caso della costa marittima. Lì avrebbero potuto, passando e giungendo le armate di Sua Altezza, favorire o castigare questa gente secondo i loro meriti.

La terza ed ultima ragione a favore dell'apostolato sulla costa era infine il vantaggio che così si era posto termine alle razzie che, per terra e per mare, gli abitanti compivano ai danni dei mercanti portoghesi che si trovassero a passare in quella regione, lungo la rotta che dal Malabar conduce al Coromandel.

Non meno illuminante è la descrizione che Valignano fornisce del battesimo in massa dei *Macuas*. Saverio li indusse infatti alla conversione, spiegando loro che essa non avrebbe solo salvato le loro anime, ma sarebbe anche risultata comoda per la vita ed il sostentamento temporale. I Portoghesi li avrebbero infatti protetti ed avrebbero permesso loro di pescare liberamente. Per spingerli a farsi cristiani, come pure per punirli dei loro affronti, il capitano portoghese di Quilon, su parere di Saverio, aveva infatti interdetto loro periodicamente le attività in mare. Si era perciò ottenuta la conversione di gente tanto rozza e barbara, «compellendo eos intrare ad nuptias»[26]. È interessante notare che proprio il versetto «compelle intrare»[27] sia stato posto da Michel Foucault in epigrafe al II

[26] «...procuró el Padre poner todas sus fuerzas en hazer christiana la gente de aquella costa; y por assí, ayudándose de algunos intérpretes y del favor del capitán de Coulón, començó a persuadir aquella gente que se hiziessen christianos, pues fuera de salvar sus almas les era esto cómmodo para su vida y sustentación temporal, diziéndoles que, sinendo christianos, tenían el favor de los portugueses, y vivirían seguros, y serían favorescidos de sus armadas, teniendo mucho favor y libertad en la mar para hazer su trato y pesca, la qual assí para moverlos como para castigarlos de sus insultos, les impedía muchas vezes el capitán de Coulón, con parescer del mesmo Padre... gente tan ruda y bárbara... "compellendo eos intrare ad nuptias", como diz o Señor, movió grande multitud delos a se hazer christianos». *Ivi*, p. 70 s.

[27] *Luca* 14, 23. Nello stesso periodo in cui Alessandro Valignano operava in Asia, il francescano Jerónimo de Mendieta, missionario in Messico, distingueva tre modi per ottenere la conversione al cristianesimo, diversi a seconda dei destinatari della predicazione. Agli ebrei sarebbe bastato il semplice annuncio del Vangelo, ai mussulmani sarebbe stato necessario anche l'esempio di una vita santa, mentre nei confronti dei gentili, più lontani dalla verità, sarebbe valso il principio del "compelle entrare": «compélelos a que entren, no violentados ni de los cabellos con aspereza y malos tratamientos (como algunos lo hacen, que es escandalizarlos y perderlos del todo), sino guiándolos con autoridad y poder de padres que tiene facultad para ir a la mano a sus hijos en lo malo y dañoso, y para apremiallos a lo bueno y provechoso». J. de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, Antigua Librería, México 1870, p. 26, cit. in P. Brog-

capitolo della sua *Storia della follia nell'età classica*, intitolato *Il grande internamento*[28]. Al di là delle evidenti differenze dei contesti, è però comune il principio che ispirò le conversioni all'estremità meridionale dell'India e la reclusione dei folli in istituzioni concentrazionarie europee: la salvezza, spirituale o psichica, si otteneva solo conducendo a viva forza il deviante in una realtà "sana". Era quindi esclusa ogni libera determinazione, perché non si poteva riconoscere ad un *negro* o ad un folle la capacità di scegliere la disciplina della propria vita.

L'eredità di Saverio, partito alla fine del 1544 alla volta di Malacca e delle Molucche fu raccolta anzitutto dal parmense Antonio Criminali, inviato nel marzo 1546 sulla Costa[29]. Egli fu il primo missionario ad imparare a leggere e scrivere il tamil. L'anno successivo venne ad aiutarlo P. Henrique Henriques, un *cristão novo*[30]. Saverio visitò nuovamente la *Pescaria* nel gennaio-febbraio 1548, incaricando Henriques[31] di comporre una grammatica tamil sul modello di quelle in cui si esponevano le lingue latina e greca.

Nel 1549 la Compagnia di Gesù fu illustrata dal suo primo martire (o presunto tale). Presso Vedalai avvenne infatti a maggio o giugno[32] uno scontro fra Portoghesi e truppe dei *Badagas*[33] al soldo dei sovrani locali, nel corso del quale Antonio Criminali trovò la morte. In una lettera essenziale e circostanziata al Vescovo di Goa i confratelli che operavano nella *Pescaria* riferirono la dedizione con cui il missionario italiano si era adoperato per mettere in salvo i cristiani su delle barche, ma fecero anche capire che egli nulla tentò per scampare il pe-

gio, *Evangelizzare il mondo*, Carocci, Roma 2004, p. 326.

[28] Quinta edizione nei saggi Bur, Milano 2002, p. 51.

[29] Cenni biografici e dieci sue lettere si trovano in G. Schurhammer, *Leben und Briefe A. Criminali's, des Erstlingsmärtyrers der Gesellschaft Jesu*, in "Archivum Historicum Societatis Iesu", 5, 1936, pp. 231-267. Un efficace ritratto del missionario, nativo di Sissa, paesino del Parmense, è presentato in G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Einaudi, Torino 2001, pp. 28-43. È interessante ed innovativa l'interpretazione psicologica delle lettere degli *Indipetæ*, i giovani gesuiti che chiedevano ai loro superiori di essere inviati in missione nelle Indie. L'autore, specialista nella letteratura seicentesca, definisce (p. 181) la sua opera non «libro di storia, bensì di storie».

[30] DI XIII, p. 85 n. (in nota al *Summarium indicum* di Valignano, Malacca 22 novembre-8 dicembre 1577).

[31] J. Wicki, *P. Henrique Henriques S.J. (1520-1600). Ein Vorbildlicher Missionar Indiens*, in "Studia Missionalia edita a Facultate Missiologica in Pontificia Universitate Gregoriana", XIII, 1963, *Hinduism*, pp. 113-168.

[32] DI I, p. 44*.

[33] Il termine deriva dal tamil *vada-gar*, "i settentrionali". Si tratta di guerrieri di etnia *telegu*, originari della regione corrispondente all'attuale stato dell'Andhra Pradesh. Nella prima età moderna erano al servizio dell'Impero di Vijayanagar e di Nāyak (governatori) come quello di Madurai, interessato a riaffermare il proprio dominio sui pescatori che si erano alleati coi Portoghesi. HJ, p. 46.

ricolo e per cinque volte consecutive cercò anzi di essere colpito dai *Badagas*, mettendosi in ginocchio innanzi a loro. Ciononostante i Padri affermano che egli morì per impedire che i suoi cristiani fossero fatti prigionieri dai soldati[34], colpito per la prima volta forse da un mussulmano. Nella relazione ai Superiori della Compagnia a Goa appare un ulteriore particolare:

> Venne un altro Badegà e lo colpì ancora con la lancia. Il Padre, non dimenticando il costume che aveva, si mise in ginocchio, poiché così faceva ogni giorno venti o trenta volte, praticando l'orazione mentale breve...[35].

Il riferimento ad un atteggiamento orante, suffragato da una consuetudine a tutti nota, vuole forse suggerire, insieme alla probabilità che il primo colpo fosse stato inflitto da un Moro, che vi fossero indizi per prospettare un'uccisione *in odium fidei*.

In una lettera indirizzata ad Ignazio di Loyola, Niccolò Lancillotto espresse inizialmente dubbi sulla realtà del martirio, quasi insinuando che Criminali fosse morto senza rendersi conto del pericolo:

> Alcuni delli nostri de molto fervore dicono ch'el è digno de essere canonizzato et venerato intra i Santi, e così o scrivono a Portugallo; io, per essere stato suo compagno molto tempo, do testimonio che lui foi de bonissima vita; della morte sua lasciarò iudicare a quelli che tengono più spirito; lui stava imbarcato et seguro se desembarcò consid[er]ando che quelli inimici glhe avesseno respetto como già altre volte facerno[36].

Il 27 gennaio 1550, appena due giorni dopo la prima missiva, Lancillotto narrava con un tono ben diverso la morte del confratello:

> [Il Signor Nostro] ha hutto per bene chiamare etiam para sé il P. Criminale per il camino del martirio, imperoché le mori le hanno hamassato, sendo lui el scutto et defen-

[34] «Desta maneira morreo vendo se podia salvar os christaãos, pera que nom fossen captivos dos badeguás». Non parlano di martirio, ma si limitano a dire che certo il Signore apprezza il modo in cui Criminali fu ucciso: «Não podemos deixar de lhe contar como aprouve a Nosso Senhor de matarem ao Padre Antonio». Gli autori della relazione, composta il 19 giugno 1549 o poco dopo, sono i Padri Paulo do Vale, Manoel Rodrigues, Ambrossio e Baltesar Nunes, Francisco (=Henrique?) Henriques. DI I, pp. 482 ss., Punical, 19 giugno 1549. Cfr. anche HPP, p. 187 s.

[35] «Veo outro badegá e lhe deu outra lançada e o Padre, não esquecendo do costume que tinha, se pôs de giolhos, porque asi ho fazia cada dia vinte e trinta vezes...». *Ivi*, p. 488.

[36] DI II, pp. 11 s., Quilon, 25 gennaio 1550. Roscioni (*op. cit.*, p. 38) cita il brano ma non l'ultima proposizione, la più esemplificativa in realtà dei dubbi di Lancillotto sul martirio di Criminali. Una precedente incursione dei Badagas era occorsa all'inizio di giugno 1544, quando Saverio era ancora nella *Pescaria*. Con grande zelo il missionario si era impegnato a salvare i suoi cristiani. EFX I, p. 206 s.

sione delli christiani, favorindo quelli come V.R. sa, et perciò conosco le infinite gratie che da V.R. a Nostro Signor ogni dì, et si vedeno nelle segnalate mercede che si cominciano a fare ogi in questa sancta Compagnia[37].

Risulta difficile immaginare un così radicale cambiamento d'opinione occorso in appena due giorni, se non ipotizzando forse la presa di coscienza da parte di P. Lancillotto, magari stimolata da uno scambio d'opinioni con qualche altro confratello della comunità di Quilon, che forse il Generale poteva avere un'opinione diversa di Criminali, contro la quale non sarebbe davvero stato il caso di far valere una pur lunga condivisione di esperienze missionarie.

I dubbi sulle effettive circostanze della morte del (quasi) Protomartire gesuita ne impedirono la beatificazione ed il processo informativo, apertosi solo nel 1901 a Parma, s'arrestò a Roma, senza mai giungere a termine[38].

L'episodio non interruppe l'attività missionaria di Henriques, che assistito anche da sacerdoti locali (anzitutto quei tre *Paravas* che, ancora seminaristi, avevano aiutato Saverio), continuò ad avere cura dei neofiti. L'acquisita conoscenza della lingua locale gli permise nel 1549 di impartire per la prima volta il sacramento della Penitenza, come pure di correggere gli errori che inevitabilmente contenevano le traduzioni di preghiere commissionate da Saverio nel 1542[39]. A metà del Cinquecento tutti gli abitanti della Costa erano ormai cristiani ed il radicamento della loro presenza ebbe una concreta attestazione quando nel 1571 fu

[37] Lancillotto ad Ignazio di Loyola, Quilon, 27 gennaio 1550. DI II, p. 18.

[38] «A. 1901 processus informativus Parmæ confectus est et Romam transmissus, sed potiora documenta exquiruntur ut ulterius procedi possit (Archivum Postulationis in Curia Romana S.I., sectio P. Criminali, nn. 1-2)». DI I, p. 45 n. (in nota alla lettera che Lancillotto scrisse il 22 ottobre 1545 da Goa a Padre de Santa Cruz). Padre Wicki non spiega tuttavia quali documenti possano essere ormai trovati, a quattro secoli dall'episodio, che in realtà non siano già stati proprio da lui pubblicati.

[39] «Ho Padre Anrique Anriquez tirou as orações em malavar, porque achou alguns erros nas que ho P. mestre Francisco tresladou, e quer fazer hum vocabulario malavar e declarar ho Credo, mandamentos, Pater Noster e Ave Maria e algumas cousas da fé, conforme à capacidade da gente». Padre Ambrosio Nunes (?) ai confratelli goani, Punical (?), 19 giugno 1549 (?), DI I, p. 492 s. In una missiva del 21 novembre successivo Padre Henriques espresse al Generale le difficoltà dell'attività missionaria dopo la morte di Padre Criminali, fra le quali c'era anche la necessità di correggere le preghiere che gli interpreti di Francesco Saverio avevano tradotto in tamil. Contenevano infatti molti errori, dal momento che in tale lingua dravidica mancavano parole che corrispondessero a quelle degli idiomi europei. Era quindi necessaria una particolare applicazione, costata allo stesso Henriques circa quattro mesi di lavoro. Una tale circostanza avrebbe perciò dovuto consigliare cautela ai Padri che operavano nel regno del Congo, per non cadere negli stessi inconvenienti. DI I, pp. 582 s., da Punical. Il 27 gennaio del 1552 Henriques scriveva ancora ad Ignazio di Loyola che la lingua tamil era «trabalhosissima» e che i missionari che volessero tradurre le preghiere in idiomi stranieri procedessero con molta attenzione, «aliter sequentur magna inconvenientia». Henriques ad Ignazio di Loyola, Cochin, 27 gennaio 1552, DI II, p. 302.

costruita sull'isola settentrionale di Mannar, a dirimpetto di Ceylon, una prima chiesa in pietra, seguita dieci anni dopo da un'altra presso Manappad, dedicata alla Santa Croce. Quest'ultimo tempio, per il quale furono spesi 1000 *pardaus*, fu edificato anche grazie ai contributi volontariamente offerti dagli indù[40]. La comunità cristiana si rafforzò molto quando nel 1550 Henriques battezzò a Punnaikayal uno *yogi* nativo di Vembar. Per la sua dottrina, monoteista e vivacemente avversa all'idolatria, come pure per l'estremo rigore della sua vita ascetica, segnò un reale progresso nella cristianizzazione, non più ristretta ai "rozzi" pescatori della casta *parava.* Henriques scelse poi alcuni cristiani che si dedicassero al servizio di Dio senza ricevere salario. Avrebbero insegnato il catechismo, predicato, raccolto informazioni sulla moralità dei fedeli, battezzato *in articulo mortis*, inflitto pene per lievi trasgressioni, informando i missionari di quelle più gravi. Attorno al 1550 erano 10 i cristiani dedicatisi a questo servizio, di grande utilità soprattutto quando, dopo il marzo 1552, si soffrì una grave carenza di sacerdoti[41]. Nel 1550 Henriques spiegò per la prima volta il mistero dell'Incarnazione e poi consegnò ad ogni comunità un libro in cui si trattava la creazione del mondo, gli angeli, la storia sacra e la vita di Cristo[42]. Efficacia di *Biblia pauperum* ebbero certamente le tele con cui si dipinsero scene contenute nel compendio[43].

[40] Pero Luis ai confratelli portoghesi, Tuticorin, 11 gennaio 1572, DI VIII, p. 517; João de Salanova, Vice-superiore e Consultore, a Claudio Acquaviva, Tuticorin, 10 dicembre 1581, DI XII, p. 516; Id., Tuticorin, 14 dicembre 1582, *ivi*, p. 664; Diogo da Cunha, Rettore, a Claudio Acquaviva, Pescaria, 15 dicembre 1582, *ivi*, p. 670; *Littera Annua*, Nuno Rodriguez al Preposito Generale, Cochin, 30 dicembre 1582, *ivi*, p. 718.

[41] All'inizio del 1552 sulla Costa operavano solo P. Henrique Henriques, il Fratello Ambrosio Nunes e P. Paulo do Vale. Henriques ad Ignazio di Loyola, Cochin, 27 gennaio 1552. DI II, p. 304. Il 4 marzo morì di tisi il sacerdote che aiutava Henriques ed il 5 novembre questi scrisse ai confratelli del Portogallo che nemmeno quando si era stati in due era stato possibile impartire il sacramento della Penitenza a tutti i cristiani della *Pescaria*: «Sinto em mi huma dor grande por não aver Padres para confessar estas gentes; eu e o P.e Paulo do Vale, que está em gloria, nos pusemos algumas vezes pera o fazer, mas entre tanto numero de christãos, dous que podem fazer? E agora fico eu só com muitas ocupaçõis a que hé necessario acudir. Orate Dominum messis ut mittat operarios que posão exercitar este tão necessario sacramento, os quais con ajuda de Nosso Senhor não terão muito trabalho em aprender a lingoa, pois ay gramatica feita em malavar e parte do vocabulario, e Irmãos que sabem a lingoa, que muito lhes podem ajudar». DI II, p. 390, da Punical. Alla fine del 1552 Henriques poteva perciò contare solo sull'aiuto del Fratello Ambrosio Nunes. Lancillotto a Simão Rodrigues, Quilon, 28 ottobre 1552. *Ivi*, p. 374.

[42] «Tem feito o P.e Anrriquez hum breve compendio em lingoa malavar da criação do mundo, dos anjos e dos homems, do inferno, parayso, do peccado e graça, dos demonios; e vem declarando como o Filho de Deus tomou carne humana, provando por muytas e varias figuras e profesias; e depois vem contando a vida de Christo, até a resurreycão». Lancillotto a Simão Rodrigues, Quilon, 28 ottobre 1552. *Ivi*, p. 373 s.

[43] «Declarando nós os mysterios da fee aos christãos desdo o principio do mundo, ordenarão de fazerem pintar tudo em panos, e pera isso mandarem huum homem portuguez a Goa, o

Nel 1552 Henriques scriveva ad Ignazio di Loyola che i cristiani della Costa erano 40.000[44] e, tranne gli anziani, tutti conoscevano a memoria il *Pater*, l'*Ave* ed il *Credo*. Altri si applicavano con diligenza ad imparare altre preghiere[45]. I figli delle famiglie più preminenti erano poi stati mandati a studiare nelle scuole di Goa e Quilon per diventare le future guide della comunità[46].

Un'approfondita comprensione della realtà locale indusse Henriques a chiedere che fossero ammessi i matrimoni fra affini e consanguinei del terzo e quarto grado, poiché era già molto ottenere che non si sposassero i cugini[47]. La limitata disponibilità di sacerdoti rendeva inoltre necessario non imporre l'obbligo della confessione annuale. La frequenza di matrimoni clandestini suggeriva di non punire i colpevoli troppo severamente. L'economia locale era poi tale da sconsigliare l'osservanza di tutte quante le feste di precetto o l'imposizione di giorni di digiuno obbligatorio. I battesimi infine era impartiti nelle case, senza particolari cerimonie[48].

qual esteve em Goa alguuns meses fazendo pintar estas imagens desdo principio do mundo até o dia do juizo, os mysterios que entremeyo passaram. Depoys de trazidos à Costa recebemos todos muita consolção com as taes imagens, porque hé huum livro pera os que pouco sabem poder aprender facilmente as cousas da fee. Estão tão contentes os christãos, que teem intenção de mandar pintar as mesmas imagens pera os proprios lugares, pera aver em cada lugar huum pano pintado destes, especialmente nos grandes lugares». *Ivi*, p. 308 s.

[44] *Ivi*, p. 308.

[45] *Ivi*, pp. 304, 390, 395.

[46] *Ivi*, p. 308.

[47] Il 27 gennaio ed il 6 novembre 1552 Henriques fece presente ad Ignazio di Loyola la necessità che anche alle Indie Orientali fosse estesa la normativa stabilita da Paolo III a vantaggio di quelle Occidentali con la Bolla *Altitudo Divini Consilii* del 1 giugno 1537. In essa si permetteva agli indigeni il matrimonio anche fra consanguinei ed affini di terzo grado. Henriques, alla luce dei costumi che i neofiti precedentemente avevano, considerava già un grande successo che si impedissero i matrimoni fra cugini diretti. *Ivi*, pp. 308, 400. Vd. anche Polanco a Jaime Mirón, Roma, 24 febbraio 1554. DI III, p. 65. In una lettera del 13 gennaio 1558 Henriques reiterava la richiesta di un alleggerimento delle norme sui gradi di parentela, argomentandone la necessità ancora in base alla sua adozione nella Nuova Spagna, dove peraltro i cristiani erano migliori ed un sovrano cattolico esercitava dominio assoluto. In India i neofiti erano più deboli e soggetti a signori pagani. Henriques al Generale, Manakkudi, 13 gennaio 1558. DI IV, p. 30 s. Il 20 gennaio 1563 Padre António de Quadros riferì al Preposito Generale Diego Laynez che quell'anno era giunta una Bolla Pontificia di quasi otto anni prima che stabiliva un termine di dieci anni per la dispensa da determinati impedimenti, probabilmente proprio quelli matrimoniali in questione. Infatti nella lettera che Henriques scrisse al Laynez l'11 gennaio 1564 ci si rallegrava per la concessione della dispensa, sperando che fosse rinnovata alla sua scadenza. H. Henriques al Preposito Generale, da Kadiyapattanam, 19-20 dicembre 1558. DI VI, p. 145.

[48] *Ivi*, p. 31.

Gli anni successivi furono piuttosto turbolenti. Nell'aprile del 1553 una flotta turca, assistita da imbarcazioni di mussulmani del Malabar, catturò ai *Paravas* 17 battelli da pesca e Vitthala, Viceré dell'Impero di Vijayanagar nella città di Madurai, imprigionò Henriques, il Capitano Manoel Coutinho e più di cinquanta altri Portoghesi, distruggendo numerose chiese. Solo l'intervento della flotta al comando di Gil Fernandez e delicate trattative diplomatiche resero possibili rispettivamente la distruzione delle forze navali mussulmane ed il rilascio dei prigionieri[49].

Le malefatte commesse dal Capitano portoghese che tra il 1553 ed il 1555 fu preposto alla Costa determinarono una divisione all'interno dei *Paravas*, che si tradusse in assassinî e ferimenti, ma anche in accuse di parzialità a carico di Henriques. Il missionario per due anni dovette perciò assentarsi dalla *Pescaria*, fino a quando non si poté ristabilire la concordia, attorno al 1560[50]. Nell'agosto di quell'anno un nuovo attacco dei *Badagas*, guidati dal *Nāyak* di Madurai Visvanatha, convinse gran parte dei *Paravas* a cercare riparo sull'isola di Mannar[51]. Le insalubri condizioni del luogo favorirono nel novembre 1563 lo scoppio di una pestilenza che sterminò più di 4000 cristiani. L'anno successivo furono perciò molti coloro che fecero ritorno sulla Costa[52]. Risulta che nel 1565 fossero sei i padri e tre i fratelli gesuiti incaricati dei *Paravas*[53], ma la maggior parte ignorava il tamil, segnando quindi un arretramento nell'apostolato[54], in parte controbilanciato dalla prima visita episcopale nella regione, intrapresa dal vescovo di Cochin Jorge Themudo. In quella circostanza fu impartito il sacramento della Confermazione[55].

[49] DI III, p. 252 s., Francisco Perez ad Ignazio di Loyola, Cochin, 21 gennaio 1555; H. Heras, *The Aravidu Dynasty of Vijayanagara*, B.G. Paul & Co. Publishers, Madras 1927, pp. 159-162; A. Krishnaswami, *The Tamil Country under Vijayanagar*, Annamalainagar 1964, p. 240 ss.

[50] DI III, pp. 417 ss., Henriques ad Ignazio di Loyola, Punical, 25-31 dicembre 1555. In questa lettera il missionario definisce questo anonimo capitano una «besta» e quelli come lui «inimici crucis Christi».; DI IV, pp. 21-25, Henriques al Generale, Manakkudi, 13 gennaio 1558; *ivi*, pp. 41-46, Francisco Perez al Provinciale del Portogallo, Miguel de Torres, Cochin, 3 gennaio 1558, menzionando sei morti; *ivi*, p. 147 s., Padre Henriques al Preposito Generale, Kadiyapattanam, 20 dicembre 1558.

[51] DI V, pp. 6-12, Henriques al Preposito Generale Diego Laynez, Mannar, 8 gennaio 1561; *ivi*, pp. 77 s., 91, Padre João de Mesquita ai confratelli di Coimbra, 16 gennaio 1561.

[52] Henriques a Laynez, Mannar, 11 gennaio e Punical, 24 dicembre 1564, DI VI, p. 144 ss., p. 389 ss.; Henriques ai confratelli della Casa di San Rocco a Lisbona, Quilon – Cochin, 27 gennaio 1566, *ivi*, p. 751 s.

[53] *Catalogo dei Padri della Provincia dell'India*, Goa, dicembre 1565, DI VI, p. 630; Henriques ai confratelli della Casa di San Rocco a Lisbona, Quilon – Cochin, 27 gennaio 1566, *ivi*, p. 748.

[54] Henriques ai confratelli del Portogallo, Tuticorin, 30 dicembre 1566. DI VII, p. 166.

[55] Nunes Barreto a Francisco de Borja, Cochin, 20 gennaio 1567. *Ivi*, p. 196.

Alessandro Valignano, che pure mantenne costantemente un atteggiamento assai negativo nei confronti degli Indiani in genere, espresse invece un giudizio molto favorevole sui cristiani della *Pescaria* nel rapporto che compose fra il 1579 ed il 1580. I cristiani locali, pari a circa 50.000 anime e distribuiti in una trentina di villaggi, erano indubbiamente la migliore comunità che in India fosse affidata alle cure dei gesuiti. Questi avevano sei residenze e variavano fra le 12 e le 15 unità, ricevendo ogni anno 1000-1200 ducati dai loro fedeli, in sostituzione del tributo che questi avrebbero altrimenti dovuto pagare al Re del Portogallo.

Nella lettera annua del 1575 si aggiungeva che, a detta dei confessori, erano molti coloro che in un anno non incorrevano nemmeno in un peccato mortale. I bambini della *Pescaria* conoscevano inoltre il catechismo meglio di molti loro coetanei europei[56]. Negli anni seguenti si registrarono nuovi successi. Nel 1579 si battezzò un migliaio di persone che dall'interno erano giunti sulla Costa spinti dal bisogno[57] e tre anni dopo 1250 fedeli effettuarono la confessione generale, accompagnandola con concreti atti di riconciliazione e penitenza. In quello stesso anno furono spesi 700 *cruzados* per costruire a Tuticorin una chiesa dedicata a Nostra Signora della Pietà[58].

Dopo alcuni anni relativamente tranquilli, nel 1589 scoppiò un nuovo conflitto, questa volta fra i cristiani *paravas* e gli indù *sanars* (noti oggi come *nadars*), relativamente a certi segni di rispetto che questi ultimi pretendevano dai pescatori in ragione di una presunta superiorità di casta. Dopo la distruzione di dodici chiese e di un tempio indù si rese necessario l'intervento pacificatore del *Nāyak* di Madurai, sostanzialmente favorevole ai cristiani, che ottennero di poter ricostruire in pietra le proprie chiese[59].

Il 6 febbraio 1600 morì a Punnaikayal P. Henrique Henriques, lasciando una ricca eredità. I pescatori che si erano convertiti per ottenere la protezione dei Portoghesi erano ormai una comunità molto solida e strutturata. L'istituzione di una *Confraternita della Carità*, una sorta di società religiosa per persone sposate, era chiaro segno di viva e sincera devozione come pure di complessi bisogni spirituali. Così la descriveva Alessandro Valignano:

[56] Gomes Vaz ad Everardo Mercuriano, Goa, 20 gennaio 1576. DI X, p. 484 s.

[57] Agli antichi cristiani «paravás e careás» se ne aggiunsero 500 a Tuticorin e 500 sull'isola di Mannar. Altri 500 erano poi in procinto di battezzarsi. Si poteva immaginare che per convertirli il Signore si fosse servito della necessità materiale a causa della quale avevano cercato riparo sulla costa: «todos estes de gente que da terra dentro a isso veo com necessidade que lá padecião, já parece que tomando N. Senhor isso por meio de sua salvação, seja elle por tudo muito louvado». Gaspar Álvares ad Everardo Mercuriano, Cochin, 10 gennaio 1580. DI XI, p. 817.

[58] Nuno Rodriguez al Preposito Generale, Cochin, 30 dicembre 1582. DI XII, p. 717 s.

[59] J.B. Castets, *L'ancienne mission du Maduré. Ses origines et son histoire*, manoscritto non pubblicato dell'Archivio gesuita di Shembaganur (Tamil Nadu, India), p. 73 s.

Tra li altre cose con che l'aiutò il P. Enriquez fo con un agiuntamento che fece di homini più divoti per li luoghi principali, a modo di confraria, facendo ragionamenti particulari doi volte la semmana, cioè la domi[ni]ca et il venerdì alle tardi, et il simile alle donne più divote il martidì la matina nella chiesa, istruindoli nel timor di Dio et nel modo di confessarsi et communicarsi et fare oratione, di che si è seguito et siegue per tutti gli luoghi progresso notabile et ogni giorno si va facendo magiore[60].

La Confraternita si fondava anzitutto sulla *conversazione spirituale*, praticata in incontri settimanali (martedì le donne, venerdì e domenica gli uomini) allo scopo di ispirare concrete opere di misericordia ed aiutare il conseguimento della perfezione cristiana[61]. Si potrebbe forse confrontare quest'associazione con la Congregazione della Beata Vergine Maria che nel 1563 il gesuita Jean Leunis fondò presso il Collegio Romano[62]. Al di là delle evidenti differenze che intercorrono tra i giovani studenti degli elitari collegi europei ed i semplici pescatori dell'India Meridionale, era forse comune l'intento di organizzare i laici perché si impegnassero maggiormente nel perseguimento della santificazione personale e coniugassero l'approfondimento della fede con l'esercizio della carità.

Henriques pose inoltre le basi necessarie alla nascita di una letteratura cristiana in tamil, componendo un grammatica e un dizionario della lingua dravidica, due catechismi e tre scritti devozionali[63], e soprattutto introducendo la tecnica della stampa nella regione del Tamil Nadu. Erano così poste le fondamenta per il più audace esperimento missionario e culturale cha pochi anni più tardi avrebbe intrapreso il "Rāja romano" Roberto Nobili, affrontando non più umili pescatori ed il tamil colloquiale, ma i dotti bramini di Madurai, certo non disposti a ricevere insegnamenti da chi ignorasse la lingua letteraria.

Se le conversioni nella *Pescaria* furono tutt'altro che perfette per gli evidenti limiti del metodo missionario seguito da Francesco Saverio, gli sforzi di gesuiti come Henrique Henriques contribuirono a far crescere, a dispetto delle difficoltà

[60] *Summarium Indicum* di Alessandro Valignano, Malacca, 22 novembre-8 dicembre 1577. DI XIII, p. 45.

[61] Nunes Barreto a Jaime Mirón, Cochin, 20 gennaio 1566, DI VI, p. 682 s.; Henriques ai confratelli del Portogallo, Tuticorin, 30 dicembre 1566, DI VII, p. 166; Gaspar Álvares ad Everardo Mercuriano, Cochin, 10 gennaio 1580, DI XI, p. 816 s.; Henriques a Claudio Acquaviva, Tuticorin, 20 dicembre 1585, DI XIV, p. 128 s.

[62] E. Villaret, *Les premières origines des Congrégations Mariales dans la Compagnie de Jésus*, in "Archivum Historicum Societatis Iesu", VI, 1937, pp. 25-57. Gregorio XIII riconobbe ufficialmente le Congregazioni Mariane con la Bolla *Omnipotentis Dei* del 5 dicembre 1584. Attualmente l'associazione ha cambiato il nome in "Comunità di Vita Cristiana".

[63] L'elenco delle sette sue opere si trova in J. Wicki, *P. Henrique Henriques S.J. (1520-1600)*, cit., pp. 157-160. Tra esse spicca il *Flos Sanctorum*, una voluminosa raccolta (668 pagine) di vite dei santi, con la quale la complessa e ramificata tradizione agiografica risalente alla duecentesca *Legenda aurea* del domenicano Jacopo da Varazze incontra infine la cultura indiana.

politiche e delle perduranti lotte intestine, una comunità per molti versi unica nel suo genere. Mossi dal bisogno nella loro ricerca di protezione dalle vessazioni dei mussulmani, i *Paravas* e gli altri abitanti della Costa non erano soggetti ad una coercizione religiosa paragonabile a quella sperimentata nell'*Estado da Índia*. I missionari imposero nomi portoghesi, ma la cultura locale non subì nessun pervasivo processo di lusitanizzazione. Vi erano quindi ottime premesse per la crescita e l'approfondimento del cristianesimo in quella regione.

La crisi che la colpì all'inizio del Seicento, negli stessi anni in cui Roberto Nobili svolgeva il suo apostolato a Madurai, furono invece dovute a dinamiche interne alle gerarchie ecclesiali e tali da recare grave scandalo ai fedeli e danno all'intera loro comunità. Nel 1604 iniziò infatti una controversia, religiosa ma che a tratti assunse contorni militari, fra il Vescovo di Cochin André de S. Maria e i gesuiti. Il presule reclamava la propria giurisdizione sull'intera *Pescaria*, mentre i religiosi ribattevano che lo stesso Re di Portogallo, Gran Maestro dell'Ordine di Cristo e beneficiario dei privilegi accordati da numerose Bolle Papali, aveva affidato loro la cura spirituale dei cristiani delle Costa. Per trovare riparo dagli attacchi che il *Nāyak* di Madurai ed il signore di Kayattar muovevano a Tuticorin, i cristiani si rifugiarono nel 1604 sulla prospiciente "Isola del Re" (nota oggi come Hare Island), dopo aver ottenuto il permesso del Viceré portoghese. Il Vescovo di Cochin intepretò l'atto come un tentativo di sottrarre i cristiani alla sua giurisdizione, vedendo tuttavia opporre dai *patangatis* un netto rifiuto al suo ordine di fare immediatamente ritorno sulla Costa.

Pronunciò allora la scomunica contro chi si fosse ostinato a disobbedire, senza tuttavia ottenere la resa dei gesuiti, che ricorsero in appello presso l'Arcivescovo di Goa contro il provvedimento. André de S. Maria decise però di risolvere il problema per le vie di fatto, armando una piccola flotta con cui assediò l'isola dei *Paravas*. Gran parte degli edifici furono distrutti ed i cristiani costretti a tornare nella *Pescaria*. Agenti del Vescovo sobillarono inoltre le personalità più influenti fra i cristiani della regione, conquistando il favore anche del loro capo supremo, il *Jathi Thalaivan*. I gesuiti furono a quel punto costretti a ritirarsi. Nel febbraio 1609 il Padre Provinciale Alberto Laerzio acconsentì infine a firmare l'atto di rinuncia a tutte le chiese nella *Pescaria* ed in tutta la Diocesi di Cochin. Sacerdoti diocesani sostituirono i gesuiti, talora incontrando un'insormontabile ostilità da parte dei cristiani[64].

Nel febbraio 1614 il Re ordinò la restituzione ai gesuiti delle chiese della *Pescaria*, ma tali furono le resistenze che solo nel 1621 l'ordine venne infine eseguito.

[64] L. Besse, *La Mission du Maduré. Historique de ses Pangous, Imprimerie de la mission catholique*, Trichinopoly 1914, pp. 410 s., 413 s., 416-419.

2. La conversione "nicodemitica" del Rāja di Tanor

Si sono esaminati in precedenza tre principali tipologie di incontro del cristianesimo occidentale con l'India, ovvero la latinizzazione dei cristiani di San Tommaso, le conversioni ottenute nell'*Estado da Índia* e la nascita delle comunità cristiane nella *Pescaria*. Il quadro del cristianesimo indiano del XVI secolo non si riduce in realtà a queste esperienze, poiché si ebbero conversioni anche sulla Costa del Coromandel, nell'Impero Moghul e nelle regioni dell'Orissa e del Bengala[65]. Si trattò però di processi periferici e di consistenza numerica ridotta. Alla descrizione della genesi di queste comunità si preferisce qui l'esame storico-tipologico di un episodio pressocché irrilevante nel processo di evangelizzazione, ma estremamente rappresentativo dell'atteggiamento portoghese nei confronti della cultura indiana.

Nei secoli XVI e XVII il Kerala era suddiviso in una cinquantina di regni e principati, soggetti alla sovranità nominale di tre principali re, lo *Zamorin* (*Sāmūtiri*) di Calicut, il *Tiruvadi* di Travancore ed il *Kolathiri* di Cannanore. A loro erano subordinati tutti gli altri signori, fra i quali meritano di essere menzionati quelli di Cranganore, Mangat, Idappalli, Vadakkumkur, Thekkumkur, Purakkad, Kayamkulam, Quilon e Tanor[66].

Il Rāja di Tanor[67] era tributario dello Zamorin e la sua volontà di rendersene indipendente rese naturale l'allenza coi Portoghesi. Essa si sviluppò a tal punto da sembrare di poter sfociare in una conversione al cristianesimo, della quale era ragionevole attendersi anche quella dei suoi sudditi. A dispetto della sua intrinseca inconsistenza politica[68], egli avrebbe inoltre potuto indurre una sorta di "effetto domino", la conseguente conversione degli abitanti dei diversi regni del

[65] HCI I, pp. 401-428; HCI II, pp. 423-478.

[66] P.K.S. Raja, *Medieval Kerala*, Annamalai University, Annamalainagar 1953, p. 60 s.; P.C. Alexander, *The Dutch in Malabar*, Annamalai University, Annamalainagar 1946, pp. 3-7; A. Sreedhara Menon, *A Survey of Kerala History*, Sahitya Pravarthaka Co-operative Society – National Book Stall, Kottayam 1967, pp. 184-202.

[67] «Maritimum est oppidum Tanor, leucas ultra Goam circiter octoginta, cis Calecutum ad quindecim». *Ioannis Petri/ Maffeii Bergomatis/ e Societate Iesu/ Historiarum Indi-/carum libri XVI/ selectarum item ex India/ epistolarum eodem interprete libri VI/ accessit Ignatii Loiolæ vita postremo/ recognita. Et in Opera singula copiosus Index/ Florentiæ/ apud Philippum Iunctam/ M D LXXXVIII/ ex auctoritate superiorum/ cum privilegio*, p. 294.

[68] Filippo Sassetti scrisse a Francesco de' Medici, Granduca di Toscana, di avere incontrato lo Zamorin, sovrano di Calicut, che «intorno aveva i suoi regidori, el re di Tanor e certo altro principe, tutti nudi, cinti con un panno solamente, in mano la spada e la rotella». F. Sassetti, *op. cit.*, p. 197, Cochin, 10 febbraio 1586. La curatrice Adele Dei erroneamente identifica Tanor con la ben più nota città di Tanjore (forma angloindiana per il tamil Taṅjāvūr; vd. HJ, p. 898), a circa 300 km a sud di Chennai (Madras).

Malabar[69] e soprattutto dei loro sovrani, tanto da potersi prospettare la creazione di un vero impero indo-lusitano al posto del ben limitato *Estado da Índia*.

Già nel 1532 il francescano Frei Paulo de Santarem aveva stabilito contatti col Rāja[70] e in una lettera che due anni dopo il capitano Francisco de Souza indirizzò al Governatore Nuno da Cunha si lodavano le virtù del sovrano e si auspicava che gli fosse assicurato ogni possibile aiuto[71].

Nel dicembre del 1545 il Re di Tanor scrisse due lettere al Viceré João de Castro, esprimendogli nella prima il desiderio di diventare cristiano e chiedendogli di venire insieme al Vescovo Juan de Albuquerque e al capitano della vicina fortezza portoghese di Chale, Antão Coelho de Souza. Nella seconda ribadiva l'invito e specificava il suo desiderio di farsi cristiano, scrivendo che avrebbe dovuto rimandare il battesimo fino alla morte di suo fratello, re legittimo e di cui egli era in realtà solo il reggente. Il Rāja esitava a rendere noto il suo desiderio, ma lo avrebbe certamente fatto non appena la maggioranza del popolo e i suoi fratelli, eredi al trono con pari titolo, non avessero maturato sentimenti analoghi ai suoi[72]. È quindi facile dedurre che al Rāja di Tanor interessasse soprattutto l'alleanza coi Portoghesi, con cui rinsaldare una precaria situazione interna ed affermare la propria totale indipendenza dallo *Zamorin*.

In quel periodo un funzionario portoghese informava Dom João III che aveva espresso il desiderio di battezzarsi anche Re di Candy nell'isola di Ceylon. Si suggeriva che il Viceré visitasse quest'ultimo già nel settembre 1546, quando si presumeva che i Turchi non sarebbero più stati in grado di nuocere, mentre era opportuno subordinare ogni incontro col Rāja di Tanor al conseguimento di una pace stabile col Sultano di Bijapur, sempre in grado di minacciare Goa[73]. Dalla lettera sembrerebbe doversi dedurre il timore che la richiesta del sovrano malabarese fosse considerata una trappola tesa da Adil Khān, mentre il pericolo di una visita al Re di Ceylon risiedeva nel dover percorrere una rotta soggetta a periodici attacchi da parte dei Turchi.

[69] Il razionale e prudente Giovanni Pietro Maffei considera alquanto ingenua una tale prospettiva: «ut cupiditati est ferme adiuncta credulitas, vulgo ita differebant: Malabarici litoris incolas omnes, viri huius exemplo atque auctoritate, in Lusitanicam fidem breui esse venturos». *Historiarum Indicarum libri XVI*, cit., p. 295.

[70] Q 141.

[71] 14 agosto 1534, Q 167. Maffei rinviene in un'antica amicizia e consuetudine di rapporti con i Portoghesi le premesse della conversione del sovrano: «in Lusitanum nomen a pueritia valde propensus, cum Cialensis arcis præfecto Ludouico Xiralupo (quam arcem a Nonnio Prætore exstructam in limite Calecutano docuimus) amicitiam ac familiaritatem inierat. Idem, Vincentium Franciscanum, Goani Episcopi comitem; & Ioannem Soarium Cialensem antistitem, ventitantes ad se, libenter audiebat». *Ivi*, p. 294.

[72] 9 e 29 dicembre 1545. Q 1777 (firma in malayālam e sigillo con àncora e due pesci), Q 1807.

[73] Antão Cardoso al Re, 23 dicembre, Q 1804.

Un mese dopo, alla fine di gennaio, Antão Coelho faceva sapere al Viceré che se il Rāja di Tanor si fosse convertito, anche quello di Chale ne avrebbe seguito l'esempio. Si riferiva poi in modo allusivo ad una divergenza di opinioni fra Mestre Diogo e Frei Paulo sulla linea da seguire in merito alla richiesta del battesimo[74]. Dalla lettera che in quello stesso periodo Diogo Borba scrisse al Viceré si comprende che egli era assai ottimista. Descriveva infatti la fede, lo zelo e gioia del Rāja di Tanor e dei suoi due fratelli. Egli era in realtà il reggente di un fratello folle, non il sovrano legittimo. Era necessario che le più alte autorità dell'*Estado da Índia* venissero presto a Tanor per aiutare il reggente contro i suoi vicini e soprattutto contro lo *Zamorin* di Calicut, che gli aveva sottratto un villaggio di frontiera. Mestre Diogo, invitando a non diffondere la notizia della volontà di conversione del Re malabarese, ricordava che nel 1542 questi aveva espresso a Martim Afonso de Souza il desiderio di snidare i mussulmani da Calicut, allearsi coi sovrani vicini ed aiutare i Portoghesi. Lo *Zamorin* lo aveva perciò combattuto, infliggendogli seri danni. La conversione sarebbe certo stata un'utile mossa politica, eppure il Rāja di Tanor affermava, in realtà «come dicono sempre anche i chiaccheroni», di volere il battesimo solo per la salvezza della propria anima[75].

Il Viceré aveva mandato Diogo Barba a Tanor, dopo che all'inizio del 1546 erano morti i principi di Ceylon presso i quali egli era stato in precedenza inviato[76]. Mestre Diogo aveva il compito di istruire il Rāja nella fede, ma soprattutto indagare sulle esatte circostanze della richiesta di battesimo. La lettera che si è appena menzionata indusse Martim Afonso de Souza a soprassedere fino a settembre, finché la situazione non si fosse chiarita. Oltre alla minaccia di Adil Khān il quadro si complicò per la guerra che nel frattempo scoppiò fra Tanor e Calicut. In tale frangente Mestre Diogo riparò a Cochin sino alla fine del conflitto[77].

In febbraio ebbe luogo nel *Paço do Sabaio*, residenza del Viceré (o del Governatore) ed in seguito sede dell'Inquisizione, un consulto con le principali autorità civili e religiose di Goa. Tutti i partecipanti invitarono il Viceré a non partire immediatamente.

Il Dr. Francisco Toscano, *chanceler-mor do Estado*, invitò ad attendere almeno fino a settembre a causa dei monsoni[78]. Nella stagione delle piogge in

[74] Mercoledì 26 gennaio 1546. Q 1883.

[75] 27 gennaio 1546. Q 1886.

[76] FX, vol. II, t. I, p. 164 n.

[77] FX, *ivi*, p. 793.

[78] Q 1935. Biblioteca da Ajuda, Lisboa, Ms. 51-8-45, f. 209. I ff. 165-227, pubblicati parzialmente in SRD III, contengono i pareri sulla conversione del Rāja di Tanor e saranno indicati con la sigla T, seguita dal numero del foglio.

effetti era agibile solo il porto all'estuario del fiume Zuari, più profondo e meglio riparato dell'altro porto di Goa, quello settentrionale alla foce del Mandovi[79]. La maggior parte delle autorità interpellate adduceva però soprattutto l'instabile quandro politico come principale ragione per non partire. Il Sultano di Bijapur aveva infatti imposto un blocco navale e con le sue truppe circondava Goa. Nel Malabar infuriava la guerra e sarebbe stato bene restare e pensare piuttosto ad allestire la flotta per la guerra contro i Turchi[80].

Una lucida analisi della situazione era presentata nel parere reso da Pero de Faria. A marzo avrebbe soffiato il vento di nordovest ed allora il Viceré avrebbe già dovuto essere di ritorno. Occorreva pensare a proteggere Ormuz dai Turchi e Diu dal re di Cambai. Le truppe dell'*Idalcão* erano infatto a Ponda, ad appena due leghe da Goa. Si doveva allestire la flotta dal momento che i Turchi avevano la loro già pronta ad Aden, distante da Goa appena 15 giorni di navigazione. In una situazione così critica occorreva assicurare ciò che definitivamente si era conquistato con le chiese, la cattedrale e gli sfarzosi monasteri alla santa fede cattolica. Le forze portoghesi erano ridotte ed era perciò necessario riunirle per fare fronte comune contro i Turchi, invece di disperderle in una pluralità di teatri di guerra. Il popolo di Tanor si opponeva al battesimo del suo re e sarebbero perciò stati necessari 6000-7000 Portoghesi per mantenere il suo potere. In tal modo sarebbe ricominciata la guerra contro Calicut, con grave pericolo e danno per i *casados* lusitani, che vivevano essenzialmente di commercio. Era quindi meglio attendere sino a settembre, in attesa che si chiarisse l'effettiva gravità della minaccia turca. Nel frattempo si sarebbe potuta promuovere la conclusione di un armistizio fra il Rāja di Tanor e lo *Zamorin*. Non si poteva infatti certo negare l'aiuto ad un re cristiano in pericolo, ma d'altra parte mancavano le forze materiali per prestare un tale soccorso. Il meglio che si potesse fare era perciò rendere non necessario l'aiuto portoghese, ponendo termine ad una guerra di nessuna utilità. Pero de Faria concludeva il suo rapporto con una sorta di polemica contro i frati, probabilmente coloro che premevano per la conversione ed il viaggio a Tanor:

> I Frati potrebbero dire che io sia un diavolo, io però non invidio la loro vita. Loro pregano con rosari e brevari, io con armi, lance moschetti; i miei averi, la mia persona e i figli li ho consacrati alla difesa della fede cattolica contro i suoi nemici. Questi sono i grani di rosario, le Avemarie e i Credo con cui prego[81].

[79] M.N. Pearson, *op. cit.*, p. 89.

[80] Parere dei *Vereadores*, reso il 7 febbraio 1546. T 165, Q 1927. Parere dei 24 *Mestres*, T 217, Q 1930. Parere di Jorge Cabral, T 203, Q 1931. Parere di Francisco da Cunha, T 205, Q 1933. Parere di Diogo Álvares Teles, T 207, Q 1934.

[81] T 193; Q 1936.

A conclusioni non diverse da quelle di Pero de Faria, rappresentante della coscienza laica e militare dell'*Estado da Índia*, giungeva anche Frei Paulo de Santarem. Questi invitava ad attendere fino a settembre per due distinti ordini di ragioni. Occorreva anzitutto mantenere la pace con Calicut, raggiunta dopo tante perdite, e si dovevano ricostituire la flotta e l'arsenale. Il Rāja di Tanor non sembrava poi così pieno di Spirito Santo, come invece riteneva Mestre Diogo. Era perciò meglio aspettare, perché solo così si sarebbe potuto capire se la richiesta del Rāja di Tanor fosse opera di Dio o non piuttosto del diavolo[82].

L'8 febbraio 1546 il Vescovo stese un riassunto della discussione[83]. Il Rāja di Tanor aveva chiesto il battesimo[84] ed il Viceré aveva scritto al Capitano di Chale per vedere se in tale proposito egli tuttora perseverasse. Dopo un mese il capitano aveva risposto affermativamente[85]. Il Viceré aveva allora inviato Mestre Diogo per appurare se per caso non vi fosse inganno da parte del sovrano malabarese. Venti giorni dopo erano giunte le lettere di Mestre Diogo[86], del capitano di Chale ed un *ōla*[87] del Principe di Calicut con accuse contro lo *Zamorin* che gli aveva conteso le terre. Il Consiglio aveva invitato il Viceré ad attendere. Per un battesimo segreto era sufficiente Mestre Diogo e si poteva anche sospettare che fosse solo un'astuzia per tendere un agguato al Viceré. Il tempo avrebbe chiarito il caso. Se lo desiderava Mestre Diogo poteva pure rimanere a rafforzare la fede del re.

Dopo il riassunto del Vescovo seguirono ancora altri pareri ed interventi. Frei Domingos de Assentyone[88] invitava a non partire perché se quel principe fosse davvero stato così pieno di Grazia divina come si scriveva (cioè, come scriveva Mestre Diogo), non avrebbe frapposto così tanti ostacoli e non avrebbe rimandato *sine die* il battesimo. Mentre si consolidava la pace e si allestiva la flotta, se lo avesse voluto, Dio avrebbe di certo indotto il popolo di Tanor alla conversione. Allora e soltanto allora sarebbe stata opportuna una visita del Viceré al Rāja di Tanor. Dom Álvaro de Castro intervenne per invitare anch'egli ad aspettare fino a settembre, sospettando che il Rāja di Tanor in realtà volesse solo estorcere l'impegno portoghese contro lo *Zamorin* quando invece la flotta era imputridita, l'arsenale era ridotto ad un cumulo di ruggine e i 400 pezzi di cannone sembravano ormai inutili ferri vecchi. Peral-

[82] T 183; Q 1932.

[83] T 179; Q 1940.

[84] Q 1777.

[85] Q 1807.

[86] Q 1886.

[87] Foglio di palmera (*Borassus flabelliformis*), noto in tamil come *ōlai* ed in malayālam *ōla*, su cui nell'India Meridionale si usava scrivere incidendo i caratteri con una punta metallica. HJ, p. 636.

[88] T 185; Q 1941.

tro la guerra contro lo *Zamorin* avrebbe danneggiato più di quella condotta contro qualsiasi altro sovrano. In ogni caso il popolo di Tanor si sarebbe ribellato ad un sovrano che avesse abbandonato l'idolatria[89].

Anche Dom Bernardo de Noronha invitò ad aspettare fino a settembre[90] ed il 9 febbraio Vasco da Cunha intervenì per ribadire che non era certo il momento adatto per intraprendere pericolose avventure, quando si era in guerra con l'*Idalcão*, i Turchi ed il Re di Cambai, pur mancando navi, uomini e denaro[91].

Il 10 febbraio il Segretario Antão Cardoso enfatizzò i pericoli di non poter più tornare a Goa per svernare. Non toccava d'altra parte a lui dover ricordare un fatto così evidente, dal momento che a Goa ciò era ben più noto di quanto egli, evidentemente un giurista, avrebbe potuto apprendere da Giustiniano e da tutti i giureconsulti[92]. Il Dr. Simão Martins invitò poi ad attendere fino a settembre perché il battesimo avrebbe potuto provocare una ribellione del popolo di Tanor e di tutto il Malabar[93].

Terminato il consulto con un responso chiaro ed inequivocabile, il 22 febbraio Mestre Diogo Borba scrisse da Triparangote una lettera al Viceré[94]. Dopo aver accusato la recezione di quella inviatagli il 18 febbraio, Borba riferiva che il Rāja di Tanor sospettava che la sua intenzione di battesimo fosse ritenuta essere solo motivata dalla guerra contro Calicut. Egli voleva invece convertirsi perché riconosceva la stoltezza del paganesimo. Il suo fratello folle era infatti un idolatra incallito e i *Nayar* si sarebbero di certo pronunciati in suo favore. Mestre Diogo riferiva quindi che il Rāja desiderava essere battezzato in segreto da lui, insieme a due fratelli e con 10-12 membri della famiglia.

Chiedeva poi di poter mantenere il cordone braminico (*pūnūl*) e le consuete esteriorità pagane, per assicurarsi uno stabile dominio sul regno e convertirlo in seguito solo progressivamente. Non appena fosse morto il suo fratello folle o altrimenti migliorata la situazione, avrebbe bruciato con grande gioia il cordone braminico ed infranto gli idoli. Nel frattempo avrebbe permesso la costruzione di una chiesa a Tanor per opera di artigiani cristiani.

Mestre Diogo chiedeva che gli fossero inviati i pareri del Vescovo e delle altre autorità. Da parte sua egli voleva confrontare tutti gli argomenti a favore e contro le richieste del Rāja. Si poteva tollerare il mantenimento di forme pagane se vi era invece l'intenzione della conversione?

[89] T 189; Q 1942.
[90] T 191; Q 1943.
[91] T 201; Q 1945.
[92] T 211; Q 1950.
[93] T 213; Q 1951.
[94] T 222; Q 1972.

Contro tale possibilità con unanimità sembrava schierarsi l'insegnamento dei Dottori della Chiesa, dei teologi, dei canonisti e soprattutto di Agostino, che nel *De mendacio*, nel *Contra mendacium ad Cozentium* e nel *De fide et operibus* si era espresso chiaramente contro il mantenimento di esteriorità pagane. San Paolo diceva poi che *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem*[95].

Un esame specifico delle circostanze del caso forniva tuttavia valide ragioni per acconsentire alle esigenze del Rāja. Il battesimo avrebbe infatti permesso, anche se compiuto in segreto, di procedere alla progressiva conversione del regno. Era poi un caso unico in cui un battesimo palese avrebbe impedito il conseguimento della conversione di un popolo intero. Si potevano inoltre addurre alcuni esempi biblici e agiografici, ovvero la frequentazione da parte di San Sebastiano della corte imperiale, sino a quando non fu il momento opportuno per rivelare di essere cristiano[96], la fede dissimulata di Gamaliele negli Atti degli Apostoli[97] e quella di Nicodemo nel Vangelo[98], *ocultus aut propter metum Judiorum* [sic]. Tale espressione si rinviene in realtà nel Vangelo di Giovanni (19, 38) in relazione a Giuseppe d'Arimatea, non menzionato da Mestre Diogo, ma che nei suoi *Historiarum Indicarum libri XVI* Giovanni Pietro Maffei cita fra i passi scritturistici che potevano giustificare la dissimulazione. Lo storico gesuita riferisce anche che nel consulto teologico si allegò l'atteggiamento tenuto dagli apostoli subito dopo la morte di Cristo, che sempre per timore dei Giudei si riunivano nel cenacolo a porte chiuse[99].

Con un'icastica formulazione Mestre Diogo affermava che comunque erano più i casi che le leggi (*São mais os casos que as leis*)[100] e che, se Agostino

[95] *Romani* 10, 10.

[96] «Iam vero, Diuum Sebastianum, bellatorem illum ducemque fortissimum... [alij rogati censerent] custodias dissimulanter obire, & martyribus animos addere solitum, quoad coram ipso Diocletiano demum aperiendi quis esset, quem coleret, cui dies noctesque seruiret, præclara sese dedit occasio». *Historiarum Indicarum libri* XVI, p. 295.

[97] Ipotesi dedotta da *Atti degli Apostoli* 5, 34-39.

[98] *Giovanni* 3,1-21; 20, 39.

[99] «Eandem ob causam [=propter metum Iudæorum], ipsosmet Apostolos Christum, ante acceptam spiritus plenitudinem, ianuis clausis dies aliquot in eadem cænatione latuisse». *Historiarum Indicarum libri XVI*, p. 295. La specificazione che gli apostoli si nascondevano dai Giudei si trova solo in *Giovanni* 20, 19. Si è visto peraltro che è sempre soltanto nel Vangelo di Giovanni che si narra la visita notturna di Nicodemo e si riferisce che Giuseppe d'Arimatea, per timore dei Giudei, teneva nascosta la sua adesione all'insegnamento di Gesù.

[100] Si esprime con questa formula un senso di relativismo e "discrezione" che, in un contesto più politico, rese così il Guicciardini: «È grande errore parlare delle cose del mondo indistintamente e assolutamente e, per così dire, per regola; perché quasi tutte hanno distinzione e eccezione per la varietà delle circunstanze, le quali non si possono fermare con una medesima misura: e queste distinzione e eccezione non si truovano scritte in su' libri, ma bisogna le inse-

avesse considerato una così singolare circostanza, avrebbe certamente concluso diversamente. Al termine della lettera Borba chiedeva istruzioni ed auspicava che si invitasse lo *Zamorin* a cessare la guerra contro il Principe di Calicut. Chiedeva inoltre che si concedesse al Rāja di Tanor un *alvarà* con cui, contrariamente a ciò che andavano dicendo alcuni Portoghesi, si stabilisse il mantenimento della sua giurisdizione su coloro che si fossero convertiti.

Quale fu dunque la posizione che complessivamente emerse dal confronto delle opinioni sul desiderio di conversione del Rāja di Tanor? Si è già vista la linea generale che il 6 febbraio Dom Juan de Albuquerque formulò riassumendo gli interventi dei consultori. Escludeva la visita del Viceré, temendo che potesse essere una trappola, e ciò parrebbe indicare un netto scetticismo a proposito della sincerità della conversione. Maffei interpreta invece in senso assai benevolo la prudenza del Vescovo di Goa. Si doveva cioè lasciar passare del tempo, non per vedere se davvero il sovrano di Tanor avesse scelto il cristianesimo, ma affinché egli riuscisse gradualmente a sradicare dai suoi nobili (i *Nayar*) l'attaccamento al paganesimo. Solo così si sarebbe evitata una loro rivolta. Occorreva quindi la pazienza propria dei saggi, perché con la precipitazione si sarebbe invece rischiato di rovinare tutto. Maffei tuttavia ritiene che con un tale atteggiamento il Vescovo peccava in qualche modo di ingenuità, perché non comprendeva quanto inestricabilmente fossero connessi i costumi indiani e i simboli religiosi pagani[101].

Il 27 febbraio 1546 scrisse al Viceré anche il capitano di Chale Antão Coelho. Il Rāja di Tanor era molto dispiaciuto che la suprema autorità portoghese potesse venire solo a settembre. Dio non avrebbe però lasciato che un affare così importante non andasse in porto, anche se nel mondo c'erano molti uomini malvagi ed ancora peggiori frati («*ainda que aja muyto maaos homêes e piores frades no mundo*»). Era chiara l'allusione polemica a quei religiosi che dubitavano della sincerità della sua conversione. Nel frattempo il Rāja di Tanor indusse il Principe di Calicut a combattere lo *Zamorin*. Si prevedeva che la guerra sarebbe durata sino alla stagione delle piogge. Mestre Diogo riparò perciò a Cochin, per fare però ritorno a Tanor già in maggio[102].

gni la discrezione». F. Guicciardini, *op. cit.*, n. 6 (serie C), p. 106.

[101] «Similiter, huic etiam Regi tam pio, nondum maturis ad Christum publice profitendum rebus, concedendum aliquid spatij, dum Naires ac proceres vitandæ seditionis causa paulatim ab insita superstitione diuellat. Suum esse cuiusque rei tempus. Id expectandum utique sapienti. Sæpe, quæ patientia ac lenitate sanari negotia possint, peruicacia & festinatione corrumpi. Hæc, & in hanc sententiam alia dixit Episcopus, haud dubie beneuolentia in Regem, & quadam naturæ bonitate prouectus: nec satis animaduertens, quantum inter habitum nationis, & symbola religionis intersit. Vicit tamen auctoritas Pontificis, inque eius sententiam Prætor & reliqui frequentes iere». *Historiarum Indicarum libri XVI*, cit., p. 295.

[102] Lettera del 21 marzo 1546 di Sebastião Fernandez al Governatore, Q 2070. Lettera del

Il battesimo non fu celebrato, il Viceré non si recò a Tanor e per più di due anni non se ne parlò più. Il 6 gennaio 1549 il Rāja di Tanor scrisse però al Re del Portogallo[103] per esprimergli il suo desiderio di accogliere la «ley dos portugueses». Per riguardo a suo fratello e a sua madre doveva però mantenere le apparenze pagane e d'altra parte Mestre Diogo gli aveva detto che non era necessario rimuovere il ciuffo di capelli (*Corombim*) ed il cordone, o che dovesse portare la barba e la camicia (che avrebbe coperto il cordone?), poiché ciò che contava era solo la fede. Il Rāja chiedeva che gli fosse nuovamente inviato Frei João de Villa do Conde, a lui noto e da lui ritenuto la persona più adatta ad impartigli il battesimo in segreto. Il sovrano di Tanor prometteva poi che avrebbe aiutato i Portoghesi a conquistare tutta quanta l'India. Intanto chiedeva che anche a lui fosse concesso, come già allo *Zamorin*, di inviare il pepe agli Arabi della Mecca.

Anche nella lettera che João Soares, vicario di Chale, scrisse al Re il 20 gennaio 1549 si riferiva il desiderio del Rāja di Tanor di diventare cristiano in segreto, mantenendo però apparenze pagane[104]. Poco tempo dopo deve essere occorso il battesimo, poiché il 28 marzo 1549 il re malabarese scrisse al Vescovo[105]. Il mittente era Dom João, Rāja di Tanor, divenuto cristiano in segreto per motivi che avrebbero potuto esporre il *Veedor*, come pure il capitano di Chale Luis Xiralobo ed il vicario João Soares, presenti al battesimo.

Dom João ringraziava per gli auguri e chiedeva che gli si mandasse un gesuita per aiutare il Vicario, e che a Tanor fosse al più presto costruita una chiesa. Concludeva chiedendo che il Vescovo si recasse appena possibile da lui insieme al Governatore. Il 14 agosto Dom João scrisse una nuova missiva al Vescovo[106], in cui annunciava il suo prossimo arrivo a Goa con le navi fornite dal capitano di Chale, non appena avesse ricevuto la risposta del Governatore Jorge Cabral. Scriveva poi di avere molti problemi a causa della sua conversione, ma che nondimeno voleva sopportare tutto per amore di Dio e che, se fosse necessario, sarebbe stato disposto anche a diventare un eremita. Si deduce perciò che in quei mesi si era deciso che, se davvero il Rāja voleva incontrare le autorità portoghesi, poteva recarsi lui a Goa piuttosto che loro a Tanor.

capitano di Chale Antão Coelho al Governatore del 27 marzo 1546, Q 2094. Lettera di Antão Coelho al Governatore del 18 maggio 1546, Q 2193.

[103] Q 4130.

[104] Q 4142.

[105] Missiva riportata in un'altra lettera del Vescovo del 25 ottobre. Q 4189.

[106] Riportata nella lettera che il Vescovo scrisse il 25 ottobre. Q 4234.

Quasi quarant'anni dopo Giovanni Pietro Maffei, alla luce dei successivi eventi, non aveva difficoltà ad ammettere che il principale motivo che tanto aveva fatto desiderare a Dom João l'incontro col Vescovo ed il Governatore era chiaramente la prospettiva di un'alleanza con chi allora dominava le coste del Malabar[107].

Un resoconto della festosa accoglienza a Goa del sovrano malabarese[108] è riportato nella lunga lettera che il Vescovo Albuquerque scrisse alla Regina Dona Caterina tra il 20 ed il 25 ottobre 1549[109]. Il Rāja di Tanor avrebbe voluto convertirsi già da dieci anni. Ricevette la visita di Frei Vicente de Lagos, poi gli fu inviato João Soares come Vicario di Chale ed 8-9 mesi dopo Cosme Anes ed il capitano Luis Xiralobo per assistere al battesimo segreto. Il Vescovo si era congratulato col sovrano per la lieta notizia, ricevendo da lui una risposta il 28 marzo 1549[110]. In seguito aveva mandato a Tanor Antão Gomes e Garcia de Sá, nipote del dell'omonimo ex Governatore, accompagnati da altri sessanta Portoghesi. Con Frei Vicente costuirono una chiesa con un tetto di foglie di palma. Il Vescovo riferiva poi che Frei Vicente aveva battezzato segretamente anche Dona Maria, regina di Tanor, così come gli aveva reso noto con una lettera del 14 agosto[111]. Il Governatore João Cabral aveva convocato un consiglio di 30 *fidalgos*, i *Veedores*, i *Letrados*, il Custode del convento francescano e lo stesso Vescovo, per discutere due questioni: se egli dovesse recarsi a Tanor e se si dovesse permettere al Rāja di Tanor di indossare il cordone braminico. Ad entrambi i quesiti si era risposto affermativamente.

Il Rāja di Tanor era quindi giunto a Goa il 22 ottobre ed il 23 aveva percorso le strade della città in un festoso corteo. Sembrava sinceramente commosso ed emozionato, dal momento che piangeva mentre parlava di Cristo. Aveva poi chiesto un confessore ed il Vescovo gli aveva quindi assegnato tre confratelli indiani di Frei Vicente, ordinati appena due anni prima. Il 25 ottobre il Vescovo gli aveva infine impartito la Confermazione nella Cappella di San Girolamo nel Collegio di S. Paolo Il 26 ottobre il re malabarese avrebbe preso la via del ritorno, mentre il Vescovo ed il Governatore lo avrebbero seguito con la flotta dopo 5 o 6 giorni.

[107] «Sub hæc, neophytum Regem adstringendæ cum Lusitanis amicitiæ causa, incessit cupido regiam ipsorum urbem ultro adeundi Goam; & familiariter cum Prætore & cum Episcopo colloquendi». *Historiarum Indicarum libri XVI*, cit., p. 294.

[108] «...folyas e danças acostuamadas, e ruas enramadas e paramentadas ... ao terreiro das casas do Governador, que he em caminho da igreja». G. Correa, *op. cit.*, vol. IV, p. 694 s.

[109] Q 4271, 4273.

[110] Q 4189.

[111] Q 4234.

Un altro resoconto della visita del Rāja si trova nella lettera che Padre Baltasar Gago scrisse ai gesuiti del Collegio di Coimbra, composta anch'essa fra il 20 ed il 25 ottobre 1549[112].

In essa si leggeva che in aprile Antão Gomes era andato dal Rāja per tornare poi il 16 settembre. I Portoghesi erano andati a prendere Dom João con delle fuste ed il Vescovo ed il Governatore lo avrebbero accompagnato al ritorno allo scopo di promuovere la conversione di tutto il Malabar, percorrendo le 300 leghe della costa. Il Rāja di Tanor era giunto a Goa il 24 ottobre. Tornato a casa Dom João aveva scritto al capitano di Chale che si erano convertiti alcuni signori con molta gente al seguito.

Giovanni Pietro Maffei aggiunge nei suoi *Historiarum Indicarum libri XVI* numerosi altri dettagli ai resoconti finora esaminati. A Tanor si recarono otto "biremi", sotto il comando del Capitano Xiralobo, ma il Rāja faticò molto per potersi recare con loro a Goa. I suoi nobili e bramini lo implorarono infatti di non assentarsi dal regno senza un valido motivo e di non affidare la propria persona a gente straniera e sconosciuta, anche per impedire che la sua purezza rituale fosse da loro contaminata. Non valsero tanto energiche pressioni a far desistere il sovrano dal suo intento, ed allora essi decisero di procedere in modo più drastico. Per impedirgli di recarsi al porto posero sentinelle alle porte delle tre cerchia di mura che proteggevano Tanor. A notte fondo il Rāja riuscì ad evadere in una fuga rocambolesca. Con il lancio di una corda improvvisata, alla cui cima legò a mo' di gancio un corno di cervo, raggiunse infatti i merli della prima e poi della seconda cerchia. La terza e più esterna muraglia non era però della stessa altezza delle altre e perciò il Rāja cadde a terra ferendosi al capo e al ginocchio. Giunse così a fatica dai Portoghesi, e non lo fecero desistere nemmeno le suppliche che nobili e bramini, resisi conto della fuga, gli rivolsero quando egli era ormai sul punto di salpare[113].

[112] Q 4269-4271, 4273, 4296.

[113] «Confestim Ioannes Lupus cum octo biremibus, & idoneo commeatu, missus ad Regem aduehendum; in ipso Tanoris aditu anchoras iacit, deque suo appulsu facit eum per nuntios certiorem. Ille, sospitem gratulatus accessum, ad profectionem extemplo se comparat. Id ubi cognitum in urbe, propinqui, & primores, ac præcipue Brachmanæ circumsistunt Regem; monent, orant, obsecrant, ne regnum sine causa deserat; ne caput suum peregrinæ et ignotæ commitat genti: ne sese vetustissimis cerimoniis præditum augustumque, profana & impura contagione contaminet. Ea monita precesque obfirmato ad iter animo cum Ioannes aspernaretur; enim uero illi acrioribus remediis opus esse consistuunt: facta conspiratione, custodibusque ad portas adhibitis, Regem in arcem includunt triplici circundatam muro. Neque tamen idcirco ille de sententia demoueri se est passus. Nocte concubia, solus, reuincta capillis in ipso vertice, quam dicebamus, effigie Christi, cuius opem subinde implorabat; subitariam restem, præligato quod fors obtulerat aduncо cerui cornu, retinaculi causa in pinnas iacit: eoque adminiculo in summum euadit. Inde translato in partem alteram vinculo, suspensus manibus ad ima sese demittit.

In prossimità dell'isola di Goa vennero incontro alla nave del Rāja imbarcazioni decorate con sete preziose e di vari colori, mentre un frastuono di timpani, trombe e flauti accoglieva solennemente il prestigioso ospite. Egli trascorse una notte in una casa fuori città, poi, indossato un prezioso abito portoghese e un monile d'oro, si diresse con la flotta alla città di Goa, mentre i cannoni sparavano a salve ed il Governatore Cabral attendeva il Rāja sul molo insieme a tutta la popolazione[114]. Al suo arrivo questi ricevette le chiavi della città, presentategli su un piatto d'argento, e – secondo il tipico uso indiano – gli fu offerto riparo sotto un prezioso parasole di seta purpurea sostenuto con verghe d'oro ed ornato da frange di fibra di cocco. Il suo corteo percorse la strada principale della città che, oltrepassando il *Paço do Sabaio*, giungeva sino alla Cattedrale. La via era stata ripulita e ricoperta di rami freschi, mentre alle pareti degli edifici pendevano preziosi tessuti e arazzi. Insieme al sovrano procedevano chierici e membri di confraternite, mentre in fondo a tutti, per la sua eccellenza di rango, veniva il Vescovo, a portare una croce di notevoli dimensioni, preceduto dal Rāja e prima ancora dal Governatore. Una moltitudine cercava, anche affollandosi in luoghi sopraelevati, di vedere un così tanto solenne spettacolo, mentre non poco dovevano faticare le guardie per fare largo al corteo. Il Rāja si avvicinò quindi al Vescovo, abbracciando e baciando il crocifisso, per poi entrare nella Cattedrale e pregarvi. Dopo aver fatto ritorno al suo alloggio, si recò dal Governatore per un sontuoso banchetto ed un colloquio riservato, cui presenziarono anche il Vescovo, alcuni teologi e le principali autorità civili di Goa[115].

Ita, septum unum atque alterum felici ausu transgressus; in tertii descensu, quod altitudinem mœnium restis haud æquaret, ex interuallo desiliens, caput & alterum læsit crus. Inde ad stationem Lusitanorum ægre progressus, in ascensu scaphæ, tumentibus aquis pæne submergitur. Hisce defunctus periculis, ad naues denique magna omnium gratulatione peruenit. Vixdum in Prætoriam erat acceptus, cum eius cognito discessu oppidani ad littus accurrunt: supplices tendunt ad illum manus; eadem quæ paulo ante, cum lacrymis obtestantur, quos ille partim præsenti largitione, partim celeris reditus promissione solatus, familiaribus paucis adsumptis Goam ire perrexit». *Historiarum Indicarum libri XVI*, cit., p. 295 s.

[114] «Propius ad insulam accedenti, præfectus urbis Franciscus Lima in ipso portus ore cum splendido comitatu, & fulgentibus undique serico versicolore caturibus ac lembis, obuiam fit. Ad mutuum conspectum, utrinque tubæ tibiæque, ac tympana prestrepunt. Consueta dein salutatione accepta redditaque Rex ad impositam littori suburbanam Antonii Personæ, regio instructam apparatu, deducitur, ibi noctem exegit. Postera luce, Hispaniensi decorus habitus & aureo torque, pari frequentia, nec sine horrisono tormentorum fragore ad urbem classe provehitur, ipsum Prætorem in arcis mole præstolantem; paratos item ciues populumque; structam summa ratione pompam offendit». *Ivi*, p. 296.

[115] «Eius pompæ traditur talis. Ad portam qua intrandum erat, Lima præfectus in argentea lance claues urbis tenebat; hospiti Regi more maiorum offerendas, adstabant decuriones auratis baculis holosericam ostrīnam attolentes umbellam, fimbriis e cocco retorto pendentibus. Viam

Di fronte a tale selezionato consesso il Re spiegò che, dopo essere approdato dalla tenebre del paganesimo alla luce della sapienza, nulla ormai desiderava se non che si convertissero a Cristo non solo i suoi sudditi, ma anche i re e principi confinanti. Occorreva tuttavia pazienza poiché gli abitanti del Malabar erano molto legati alle loro tradizioni ed aborrivano le religioni e le cerimonie straniere, tanto da rimanere imprigionati nelle superstizioni e negli errori àviti. Il Rāja affermava di aderire intimamente, fin "nelle midolla", ai precetti di Cristo e perciò chiedeva che gli fosse impartito il sacramento della Confermazione. Il Governatore e il Vescovo gli dissero tuttavia che maggior frutto di conversioni lo avrebbe certo conseguito dichiarando apertamente la sua fede cristiana, sperando nell'aiuto divino piuttosto che nella prudenza e nella sagacia umana. Avrebbe maggiormente giovato al popolo intero dando un efficace esempio di vita invece di affidarsi ad artificio, simulazione ed esortazioni segrete (*multo plus... exemplis factisque quam arte ac simulatione & occultis hortationibus*). Il Rāja oppose a tali inviti i grandi pericoli cui si andava così incontro, in particolare il rischio di sedizioni. Suo fratello poi avrebbe voluto regnare al suo posto e poteva contare sul sostegno e le forze del sovrano d'un regno vicino. Dom João sperava quindi che non risultasse insopportabile ai Portoghesi la presente situazione, poiché in futuro egli non avrebbe mancato di rivelare pubblicamente, in aspetto, parole ed opere, ciò che ora teneva segreto nel suo animo. Non parve allora opportuno al Governatore e agli altri consiglieri insistere ulteriormente su questo punto[116].

quæ recta vocatur, & præter Sabaianas ædes ad templum fert maximum, probe purgatam, aqua conspersam, virentiq. stratam iunco, parietibus ex utraque parte pretioso textili & varia pictura nitentibus; clerici & sodalitia sacrarum infulis & insignibus religionum, longo agmine insederant. Postremus omnium erat Episcopus, maioris formæ baiulans Crucem.

Rex urbem ingressus, cum cætera lætus gratulatione, tum in primis honore clauium sub umbella cunctabundus incessit, adeo conferta occursantium ac deducentium multitudine (cum interim e superioribus locis alii spectarent plurimi) vti a lictoribus, umbellam antecedenti honoris causa Prætori, magno labore submoueretur. Vbi ad Episcopum eccessit Rex, solemni ab eo precatione lustratus, Crucem venerabundus amplectitur, pendentis Christi signum exosculatur: dein templum intrat, fusisque rite precibus, ad pridianum hospitium eques eodem studuit & comitatu reducitur. Exceptus dein a Prætore quam apparatissimis epulis, arcano colloquio tempus ac locum petit. Confestim vacua pars facta Prætorii. Ad colloquium Episcopus, & nonnulli theologi nominatim adsciti, ac præter hosce Lima urbis Præfectus, & Franciscus Aluarus a secretis, & regii quos dixi Quæstores, & Gaspar Nonnius interpres». *Ibidem*.

[116] «Coram eo consessu Rex omnem sui de religione consilii rationem exposuit. Sibi, posteaquam, singulari Dei beneficio caligine discussa de tenebrarum profundo in lucem sapientiæ ac veritatis emerserit, nihil æque in votis fuisse, aut esse; atque, ut populares suos non solum, sed vicinos quoq[ue] Reges ac Principes Christo conciliet; cunctisque de suo (quod aiunt) lumine lumen accendat. Verum lenitate opus esse: quæ nisi tempus ac spatium datum sit, constare non possit; usqueadeo Malabaricas gentes suas amplecti ac fouere, alienas horrere atque auersari leges

Il Governatore si consultò in disparte col Vescovo sulla possibilità di impartire al sovrano indiano il sacramento della Cresima e, non sussistendo impedimenti, la cerimonia ebbe luogo privatamente in una cappella affinché non si diffondesse in Malabar la notizia della conversione del Rāja di Tanor. Questi rimase a Goa dieci giorni e per tutto quel tempo le campane suonarono a festa, ebbero luogo corride, spettacoli di lotta in stile indiano ed egiziano (*armatæ saltationes & Indicæ & Ægyptæ*), esibizioni di mimi e giullari, e – secondo il costume dei Numidi – scontri a cavallo con giavellotti di canna.

Il Rāja infine, ricevute lettere in cui i suoi ministri lo imploravano di tornare a Tanor, si congedò dalle autorità di Goa, ricevendo in dono dal Governatore vesti di seta e cotone per i suoi servitori.

Maffei afferma quindi che gli onori e le attenzioni riservategli ebbero l'effetto di approfondire molto più di prima l'amicizia del sovrano di Tanor nei confronti dei Portoghesi[117].

ac cæremonias: adeo auitos erroribus ac superstitionibus captam atq[ue] implicatam teneri. Interea sibi Christum eiusque præcepta penitus hærere in medullis: eius rei Deum & conscientiam testes inuocat. Simul, ad certamina, vbi res tulerit, pro Christi nomine subeunda sacrosancto Chrismate confirmari se postulat. Ad ea Prætor, & Episcopus, collaudata vitæ pietate, cum experiendi gratia dicerent, satius videri sibi, Regem, ad cæteros permouendos, Christianum sese fateri palam; & ope diuina præsidioque magis quam humana prudentia vel dexteritate confidere; multo plus vniuersæ genti exemplo factisq[ue] quam arte ac simulatione & occultis hortationibus profuturum; Rex magna rursum pericula, magnos rerum motus obtendere. Inter cætera incommoda, fratrem sibi esse æmulum regni, præpotentis dynastæ vicinis opibus & fauore subnixum. Haud sine causa vereri se, ne si noua, & peregrina obtrudenda religione, populorum animi grauius offendantur, eorum alienationem ille suam occasionem putet. Lusitanis paulum modo expectare ne graue sit. Si vita suppetat, domesticas pariter & publicas res ita se Deo adiuuante compositurum, vt quæ nunc temporis causa corde tacitus premat, ea postmodum vultu, sermone, rebus denique ipsis tuto possit expromere. Aduersus hæc ultra tendere, neque Prætori, neque consiliariis visum. Ita, re infecta discessum est». *Ivi*, p. 296 s.

[117] «Seorsum dein super sacramento Confirmationis a Prætore consultus Episcopus, nequaquam negandum enixe petenti respondit; eodemque approbante Prætore, postridie ipsemet in priuato sacello, neophytum, paucis adhibitis testibus ne rumor manaret, solemni ritu ad luctam spiritalem iniunxit. Ab eo mysterio Rex nouis dein promissis optima spe tum Episcopum, tum cæteros omnes impluit. Decem ferme dies Goæ in hospitio substitit. Omnes hi dies Lusitano populo geniales ac festi fuere. E cunctis ædium sacrarum turribus campanum æs quam citatissimo pulsu dies noctesque personuit. Exhibiti ludi, taurorumque venatio; accessere armatæ saltationes & Indicæ & Ægyptæ; mimi, sanniones, & peroristæ, quæque alia effusæ lætitiæ signa sunt: itemque ad Numidarum consuetudinem edita equestris pugnæ simulacra; in quibus expeditos equites, vario distinctos ornatu, arundinum iaculis inter se decertare mos est. Inter quæ reuocatus domesticorum epistolis precubusque Rex, proficiscendi veniam petit. Multum illi a Prætore bombycinæ vestis, multum gossipinæ famulis in discessu donatum. Omni genere honoris & officii cultus, multo quam ante Lusitanis amicior & obstrictior abijt». *Ivi*, p. 297.

La conversione del re malabarese e la sua fastosa accoglienza a Goa ebbero anche un'eco europea. Furono infatti pubblicati in olandese[118] e francese[119] resoconti basati sulle lettere di Baltasar Gago ai gesuiti di Coimbra e di Albuquerque alla Regina Caterina[120].

Dom João di Portogallo, tramite il suo ambasciatore a Roma, informò poi Giulio III, eletto poco prima al Pontificato, del progresso registrato dalla Fede in India e la conversione del Rāja rallegrò ovunque i cattolici, che vedevano aggiungersi un successo in Oriente a quello conseguito in Inghilterra con l'ascesa al trono di Maria Tudor[121].

Al di là dei facili entusiasmi presto si ebbero però seri dubbi sulla convenienza politica della conversione. In un verbale del 4 gennaio 1552 si menzionava, ad esempio, che il Rāja di Tanor era andato a sud per convincere re e signori a schierarsi contro Cochin e a consegnare il pepe solo allo *Zamorin* di Calicut, sovrano di cui egli era vassallo, ma che era anche acerrimo nemico dei Portoghesi[122].

Il 31 dicembre 1551 il domenicano Diogo Bermudez scrisse a Dom Bernardo da Cruz, vescovo di São Tomé e già membro dell'Ordine dei Predicatori, una lettera che condannava un'intera politica[123]. Bermudez criticava la linea seguita dal Viceré, che nulla sapeva dell'India e che dal Portogallo si era portato appresso ben 500 servitori e impiegati, fra i quali aveva spartito tutte le cariche dell'amministrazione. Al Bermudez spiaceva verificare quanto profetici fossero stati i suoi giudizi sul Rāja di Tanor, a causa del quale c'era guerra a Cochin e niente pepe. Criticava la politica portoghese nei confronti dei sovrani orientali, da lui ritenuta assolutamente sbagliata. Si era infatti concesso il battesimo al Re

[118] *Niew blijde tijdinghe van Indien, ende dnieuw landt hoe dat de Coningk en de Coninghinne van Tanor, theylichchristen ghelooue aenghenomen hebben, ... met meer dan drij mael honder dysent persoonen*, Hans de Laet, Antwerpen 1551.

[119] *Nouelles Dindie, et de la terre neufue, auecq la description comment le roy et la royne de Tanor se sont baptisez et faictz chrestiens auecq plus de trois cens mille ames. Item la vie, moeurs et coustumes de la nation du dict pays, mis en lumière par M. Andria Mattheo, auecq une lettre a la royne de Portugal par leuesque de Goa. Imprimé en Anvers par Iehan de Laet.* Q 5106.

[120] «Hanc nos rei gestæ seriem cum ex aliis auctoribus minime spernendis, tum vero ex ipsiusmet Episcopi Goani litteris hausimus, ad Catharinam Lusitaniæ Reginam datis». *Historiarum Indicarum libri XVI*, cit., p. 297.

[121] «Quibus nuntiis mirum in modum lætus Ioannes Rex, Tanorii conuersionem una cum Antonii Criminalis exitu glorioso, non modo Lusitania tota prædicandam curauit, sed etiam Romæ Pontificatum ineunti Iulio iij. per Alphonsum Alencastrium oratorem suum diligenter exposuit. Quæ res, ingenti plausu, per eos ipsos dies resurgente Britannia quoque (perstitisset utinam) bonorum ac fidelium ubiq[ue] gaudia cumulauit». *Ibidem*. Giulio III fu eletto il 7 febbraio 1550, mentre Maria Tudor fu incoronata il 1° ottobre 1553.

[122] Q 4732.

[123] Q 4719.

di Candy e lo si riteneva un utile alleato, anche se in passato aveva ucciso molti Portoghesi. C'era poi il Re delle Maldive che, per tornare in possesso del regno da cui era stato spodestato, aveva espresso la volontà di convertirsi. Quali prospettive di evangelizzazione potevano mai esserci nelle Maldive, isole che per il loro clima insalubre non permettevano la residenza di missionari portoghesi? D'altra parte il re, appena ricondotto al trono con le armi portoghesi, non aveva esitato a commettere apostasia per tornare mussulmano.

Cosa dire poi del battesimo dell'erede di Ceylon, un bambino di appena due anni?

> Dopo mille abominî, sacrilegi e scandali a Ceylon, trovano come rimedio fare cristiano un bambino di appena due anni, contro la volontà del padre e della madre: è tutta una sudicia vigliaccheria![124]

Dalla testimonianza di Bermudez, osservatore peraltro niente affatto neutro, si vede bene come ad appena due anni dalla sua conversione Dom João avesse deluso tutte le speranze di un più solido radicamento lusitano nel Malabar, passando anzi nel campo dei nemici dell'*Estado da Índia.*

Sulla stessa linea, anche se non all'interno di un'organica analisi politica, Simão Botelho scrisse al Re il 30 gennaio 1552 che alcuni religiosi spendevano troppo e spesso volevano fare cristiani a forza. Un esempio era stata la conversione del figlio del defunto re di Ceylon. Il Rāja di Tanor, come quello di Quilon, corrompeva poi tutti i sovrani del Malabar per sobillarli contro i Portoghesi.

A dispetto di numerosi gesti poco amichevoli nei confronti dell'*Estado da Índia*, il Rāja Dom João scrisse il 20 settembre 1552 una lettera al Re di Portogallo. In essa si menzionava anche la necessità del temporaneo mantenimento del cordone braminico e di altri costumi pagani per non perdere il regno, rivendicando d'essere cristiano nel cuore. Il tema principale della lettera era però la guerra fra i sovrani malabaresi per il controllo del lucroso commercio del pepe[125].

Quest'ultima missiva permette di comprendere perché in seguito Dom João commise apostasia[126]. Suo unico interesse era sempre stato ottenere aiuto militare e concessioni commerciali, e la conversione aveva avuto il solo scopo di rendere più semplice il conseguimento di obiettivi concreti.

[124] «Después mill'abominações, secrilegios, escandalos en Ceilon toman por remedio haçer christiano un menino de dos años por fecerse contra voluntad de su padre y madre, – todo es vellageria y suciedad».

[125] Q 4874.

[126] Q 6128. Lettera del l'8 gennaio 1557 di Anrique de Souza Chicorro al Re, in cui si menziona l'apostasia del Rāja.

Al termine del racconto sulla conversione del Rāja e la sua visita a Goa Giovanni Pietro Maffei riferisce le opinioni di alcuni che ritenevano la conversione solo simulata e finalizzata a conquistare il favore dei Portoghesi. Il sovrano infatti, tornato a Tanor, non avrebbe mai rivelato pubblicamente la sua nuova religione e nulla avrebbe fatto affinché essa si diffondesse in Malabar. Lo storico gesuita replica affermando che sia Dom João sia il suo successore coltivarono ottimi rapporti coi Portoghesi[127]. S'è però visto come le fonti primarie paiano indicare l'esatto contrario. È possibile tuttavia che la delusione cagionata dal Rāja di Tanor non abbia avuto la stessa eco della sua precedente conversione e che quindi Maffei fosse in piena buona fede.

L'episodio del Rāja di Tanor, del tutto irrilevante per l'effettivo progresso della cristianizzazione in India, interessa tuttavia perché sembra essere un tentativo di adattamento culturale che anticipa l'esperimento di Roberto Nobili a Madurai. Non sfugge tuttavia ad un attento esame che l'adattamento era piuttosto un accomodamento, un ripiego, un male minore che si tollerava pur di conseguire un bene. Il *pūnūl* ed il *corumbim* (*kuḍumi*), ovvero il cordone ed il ciuffo di capelli tipico delle caste superiori, erano tollerati solo temporaneamente ed in vista della cristianizzazione generalizzata che si sperava di conseguire non appena fossero mutate le circostanze politiche. Occorre poi notare che in questo caso, a differenza della controversia dei Riti Malabarici, non si dubita del carattere pagano di determinati costumi, ma ci si chiede piuttosto se sia lecito simulare il paganesimo e dissimulare il cristianesimo, cui intimamente si aderisce.

Proprio quest'ultima peculiarità, insieme al riferimento di Mestre Diogo a Nicodemo, Gamaliele e Sebastiano, suggerisce un confronto con la polemica europea sul Nicodemismo. Essa iniziò nel 1543 con la pubblicazione di uno scritto di Calvino intitolato *Petit traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidèle congnaissant la verité de l'Evangile, quand il est entre les papistes*[128]. L'anno successivo il riformatore rispose alle critiche che aveva ricevuto con *L'Excuse à Messieurs les Nicodémites, sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand' rigueur*[129]. In entrambe le opere Calvino polemizzava contro la simulazione religiosa, ma solo nell'ultima si menzionava Nicodemo, dal cui nome ricavava un

[127] «Sunt qui totam eam conuersionem, captandæ Lusitanorum gratiæ, in tempus ab Rege barbaro fictam putent, eo maximo argumento, quod domum reuectus, promissa non præstitit. Mihi, circumspectis rebus omnibus, verisimilius videtur, metu potius quam perfidia neophytum a suscepto consilio destitisse: præsertim quod alioquin & ipse contractam cum Lusitanis amicitiam egregie coluit, & successor eius hodie sese præclare in eosdem animatum ostendit». *Historiarum Indicarum libri XVI*, cit., p. 297.

[128] *Ioannis Calvini opera quæ supersunt omnia ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, C.A. Schwetschke*, Brunsvigæ (postea Berolini) 1863-1897, 59 tt. in 58 voll., vol. VI, coll. 541-578. Lettera diretta ad un destinatario anonimo e datata 12 settembre 1540.

[129] *Ivi*, coll. 593-614.

neologismo per indicare quei cristiani riformati che, per il timore di persecuzioni, simulavano l'adesione al cattolicesimo. Non è chiaro cosa abbia determinato nel giro di un solo anno l'assunzione da parte di Calvino del riferimento al "discepolo notturno" di Cristo.

Evidentemente, il richiamo a Nicodemo era stato introdotto da qualcuno che era intervenuto – non sappiamo se pubblicamente – nel periodo intercorrente tra la comparsa del *Petit Traicté* (1543) e quella dell'*Excuse* (1544). Purtroppo, è impossibile dire di più[130].

Nei decenni precedenti più volte Nicodemo, spesso insieme a Giuseppe d'Arimatea, era stato invocato per giustificare comportamenti che a prima vista sembravano contraddire la sincerità della fede. Alla fine del Quattrocento Luca da Praga aveva difeso così la simulazione di fede cattolica da lui praticata nel corso di un suo viaggio in Italia[131]. Johann Brenz, riformatore del Württemberg, aveva elogiato Nicodemo e Giuseppe d'Arimatea perché con la loro moderazione «non avevavano spinto il popolo a rivoltarsi contro i giudici che avevano condannato Cristo»[132], collegando esplicitamente gli atti esterni indifferenti per la fede (*adiaphora*) alla convivenza civile e politica[133], con una terminologia che in seguito sarebbe stata ripresa anche da Roberto Nobili.

Butzer invitò a trattare con mansuetudine i simulatori, così che si pentissero. Infatti «fu la benevolenza di Cristo a far sì che Nicodemo, il discepolo pauroso che osava recarsi dal maestro soltanto di notte, confessasse poi apertamente la sua fede nell'ora del pericolo»[134]. Ad una stessa tolleranza invitava Otto Brunfels, per

[130] C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino 1970, p. 155.

[131] J. Lasitius, *Historia de Origine et Rebus Gestis Fratrum Bohemicorum, Liber Octavus, qui est de Moribus et Institutis eorum. Adduntur tamen reliquorum VII Librorum argumenta,... excerpta*, s.l. (Basilea?) 1649, pp. 205-208. Sulla figura del riformato Jan Łasicki, autore di questa storia del movimento hussita, vd. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, begründet und hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz, fortgeführt von Traugott Bautz*, Bautz, Herzberg 1975-2001, 18 voll., vol. IV, coll. 1192 s.

[132] C. Ginzburg, *op. cit.*, p. 117, che cita J. Brenz, *In evangelion, quod iscribitur, secundum Iohannem, exegesis* (1ª ed. 1527), in *Operum reverendi et clarissimi theologi, D. Ioannis Brentii, præpositi Stutgardiani*, 8 voll., Georg Gruppenbach, Tubingæ (Tübingen) 1576-1590, vol. VI, 1584, p. 997.

[133] «De ritibus externis ac civilibus ad politicam vitam pertinentibus». C. Ginzburg, *ibidem*, che cita J. Brenz, *In Acta Apostolica homiliæ centum viginti duæ, in officina Brubachii* (P. Brubach), Haganoæ (Den Haag) 1535, p. 198 v.

[134] C. Ginzburg, *op. cit.*, pp. 108 s. che cita J.J. Herzog, *Ein wichtiges Document betreffend die Einführung des Reformation bei den Waldensern* in "Zeitschrift für die historische Theologie", XXXVI, 1886, p. 322.

il quale era necessario non disprezzare gli odierni fratelli di Nicodemo, ma cercare di aiutarli a migliorare, così come fece Cristo. Solo in tal modo coloro che al momento attuale negavano il Signore avrebbero potuto in futuro "ungerne il corpo per deporlo nel sepolcro", proprio come fece Nicodemo[135]. Un simile invito rivolgeva anche Zwingli nei confronti di coloro che «et hodie sunt Nicodemi»[136].

Qual è il collegamento fra la lettera di Mestre Diogo Borba del 22 febbraio 1546 e la letteratura protestante che si è qui richiamata?

Il riferimento a Nicodemo per giustificare la simulazione. È possibile che il dotto teologo portoghese fosse a conoscenza del dibattito interno ai Riformati? Aveva forse trovato in qualche particolare opera il riferimento a Nicodemo, Gamaliele e Sebastiano? Se infatti il *topos* evangelico di Nicodemo non richiede di per sé particolari ricerche "genetiche", è però evidente che esso si prestava a diverse possibili interpretazioni. Valignano, ad esempio, richiamava l'episodio della visita notturna del discepolo per descrivere l'irreligiosità dei primi colonizzatori di Goa che, se mai si confessavano o comunicavano più di una volta all'anno, lo facevano di nascosto, temendo di apparire ipocriti[137]. La concordanza dell'interpretazione di Diogo Borba con quella di autori protestanti meriterebbe perciò uno specifico esame e non sembrerebbe poter essere qualificata come una mera casualità. Al di là dei quesiti specifici che ci siamo ora posti e a cui non siamo attualmente in grado di rispondere, non è infine possibile tracciare un parallelo più generale fra l'adattamento missionario ed il nicodemismo, secondo un comune processo di relativizzazione della fede cristiana? Per rispondere a tutti questi interrogativi si dovrebbe anzitutto intraprendere un attento esame delle fonti, pubblicate parzialmente o di cui sono disponibili solo sintetici riassunti[138].

[135] C. Ginzburg, *op. cit.*, p. 49, che cita O. Brunfels, *Annotationes Othonis Brunfelsii, rei medicae Doctoris peritissimi, theologiæ, trium linguarum, uariarúmq[ue] artium insignite eruditi, in quatuor Euangelia & Acta Apostolorum: ex orthodoxis Sacrarum Literarum scriptoribus congestæ, plusquàm credi potest, diuinarum rerum candidatis, usui futuræ*, G. Vlricher Andlanus (Georg Ulricher von Andlau), Argentorati (Strasburgo) 1535, p. 143 r. (nell'indice, sotto la rubrica «Nicodemi qui sunt hodie»). Il riferimento evangelico è a *Giovanni* 19, 39.

[136] U. Zwingli, *In Evangelicam// Historiam De Domino Nostro// Iesv Christo, Per Matthævm, Marcvm,// Lucam, & Ioannem conscriptam, Epistolasq[ue] aliquot Pauli,// Annotationes D. Hvldrychi Zvinglii per Leonem Iudæ exceptæ & æditæ. Adiecta est Epistola Pauli ad Hebræos, & Ioannis// Apostoli Epistola per Gasparem Megandrum, Froschauer*, Tigvri (Zurigo) 1539, p. 292, cit. in C. Ginzburg, *op. cit.*, p. 97.

[137] «...y el confessar y comulgar más que una vez en el año era tenido por hypocresía; y assí se afrentavan de lo hazer, que no lo osavan hazer en público, más buscaban a Jesús de noche como Nicodemus». HPP, p. 48.

[138] Rispettivamente SRD III 284-314 e Q 1940-1951.

Conclusione

Alla fine del Cinquecento Filippo Sassetti descriveva così la situazione dei Portoghesi in India:

> ...né ... per molto che io abbia considerato, veggo di poterli acconciamente assomigliare ad altro che a' minuzzoli che dipoi desinare avanzano sopra la tovaglia, che sono scossi in terra da chi la ripiega, viene la servente e sì gli spazza e gettagli tra la spazzatura... viene la morte o la furfanteria, e li raccoglie tutti, e per la maggior parte fanno la mala fine, tirandone alcuni de nobili o qualcun altro che con indirizzo di parenti, o per propria virtù, emerge in qualche maniera[1].

Con efficacia il viaggiatore fiorentino rappresenta la precarietà e la limitatezza dell'*Estado da Índia*. Stupisce nondimeno che un manipolo di uomini (all'inizio appena un centinaio ed in seguito qualche migliaio[2]) sia stato capace di imporre il proprio controllo in un'aerea su cui insistevano imperi ben più potenti e popolati del lontano ed angusto Portogallo. Si possono addurre elementi psicologici come l'audacia e la temerarietà di chi aveva combattutto per secoli contro i mussulmani, o anche fattori tecnologici quali la superiorità dei navigli lusitani e dell'artiglieria navale europea. Al di là di queste ed altre possibili cause, risultò fondamentale lo sfruttamento dei contrasti che opponevano i diversi regni asiatici. «Non si dimostrò quindi difficile per i Portoghesi sfruttare le ostilità servendosi di Malindi contro Kilwa, di Cochin contro Calicut, dell'Iran contro gli Osmanli, degli indù contro i mussulmani, tanto più che l'Impero Moghul, che nutriva grandi ambizioni, non perseguiva alcun interesse marittimo. Ma questi metodi non funzionarono con la Cina e con il Giappone che aveva ritrovato la sua unità»[3].

[1] Lettera a Piero Vettori, Coccino 27 gennaio 1585. F. Sassetti, *op. cit.*, p. 118.

[2] «La popolazione adulta maschile di origine portoghese non dovrebbe aver mai superato le 14 000 unità». W. Reinhard, *op. cit.*, p. 36.

[3] *Ivi*, p. 32 s. Sono state apportate lievi correzioni alla traduzione di Elena Broseghini.

Il dominio portoghese si accompagnò all'espansione missionaria secondo la formula del *Padroado*. Essa però denunciò presto i suoi limiti, entrando in evidente crisi all'inizio del Seicento[4]. Già a metà del secolo precedente si vide che, ciò che era stato possibile in India, non poteva essere replicato in Estremo Oriente.

Dal 1555 al 1582 fallirono infatti tutti i tentativi di impiantare in Cina una missione cattolica e la principale ragione risiedeva nella difficoltà di determinare se vi si dovesse estendere il patronato di Macao o quello di Manila, la giurisdizione portoghese o quella spagnola. Fino al 1582 furono inviati nell'Impero di Mezzo venticinque gesuiti, ventidue francescani, due agostiniani ed un domenicano, senza che mai si riuscissero a conseguire risultati promettenti. Nel 1565 al gesuita Francisco Perez fu addirittura vietato l'ingresso in Cina, poiché alle autorità cantonesi dovette ammettere di non conoscere il cinese. Il *Padroado* riusciva sì a sostenere le spese ecclesiastiche dell'India, ma non aveva capacità progettuali che permettessero di elaborare strategie adattate ai singoli contesti.

Nel 1578 Alessandro Valignano giunse a Macao e comprese cosa non andasse, quale fosse l'*apriori* fino a quel momento ignorato, la precondizione ineludibile che mai era stata soddisfatta: occorrevano missionari che riuscissero ad apprendere la lingua cinese e a familiarizzarsi con la sua letteratura. Era auspicabile una diretta supervisione romana poiché sotto il Patronato i missionari si sentivano uomini al servizio dell'una o dell'altra Corona, diventando inevitabilmente agenti di una lusitanizzazione o ispanizzazione del tutto controproducente ai fini dell'espansione della cristianità. Occorreva l'adattamento, non l'imposizione della propria cultura. Inoltre il meccanismo del patronato regio induceva spesso i missionari ad intromettersi negli affari politici dei paesi ospitanti, allo scopo di meglio perseguire gli interessi del proprio sovrano.

Un esempio chiarissimo della commistione di interessi politici e disegni missionari si ebbe dopo che il 26 agosto 1596 naufragò al largo dell'isola nipponica sudorientale di Shikoku la nave spagnola *San Felipe*, diretta da Manila ad Acapulco. Interrogato dalle autorità giapponesi, il primo pilota Francisco de Olandia descrisse un disegno spagnolo di infiltrare quinte colonne missionarie che precedessero e preparassero un successivo attacco contro il Giappone. Fu questo il pretesto che fece poi scatenare le prime persecuzioni nipponiche contro i cristiani e che condusse l'anno successivo al martirio a Nagasaki del gesuita P. Paolo Miki e dei suoi compagni.

Nel 1583 Michele Ruggieri e Matteo Ricci, seguendo le direttive di Alessandro Valignano, riuscirono invece ad aprire pacificamente le porte dell'Impero di Mezzo. Se nel 1584 falliva un'ambasceria di Filippo II ai Ming, nel 1601 Ricci poté invece stabilirsi alla corte di Pechino. Col Breve *Ex pastoralis officio* del 1585 Gregorio XIII, alla luce di successi innegabili, riservava ai soli gesuiti l'apostolato missionario in Giappone e Cina. Si intaccavano tuttavia in tal modo i diritti ispano-lusitani, congiuntisi nel 1580 con l'estinzione della casa reale portoghese. La Compagnia di Gesù subì nel 1600 uno smacco, quando Clemente VIII con la Costituzione *Onerosa pastoralis* riconobbe agli ordini mendicanti, senza alcuna distinzione di nazionalità, il libero accesso in Cina e Giappone, salvo l'obbligo di seguire la rotta Lisbona-Goa-Macao. Nel 1608 Paolo V liberalizzò ulteriormente l'attività missionaria in Estremo Oriente, ammettendo che si potesse giungere anche lungo la rotta di Acapulco-Manila, con evidente detrimento delle posizioni portoghesi.

Il colpo più duro inflitto al *Padroado* giunse infine con la nascita della Congregazione Romana *De Propaganda Fide* nel 1623[5].

Il *Padroado* si rivelò quindi impari alla sfida della conversione dell'intero Oriente. Anche in India, tuttavia, il suo controllo fu limitato. Nel Malabar non era ad esempio possibile applicare la legislazione in favore dei neofiti, tutt'altro che benvoluti dai Cristiani di San Tommaso, timorosi che nuove conversioni conducessero ad una loro perdita di status e casta. Il sinodo di Diamper latinizzò la chiesa malabarese, non certo rincondusse alla comunione con Roma una chiesa che da essa si fosse separata. Come afferma Georg Schurhammer[6], la dipendenza da un Patriarcato Caldeo che aveva ristabilito il rapporto con la Sede Romana escludeva di per sé ogni dubbio di scisma ed eresia. L'11 novembre 1994 questa peculiare situazione è stata formulata solennementenella dichiarazione comune di Giovanni Paolo II e del Patriarca Dinkha IV della Chiesa Assira d'Oriente, tracciando una distinzione fra un nestorianesimo storico ed uno teologico. Quello storico avrebbe sempre professato la stessa dottrina dei cattolici[7].

[4] In Italia Giuseppe Sorge ha affrontato il tema del *Padroado* portoghese con due monografie pubblicate negli anni Ottanta, G. Sorge, *Il "Padroado" regio e la Congregazione "De Propaganda Fide" nei secoli XIV-XVII*, Clueb, Bologna 1985; Id., *Santa Sede e Corona Portoghese: le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII*, Cleub, Bologna 1988. Con il Congresso Internazionale di studi storici *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas* del 1992, i cui atti sono stati pubblicati l'anno successivo a Braga, gli studi sul *Padroado* hanno sperimentato una vivace ripresa. Utile per il raccordo fra storia ecclesiastica e la dinamica ispano-portoghese è A. Tamburello, *La crisi del patronato cattolico portoghese nello scacchiere dell'Asia estremorientale nei secoli XVI-XVII*, in *Il Portogallo e i mari*, cit., vol. II, pp. 339-355.

[5] Fondamentale per lo studio della storia della Congregazione De Propaganda Fide è J. Metzler (a cura di), *Sacræ Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 350 anni a servizio delle Missioni: 1622-1972*, Herder, Rom-Freiburg-Wien, 3 voll. in 5 tt.

[6] G. Schurhammer, *The Malabar Church and Rome during the Early Portuguese Period and before*, St. Joseph's Industrial School Press, Trichinopoly 1934.

[7] *Acta Apostolicæ Sedis*, 87, 1995, pp. 685-687.

Il sinodo di Diamper si rivelò certamente inutile, ma i successivi eventi dimostrarono che fu anche dannoso. Nel XVII si rischiò seriamente uno scisma e solo l'intervento dei carmelitani scalzi, specialmente italiani, in sostituzione degli ormai detestati gesuiti, permise il mantenimento del cattolicesimo nel Malabar[8].

Il confronto dei decreti diamperitani con quelli che l'8 ottobre 1596 furono approvati al sinodo di Brest per riunire alla Chiesa cattolica gli ortodossi dell'Ucraina polono-lituana dimostra che era in realtà possibile accettare riti e costumi ecclesiastici diversi da quelli latini.

Il parallelo è peraltro assai imperfetto, perché se gli ortodossi erano scismatici, e forse anche eretici, i malabaresi dal 1553 erano invece in piena comunione col Pontefice Romano e sarebbe quindi stato persino più logico accordare loro un ancor più ampio margine di autonomia. In realtà la vera differenza che spiega la disparità di trattamento praticata in quello stesso periodo a Brest e Diamper risiede nella differente condizione negoziale dei vari soggetti. La monarchia e i ceti dirigenti polono-lituani avevano bisogno di ottenere un più solido consenso da parte della nobiltà e dei sudditi ortodossi. La gerarchia ecclesiale rutena aveva poi molto da guadagnare dall'Unione con Roma: sperava (peraltro invano) nell'equiparazione al rango dell'episcopato latino, con la conseguente assegnazione di seggi nel Senato (*Sejm*); avrebbe potuto contare su maggiori risorse economiche e su un personale più qualificato per risollevare la Chiesa dalla decadenza in cui versava; sarebbe stato più semplice resistere all'infiltrazione calvinista che si stava diffondendo.

Oltre confine v'era poi la Moscovia, sul cui sostegno avrebbero potuto contare sia il Principe Konstantin Ostroz'skyj e gli altri dissidenti, sia gli stessi greco-cattolici qualora i latini fossero venuti meno ai patti ed avessero tentato la romanizzazione[9].

I Cristiani di San Tommaso si trovavano in una condizione totalmente diversa e non avevano mezzi adeguati per resistere all'imposizione di un più aggressivo modello ecclesiale. Il fallimento dei tentativi di Antonio Possevino di riunire la Moscovia alla Chiesa Romana mostrano poi con chiarezza come

[8] G. Sorge, *L'azione svolta dai Carmelitani Scalzi, principalmente italiani, nella cristianità malabarica durante il secolo XVII*, in E. Fasana, G. Sorge (a cura di), *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani*, cit., pp. 161-199. I carmelitani rimasero nella Serra anche dopo il 1664, quando gli Olandesi imposero il loro controllo sulla regione ed espulsero ogni altro europeo. G. Sorge, *La terza spedizione dei Carmelitani Scalzi nel Malabar (1675)*, in E. Fasana, G. Sorge (a cura di), *India tra Oriente ed Occidente. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani nei secoli XVI-XVIII*, cit., pp. 101-114.

[9] Cfr. S. Senyk, *L'Unione di Brest*, in AA.VV., *Storia religiosa della Russia*, Cooperativa editoriale "La Casa di Matriona" – Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Milano-Varese 1984, pp. 97-111 (Atti della "V Settimana Europea", Gazzada, settembre 1983).

anche nelle questioni ecumeniche è il potere il fattore decisivo (almeno in una prospettiva storica e non teologica)[10].

Con accenti di polemica antipapista ancora viva nella cultura protestante americana della prima metà del XX secolo lo storico Penrose rinveniva nel "fanatico" proselitismo dei gesuiti l'elemento che minò le basi della talassocrazia portoghese[11]. L'Inquisizione di Goa fu forse responsabile della decadenza dell'*Estado da Índia*? Furono più lungimiranti gli Spagnoli, che in America Latina esentarono dalla giurisdizione del tribunale i convertiti nativi?

Certamente l'intolleranza religiosa non favoriva convergenze diplomatiche con i potentati indù, ma di per sé nemmeno li impediva. Non è in realtà possibile aderire ad una spiegazione monocausale del declino portoghese in Asia, soprattutto prescindendo dal contesto entro cui le limitate forze lusitane, sia umane sia finanziarie, si trovarono ad operare. Un commercio aggressivo quale quello portoghese avrebbe potuto essere sostenibile nel tempo solo se sostenuto da forze militari atte a resistere alle prevedibili rappresaglie dei soggetti danneggiati. Occorre poi considerare lo sviluppo differenziale della potenza marittima olandese ed inglese, dovuto a dinamiche sistemiche che sfuggivano al controllo della piccola monarchia portoghese, assorbita dal 1580 in un impero con una pluralità di interessi non sempre conciliabili[12]. Non sembra però convincente la replica del noto storico gesuita P. Heras, secondo il quale

[10] «Ultimately, what made the difference between the union efforts of Antonio Possevino, S.J., in Moscovia in 1582 and those of Alexis Menezes, O.S.A., in Malabar in 1599 was power». G. Nedungatt, *The Synod of Diamper and the Union of Brest*, in G. Nedungatt (a cura di), *The Synod of Diamper revisited*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2001, p. 146. S'è corretta nella citazione una banale svista tipografica.

[11] «Religious bigotry and proselytism, fastened by the Inquisition, sapped the vitals of the empire, while mere cruel terrorism took place of the strenght – albeit cruel strenght – on which the early giants relied. Insofar as any one date can be taken as of prime importance in the history of the Portuguese empire, it is 6 May 1542, when Francis Xavier set foot ashore at Goa. From then on the Jesuits did their worst, using every form of bribery, threat and torture to effect a conversion. Burton, writing 80 years ago, refers to "Fire and steel, the dungeon and the rack, the rice pot and the rupee" which played "the persuasive part in the good work... assigned to them". Facetious as this quotation may seem, it sums up in a nutshell the methods used, and the satisfaction at the result, for the Jesuits were fanatics, and like all fanatics did irreparable harm». B. Penrose, *Sea Fights in the East Indies in the years 1602-1639*, Harvard University Press, Cambridge (Massachussets) 1931, p. 14.

[12] «Several causes led to their decline. Firstly, their religious intolerance provoked the hostility of the Indian powers, which became too strong for them to overcome. Secondly, their clandestine practices in trade ultimately went against them. Thirdly, the discovery of Brazil drew the colonising activities of Portugal to the West. Lastly, they failed to compete successfully with the other European companies, who had come on their wake». R.C. Majumdar, M.C. Raychaudhuri, K. Datta, *An Advanced History of India*, cit., p. 632.

ai Padri della Compagnia spettava nello sforzo per l'evangelizzazione solo il lavoro a valle perché a monte c'era comunque l'opera della Grazia[13]. Un ragionamento *etsi Deus non daretur* s'impone anche al credente quando voglia comprendere la storia della Chiesa e trarre dagli errori commessi in passato elementi per far meglio in futuro.

Superata ormai l'epoca della lotta anticoloniale, è possibile riconoscere anche i meriti che i Portoghesi ebbero nei confronti dell'India, ad esempio fluidificando le caste[14]. Il tipo di cristianesimo che però essi portarono non fu in grado di innescare un processo di evangelizzazione endogena, di protagonismo dei neofiti. Alla radice il problema era l'incomprensione della cultura indiana che, come nel caso del Rāja di Tanor, implicava l'accomodamento o adattamento culturale soltanto qualora pressanti esigenze politiche lo richiedessero. Il disprezzo che Francesco Saverio ed Alessandro Valignano nutrivano per gli Indiani, cui erano costantemente preferiti i popoli dell'Estremo Oriente, spiega sufficientemente perché solo in Cina e in Giappone si ammisero concessioni ai costumi locali? In realtà la stima dei missionari derivava anzitutto dalla presenza in quelle terre di solidi poteri politici, rispettivamente centrali o locali. Essi non avrebbero tollerato intromissioni culturali, ritenendoli – non a torto – presupposto di successive ingerenze politiche ed aggressioni militari.

[13] «The work of the Jesuits was only a posteriori, viz. work of instruction and baptism, after the Hindus themselves had decided to join the Church. The a priori work – the work of invitation, of persuasion, of moral compulsion – seem to be left almost entirely to God's grace and call. [...] Both as Christians and as Historians we are bound to admit the existence of the eternal Wisdom, that "reacheth ... from end to end mightly" and odereth all things sweetly (Sap. 8,1); that eternal Wisdom that even reacheth "the grass of the field which is today, and tomorrow is cast into the oven" (Mt. 7, 30)». H. Heras, *The Conversion Policy*, cit., p. 55 s.

[14] Al V Seminario internazionale di storia indo-portoghese, tenutosi a Calicut dal 28 gennaio al 1 febbraio 1989, il prof. M.G.S. Narayanan ha analizzato il positivo impatto di lungo periodo dei Portoghesi sulla società malabarese: «A challenge was thrown to the Hindu society, the like of which had never occurred before. The possibility of converting a socially depressed class was effectively demonstrated, and thereby the basic injustice built into the Hindu caste structure was exposed. This challenge has acted as a catalytic agent in Indian society for promoting reform during the last five centuries. It has made the Hindu orthodoxy painfully aware of the revolutionary potential of low castes, outcastes and tribals». M.G.S. Narayanan, *India's Encounter with the West: The Portuguese Colonial Missionary Experience in Long-Term Perspective*, ciclostile di 19 pp.

In una lettera ad Ignazio di Loyola Niccolò Lancillotto[15] affermava che gli Indiani erano malvagi di natura ed incapaci di ragionare. Le conversioni erano mosse solo da interessi materiali, spesso deplorevoli, come il voler trovare occasione per fornicare con donne cristiane. Chiedevano il battesimo gli schiavi che così ottenevano l'affrancamento, altri per difendersi da tiranni, ed altri anche solo per una camicia[16]. In un'altra lettera Lancillotto aveva impiegato toni quasi apocalittici:

> tucta questa terra giace abasso del obscuro velo de questa ceca ignorantia; se non vengono de là [=dall'Europa] homini che li aprano el libro de la sapientia, io dubito che tucti così cecamente descendiamo a le obscure porte dell'inferno[17].

Gian Carlo Roscioni invita a notare «l'inatteso passaggio alla prima persona plurale ("discendiamo"): state attenti – dice Lancellotti al destinatario della lettera, Padre Simão Rodrigues, il superiore che in Portogallo sceglieva i gesuiti da inviare in Oriente –, se noi non convertiamo l'India, l'India contagerà noi di tutte le sue colpe»[18].

La sincerità della fede dei neofiti indiani era messa in discussione anche dal fratello gesuita Gomes Vaz, che nel 1567 menzionava come la conversione potesse persino essere scelta per evitare la degradazione sociale che altrimenti si sarebbe accompagnata al matrimonio con una *devadasi*[19].

[15] Nato ad Urbino in data imprecisata, entrò nella Compagnia nel 1541. Nel luglio del 1542 era a Coimbra per gli studi e, ricevuta l'ordinazione sacerdotale, giunse in India nel 1545. Insegnò grammatica, Virgilio e Terenzio ai ragazzi del Collegio di Goa. Dal 1545 al 1548 fu rettore di quell'istituzione. Su ordine di Saverio andò a Quilon nel 1549 a dirigere un collegio per i cristiani di San Tommaso e della *Pescaria*. Fu superiore di quella regione costiera, di Travancore e di São Thomé. Per la sua ignoranza della lingua malayālam dovette sempre far ricorso ad interpreti. Padre Wicki lo descrive così: «Omnia nigro colore sæpe depingit, minime tamen animo concitato aut maledicente, etsi anxio et scrupolis pleno». Nelle sue lettere mischia in un fantasioso e colorito *argot* il latino, lo spagnolo ed il portoghese. DI, p. 43* s.

[16] «La gente desta terra es mucho mala y quasi no usan de razón. Los que se hazen christianos se hazen todos por puro enteresse temporale y muchos dellos a mal fin. Como quiera que en estas tierras unos cativen a los otros, los que son esclavos de moros y gentiles si hazen christianos para alcançar libertad, los otros se hazen christianos para serem defendidos de los tiranos, y otros se hazem christianos si alguns lles daa un bonete o una camisa o qualquiera poca cosa, otros se hazem christianos por tener conversación con las mujeres christianas, de manera que bendito sea aquel que por virtud se haze christiano». DI I, p. 182 s.

[17] Lettera del 22 ottobre 1545. DI I, p. 31.

[18] G.C. Roscioni, *op. cit.*, p. 48.

[19] «Hum gentio que vivia em terra de mouros se veo pera ca a fazer christão, e yuntamente trouxe consigo e tomou por molher huma grande servidora de hum paguode, posto que de baixa sorte, somente por que se fizesse christãa, como se fez, sendo elle bramene muito honrado». *Carta Geral do Colégio de Goa, escrita pelo irmão Gomez Vaz*, Goa 12 dicembre 1567. SRD X, p. 308.

Nei missionari e nelle autorità portoghesi agivano quindi pregiudizi razziali, meritevoli certamente di un più attento studio, che da una parte impedivano la formazione di un clero indiano autorevole[20] e dall'altra rafforzavano le discriminazioni già presenti nella cultura indù.

Si può immaginare che il disprezzo per l'India, o almeno per quell'India della costa occidentale con cui più agevolmente gli europei potevano entrare in contatto, fosse in parte anche motivata dalla scarsa attenzione prestata in quelle terre all'abbigliamento, seppure per evidenti ragioni climatiche, come anche dalla povertà dell'assetto urbano e dalla scarsa attenzione riservata agli spazi pubblici. Non stupiscono perciò le parole di Filippo Sassetti, che aveva come pietra di paragone Firenze e l'Italia della metà del Cinquecento:

> ...questa gente è nel vestire molto lussuriosa, che tengono il maggior sarto del mondo che fa loro i panni: questi è Domenedio: voglio inferire che vanno ignudi dal minore fino al re di questa terra [...] la villa [Cochin], dove questo re tiene i suoi palagi e dove vivono i suoi cittadini, è come dire tanti porcili quante case sono; e non dico questo per volere menomare le cose altrui, ma fate conto che elle sieno sotterra un pochetto, e che dentro non vi si possa per un uomo stare ritto. Sono le mura, e anche il tetto, tutte di foglia di palma, e l'uscio e le finestre sono la medesima cosa; io non vidi mai la più laida cosa di quella[21].

Se gli Indiani appartenevano ad una razza e ad una cultura inferiore, era inevitabile concludere che non dovessero essere convertiti con la persuasione, ma spinti a viva forza nella sala del banchetto del Signore: *compelle eos intrare*[22]. È vero che nessun indù fu mai costretto a diventare cristiano sotto la minaccia della spada, però la pressione morale e sociale fu tanto intensa da rendere spesso impossibile l'assunzione di una libera scelta[23].

Le *devadāsī*, ovvero "schiave del dio", erano le donne che nei templi indù praticavano la danza sacra e la ierodulìa. Cfr. HJ, p. 295 s.

[20] «Nella scelta delle mogli tra le indigene così come nel reclutamento di sacerdoti indigeni e dei membri degli ordini religiosi si soppesava a lungo e con attenzione il colore della pelle (chiara, va da sé), "giacché le razze nere sono stupide e viziose [...] e [...] i Portoghesi le trattano con il massimo disprezzo", come ebbe a scrivere l'italiano Alessandro Valignano, superiore dei gesuiti, peraltro estremamente magnanimo in fatto di contatti interculturali. Giapponesi, Cinesi, Coreani e Vietnamiti venivano invece accettati, poiché per molto tempo ancora furono considerati bianchi!». W. Reinhard, *op. cit.*, p. 37.

[21] F. Sassetti, *op. cit.*, p. 83 (lettera a Francesco Valori, scritta da Cochin nel dicembre del 1583).

[22] Vd. *supra*, p. 207 s.

[23] «No Hindu in Goa, Cochin, Malacca and other centres was ever forced to by that policy to accept the faith, but a great deal of pressure, social and financial, was exercised to "persuade" them to do so. Of course, it had exactly the opposite effect and bred a hatred of Christianity. All said, however, it was but the application in India of the accepted motto of European politics, cujus regio, illius religio», J. Brodrick, *op. cit.*, p. 201 n.

Il fenomeno dei *casados* è stato tradizionalmente addotto a prova, specialmente nell'epoca di Oliveira Salazar, del carattere inclusivo e radicalmente non razzista del colonialismo portoghese. Il meticciamento non condusse tuttavia ad un'indianizzazione della cultura goana, ma alla lusitanizzazione di quella dei cristiani, che così si alienarono del loro passato e persero contatto con gli indù.

Non è certo possibile pronunciare un giudizio definitivo sul cristianesimo latino in India nel XVI secolo. Con enfasi imposta dall'assuefazione, assai diffusa fra gli attuali cristiani dell'India, a narrazioni edulcorate ed agiografiche, è parso qui più utile descrivere anzitutto i limiti dell'evangelizzazione portoghese. Non si vuole però certo così proporre una critica radicale e senza appello di tutti gli sforzi compiuti dai missionari in quell'epoca. Come scrisse Dom André de Torquemada[24], se anche i primi convertiti non fossero stati buoni cristiani, migliori si sarebbero certamente rivelati i loro figli. Inoltre vi furono esperienze come quella della *Pescaria* in cui, grazie a missionari lungimiranti come Henrique Henriques, si promosse un reale protagonismo laicale.

Il cristianesimo era però ancora confinato sulle coste e legato alla presenza dei Portoghesi. Un mondo intero, l'India intera, restava escluso dalla predicazione cristiana. Occorrevano tuttavia sofisticati strumenti culturali perché una simile impresa potesse essere anche solo immaginata. Non si sarebbe potuto annunciare il Vangelo imparando a memoria un sermone, non parlando la lingua locale e nella più totale ignoranza delle dottrine professate dalle popolazioni cui si era inviati in missione.

Occorreva un radicale mutamento di metodo, un'autentica rivoluzione epistemologica che, infrangendo l'etnocentrismo europeo, sapesse declinare il cristianesimo nella cultura indiana. Un tentativo in questo senso, ambiguo e contrastato, fu la missione che all'inizio del Seicento il gesuita romano Roberto Nobili intraprese nella città di Madurai.

[24] Vd. *supra*, p. 119 s.

Indice dei nomi

Abbagnano, N. 81 n.
'Abdišo' 99-100
Aboab, Rabbi 173
Abraham, vd. *Abramo*
Abraham, Mar 100-102, 200 n.
Abraham, Rabbi 47
Abramo 59 n., 171 n.
Abū'l-Faraǰ, vd. *Barhebreus*
Acquaviva, C. 98 n., 100, 102-104 e n., 152 n., 154, 162, 211 n., 215 n.
Acquaviva, Giangirolamo 154
Acquaviva, Giulio 154
Acquaviva, O. 154
Acquaviva, R. 153-156, 158, 160-162 e n.
Adamo, primo uomo 85
Adil Khān, Ali (detto Adil Shah) 149, 152
Adil Khān, Ibrahim (detto Adil Shah) 129-130, 132 e n., 218-220, 222
Adil Khān, Yusūf 24 n., 110
Adler, M.N. 72 n.
Aethelstan, pellegrino anglosassone 57
Afonso, bramino 156, 161 e n.
Afonso, Principe di Portogallo 48, 174
Afonso V 116
Agostino d'Ippona 64 n., 76 n., 148-149, 160 n., 223
Agrippa, M. 40
Aguiar, D. 156
Akbar, imperatore Moghul 154
Al Baradai, Y. 25 n.
Albéric de Trois-Fontaines 60
Albuquerque, A. 69, 98, 110-112 e n., 140, 157 e n., 202 n.
Albuquerque, B. 110-112 e n., 140 n.
Albuquerque, J. 96 n., 118, 129, 134, 183, 188 n., 218, 221-222, 224-231 e n.
Albuquerque, V.A.C.B. 127 n.
Alencastrius, A., vd. *Alencastro, A.*
Alencastro, A. 231 n.
Alessandro III 61
Alessandro VI 26, 88
Alessandro Magno 30 n., 38 e n., 65 n.,
Alessandro Severo 54 n.
Alexander, P.C. 217 n.
Alfred, re del Wessex 57
Alice, principesa d'Antiochia 59
Alighieri, D. 33 n.
Almeida, Fortunato, storico 196 n.
Almeida, Francisco, viceré 25 n., 110
Almeida, G., vd. *Gama, G.*
Almeida, L. 110
Almeyda, P. 136, 151
Alpedrinha, Cardinale, vd. *Costa, J.*
Alphonso, vd. *Afonso, bramino*
Álvares, G. 214-215 n.
Álvares Teles, D. 188, 220 n.
Álvarez, Francisco (cappellano regio) 69

Álvarez, Francisco (segretario) 229 n.
Amaladoss, M. 10 n.
Amann, E. 17, 80 n.
Ambrogio di Milano 40 n., 55 n., 64 n., 149, 151
Amiel, C. 191 n., 195-197 e n.
Amōn, vd. *Giove Ammone*
Anderson, A.R. 65 n.
André de S. Maria 216
Andrea, apostolo 160 n., 182, 193
Andrea da Perugia 75 n.
Andrés de Oviedo 69-70
Andronico II Paleologo 45
Anes, C. 124, 133, 226
Anonymus Minorita 75 n.
Anriquez, A., vd. *Henriques, H.*
Anselmo d'Aosta 53
Antonio, figlio di Locu 129
Antonio, santo 192
Anubi, vd. *Anubis*
Anubis 29-30 e n.
Anúbis, vd. *Anubis*
Apollonio di Tiana 42-43
Aproit, vd. *Prot*
Aquaviva, R. vd. *Acquaviva, R.*
Aranha, F. 153-155 e n., 158, 162
Arattan 86 n.
Archimede 122 n.
Ardashir I 54 n.
Arendt, H. 30 n.
Arhatan 86 n.
Aristobulo di Cassandrea 38
Aristotele 81
Arnold, E. 11 n.
Arriano 38 e n.
Artaserse II 38
Aser, figlio di Giacobbe 71
Aśoka 38-39 e n.
Assemani, G.S. 83 n.
Ataíde, L. 146 n.
Atatürk, M.K. 79 n.
Atena 30 n.
Aubert, R. 79 n.
Aurangazeb 36
Averincev, S.S. 34 n.
Averini, R. 28 n.
Ávila, J. 122 n.
Ayaz, Malik 110
Azevedo, C. 111 n.
Azevedo, I. 158
Azevedo, J. 157
Azevedo, J.L. 178 n.
Azevedo, P. 20 n.

Bacchi della Lega, A. 23 n.,
Ba'eda Maryam 69
Bahram V 79
Baião, A. 177-178 n., 180 n., 194-196 n.
Baidar Khān 62
Baldaeus, P. 120-121 e n.
Baldovino II, re di Gerusalemme 59 e n.
Balduinus, vd. *Baldovino II, re di Gerusalemme*
Bangert, W.V. 70 n.
Barbara, santa 174
Barhebreus 65
Barreto, F. 135, 137, 140
Barros, J. 21 n., 88-89 n.
Bartoli, A. 68-69 e n.
Bartoli, D. 155 n., 159 n.
Bartolomeo, apostolo 52, 55-57 e n., 83
Barzaeus, G. 130
Battista, padre di Paolo da Camerino 125 n.
Battuta, Ibn
Batu Khān 44, 62
Baum, W. 233 n.
Bautz, F.W. 234 n.
Bautz, T. 234 n.
Beckmann, J. 127 n.
Beinart, H. 172 n.
Bela IV 62
Bell, H.C.P. 189 n.
Bellarmino, R. 42 n.
Beltrami, G. 102 n., 108
Benassar, B. 171 n.
Benedetto, L.F. 65 n.
Beniamino, figlio di Giacobbe 71
Beniamino di Tudela 65 n., 72 n.
Bermudez, D. 231

Bernardo de Aragón 177
Bernardo il Penitente 57
Berno, P. 153 e n., 155, 158
Besse, L. 216 n.
Bethencourt, F. 176 n., 191-193 e n., 195 n., 197-199 e n.
Beyazid I Yildirim 77
Bindusara 39 n.
Biondi, F. 102 n.
Bloch, P. 178 n.
Boemondo II d'Antiochia 59
Bonaparte, N., vd. *Napoleone I*
Bono, A. 20 n.
Borah, W. 34 n.
Borba, D. 121-125 e n., 133, 183, 219, 221-225, 233, 235
Borges, C.J. 157 n., 199 n.
Borja, F. 186 e n., 213 n.
Borromeo, A. 195 n.
Bõtaibo, vd. *Monçaide*
Botelho, S. 232
Boxer, C.R. 51 n.
Bracciolini, P. 99 n.
Bragança, Constantino 137-138 e n., 140, 149-150
Bragança-Cunha, T. 111 n.
Bragança-Pereira, A.B. 196
Brandão, M. 174 n.
Braudel, F. 19 n., 46 n., 49-50 n.
Brault-Noble, C. 171 n.
Braz, B. 103
Brenz, J. 234 e n.
Briareo 29-30 e n.
Briareu, vd. *Briareo*
Brigida di Svezia 32 n.
Brito, B.G. 46 n.
Britto, E. 108
Brod, M. 178 n.
Brodrick, J. 183 n., 245 n.
Broggio, P. 207-208 n.
Broseghini, E. 237 n.
Broydé, I. 72 n.
Brunfels, O. 234-235 e n.
Buchanan, C. 194-195 e n.
Buddha, G.S. 38 e n., 144 n.
Bueno, D., vd. *Paz, D.*
Burn, R. 192 n.
Burnell, A.C. 18, 19 n., 22-23 n., 25 n., 27 n., 37 n., 47 n., 74 n., 77 n., 85-86 n., 94 n., 99 n., 111 n., 123 n., 129 n., 136 n., 140 n., 188 n., 206 n., 208 n., 217 n., 221 n., 244 n.
Burton, R.F. 241 n.
Buttigeg, A. 99-100
Butzer, M. 234

Ca' Masser, L. 47 n.
Cabral, João
Cabral, Jorge 220 n., 225-230 e n.
Cabral, P.A. 24 n., 26 e n., 31, 48 n., 88, 109
Callisto II 58
Callisto III 116
Calogo Naique, 155 n.
Calvino, G. 233-234 e n.
Câmara Manuel, J.P.A. 132
Camões, L.V. 21 e n., 28 e n., 30
Camps, A. 36 n.
Candace, regina 72 n.
Candragupta Maurya 38 e n.
Cannas da Cunha, A.I. 189 n.
Capella, M. 44
Cappelli, A. 159 n.
Cardona, G.R. 59 n.
Cardoso, A. 218 n., 222
Cardoso, J. 122 n.
Carletti, F. 46 n.
Carlo II, Re d'Inghilterra 113
Carlo V 178-179 e n.
Carlo X, Re di Francia 22 n.
Carneiro, M. 69, 186-189 e n.
Carnemolla, S.E. 25 n.,
Carneyro, M, vd. *Carneiro, M.*
Carrara, F.N. 68 n.
Carré de Chambon, B. 191-192 e n.
Carvalho e Melo, S.J. 194
Casasanta, M. 27 n.
Castanheda, F.L. 20 n., 27-28 e n., 31, 111 e n.
Castelló, E.R. 176 n.

Castello Branco, F.R. 123
Castets, J.B. 36 n., 101 n., 214 n.
Castro, Á. 221
Castro, Á.P. 21 n.
Castro, J. 218-222, 224-225
Catalani de Sévérac, J. 70 e n., 74-76 e n.
Caterina, santa 165
Caterina d'Austria 178, 189, 226, 231 e n.
Caterina de Bragança 112-113 n.,
Catone il Censore 126
Cerulli, E. 61 n., 66 n., 69 n.
Cervós, F. 125 n.
Chabot, J.B. 80 n.
Chandler, S. 195 n.
Charlesworth, M.P. 41 n.
Chimera 29 n.
Chiram 52 n.
Christo, vd. *Gesù Cristo*
Christus, vd. *Gesù Cristo*
Cifoletti, G. 22 n.
Cinghi Kane, vd. *Gengis Khan*
Cirillo d'Alessandria 25 n.,
Cirillo di Tessalonica 34
Cirillo Sirri, T. 46 n.
Ciro il Grande 71
Cittan 86 n.
Claudio, imperatore 41
Clemente Alessandrino 55
Clemente VII 178
Clemente VIII 239
Clemente XI 127
Cnai Thoman, vd. *Tommaso di Cana*
Coelho, A. 219, 224-225 e n.
Coelho, N. 25 n.
Coelho de Souza, A. 218
Colaço, P. 141 e n.
Colombo, C. 34 n., 116
Conti, N. 77, 99 n.
Cook, S.F. 34 n.
Corbulone, Cn.D. 65 n.
Correa, G. 112 n., 119 n., 122, 123 n., 183 e n., 201-202 n., 226 n.
Correia Alphonse, J. 161-162 n.
Corsali, A. 118-119 e n.
Cortesão, A. 140 n.
Cosma Indicopleuste 32 n., 57,
Costa, J. 20 n., 26
Costa, M. 180
Costa, P. 156, 163 n.
Costantino, imperatore 149
Costanzo, imperatore 56
Coutinho, F. 175 n.
Coutinho, Manoel, capitano 213
Coutinho, Manoel, prelato 165
Couto, D. 88-89 n., 158 e n., 204 n.
Covas, D. 177 n.
Criminale, A., vd. *Criminali, A.*
Criminali, A. 208-210 e n., 231 n.
Crisna, vd. *Kṛṣṇa, leader goano*
Crisnaa, vd. *Kṛṣṇa, leader goano*
Cristiano di Magonza 61
Cristo, vd. *Gesù Cristo*
Crooke, W. 17, 19 n.,
Cruz, B. 231
Cruz, J. 202 e n.
Ctesia di Cnido 38
Cunha, D. 211 n.
Cunha, F. 220 n.
Cunha, J. 194
Cunha, N. 118, 130, 218
Cunha, V. 222
Cunha Rivara, J.H. 17, 109 n., 122 n., 133 e n., 135 n., 137 n., 140 n., 145 n., 157 n., 164 n., 198 n.
Cunitz, E. 233 n.
Cusati, M.L. 46 n.
Czégledy, K. 65 n.

D'Abreu, M.V. 196 n.
Dadagi, vd. *Dadaji*
Dadaji, leader goano 128 e n., 130, 132
Dahlmann, J. 54 n.
Dahmen, P. 39 n.
Dan, figlio di Giacobbe 71
D'Ancona, A. 33 n.
Daniélou, A. 145 n.
Dante, vd. *Alighieri, D.*
D'Arienzo, V. 126 n., 194 n.

Dario I 37
Datta, K. 45 n., 241 n.
Davide, figlio della regina di Saba 72 n.
Davide, presunto figlio del Prete Gianni
Davies, J. 190-191 n.
Dāwit I 68-69 e n.
Dāwit III 69
D'Costa, A. 164 n.
Defrémery, C. 20 n.
Dei, A. 217 n.
Delgado Figueira, J. 195 n., 197
Delgado Figueyra, J., vd. *Delgado Figueira, J.*
Dellon, C. 191-194 e n.
Del Punta, V. 50 n.
Delumeau, J. 32 n.
Demetrio d'Alessandria 55
Demetrio da Tbilisi 74-75
Deṇhā, S., vd. *Shimun VIII Deṇhā*
Deos, vd. *Dio*
Deslong, C., vd. *Dellon, C.*
Deus, vd. *Dio*
Devos, P. 58 n.
Dias, Balthasar 186-187 e n.
Dias, Bartolomeu 47-48
Dias, J. 183
Dias de Vilalobos, V. 156
Dias Falcão, A. 189
Diavolo 20 e n., 64-65 n.
Diffie, B.W. 19 n., 26 n., 47-49 n., 109 n.
Dinkha IV 239
Di Nola, A.M. 66 n.
Dio 20, 28, 67 e n., 88 n., 101-102, 104, 106, 130, 132, 137, 146, 148 e n., 158 n., 165-166 e n., 180, 184-185 e n., 204, 206-207 e n., 210-212 e n., 215, 221, 224-225, 230 n., 244
Diocletianus, vd. *Diocleziano*
Diocleziano 223 n.
Diodoro di Tarso 101
Diodoro Siculo 38
Dios, vd. *Dio*
Dognini, C. 38 n., 41-42 n., 55-56 n.,
Domenedio, vd. *Dio*
Domenico, santo 193 e n.
Domingos, bramino 156, 161 e n.
Domingos de Assentyone 221
Dominguez, J.M.M. 17, 134 n.
Dominic, vd. *Domingos, bramino*
Dominus, vd. *Gesù Cristo*
Domizio Corbulone
Dostoevskij, F. 160 n.
Ducellier, A. 79 n.
Dudi di Bassora 56, 82
Dumézil, G. 35 n.
Dumont, L. 39 n., 86 n.
Dunlop, D.M. 66 n.
Dunn, R.E. 44 n.
Duroselle, J.B. 18, 79 n., 94 n.

Eanes, G. 116
Ecateo di Mileto 38
Efraim, figlio di Giacobbe 72 n.
Efrem il Siro 54 n., 81 n.
Egeone 30 n.
Elias, Mar 99-100
Elliott, J.H. 172-173 n., 175 n.
Enrico IV d'Inghilterra 68
Enrico di Morungen 57
Enrico il Navigatore 49, 58,
Enriquez, vd. *Henriques, H.*
Era 30 n.
Erasmo da Rotterdam 126
Erbetta, F. 53
Eriksson, L. 34 n.
Erodoto 38, 64 n.
Euclide 122 n.
Eudosso di Cizico 41
Eugenio III 59
Eugenio IV 159 n.
Eusebio di Cesarea 55 e n.
Ezechiel, J. 86 n.

Fage, J.D. 20 n., 48
Faria, P. 220-221
Fasana, E. 52 n., 94 n., 125-126 n., 154 n., 170 n., 194 n., 240 n.

Fawcett, C. 192 n.
Fawcett, Lady 192 n.
Federico I Barbarossa 60
Federico II di Svevia 54
Feldman, H. 199 n.
Felice, presunto nome di Maometto 33 n.
Ferdinando di Aragona 48, 172-173, 175-176 e n.
Ferdinando I de Medici 89
Fernandes, C. 129 n.
Fernandes, G. 39 n., 115 n.
Fernandes Correa, J. 203
Fernandez, D. 142-143 e n., 145-146
Fernandez, G. 213
Fernandez, P., vd. *Mercado, P.*
Fernandez, S. 224 n.
Fernando, S.V. 201-202 n.
Fiacchi, L. 68 n.
Figueiredo, C. 136 n.
Filippo, archiatra pontificio 61
Filippo II 239
Filostorgio di Cappadocia 56 n.
Filostrato di Lemno 42
Fiorelli, P. 181 n.
Firuz, imperatore 43
Fitzsimmons, S. 68 e n.
Fliche, A. 18, 79 n., 94 n.
Florenzio, prefetto del Pretorio 151 n.
Flores, J. 203
Fontoura da Costa, A. 22-23 n., 31
Foucault, M. 207
Fozio di Costantinopoli 56 n.
Fracanzano da Montalboddo 88 n.
Francesco d'Assisi 75-76 e n.
Francisco, A. 153, 155, 158
Freire, F. 69
Freire de Andrade, J. 131
Frescobaldi, L. 99 n.
Frois, L. 113 n., 140
Frutaz, A.P. 18, 79 n., 94 n.
Fuchs, S. 199 n.
Furtado de Laguna, V.P. 120

Gabrieli, F. 44 n.
Gad, figlio di Giacobbe 71-72 e n.
Gad, figlio di Gundaforo 53
Gago, B. 227, 321
Galādēwos Asnāf Sagād 69
Gallo, S. 127
Gama, C. 69
Gama, E. 122-123, 203
Gama, G. 24 e n.
Gama, V. 19 e n., 21 n., 23-29 e n., 31, 45-46, 48-49, 52, 69, 88-89, 98 n., 109, 113 n.
Gamaliele, Rabbi 223, 233, 235
Gandhi, M.K. 11 e n.
García- Gallo, A. 117 n.
Garvey, M. 73 n.
Gaudenzio di Brescia 55 n.
Gelasio I 56, 82
Gengis Khān Temugin 44, 61-65, 77
George, E. 111 n.
Gerson da Cunha, J. 191 n.
Gervasio 83
Gesù, vd. *Gesù Cristo*
Gesù Cristo 24, 33-34, 60, 67 e n., 70, 80, 83, 85, 88-89 e n., 91, 96, 101, 104, 113-117, 122 n., 125-126, 130, 134, 158, 161 n., 165-166 e n., 173, 176, 180, 187-188 e n., 192-193 e n., 202, 207-209 e n., 211 e n., 213-214 n., 216, 223-224 e n., 226-227 n., 229-230 e n., 234-235, 239
Ghiberti, L. 76 n.
Ghiyas-ud-din 74
Giacomo, apostolo 97
Giacomo da Padova 74-75
Giamil, S. 82 n.
Giangiulio, M. 38-39 n.
Giano 28-29 e n.
Gige, re di Lidia 64 n.
Ginzburg, C. 234-235 n.
Giordano di Sassonia 193 n.
Giorgi IV Lasha 61
Giorgio, presunto figlio del Prete Gianni 64-65
Giorgio, santo 77
Giorgio della Croce 102-103

Giorgio di Cristo 100
Giorgio II 195
Giosafat, re d'Israele 148
Giovanni, duca di Berry 69
Giovanni, evangelista 67
Giovanni, re dei Cristiani, vd. *Prete Gianni*
Giovanni Battista 67
Giovanni Crisostomo 55 n.
Giovanni da Empoli 46 n.
Giovanni da Monte Corvino 73-74
Giovanni dal Pian del Carpine 44, 66
Giovanni di Hildesheim 66 e n.
Giovanni il Persiano 56, 82
Giovanni l'Indiano 58
Giovanni Paolo II 15, 239
Giovanni XXII 74, 76
Giove Ammone 28-30 e n.
Giovinano, imperatore 149
Girolamo da Santo Stefano 77
Girolamo di Stridone 55, 64 n., 104, 126, 226
Gitti, A. 30 n.
Giuda, apostolo traditore 173
Giuda, figlio di Giacobbe 71, 73 n.
Giuliano di Toledo 55 n.
Giulio II 116
Giulio III 12, 82, 231 e n.
Giuseppe d'Arimatea 223 e n., 234
Giuseppe l'Indiano 88
Giuseppe Flavio 65 n.
Giustiniano, imperatore 149, 222
Gobineau, A. 30 n.
Godinho, V.M. 51 n.
Goel, S.R. 82 n.
Gog 64 n.
Góis, D. 21 n., 28 e n., 32 e n., 88-89 n., 111 e n., 177 n., 202 n.
Góis, L. 142-143 e n.
Golubovich, G. 68 n., 74-75 n.
Gomes, A. 226-227
Gomes, J. 12 n., 17,
Gonçalves, F. 122
Gonçalves, S. 152-155 e n., 158, 160-161
Gonzalez de Mendoza, P. 172
Goody, J. 37 n.
Gopu, leader goano 123, 127 e n.
Gordiano III 43
Gottheil, R. 72 n., 171 n.
Gouvea, A. 102 n.
Gouvea, D. 174 n.
Graetz, H. 174 n., 177-178 n.
Gray, A. 189 n.
Gregorio di Tours 54 n., 57
Gregorio Magno 55 n.
Gregorio Nazianzeno 55 n.
Gregorio XIII 117, 159 n., 215 n., 239
Gregorio XV 159 n.
Gritti, A. 119 n.
Guerra, A. 154 n., 185 n.
Guglielmo di Malmesbury 57
Guglielmo di Rubruck 44, 66
Guicciardini, F. 46 e n., 58 e n., 223-224 n.
Gumilëv, L.N. 58 n.
Gundaforo 53
Gune, V.T. 152 n.
Gupu, vd. *Gopu*
Gundaforo 42
Gustavo I Wasa 32 n.

Ha-Dani, E.B.M. 71
Hailé Selassié I 73 n.
Hambye, E.R. 18, 55 n., 57 n., 83 n., 93 n., 199 n.
Hanxleden, J.E. 36
Hardt, M. 50 n.
Hastings, W. 35
Hausherr, I. 101 n.
Helliott, J.H.
Henrico Vicentino 88 n.
Henrique, Infante di Portogallo 180, 184 n., 186, 189
Henriques, F., vd. (?) *Henriques, H.*
Henriques, H. 203 e n., 208-215 e n.
Heras, H. 134 n., 191 n., 213 n., 241-242 e n.
Herculano, A. 171 n., 174-175 n., 177-178 n.

Herjolfsson, B. 34 n.
Hermes Psicopompo 30 n.
Herring, H. 34 n.
Herzog, J.J. 234 n.
Hirsch, E.F. 28 n.
Hoogeweg, H. 61 n.
Hourani, A. 44 n., 52 n.,
Hoefer, H. 87 n.
Horstmann. C. 66-67 n.
Hugo Illuminator, vd. *Hugh the Illuminator*
Hugh the Illuminator 68
Huizinga, J. 45 n.
Huntington, S.P. 78-79 n.
Huonder, A. 36 n.
Husain, A. 110
Hussein, S.

Iacobus, episcopus Columbensis 76
Iafet 64 n.
Ianes Mascarenha, G. 152 n.
Ibn at-Tayib 83
Ibn Battuta, M.A.A. 20 n., 44 e n.
Ibn Khaldūn, A.R. 43 e n.
Ibrahim, A. 202
Idalcão, vd. *Adil Khān*
Idalxaa, vd. *Adil Khān*
Ignazio di Loyola 97 e n., 122 n., 126 e n., 203 n., 206 n., 209-213 e n., 243
Imad al-Din Zinchi 54
Indias, G. de las, vd. *Gaspar, G.*
Innocenzo III 61 n.,
Innocenzo IV 31, 73
Innocenzo XII 159 n.
Isaac, E. 60 n., 68-69 n.
Isabel, moglie di Locu 129
Isabella, figlia di Ferdinando d'Aragona 48, 173, 175
Isabella di Castiglia 48, 172-173, 175-176 e n.
Ishoyab III, Mar 83
Isidoro di Siviglia 44, 55 n., 64 n.
Issacar, figlio di Giacobbe 72 n.
Iulius III, vd. *Giulio III*
Iupiter Hammon (o Ammon), vd. *Giove Ammone*

Jaballah III 81
Jacob, G. 86 n.
Jacob, Mar 95-96
Jacobs, J. 86 n., 178 n.
Jacopo da Varazze 215 n.
Jaffrelot, C. 11 n.
Jagatai Khān 62
Jarric, P. 156 n.
Jarry, E. 18, 79 n., 94 n.
Jano, vd. *Giano*
Jasdgard II 80
Jean, C. 37 n.
Jean de Lastic 69
Jesu Christo, vd. *Gesù Crusto*
Jesus, vd. *Gesù Cristo*
Jesús, vd. *Gesù Cristo*
João II 47-48, 173-175
João III 95, 125, 127-128 e n., 130-131 e n., 178-180 e n., 183, 187 n., 189, 218, 231-232 e n.
João VI 196-197
João, Rāja di Tanor 13, 217-222 e n., 224-233 e n., 242
Johannes, vd. *Prete Gianni*
Johannes baptista, vd. *Giovanni Battista*
Johannes ewangelista, vd. *Giovanni, evangelista*
Johannes Magnus Gothus
Johannes Presbyter, vd. *Prete Gianni*
John the Priest, vd. *Prete Gianni*
Johnson, P. 172-173 n.
Jones, W. 35 e n.
Jordão, L.M. 17, 84 n., 165 n., 188 n.
Joseph, Mar 99-100
Júpiter Amon, vd. *Giove Ammone*

Kabin, mercante edesseno 54 n.
Kafka, F. 178 n.
Kalki 144 n.
Kapón, U.M. 176 n.
Kayserling, M. 171 n.
Kehimkar, H.S. 53

King Johannes, vd. *Prete Gianni*
Kilger, L. 127 n.
Kirmani, M.H.A.K. 199 n.
Koilparambil, G. 99 n.
Köpke, E. 66 n.
Koshy, N. 99 n.
Krishnaswami, A. 213 n.
Kṛṣṇa, dio indù 47 n.
Kṛṣṇa, leader goano 111, 119, 123, 127-129 e n., 132
Kurian, T. 103

Laerzio, A. 161, 216
Lamego, J. 47
Lamotte, É. 37 n.
Lamy, T.J. 54 n.
Lancellotti, N., vd. *Lancillotto, N.*
Lanciani, G. 46 n.
Lancillotto, N. 122 n., 125-126 n., 209-211 e n., 243 e n.
Łasicki, J. 234 n.
Lasitius, J., vd. *Łasicki, J.*
Laynez, D. 212-213 n.
Lazaro, santo, vd. *Lazzaro, san*
Lazzaro, san 190
Lea, H.C. 173 n., 185 n.
Leão Pereira, G.J. 141, 146-147, 153, 165, 186 n.
Lebna Dengel Wanāg Sagād, vd. *Dāwit III*
Lehnoff, G. 77 n.
Lemmens, L. 73 n., 76 n.
Leone, navarca 54
Leone X 117, 193
Leunis, J. 215
Levi, figlio di Giacobbe 72
Lima, A. 191 n.
Lima, F. 228-229 n.
Lima Felner, R.J. 112 n.
Limborch, P. 193 e n.
Livio, T. 40 n.
Locu, leader goano 123, 128-130 e n.
Loenertz, R.J. 73 n.
Longhena, M. 77 n.
Longton, J. 26 n., 73 n., 88 n.
Lopes, D. 28 n
Lopes, T. 89 n.
Lord, J.H. 52 n.
Lorençetti, A., vd. *Lorenzetti, A.*
Lorenzetti, A. 75-76 e n.
Lorenzo, santo 76 n.
Louro, A. 119
Luca da Praga 234
Lucena, J. 133
Luigi VII di Francia 60
Luigi IX di Francia 73
Luigi XIV 192
Luis, P. 211 n.
Lupus, I., vd. *Xiralobo, L.*
Lutero, M. 193
Luxenberg, C. 81 n.

Maccometto, vd. *Maometto*
Macdonnel, A.A. 39 n., 42-43 n.
Machado, A. 200 n.
Mack, D.R.A. 73 n.
Mackinder, J.H. 37 n.
Macomber, W. 80 n.
Madonna, vd. *Maria, madre di Gesù Cristo*
Maes, N. 53 n.
Maffei, G.P. 217-218 n., 223-224 e n., 226-231 e n., 233 e n.
Magi 66-67 e n., 85
Magog 64 n.
Magnus, O. 32 n.
Magnus Gothus, J. 32 n.
Magnusson, M. 34 n.
Mahadev, dio indù 152 n.
Maj, A. 55 n.
Majumdar, R.C. 45 n., 241 n.
Malsadevi, dea indù 142
Manasse, figlio di Giacobbe 72 n.
Mandelslo, J.A. 190 n.
Manfredi di Svevia 54
Mangenot, E. 17, 80 n.
Mangesh, dio indù 145 n.
Manoel, bramino goano 138
Manoel I, Re del Portogallo 20 n., 24 n., 26, 48, 88, 111 n., 128 n., 138, 173-

175, 177-178
Mansilhas, F. 184 n.
Manuele I Comneno 57, 60
Manzoni, A. 140 n.
Maometto 33, 64, 75, 148
Maphomede, vd. *Maometto*
Marakkar, K. 202
Marakkar, P. 202
Marc, M.J. 171 n.
Marchionni, B. 26 n.
Margarit i Pau, J. 21 n.
Maria, madre di Gesù Cristo 88 n., 101, 107, 114 n., 130, 143, 159 n., 204, 210 n., 212, 214-215, 220
Maria, regina di Tanor 226
Maria, sorella di Aronne 142
Marignolli, G. 75-76 e n.
Mariotti, A. 154 n.
Marley, B. 73 n.
Marthome Suriano, vd. *Tommaso di Cana*
Martin, V. 18, 79 n., 94 n.
Martini, S. 76 n.
Martins, F. 29 n.
Martins, S. 222
Mary John 78 n.
Mascarenhas, F. 153
Masini, E. 182 n.
Masih, A. 113 n.
Massidda, N. 76 n.
Matteo, evangelista 55, 72 n.
Matteo, *kattanar* 82
Mattia, *kattanar* 88
Mazdai, rāja 53
McNeill, W. 37 e n.
Medici, F. 42 n., 188 n., 217 n
Medici, G. 118 e n.
Medici, L. 118-119 n.
Medlycott, A.E. 55-57 n.
Meersman, A. 96 n., 198 n.
Megastene 38-40 e n.
Melchisedech, re e sacerdote 59 e n.
Mello, A. 201
Mello, F. 122 e n.
Melo, M.A. 127-128 e n.
Melo, C.M. 125 n.
Melrao di Onor 112
Menandro 38
Mendieta, J. 207 n.
Menezes, A. 102-104, 107-108, 241 n.
Mercado, P. 114 e n., 126 n.
Mercato, P., vd. *Mercado, P.*
Mercati, A. 76 n.
Mercuriano, E. 93 n., 113 n., 126 n., 146 n., 152 n., 214-215 n.
Mereu, I. 182 n.
Mesquita, J. 213 n.
Messina, G. 80 n., 84 n.
Mestre Diogo, vd. *Borba, Diogo*
Metodio di Tessalonica 34
Metzler, J. 239 n.
Miki, P. 160 n., 239
Miles, W. 199 n.
Milinda, vd. *Menandro*
Miller, J.I 41 n.
Mindaugas 31
Mirón, J. 186-187 e n., 212 n., 215 n.
Mitter, P. 119 n.
Mõçaide, vd. *Monçaide*
Mocatta, F.D. 173 n.
Mocho, J. 177
Molcho, S. 178
Monçaide 20-21 e n., 28-29 e n.
Mongardini, C. 71
Moniz Barreto, A. 146
Monneret de Villard, U. 66 n.
Monserrate, A. 87, 152 n.
Monsàide, vd. *Monçaide*
Mosé 142
Motta, G. 26 n.
Moule, A.C. 84 n.
Mundadan, A.M. 17, 82-83 n., 85 n., 87-89 n., 95 n., 98 n., 108 n., 217 n.
Müller, F.M. 36 n.
Murray, J. 18-19 e n.

Nāgam Aiya, V. 188 n.
Napoleone I 194
Narayanan, M.G.S. 242 n.
Narsai di Nisibi 104

Nazareth, C.C. 188 n.
Nearco di Creta 38 e n.
Nedungatt, G. 103 n., 107 n., 241 n.
Nèftali, figlio di Giacobbe 71
Negri, A. 50 n.
Nehru, J. 52 n.
Neri, F. 127
Nery Xavier, F. 196 e n.
Nestorio, eresiarca 66 n., 100-101, 104
Nestorio, presunto nome di Maometto 33 n.
Nestorius, vd. *Nestorio, eresiarca*
Neto, B. 178-179
Niccolò, presunto nome di Maometto 33 n.
Nicodemo 223 e n., 233-235
Nicola da Pistoia 73
Nicolò V 116
Nikitin, A. 22 n., 77 e n.
Nobili, R. 13, 35, 39 n., 42 n., 106 n., 115 n., 162, 170, 215-216, 233-234, 245
Nonnius, G., vd. *Nunes, G.*
Noronha, A. 145-146
Noronha, B. 222
Noronha, T. 196
Nosso Senhor, vd. *Gesù Cristo*
Nostra Signore, vd. *Maria, madre di Gesù Cristo*
Nostro Signore, vd. *Gesù Cristo*
Nunes, A. 209-211 n.
Nunes, B. 209 n.
Nunes, G. 229 n.
Nunes, H. 178
Nunes Barreto, J. 69-70
Nunes Barreto, M. 184-185 e n., 213 n., 215 n.

Odorico da Pordenone 66, 75-77 e n.
Ogodai Khān 62
Olandia, F. 238
Olearius, A. 190-191 n.
Oliveira Marques, A.H. 117-118
Oliveira Martins, J.P. 182 n.
Oliveira Salzar, A. 245
Oliviero di Paderborn 61 n.
Olschki, L. 84-85 n.
O'Neill, C. 17, 134 n.
Ong-khān 62, 65-66
Onesicrito di Astipalea 38
Onorato, M.S. 61 n.
Origene d'Alessandria 55 n.
Ormisda, vd. *Rabban Hormizd*
Orosio, P. 64 n.
Ortiz de Urbina, I. 80 n.
Ostrogorsky, G. 45 n.
Ostroz'skyj, K. 240
Ottone di Frisinga 59 e n., 66
Ovidio 126

Pacheco, A. 113 n., 153, 155-158, 162
Padre, vd. *Dio*
Pais, F. 123 n.
Paiva, A. 47
Paiva, C. 184 n., 204
Paiva, M. 17, 84 n., 165 n., 188 n.
Pallath. P 107 n.
Pálsson, H. 34 n.
Pansa, G. 54 n.
Pantèno d'Alessandria 55-56
Paolino da San Bartolomeo 36 e n.
Paolino di Nola 55 n.
Paolo da Camerino 125
Paolo di Tarso 79, 125, 130, 136, 148, 223
Paolo III 117, 125, 177 n., 179, 188, 212 n.
Paolo V 108, 239
Papa, patriarca siro-orientale 56, 82
Pareto, V. 71
Parfitt, T. 71
Pater, vd. *Dio*
Pawar, A.G. 152 n.
Paz, D. 179 e n.
Pearson, M.N. 109-110 n., 112 n., 115 n., 146 n., 220 n.
Pelagio, presunto nome di Maometto 33 n.
Pelagio di S. Lucia 61 e n.

Pellegrino da Castello 75 n.
Pelliot, P. 59 n.
Penrose, B. 241 e n.
Penteado, Á. 82, 94-96 e n.
Pereira, A. 199 n.
Perez, F. 189 n., 213 n., 238
Pero de Covilhã 47-48, 69
Persona, A., vd. *Pessoa, A.*
Perumalil, A.C. 56 n.
Pessoa, A. 228 n.
Picchio, L.S. 25 n.
Pietro, apostolo 102, 104, 136, 161
Pietro da Siena 74-76 e n.
Pimenta, N. 161
Pinheiro, B. 186 e n.
Pinto de Castro, A.
Pio IV 100
Pio V 186 n.
Pio IX 78 n.
Pio XI 9 n.
Pires, D. 178-179 e n.
Pires, L. 185 n.
Pires, S. 96 n., 120 e n., 201 n.
Pires, T. 140 e n.
Pirro, re dell'Epiro 110
Pischedda, C. 20 n.
Pissurlencar, P.S.S. 123 n., 128 n., 196
Pitagora 42 e n.
Pittagora, vd. *Pitagora*
Platone 40
Plinio il Vecchio 41-42 e n., 65 n.
Plotino 43
Po-Chia Hsia, R. 32 n., 51 n., 98 n., 126 n., 160 n.
Poggi, F. 68 n.
Polanco, J. 212 n.
Polo, Maffeo 44
Polo, Marco 44, 59-65 e n., 75 n., 84-86 e n.
Polo, N. 44
Pombal, marchese, vd. *Carvalho e Melo, S.J.*
Porfirio 43
Poseidone 30 n.
Possevino, A. 240-241 e n.
Presbiter Johannes, vd. *Prete Gianni*
Presbyter Joanes, vd. *Prete Gianni*
Presbyter Johannes, vd. *Prete Gianni*
Preste Giane, vd. *Prete Gianni*
Preste Giani, vd. *Prete Gianni*
Preste Gianne, vd. *Prete Gianni*
Preste Gianni, vd. *Prete Gianni*
Preste Giovanni, vd. *Prete Gianni*
Preste Joane, vd. *Prete Gianni*
Prester Johan, vd. *Prete Gianni*
Prester John, vd. *Prete Gianni*
Prestiçane, vd. *Prete Gianni*
Presto Giovanni, vd. *Prete Gianni*
Prestozane, vd. *Prete Gianni*
Prestre Jehan, vd. *Prete Gianni*
Prestre Joan, vd. *Prete Gianni*
Prestre Johan, vd. *Prete Gianni*
Prete Gianni 25-26 e n., 29 n., 47 e n., 57-72 e n., 84
Prete Giovanni, vd. *Prete Gianni*
Prêtre Jean, vd. *Prete Gianni*
Príbam, J. 94 n.
Priolkar, A.K. 131 n., 136 n., 173-174 n., 182 n., 192 n., 196 e n.
Priuli, G. 46
Prosperi, A. 32 n., 192 n.
Prot, santo 83
Protasio 83
Pseudo-Agostino 55 n.
Pseudo-Doroteo 55 n.
Pseudo-Epifanio 55 n.
Pseudo-Ippolito 55 n.
Pulgar, F. 172
Puruṣa 40
Pyrard de Laval, F. 189-191 e n.
Pythagora, vd. *Pitagora* 42 n.

Quadros, A. 135, 212 n.
Quimera, vd. *Chimera*
Quisling, V. 111 n.

Rabban Hormizd 81-82, 104
Radhakrishnan, S. 138 n.
Radulet, C.M. 26 n.

Raja, P.K.S. 217 n.
Rāja di Tanor, vd. *João, Rāja di Tanor*
Rāja Rāja Chola 86 n.
Rajamanickam, S. 35 n.
Rajendran, G. 86 n.
Ramelli, I. 38 n., 41-42 n., 55-56 n.
Ramusio, G.B. 88-89 n., 118 n.
Rao, M. 112
Ravenstein, E.G. 24 n., 26 n.
Raychaudhuri, M.C. 45 n., 241 n.
Re Cattolici, vd. *Isabella di Castiglia* e *Ferdinando d'Aragona*
Re di Tanor, vd. *João, Rāja di Tanor*
Rebello, J. 100
Rêgo, R. 194 n.
Reinhard, W. 51 n., 114 n., 200 n., 237 n., 244 n.
Reubeni, D. 178-179 e n.
Reuss, E. 233
Riasanovsky, N.V. 31 n.
Ribeiro, J.A. 140 n.
Ricci, M. 239
Ricenati Capodiferro, G. 179-180
Richard, J. 57 n.. 62 n., 76 n.
Roberson, R. G. 9 n.
Rocco, san 186 n., 213 n.
Rodrigues, Francisco (laico)
Rodrigues, Francisco (missionario) 135-136, 138
Rodrigues, Francisco (storico) 125 n.
Rodrigues, Gonçalo (gesuita) 69
Rodrigues, Gonçalo (scrivano) 155-156 e n., 158, 161
Rodrigues, M. 209 n.
Rodrigues, S. 97 n., 122 n., 125 n., 211 n., 243
Rodrigues de Gamboa, A. 203
Rodrigues Mascarenhas, J. 177
Rodriguez, F. 156
Rodriguez, G., vd. *Rodrigues, Gonçalo (scrivano)*
Rodriguez, N. 211 n., 214 n.
Rodriguez Lucero, D. 178
Rogers, F.M. 32 n., 47 n., 61 n.,
Roiz, F. 143
Rokycana, J. 94 n.
Röricht, R. 61 n.
Rós, F. 87 e n., 101-104 e n., 108
Roscioni, G.C. 208-209 n., 243 e n.
Roth, H. 36
Ruben, figlio di Giacobbe 72 n.
Rubiés, J. P. 21 n., 27 n.,
Rufino d'Aquileia 55 n.
Ruggieri, M. 239
Ruini, C. 78 n.
Runciman, S. 59 n. 62 n.

Sá, A.B. 203 n.
Sá, G. 226
Sá, J. 27-28, 31
Sá, L., vd. *Locu*
Saa, J., vd. *Sá, J.*
Saa, L., vd. *Locu*
Sabotai Khān 62
Saeki, P.Y. 80 n., 84
Sahlufa, patriarca siro-orientale 56, 82
Saitta, A. 20 n.
Salanova, J. 211 n.
Saldanha, S.N. 199 n.
Salmanassar V 71
Salomone 52 e n., 72-73 n.
Salvago, A. 26 n.
Salvatorelli, L. 13
Sanguinetti, B.R. 20 n.
Sanǰar, šāh dei Selgiuchidi 60
Santa Cruz, M. 125 n., 210
Santa Luzia, J. 165
Santarem, P. 218-219, 221
Santiago, vd. *Giacomo, apostolo*
Santomanco, I. 40 n.
Santos, A.R. 122 n.
Sanudo il Vecchio, M. 66
Sapor, santo 83
Sapor II 79
Sapor III 82
Saptanātha 119
Sardezas, conte 196
Sardinha, F. 128-129 e n.
Saronne, E.T. 77 n.

Sassetti, F. 23 n., 42 n., 89 e n., 188 n., 217 n., 237 e n., 244 e n.
Satana 64 n.
Saverio, F. 17, 97 n., 120, 125-126 e n., 128 n., 134 e n., 161, 183-184 e n., 203-210 e n., 241-243 e n.
Schamell, G.V. 115 n.
Scheeben, D.H.C. 193 n.
Schermann, T. 55 n.
Schoonebeck, A. 193 e n.
Schuchardt, H. 21-22 n.
Schurhammer, G. 17-18, 97 n., 119 n., 122 n., 124-126 n., 128-129 n., 134 n., 171 n., 175 n., 177-179 n., 183-184 e n., 201-202 n., 203-206 n., 208-209 n., 218-222 n., 224-227 n., 231-232 n., 235 n., 239 e n.
Schwetschke, C.A. 233 n.
Sciarrini, M. 33 n.
Scilace di Carianda 37-38
Sebastiano, martire 158, 223 e n., 233, 235
Sebastianus, vd. *Sebastiano, martire*
Sebastião, Re di Portogallo 136-137, 189
Seidel, M. 76
Seleuco I 38 e n.
Sen, A. 86 n.
Seneca 41 e n.
Senyk, S. 240 n.
Sergio, presunto nome di Maometto 33 n.
Sernigi, G. 24, 26 n., 31
Serse, vd. *Ardashir I*
Sestieri, L. 178 n.
Šestov, L. 33 n.
Sevin, P.P. 193 e n.
Shimun IV Bar Māma 82
Shimun VII Bar Māma 82
Shimun VIII Deṇhā 82
Shimun IX Deṇhā 103
Shimun di Rew'ardashir 83
Sidhan 86 n.
Sighelm di Sherborne 57
Signore, vd. *Gesù Cristo* opp. *Dio*
Sigoli, S. 67
Silva, D. 179
Silva, I.F. 122 n.
Silva, S. 199 n.
Silva Tavares, C.C. 189 n.
Silva Rêgo, A. 18, 20 n., 94-96 n., 119-120 n., 122 n., 129-133 e n., 140-145 n., 165-166 n., 183 n., 201-204 n., 219 n., 235 n., 244 n.
Silveira, G. 187-188 e n.
Simeone, figlio di Giacobbe 72 n.
Simon de Saint-Quentin 62 e n.
Simone *Semeonis*, vd. *Fitzsimmons, S.*
Simoncelli, P. 9, 13
Singer, I., 18, 72 n., 86 n., 178 n.
Singoli, S. , vd. *Sigoli, S.*
Sisto IV 172
Sisto V 117
Slessariev, V. 26 n.
Smith, R.E.F. 58 n.
Soares, J. 218, 225-226
Soares, L. 95
Soarium, I., vd. *Soares, J.*
Socrate di Costantinopoli 55 n.
Soledade, F. 204 n.
Solino, C.G. 44
Solio, presunto nome di Maometto 33 n.
Sorge, B. 79 n.
Sorge, G. 52 n., 82 n., 94 n., 100 n., 125-126 n., 154 n., 170 n., 194 n., 238 n., 240 n.
Sosio, presunto nome di Maometto 33 n.
Sousa, F. 18, 133-134 e n., 138, 140-141 e n., 145-152 e n., 156 n.
Souza, F. 218
Souza, M.A. 130, 183, 202-203 e n., 205, 219
Souza, T.R. 111 n., 125 n., 157 e n., 199 n.
Souza Chicorro, A. 232 n.
Sozomeno di Bethelia 55 n.
Spinelli, V. 27 n.
Spinoza, B. 193
Spirito Santo 221

Spykman, N.J. 37 n.
Sreedhara Menon, A. 217 n.
Stefano, santo 176
Stiltingus, J. 56 n.
Strabone 38-39 e n., 42
Strayer, J.R. 60 n.
Subrahmanyam, S. 29 n., 113 n.
Sulāqa, Y.S. 12, 82, 99
Suttner, E.C. 97 n.
Symon Semeonis, vd. *Fitzsimmons, S.*
Synai, A. 128, 130

Tacito 42 n., 73
Tafari, Ras vd. *Hailé Selassié*
Tagliaferri, T. 37 n.
Tamburello, A. 238 n.
Tamerlano, vd. *Timur-Lang*
Tarn, W.W. 41 n.
Tarkovskij, A. 73 n.
Tavernier, J.B. 50 n.
Távora, F. 198
Teixeira, M. 153 n.
Teixeira de Carvalho, J.M. 28 n.
Teodoro, monaco 57
Teodoro di Mopsuestia 80, 88 n., 101, 104
Teodosio, imperatore 149, 151 e n.
Teofilo l'Indiano 56-57
Terenzio 126, 243 n.
Thaliath, J. 107 n.
Thekkedath, J. 18, 115 n., 217
Themudo, Jorge (funzionario di João II) 178
Themudo, Jorge (vescovo) 141 n., 165, 188 e n., 213
Thomas, vd. *Tommaso, apostolo*
Thomas, patriarcha vd. *Tommaso, patriarca*
Thomé, apostolo, vd. *Tommaso, apostolo*
Thome, San, vd. *Tommaso, apostolo*
Thomé, San, vd. *Tommaso, apostolo*
Thorpe, B. 57 n.
Tiberio 42
Timmaya 111 e n.
Timotheos I il Grande 80, 83, 93 n.
Timur-Lang 77, 81
Tipu, sultano 199 e n.
Tisserant, E. 57 n., 80 n.
Toghrul, vd. *Ong-khān*
Tolomeo 25 n., 74 n.
Tolomeo II Evergete 41
Tomaso, santo, vd. *Tommaso, apostolo*
Tomaso Detti, G. 24 n.
Tommaso, apostolo 12, 31, 52-58 e n., 74-75, 77-78, 82, 84-85 e n., 87-90 e n., 92-93, 95-96, 98-100 e n., 102, 104, 107, 140, 189 n., 217, 239-240, 243 n.
Tommaso, patriarca 61, 66-67 e n.
Tommaso d'Aquino 147
Tommaso da Tolentino 74-75
Tommaso di Cana 82-83, 87 e n.
Toramana, condottiero 43
Torquemada, A. 119 n., 245
Torquemada, T. 172-173
Torres, M. 189 n., 213 n.
Torri, M. 36-37 n., 40 n., 43 n., 50 n.,
Torsellino, O. 204 n.
Toscano, F. 219
Toynbee, A. 37
Tre Re, vd. *Magi*
Triulzi, U. 50 n., 79 n.
Tudor, M. 231 e n.
Tumbichchi, Nāyak 201
Turner, R.L. 85 n.

Ugone di Gabula 59-60
Ugone l'Alluminatore, vd. *Hugh the Illuminator*
Ulhoa, M. 98 n.
Une Cane, vd. *Ong-khān*
Ung xān, vd. *Ong-khān*

Vacant, A. 17, 80 n.
Vale, P. 209 n., 211 n.
Valente, A.S. 161
Valentiniano II 151 n.
Valignano, A. 18, 70-71 e n., 72 n., 89-94 e n., 100, 113-115 e n.,120-121 e

n., 134-142 e n., 146 n., 153-156 e n., 160-161, 163, 168, 187 e n., 188-189 e n., 206-209 e n., 214-215 e n., 235 e n., 238-239, 242, 244 n.
Valori, F. 244 n.
Varthema, L. 23 n., 25 n.
Vaaz, M., vd. *Vaz, M.*
Vaz, G. 113 n., 126 n., 141-142, 144, 152-153 n., 214 n., 243-244 e n.
Vaz, M. 120-124, 127 e n., 130-131 e n., 133-134 e n., 183 e n., 202-203 e n.
Vaz, P. 202
Vecchiotti, I. 138 n.
Vegas, V. 165
Veiga, M. 161
Velho, Á. 19 e n., 22-23 e n., 29-31 e n., 58, 98 n.
Velu Pillai, T.K. 86 n.
Vermenlen, C.M. 193
Vespucci, A. 25 n.,
Vettori, P. 23 n., 237 n.
Vezdin, I.F., vd. *Paolino da San Bartolomeo*
Vicente, R. 152 n., 154
Vicente de Lagos 96-97, 218 n., 226
Vicente de Laguna 96 n.
Vidal, governatore 192
Villa do Conde, J. 225
Villaret, E. 215 n.
Vincent de Beauvais 62
Vincentius Franciscanus, vd. *Vicente de Lagos*
Virgilio 243 n.
Viṣṇu 107, 144 n.
Visvanatha, Nāyak 213
Vithoji, V. 152 n.
Vitthala, viceré di Vijayanagar 213
Vittorio Emanuele II 78 n.
Voretzsch, E.A. 122 n.

Wallerstein, I. 49-51 e n.
Warmington, E.H. 41 n.
Wesdin, J.P., vd. *Paolino da San Bartolomeo*
Wheeler, R.E.M. 41-42 e n.
Wicki, J. 12 n., 17-18, 51 n., 70 n., 93 n., 97 n., 100 n., 110 n., 113-115 n., 122-130 n., 134 n., 141 n., 146 n., 152-158 n., 160-161 n., 164 n., 170 n., 183-185 e n., 187 n., 189 n., 203-206 n., 208-215 n., 243 n.
Wilfred, F. 10 n., 78 n.
Wilson, T. 37 n.
Winius, G.D. 19 n., 26 n., 47-49 n., 109 n.
Wyngaert, A. Van de 66 n.

Xantikari-devi, dea indù 153 n.
Xaverius, vd. *Saverio, F.*
Xaor, vd. *Sapor*
Xavier, F., vd. *Saverio, F.*
Xavier, J. 98 n.
Xiralobo, L. 218 n., 225-227
Xiralupus, L., vd. *Xiralobo, L.*

Ydalquão, vd. *Adil Khān, Y.*
Yeh-lü Ta-shih 60, 66
Ye'or, B. 75 n.
Yishaq, Negus 69
Young, W.G. 33 n., 56-57 n., 82-83 n.
Yule, H. 18, 19 n., 22-23 n., 25 n., 27 n., 37 n., 47 n., 74 n., 77 n., 85-86 n., 99 n., 111 n., 123 n., 129 n., 136 n., 140 n., 188 n., 206 n., 208 n., 217 n., 221 n., 244 n.

Zabulon, figlio di Giacobbe 72 n.
Zacharia, S. 165 n.
Zaganelli, G. 60
Zahara, A. 99-100
Zahir Beg 146, 151
Zaleski, L.M. 162 n.
Zammaria, figlio di *Henrico Vicentino* 88 n.
Zar'a Ya' 69
Zarncke, F. 58 n.
Zeus 30 n.
Zingarelli, N. 22 n.
Zosìma, starec 160 n.
Zwingli, U. 235 e n.

Indice dei luoghi

Abasce, vd. *Abissinia*
Abascia, vd. *Abissinia*
Abissinia 61 e n.
Acapulco 238-239
Aceh 46
Acri 54
Aden 41, 47, 61 n., 110, 220
Adriatico, Mare 62
Æthiopia, vd. *Etiopia*
Afghanistan 38 n.
Africa 24 n., 28, 32, 49-50 e n., 72, 116, 127 n., 171, 175
Africa Settentrionale 173
Ahmadnagar 52 n.
Αἰγιδίων νῆσος 25 n.
Alardor 143
Alemtejo 122
Alessandria d'Egitto 24-25 n., 46, 53, 68, 79
Algarve 175 e n.
Algeri 21 n.,
Algeria 22 n.
Al-ma'bar
Almeirim 131
Alpes, vd. *Alpi*
Alpi 59 n.
Amboina 183
Amedia 82
America 10, 32, 34 e n., 45, 50, 116-117, 195 n.
America Centrale 127 n.
America Latina 241
America Meridionale 127 n.
Americhe, vd. *America*
Amerique, vd. *America*
Anabasce, vd. *Abissinia*
Andalusia 172
Andhra Pradesh 208 n.
Angamale, vd. *Angamali*
Angamali 83, 93 n., 100-102, 105, 107-108 e n., 117 n.
Angamaly, vd. *Angamali*
Angediva 24-25 e n.,
Angola 126 n.
Ankara 77
An Nāṣirīyah 78 n.
Antiochia di Siria 25 n., 59 e n., 79
Anversa 193
Anzediua, vd. *Angediva*
Arabia 47, 52, 61 n., 72 n.
Arabia Felice 56
Arabia Interna 178
Arabico, mare 85 n.
Aragona 116, 172
Arbeles 81
Argentina 26 n.
Argyres 44 n.
Arikamedu 41
Armenia 59 n., 72 n., 79, 91-92 e n., 189 n.
Armennia, vd. *Armenia*

Ascona 153 e n.
Asia 45, 49-50 e n., 85, 89, 113, 116, 134, 171, 200 e n., 207 n., 241
Asia Centrale 43, 78, 80
Asia Meridionale 44, 46, 126-127 n.
Asia Orientale, vd. *Estremo Oriente*
Assam 38 n.
Assiria 71
Assolná 152, 156
Aswān 61 n.
Atene 33
Atlantico, Oceano 48, 50
Atri 154
Australia 19 n., 118-119 n.
Austria 127 n.
Avignone 76
Axum 56
Azerbaigian 62
Azzorre, Isole 116

Babilonia 71, 81, 102, 114-115 e n.
Babylon, vd. *Babilonia*
Baçaim, vd. *Bassein*
Baghdad 73 n., 81
Bamiyan 38 n.
Bangladesh 126 n.
Barberia 188 n.
Bardes, vd. *Bardez*
Bardez 112, 130-132 e n., 136, 140-141, 145 n., 163
Barygaza, vd. *Broach*
Bassein 74 n., 112, 128 n., 133, 151, 163
Bassora 185 n.
Bathecala 25 n.
Battriana 40
Belgio 126 n.
Belim 152
Benares, vd. *Kaṣi*
Bengala 217
Berlino 81 n.
Bijapur 24 n., 110, 112, 146-147, 149, 152 e n., 156-157, 164, 218, 220 (vd. anche *Sultanato di Bijapur*),
Bisnagà, vd. *Impero di Vijayanagar*
Bitinia 40
Bologna 33 n., 75-76 n.
Bombahia, toponimo immaginario 74 n.
Bombay, vd. *Mumbai*
Bononia, vd. *Bologna*
Borba 122
Bordeaux 197 n.
Braga 238 n.
Brasile 24 n., 26 n., 48 n., 117, 134, 158, 194, 241 n.
Brazil, vd. *Brasile*
Brest 240
Britannia 231 n.
Broach 41
Bulgaria 159 n.

Caagu 64
Cabor 71
Cairo, Il 47-48, 68, 109-110, 185 n.
Çaiton, vd. *Chin-chiang-hsien*
Çaitum, vd. *Chin-chiang-hsien*
Calamene 55
Calcedonia 25 n.
Calcutta, vd. *Kolkata*
Caldea 101
Calecute, vd. *Koḻikod*
Calicut, vd. *Koḻikod*
California 34 n.
Cambai 220, 222
Canada 34 n., 126 n.
Cananor, vd. *Cannanore*
Canara, vd. *Karnataka*
Canarie 158
Candy 218, 232
Cannanore 47 e n., 88, 98, 110, 217
Capo Bojador 116
Capo Comorin 129, 201-202, 204, 206
Capo di Buona Speranza 46-48, 69, 114, 117
Capo Verde, Isole 116
Carocaron, vd. *Karakorum*
Carreira dos cavallos, Rua 124
Castelló, E.R.
Castiglia 20, 116, 147 n., 172
Cattedrale di Goa 165, 228

Caucaso 40, 44 n.
Cauvery, vd. *Kāveri*
Cayton, vd. *Chin-chiang-hsien*
Ceilon, vd. *Sri Lanka*
Centro America, vd. *America Centrale*
Ceuta 115
Ceylon, vd. *Sri Lanka*
Chaibar 178
Chale 218-219, 221, 224-227
Chaul 110 e n., 122 n., 134, 163
Chelach 71
Chennai 54 n., 58 e n., 78 n., 217 n.
Chin-chiang-hsien 75 e n.
Chio 54
Chorão 112, 150
Chrysa 44 n.
Ch'üan-Chou, vd. *Chin-chiang-hsien*
Cina 34, 42-44, 70, 74, 77, 80, 82, 84, 113 e n., 117, 237-239, 242
Cintaloka 111
Ciorcia 62
Cipro 79 n.
Cirene 30 n.
Coccino, vd. *Kochi*
Cochin, vd. *Kochi*
Cochym, vd. *Kochi*
Cochym de Riba, vd. *Kollam*
Cocintana, vd. *Konkan*
Coilun, vd. *Kollam*
Coimbra 98 n., 125 n., 153, 186 n., 197, 213 n., 231, 243
Colcut, vd. *Koḻikod*
Colégio de Santiago, vd. *Collegio di Cranganore*
Collegio della Santa Fede, vd. *Collegio di San Paolo*
Collegio di Coimbra 125, 227
Collegio di Cranganore 96-97, 101
Collegio di Évora 186 n.
Collegio di Goa, vd. *Collegio di San Paolo*
Collegio di San Paolo 124-126 e n., 129-130, 134-135 e n., 138 e n., 140-143, 161, 204, 226, 243 n.
Collegio di Santa Barbara 174 n.
Collegio di Vaipincotta 97, 100, 102, 108
Collegio Romano 36, 215
Colombio, vd. *Kollam*
Colombo 114
Colonia 33 n., 157, 199 n.
Columbum, vd. *Kollam*
Comorin, Capo 77
Congo 210 n.
Cordoba 178
Coromandel 207, 217
Cortalim 145 n.
Costantinopoli 45, 79, 159 n., 188 n.
Coulón, vd. *Kollam*
Cracovia 62
Cranganor, vd. *Kodungallur*
Cranganore, vd. *Kodungallur*
Croazia 62
Cuculim, vd. *Cuncolim*
Cucullim, vd. *Cuncolim*
Cuncolim 144, 151-154 e n., 156-161 e n.

Dadrá 31 n.
Damão 31 e n., 113 e n., 151, 163, 192
Damasco 25 n.,
Danzica 32 n.
Deccan 199
Delhi 74, 77
Diamper, vd. *Udayamperur*
Dinari, vd. *Divar*
Dioscoride, vd. *Socotra*
Diu 31 e n., 110, 112-113 e n., 147, 150-151, 168, 220
Divar 112, 118-119, 150
Divus, isola 56-57
Diyarbakir 82, 100
Djizireh 81
Dume 119

Ecbatana 59-60 e n.
Ecumène 37 e n., 40, 43, 49
Edessa di Mesopotamia 54 e n., 57, 59-60 e n., 80
Edissa, vd. *Edessa di Mesopotamia*
Edom 52 n.

Efeso 25 n., 104
Egeo, Mar 79 n.
Egyptus, vd. *Egitto*
Egitto 41-42, 44, 61 e n., 67-68 e n., 100, 110, 118 n.
Elat 52 n.
El-Khāria 30 n.
Eran 43
Estado da Índia 31, 47, 109-110, 112-113 e n., 115, 117, 134, 147, 152, 170, 174-175, 183, 185-186 e n., 194, 196-197, 200, 216-219, 221, 232, 237
Estremo Oriente 60, 62, 127 n., 238-239, 242
Ethiopia, vd. *Etiopia*
Etiopia 47, 61 e n., 67-73 e n., 79, 186 n.
Eufrate 38, 72 n.
Eurasia 37 e n., 49, 52, 79
Europa 10, 21 n., 34-37, 43-46, 49-50, 57, 68 e n., 70-71 e n., 73-76 e n., 78, 92, 98 n., 114 e n., 160 n., 171 n., 243
Europa Centrale 127 n.
Europa Centro-orientale 44, 62, 79 n.
Europa Meridionale 126 n.
Europa Nordoccidentale 174
Europa Occidentale 126 n.
Europa Orientale 127 n.
Évora 122 n., 130 e n., 186 n., 197
Ezion-Gheber, vd. *Elat*

Farnese, piazza 32 n.
Federazione Indiana, vd. *India*
Ferrara 179 n.
Firenze 24 n., 26 n., 69, 159 n.
Francia 20, 126 n., 159 n., 173-174, 192
Friuli 197
Fuchou 85
Funai 117
Funchal 117

Gabula 59
Galizia (Rutenia e Piccola Polonia) 62
Galizia (Spagna) 150
Gandhāra 38
Gandia 186
Gange 40, 44 n.
Ganges, vd. *Gange*
Georgia 61, 79
Germania 127 n., 159 n.
Gerusalemme 24 n., 59-60 e n., 79, 102 n.
Giappone 34, 70, 112-113 e n., 117, 237, 239, 242
Goa 13, 31 e n., 47 e n., 69-70, 84 n., 93 n., 99, 101-102, 105, 108-115 e n., 117-129 e n., 132-137 e n., 139-140, 142, 145-146 e n., 148-150, 152-154 e n., 163-166 e n., 169-171, 183, 185-190 e n., 192, 194-197 e n., 199 e n., 203-204, 208-209, 212-214 e n., 216, 218-220, 222, 225-228 e n., 230-231 e n., 233, 235, 239, 241 e n., 244
Gog 64-65 e n.
Golfo di Biscaglia 160 n.
Golfo di Guinea 116
Golfo Persico 91
Gondar 72 n.
Gorgo, vd. *Gog*
Gova, vd. *Goa*
Goven, vd. *Goa*
Gozan 71
Granada 115, 173
Gran Bretagna 191
Grecia 37, 79 n., 89, 181
Groenlandia 34 n.
Guinea 174
Gujarāt 23 n., 41, 47 n., 110, 112-113, 167

Hanowar 111
Hare island 216
Himalaya 38 n.
Hispania 21 n., 41
Hypanes 44 n.
Hongkong 113

Hsi-an Fu 80
Hyerosolima, vd. *Gerusalemme*

Idappalli 217
Imdia, vd. *India*
Impero Achemènide 37
Impero Ayubita 63
Impero Gupta 43
Impero di Mezzo, vd. *Cina*
Impero di Vijayanagar 27 n., 90 n., 110-111 e n., 115, 201-202, 208 n., 213
Impero Han 43
Impero Kuṣāna 43
Impero Maurya 40, 43
Impero Moghul 217, 237
Impero Partico 43
Impero Romano 42-43, 79
Impero Romano d'Oriente 45, 77, 80
Impero Sassanide 43, 79
Inde, vd. *India*
India (e Índia) 9-13, 23-26 e n., 32, 34-49 e n., 51-58 e n., 61, 65-68 e n., 73-78 e n., 82-86, 89-90 e n., 94-96, 99-102 e n., 109, 112-115 e n., 117-122 e n., 125-126 n., 128 n., 130 n., 134, 138 n., 140, 145, 160 n., 163 e n., 171, 184-189 e n., 194-195, 197-198 e n., 201, 208, 212 n., 214 e n., 217, 225, 231, 237-239, 241, 243-245 e n.
India Maggiore 56, 76, 82
India Maior, vd. *India Maggiore*
India Meridionale 215, 221 n.
India Orientale, vd. *India*
India Settentrionale 127
India Superioris, 68 n.
Indie 52, 70, 76
Indie Occidentali 212 n.
Indie Orientali, 212 n.
Indo 37-38 e n., 44 n.
Indus, vd. *Indo*
Inghilterra 46, 159 n., 200, 231
Ionia d'Asia 37
Irak 26 n., 73 n., 88 n.
Iran 237
Irlanda 126 n., 159 n.
Isola del Re, vd. *Hare Island*
Israele 72-73 e n., 178
Italia 9, 78 n., 100, 118 n., 126 n., 159 n., 173, 181-182 e n., 234

Jua, vd. *Zuve*

Kabul 40
Kadiyapattanam 212-213 n.
Kaḍuthuruthy 103
Kalliana, vd. *Kalyan*
Kallyana, vd. *Kalyan*
Kalyan 33 n., 57
Kandahār 38, 40
Kannaḍa, vd. *Karnataka*
Kaṇṇanur, vd. *Cannanore*
Kaṇṇur, vd. *Cannanore*
Karakorum 62
Karamalis 81
Karanja 112, 151
Karnataka 47 n., 199
Karwār 25 n.
Kaṣi 152 n.
Kassel 53 n.
Kaulam, vd. *Kollam*
Kāveri 42
Kayalpatnam 201
Kayamkulam 188 n., 217
Kayangulam, vd. *Kayamkulam*
Kayattar 201, 216
Kerala 19 n., 25 n., 29 n., 47 n., 53, 76 n., 86, 103 n., 199, 217
Khānbaliq 73-74 e n., 239
Kheibar 72 n.
Kilakarai 201
Kilwa 237
Kochi 23 n., 42 n., 88-89 e n., 91 n., 97-103 e n., 108, 110, 114, 118-119, 122 n., 165, 169, 184-185 e n., 187-189 e n., 202-204 e n., 206 n., 210-211 n., 213-217 e n., 219, 224, 231, 237 e n., 244 e n.

Kodungallur 87 n., 90-91 e n., 95-97, 101, 103-104 e n., 108, 129, 217, 237
Kolaba 110 n.
Kolkata 19 n., 35
Koḷikod 19-20 e n., 22 e n., 24-26 e n., 47 e n., 88, 96, 98 e n., 102 n., 109, 202, 217 e n., 219-222, 224, 231, 237, 242 n.
Kollam 73, 76 e n., 83, 85 e n., 187-188 e n., 207 e n., 209-213 e n., 217, 243 n.
Kombuturei 205 n.
Konkan 24 n., 47 e n., 111 n., 200
Konkaṇa, vd. *Konkan*
Konkan-Tana, vd. *Konkan*
Kottar 13
Krė'va 31
Kuangtung 112
Kvārizm 66, 77
Kyūshū 117

Lantolim 145
Lapponia 32 n.
Las Navas de Tolosa 171 n.
Leida 191
Lettonia 127 n.
Levante 50 n.
Libano 26 n.
Libia 29 n.
Líbia, vd. *Libia*
Liegnitz 62
Lione 73 n.
Lisbona 18, 26 e n., 31 n., 48, 69, 100, 113-114 e n., 122 n., 129 e n., 136, 157 n., 175-177, 179-180, 186 n., 192, 195 e n., 197, 200 n., 213 n., 239
Lisbonne, vd. *Lisbona*
Lituania 31, 127 n.
Llerena 179 n.
Londra 57
Lorena 159 n.
Los Angeles
Luoghi Santi, vd. *Palestina*
Lusitania, vd. *Portogallo*
Lussemburgo 79 n.

Mabar 84-85 e n.
Macao 112-114 e n., 186 n., 238-239
Madeira 116-117
Madras, vd. *Chennai*
Madurai 13, 39 n., 42 n., 106 n., 115 n., 170, 208 n., 213-216, 233, 245
Maghreb 44
Magog 64-65 e n.
Magogo, vd. *Magog*
Mahim 163
Mailapur, vd. *Mylapore*
Maisur, vd. *Mysore*
Malabar 12, 19-21 e n., 26-27, 31, 41, 43, 46-49 e n., 52, 57, 61 n., 73, 82, 85-88 e n., 90-91 e n., 95-103, 109-110, 113, 152 e n., 185 e n., 187 e n., 207, 213, 218, 220, 222, 226-227, 229-230, 232-233, 239-241
Malacca 112-115 e n., 124, 128, 165, 208 e n., 215 n., 244
Malavar, vd. *Malabar*
Maldive 56, 128 n., 232
Malesia 42
Mali, vd. *Malabar*
Malindi 237
Malta 126 n.
Manakkudi 212-213 n.
Manappad 204, 211
Mandovi 112, 220
Mangat 217
Manila 238-239
Mannar 201, 211, 213-214 e n.
Mantova 179 n.
Mar Cinese 50 n.
Mar Rosso 41-42, 46, 52 n., 91, 109-110, 123
Maragha 81
Mare Arabico 26, 41, 61 n.
Mare Rosso, vd. *Mar Rosso*
Margeu 111
Markabta 80
Marocco 48, 71, 115

Marte 87
Mashrek 69
Massaua 69
Meca, vd. *Mecca, La*
Mecca, La 92 n., 152 n., 168, 225
Media 71
Medio Oriente 26 n., 44, 74, 78, 126 n.
Mediterraneo, Mare 21 e n., 40-41, 43, 68 n., 79
Mediterraneum, Mare, vd. *Mediterraneo, Mare*
Meliapor, vd. *Mylapore*
Menfi 29
Mesopotamia 40, 54 n., 81
Messico 34 n., 207 n.
Mohi 62
Molucche 47, 112, 124, 128 n., 183, 208
Mongolia esterna 43
Montecorvino Rovella 73 n.
Moravia 62
Mosca 159 n.
Moscovia 240-241
Mosul 81
Mozambico 165
Mugul 65
Mumba-Devī, vd. *Mumbai*
Mumbai 74 e n., 110 n., 112 e n., 151
Mungoli, vd. *Magog*
Murmugão 144
Mylapore 54 n., 58 e n., 77, 85, 88, 90 e n., 99 n.
Myos Hormos 42
Mysore 199 e n.

Nabasce, vd. *Abissinia*
Nagar Aveli 31 n.
Nagasaki 160 n., 239
Nantes 192
Napoli 197
Narmada 38 n.
Navarra 176
Nepal 126 n.
New Delhi 31 n.
Nicea 186 n.
Nilo 61 n., 68 e n.
Nilus, vd. *Nilo*
Nisibis 80
Nord Africa, vd. *Africa Settentrionale*
Nord India, vd. *India Settentrionale*
Nug, vd. *Gog*
Nuova Spagna 212 n.
Nuova Zelanda 119 n.

Occidente 10, 34, 42, 44, 50-51 e n., 53-55 e n., 58, 61-62 e n., 69, 78-79, 84
Oceania 118 n., 127 n.
Oceano Indiano 24 n., 47, 50-51 e n., 110, 117, 203
Ofir 52 e n.
Olanda 46
Onor, vd. *Hanowar*
Oriens, vd. *Oriente*
Oriente 34, 42, 50-51, 54-55, 57-59 e n., 66, 67 n., 73, 78-79, 81, 84, 101, 114 e n., 117, 125, 134, 163, 192, 231, 239, 243
Orissa 217
Orlim 152
Ormus, vd. *Ormuz*
Ormuz 47, 74, 92 n., 110-111, 220
Ortona 54
Oxford 29 n.
Oxiana 40, 80

Paço de Estaos 175
Paço do Sabaio 219, 228-229 n.
Padova 69 n.
Pakistan 40, 126 n.
Palermo 114
Palestina 56, 66 n., 68, 88, 110
Papuasia-Nuova Guinea 119 n.
Parangi Malai 99 n.
Parigi 20 n., 65 n., 196
Parma 210 e n.
Partia 55
Passo de Naroá 169-170
Patagonia 34 n.
Pāṭaliputra 38 n., 40
Pechino, vd. *Khānbaliq*

Penisola iberica 171
Persia 40, 43, 56-57, 59 n., 72 n., 74, 78, 82, 185 e n.
Persis, vd. *Persia*
Pescaria 13, 39 n., 124, 201, 203, 208-209 e n., 211 n., 213-217, 243 n.
Piscaria, vd. *Pescaria*
Polmemder 26 n.
Polonia 24 n., 31, 62
Ponda 220
Porto 127 n., 175
Portogallo 20, 24 n., 26 e n., 46-49 e n., 51, 69, 88, 95-97 e n., 100, 105-106 e n., 108, 112-117 e n., 119-120, 122 e n., 126 n., 128, 130, 134, 137-138 e n., 145-146, 159 n., 171, 173-174, 176, 178-179, 181, 184-190 e n., 194-197, 199-200, 202 e n., 209, 211 n., 213-216 e n., 225, 231 e n., 237, 241 n., 243
Porto Pisano 26 n.
Portugal, vd. *Portogallo*
Portugallo, vd. *Portogallo*
Poznań 24 n.
Punical 203 n., 209-211 n., 213 n.
Punnaikayal 211, 214
Purakkad 217

Qualecut, vd. *Calicut*
Quilon, vd. *Kollam*
Quirinale 160 n.

Rabban Hormizd, monastero 81
Rachol 141, 143, 152, 159-160
Rameswaram 201-202
Ratisbona 179 n.
Regno di Napoli 113, 154
Regno Unito 126 n., 195
Repubblica Popolare Cinese, vd. *Cina*
Restelo 49
Rio de Janeiro 196
Rodi 69
Roma 12, 17, 23 n., 26, 33 n., 36, 59, 73 n., 79, 82, 88, 100-101, 103 e n., 107, 114, 138 n., 147, 159, 161 n., 172, 178-179, 181, 210 e n., 212 n., 231, 240
Rossío 129, 176
Russia 72 n., 159 n.

Saba 72-73 n.
Sajo 62
Sal 152 n.
Salamanca 122
Salerno 73 n.
Salonicco 178
Salsete, vd. *Salsette* (*isola* o *penisola*)
Salsette, isola 112-113 e n.
Salsette, penisola 112, 130-132 e n., 136, 140, 141-142, 144-154 e n., 156-158, 161-163 e n.
Samarcanda 80
Samaria 71
Sambation 72
Samoa 119 n.
Sandomir 62
Sanquale 143
Santarém 47
São Thomé (India) 90 n., 243 n.
São Tomé (isola africana) 98 n., 174, 231
Scandinavia 32 n.
Seleucia-Ctesifonte 80
Serbia 159 n.
Serra 98, 108, 240 n.
Shembaganur 214 n.
Shertallay 188
Shikoku 238
Shimo 113 n.
Sicilia 114 n., 126 n.
Siena 75
Silves 175 n.
Sinai 61 n.
Sindābūr, vd. *Goa*
Sindh 37
Siria 26 n., 40, 59 n., 185 n.
Sissa 208 n.
Siviglia 172
Šīwah 30 n.
Slesia 62

Socotra 33 n., 41, 57
Sopara 74-75 e n.
Sorbona 174 n.
Σουπάρα, vd. *Sopara*
Σούππαρα, vd. *Sopara*
Spain, vd. *Spagna*
Spagna 21 n, 71, 116, 126 n., 147 e n., 159 n., 171-176 e n., 178, 194, 197
Sri Lanka 33 n., 44 n., 57, 77, 85-86 e n., 126 n., 201, 211, 218-219, 232 e n.
Srirangapatnam 199
Stati Uniti d'America 26 n., 31, 34 n., 126 n.
Sud Africa 31
Sud America, vd. *America Meridionale*
Sudan 73 n.
Sultanato Bahmani 110
Sultanato di Bijapur 111, 115, 168
Sultanieh 74, 76
Sumatra 46, 77
Sundāpūr, vd. *Goa*
Suria, vd. *Siria*
Sūrpāraka, vd. *Baçaim*
Svezia 32 n., 159 n.
Svizzera 127 n.
Syrdarja 41
Syria, vd. *Siria*

Tamaluk 40
Tamil Nadu 214-215 e n.
Tamralipti, vd. *Tamaluk*
Tana, vd. *Thana*
Tanduc, vd. *Tenduc*
Tangeri 115
Taṅjāvūr 217 n.
Tanjore, vd. *Taṅjāvūr*
Tanor 217 e n., 219-222, 224-227 e n., 230, 233
Taprobane, vd. *Sri Lanka*
Tarapur 163
Taxila 40
Tayyaye 80
Tenduc 63-64
Ternate 112
Terra 37 n.
Terra Promissionis, vd. *Palestina*
Terra Santa, vd. *Palestina*
Tevere 179
Thana 47 n., 74-76 e n.
Tharissa Palli
Thekkumkur 217
Thiruvananthapuram 26 n.
Tigri 59-60 e n.
Tiles 44 n.
Timor Est 113 n.
Tirhān 65 n.
Tiruvalla 26 n.
Tiswadi, vd. *Goa*
Toledo 172, 175 n.
Tolentino 75
Tordesillas 116
Toscana 42 n., 159 n., 217 n.
Transoxiana 60, 77
Travancore 76 n., 201-202, 206, 217, 243 n.
Trento 101, 104, 164
Triparangote 222
Trivandrum, vd. *Thiruvananthapuram*
Tunisi 19-20 e n.,
Tuniz, *vd. Tunisi*
Turchia 26 n., 79, 178, 185 e n.
Turquia, vd. *Turchia*
Tuticorin 201, 204, 206 n., 211 n., 213-216 e n.
Tygris, vd. *Tigri*

Ucraina 240
Udayamperur 12, 83-84 n., 102-103 e n., 107-108 e n., 117, 239-240
Ungheria 62, 127 n.
Unione Europea 79 e n.
Uppsala 32 n.
Urbino 118 n., 243 n.

Vadakkumkur 217
Vaipar 201
Vaipin 97, 100, 102-103, 108
Vaipincotta, vd. *Vaipin*
Vansim 112

Varcem 26 n.
Vaticano 161
Vedalai 202, 208
Velim 152
Vembar 201, 211
Venezia 20, 26 n., 46, 68-69 e n., 88, 100, 110, 116, 119 n., 197
Verodá 152
Versailles 199
Vicenza 88 n.
Vijayanagar 112 (vd. anche *Impero di Vijayanagar*)
Vinegia, vd. *Venezia*
Vinland 34 n.
Viterbo 59

Wahlstadt 62
Württemberg 234

Yindia, vd. *India*
Ymdia, vd. *India*
Yndia, vd. *India*

Zaitūn, vd. *Chin-chiang-hsien*
Zayton, vd. *Chin-chiang-hsien*
Zuari 220
Zuve 112

FONDAZIONE
CASSA DI RISPARMIO DELLA PROVINCIA DI CHIETI

ALESSANDRO VALIGNANO S.I.

UOMO DEL RINASCIMENTO: PONTE TRA ORIENTE E OCCIDENTE

INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

BIBLIOTHECA INSTITUTI HISTORICI S.I.

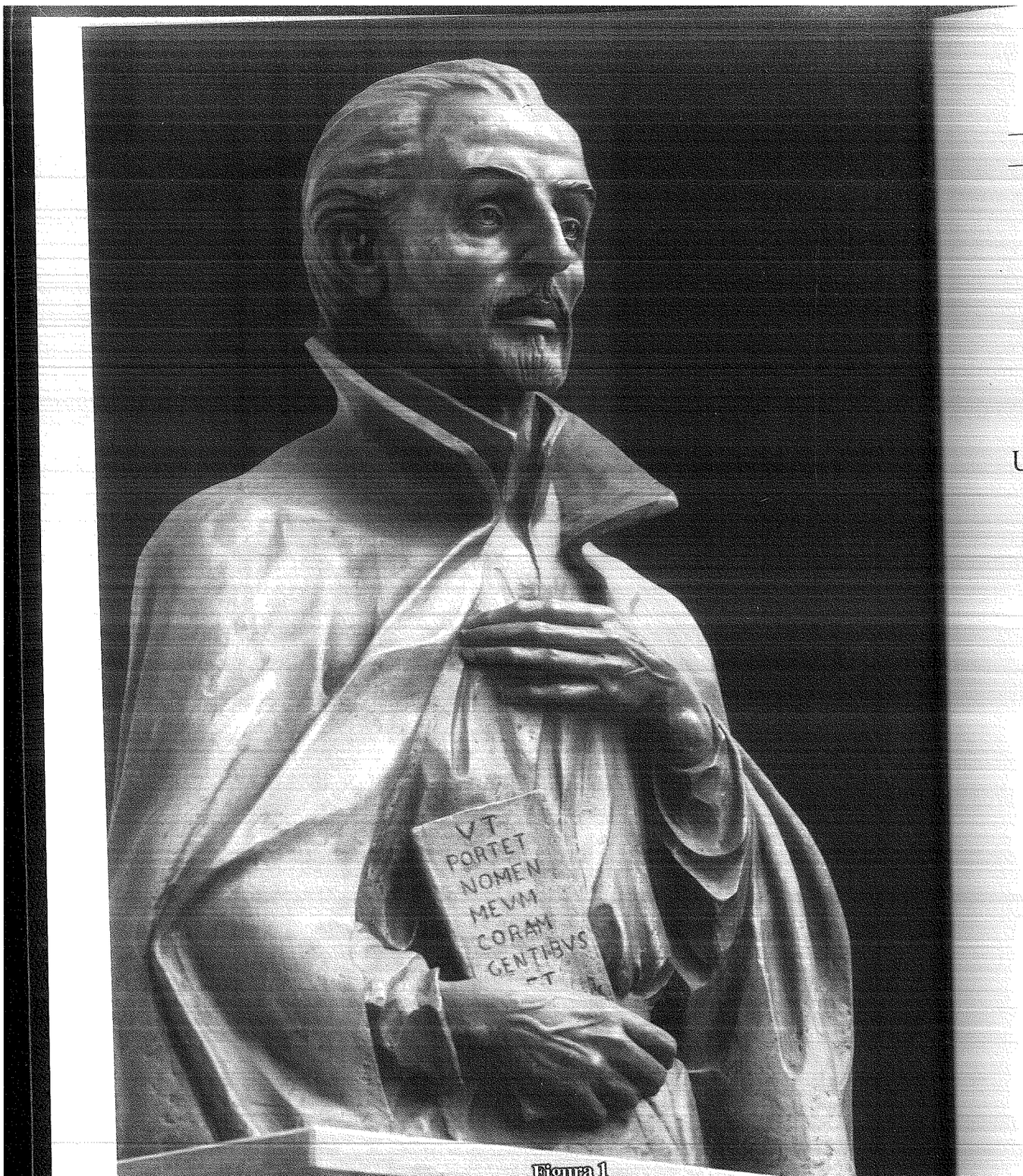
VOLUME 65

ALESSANDRO VALIGNANO S.I.

UOMO DEL RINASCIMENTO: PONTE TRA ORIENTE E OCCIDENTE

a cura di
ADOLFO TAMBURELLO
M. ANTONI J. ÜÇERLER, S.J.
MARISA DI RUSSO

INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU
BORGO S. SPIRITO, 4
00193 ROMA



Bibliotheca Instituti Historici S. I.
Volume 65

Alessandro Valignano S.I.

Uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente

a cura di
Adolfo Tamburello
M. Antoni J. Üçerler, S.J.
Marisa Di Russo

Institutum Historicum Societatis Iesu
Borgo S. Spirito, 4
00193 Roma

© 2008 INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU
BORGO S. SPIRITO, 4
00193 ROMA

Tutti i diritti riservati a norma di legge e a norma delle convenzioni internazionali.
Nessuna parte di questo libro (tra cui, a titolo esemplificativo e non esaustivo, i testi, le immagini e le elaborazioni grafiche) può essere riprodotta o trasmessa in alcuna forma, meccanica, elettronica, fotocopiata o altro, senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti e dell'editore.

Pubblicato con il sostegno della

FONDAZIONE
CASSA DI RISPARMIO DELLA PROVINCIA DI CHIETI

ISBN 978-88-7041-365-6

Copertina: Incisione anonima di Alessandro Valignano da *Di Federigo Valignani* [...] *panegirico e rime* (Napoli: Giovanni di Simone, 1751).
Retro copertina: Sigillo di Alessandro Valignano e dettaglio del testo manoscritto dal suo *Sumario de las cosas* [...] *de Japón, preservati nel fondo Jap.-Sin.* dell'Archivum Romanum Societatis Iesu.

Copertina ideata da M. Antoni J. Üçerler, S.J. e Fabrizio Selli
Stampato in Italia: Tipografia Fa.Ro *press* (Roma)

INDICE GENERALE

Elenco delle Abbreviazioni VIII
Elenco delle Illustrazioni X
Illustrazioni XIII

I. INTRODUZIONE

Chieti 2006 – Anno di Valignano 3
MARIO DI NISIO

Saluto dell'Ambasciatore del Giappone in Italia 11
NAKAMURA YŪJI

Alessandro Valignano: attualità dell'opera e del messaggio 15
BRUNO FORTE

Prefazione agli Atti 23
ADOLFO TAMBURELLO, M. ANTONI J. ÜÇERLER, S.J., MARISA DI RUSSO

II. L'UOMO

La famiglia Valignani al tempo di Padre Alessandro 27
MARCELLO VALIGNANI

Alessandro Valignano: un profilo 43
AUGUSTO LUCA

Diferencia y Colonización. La gran aventura de Valignano 53
CARMELO LISÓN TOLOSANA

III. IL MISSIONARIO

Redrawing the Face of the Jesuit Mission in India: Highs and Lows in Alessandro Valignano's Mission Strategy 65
CHARLES J. BORGES, S.J.

Gerarchie razziali e adattamento culturale: la "ipotesi Valignano" 77
PAOLO ARANHA

Valignano e la Cina 99
RONNIE PO-CHIA HSIA

Alessandro Valignano e Matteo Ricci. Padri della Missione Cinese 111
GIANNI CRIVELLER

Alessandro Valignano e la missione Cobo (1592) 129
UBALDO IACCARINO

The Politics of Evangelization: Valignano and his Relations with the Japanese Rulers of the Sixteenth Century 145
RENZO DE LUCA, S.J.

Lord-Vassal Relations in Feudal Japan as seen by Alessandro Valignano 159
ASAMI MASAKAZU

Valignano and the Introduction of Western Art in Japan 175
FERNANDO GARCÍA GUTIÉRREZ, S.J.

Descriptions of Japanese Society in Valignano's Writings 185
IGAWA KENJI

Valignano e la sua politica di adattamento culturale: l'influsso tardivo su Nakamura Masanao, modernizzatore Meiji 203
HIRAKAWA SUKEHIRO

IV. LO SCRITTORE

Valignano interpreta il Giappone: Il Cerimoniale 217
ADRIANA BOSCARO

El Sumario de las Cosas de Japón (1583): *una delle opere principali di Alessandro Valignano* 231
JESÚS LÓPEZ-GAY, S.J.

The Concept of Evangelization in Valignano's Apología 247
PEDRO LAGE REIS CORREIA

Valignano come storico della missione: la sua ultima parola nel Principio y Progresso (1601-1603) 261
M. ANTONI J.ÜÇERLER, S.J.

La corrispondenza epistolare di Valignano. A proposito di una lettera ritrovata nel monastero di Santa Chiara a Chieti 279
MARISA DI RUSSO

V. L'EREDITÀ

La lezione del Valignano nella gestione della diversità culturale nell'era della globalizzazione 313
VITTORIO VOLPI E FRANCO MAZZEI

EPILOGO

Considerazioni conclusive 329
ADOLFO TAMBURELLO

APPENDICI

I Ritratti di Alessandro Valignano: Nota Iconografica 357
MARISA DI RUSSO

Cronologia Valignanea 369
MARISA DI RUSSO

Indice dei nomi di persona e di luogo 385

GERARCHIE RAZZIALI E ADATTAMENTO CULTURALE: LA "IPOTESI VALIGNANO"

PAOLO ARANHA

Alessandro Valignano riteneva che l'immensa Provincia gesuitica delle Indie Orientali fosse chiaramente divisa in due parti da una linea immaginaria segnata dal Gange: al di qua del fiume (*citra Gangem*) si trovava l'India, intesa come la linea costiera compresa fra Damão e São Thomé (oggi il sobborgo di Santhome nella città di Chennai, già nota come Madras); al di là vi era invece Malacca, le Isole Molucche, la Cina ed il Giappone.[1]

L'Africa non era inclusa da Valignano all'interno della provincia delle Indie Orientali, sebbene i missionari che lavoravano nell'Impero di Monomotapa (trascrizione europea di Munhumutapa)[2] o in Etiopia dipendessero da Goa.

Valignano trascorse a partire dal 14 luglio 1574 circa tre settimane nell'isola di Mozambico (*Ilha de Moçambíque*) nel suo viaggio alla volta dell'India. Si trattava infatti di una tipica tappa intermedia nella *carreira das Índias*, la rotta che collegava Lisbona all'Oriente. A Valignano bastarono tuttavia quei pochi giorni per elaborare un giudizio assolutamente negativo sulle popolazioni della regione di Monomotapa, corrispondenti agli attuali stati del Mozambico e dello Zimbabwe.[3] Ciò egli espresse in una lettera scritta al Padre Generale Everardo Mercuriano durante quelle tre settimane di sosta.

---

[1] Alessandro Valignano, S.J., *Summarium Indicum*, Malacca, 22 novembre-8 dicembre 1577. *Doc. Ind.*, XIII, 3-4.

[2] Recenti studi su questo impero africano sono: Innocent Pikirayi, *The Archaelogical Identity if the Mutapa State: Towards an Historical Archaeology of Northern Zimbabwe* (Usala: Societas Archaeologica Upsaliensis, 1994); Stanislaus I. G., *A Political History of Munhumutapa* (Harare: Zimbabwe Publishing Press, 1988).

[3] A. Valignano ad Everando Mercuriano, S.J., Moçambíque, 7 agosto 1574. *Doc. Ind.*, IX, 402-04. Cfr. anche Alessandro Valignano, S.J., *Historia del Principio y Progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales, 1542-1564*, a cura di J. Wicki, S.J. (Roma: Institutum Historicum S.I., 1944), pp. 394-95. L'opera sarà indicata d'ora in poi come *Historia*.

Nella linea argomentativa sviluppata in questo testo si nota anzitutto che il punto di partenza è di natura teologica e pastorale. Valignano riteneva infatti che l'esperienza sua e degli altri missionari gesuiti dimostrasse come gli abitanti di Monomotapa fossero incapaci di apprendere i più elementari principi del cristianesimo. Per Valignano tale difficoltà non derivava naturalmente dall'elaborazione specificamente europea della fede che si veniva a predicare, né tantomeno dalla sostanziale irrilevanza di tali dogmi e norme col vissuto concreto di quelle comunità. Al contrario egli sosteneva che il fallimento dipendesse da un presunto limite intellettuale di quel popolo africano, che obbediva ai sensi e non alla ragione e che viveva in maniera barbara e viziosa. Valignano concludeva perciò che quegli abitanti vivevano sulla loro terra come schiavi e bestie.

Se il punto di partenza testuale è, come abbiamo visto, di natura teologica e pastorale, il presupposto gnoseologico della valutazione che Valignano dava del popolo di Monomotapa sembra collocarsi piuttosto al livello di una negativa percezione di differenze corporee, in termini di caratteri fisici, costumi alimentari e disciplina sessuale. Valignano afferma infatti che quella gente era nera come il carbone e subito dopo collega implicitamente la loro pigmentazione alla sporcizia in cui vivevano e ad un'alimentazione comprendente topi, serpenti e rane. Per il missionario la loro inclinazione alla sozzura sarebbe stata tanto coerente ed univoca da indurli a non mangiare se non carne putrefatta, a tale scopo fatta appositamente decomporre sotto terra. Gli uomini poi andavano in giro pressoché nudi, coperti solo da un panno che copriva i genitali e scendeva sino al ginocchio. Le donne avevano un simile abbigliamento, che però copriva anche il petto. Il regime matrimoniale ed il sistema di parentela di questo popolo erano infine una poligamia sfrenata.

Valignano condannava perciò gli abitanti di Monomotapa anzitutto in ragione di una loro presunta inferiorità teologica, morale ed antropologica. Successivamente traeva le conseguenze sociali e politiche di questi presupposti. Egli sosteneva che la loro avidità non era temperata da alcuna dignità e rispetto per se stessi, sì che persino membri della famiglia reale di Monomotapa non provavano vergogna ad elemosinare dai funzionari portoghesi le più vili cianfrusaglie. In tal modo Valignano minava la percezione europea di un potere esercitato dall'Impero di Monomotapa, mostrando come tale forza non fosse in realtà confermata e legittimata dall'onore e dalle buone maniere.

In una sorta di composizione circolare (*Ringkomposition*), la conclusione della descrizione di Valignano era in realtà lo sviluppo del suo

punto di partenza testuale. Egli infatti esaminava la condizione religiosa degli abitanti di Monomotapa prima e dopo il contatto coi missionari. Il loro passato appariva come una totale *tabula rasa*: l'assenza di un'infrastruttura culturale conduceva infatti il missionario gesuita a considerare quel popolo inferiore persino ai pagani, dal momento che sembrava che essi non avessero alcuna religione visibile dotata di forme di culto esteriori. Per Valignano ciò era una conseguenza della loro presunta ignoranza del concetto di anima. In tal modo il missionario insinuava che essi non disponessero affatto di ragione naturale, una facoltà umana che nella tradizione cattolica costituiva una base preesistente su cui si poteva successivamente impiantare la rivelazione cristiana. Valignano riteneva quindi che la disponibilità di alcuni di quegli africani a ricevere il battesimo potesse essere spiegata come un modo per compiacere i portoghesi, assimilandone i costumi e le pratiche. La loro vita tuttavia non cambiava affatto (tale proposizione naturalmente è difficilmente conciliabile con la precedente affermazione che la conversione era un'assimilazione ai portoghesi): i neofiti mantenevano tutte le mogli con cui vivevano prima di convertirsi e non sviluppavano alcuna consuetudine coi riti e le cerimonie della loro nuova fede. Essi non erano inoltre in grado di ricevere il sacramento della penitenza, a meno che non avessero trascorso molti anni in Portogallo e lì raggiunto un livello più alto, ancorché sempre limitato, di conoscenza del cristianesimo.

Alessandro Valignano concludeva riaffermando infine ciò che aveva detto al principio a proposito della natura servile degli abitanti di Monomotapa, asserendo che sembrava che essi fossero nati apposta per servire in attività vili e spregevoli e che fossero incapaci di disporre di se stessi. Una tale conclusione era in piena coerenza con la loro descrizione complessiva, ma nel decennio successivo sarebbe stata da lui parzialmente rivista. Nella sua *Historia del principio y progresso* egli scrisse infatti che l'imperatore di Monomotapa era potente e famoso sia per l'estensione del territorio che governava sia per le miniere di argento sotto il suo controllo. A lui prestavano obbedienza molti re e signori.[4] Quale nuova conoscenza poteva avere indotto Valignano a mutare il suo giudizio su Monomotapa? In realtà egli non visitò alcun territorio africano salvo la fortezza portoghese di Mo-

[4] *Historia*, p. 395. Valignano chiama re il monarca di Monomotapa, pur essendo chiaro che di fatto egli lo descrive quale un imperatore che abbia molti re sotto il proprio dominio.

zambico durante il suo viaggio da Lisbona a Goa nel 1574. Tutte le sue ulteriori informazioni derivavano da ciò che gli potevano aver riferito altri missionari e i funzionari portoghesi. È quindi possibile che dopo esser vissuto per alcuni anni in Oriente egli sia venuto a conoscenza di rapporti più precisi su Monomotapa. Nondimeno egli non mutò la sua impressione complessivamente negativa sugli africani e per certi aspetti l'accentuò ulteriormente, affermando ad esempio che nella Cafraria (ovvero l'Africa Orientale in generale) vi erano anche tribù di cannibali.[5]

Il resoconto di Valignano sugli abitanti di Monomotapa è importante non solo in sé, quale testimonianza di opinioni europee cinquecentesche sulle civiltà africane, ma anche quale termine di paragone col quale confrontare le sue opinioni su diverse popolazioni asiatiche.[6] Il suo primo contatto con civiltà non europee avvenne infatti durante le tre settimane trascorse nell'Isola di Mozambico ed era perciò ovvio che tutti i successivi incontri fossero iscritti in uno schema etnografico segnato in qualche modo da quella sua prima esperienza.

Abbiamo visto come Valignano considerasse divisa l'intera provincia gesuitica delle Indie Orientali in due sezioni principali, *citra Gangem* ed *ultra Gangem*. Nel *Summarium Indicum* del 1577 egli fornisce una descrizione generale dei popoli d'Oriente[7] che è però articolata secondo una suddivisione parzialmente differente: Giappone e Cina da una parte e tutte le altre regioni dall'altra. Egli scriveva da Malacca e non aveva ancora raggiunto l'Estremo Oriente. Ciò nonostante era in grado, in virtù di sue letture e di ciò che gli era stato riferito, di distinguere i giapponesi e i cinesi dal resto di tutti gli altri "indiani", in virtù della pigmentazione presumibilmente bianca dei primi.[8] Valignano riteneva che tutti gli asiatici di pelle più scura avessero capacità limitate e che fossero gente "più tosto (como dice Aristotele) di sua nata per servire che per commandare". Il missionario riteneva che tutti gli indiani fossero impegnati in attività vili, ancorché vi fosse fra di loro un'articolata distinzione in caste. Valignano paragona la struttura sociale indiana a quella europea e ne deduce che in India la condizione nobiliare era oggetto di considerazione maggiore che non nella sua terra d'origine. Egli nondimeno non riusciva a comprendere come fosse possibile che persone di casta superiore, eccezion fatta per i governanti, fossero impegnati in attività prosaiche e si sostentassero col lavoro delle proprie mani. Osservava infatti come i bramini, ovvero la casta suprema dell'India, si dedicassero all'agricoltura e al commercio al dettaglio, attività in cui si sarebbero impegnati in Europa solo persone vili. Agli occhi di Valignano gli indiani si preoccupavano pochissimo dell'onore delle proprie mogli, ed ancor più di quello delle proprie sorelle e figlie, vivendo tutti in grande licenziosità.

Valignano aveva studiato nella prestigiosa università di Padova, un fondamentale centro di studi aristotelici.[9] Nei suoi resoconti sia sugli abitanti di Monomotapa sia sugli indiani troviamo un riferimento esplicito alla teoria della schiavitù naturale, esposta da Aristotele nella sua *Politica*, secondo la quale la ragione era una specifica caratteristica dei padroni e gli schiavi erano definiti dalla loro eminente corporeità e dalla soggezione ai sensi. Secondo lo Stagirita, uno schiavo aveva infatti una partecipazione molto limitata alla ragione ed era differente da un cittadino libero per il fatto di avere un corpo "forte per il servizio necessario". Il corollario principale di tale approccio era stata la giustificazione della guerra che i popoli civilizzati (i greci nell'antichità, gli europei nell'età moderna), padroni per natura, muovevano contro i barbari, per natura schiavi, ogni qualvolta i

[5] *Historia*, p. 394.

[6] È anche interessante vedere come egli descriva l'Etiopia solo per sentito dire, cancellando le ultime tracce del mito del Prete Gianni. Si veda a tale proposito il famoso resoconto di Francisco Alvarez sul suo viaggio in quel regno cristiano d'Africa, *Ho Preste Ioam das Indias. Verdadera informaçam das terras do Preste Joam, segundo vio e escreueo ho Padre Francisco Aluarez capellã del Rey nosso senhor. Agora nouamente impresso por mandado do dito senhor em casa de Luis Rodriguez liureiro de sua alteza*, [Lisboa] *: em casa de Luis Rodriguez, 22 Outubro 1540*. Mi sia anche permesso di citare P. Aranha, *Il cristianesimo latino* (Milano: Franco Angeli, 2006), pp. 70-71.

[7] Valignano, *Summarium Indicum*, pp. 5-6.

[8] "Nella scelta delle mogli tra le indigene così come nel reclutamento di sacerdoti indigeni e dei membri degli ordini religiosi si soppesava a lungo e con attenzione il colore della pelle (chiara, va da sé), 'giacché le razze nere sono stupide e viziose [...] e [...] i Portoghesi le trattano con il massimo disprezzo', come ebbe a scrivere l'italiano Alessandro Valignano, superiore dei gesuiti, peraltro estremamente magnanimo in fatto di contatti interculturali. Giapponesi, Cinesi, Coreani e Vietnamiti venivano invece accettati, poiché per molto tempo ancora furono considerati bianchi!". Wolfgand Reinhard, *Storia del colonialismo* (Torino: Einaudi, 2002), p. 37.

[9] Cfr. Bruno Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI* (Firenze: Sansoni, 1958); Gregorio Piaia, ed.., *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità: Atti del colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4-6 settembre 2000)* (Roma-Padova: Antenore, 2002).

secondi rifiutassero di assoggettarsi ai primi, come invece sarebbe dovuto accadere perché fosse rispettato l'ordine naturale.[10]

Nella sua *Historia del principio y progresso* Valignano sviluppa più estesamente la sua valutazione negativa degli indiani, pur concedendo loro una qualche razionalità. Ad esempio ammette che sono in grado di governarsi da soli e razionalmente, sia in pace sia in guerra, seguendo una complessa gerarchia di gradi ed uffici.[11] Gli indiani gli appaiono inoltre come un popolo estremamente attento alle buone maniere, persino più degli europei. L'etichetta indiana era tuttavia molto diversa da quella a cui il nobile Valignano ed i suoi confratelli gesuiti erano abituati.[12]

Il missionario italiano sembra applicare implicitamente agli indiani l'analogia agostiniana fra un regime politico non fondato sulla giustizia e l'ordine interno di una banda criminale,[13] allorquando afferma che re e signori sono tiranni, dal momento che né la legge né la coscienza li trattengono dal depredare i beni dei loro vassalli.[14] Probabilmente anche grazie alla sua cultura aristocratica Valignano descrive accuratamente il sistema indiano delle caste. Egli delinea un parallelo con le antiche tribù d'Israele, evidenziando come la differenza con tale sistema risieda nella concezione specificamente indiana di gerarchia. Valignano identifica i tre principi di endogamia, intoccabilità (non restringendola tuttavia ai rapporti con le caste più basse) e commensalità con i membri della propria casta. Particolarmente interessante e sorprendente è la sua annotazione sulla facilità con cui bambini di tenerissima età sono in grado d'apprendere le numerose e complesse regole di casta, dal momento che rivela nel missionario un insospettato interesse pedagogico.[15]

Valignano naturalmente condanna la religione pagana degli indiani, quello che oggi noi chiamiamo induismo, specialmente riti che nel-

[10] Aristotele, *Politica*, coll. 1252a , 1252b, 1254b, 1256b, 1333b-1334a.

[11] *Historia*, p. 25. È interessante notare che proprio un paragrafo prima Valignano aveva citato ancora una volta la teoria aristotelica della schiavitù per natura per dimostrare l'incapacità degli indiani a governarsi. Egli sviluppa tale contraddizione in questo modo: gli indiani si considerano così nobili che, se vogliono lodare qualche europeo, gli dicono che in lui vedono qualche somiglianza con loro stessi! *Historia*, pp. 24-25.

[12] *Historia*, p. 28.

[13] Agostino d'Ippona, *De civitate Dei*, IV, 4.

[14] *Historia*, p. 25.

[15] *Historia*, pp. 28-29. Vedi anche Valignano, *Summarium Indicum*, pp. 6-8.

le descrizioni orientalistiche britanniche dell'Ottocento vennero poi chiamati *juggurnaut* ed *hook-swinging* ("oscillazione dal gancio"), riconoscendo come penitenze pagane tanto rigorose potessero sia confondere i cristiani, sia anche farli vergognare, probabilmente perché non erano in grado di conseguire loro stessi un siffatto grado d'eroismo.[16]

Nondimeno nella sua *Historia del principio y progresso* egli rivela un'opinione positiva sui templi indù. A suo parere, la loro tecnologia era talmente avanzata che, anche senza usare calce o bitume, erano in grado d'innalzare archi e volte. Valignano ammette con grande sincerità che molte volte egli godé ad ammirare edifici tanto impressionanti. Il missionario italiano disprezzava i bramini in quanto casta sacer-

[16] *Historia*, pp. 36-37. In questo brano troviamo una descrizione dei famosi riti dell'*hook-swinging* e del *juggurnaut*, come pure di una sorta di auto-immolazione compiuta da alcuni "hook-swingers". *Hook-hanging* è la parola con cui in inglese si chiama il *charak-pūja*, il "sacrificio della ruota". Era costume in Bengala, come anche in altre regioni dell'India, che in occasione dell'ingresso del sole nella costellazione dell'Ariete alcuni penitenti si facessero sospendere con ganci, confitti nei muscoli dorsali, ad un'asse orizzontale eretto su un carro. La penitenza consisteva nel farsi girare velocemente attorno all'asse sopportando il moto centrifugo che dilaniava la carne. Henry Yule, Arthur C. Burnell, *Hobson-Jobson. A Glossary of colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of kindred Terms, etymological, historical, geographical and discursive* (New Delhi: Rupa & Co., 2002) (4ª rist. della 1ª ed. presso Rupa & Co. del 1986, rist. anastatica della 2ª ed. di Londra del 1903, a cura di William Crooke, con integrazioni all'ed. originale del 1886, stampata da John Murray; d'ora in poi tale glossario sarà indicato come Hobson-Jobson, *Glossary*) p. 220; Geoffrey A. Oddie, *Popular Religion, Elites and Reform: Hook-swinging and Its Prohibition in Colonial India, 1800-1894*, (New Delhi: Manohar, 1995). Nell'aprile 2004 chi scrive ha assistito ad un caso di *hook-hanging* nella città di Kodaikanal, sulle montagne dello stato indiano del Tamil Nadu. Nel brano Valignano menziona anche una variante del *charak- pūja*: il penitente si taglia pezzi della propria carne, li conficca su frecce e tendendo un arco li lancia lontano. I pellegrini considerano sacri tali brandelli e perciò li raccolgono come reliquie. Un'illustrazione di questo rito risalente al XVI secolo si trova in L. Matos, ed., *Imagens do Oriente no século XVI: Reprodução do códice português da Biblioteca Casanatense*, Collecção Presenças da imagem, Imprensa Nacional – Casa da Moeda (Lisboa: 1985), p. 97 ed immagine n. XLVIII (*Maneira de sacrifício que fazem os gintios a seus deos, metidos pelos lombos em uns ganchos de ferro, que estão neste pao, e cortam a sua carne com uã navalha e metem-a na ponta destas frechas; e tira com elas pera o ar e assi dá fim a sua vida. A gente, que isto olha, tomo a carne que ele de si bota e goarda-a pera as relíquias. Brâmene*). Il *juggurnaut* era un tipo di suicidio rituale di massa commesso da folle di pellegrini che si lanciavano sotto le ruote di un carro processionale su cui era trasportato l'idolo del dio Jagannātha (*juggurnaut* è naturalmente la trascrizione inglese di questo epiteto del dio Viśnu) in occasione della sua festa annuale nella città di Pūrī, nell'attuale stato dell'Orissa. Hobson-Jobson, *Glossary*, pp. 466-68.

dotale del paganesimo indiano, tuttavia riusciva nondimeno ad apprezzare il rigore della loro dieta e la loro presunta intelligenza pragmatica, applicata con frutto nel commercio e nella conduzione dell'agricoltura.[17]

Nonostante questi parziali apprezzamenti Valignano, come aveva sprezzantemente descritto l'abbigliamento succinto degli abitanti di Monomotapa, similmente riservava agli indiani un giudizio complessivamente negativo. Affermava infatti che sia gli uomini sia le donne, senza nemmeno escludere i governanti, non indossavano né scarpe né cappello e portavano solo un panno, bianco o colorato, per coprirsi dai fianchi alle ginocchia. Alcuni, specialmente coloro che vivevano in territori soggetti a dominio islamico, usavano coprire tutto il corpo con panni di cotone, bianchi o colorati. Capitava tuttavia che anche quella gente uscisse svestita dal momento che il clima era torrido e v'era perciò un costume generalizzato in quella regione d'Oriente di andare in giro mezzi ignudi.[18]

Valignano descrive le case indiane come capanne basse e anguste, con foglie di palma a mo' di tetto. Egli non sembra formulare una critica particolarmente aspra,[19] se solo si paragona il suo resoconto a ciò che in quegli stessi anni scriveva il viaggiatore fiorentino Filippo Sassetti a proposito degli abiti e delle case degli abitanti della regione costiera del Malabar:

> ... questa gente è nel vestire molto lussuriosa, che tengono il maggior sarto del mondo che fa loro i panni: questi è Domenedio: voglio inferire che vanno ignudi dal minore fino al re di questa terra [...] la villa [Cochin], dove questo re tiene i suoi palagi e dove vivono i suoi cittadini, è come dire tanti porcili quante case sono; e non dico questo per volere menomare le cose altrui, ma fate conto che elle sieno sotterra un pochetto, e che dentro non vi si possa per un uomo stare ritto. Sono le mura, e anche il tetto, tutte di foglia di palma, e l'uscio e le finestre sono la medesima cosa; io non vidi mai la più laida cosa di quella ...[20]

Valignano non può perciò essere considerato il più feroce denigratore europeo della civiltà indiana del XVI secolo. Come mostrerà

[17] *Historia*, p. 31.

[18] *Historia*, p. 26.

[19] *Historia*, p. 27.

[20] F. Sassetti, *Lettere dall'India (1583-1588)* (Roma: Salerno Editrice, 1995), p. 83 (lettera a Francesco Valori, spedita da Cochin nel dicembre 1583).

l'esempio seguente, sembra piuttosto che egli volesse imporre uno schema prestabilito su un insieme più complesso e plurivoco di esperienze. Quando nella sua *Historia del principio y progresso* descrive le conoscenze e il livello scientifico degli indiani, egli afferma in primo luogo che in genere quella gente è primitiva, senza istruzione ed ignorante soprattutto di ciò che riguarda la vita eterna. Subito dopo soggiunge che molti fra loro sono molto intelligenti, specialmente in ciò che è utile ai loro interessi, quali ad esempio il cibo e l'agricoltura. Vi sono anche indiani che hanno cognizioni di astrologia e medicina e che sono in grado di predire eclissi esattamente come sanno fare i dotti d'Europa. Valignano aggiunge ancora che gli indiani sono in genere alfabetizzati e che compongono libri storici ed epici in versi e in prosa. Infine, sebbene appaiano vili e spregevoli in rapporto agli europei, gli indiani sono esseri umani razionali, in grado di governarsi autonomamente e con una propria forma di conoscenza. Non appena si convertano al cristianesimo essi sono anche in grado di acquisire conoscenza dei contenuti della fede e di trasmetterli ad altri.[21] Nel suo *Summarium Indicum* egli aveva anche affermato che non solo molti, ma proprio tutti gli indiani sapevano leggere e scrivere nella propria lingua e che su foglie di palma (dette *ōlai* in Tamil ed *ōla* in Malayālam) registravano le loro storie antiche e le false dottrine delle loro sette pagane, anche se poi avevano una limitata intelligenza e non possedevano né scienze né arti.[22] In questo brano, proprio come in quello precedente, è evidente che Valignano si contraddice.[23] Il suo ragionamento è chiaro: gli indiani hanno scienze e lettere, tuttavia non possono essere considerati pari agli europei. Se mai ci chiedessimo la ragione di tale giudizio, probabilmente Valignano risponderebbe che semplicemente gli indiani non erano come i cinesi e i giapponesi. Abbiamo visto infatti che il missionario riteneva questi ultimi "bianchi", della stessa razza degli europei. A tale proposito Joan-Pau Rubiés afferma persuasivamente che

> in conclusione nella gerarchia delle civiltà delineata da Valignano gli indiani, di pelle scura, occupavano una posizione lievemente superiore a quella dei neri africani, dal momento che non erano totalmente privi di

[21] *Historia*, p. 30.

[22] Valignano, *Summarium Indicum*, p. 8.

[23] Vedi M. Antoni J. Üçerler, S.J., "Alessandro Valignano: man, missionary, and writer," *Renaissance Studies*, 17/3 (1992), 353.

ragione, ma erano comunque di una natura inferiore a quella degli europei e degli altri popoli di razza bianca.[24]

Sembra perciò molto arduo negare che Valignano ricorresse a categorie chiaramente razziste. Potremmo nondimeno ipotizzare che le sue distinzioni razziali siano segni di qualcos'altro, più rilevante per lui che non una mera gerarchia di etnie. Se riconsideriamo la descrizione che Valignano dà degli abitanti di Monomotapa e degli indiani noteremo che egli afferma sempre che quelle popolazioni sono incapaci di diventare veri cristiani. Ci sembra che proprio qui sia la chiave per comprendere i suoi resoconti etnografici. Le civiltà che erano meno interessate a quella peculiare forma di cristianesimo predicata da missionari come Valignano erano necessariamente bollate come barbare, servili, vili, rozze, primitive ed irrazionali.

Nella *Historia del principio y progresso*, composta più di 40 anni dopo l'inizio delle missioni gesuitiche in Oriente, Valignano spiega la ragione che indusse Francesco Saverio a spingersi sino al Giappone. Egli riferisce l'incontro che nel 1547 Saverio ebbe a Malacca con alcuni marinai portoghesi (fra di essi vi era quasi certamente l'esploratore Jorge Álvares), che gli tesserono le lodi dell'intelligenza, del buon governo e dei costumi dei giapponesi. Gli dissero che essi erano un popolo di razza bianca, governati secondo ragione e ben disposti a convertirsi. Saverio avvertì allora il desiderio ardente di recarsi a predicare in quel paese: se i giapponesi erano così differenti dalla *gente negra*, lì sarebbe stato possibile servire con maggior frutto il Signore.[25] Quasi certamente Valignano presenta in questo brano una profezia retrospettiva: ciò che avrebbe udito Saverio nel 1547 era stato verificato dopo quattro decenni di attività missionaria. Quali che fossero realmente le ragioni che inducevano i giapponesi al battesimo, i gesuiti ritenevano in genere che si trattasse di un desiderio sincero d'essere salvati. Valignano, non diversamente da molti altri missionari, credeva invece che fra gli indiani si verificasse il contrario. Secondo lui essi non erano mossi né da un moto interiore né dalla ragione nella loro

[24] "In conclusion, in Valignano's hierarchy of civilizations the dark skinned Indians occupied a position slightly superior to the black Africans, since they were not entirely without reason, but were of a lower nature than the Europeans and other white peoples." Joan-Pau Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through European Eyes, 1250-1625* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 7. La traduzione italiana è nostra.

[25] *Historia*, p. 111.

scelta di conversione al cristianesimo. I missionari ritenevano anzi che gli indiani si battezzassero allo scopo di evitare la punizione che meritavano a causa di crimini, o altrimenti perché speravano di conseguire qualche vantaggio materiale. A causa della loro limitata capacità naturale era molto difficile raccogliere alcun frutto spirituale fra i neofiti indiani.

Totalmente diverse erano invece, secondo i missionari, le qualità dei giapponesi. In genere essi volevano anzitutto sentire l'esposizione della dottrina cristiana e la confutazione delle sette pagane. Solo dopo essersi convinti razionalmente e mossi dallo Spirito Santo chiedevano di ricevere il battesimo. Per questo motivo Valignano riteneva che i cristiani del Giappone fossero molto migliori di quelli dell'India e che fra di loro fosse possibile raccogliere un notevole frutto.[26] Un'opinione simile era sostenuta dai gesuiti anche a proposito dei cinesi, fra i quali Matteo Ricci fu in grado di conseguire importanti risultati.

Una fondamentale conseguenza della diversa valutazione degli indiani in confronto ai giapponesi e ai cinesi è che presto i missionari s'accorsero che era necessario adattare il cristianesimo latino alle culture dei secondi, mentre i primi potevano essere caricati del fardello degli usi e costumi d'Europa. Nel suo apprezzamento della cultura giapponese Valignano contrastava l'approccio del confratello Francisco Cabral, per il quale era necessario che i giapponesi si adattassero alla civiltà occidentale. Alessandro Valignano riteneva al contrario che fosse essenziale che i gesuiti, il principale ordine religioso che lavorava in Giappone, imparassero le complesse norme d'etichetta vigenti nel paese che li ospitava. Per questo motivo egli compose anche un manuale sui *katagi* (da lui trascritti in portoghese come *catangues*), le forme giapponesi di cortesia.[27]

La mentalità aristocratica di Valignano si acconciava bene alla necessità per i gesuiti in Giappone di adattarsi ad un complesso sistema di gerarchie d'onori. Al principio del suo trattato egli ammoniva i suoi confratelli a seguire l'etichetta dei giapponesi sì da non apparire

[26] Valignano, *Summarium Indicum*, pp. 9-10.

[27] Valignano, *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone. Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*, a cura di Josef Franz Schütte, S.J. (Roma: Edizioni di "Storia e Letteratura", 1946). È un importante documento circa i metodi di adattamento nella missione giapponese del secolo XVI. Il testo portoghese è pubblicato in tale volume insieme ad una traduzione italiana.

rozzi ed incivili ai loro occhi. Una simile incomprensione avrebbe cagionato un grave danno alla causa dell'evangelizzazione, gettando discredito sia sui missionari sia sulla religione cristiana.

L'insieme intricato di regole che i gesuiti dovevano rispettare rispondeva all'esigenza di trattare ogni persona, fosse un bonzo buddhista o un laico, secondo la specifica sua posizione nella società, non attribuendogli né più né meno onori di quelli a cui effettivamente aveva diritto. Un'adesione rigorosa al sistema dei *katagi* avrebbe conferito ai gesuiti una combinazione ideale di familiarità ed autorità verso i giapponesi: da una parte sarebbero stati in grado di avvicinare la gente, dall'altra la loro predicazione sarebbe stata accettata. Se però l'intera società giapponese era strutturata gerarchicamente, quasi come una piramide di dignità e offici, quale posizione doveva spettare ai gesuiti? Tale problema era di cruciale importanza ed inoltre accomunava al caso giapponese anche le missioni stabilite in Cina, come pure quella fondata da Roberto de Nobili a Madurai.

Valignano offre una soluzione chiara ed univoca per il caso giapponese: i gesuiti erano i "bonzi della religione cristiana" e per massimizzare l'efficacia della loro predicazione dovevano collocarsi al più alto livello nella gerarchia dei bonzi, ovvero dovevano essere considerati pari ai monaci della setta Zen la cui posizione superiore permetteva loro d'interagire liberamente con tutte le sezioni della popolazione giapponese.[28]

La differente considerazione di cinesi e giapponesi in rapporto agli indiani implicava necessariamente anche una differente strategia missionaria. Se infatti Valignano divenne il paladino del metodo dell'*accomodatio* in Giappone e Cina, non propose nulla di simile per l'India. Potrebbe non essere una mera coincidenza il fatto che solo pochi mesi dopo la morte di Valignano Roberto de Nobili iniziò a Madurai, capitale culturale dell'India meridionale nella prima età moderna, una missione in cui il metodo dell'adattamento culturale veniva esteso anche agli indiani.

Se quindi l'*accomodatio* non era considerata da Valignano una strategia adeguata, egli tuttavia prospettava con una certa coerenza un'altra soluzione. Il gesuita sosteneva che l'evangelizzazione dell'India non potesse prescindere dal sostegno politico e militare portoghese. Dal momento che gli indiani erano esseri razionali solo in una misura limitata, per la loro conversione non era possibile fare esclusivo affidamento sulla persuasione argomentativa. Gli indiani dovevano cioè essere trattati diversamente, anche ricorrendo a differenti forme di coercizione che solo il potere coloniale portoghese era in grado di esercitare, ancorché solo in limitate zone costiere sotto controllo diretto o indiretto. Nell'*Historia del principio y progresso* Valignano offre ad esempio un'analisi politica di estrema lucidità per spiegare perché mai Francesco Saverio prediligesse in India l'apo-stolato nelle regioni costiere, quando invece nell'entroterra tutta la popolazione era ancora pagana ed attendeva il Vangelo.[29] Il missionario risponde allegando tre ragioni principali.

In primo luogo all'interno era predominante l'influenza di caste nobili come i *nair* (*nāyar*) e i bramini. Questi ultimi, in particolare, avevano tutto l'interesse ad impedire le conversioni perché il loro potere si fondava sul culto degli idoli.

Inoltre Saverio

> intendeva col suo spirito e la sua prudenza quanto incapace e rozza fosse la natura di questa gente nelle cose di Dio, e come non avesse con loro tanta efficacia la ragione, quanto la forza; ritenne perciò che assai difficilmente si sarebbe avuta cristianità fra i negri, e con maggiore difficoltà si sarebbe conservata, se non fosse stata sotto la signoria dei portoghesi, o in luoghi dove il loro potere riuscisse ad estendersi, come nel caso della costa marittima. Lì avrebbero potuto, passando e giungendo le armate di Sua Altezza, favorire o castigare questa gente secondo i loro meriti.

La terza ed ultima ragione a favore dell'apostolato sulla costa era infine il vantaggio che così si era posto termine alle razzie che, per terra e per mare, gli abitanti compivano ai danni dei mercanti portoghesi che si trovassero a passare in quella regione, lungo la rotta che dal Malabar conduceva alla regione del Coromandel.

Alla luce dell'interpretazione storiografica che Valignano dà dell'apostolato di Francesco Saverio appare chiaro come nei documenti che abbiamo precedentemente esaminato fossero posti i fondamenti antropologici di un approccio missionario che in buona misura tendeva ad identificarsi con una politica religiosa repressiva.

La differente valutazione che Valignano offriva dei giapponesi e di questi in rapporto agli indiani e agli africani, come pure i due corollari derivanti da questo assunto, possono essere sintetizzati in uno

[28] Valignano, *Il Cerimoniale*, pp. 118-24.

[29] *Historia*, pp. 69-70.

strumento euristico generale che possiamo denominare "ipotesi Valignano".

Con tale espressione intendiamo una relazione fra percezione etnografica, protorazzismo, metodo missionario e politica religiosa. Abbiamo visto in precedenza come Valignano ritenesse che giapponesi e cinesi dovessero ricevere il cristianesimo senza tuttavia perdere la propria specificità culturale. Occorreva perciò che le forme e i riti della fede cattolica fossero adattati alla cultura dei popoli dell'Estremo Oriente. Una tale preoccupazione era invece fuori luogo nel caso della *gente negra*. Quest'ultimi erano infatti barbari essenzialmente perché non sembravano essere interessati al cristianesimo. Se fermassimo la nostra analisi a questo punto non saremmo tuttavia in grado di comprendere perché mai l'adattamento culturale non fosse considerato da Valignano come uno strumento efficace per convertire la *gente negra*. Se egli li riteneva barbari per la differenza dei loro costumi rispetto a quelli d'Europa o se al contrario, come abbiamo enunciato or ora, egli li bollava in tal modo per il loro scarso interesse nel cristianesimo, perché mai egli non considerò l'opportunità di adattare il Vangelo alla loro cultura, per quanto limitata e primitiva essa gli potesse apparire?

Riteniamo che non si potrebbe dare alcuna risposta a questa domanda se non tenessimo in conto anche fattori economici e politici.

Valignano considerava sia gli abitanti di Monomotapa sia gli indiani quali schiavi per natura. Il riferimento alla pigmentazione scura quale un carattere sintetico e rappresentativo per differenziare gli africani e i popoli dell'Asia meridionale da quelli dell'Estremo Oriente – ovvero la dicotomia di bianco e nero – indicherebbe la rilevanza della categoria specifica di razzismo. Si potrebbe naturalmente obiettare che in tal modo stiamo proiettando su un uomo del Cinquecento forme di pensiero discriminatorio (africani = "negri" = schiavi) che solo la successiva tratta atlantica degli schiavi rese possibile. Sembra tuttavia che l'obiezione non sia determinante. Gli schiavi africani ebbero infatti un ruolo anche nel Medioevo latino e divennero poi una merce di primaria importanza quando i portoghesi presero ad esplorare nel XV secolo le coste dell'Africa Occidentale.[30] Il mero fatto che gli africani potessero essere acquistati come schiavi rappresentava certamente per gli europei della prima età moderna una dimostrazione storica di una loro presunta natura servile. Anche nell'*Estado da Índia* la schiavitù era piuttosto comune, sebbene il suo carattere fosse parzialmente differente. Nel XVI secolo le principali merci vendute nel mercato degli schiavi di Goa erano infatti ragazze e giovani donne. La più cara poteva essere acquistata con 30 *cruzado*, quando invece ne occorrevano ben 500 per comprare un cavallo persiano o arabo,[31] tanto che non ci si dovrebbe poi stupire se all'epoca Goa fosse quindi considerata per la sua lascivia e lussuria una sorta di nuova Babilonia.[32]

Da queste considerazioni si può perciò concludere che agli occhi degli europei del Cinquecento sia gli africani sia gli indiani potessero essere facilmente ridotti a beni economici.

A tale condizione di base si aggiungeva però il fatto che gli indiani non erano solo merci potenziali ma, pur nei ristretti confini dell'*Estado da Índia*, anche sudditi coloniali.

La conclusione dell'argomentazione riassunta nella "ipotesi Valignano" è quindi che nessun adattamento culturale veniva immaginato ed attuato dai gesuiti nel caso di popoli che potessero essere considerati merci o sudditi. L'*accomodatio* era quindi un metodo missionario concepibile solo nel caso di popoli, quali i cinesi e i giapponesi, che non potessero essere etichettati nell'uno o nell'altro modo e che anzi apparissero superiori persino agli europei.[33]

Né schiavi né sudditi erano certamente i cristiani di S. Tommaso, eredi in India della tradizione della chiesa siriaco-orientale. Alessandro Valignano ne ammirava la fede e il rigore e si spingeva sino al

[30] John D. Fage, *Storia dell'Africa*, 2ª ed. (Torino: Società Editrice Internazionale, 1995), pp. 221, 227.

[31] M. N. Pearson, "The Portuguese in India", in *The New Cambridge History of India*, I, 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 96.

[32] "Rich on trade and loot, Goa in the halcyon days of the sixteenth century was a handsome city of great houses and fine churches [...] In the eyes of stern moralists the city was another Babylon, but for men of the world it was a paradise where, with beautiful Eurasian girls easily available, life was a ceaseless round of amorous assignments and sexual delights." Geoffrey V. Scammell, *The World Encompassed: the First European Maritime Empires, c. 800-1650* (London: Methuen, 1981), p. 243.

[33] "O reconhecimento da inferioridade europeia em relação às civilizações orientais, especialmente [...] respeito à China e ao Japão, terá estado na origem de muitas iniciativas dos Jesuítas de uso e adaptação dos ritos e costumes locais." Diogo Ramada Curto, "Cultura Escrita e Práticas de Identidade," in Francisco Bethencourt, Kirti Chaudhuri (a cura di), *História da Expansão Portuguesa*, II: *Do Índico ao Atlântico (1570-1697)* (Lisboa: Círculo de Leitores, 1998), p. 473.

punto di proporre come chiave per la conversione dei pagani dell'India proprio il loro modello religioso e sociale:

> Questo ben dico che il maggiore servigio che si possi fare a nostro Segnore et il maggior mezo che si potesse ritruovare per aprire la porta alla conversione di gentili, saria il pigliar noi l'assunto di quella christianità, perché con questi che sono di progenie nobile facilmente entrerebbero al battesmo i gentili che sono della progenie maggiore, i quali a niun modo vogliono con quelli della minore contrattare.[34]

Agli occhi di Valignano i cristiani di San Tommaso costituivano un modello non tanto per i loro pur innegabili meriti spirituali, quanto per il prestigio di cui godevano nella società del Malabar. La loro condizione nobiliare poteva aiutare l'evangelizzazione proprio perché sarebbe stato possibile persuadere al battesimo i pagani delle altre caste superiori, dimostrando loro che si poteva essere cristiani pur mantenendo i privilegi sociali. A tale scopo erano tollerabili tutti quei costumi che in India corrispondessero alla funzione dei *katagi* nel contesto giapponese, ovvero i segni di preminenza e nobiltà. Il caso dei cristiani di S. Tommaso è quindi un'ulteriore conferma della "ipotesi Valignano", dal momento che ripresenta l'associazione dell'*accomodatio* a posizioni di potere. Va peraltro notato che l'adattamento culturale dei cristiani siriaci nel Malabar era l'esito di un processo simbiotico

[34] Valignano a Mercuriano, fra Cochin e Goa 4 dicembre 1575, in *Doc. Ind.*, X, 169. Il modello dei cristiani di S. Tommaso costituì quindi un'ispirazione per l'adattamento culturale attuato da Roberto de Nobili nella missione di Madurai. Non si deve tuttavia dimenticare che i gesuiti furono nel 1599 protagonisti nel sinodo di Diamper, in cui questi cristiani orientali furono sostanzialmente privati del loro patrimonio liturgico orientale. Anche per tale ragione è molto problematico sostenere che i gesuiti adottarono in tutta l'Asia l'approccio dell'*accomodatio* solo perché nutrivano ammirazione per il cristianesimo siriaco di S. Tommaso o che Matteo Ricci ideò il proprio metodo missionario per la Cina sulla base di ciò che vide durante il suo soggiorno nel Malabar, tesi formulata in I. Županov, "'One Civility, but Multiple Religions': Jesuit Mission among St. Thomas Christians in India (16th-17th Centuries)," *Journal of Early Modern History*, 9/3-4 (2005), 284-325. È invece certamente vero che "si profilava un ruolo storico dei Cristiani di San Tommaso rispetto all'India e, forse, a tutta l'Asia". Gino Battaglia, *Cristiani indiani: i cristiani di S. Tommaso nel confronto di civiltà del XVI secolo* (Roma: Urbaniana University Press, 2007), p. 135. Tale ruolo storico era infatti un'ispirazione, che però a Madurai, ed ancor più in Giappone e in Cina, non poteva minimamente sopperire ad un'approfondita analisi delle realtà locali, tale da suggerire le forme specifiche con cui poi si sarebbe potuta attuare un'opportuna *accomodatio*.

processo simbiotico durato secoli, non certo il frutto di una decisione assunta verticisticamente dai gesuiti.

Cosa dovremo invece dire a proposito della missione di Madurai? Come fu possibile che Roberto de Nobili, nello stesso anno in cui Valignano moriva, potesse estendere ai tamil di casta superiore un metodo che sino a quel momento era stato riservato solo ai popoli dell'Estremo Oriente o al massimo apprezzato nelle forme autoctone dei cristiani di S. Tommaso?

L'analisi delle fonti d'archivio suggerisce che l'esperimento di Roberto de Nobili rappresentò più una differente valutazione di dati di fatto che non il ripudio del ragionamento che abbiamo riassunto sotto il nome di "ipotesi Valignano". Potremmo persino dire che tale ipotesi è ulteriormente confermata proprio dalle innovazioni di de Nobili, nella misura in cui questi dimostrò che la relazione stabilita da Valignano fra razza e possibilità di *accommodatio* non era affatto la posizione idiosincratica di un singolo gesuita ma anzi un approccio condiviso da un gruppo, i missionari gesuiti in Asia, disperso in uno spazio vastissimo. Ciò appare ancora più chiaramente se solo consideriamo che Valignano estese la discussione sull'*accomodatio* a tutta la provincia delle Indie Orientali a cui egli era stato preposto.

Se tutto ciò è vero in generale, ancor più possiamo identificare il preciso punto di contatto fra la concezione di de Nobili e Valignano in specifici documenti d'archivio. Il punto di partenza è la lettera che Andrea Buccerio, un gesuita che lavorò con de Nobili nella missione di Madurai ma che poi si schierò contro il suo metodo, scrisse il 3 ottobre 1610 al Padre Generale. La conclusione della lettera era quasi un inno in onore della comunità dei *badaga* (*vaṭukar* in lingua tamil), il gruppo etnico nelle cui mani era il potere a Madurai.[35] Buccerio scri-

[35] In realtà l'espressione *badaga* è la mera storpiatura di *vaṭukar*, parola che in tamil significa "i settentrionali". La maggior parte degli studiosi, soprattutto gli antropologi, usa oggi il termine *badaga* solo per indicare un gruppo tribale che vive sui monti Nigiri dello stato del Tamil Nadu e che invece del tamil parla un dialetto della lingua kannaḍa. D'altra parte gli studiosi di storia indo-portoghese usano il termine *badaga* per riferirsi ad una comunità di guerrieri di lingua telugu particolarmente attiva e potente nei secoli XV-XVII. Vedi Sanjay Subrahmanyam, David Shulman, "The Men who would be King? The Politics of Expansion in Early Seventeenth-Century Tamil Nadu," *Modern Asian Studies*, 24/2 (1990), 226. Le due diverse comunità di *badaga* non sembrano avere nulla a che vedere l'una con l'altra, sebbene i *badaga* dei monti Nilgiri fossero "antichi rifugiati indù". Vedi P. Hockings, *Ancient Hindu Refugees:* Badaga *Social History, 1550-1975* (The Hague: Mouton, 1980).

veva che era possibile aspettarsi da quella parte dell'India un frutto spirituale simile a quello raccolto in Cina e Giappone. I *badaga* erano infatti tanto coraggiosi e valenti che nessuna difficoltà li poteva abbattere. La loro virtù era persino condivisa dalle loro donne che, ingannate in un modo misterioso, erano solite praticare il *satī*, l'autoimmolazione sulla pira funebre del marito. Buccerio riferiva alcuni casi particolari di vedove che si erano così suicidate. Raccontava l'episodio di una venticinquenne che affrontò il rogo. Ella allattò per un'ultima volta il figlio e poi, circondata dai parenti, si lanciò danzando e cantando nella fossa dove era accesa la pira. A tale vista tutti i neofiti cristiani scoppiarono in pianto. Se tali donne erano in grado di affrontare il dolore con tanto coraggio, benché non fossero cristiane, Buccerio si chiedeva allora quanto esse sarebbero state in grado di fare se assistite dalla grazia di Dio. Non appena egli ebbe detto ciò, chiese ad un neofito particolarmente devoto e che portava al collo croci ed altri oggetti di devozione, cosa avrebbe fatto se il Nāyak avesse intrapreso la persecuzione dei cristiani e, venuto a sapere di questa sua pubblica professione di fede, lo avesse condannato al rogo. Il neofita rispose prontamente: "Se Gesù ha sofferto così tanto per me e non a suo vantaggio, quanto più dovrò soffrire io se così facendo sto in realtà guadagnando un profitto per la mia stessa salvezza?".[36]

Nella lettera di Buccerio abbiamo visto che il *satī* era considerato l'esito di una sorta d'inganno, tuttavia quest'aspetto non sembra giocare un ruolo essenziale. Ciò che più conta per il compagno di de Nobili è sviluppare una strategia retorica ben articolata per convincere il Padre Generale dell'importanza della missione di Madurai, il cui frutto sarebbe stata la conversione dei nobili *badaga*. Occorre tenere presente che tale comunità era in realtà divenuta famosa in Europa quale uno dei principali nemici dei pescatori cristiani *paraver*.[37] Tali *badaga*, che riscuotevano pesanti tributi sulla Costa da Píscaria, avevano ucciso nel giugno del 1549 il gesuita italiano Antonio Criminali, considerato da alcuni come il primo martire della Compagnia di Gesù.[38] Cosa

[36] Andrea Buccerio, S.J., al Padre Generale, Madurai 1 ottobre 1610. ARSI, *Goa*, 51, f. 115^{r}, (copia ai ff. 120^{v}-21^{r}).

[37] Essi erano così ostili ai cristiani che subito alcuni gesuiti pensarono che potessero essere mussulmani. Cfr. il rapporto di Francisco Henriques, S.J. e André de Carvalho, S.J., Évora settembre 1561. *Doc. Ind.*, V, 183.

[38] Cfr. I. Županov, *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2005), pp. 147-71.

mai successe allora al principio del XVII secolo tale da redimere agli occhi dei gesuiti l'immagine negativa dei *badaga*? Come divennero uomini nobili, le cui virtù apparivano evidenti anche dal coraggio con cui le loro donne commettevano il *satī*?

La "ipotesi Valignano" permette di comprendere tale mutamento. L'adattamento culturale era inteso dai gesuiti come una funzione dipendente di una gerarchia razziale. Quest'ultima poteva mutare nel corso del tempo, nella misura in cui popoli diversi dai giapponesi e dai cinesi potessero essere assimilati alla razza bianca, alla razionalità e al sistema di governo dell'Europa. Andrea Buccerio fornisce una prova convincente in favore di tale interpretazione. Se riteneva che nella missione di Madurai fosse possibile raccogliere frutti simili a quelli del Giappone e della Cina, egli suggeriva la promozione di almeno un gruppo di Indiani, i *badaga*, dal novero degli schiavi di natura a quello dei signori d'Oriente simili agli europei.

Buccerio non accompagnava tuttavia questo selettivo incremento di stima con una correlativa separazione dal resto della popolazione indiana. Allo scopo di verificare con un maggior grado di certezza la "ipotesi Valignano" anche nel caso di Madurai, sarebbe perciò necessario una più chiara affermazione con cui i *badaga* fossero distanziati moralmente e razzialmente dalla massa degli altri indiani. Una simile formulazione non è però un anello mancante in una deduzione, bensì un brano specifico che sinora sembra essere sfuggito agli storici. In una lettera che Roberto de Nobili inviò da Madurai al Padre Generale il 25 ottobre 1609 egli affermò con chiarezza che

> questa gente Badagà non può essere considerata come gli indiani e l'altra gente scura, dal momento che non sono inferiori ai giapponesi come Vostra Paternità vedrà in futuro.[39]

Tale formulazione è una prova decisiva per affermare la validità della "ipotesi Valignano" anche nel caso della missione di Madurai. Se infatti combiniamo tale frase con la descrizione offerta dal Buccerio, vediamo allora una chiara relazione fra *accomodatio* e gerarchie razziali in cui il termine medio è dato, piuttosto sorprendentemente, da una violenza connotata in termini di genere. Ai *badaga* veniva infatti concesso lo stesso status dei giapponesi e dei cinesi, popoli per la

[39] "... esta gente Badaga não se pode computar con os Indios e outra gente pretta, porque não são inferiores ao Jappoins come vera V.P. polo adiante". ARSI, *Goa*, 51, f. 21^{v}.

cui evangelizzazione era necessaria l'*accomodatio*, poiché il coraggio dimostrato dalle loro donne nel commettere il *satī* era una dimostrazione di virtù condivise da tutta la loro comunità. È pur vero che al principio Roberto de Nobili cercò a Madurai di convertire anzitutto i bramini, concedendo loro di mantenere i segni del loro privilegio di casta. Nondimeno sia i bramini sia i *badaga* erano accomunati dal fatto di condividere il potere. I bramini erano intellettuali posti a capo della società, mentre i *badaga* monopolizzavano l'esercizio legittimo della forza. Entrambi i gruppi avevano le loro vittime, soggetti contro i quali veniva esercitato il loro potere. Il prestigio e la purezza dei bramini implicava il polo opposto dei paria, disprezzati in quanto impuri. Le virtù aristocratiche dei *badaga* avevano una loro attestazione nel suicidio rituale commesso dalle loro vedove.

Ben lungi dall'essere una conciliazione irenica ed ecumenica del cristianesimo con tutte le culture del mondo, l'*accommodatio* era quindi la cristianizzazione di gerarchie tradizionali ed il sacrificio della radicalità evangelica all'esigenza di salvaguardare l'autorità, sempre fondata in ultima analisi su forme di violenza.

La discriminazione razziale e la legittimazione di diverse forme di sfruttamento erano quindi elementi costitutivi dell'*accomodatio* così come essa si manifestò nelle missioni asiatiche della Compagnia di Gesù nella prima età moderna. Qualsiasi proiezione di questa forma di adattamento culturale nella costellazione contemporanea del cristianesimo postcoloniale e posteuropeo, ad esempio in termini di prefigurazione dell'inculturazione, risulta perciò molto problematica.

ABSTRACT

Alessandro Valignano (1539-1606), acclaimed for his commitment to adapting Christianity to the cultures of Japan and China, did not support a similar strategy for the missions in India and Africa. On the contrary, he theorized racial hierarchies in which a darker skin was associated with ignorance and vice, whereas the similarity to European physical characteristics implied a higher degree of civilisation. In missionary terms, this meant that it was considered possible to achieve numerous and sincere conversions among the Japanese and the Chinese, whereas the same could not be expected in India or Africa, where the neophytes were supposed to be driven by terrestrial and mundane concerns. Valignano asserted that, whereas in the Far East concessions could be made to local customs, in places like India it was necessary to follow a *tabula rasa* policy, transforming the new Christians into Europeans as much as possible. But why was it that Christianity could not be adapted to cultures considered of a lower stand? In other words, what was the relation between racial hierarchies and *accomodatio*?

This article proposes an heuristic tool, the "Valignano hypothesis", as a way to contextualize the Jesuit missionary methods in the Asian missions of the early modern age. The solution this hypothesis suggests in order to understand the association between *accomodatio* and racial hierarchies is to take into account the concrete political and economic contexts in which evangelization took place. In political terms the situations were quite different: the Africans and Indians that converted to Christianity were mostly colonial subjects (i.e. in the *Estado da Índia*) or tributaries (like the *Paraver* fishermen); whereas in the East Asian polities conversions were not accompanied by any effective Portuguese coercion. From an economical point of view, a major difference arose from the fact that both Africans and Indians could become slaves of Portuguese, whereas the same was not the case in Japan or China. No accommodation was possible within the cultures of those people who could not be considered either subjects or commodities. As the Thomas Christians of South India did not fall within either of these two categories, Valignano evaluated them in a way closer to the East Asians than to the Indians in general.

In the same year that Valignano died, Roberto de Nobili (1577-1656) started a mission in Madurai, outside the reach of the Portuguese and in a vibrant cultural centre ruled by a powerful local dynasty; it was a mission based on the principles of *accomodatio* already seen in Japan and China. The historiography on the Madurai mission has usually contrasted this experiment with the evangelization that had taken place in India during the sixteenth century; conversely, this paper demonstrates that there was a clear continuity between Alessandro Valignano and Roberto de Nobili. The difference between them concerned their evaluation of civilized humanity, but not the racial, political and economic justification for *accomodatio*. The "discovery" made by Roberto de Nobili and his colleague Andrea Buccerio, who later opposed him in the controversy on cultural adaptation in Madurai, was that the *Badaga* caste, to which the local rulers belonged, was not like "the other dark people" and in no way inferior to the Japanese. In this context, cultural accommodation could not be denied either to the *Badagas* or the Brahmins.

Alessandro Valignano, Matteo Ricci (1552-1610) and Roberto de Nobili promoted a Christianization of traditional hierarchies that is very different from the notion of *accomodatio* prevailing within contemporary models of inculturation. Consequently, the "Valignano hypothesis" offers important evidence against anachronistic analogies between the missionary methods of the seventeenth century and the Roman Catholic Church's modern-day commitment to the preaching of a Good News of liberty and justice.

VALIGNANO E LA CINA

RONNIE PO-CHIA HSIA

Il 15 dicembre 1587 il re di Spagna Filippo II concesse un'udienza di due ore al gesuita Alonso Sánchez. Inviato in veste di delegato del primo Sinodo episcopale nelle Filippine, Sánchez portò con sé una relazione dettagliata sugli affari ecclesiastici, civili e militari della nuova colonia spagnola, firmata dall'intera classe dirigente spagnola a Manila il 26 giugno 1586. Tale relazione dettagliata, intitolata *Memorial general de todos los estados de las Islas Filippinas, sobre las cosas de ellas, para su Magestad*, consta di un preambolo e dieci capitoli; in appendice, un importante memorandum scritto da Sánchez sull'apertura della Cina per via militare, se necessario.[1] Inoltre, giustificando il ragionamento con il nobile scopo dell'evangelizzazione, il gesuita spagnolo riferì rimostranze vaghe e generali dei sudditi della Corona portoghesi e spagnoli a Macao e Manila contro i cinesi. In particolare la Corona spagnola avrebbe tratto beneficio dall'immensa ricchezza della nazione cinese che Sánchez stesso aveva osservato durante due precedenti brevi soggiorni a Guangzhou e Macao. In sezioni dettagliate Sánchez consigliava l'invio di una forza di circa dieci o dodicimila *tercios* da potenziare con mercenari giapponesi e soldati filippini, che sarebbero stati armati superbamente e che sarebbero stati militarmente superiori ai cinesi i quali erano mal preparati alla guerra e per giunta pusillanimi.

[1] Pubblicato in Francisco Colin, S.J., *Labor evangelica, ministerios apostolicos de los obreros de la Compañia de Jesús, Fundacion, y progressos de su provincial en las islas Filipinas* (Barcelona: Henrich y compañía, 1900-1902), I, 438-45. Per studi contemporanei di questo documento si vedano: Anton Huonder, "Die Eroberung Chinas. Ein spanisches Kreuzzugsprojekt im 16. Jahrhundert," *Stimmen der Zeit*, 89 (1915), 128-44; John P. Doyle, "Two sixteenth-Century Jesuits and a Plan to conquer China," in *Rechtsdenken: Schnittpunkte West und Ost. Recht in den gesellschafts- und staatstragenden Institutionen Europas und Chinas*, a cura di Harald Holz e Konrad Wegman (Münster: LIT, 2005), pp. 253-73; John M. Headley, "Spain's Asian Presence, 1565-1590: Structures and Aspirations," *Hispanic American Historical Review*, 75:5 (1995), 623-46; e il più recente e dettagliato Manel Ollé, *La invención de China. Percepciones y estrategia Filipinas respecto a China durante el siglo XVI* (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 2000).

ROBERTO NOBILI E IL DIALOGO INTERRELIGIOSO?

Paolo Aranha (Istituto Universitario Europeo, Firenze)

1. *Un tema problematico*

Il punto interrogativo che qualifica il titolo di questo intervento è imposto dalla necessità di riconoscere la distanza fra il passato e ciò che nel presente vi può somigliare. Associare infatti Roberto Nobili al dialogo interreligioso sembrerebbe implicare una qualche possibilità di tracciare una linea continua che congiunga un personaggio storico ad una delle più complesse questioni del cristianesimo e del cattolicesimo contemporanei. D'altra parte dobbiamo pur riconoscere che il motivo per cui continuiamo a studiare Roberto Nobili è proprio perché rinveniamo nelle sue idee e nella sua prassi spunti utili alla comprensione e all'azione nel nostro mondo contemporaneo (Collins 2007). Nobili è certamente attuale, o almeno questa è un'opinione diffusa, condivisa da osservatori con orientamenti culturali e religiosi spesso molto diversi. Cercheremo qui perciò di dare un contributo all'identificazione più precisa di questa attualità e modernità del missionario gesuita.

Appare opportuno iniziare però con un rilievo semplice e netto. Non è affatto chiaro cosa sia il dialogo interreligioso, tema al quale la Santa Sede da sola ha dedicato migliaia di pagine di documenti dal Concilio Ecumenico Vaticano II sino ad oggi (Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso 2006).

Forse tale dialogo è una configurazione discorsiva fra membri di religioni diverse che decidano che non v'è alcun motivo per combattersi vicendevolmente a causa della mera differenza di credo? In base a questa definizione minimalistica di dialogo interreligioso (ma è obiettivo tutt'altro che minimo la fine dell'animosità fra le religioni!) certamente Roberto Nobili potrebbe essere considerato un esponente qualificato di una simile prassi. La categoria di dialogo interreligioso perderebbe però di potenza euristica, dal momento che verrebbe ad includere un gran numero di soggetti: in fin dei conti, quanti sono in ogni religione coloro che realmente desiderano l'annientamento altrui? E coloro, probabilmente molti, che non si riconoscono in questo odio, non necessariamente son persone di cui si possa dire con una qualche pregnanza di senso che abbiano intrapreso un percorso di dialogo; potrebbe infatti bastare l'indifferenza per conseguire una diminuzione dell'odio religioso. Che ciò sia anche un cammino

comune (Amaladoss 1992) ed un vero dialogo, ovvero un'attività e non un mero equilibrio, sembra molto dubbio.

Se volessimo invece aderire a definizioni più esigenti e ristrette di dialogo interreligioso, solo a fatica riusciremmo ad annoverarvi Nobili. Se egli era ben lungi dal desiderare la distruzione dei pagani fra cui viveva, nondimeno era giunto a Madurai con lo scopo preciso di convertirli alla particolare versione di cristianesimo di cui egli era rappresentante, l'unica religione che egli ritenesse in grado di procurare agli uomini vera salvezza. La soteriologia nobiliana è assolutamente esclusivistica: l'adagio *extra ecclesiam nulla salus*, formulato con altro significato da Cipriano da Cartagine in una sua lettera a Giubaiano di Mauritania (Ep. 72.21), era la fondazione stessa del suo essere missionario. Se Nobili non seguiva l'esempio di Francesco Saverio quanto ai battesimi di massa, non era certo perché non lo desiderasse, ma perché la frontiera su cui era attestato non gli permetteva di conseguire conquiste spirituali tanto abbondanti e a così buon mercato.

Non si trattava più di battezzare i *paraver* della costa tamil di fronte a Ceylon, pescatori già convertiti (neofiti per anni, per incuria dei precedenti missionari) in ragione di un'alleanza con la talassocrazia portoghese dell'*Estado da Índia* (Kaufman 1981). Al contrario Nobili si confrontava a Madurai con l'élite religiosa del paganesimo indiano, con i bramini così come con la nuova aristocrazia militare dei Vaṭukar (Subrahmanyam – Shulman 1990: 226), gruppi che certamente non potevano permettersi di rinunciare a privilegi sociali più o meno recentemente raggiunti.

Per provare a chiarire almeno in una minima parte la perplessità che proviamo dall'associazione di Roberto Nobili al dialogo interreligioso sarà opportuno definire in un primo momento cosa s'intenda concretamente per dialogo interreligioso in un contesto indiano, esaminando poi la fortuna critica di Roberto Nobili nel cattolicesimo del subcontinente e tentando infine l'identificazione dell'elemento di maggiore modernità che ci sembra di riscontrare nel missionario. Anticipiamo solo che tale aspetto non sarà il dialogo interreligioso, ma un'altro processo culturale e sociale, un discorso diverso e per nulla tranquillizzante, ma che anzi evoca lo spettro di nuove incertezze.

2. Il dialogo interreligioso dei cristiani in India

La storia della teoria e della pratica del dialogo interreligioso dei cristiani in India (Kuttianimattathil 1995) potrebbe essere rintracciata in un passato remoto, qualora si volesse aderire ad una definizione minimale di siffatto dialogo. Ecco allora che la perfetta integrazione dei cristiani di s. Tommaso nel sistema delle caste del Malabar, in una posizione peraltro privilegiata, parificata a quella dei guerrieri Nāyar, potrebbe suggerirci che i membri di questa antica comunità avessero rinvenuto già nel I millennio la soluzione a quegli "scontri di civiltà" di cui oggi tanto si parla, sempre piuttosto a sproposito (Huntington 1993, Huntington 1996). Ma appena passiamo ad una definizione più pregnante di dialogo interreligioso, ecco che ci rendiamo conto come l'insularità dei cristiani del Malabar, la loro condizione di minoranza coesa nonostante l'assenza di un'autorità clericale permanente (i loro vescovi vennero prima dalla Persia e poi dalla Mesopotamia), implicasse un certo grado d'impermeabilità verso l'ambiente circostante. Certamente condividevano coi loro vicini indù (il termine

è problematico, ma qui lo usiamo per comodità) analoghi sistemi di organizzazione gerarchica; con un linguaggio occidentale, iscritto nella teoria molto contestata di Louis Dumont sull'*Homo hierarchicus* (Dumont 1966) si potrebbe forse dire che anche questi "cristiani indiani" (Battaglia 2007) in realtà erano anzitutto dominati dal Moloch della casta, con tutte le sue conseguenze in termini di endogamia, intoccabilità e rapporti di produzione organicistico-corporativi quali il patronato di casta del sistema *jajmani* (Beidelman 1959). Oltre questa comune rilevanza del sistema delle caste, che riteniamo non siano solo un'invenzione orientalistica del colonialismo inglese, ma realtà sociali preesistenti (così come anche l'induismo non fu solo un'invenzione ottocentesca: Lorenzen 2006), è chiaro però che questo cristianesimo non coloniale e l'induismo del Malabar non s'impegnarono mai in qualcosa che noi intenderemmo – in un'accezione forte – una sorta di dialogo interreligioso; fu piuttosto una rispettosa convivenza, anzi una complementarietà sociale o un'alleanza cementata da una comunanza d'interessi, sempre però all'insegna di un franco disinteresse per l'altrui religione. Potremmo a ragione lodare la capacità di convivenza del cristianesimo siriaco con l'induismo; parlare di dialogo interreligioso sarebbe però davvero fuori luogo.

Esperienze concrete di dialogo interreligioso in senso forte si trovano così solo in seguito al confronto serrato dell'induismo con il proselitismo cristiano, da ultimo più ancora protestante che non cattolico. Gli indiani che, fra molte fatiche ed incertezze, esploravano la possibilità di far dialogare l'induismo col cristianesimo erano in fin dei conti partecipi di una comune condizione coloniale (perpetuatasi peraltro anche in epoca post-coloniale, specialmente nei termini del dibattito sulla modernizzazione). Se cioè la modernità e il progresso venivano dall'Europa – *ex Occidente salus* – e se d'altra parte era necessario difendere la propria identità indiana (e magari prima ancora costruirne una a bella posta, sì da fronteggiare con solida armatura uno scontro che si annunciava impari), ecco allora che la sintesi ardua del dialogo interreligioso poteva apparire un'utopia concreta da proporre. Tale era probabilmente la condizione di Bhavani Charan Banerji, meglio noto poi come Brahmabandhap Upadhyaya (1861-1907), il bramino bengalese che nel 1891 si convertì al cattolicesimo (Animananda 1946, Lipner e Gispert-Sauch 1991). Egli traduceva in questi termini la propria duplice condizione: "per nascita siamo indù e rimarremo indù sino alla morte. In quanto nati-due-volte (*dvija*), in virtù della nostra rinascita sacramentale noi siamo Cattolici, siamo membri di un'indefettibile comunione che abbraccia tutte le epoche e tutte le terre" (Kuttianimattathil 1995: 33, con lieve adattamento nostro).

In contesto coloniale anche i missionari occidentali, non-indiani che però cercavano forme di interazione significativa con gli indiani, potevano intraprendere percorsi di dialogo interreligioso, ponendo così le premesse per una teologia delle religioni. Un personaggio emblematico a tale proposito è John Nicol Farquhar (1861-1929), ideatore della cosiddetta "teoria del compimento" (Sharpe 1965). La sua posizione era così sintetizzata in uno scritto del 1914: "La distanza fra il cristianesimo e le altre religioni varia infinitamente; gli inizi di ciò che è più alto sono però visibili in ciò che è più basso ed il cristianesimo da solo supplisce, corregge, completa e porta a compimento la promessa remota di ciascun altro sistema" (Kuttianimattathil 1995: 34-35).

Nel corso della prima metà del Novecento, mentre il movimento nazionale indiano cresceva in vigore e mediava complesse e molteplici istanze anticoloniali, anche il cristianesimo indiano, in entrambe le sue forme dominanti cattolica e protestante,

cercava di percorrere nuove strade per distinguere sempre più nettamente la propria specificità religiosa dall'evidentissima sua connivenza col sistema coloniale britannico e in precedenza portoghese, olandese e francese.

Più significativo, però, almeno per questo nostro ragionamento che parte dall'esperienza di Roberto Nobili, fu l'avventura di Jean Monchanin (Parama Arubi Ananda, 1895-1957) e Henri Lesaux (Abishiktananda, 1910-1973), iniziata nel 1949 (Monchanin - Lesaux 1956). I due monaci francesi provarono ad esplorare le profondità della spiritualità indiana praticando la contemplazione insegnata nei monasteri indù, gli *ashram* (Calza 2001). Il frutto di tale incontro di cristianesimo ed induismo, e qui veramente siamo di fronte ad un dialogo religioso profondissimo e di accezione forte, fu la fondazione nel 1950 del monastero benedettino di Saccidananda nella regione meridionale del Tamil Nadu. Già pochi anni prima altri monaci indiani avevano intrapreso simili esperimenti di *ashram* cristiani. In seguito, nel 1958, i monaci Francis Mahieu (1912-2002) e Bede Griffiths (1906-1993), fondavano in Kerala l'ashram di Kurisumala, adottando questa volta il rito Siro-malankarese in base all'assunto che esso fosse più vicino alla sensibilità indiana e potesse quindi agevolare l'indianizzazione della vita monastica (Fernandes 2004, Trapnell 2001, Teasdale 1987, Thekkekarot 2000, De Boulay 1999, Cardoza 1999, Rajan 1988).

Su un piano globale il dialogo interreligioso in India ricevette naturalmente uno straordinario stimolo dal Concilio Ecumenico Vaticano II e soprattutto dalla Dichiarazione *Nostra Ætate* sul rapporto della Chiesa con le religioni non-cristiane, promulgato il 28 ottobre 1965. Al § 2 di tale documento si affermava che

> La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini.
> Tuttavia essa annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è «via, verità e vita» (Gv 14,6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose. Essa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi.

Altri insegnamenti in tema di dialogo con le religioni non-cristiane venivano proposti nella *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), nella *Gaudium et Spes* (7 dicembre1965) e nel decreto *Ad Gentes* (7 dicembre 1965).

Con questa apertura ufficiale al dialogo con le religioni non cristiane, la Chiesa cattolica si assumeva anche il peso non indifferente di dover mediare ciò che sembrerebbe resistere a facili mediazione, ovvero la presenza di elementi di verità nelle altre religioni ed il concomitante obbligo dell'annuncio dell'unicità salvifica di Cristo.

Negli anni del post-concilio il cattolicesimo indiano assurse ad assoluto protagonista nel movimento degli ashram cristiani, dopo che per anni erano stati invece i

protestanti e gli ortodossi ad attestarsi su posizioni più avanzate. Un esempio di questa temperie fu *Aikiya Alayam*, fondato nel 1968 a Madras dal gesuita Ignatius Hirudayam (1910-1995) quale ashram e centro di dialogo interreligioso. Il nume tutelare della nuova istituzione era Roberto Nobili, la cui *accommodatio* missionaria veniva considerata non solo premessa per i contemporanei esperimenti d'inculturazione della fede, ma anche esemplare per le urgenti sfide del dialogo interreligioso. Al successo riscosso negli anni Settanta da centri come *Aikiya Alayam* fece poi seguito una progressiva crisi, dovuta soprattutto all'emergere in India della teologia dalit (Amaladoss 1997), una peculiare teologia contestuale (Wilfred 2002) affine per certe aspetti alla contemporanea teologia della liberazione latino-americana.

I più poveri fra i poveri dell'India venivano così identificati in coloro che nei secoli erano stati chiamati paria, intoccabili, fuori casta, e che nel Novecento avevano combattuto per il riconoscimento della propria dignità umana. Chiamati Harijan ("figli di Dio") dal Mahatma Gandhi, avevano poi abbracciato un'identità più agonica e militante e, sotto la guida di Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956), avevano scelto di definirsi *dalit*, ovvero "oppressi".

Al principio degli anni Ottanta emergeva così una teologia dalit, in singolare coincidenza con l'affermazione di una scuola storiografica e di critica postcoloniale che in breve avrebbe riscosso un successo mondiale, i cosiddetti *Subaltern Studies*. Comune a questi due movimenti era un radicalismo sociopolitico espresso mediante la lotta contro l'egemonia culturale braminica e la critica di ogni testualismo gerarchizzante. I *Subaltern Studies* ambivano a superare, realmente e non solo formalmente, la condizione coloniale, riconoscendo il ruolo dei subalterni nella lotta all'imperialismo britannico e rinvenendo le aspirazioni palingenetiche che erano poi rimaste disattese dopo il conseguimento formale dell'indipendenza, quando un'élite indiana era semplicemente subentrata nelle precedenti strutture repressive del British Raj[1]. La teologia dalit rivelava una dinamica simile in quanto era il tentativo di elevare i subalterni per eccellenza dell'India, ovvero i dalit, a soggetto teologico primario per un cristianesimo inculturato nella modernità del subcontinente. Se quindi l'India indipendente aveva mantenuto strutture di dominio coloniale, così anche il cristianesimo, inteso anzitutto come processo di liberazione, era stato depotenziato dalla contaminazione col "casteismo" dominante in India. Solo un radicale sovvertimento delle gerarchie di casta all'interno della comunità cristiana avrebbe permesso un autentico radicamento della Buona Novella nella società indiana.

Un esempio icastico di questa svolta nel cattolicesimo indiano, specialmente nello stato meridionale del Tamil Nadu, è il destino occorso proprio ad Aikiya Alayam. Al principio del nuovo millennio l'ashram condivideva il proprio edificio a Madras col centro Arut Kadal, Teologato regionale della Provincia di Madurai della Compagnia di Gesù. I giovani gesuiti ricevevano una formazione strettamente ispirata dalla nuova teologia contestuale. L'insegnamento era in lingua tamil e non più nel coloniale idioma inglese. La teologia dalit era poi componente essenziale della formazione che vi veniva impartita, tanto che – in un luogo inizialmente ispirato all'opera di Roberto

[1] Questo collettivo fu particolarmente influenzato dalla teoria di Antonio Gramsci sui ceti subalterni, formulata nel 1934 nel suo 25° quaderno del carcere, intitolato *Ai margini della storia. Storia dei gruppi sociali subalterni.*

Nobili – si era ormai affermata una vigorosa egemonia intellettuale antibraminica e la foga della lotta al casteismo anti-dalit sembrava talora condurre ad uno speculare casteismo di segno contrario.

Momento culminante nell'emancipazione dei dalit all'interno della chiesa del Tamil Nadu, della regione cioè dove al principio del Seicento De Nobili aveva stabilito la nuova missione di Madurai, fu il monito rivolto il 17 novembre 2003 da Giovanni Paolo II ai vescovi tamil giunti a Roma per la loro visita *ad limina apostolorum*: "Qualsiasi parvenza di pregiudizio basato sulle caste nei rapporti tra i cristiani è un segno contrario all'autentica solidarietà umana, una minaccia alla vera spiritualità e un grave ostacolo alla missione evangelizzatrice della Chiesa. Pertanto, le usanze o le tradizioni che perpetuano o rafforzano la divisione delle caste, devono essere riformate in modo sensibile, affinché possano diventare un'espressione della solidarietà dell'intera comunità cristiana".

Tali parole sono valse a Giovanni Paolo II una grande popolarità fra i "subalterni" della Chiesa cattolica dell'India. La canonizzazione di Karol Wojtiła sarà quindi per il cristianesimo indiano, secondo una logica che sfugge agli osservatori più eurocentrici, anche il segno di un ulteriore consolidamento dell'emancipazione dei dalit.

3. Roberto Nobili nelle controversie storiografiche e nel cattolicesimo indiano contemporaneo

Il passaggio dall'enfasi sull'inculturazione e sul dialogo interreligioso alla teologia della liberazione ha una sua peculiare corrispondenza anche negli studi storici su Roberto Nobili. Negli ultimi dieci anni Ines Županov ha infatti proposto uno scarto ermeneutico nella comprensione della missione stabilita dal Nobili a Madurai nel 1606. Nella sua prima monografia (1999) l'autrice aveva cercato di contestualizzare l'esperimento missionario del gesuita italiano. Pur non offrendo nuovi elementi sul concreto svolgimento della controversia fra Roberto Nobili e Gonçalo Fernandes Trancoso[2], nondimeno *Disputed mission* presentava una nuova interpretazione delle ragioni della contesa fra i due gesuiti.

Non si trattava più di un conflitto fra un colto aristocratico italiano ed un rozzo veterano portoghese. Ines Županov enunciava piuttosto una dicotomia alternativa, una "modalità geo-etnografica" in cui "analogie aristocratiche" erano contrapposte a "descrizioni demotiche" (1999: 103-145). Se la differenza sociale fra Nobili e Fernandes (una condizione aristocratica contro una plebea o, per usare il linguaggio della Županov, "demotica") è sempre stata ben presente agli storici che hanno studiato la missione di Madurai, tuttavia ora siamo di fronte ad una vera e propria riabilitazione del Fernandes. Il gesuita portoghese, incapace di parlare sia il tamil letterario sia il

[2] "This book is as much about literary devices, languages, and semiotics as it is about the realities of the Jesuits and Jesuit missions in India in the seventeenth century. What saves it from being a barren abstract analysis of 'text' is that the author does provide an account of the context and, among other things, is concerned with the external conditions and developments that influenced the Jesuits and Jesuit writing. […] Admittedly much of what Županov has to say about the role of politics in the controversy over the Malabar rites, the impact of national prejudice, and the strength of individual agendas is not especially new — except perhaps for some of the detail" (Oddie 2002: 527).

sanscrito, non aveva accesso diretto al canone testuale induista, ma aveva sviluppato un'approfondita conoscenza delle pratiche concrete dell'induismo popolare. A ragione la Županov afferma che in tal caso abbiamo solamente "descrizioni": Fernandes credeva infatti che la religione e la cultura dei "pagani" di Madurai si riducesse a quegli atti e riti che egli era in grado di vedere e descrivere. Nobili seguiva invece un approccio testuale e, poco incline alle osservazioni empiriche, riteneva che la verità potesse essere attinta solo dai libri, nel suo caso specifico dalla filosofia e dalla letteratura indiana[3]. In tal modo egli poteva rappresentare i bramini, custodi del sapere indiano, quali gli ebrei e i romani dell'epoca apostolica, destinatari della prima evangelizzazione.

In realtà la rivalutazione di Gonçalo Fernandes era cominciata già vari decenni prima. Ne è prova esemplare un documento conservato nell'archivio privato del gesuita indiano padre Savarimuthu Rajamanickam, il più importante studioso che abbia mai lavorato su Roberto Nobili. Lo storico indiano è scomparso nel 2003 e dal 2005 le sue carte possono essere consultate presso il De Nobili Research Centre di Chennai (già Madras), erede dell'antico Aikiya Alayam. Nell'archivio di padre Rajamanickam si trova così un rapporto che egli compose contro il progetto, poi realizzato, del confratello Joseph Wicki (il curatore dei 18 monumentali volumi dei *Documenta Indica,* apparsi fra il 1948 e il 1988) di pubblicare il trattato che Fernandes aveva composto sull'"induismo" (Fernandes Trancoso 1973). Rajamanickam nega con forza l'idea sostenuta da Wicki per cui il lavoro di Fernandes potrebbe essere considerato precursore della celebre opera orientalistica dell'abbé Jean-Antoine Dubois (1817)[4] e, adducendo a pretesto la necessità di corredare il testo del gesuita portoghese con un adeguato *corpus* di referenze erudite, cerca di convincere il lettore (certamente un suo superiore nella Compagnia) che la pubblicazione dovrebbe essere rimandata. La ragione principale era tuttavia un'altra: il trattato di Fernandes conteneva elementi veri ed interessanti, ma soprattutto offese che potevano solo nuocere. Era quindi necessario che le autorità prendessero una decisione[5].

[3] "The startling difference between Nobili's and Fernandes's [sic] definition of the Brahmans is developed in their two opposing ethnographic perspectives. Nobili's 'aristocratic' approach privileged analogy, theological speculation, indigenous written text and translation, while Fernandes' 'demotic' stand made him oppose the former through description, enumeration, transcription and ocular evidence" (Županov 1999: 36).

[4] La memoria di Rajamanickam è stata scritta in un periodo compreso fra il 1957 ed il 1973, molto tempo prima della scoperta della derivazione dell'opera dell'abbé Dubois (1765-1848) da un trattato del gesuita Gaston-Laurent Cœurdoux, compendiato da Nicolas-Jacques Desvaulx (Murr 1977, 1987).

[5] "Leaving aside the motives which inspired this 'factum' (collection), is it possible to compare it with that of Abbé Dubois? Evidently not – the book of Dubois has stood for more than a century the test of time and critic. It was praised and blamed by the contemporaries of the author, Hindus as well as Europeans, whilst the book of Fernandez has never been subjected to any control. It could not be published such as it stands. It would require to be copiously annotated by experts in Tamil and Sanskrit who are in a position to control the references, and by scholars who are in the know of the customs of South India at the beginning of the XVII century: that would require a tremendous work and a knowledge rarely found now-a-days. The book certainly contains things true and interesting, but *chiefly offensive things which could only harm. Let Authorities decide*" (S. Rajamanickam, *Note on "Die Schrift des Gonçalo Fernandez" and the Account of Fr. J. Wicki*, 5 pp. dattiloscritte, non catalogato, citazione alle pp. 4-5. Il corsivo nel testo è nostro).

Una proposizione tanto drammatica e minatoria lascia certamente perplesso qualsiasi lettore. In realtà siamo qui posti di fronte ad una storiografia con un evidente orientamento teleologico e teologico. La ricca produzione di Rajamanickam su Roberto Nobili e la missione di Madurai (in particolare Rajamanickam 1971, 1972a, 1972b) non era infatti una disinteressata impresa intellettuale, ma una metodica "guerra storiografica" volta alla promozione dell'immagine del missionario italiano allo scopo di favorirne l'elevazione all'onore degli altari quale santo ufficiale della Chiesa cattolica. Tale progetto non ebbe poi molto successo e le accuse di braminizzazione che la giovane generazione dei gesuiti tamil, altamente sensibili alle istanze della teologia dalit, costantemente muovono contro la figura di Roberto Nobili suggerisce che sarà molto difficile che egli possa essere infine pienamente apprezzato.

Il danno che Rajamanickam temeva dalla pubblicazione di Wicki era chiaramente una nuova interpretazione della prima controversia sui riti malabarici (1606-1623) nella quale Roberto Nobili non apparisse più come un eroe incontestabile, ma solamente come un comprimario con le proprie ragioni e i propri torti. Nel contrasto fra Rajamanickam e Wicki si confrontavano due impostazioni storiografiche ed anche politiche. Agli occhi del primo Nobili appariva quale un'alternativa al tipo di cristianesimo coloniale, che aveva avuto il suo principio nel portoghese *Estado da Índia* e che era poi continuato idealmente nell'impresa missionaria protestante all'epoca del *British Raj*. A dispetto della necessità di storicizzare le diverse fasi della storia missionaria dell'India (cattolica, anglicana ed evangelica), certamente è vero che tutti i diversi attori religiosi europei interpretarono l'India e l'induismo con condiscendenza se non con disprezzo puro e semplice.

Nel suo specifico ambito di studio Rajamanickam era un tipico esempio della corrente nazionalista nella cultura indiana moderna. Sino alla pubblicazione dei celebri *Subaltern Studies*, la storiografia sulla lotta anticoloniale indiana aveva enfatizzato il ruolo di leader carismatici (Gandhi *in primis*) che avrebbero espresso una qualche essenza dell'India, derivata da una "tradizione" testuale, contro lo sradicamento culturale causato dal colonialismo.

Rajamanickam trovò in Roberto Nobili un nuovo mito per un cristianesimo indiano postcoloniale. Non era peraltro così bizzarro che proprio un italiano, nativo di Montepulciano o di Roma, dovesse essere proclamato difensore dell'indianità, se l'Indian National Congress, il partito che ancora oggi governa l'India, era stato fondato nel 1885 da Allan Octavian Hume (1829-1912), uno scozzese appartenente all'Indian Civil Service, la burocrazia del *British Raj* (Torri 2000: 477-480).

Nella sua copiosa produzione Joseph Wicki considerava l'India in un modo diverso rispetto a Rajamanickam. Sebbene occorrano ulteriori ricerche per chiarire la questione, sembra tuttavia che la storiografia erudita di Wicki sulla chiesa cattolica in India nella prima età moderna fosse iscritta nel quadro di riferimento dell'espansione coloniale europea, il mito romantico della scoperta di un nuovo mondo e l'orizzonte controriformistico di un'impresa missionaria su scala globale.

Per la specifica natura del materiale su cui lavorava, lettere e rapporti di missionari gesuiti, Wicki conferiva nei suoi *Documenta Indica*, una fondamentale raccolta di fonti sulla storia dell'India nel Cinquecento, scarsissima autonomia agli attori indiani. Essi apparivano come personaggi minori o addirittura come oggetti di osservazione etnografica. Possiamo perciò comprendere come, nel caso del trattato di Fernandes,

ciò che agli occhi di Wicki appariva semplicemente un contributo allo studio della storia dell'indologia, era per Rajamanickam piuttosto un grave pericolo per l'emancipazione, storiografica e pratica, del cristianesimo indiano.

Alla luce del dibattito interno alla Compagnia di Gesù tuttora in corso ed iniziato da Rajamanickam e Wicki a proposito del significato della missione di Madurai, è chiaro come la riabilitazione di Fernandes operata da Ines Županov risulti meno originale. Proprio Joseph Wicki fu colui che per primo tentò tale operazione, in base peraltro a considerazioni ampiamente condivisibili: "Estudando o assunto com os meios disponíveis, encontrei que este Tratado no conjunto, na sua sobriedade e imparcialidade, parece quasi moderno" (Wicki 1973: XXV). Il trattato di Fernandes sembra infatti essere uno dei primi tentativi di descrizione complessiva del fenomeno che oggi chiamiamo "induismo" e che il portoghese con un eloquente neologismo definì *bramanismo*.

Se *Disputed Mission* è relativamente originale nella rivalutazione degli avversari di Nobili, appare invece assai poco convincente quando eleva a canone interpretativo una presunta "ossessione per la santità" (Županov 1999: 234). Il fatto che un gesuita della prima età moderna fosse teso alla santificazione personale è una mera ovvietà, cosicché qualsiasi inferenza a proposito di una specifica "ossessione" per la santità necessita sia di un approfondimento teorico sia di più convincenti evidenze positive. Pur con questi ed altri limiti il volume di Ines Županov è certamente stato il primo tentativo d'introdurre lo studio della missione di Madurai nei dibattiti storiografici contemporanei ricorrendo a sofisticati strumenti di critica postmodernistica.

Gli stimoli provenienti dalla teologia dalit e dalle correnti storiografiche contemporanee hanno trovato una sintesi molto stimolante nell'interpretazione di uno dei più importanti teologi indiani, il gesuita Michael Amaladoss, direttore del De Nobili Research Institute di Chennai (Amaladoss 2005). Amaladoss rinviene infatti nella distinzione nobiliana di religione e cultura un appello al pluralismo delle religioni e delle culture particolarmente attuale nell'India contemporanea, dove realmente si corre il rischio che venga imposta una società univoca e fondata su identità incontaminate. Il pericolo più evidente è dato dal fondamentalismo indù (Jaffrelot 1993), ma Amaladoss rinviene simili tentazioni anche nell'islam e nel cristianesimo propri del subcontinente. In tale contesto l'attualità di Nobili è quindi data dal suo contributo alla critica di ogni fondamentalismo. Amaladoss polemizza con coloro che nella chiesa vorrebbero imporre una combinazione delle culture giudaica, greco-romana ed euro-americana come modello normativo per il cristianesimo del resto del mondo. Agli occhi del teologo indiano "la teologia che privilegiano è scolastica e sistematica, non danno spazio a simboli, creatività e pluralismo. Per questa ragione non hanno avuto successo in Asia e non ne avranno" (Amaladoss 2005: 46). Tale limite di determinate correnti occidentali cristiane non solo limiterebbe l'efficacia dell'evangelizzazione *ad gentes*, ma impedirebbe anche ai cristiani dell'India un rapporto libero ed autentico con la loro cultura ed identità. Michael Amaladoss ritiene infatti che oggi si debba andare oltre Roberto Nobili. I cristiani dell'India sono infatti sempre più convinti, a differenza di ciò che credeva Nobili quattro secoli fa, che lo Spirito di Dio sia presente nelle altre culture e religioni e che dunque il "dialogo interculturale e interreligioso" sia ormai un imperativo ineludibile. Amaladoss conclude perciò che oggi si dovrebbe essere tanto audaci quanto lo fu Nobili, su un altro versante, al principio del XVII

secolo. Il primo ambito in cui esercitare tale creatività è per il gesuita indiano proprio la lotta contro il sistema delle caste.

4. Dialogo interreligioso e teologia delle religioni: un nuovo fronte per la Chiesa cattolica?

Agli occhi di teologi come Michael Amaladoss appare essenziale l'affermazione congiunta di un dialogo interculturale ed interreligioso e l'impegno profetico contro l'oppressione delle gerarchie di casta. Se il secondo obiettivo corrisponde a idee di modernità occidentale e gode, come si è visto, del pieno sostegno delle gerarchie cattoliche, sono invece oggetto di vivace dibattito il senso e i limiti del dialogo interculturale ed interreligioso. Superata infatti l'accezione debole di mera coesistenza ci si chiede quali direzioni esso debba oggi prendere.

Il cristianesimo deve forse dialogare con le altre religioni allo scopo di ricercare valori etici comuni e contribuire all'affermazione di un'etica universale che umanizzi il mondo globalizzato? A tale proposito è rilevante l'argomentazione che Benedetto XVI ha sviluppato nel discorso tenuto a Washington il 17 aprile 2008 ai rappresentanti delle fedi religiose (Benedetto XVI 2008). Il Pontefice ha affermato in tale occasione anzitutto che il dialogo interreligioso contribuisce all'affermazione dei valori morali nella società.

Tale approccio ha probabilmente costituito anche la base della discussione che Benedetto XVI ha avuto con Hans Küng a Castelgandolfo il 24 settembre 2005. Küng, esponente di punta del dissenso postconciliare che nel 1979 fu privato della qualifica di professore di teologia cattolica (Congregazione per la Dottrina della Fede 1979), si è impegnato negli ultimi anni nell'elaborazione di un'etica mondiale (*Weltethos*) condivisa da tutte le religioni (Küng 2002). Nel discorso di Washington Benedetto XVI accoglie questa proposta per poi, però, trascenderla:

> Ho notato un crescente interesse tra i governi a sponsorizzare programmi destinati a promuovere il dialogo interreligioso e interculturale. Si tratta di lodevoli iniziative. Allo stesso tempo, la libertà religiosa, il dialogo interreligioso e la fede mirano a qualcosa di più di un consenso volto a individuare vie per attuare strategie concrete per far progredire la pace. L'obiettivo più ampio di dialogo è quello di scoprire la verità. Qual è l'origine e il destino del genere umano? Che cosa sono bene e male? Che cosa ci attende alla fine della nostra esistenza terrena? Solo affrontando queste questioni più profonde potremo costruire una solida base per la pace e la sicurezza della famiglia umana.

La convergenza sulla verità auspicata da Benedetto XVI ha, però, un esito anticipato:

> Messi di fronte a questi interrogativi più profondi riguardanti l'origine e il destino del genere umano, i cristiani propongono Gesù di Nazareth. Egli è – questa è la nostra fede – il Logos eterno, che si è fatto carne per riconciliare l'uomo con Dio e rivelare la ragione che sta alla base di tutte le cose. È Lui che noi portiamo nel forum del dialogo interreligioso.

Il dialogo proposto dal Pontefice è quindi uno scambio intenso fra le diverse religioni, da cui si può attendere la definizione di un patrimonio etico condiviso, ma in cui la Chiesa s'impegna senza minimamente rinunciare al proprio dovere di predicare Cristo come unico salvatore. Benedetto XVI esclude perciò assolutamente ogni possibile interpretazione del dialogo interreligioso in senso sincretistico. Peraltro un impegno della Chiesa cattolica per il sincretismo non solo sarebbe inverosimile ma soprattutto risulterebbe inutile. La commistione o "contaminazione", a seconda dei punti di vista, di una fede con un'altra esprime infatti incontrollabili dinamiche della religiosità popolare. Il sincretismo è quindi più un dato di cui prendere atto, eventualmente per combatterlo, che non un obiettivo a cui si possa tendere intenzionalmente.

Il dialogo interreligioso può quindi essere inteso come ricerca di valori etici comuni e affermazione dialogica di una propria verità di fede ma difficilmente come impegno verso una sintesi dottrinale.

Un quarto approccio della teologia cattolica, particolarmente sofisticato e controverso, è l'elaborazione di una "teologia delle religioni". Jacques Dupuis (1923-2004), gesuita belga missionario in India dal 1948 al 1984 e poi professore di teologia alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, rivelò le tensioni sistemiche che una tale prospettiva comportava quando nel 1997 pubblicò *Verso una teologia del pluralismo religioso*. Dupuis cercava di conciliare la decisività dell'evento del Cristo con un'operosità universale del Verbo e dello Spirito oltre questo evento, in modo tale da fornire una piena giustificazione teologica al pluralismo religioso. Le religioni non cristiane erano quindi viste come mediazioni di salvezza complementari, non più subordinate all'evento cristico (Gibellini 2005).

Il contributo di Dupuis suscitò un vivace dibattito, ma soprattutto provocò nel 2001 un pronunciamento ufficiale della Congregazione per la Dottrina della Fede, allora presieduta dal card. Joseph Ratzinger. L'opera del gesuita fu oggetto di una notifica in cui si rilevavano elementi di eterodossia (Congregazione per la Dottrina della Fede 2001).

La condanna sostanziale del pluralismo complementare di Jacques Dupuis deve essere messa in relazione alle notifiche emesse in relazione ad un volume del teologo singalese Tissa Balasuriya (Congregazione per la Dottrina della Fede 1997) e all'intera opera di Anthony De Mello (1931-1987), oggetto di una condanna postuma (Congregazione per la Dottrina della Fede 1998). Si può quindi ritenere che, se nei primi anni Ottanta la sfida dottrinale con cui maggiormente s'impegnò la Santa Sede fu la teologia della liberazione latino-americana, il peculiare relativismo implicito nella teologia del pluralismo religioso, specialmente nelle versioni proposte dai teologi asiatici, sarà fonte di conflitti di cui non è possibile ora determinare l'esito.

5. Roberto Nobili: un cristianesimo oltre l'Europa

Si è considerata in precedenza la critica rivolta da Michael Amaladoss al tentativo d'imporre come modello normativo per il cristianesimo una combinazione delle culture giudaica, greco-romana ed euro-americana. Una simile combinazione sembra, però, essere proprio uno dei nodi cruciali del noto discorso che Benedetto XVI pronunciò all'Università di Ratisbona il 12 settembre 2006, memorabile meno per la citazione di Manuele II Paleologo che per la valutazione data sul contributo del pensiero greco

alla formazione del cristianesimo (Benedetto XVI 2006). La relazione col pensiero greco vi appare infatti come il terreno centrale di scontro fra chi sostenga una specifica definizione europea del cristianesimo ed una invece post-europea e post-coloniale.

La modernità di Roberto Nobili si può vedere proprio in rapporto a questo problema, piuttosto che in confronto ad un dialogo interreligioso che nel suo caso potrebbe essere inteso solo in un'accezione molto debole. L'esperimento missionario del Nobili potrebbe invece essere inteso come un modello controriformistico di un peculiare relativismo cattolico, dalla cui critica risulterebbe, però, difficile salvare anche la mediazione greca.

Il punto di partenza per questa riflessione è un passaggio della *Narratio fundamentorum* in cui Nobili sviluppa il tema della convenzionalità dei costumi umani (Rajamanickam 1971: 168-172). Come ha osservato Giacomo Di Fiore (2001: 115), risultò particolarmente difficile al Nobili giustificare l'uso dei neofiti bramini di compiere abluzioni rituali per purificarsi dalla contaminazione derivante dal contatto con le caste subalterne. Una simile pratica sembrava infatti essere agli antipodi dello spirito evangelico. Nobili argomentava che la pratica delle abluzioni era un mero costume arbitrario esattamente come quello europeo di togliersi il copricapo quando si parlasse con un personaggio di alto rango. Tali costumi erano tutti convenzioni sociali delle quali era impossibile scoprire l'ideatore o comprender-e lo scopo. La tradizione ne era in realtà l'autrice, la consuetudine li aveva confermati e la propensione degli animi li manteneva all'opera[6]. Benché essi fossero dunque inconsistenti quali meri enti di ragione (*entia rationis*), nondimeno la loro osservanza, appresa da bambini, era parte necessaria della vita. Non si capiva perciò perché proprio i costumi degli indiani dovessero essere riformati quando invece ai cristiani dei primi secoli pratiche simili erano state tollerate. Nobili in particolare tracciava un'analogia fra le abluzioni dei neofiti di Madurai ed il consiglio rivolto nelle *Constitutiones Apostolorum* pseudoclementine (Libro I, cap. VI)[7] agli uomini che desiderassero fare il bagno dopo essere stati in un luogo pubblico. Tali laici avrebbero dovuto fare uso dei bagni per gli uomini in modo da evitare ogni promiscuità in quelli misti. Nobili non menzionava quest'ultimo aspetto, centrale per l'interpretazione del consiglio, e rileggeva invece il passo allo scopo di legittimare la pratica del bagno in sé, intesa come purificazione necessaria dopo aver frequentato luoghi pubblici.

La torsione ermeneutica di Nobili costituiva un processo di risignificazione grazie al quale la cristianità mediterranea del mondo greco-romano poteva essere tradotta in un contesto alieno quale quello di Madurai. La critica di Nobili alla convenzionalità dei costumi era di poco successiva a quella di Michel de Montaigne (1533-1592) ed echeggiava anche il concetto degli *adiaphora*, le azioni indifferenti che di per sé non erano né buone né cattive. La nozione era stata elaborata nella filosofia morale classica dagli stoici, dai cinici e dagli scettici (Rieth 1933), ma nel Cinquecento aveva assunto una funzione particolare nel contesto dei tentativi per una risoluzione dello scisma nella Chiesa. Filippo Melantone aveva infatti proposto di definire come

[6] "Si auctorem, vel finem quaeras non invenies; traditio tibi praetendetur autrix; consuetudo confirmatrix, animorum propensio observatrix" (Rajamanickam 1971: 170).

[7] Erroneamente Nobili, o il curatore Savarimuthu Rajamanickam, indica invece il capitolo VII.

adiaphora quei sacramenti e riti cattolici che erano stati rigettati dai luterani. In tal modo la confermazione, la confessione e l'estrema unzione, così come la devozione ai santi sarebbero state qualificate come azioni indifferenti e non intrinsecamente superstiziose e malvagie. Allo scopo di recuperare l'unità della Chiesa tali riti avrebbero perciò potuto essere tollerati dal momento che molti vi erano affezionati ancorché essi non avessero alcun valore. Tale posizione fu fortemente contrastata da Mattia Flaccio e da altri esponenti dell'ortodossia luterana e non riuscì quindi ad affermarsi (Schmid 1809).

Se gli *adiaphora* riscossero un successo limitato in ambito riformato, giocarono invece un ruolo essenziale nella definizione dell'*accomodatio* cattolica nelle missioni gesuitiche d'Oriente. Joan-Pau Rubiés ne ha persino concluso che la Compagnia di Gesù agisse come catalizzatore del processo di secolarizzazione (2005: 244). Ines Županov ritiene che la riduzione nobiliana dell'alterità braminica all'ambito degli *adiaphora* implichi la sostituzione di categorie teologiche con altre etnografiche (1996: 1221-2). In realtà lo strumento degli *adiaphora* esprime una dinamica opposta alla creazione di una distanza implicita nello sguardo etnografico. Con l'idea di azioni indifferenti in sé Nobili è in grado di riunire in un solo corpo popoli con culture e costumi diversi, uniti solo dalla fede in Cristo, conosciuto ed adorato all'interno della Chiesa cattolica. Gli *adiaphora* sono quindi la soluzione allo choc conseguente alla scoperta della diversità umana. L'etnocentrista dogmatico perde ogni certezza quando è esposto a variazioni, l'"adiaforista" invece è consapevole che gran parte delle differenze è in realtà indifferente.

In tal senso è proprio Gonçalo Fernandes Trancoso, non certo Roberto Nobili, a dover essere considerato un etnografo. Nel suo *Tratado* (Wicki 1973) Fernandes applica la categoria della differenza radicale e dell'incommensurabilità: I seguaci del *bramanismo* eseguono quindi una sequenza infinita di riti senza senso, adorano infiniti dei, si comportano in modo imprevedibile ed opposto alle norme seguite dai cristiani. Con l'imposizione di una chiara divisione fra l'osservatore e l'osservato Fernandes anticipa perciò la tipica interazione dell'antropologia classica. Se poi l'orientalismo è uno stile di pensiero fondato su una distinzione ontologica ed epistemologica fra l'"Oriente" e l'Occidente (Said 2003: 2), ecco allora che Fernandes appare addirittura come un autore pre-orientalista, opposto ed alternativo allo sguardo universalistico, "cattolico" di Roberto Nobili.

6. *Conclusione*

L' attualità di Roberto Nobili (ed attualità non significa di per sé validità) non deve essere ricercata in un contributo ad un dialogo interreligioso inteso come rinuncia all'esclusivismo cristiano. Nobili voleva che il popolo di Madurai, a partire dalla sua classe dirigente, scegliesse il cristianesimo ed abbandonasse gli dei "falsi e bugiardi". Per ottenere ciò operava uno svuotamento delle incrostazioni storiche di quel cristianesimo in cui egli stesso si era formato. L'approccio adiaforistico rendeva così possibile un processo d'inclusione nella Chiesa dell'alterità extra-europea. Il cristianesimo che Nobili annunciava non era però più la sintesi di un'esperienza giudaico-ellenistica, specifica al mondo mediterranea ma talmente valida da meritare d'essere estesa al mondo intero. Era piuttosto un *labor limæ* che, riducendo il peso della storia, aspirava ad un'universalità per astrazione.

Il missionario della Controriforma, convinto assertore dell'assioma *extra ecclesiam nulla salus*, prefigurava una critica dell'eurocentrismo cattolico che secoli dopo sarebbe stata condivisa dai fautori delle più radicali teologie delle religioni, convinti che vi fossero molteplici salvezze al di fuori della Chiesa.

Delusi nella nostra ricerca di un Nobili che possa oggi confermarci nell'irenismo di un dialogo interreligioso teso alla pace mondiale, ci ritroviamo invece di fronte ad elementi di una critica post-moderna e post-coloniale formulata all'interno di un pensiero dogmatico. In una contraddizione così feconda scopriamo forse il significato più attuale di Roberto Nobili.

BIBLIOGRAFIA

ABBATTISTA, G., 2002, *L'espansione europea in Asia (sec. XV-XVIII)*, Roma, Carocci.

ABDURACHMAN, P.R., 1978, *Moluccan Responses to the First Intrusions of the West*. In: Soebadio, H. - Du Marchie Sarvaas, C.A. (a cura di), *Dinamics of Indonesian History*, Amsterdam, Elsevier: 161-188.

ACOSTA, J., 1589, *De natura Novi Orbis libri duo et de Promulgatione Evangelii, apud Barbaros, sive de Procuranda Indorum salute libri sex*, Salamanca, Guillermo Foquel.

ALDEN, D., 1996, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford CA, Stanford University Press.

AMALADASS, A. - CLOONEY, F.X. (a cura di), 2000, *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, S.J., Missionary and Scholar in 17th Century India*, St. Louis, Institute of Jesuit Sources.

AMALADOSS, M., 1992, *Walking Together: The Practice of Inter-religious Dialogue,* Anand, Gujarat Sahitya Prakash.

AMALADOSS, M., 1997, *Life in Freedom. Liberation Theologies from Asia,* Maryknoll NY, Orbis.

AMALADOSS, M., 2006, *L'eredità discussa di Roberto de Nobili*, "Popoli" 5: 44-46 (versione italiana di una relazione presentata nell'agosto 2005 al convegno inaugurale del De Nobili Research Centre).

AMIEL, C., 2003, *L'Inquisition de Goa*. In: Borromeo, A. (a cura di), *L'Inquisizione. Atti del simposio internazionale*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana: 229-250.

ANCHUKANDAM, T. (a cura di), 1996, *Roberto de Nobili's Responsio (1610): a vindication of inculturation and adaption*, Bangalore, Kristu Jyoti Publ.

ANGELILLO, M., 2007. *L'altra faccia della missione: India – Padre De Nobili e gli altri pionieri*, http://www.pimemilano.com/index.php?idn=76&onlpg=8&nmag= 31&articlestats=433.

ANIMANANDA, B., 1946, *The Blade: Life and Work of Brahmabandhav Upadhyaya,* Calcutta, Roy & Son.

ARANHA, P., 2006, *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*, Milano, Franco Angeli.

AROKIASAMY, S., 1986, *Dharma, Hindu and Christian, According to Roberto de Nobili. Analysis of its Meaning and its use in Hinduism and Christianity*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana.

AUGUSTE, J., 1894, *Le Maduré; L'Ancienne et la Nouvelle Mission*, [Paris], Desclée de Brouwer.

AUGUSTO, L., 2005, *Alessandro Valignano. La missione come dialogo con i popoli e le culture*, Bologna, EMI.

BACHMAN, P.R., 1974. *Der malabarische Ritenstreit im 18. Jahrhundert*. In: Metzler 1971-1975: II, t. 2, 934-938.

BACHMANN, P.R., 1972, *Roberto Nobili, 1577-1656; ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus*, Roma, IHSI.

Ballhatchet, K. A., 1973, *L'India dalla conquista musulmana ad oggi*. In: *Nuova Storia universale dei popoli e delle civiltà. La civiltà indiane*, Torino, UTET.

Bangert, W.V., 1990, *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova, Marietti.

Bartoli, D., 1653, *Dell'historia della Compagnia di Giesu. L'Asia*, Roma, Stamperia d'Ignatio de' Lazzeri.

Battaglia, G., 2007, *Cristiani indiani. I cristiani di san Tommaso nel confronto di civiltà del XVI secolo*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press.

Beckmann, J., 1963, *La Congrégation de la Propagation de la Foi face à la politique internationale*, "Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Nouvelle Revue de Science missionnaire", 19: 241-271.

Behr, H., 1985, *I Moghul Imperatori dell'India*, Milano, Garzanti.

Beidelman, T. O., *A Comparative Analysis of the Jajmani System,* Locust Valley NY, J J Augustin.

Bellentani, G.R.M., 2004, Alla *confluenza di due oceani. Sincretismi, ibridazioni e compresenze fra tradizioni indù e musulmane in India,* "Achab. Rivista di Antropologia", 3: 38-53.

Benedetto XVI, 2006, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni,* http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_it.html.

Benedetto XVI, 2008, *Incontro con i rappresentanti di altre religioni: discorso di Sua Santità Benedetto XVI, Sala "Rotunda" del Pope John Paul II Cultural Center di Washington, D.C., Giovedì, 17 aprile 2008,* http://www.vatican.va/ holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080417_other-religions_it.html.

Bertrand, J., 1847-1854, *La mission de Maduré après des documents inédits*, Paris, Possielgue-Rusand.

Besse, L., 1914, *La mission du Maduré*, Trichinopoly, Imprimerie de la Mission Catholique.

Botto, O., 1995, *Le origini degli Studi Orientali in Italia*. In: Langella, R.- Mammucari, R. (a cura di), *Stefano Borgia, la famiglia, la storia, il museo*, Velletri, Biblioteca Comunale: 83-94.

Broggio, P. - Cantù, F. - Fabre, P.-A. - Romano, A., 2007, *I gesuiti al tempo di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana.

Brown, J.C., 1994, *Courtiers and Christians: The First Japanese Emissaries to Europe*. "Renaissance Quarterly", 47/4: 872-906.

Calza, S., 2001, *La contemplazione: via privilegiata al dialogo cristiano-induista. Sulle orme di J. Monchanin, H. Le Saux, R. Panikkar e B. Griffiths,* Milano, Edizioni Paoline.

Cardoza, O. M., 1999, *Significance of Jesus Christ in India: An Indian Christian Approach to Theology by Dom Bede Griffiths (1906-93*), Roma, Pontificia Università Gregoriana.

Carobbio da Nembro, M., 1972, *Martirio ed espulsione in Etiopia*. In: Metzler 1971-1975: I, t. 2, 624-626.

Castets, J., 1924, *La Mission du Maduré*, Trichinopoly, St. Joseph.

Castets, J., 1935a, *De Nobili's Missionary Method*, Trichinopoly, St. Joseph.

Castets, J., 1935b, *L'Ezour védam de Voltaire et les pesudo-védams de Pondichéry. Voltaire et la mystification de l'Ezour védam. Découverte des pseudo-védas de Pondichéry*, Pondichéry, Imprimerie moderne.

Chakrabarty, D., 2000, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference,* Princeton, NJ - Oxford, Princeton University Press.

Chaline, O., 1999, *La bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers*, Paris, Éditions Noesis.

Chappoulie, H., 1943-1948, *Aux origines d'une Eglise, Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, 2 voll., Paris, Bloud et Gay.

Chaudhuri, K.N., 1978, *The Trading World of Asia and the English East India Company, 1669-1760*, Cambridge, Cambridge University Press.

Chaudhuri, K.N., 1985, *Trade and Civilisation in the Indian Ocean*, Cambridge, Cambridge University Press.

Clémentin-Ojha, C., 1993, *Indianisation et enracinement: les enjeux de l'inculturation de l'Église en Inde*, "Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient", 80, 1: 107-133.

Clooney, F.X., 1988, *Christ as the Divine Guru in the Theology of Roberto de Nobili*. In: Costa, R. (a cura di), *One Faith, Many Cultures*, Maryknoll ,Orbis: 25-40.

Clooney, F.X., 1990, *Roberto de Nobili's* Adaptation *and the Reasonable Interpretation of Religion*, "Missiology", 18: 25-36.

Clooney, F.X., 1991, *The study of non-Christian religions in the post-Vatican II Roman Catholic Church: reflections on the emerging new situation*, "Journal of Ecumenical Studies", 28, 3: 482-494.

Clooney, F.X., 1993, *Educating for the Good: A Critique of Roberto de Nobili's Moral Proof of the True Religion*. In: Chapple, C. (a cura di), *The Tradition in Education and Missions: A 450 Years Perspective*, Scranton, Scranton University Press: 268-280.

Clooney, F.X., 1999, *Roberto de Nobili's* Dialogue on Eternal Life *and a Early Jesuit Evaluation of Religion in South India*. In: O'Malley, J.W. et al., *The Jesuits. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1775*, Toronto, University of Toronto Press: 402-417.

Codignola, L. - Pizzorusso, G., 1992, *Luoghi, metodi e fonti dell'espansione missionaria tra medioevo ed età moderna. L'affermarsi della centralità romana*. In: *Columbeis V*, Genova, F. Della Corte: pp. 1-19.

Codignola, L., 1988, *The Coldest Harbour of the Land. Simon Stock and Lord Baltimore's Colony in Newfoundland, 1621-1649*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press.

Codignola, L., 1999, *Competing Networks: Roman Catholic Ecclesiastics in French North America, 1610-1658*, "The Canadian Historical Review", 80, 4: 539-584.

Colas, G., 1996, *Vie légumineuse et pensée travestie. A propos de l'adaptation des jésuites en Inde aux XVII^e et XVIII^e siècles*. In: Assayag, J. - Tarabout, G. (a cura di), *Alterité et identité. Islam et christianisme en Indes*, Paris, Editions de l'EHESS: 199-220.

Collins, P. M., 2007, *The Praxis of Inculturation for Mission: Roberto de Nobili's Example and Legacy*, "Ecclesiology", 3, 3: 323-342.

Concilio Ecumenico Vaticano II, 21.11.1964, *Lumen Gentium.*

Concilio Ecumenico Vaticano II, 28.10.1965, *Nostra Ætate.*

Concilio Ecumenico Vaticano II, 7.12.1965, *Ad Gentes.*

Concilio Ecumenico Vaticano II, 7.12.1965, *Gaudium et Spes.*

Congregazione per la Dottrina della Fede, 1979, *Declaratio de quibusdam capitibus doctrinae theologiae professoris Ioannis Küng, qui, ab integra fidei catholicae veritate deficiens, munere docendi, qua theologus catholicus, privatus declaratur*, "Acta Apostolicæ Sedis", 72 (1980): 90-92.

Congregazione per la Dottrina della Fede, 1997, *Notificazione sull'opera* Mary and human liberation *del P. Tissa Balasuriya, O.M.I.* "Osservatore Romano", 5.1.1997: 2.

Congregazione per la Dottrina della Fede, 1998, *Notification Concerning the Writings of Father Anthony De Mello, SJ.*, "Acta Apostolicæ Sedis", 90: 833-834.

Congregazione per la Dottrina della Fede, 2001, *Notificazione a proposito del libro del P. Jacques Dupuis, S.J.,* Verso una teologia del pluralismo religioso *(Ed. Queriniana, Brescia 1997)*, "Osservatore Romano", 26-27.2.2001: 11.

Correia-Alfonso, J., 2001, *Ritos malabares*. In: O'Neill, C.E. - Dominguez, J.M., 2001, IV: 3372-3379.

Corpus Christianorum, Series Latina, 1954-. Turnhout, Brepols.

Cronin, V., 1959, *A Pearl to India: The Life of Roberto de Nobili*, London, Rupert Hart-Davis.

Cubitt, G., 1993, *The Jesuit Myth: Conspiracy Theory and Politics in Nineteenth-century France*, Oxford, Clarendon Press.

Cutruri, F., 2004, *In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità*, Roma, Meltemi.

Dahmen, P., 1924, *Un Jésuite brahme. Roberto De Nobili S.J. 1577-1656, missionnaire au Maduré*, Bruges, Ch. Beyaert.

Dahmen, P., 1924b, *Roberto de Nobili. Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie*, Münster, Aschendorff.

Dahmen, P., 1931, *Roberto De Nobili, l'Apôtre des Brahmes. Première Apologie, 1610*, Paris, Spes.

Dahmen, P., 1935a, *La correspondance de Robert De Nobili*, "Revue d'histoire des missions", 12: 579-607.

Dahmen, P., 1935b, *Le "votum" de Pierre Lombard, archevêque d'Armagh, et la controverse autour de Roberto De Nobili*, "Archivum historicum Societatis Iesu", IV: 68-101.

Dahmen, P., 1935c, *Trois lettres spirituelles inédites de Robert de Nobili (1610, 1615, 1649)*, "Revue d'ascétique et de mystique", 16: 180-185.

Danieluk, R., 2006a, *Ob communem fructum et consolationem: la genèse et les enjeux de l'historiographie de la Compagnie de Jésus*, "Archivum Historicum Societatis Iesu", 149: 29-61.

Danieluk, R., 2006b, *La réprise d'une mémoire brisée: l'historiographie de la "nouvelle" Compagnie de Jésus,* "Archivum Historicum Societatis Iesu", 150: 269-308.

Danieluk, R., 2006c, *La Bibliothèque de Carlos Sommervogel: le sommet de l'oeuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890-1932)*, Roma, IHSI.

De Aldama, A.M., 1990, *Guida a Roma ignaziana. Sulle orme di sant'Ignazio di Loyola*, Casale Monferrato, Piemme.

De Boulay, S., 1999, *Beyond the Darkness: A Bibliography of Bede Griffiths*, London, Rider.

De Gubernatis, A. (a cura di), 1878, *Gli scritti del padre Marco della Tomba missionario delle Indie orientali raccolti ed illustrati sopra gli autografi del Museo Borgiano*, Firenze, Le Monnier.

De Magistris, G., 1661, *Relazione della Cristianità de Maduré*, Romae, Dal Verme.

De Nobili, R., 1963, *Nanôpadēcam; 26Pircañkañkal*, a cura di S. Rajamanickam, Tuttukudi.

De Nobili, R., 1964, *Cēsunâtar Carittiram*, a cura di S. Rajamanickam, Tuttukudi.

De Nobili, R., 1964, *Tusanat tikkaram*, a cura di S. Rajamanickam, Tuttukudi.

De Nobili, R., 1967, *Attuma Nimayam*, a cura di S. Rajamanickam, Tuttukudi.

De Sainte-Croix, G.E.J. [?], 1778, *L'Ezour-Vedam ou Ancien commentaire du Vedam: Contenant l'exposition des opinion religieus et philosophiques des Indiens*, Yverdon, De Felice.

Debergh, M., 1992, *Premiers jalons de l'évangelisation de l'Inde, du Japon et de la Chine*. In: Venard 1992: 787-853.

D'Elia, P.M. (a cura di), 1942-1949, *Fonti Ricciane*, Roma, Libreria dello Stato.

Deliège, R., 1995, *Les intouchables en Inde: des castes d'exclus*, Paris, Imago.

Deliège, R., 1998, *Untouchability and Catholicism. The Case of the Parayars in South India,* "Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East", XVIII, 1: 30-33.

Derrida, J., 1982, *Margins of Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press.

Deslandres, D., 2003, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard.

Dharampal, G., 1981, *Le rôle des missionnaires européens dans l'essor de l'indianisme*, "Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft", 37, 3: 189-212.

Dharampal, G., 1982, *La religion des Malabars, Tessier de Quéralay et la contribution des missionnaires européens à la naissance de l'indianisme*, Immensee, suppl. a "Nouvelle Revue de Science missionnaire".

Dharampal, G., 1994, *Indien im Spiegel deutscher Quellen der Frühen Neuzeit (1500-1750). Studien zu einer interkulturellen Konstellation*, Tübingen, Niemeyer.

Dharampal, G., 1999, *Malabarisches Heidenthum: Bartholomäus Ziegenbalg über Religion und Gesellschaft der Tamilen*. In: Bergunder, M. (a cura di), *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert*, Halle, Verlag der Franckeschen Stiftungen: 126-152.

Dhavamony, M., 1986, *The Experience of Roberto de Nobili in India*, "Oriente-Occidente", 7: 21-31.

Di Fiore, G., 1995, *Lettere di missionari dalla Cina. La vita quotidiana nelle missioni attraverso il carteggio di Emiliano Palladini e Filippo Huang con il Collegio dei Cinesi in Napoli*, Napoli, Istituto Universitario Orientale.

Di Fiore, G., 2001, *Strategie di evangelizzazione nell'Oriente asiatico tra Cinque e Settecento*. In: Martina – Dovere 2001: 116-132.

Dreyfus, P., 2006, *Matteo Ricci. Uno scienziato alla corte di Pechino*, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni.

Du Jarric, P., 1996, *Akbar and the Jesuits: An account of the Jesuit missions to the court of Akbar. Translated with introduction and notes by C. H. Payne*, New Delhi/Madras, Asian Educational Services [ristampa anastatica con ulteriore frontespizio dell'edizione di Londra, George Routledge and Sons, 1926].

Dubois, J. A., 1817, *Description of the Character, Manners and Customs of the People of India, and of their Institutions, Religious and Civil,* London, Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown.

Dumont, L., 1966, *Homo Hierarchicus: le système de Castes et ses implications,* Paris, Gallimard.

Dupuis, J., 1997, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism,* Maryknoll NY, Orbis.

Fasana, E. - Sorge, G. (a cura di), 1988, *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari europei*, Milano, Jaca Book.

Fernandes, A., 2004, *The Hindu Mystical Experience According to R.C. Zaehner and Bede Griffiths: A Philosophical Study*, New Delhi, Intercultural Publications.

Filesi, T., 1968, *Le relazioni tra il regno del Congo e la Sede apostolica nel XVI secolo*, Como, P. Cairoli.

Filippone E., 2004, *Appunti e riflessioni sulla figura e sugli scritti di Pietro della Valle, il Pellegrino*. In: Mancini, M. (a cura di), *Esilio, pellegrinaggio e altri viaggi*, Viterbo, Sette Città: 219-248.

Florencio del Niño Jesús, 1923, *La Orden de Santa Teresa , la Fundacion de la Propaganda Fide y las Misiones Carmelitanas*, Madrid, Establecimiento Tipografico Nieto y Compañia.

Forteguerri, N., 1982, *Memorie intorno alle missioni*, a cura di C. Prencipe di Donna, Napoli, M. D'Auria Editore.

Fosi, I., 2001, *Roma e gli "Ultramontani". Conversioni, viaggi, identità*, "Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken", 81: 365-366.

Froës, L. - Pimenta, N., 1602, *Relation des PP. Loys Froës et Nicolas Pimenta de la Comp. de Jesus au R.P. Claude Aquaviva [...] concernant l'accroissement de la foy chrestienne au Jappon et autre contrées des Indes Orientales és années 1596 & 1599*, Lyon, Pillehotte.

Frykenberg, R.E. (a cura di), 2003, *Christians and Missionaries in India. Cross cultural communication since 1500*, London, Eerdmans.

Gaeta, F. - Lockhart, L., 1972, *I Viaggi di Pietro della Valle. Lettere dalla Persia*, tomo I, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato-Libreria dello Stato.

Gernet, J., 1975, *La politique de conversion de Matteo Ricci et l'évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600*. In: AA.VV., *Sviluppi scientifici, prospettive religiose, movimenti rivoluzionari in Cina*, Firenze, Olschki: 116-119.

Gernet, J., 1984, *Cina e cristianesimo*, Genova, Marietti.

Ghantuz Cubbe, M. de, 1988, *La fondazione della missione dei carmelitani scalzi a Goa (1619)*. In: Fasana-Sorge 2008: 127-160.

Gibellini, R., 2005, *In memoria del Padre Jacques Dupuis – Teologo fedele e coraggioso*, "Teologi @ Internet", 39: http://www.queriniana.it/teologia.asp?IDTeologia=39.

Giordano, S., 1991, *Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559-1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa posttridentina,* Roma, Teresianum.

Giordano, S., 1996, *L'espansione dei Carmelitani scalzi in Europa e in Asia,* "Quaderni Franzoniani", 9: 669-686.

Giordano, S., 2001, *Giovanni di Gesù Maria. Appunti per una biografia*. In: Paolocci, C. – Giordano, S. (a cura di), *Giovanni di Gesù Maria: Umanesimo e Cultura alle origine dei Carmelitani Scalzi*, Genova, Associazione amici Biblioteca Franzoniana: 7-43.

Giovanni Paolo II, 2003, *Address of John Paul II to the Bishops of India on Their "Ad Limina" Visit*: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/ 2003/november/documents/hf_jp-ii_spe_20031117_ad-limina-india_en.html.

Gliozzi, G., 1976, *Adamo e il Nuovo Mondo*, Firenze, La Nuova Italia.

Godding, R. - Joassart, B. - Lequeux, X. - De Vriendt, F. - Van der Straeten, J., 2007, *Bollandistes, saints et légendes. Quatre siècles de recherche*, Bruxelles, Société des Bollandistes.

Goel, S.R., 1994, *Catholic Ashrams Sannyasins or Swindlers*, New Delhi, Voice of India (disponibile in linea http://www.voiceofdharma.com/books/ca/).

Gramsci, A., 1975, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana. Torino, Einaudi.

Gruzinski, S., 2006[2], *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, Seuil.

Guha, R. et alii (a cura di), 1982-2005, *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society,* New Delhi, Oxford University Press (voll. XI e XII: Delhi, Permanent Black).

Hambye, E., 2001, *Ros (Roiz) Francisco*. In: O'Neill, C.E.- Dominguez, J.M. (a cura di), 2001: 3410.

Hambye, E.R., 1973, *Robert De Nobili and Hinduism*. In: Gispert-Sauch, G., *God's Word Among Men*, Delhi, Vidyajyoti: 325-333.

Hamy, A., 1893, *Galerie illustrée de la Compagnie de Jésus*, Paris, Chez l'Auteur.

Henrion, M.R.A., 1847, *Histoire générale des missions catholiques*, Paris, Gaume Frères.

Hull, E.R., 1904, *Was Roberto De Nobili an Impostor?*, "The East and the West", III: 1223-1238.

Humbert, J., 1967, *Hindu Ceremonial of 1616, by Fr. Gonçalo Fernandes*, "Boletín de la Asociación Española de Orientalistas", III.

Huntington, S.P., 1993, *The Clash of Civilizations?*, "Foreign Affairs", 72/3: 22-49.

Huntington, S.P., 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster.

Imbruglia, G., 1993, *Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)*. In: Prosperi, A. – Reinhard, W. (a cura di), *Il nuovo mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino: 287-308.

Ingoli, F., 1999, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, a cura di F. Tosi, Città del Vaticano, Urbaniana University Press.

Jacobini, D., *Cenni cronologici della storia del Pontificio Seminario Romano*, Roma 1864.

Jadin, L., 1972, *L'oeuvre missionnaire en Afrique Noire*. In: Metzler 1971-1975: I, t. 2, 413-546.

JAFFRELOT, C., 1993, *Les nationalistes hindou*, Paris, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques.

Jesuiten-Lexikon, I-II, 1962, Löwen-Heverlee, Verlag der Bibliothek SJ, 1962 (ristampa della edizione di Paderborn del 1934).

JOUVANCY, J., 1710, *Historiae Societatis Jesu pars quinta, tomus posterior ab anno Christi 1591 ad 1616*, Roma, G. Plachi.

KAUFMAN, S., 1981, *A Christian Caste in Hindu Society: Religious Leadership and Social Conflict Among the Paravas of Southern Tamilnadu*, "Modern Asian Studies", 15/2: 203-234.

KOLLER, A. (a cura di), 2008, *Die Aussenbeziehungen des Römischen Kurie unter Paul V. (1605-1621)*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

KOLODIEJCHUK, B. (a cura di), 2008, *Madre Teresa. Sii la mia luce*, Milano, Rizzoli.

KRAJCAR, J., 1966, *Cardinal Giulio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium studiorum.

KÜNG, H., *Etica mondiale per la politica e l'economia*, Brescia, Queriniana.

KUTTIANIMATTATHIL, J., 1995, *Practice and Theology of Interreligious Dialogue: A Critical Study of the Indian Christian Attempts Since Vatican II*, Bangalore, Kristu Jyoti Publications.

LAMALLE, E., 1940, *La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine: 1616*, "Archivum Historicum Societatis Iesu", 9, pp. 49-120.

LÉCRIVAIN, P., 1991, *Pour une plus grande gloire de Dieu. Les missions jésuites*, Paris, Découvertes Gallimard.

LÉCRIVAIN, P., 1997, *La fascination de l'Extrême-Orient, ou le rêve interrompu*. In: Venard 1997: 751-837.

LEROY, M., 1992, *Le mythe jésuite. De Béranger à Michelet*, Paris, PUF.

LIPNER, J. - GISPERT-SAUCH, G., 1991, *The Writings of Brahmabandhav Upadhyaya*, Bangalore, United Theological College.

LÓPEZ-GAY, J. et al., 2001, *Misionología*. In: O'Neill, C.E. – Dominguez, J.M., 2001, III: 2696-2711.

LORENZEN, D.N., 1999, *Who invented Hinduism?,* "Comparative Studies in Society and History", 41, 4: 630-659.

LORENZEN, D. N., 2006, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, New Delhi, Yoda Press.

MADDISON, A., 2007, *The World Economy*, New Delhi, Organisation for Economic Co-operation and Development.

MADEY, J., 1998, *Hambye, Édouard René*. In: *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexicon*, XIV: coll. 1076-1079, http://www.bautz.de/bbkl/h/Hambye.shtml.

MAISSIN, J., 1975, *Un manuscrit francais du XVIII[e] siecle: Recherche de la vérité sur l'état civil, politique et religieux des Hindous*, a cura di R.H. Regnier, Paris, L'École Francaise d'Extreme-Orient.

Malabares (rites), 1927. In: *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, Paris, Librairie Letouzey et Ané: coll. 1704-1745.

MARCHETTI, E., 2000, *Il Carmelo scalzo e gli Oratoriani a Roma*, "Archivio della Società Romana di Storia Patria", 123: 105-131.

MARCOCCHI, M., 1981, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. La istruzione di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell'Asia orientale (1659)*, Milano, Jaca Book.

MARCOCCHI, M., 1988, *Le missioni in Africa e in Asia*. In: *Storia della chiesa*, XVIII, 2, *La chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale (1563-1648)*, a cura di Luigi Mezzadri, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo: 315-361.

MARTINA, G. - DOVERE, U., 2001, *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, Bologna, Il Mulino.

MARTINEZ FERRER, L. - NOCCA, M., 2003, *Cose dell'altro mondo. L'ambasceria di Antonio Emanuele, Principe di N'Funta detto "il Nigrita" (1604-1608) nella Roma di Paolo V*, Roma, Urbaniana University Press.

MARTINEZ MILLAN, J., 1998, *Transformacion y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)* In: Rurale 1998: 101-129.

METCALF, B.D. - METCALF, Th.R., 2004, *Storia dell'India*, Milano, Mondadori.

METZLER, J. (a cura di), 1971-1975, *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum*, 3 volumi in 5 tomi, Rome-Freiburg-Wien, Herder.

METZLER, J., 1971, *Wegbereiter und Vorläufer der Kongregation. Vorschläge und erste Gründungsversuche einer römischen Missionszentrale*. In: Metzler 1971-1975: I, t. 1, 38-78.

METZLER, J., 2000, *La Congregazione "de Propaganda Fide" e lo sviluppo delle missioni cattoliche (ss. XVIII al XX)*, "Anuario de Historia de la Iglesia", IX: 145-154.

MEZZADRI, L. (a cura di), 2001, *Il Seminario Romano. Storia di un'istituzione di cultura e di pietà*, Cinisello Balsamo, San Paolo.

MIGNE, J.P. (a cura di), 1844-1865, *Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum, qui ab aevo apostolico ad tempora Innocentii III (anno 1216) pro latinis et concilii florentini (ann. 1439) pro graecis floruerunt*, Paris, Migne - Imprimerie Catholique.

MIGNINI, F., 2004, *Matteo Ricci. Il chiosco delle fenici*, Ancona, Il lavoro editoriale.

MIRANDA, J.L., 1923, *The Introduction of Christianity into the Heart of India of Father Roberto De Nobili's Mission*, Trichinopoly, Indian Catholic Truth Society.

MONCHANIN, J.E - LESAUX, H., 1956, *Ermites du Saccidânanda: un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde*, Tournai-Paris, Casterman.

MONTSERRAT, A., 2003, *The commentary of Father Monserrate, S. J., on his journey to the court of Akbar. Translated from the original Latin by J. S. Hoyland, annotated by S. N. Banerje*, New Delhi/Chennai [Ristampa anastatica con ulteriore frontespizio dell'edizione di Londra, Bombay, Madras, Calcutta, Humphrey Milford Oxford University Press, 1922].

Monumenta paedagogica Societatis Iesu, edidit, ex integro refecit novisque textibus auxit, 1965-, Roma, apud Monumenta Historica Societatis Iesu.

MORALES, J. 2001, *Roberto Nobili y la inculturación del Evangelio en la India*. In: de la Lama, E., et al., *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores*, XXI Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, Universidad de Navarra: 543-553.

MORAN, J.F., 1993, *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*, London, Routledge.

MOSSE, M., 1994a, *Catholic Saints and the Hindu Village Pantheon in Rural Tamil Nadu, India*, "Man", 29, 2: 3-37.

MOSSE, M., 1994b, *The Politics of Religious Synthesis: Roman Catholicism and Hindu Village Society in Tamil Nadu, India*. In: Stewart, C. - Shaw, R., *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, London, Routledge: 85-107.

MOSSE, M., 1996, *South Indian Christians, purity/impurity and the caste system: death ritual in a Tamil Roman Catholic community*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", 2: 461-483.

MURR, S., 1977, *Nicolas Desvaulx (1745-1823) veritable auteur de* Oeuvres, institutions et ceremonies des peuples de l'Inde, *de l'abbé Dubois*, "Purusartha", 3: 245-267.

MURR, S., 1983, *Les Conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des lumières*. In: Porcher, M.-C. (éd.), *Inde et littératures*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales: 233-284.

MURR, S., 1987, *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1987): I, *Moeurs et coutumes des indiens (1777): un inédit de G.-L. Coeurdoux dans la version de N.-J. Desvaulx;* II, *L'Indologie du Père Cœurdoux: Stratégies, apologétique et scientificité.*

MURR, S., 1988, *Généalogies et analogies entre paganisme ancien et "gentilité des Indes" dans l'apologétique jésuite au siècle des Lumières*. In: *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne XVIe-XVIIIe siècles. Colloque tenu en Sorbonne les 26-27 mai 1987*, Paris, PUPS.

NAYAK, A., 1993, *Nobili, Roberto de*. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, VI, 1993: 969-970, http://www.bautz.de/bbkl/n/nobili_r_d.shtml.

NEWITT, M., 2004 *History of Portuguese Overseas Expansion 1400-1668*, London, Routledge.

O'BROIN, G., 1999, *The Family Background of Robert Nobili S.J.*, "Archivum historicum Societatis Iesu", LXVIII: 3-46.

O'NEILL, C.E.- DOMINGUEZ, J.M. (a cura di), 2001, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Roma/Madrid, Institutum Historicum S.I./Universidad Pontificia Comillas.

ODDIE, G.O., 2002, recensione di Županov 1999, "American Historical Review", 107, 2: 527.

Padre Matteo Ricci. L'Europa alla corte dei Ming, catalogo della mostra, Milano, Mazzotta, 2005.

PASCHINI P., 1933, *Le origini del Seminario Romano*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana.

PATRIGNANI, G.A., *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù raccolte dal Padre Giuseppe Antonio Patrignani... e distribuiti per quei giorni dell'anno, ne' quali morirono: dall'anno 1538-1728*, Venezia, N. Pezzana.

PAULI, J., 1870, *Roberto De Nobili und Christ. Friedr. Schwartz: zwei Missionäre in Ostindien*, Nürnberg, Löhe.

PAVENTI, S.M., 1952, *La Congregazione Urbaniana "super facultatibus missionariorum"*, "Studia missionalia", 7: 217-240.

PELLICCIA, G., 1988, *Seminari e centri di formazione del prete romano del Cinque-Seicento*, "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 7: 95-134.

PENNEC, H., 2003, *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean (Éthiopie)*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian.

PETECH, L., 1967, *Beschi, Costantino Giuseppe*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1964, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana.

PIMENTA, N., 1601, *Nova Relatio Historica de Rebus in India Orientali a Patribus Societatis Iesu, Anno 1598. & 1599. gestis*, Moguntiae, Albin.

PIMENTA, N., 1602, *Cartas que o Padre Nicolao Pimenta da Companhia de Jesu visitador nas partes do oriente da mesma Companhia, escreveo ao General della à 26. de novembro do ano de 1599 et ao 1 de dezembre de 1600*, Lisboa, Pedro Crasbeeck.

PIRAS, G., 1976, *La Congregazione e il Collegio di Propaganda Fide di J.B. Vives, G. Leonardi e M. de Funes*, Roma, Università Gregoriana Editrice.

PIRAS, G., 1998, *Martín de Funes S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

PIRNI, A., 2007, *L'unità attraverso la differenza. Metamorfosi della modernità e della religione tra Matteo Ricci e Charles Taylor*, "Fenomenologia e società" 30, 3: 51-72.

PISANI, V. - MISHRA, L.P., 1970, *Le letterature dell'India*, Firenze, Sansoni Accademia.

PISELLI, C., 1710, *Notizia historica della religione de' PP. Chierici regolari minori*, Roma, Stamperia di Gio. Francesco Buagni.

Pittura romana barocca. Dal Cavalier d'Arpino a Fratel Pozzo. La collezione Fagiolo, 1999, Milano, Skira Editore.

PIZZORUSSO, G., 1995, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*, Roma, École Française de Rome.

PIZZORUSSO, G., 1997, *Le choix indifférent: mentalités et attentes des Jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVIIe siècle*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée", 109: 881-894.

PIZZORUSSO, G., 2000, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*. In: Fiorani, L. - Prosperi, A. (a cura di) *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla. Storia d'Italia. Annali 16*, Torino, Einaudi: pp. 479-518.

PIZZORUSSO, G., 2004, *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, "Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée", 116, 2: 471-498.

PIZZORUSSO, G., 2005, *La Congregazione "de Propaganda Fide" e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo*, "Cheiron", 43-44: 197-240.

PIZZORUSSO, G., 2007, *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo. Tracce di una ricerca*. In: Broggio, P. - Cantù, F. - Fabre, P.-A. - Romano, A. 2007: 55-85.

PIZZORUSSO, G., 2008, *Il papato e le missioni extra-europee nell'epoca di Paolo V. Una prospettiva di sintesi*. In: Koller 2008: 367-390.

PIZZORUSSO, G., in corso di stampa, *Tra cultura e missione: la Congregazione "de Propaganda Fide" e le scuole di lingua araba nel XVII secolo*. In: Romano, A. (a cura di), *Rome et la science moderne entre Renaissance et Lumières*, Rome, Ecole Française de Rome.

PIZZORUSSO, G. - SANFILIPPO M., 2004, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*. In: Sanfilippo, M. - Koller, A. - Pizzorusso, G. (a cura di), *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, Viterbo, Sette Città: 73-118.

PIZZORUSSO, G. - SANFILIPPO, M., 2005, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbo, Sette Città.

POLANCO, J.A., 1916-1917, *Polanci complementa: epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco ... addenda caeteris ejusdem scriptis dispersis in his monumentis*, a cura di Restrepo, D. - Fernandez Zapico, D., Madrid, Lopez del Horno.

POLGÁR, L. 1981, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980*, t. 1: *Toute la Compagnie*, Roma, IHSI.

PONNAD, S., 2001, *De Nobili, Roberto*. In: O'Neill – Dominguez, II: 1059-1061.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, 2006, *Dialogo interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica dal Concilio vaticano II a Giovanni Paolo II (1963-2005)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.

POUMARÈDE, G., 2004, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Presses Universitaires de France.

PROSPERI, A., 1996, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi.

RAINERI, O., 2003, *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (sec. XII-XX). Versioni e integrazioni*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.

RAJAMANICKAM, S., 1968a, *The Goa Conference of 1619*, "Indian Church History Review", II, 2: 85-96.

RAJAMANICKAM, S., 1968b, *The Newly Discovered "Informatio" of Robert de Nobili*, "Archivum historicum Societatis Iesu", XXXIX: 221-267.

RAJAMANICKAM, S. (a cura di), 1971, *Roberto De Nobili on Adaptation*, Palayamkottai, De Nobili Research Institute.

RAJAMANICKAM, S. (a cura di), 1972a, *Roberto De Nobili On Indian Customs*, Palayamkottai, De Nobili Research Institute.

RAJAMANICKAM, S. (a cura di), 1972b, *The First Oriental Scholar*, Tirunelveli, De Nobili Research Institute.

RAJAN, J., 1988, *Christian interpretation of Indian Sannyasa: a study based on the vision and experience of Swami Bede Griffiths*, Roma, s.n. (= Pontificia Università San Tommaso D'Aquino)

RAMACCIOTTI G., 1963, *Il Seminario Romano nei suoi tre primi secoli di storia (1563-1870)*. [s.l., s.n., ma Roma, Scuola Tipografica "Opera Madonna Divino Amore"].

REUTER, A., 1971, *De iuribus et officis Sacrae Congregationis "de Propaganda Fide" noviter constitutae seu de indole eiusdem propria*. In: Metzler 1971-1975: I, t. 1, 112-145.

RICCI, M., 1913, *Le lettere dalla Cina (1580-1610)*, a cura di P. Tacchi Venturi, Macerata, Giorgetti.

RICCI, M., 2000, *Della Entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, a cura di M. Del Gatto, Macerata, Quodlibet.

RICCI, M., 2001, *Lettere*, a cura di F. D'Arelli, Macerata, Quodlibet.

RICCI, M., 2005, *Lettere dal manoscritto maceratese*, a cura di C. Zeuli, Macerata, Centro Studi Ricciani.

RICCI, M., 2006, *Il vero significato del "Signore del Cielo"*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press.

RICCI, M. - TRIGAULT, N., 1983, *Entrata nella China de' Padri della Compagnia di Gesù (1582-1610)*, Roma, Edizioni Paoline.

RIETH, O., 1933, *Die Grundbegriffe der stoischen Ethik: eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin, Weidmann.

ROCARIES, A., 1967, *Robert De Nobili s.j. ou le "Sannyasi" chrétien*, Tolosa, Editions Priore et Vie.

ROCCA, G., 2000, *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, Roma, Edizioni Paoline, 2000.

ROCCIOLO, D., 1988, *Fonti per la storia del Seminario Romano*, "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 7: 389-470.

ROMMERSKIRCHEN, G., 1953, *Riti, questione dei*. In: *Enciclopedia cattolica*, X, Roma, Ente per l'Enciclopedia cattolica: coll. 995-1005.

ROSCIONI, G.C., 2001, *Il desiderio delle Indie*, Torino, Einaudi.

ROY CHOUDHURY, M. L., 1997, *The Din-I-Ilahi, or, The religion of Akbar*, 4rth ed., New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers [ristampa della 2° ed., Calcutta, Dasgupta, 1952].

RUBIÉS, J.-P., 1995, *Christianity and Civilization in Sixteenth-Century Ethnological Discourse*. In: Id. - Bugge, H. (a cura di), *Shifting Cultures: Interaction and Discourse in the Expansion of Europe*, Münster, Lit Verlag: 35-60.

RUBIÉS, J.-P., 2000, *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press.

RUBIÉS, J.-P., 2001, *The Jesuit Discovery of Hinduism; Antonio Rubino's Account of the History of Religion of Vijayanagara (1608)*, "Archiv für Religionsgeschichte", 3: 210-256.

RUBIÉS, J.-P., 2005, *The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit method of Accommodation: between Idolatry and Civilization*, "Archivum historicum Societatis Iesu", 147: 237-280.

RURALE, F. (a cura di), 1998, *I Religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*, Roma, Bulzoni.

SACCARDO, G., 1982-1983, *Congo e Angola con la storia dell'antica missione dei Cappuccini*, Venezia-Mestre, Curia provinciale dei Cappuccini.

SAID, E., 2003, *Orientalism*, London, Penguin Books (I ed. 1978, New York, Pantheon).

SANFILIPPO, M., 1990, *De Nobili, Roberto*. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXXVIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana: 762-766.

SANFILIPPO, M., 1998, *Missionari, esploratori, spie, strateghi: i gesuiti nel Nord America francese (1604-1763)* In: Rurale 1998: 287-331.

SANFILIPPO, M., 2000, *Adattamento e travestimento: l'abito religioso nelle missioni*. In: Rocca, G., 2000: 113-118.

SANFILIPPO, M. 2005, *Abito, adattamento e interventi romani nelle missioni*. In: Pizzorusso, G. - Sanfilippo, M., 2005, 61-77.

SANFILIPPO, M., 2008, *Missioni e colonizzazione in America settentrionale* In: Koller 2008: 355-366.

SANTOS, A., 2001, *Costa, Baltasar da*. In: O'Neill, C.E. - Dominguez, J.M. (a cura di), 2001, I: 975.

SASSETTI, F., 1995, *Lettere dall'India (1583-1588)*, a cura di A. Dei, Roma, Salerno.

SASTRE SANTOS, E., 2002, *La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la guerra de los Treinte Anos (1618-1648)*, "Commentarium Pro Religiosis et Missionariis", 83, 3-4: 231-261.

SASTRE SANTOS, E., 2007, *La circolare ai Nunzi comunica la fondazione di Propaganda Fide 15 gennaio 1622*, "Ius missionale", 1: 151-186.

SAULIÈRE, A. - RAJAMANICKAM, S., 1995, *His Star in the East*, Madras, De Nobili Research Institute.

SCHATZ, K., 1994, *Inkulturation und Kontextualität in der Missionsgeschichte am Beispiel des Ritenstreits*. In: *Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch*. Festgabe f. Ludwig Bertsch, Frankfurt, Verlag Josef Knecht: 17-36.

SCHMID, C.C.E., 1809, *Adiaphora: wissenschaftlich und historisch untersucht*, Leipzig, Vogel.

SCHMITT, L. et al., 1950, *Synopsis historiae Societatis Jesu*, Lovanii, Typis ad Sancti Alphonsi.

SCHURHAMMER, G., 1963, *The Malabar Church and Rome Before the Coming of the Portoghese* (1933). In: Id., *Gesammelte Studien*, II, *Orientalia*, Roma-Lisboa, Institutum historicum Societatis Iesu - Centro de Estudos Ultramarinos: 351-363.

SHARPE, E. J., 1965, *Not to Destroy but to Fulfil*, Lund, Gleerup.

SICA, C., 1914, *Cenni storici del Pontificio Seminario Romano*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana.

SOMMERVOGEL, C., 1890-1932, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles/Paris, Schepens/ Picard.

SORGE, G., 1983, *L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla chiesa malabarica*, Bologna, Clueb.

SORGE, G., 1985, *Il "Padroado" regio e la S. Congregazione "de Propaganda Fide" nei secoli XIV-XVII*, Bologna, Clueb.

STANDAERT, N., 1993, *La manière ignatienne. S'adapter aux autres: une méthode ambiguë*, "Cahiers de spiritualité ignatienne", 68: 273-280.

St. CLAIR SEGURADO, E.M., 2002, *La cuestión de los ritos chinas y malabares,* "Hispania Sacra", 109: 109-140.

STEIN, B., 2003, *The New Cambridge History of India. Vijayanagara*, Nuova Delhi, Foundation Books.

STIERLIN, H., 1999, *India indù. Templi e santuari da Khajuraho a Madurai*, Colonia, Taschen.

SUBRAHMANYAM, S. – SHULMAN, D., 1990, *The Men who would be King? The politics of Expansion in Early Seventeenth-Century Tamil Nadu*, "Modern Asian Studies", 24, 2: 225-248.

SUBRAHMANYAM, S., 1991, *Improvising Empire: Portuguese Trade and Settlement in the Bay of Bengal, 1500-1700*, New York, OUP.

SUBRAHMANYAM, S., 1993, *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History*, London, Longman.

SUBRAHMANYAM, S., 1998, *Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde*, "Archives de Sciences Sociales des Religions", 103: 21-48.

SUBRAHMANYAM, S., 2001, *Du Tage au Gange au XVI^e siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique*, "Annales, Histoire, Sciences Sociales", LVI: 51-84.

SUBRAHMANYAM, S., 2007, *Holding the World-Balance: The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500-1640*, "American Historical Review", 112: 1359-1385.

SWEETMAN, W., 2001, *Unity and Plurality: Hinduism and the Religions of India in Early European Scholarship*, "Religion", 31: 209–224.

TARDAN-MASQUELIER, Y., 2001, *Lo shivaismo*. In: Lenoir, F. - Tardan-Masquelier, Y., a cura di, *La religione*, III, Torino,UTET: 69-96.

TAZBIR, J., 1963, *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578-1625*, Warszawa, LSW.

TEASDALE, W.R., 1987, *Toward a Christian Vedanta: The Encounter of Hinduism and Christianity According to Bede Griffiths*, Bangalore, Asian Trading Corporation.

TESTA, L., 2001, *Dalla fondazione alla visita apostolica sotto Clemente XIV*. In: Mezzadri 2001: 17-19.

TESTA, L., 2002, *Fondazione e primo sviluppo del Seminario Romano (1565-1608)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana.

THEKKEKAROT, J.C., 2000, *Christology and Christian Mission In India: A Study of the Christologies of Raimundo Panikkar and Bede Griffiths and Their Implications for Christian Mission in India*, Roma, Pontificia Università Urbaniana.

TING PONG LEE, I., 1971, *La actitúd de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato* In: Metzler 1971-1975: I, t. 1, 353-435.

TOMMASO DI GESÙ (Pammolli), 1936, *Il P. Tommaso di Gesù e la sua attività missionaria all'inizio del secolo XVII*, Roma, Procura delle Missioni dei Carmelitani Scalzi.

TORNESE, N., 1973, *Roberto De Nobili 1577-1656: contributo al dialogo con i non cristiani*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica del S. Cuore.

TORNESE, N. - COLPO, M., 1974, *Un decennio fecondo per la bibliografia sul De Nobili*, "Archivum historicum Societatis Iesu", 43: 353-363.

TORRI, M., 2000, *Storia dell'India*, Roma-Bari, Laterza.

TRACY, J.D., 1990, *The Rise of Merchant Empires. Long-Distance Trade in the Early Modern World 1350-1750*, Cambridge, Cambridge University Press.

TRAPNELL, J.B., 2001, *Bede Griffiths: A Life In Dialogue*, Albany NY, State University of New York Press.

TROZZI, N., 2006, *Alessandro Valignani 1539-1606*, Lanciano, Carabba.

TRUZZI, A., 1988, *P. Roberto de Nobili e la sua Apologia*. In: Fasana-Sorge 1988: 89-125.

ÜÇERLER, M.A.J., 2003, *Alessandro Valignano: man, missionary, and writer*, "Renaissance Studies", 17, 3: 337–366.

VALIGNANO, A., 1946, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di J.F. Schütte, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

VALIGNANO, A., 1954, *Sumario de las cosas de Jápon (1583)*, a cura di J.L. Alvarez-Taladriz, Tokio, Sophia University.

VALIGNANO, A., 1975, *Summarium indicum*. In: Wicki, J. (a cura di), *Documenta indica*, vol. XIII *(1583-1585)*, Roma, MHSI.

VALIGNANO, A., 1998, *Apologia de la Compañia de Jésus de Japón y China*, a cura di J.L. Alvarez-Taladriz, Osaka, Eikodo.

VAUMAS, G. de, 1959, *L'éveil missionnaire de la France au XVIIe siècle*, Paris, Bloud et Gay.

VENARD, M. (a cura di), 1992, *Les temps des confessions (1530-1620/30)*, Paris, Desclée: vol. 8 di Mayeur, J.-M. – Pietri, Ch. et L. - Vauchez, A. - Venard, M. (a cura di), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*.

VENARD, M. (a cura di), 1997, *L'âge de raison (1620/30-1750)*, Paris, Desclée: vol. 9 di J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (a cura di), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*.

VILLOSLADA, R.G., 1954, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae.

VINCENT, R., 1993, *Pondichéry, 1674-1761. L'échec d'un rêve d'empire*, Paris, Autrement.

WICKI, J. (a cura di), 1948-1988, *Documenta Indica*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 18 voll. (voll. XIV-XVI a cura di Wicki J. e Gomes J.).

WICKI, J. (a cura di), 1958, *Documenta Indica*, V, Romae, MHSI.

WICKI, J. (a cura di), 1973, *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Induismo (Madura 1616)*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

WICKI, J. (a cura di), 1988, *Documenta Indica*, XVII-XVIII, Romae, MHSI.

WICKI, J., 1957, *Die Schrift des P. Gonçalo Fernandes S.J. über die Brahmanen und Dharma-Sastra (Madura, 1616)*, "Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft", 41: 1-14 e 109-125.

WICKI, J., 1968, *Sei lettere inedite del P. Roberto Nobili, S.I., 1606, 1607, 1615*, "Archivum historicum Societatis Iesu", XXXVII: 129-145.

WICKI, J., 1969, *Lettere familiari del P. Roberto Nobili S.I. 1609-1649*, "Archivum historicum Societatis Iesu", XXXVIII: 313-324.

WICKI, J., 2001, *Fernandes (Trancoso), Gonçalo*, In: O'Neil, Ch.E. - Dominguez, J.M., 2001, II: 1397.

WICKI, J., 2001b, *Laerzio (Lercio), Alberto*. In: O'Neil, Ch.E. - Dominguez, J.M., 2001, III: 2257-2258.

WILFRED, F., 2002, *On the Banks of Ganges: Doing Contextual Theology*, Delhi, Indian Society for Promoting Christian Knowledge.

ŽUPANOV, I., 1996, *La repli du religieux: les missionnaires jésuites du 17e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne*, "Annales HSS", 51, 6: 1201-1223.

ŽUPANOV, I.G., 1993, *Aristocratic Analogies and Demotic Descriptions in the Seventeenth-Century Madurai Mission*, "Representations", 41: 123-148.

ŽUPANOV, I.G., 1994, *Prosélytisme et pluralisme religieux: deux expériences missionnaires en Inde aux XVIe et XVIIe siècles*, in "Archives de sciences sociales des religions", 87: 35-56.

ŽUPANOV, I.G., 1999, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Oxford, Oxford University Press.

ŽUPANOV, I.G., 2001, *A religião e as religiões*, www.ineszupanov.com/publications/ HIST%D3RIA%20DA%20EXPANS%C3O%20PORTUGUESA%202001.pdf.

ŽUPANOV, I.G., 2005a, *"One Civility, but Multiple Religion": Jesuit Mission among St. Thomas Christians in India (16th -17th centuries)*, "Journal of Early Modern History", 9, 3-4: 284-325.

ŽUPANOV, I.G., 2005b, *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India, 16th-17th Centuries*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

La Compagnia ebbe grande sviluppo anche nella parte cattolica dei Paesi Bassi. Fiorirono molti collegi e l'insegnamento andò di pari passo con la ricerca scientifica e le attività letterarie. Qui, basti ricordare l'iniziativa di Heribert Rosweyde[27], conosciuta meglio sotto il nome di bollandisti (dal nome di Jean Bolland[28], uno dei successori di Rosweyde): curare edizioni critiche di testi agiografici. È nata così la serie *Acta Sanctorum*, conosciuta e apprezzata fino ai nostri giorni.

Ben diversa fu, invece, la situazione in Inghilterra. La fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento è stato per i gesuiti inglesi un tempo d'esilio, di cospirazione e per molti di martirio. Nel 1581 venne giustiziato Edmond Campion[29] e molti altri, tanto da poter parlare di martiri inglesi. Un'altra ondata di persecuzioni si aprì con la famosa Congiura delle Polveri del 1605 (il progetto di alcuni cattolici di far saltare in aria il parlamento) che vide alcuni gesuiti accusati di averne preso parte e condannati a morte. Uno dei compagni di Campion, Robert Persons[30], ritornò nel continente da dove continuò la difesa del cattolicesimo inglese attraverso i suoi scritti e organizzando a Saint-Omer un collegio dove studiarono molti suoi compatrioti. La Compagnia diresse altre scuole e seminari simili in Spagna, Francia, Portogallo e a Roma. La finalità era di offrire ai cattolici inglesi, scozzesi e irlandesi una solida educazione e una adeguata preparazione per l'apostolato missionario nei loro paesi d'origine.

Nonostante le peculiarità dovute alla situazione politica e religiosa dei singoli paesi europei, possiamo concludere affermando il ministero principale dei gesuiti fu dovunque l'insegnamento nelle sue molteplici forme connesso a varie attività pastorali ed intellettuali. I ministeri pastorali classici si esercitavano sia nelle chiese della Compagnia che nelle missioni popolari. E fu proprio grazie al carattere apostolico della Compagnia e alla sua notevole crescita tra fine Cinquecento e inizio Seicento se prese vita e vigore quella grande opera missionaria fuori Europa di cui Roberto De Nobili rappresenta uno degli esempi più eminenti.

[27] Heribert Rosweyde (1569-1629), nato a Utrecht, entrò nella Compagnia nel 1588 (O'Neill - Dominguez 2001: t. 4, 3417-3418). Sull'inizio e la continuazione del suo progetto: Godding – Joassart – Lequeux – De Vriendt – Van der Straeten 2007.

[28] Jean Bolland (1596-1665), belga, gesuita nel 1612, dopo la morte di Rosweyde, fu lui a continuare l'opera intrapresa, il cui primo volume fu pubblicato ad Anversa nel 1643 (O'Neill - Dominguez 2001, I: 483).

[29] Edmond Campion (1540-1581), inglese, gesuita nel 1573, fu arrestato e giustiziato dopo un anno di missione nel suo paese natio dove era conosciuto grazie ai suoi scritti. Nel 1970 fu canonizzato. O'Neill - Dominguez 2001, I: 617-618.

[30] Robert Persons (1546-1610), inglese, gesuita nel 1575, accompagnò Campion nella sua missione. Fu autore di vari scritti polemici. O'Neill - Dominguez 2001, III: 3103-3104.

LA FORMAZIONE DEL GIOVANE ROBERTO NOBILI

Paolo Aranha (Istituto Universitario Europeo, Firenze)

1. Il senso di una domanda

La formazione di Roberto Nobili è un tema che merita di essere studiato quantomeno per due distinte ragioni. Anzitutto conoscere gli studi e le esperienze formative del missionario di Madurai è necessaria premessa ad ogni tentativo storiografico che, coniugando la capacità narrativa di Saulière e Rajamanickam (1995), già preannunciata peraltro nell'opera divulgativa di Cronin (1959), insieme al rigore della monografia di Bachmann (1972), ambisca infine a colmare quella lacuna che anche con questo convegno necessariamente denunciamo, l'assenza cioè di una seria biografia scientifica di Roberto Nobili. Peter Bachmann si è probabilmente avvicinato più di altri a questo obiettivo, ma proprio i risultati sorprendenti che pochi anni fa Gerald O' Broin (1999) ha conseguito – e mi riferisco naturalmente alla scoperta della nascita illegittima di Nobili – dimostrano che vi sono ancora fonti inutilizzate, grazie alle quali potremmo rispondere a molti quesiti tuttora inevasi[1].

Accanto a questa esigenza di ricostruzione biografica vi è tuttavia un altro motivo ancora che giustifica la nostra attenzione alla formazione di Roberto Nobili, prima cioè che nella sua missione indiana avesse concretamente modo di distinguersi per l'originalità del metodo apostolico. Negli studi e nella formazione del futuro missionario possiamo infatti cercare di rinvenire elementi che possano aiutarci a comprendere perché egli scelse in seguito la strada dell'*accommodatio*, nella duplice accezione di adattamento di se stesso alla società di Madurai e del cristianesimo alla cultura tamil.

Naturalmente tutto si gioca sulle parole che scegliamo: in rapporto ai futuri esiti della pratica missionaria di Nobili i suoi studi giovanili furono cause, circostanze, opportunità o elementi neutri e indifferenti? Come si può evitare il duplice rischio di

[1] Si pensi naturalmente ai fondi sulla prima controversia dei riti malabarici conservati presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, St. St. QQ 1-g. Non risulta che essi siano stati sinora usati, neanche da Ines Županov che pure ha contribuito (1999) a rivitalizzare gli studi sulla storia della missione di Madurai e sul cristianesimo latino in India nella prima età moderna.

un ingenuo determinismo culturale da una parte e di un soggettivismo di sapore ambiguamente postmoderno dall'altra? In altri termini, ha un senso chiederci se gli studi e la formazione di Nobili ebbero un ruolo nella sua scelta radicale di adattamento? La risposta a tale quesito, metodologicamente sdrucciolevole, non potrà che essere interlocutoria e parziale.

2. Evidenze archivistiche sulla formazione di Roberto Nobili

Il resoconto che Vincent Cronin ci dà dell'infanzia di Nobili è meramente contestuale, privo di referenze documentarie, ma pur tuttavia vivido ed efficace nel suo genere (1959: 14-15). Il giovane Roberto, seppur nato probabilmente a Montepulciano, passò la propria infanzia in una Roma cosmopolita e culturalmente rigogliosa. L'arrivo frequente di ambascerie dal Medio ed Estremo Oriente – pensiamo soprattutto a quella dei quattro principi giapponesi organizzata da Alessandro Valignano (partita dal Giappone nel 1582, in Europa nel 1584-1585 e tornata in patria nel 1587; Brown 1994) – certamente potevano stimolare il desiderio di conoscere il mondo fuori dall'Europa, ed anche far sorgere quel "desiderio delle Indie" studiato con grande sensibilità da Gian Carlo Roscioni (2001). Non meno formativa era poi la lettura delle versioni a stampa delle lettere dei missionari gesuiti e certamente ebbe un notevole impatto formativo sul giovane Roberto, come suggerisce Peter Bachmann (1972: 11), l'esempio di Rodolfo Acquaviva e dei martiri di Salsette, uccisi il 25 marzo 1583.

Nelle tre principali biografie su Nobili (Cronin, Bachmann e Saulière-Rajamanickam) ed ancora maggiormente nei molti altri lavori più agiografici e divulgativi mancano informazioni precise, fondate archivisticamente, sui primi studi del giovane, precedenti cioè il suo ingresso nel noviziato di Napoli nel 1594 a 17 anni. In realtà vi sono fonti che ci permettono di tracciare con una certa precisione la formazione precoce di Nobili. Presso l'Archivio Storico della Pontificia Università Gregoriana si trova infatti un manoscritto di metà Seicento intitolato *Huomini illustri del Seminario Romano che dall'anno 1565 si sono educati nello stesso seminario estratti dalli Libri de Catalogi, & Annali del med.o dal P. Girolamo Nappi confessor[e] nel med[esim]o seminario*. Vi si legge in particolare la seguente voce biografica:

> Roberto Nobili da Montepolciano
> 167. Convittore nell'anno 1591. Fu raccomandato dal Card[inal]e Franc[esc]o Sforza, di cui era Parente stretto, studiò tre anni poi si fece Religioso. Visse nel Sem[inari]o con molto spirito imitando il Card[inal]e Roberto Nobili Giovane santo. Nella Religione il fervore e desid[eri]o di patir per Chr[ist]o fu sì grande che si fece venir volontà d'andar all'Indie dove ancor si trova, operando con gran spirito e zelo facendo gran frutto nella salute di quell'Anime[2].

Al principio della sua opera il padre Nappi descrive sommariamente l'istituzione presso cui il giovane Roberto trascorse tre anni della sua vita: "Il Seminario Romano fù fondato dalla felice memoria di Pio 4o Pontefice anno 1564, quale mosso dal Decreto

[2] APUG, 159, f. 76.

del Concilio Triden[tino] instituì in Roma un Colleggio che si chiamò Seminario de Gioventù da educarsi nelle lettere e pietà christiana"[3]. Il Seminario Romano, oggetto di una storiografia frammentaria sino a pochi anni fa (Jacobini 1864, Sica 1914, Paschini 1933, Ramacciotti 1963, Pelliccia 1988, Rocciolo 1988, Mezzadri 2001, Testa 2002) era sorto in attuazione del canone XVIII del decreto sul sacramento dell'Ordine Sacro, approvato nella XXIII sessione del Concilio di Trento il 15 luglio 1563. Tale decreto istituiva infatti i seminari diocesani quali luoghi deputati alla formazione dei sacerdoti. Nella fase preparatoria si era caricato il progetto del Seminario Romano di attese molto impegnative. Si pensava infatti che nella città sede del Papato fosse opportuno istituire un "grande seminario", da affidare ai gesuiti e che eventualmente incorporasse i preesistenti collegi della Compagnia nell'Urbe, ovvero il Collegio Romano ed il Collegio Germanico. Proprio la preesistenza di tali collegi induceva però il cardinal Morone, legato papale al Concilio di Trento, a non favorire l'affidamento ai gesuiti di una nuova grande istituzione a Roma.

Al termine di un processo decisionale tortuoso, reso particolarmente difficile anche dalla necessità di trovare un adeguato sistema di finanziamento per la futura istituzione, si era infine abbandonato il progetto di un grande seminario a beneficio dell'intera cattolicità per ripiegare su un più modesto progetto di scala diocesana (Testa 2001: 17-19).

Il seminario era istituzione nuova, per la quale mancavano ancora precisi modelli oltre alla funzione essenziale ad essi attribuita dal decreto tridentino. Per questo motivo, pur essendo creato essenzialmente per formare i futuri sacerdoti, di fatto il Seminario Romano ammetteva anche giovani interessati a carriere temporali ed attratti dall'offerta di un'istruzione di qualità. Si situa qui la dialettica fra due gruppi sempre presenti nella storia del Seminario Romano nell'epoca della sua direzione da parte dei gesuiti (sino cioè alla loro esautorazione nel 1772, di poco precedente alla loro soppressione universale ordinata il 21 luglio 1773 col Breve *Dominus ac Redemptor* da Clemente XIV). I giovani che risiedevano e si formavano nel Seminario si dividevano in "preti" e "convittori". I primi erano chierici ("preti" nel senso della vocazione al sacerdozio), possibilmente provenienti da famiglie povere, conformemente alla preferenza espressa in tal senso dal Concilio Tridentino, beneficiari diretti del contributo complessivo di mille scudi versato dalla Camera Apostolica e soprattutto (pari a circa tre volte il primo) dell'introito di una specifica tassa sui benefici ecclesiastici della diocesi di Roma. Accanto a questi "preti" si trovavano figli di famiglie nobili, detti appunto "convittori", che in virtù delle proprie sostanze potevano permettersi di pagarsi gli studi. A loro veniva richiesta una retta mensile di 4 scudi, innalzata poi a 6.

Dall'anno della sua fondazione sino all'epoca in cui Roberto Nobili vi entrò, il Seminario cambiò frequentemente sede: nel 1565-1566 a palazzo Pallavicini (il Nappi indicava il 1564 come anno di fondazione; in realtà i primi 7 allievi fecero ingresso il 1 febbraio 1565), nel 1566-1571 in un palazzo adiacente a palazzo Madama (l'attuale sede del Senato), dal 1571 al 1573 a palazzo Della Valle, dal 1573 al 1575 nella sede precedentemente occupata dal Collegio Germanico a piazza Santi Apostoli, dal 1575 al 1585 a palazzo Piccolomini dove poi sarebbe sorta la chiesa di S. Andrea della

[3] Ibid., f. 1.

Valle, dal 1585 al 1593 infine presso le case di Francesco e Marcantonio Spannocchi, che – demolite nel 1626 – avrebbero fatto posto alla chiesa di S. Ignazio.

Il fatto che in appena 28 anni il Seminario avesse traslocato ben sei volte era dovuto a problemi finanziari: tutte queste sedi erano in affitto. A tale instabilità logistica corrispondeva inoltre un'instabilità formativa. La compresenza di "preti" e "convittori" era infatti causa di costanti tensioni. Già nel 1566 Juan de Polanco scriveva che i convittori "si tengono fuori delle cose proprie dei chierici" (1916-1917: I, 573); il rettore Lorenzo Gagliardi (1570-1571) scriveva una relazione intitolata *Delle cause della difficoltà che prova la Compagnia nostra nel governo del Seminario di Roma* nella quale affermava che nemmeno i chierici rendevano facile la vita ai loro maestri gesuiti; tali "preti" "stanno nel Seminario, a giudicio loro, come in un carcere, trattandoci noi altri da prigionieri et carnefici". Gagliardi perciò concludeva: "il Collegio Germanico è un paradiso rispetto al Seminario" (Monumenta Pædagogica 1965-: II, 1011-1025).

Il trasferimento nella sede del Collegio Germanico a piazza Santi Apostoli rappresentò una sorta di rifondazione sia di detto Collegio sia del Seminario. I "convittori" del primo furono infatti trasferiti al secondo, cosicché il Seminario venne a riempirsi con più di un centinaio di giovani nobili italiani per nulla interessati al ministero ecclesiastico. Tale situazione mostrò tutta la sua gravità nel 1577, quando entro le mura del Seminario si consumò persino un omicidio. Il padre ministro Stefano Ferrari aveva cercato di sedare una rissa fra convittori, ricavando da tale suo sforzo solo una coltellata che in pochi giorni lo avrebbe condotto alla morte.

La vita del Seminario era quindi travagliata dalla difficile convivenza dei "preti", poveri e destinati al sacerdozio, con ricchi e nobili convittori facilmente inclini all'indisciplina, se non persino alla violenza. Ulteriori difficoltà potevano, però, derivare da altre ragioni, anche d'ordine sanitario. Nel 1585 scoppiò una misteriosa epidemia così descritta dal Nappi: "Comminciò il male nell'inverno, et andò seguitando sin alla primavera attaccandosi in tutti, e tanti furono quelli che si posero nel letto con febbre, che arrivavano ad ottanta senza potersi sapere la causa di tal influenza. [...] Si ben gl'infermi furono molti, e l'infermità alquanto lunghe, fra tanti un solo ne fu mortale [...] Da quest'infermità procede che quest'anno ne partissero molti e ne venissero meno dell'altri anni. Partirono come si disse sin ad ottantacinque convittori onde il numero de convittori restò notabilmente sminuito"[4].

Il trasferimento alle case Spannocchi fu determinato proprio da questa epidemia e dalla percezione della necessità di ridurre il numero di coloro che in qualche modo avvelenavano il Seminario sia nello spirito, sia persino nella salute, i "convittori". Nappi spiegava infatti che "per migliorar l'aria se procedesse da questo l'infermità, ch'era in Seminario, inoltre fu risoluto di pigliare habitatione assai minore per non haver tanto numero di convittori, pensando di ridurlo a 25 al più che li chierici e padri e con la servitù non fusse la famiglia del Seminario più di cento" [5].

Mentre il preposito generale Claudio Acquaviva prospettava il possibile disimpegno della Compagnia dalla gestione travagliata del Seminario, il trasferimento alle Case

[4] G. Nappi, *Annali*, APUG 2801, f. 321.
[5] Ibid., f. 322.

Spannocchi permise la riduzione del numero dei convittori a 40. Tale diminuzione, insieme probabilmente ad altre circostanze, rese possibile un miglioramento della vita del Seminario e rappresentò anche l'ultimo tentativo d'impedire la sua riduzione a mero convitto per nobili.

In tale contesto entrò nel 1591 il quattordicenne Roberto Nobili. Proprio la sua condizione di convittore ci permette di sfuggire a ogni indebita tentazione agiografica: agli occhi dei padri gesuiti che lo formavano egli appariva, per la sua condizione sociale e a prescindere da eventuali meriti o talenti personali, come un giovanissimo esponente di una classe di ricchi, viziati e indisciplinati. La successiva scelta di entrare nella Compagnia non era quindi per nulla scontata e rappresenta una vera e propria discontinuità, che necessariamente stimola speculazioni d'ordine biografico-esistenziale.

Qual era però la vita quotidiana di chierici e convittori nel Seminario? Abbiamo fonti abbondanti per rispondere a questa domanda, ma per brevità ci limiteremo a considerare solo alcuni aspetti. Possiamo ricavare molte informazioni anzitutto da un manoscritto intitolato *Statuti del Seminario Romano per li chierici* [6], allo scopo d'intendere *in primis* la condizione dei colleghi del Nobili per i quali prioritariamente era stato istituito il Seminario, ovvero i "preti".

Costoro potevano essere ammessi solo se avessero compiuto almeno 12 anni, fossero nati da un matrimonio legittimo e non avessero superato i 22 anni. Dovevano inoltre avere già qualche conoscenza della lingua latina. Si richiedevano altresì particolari doti morali, intellettuali e sociali:

> 2. Habbino tale apparenza et voluntà, che dia speranza, che habbiano in perpetuo a servire nelle cose sacre ecc., et habbino tale ingegno, et intelligenza, et sanità del corpo, che si possa promettere di loro, che saranno atti a portare le fatighe delli Studij, et acquistare tal dottrina che potranno degnam.te esercitare gli uffitij ecc.
> 3. Tutti almeno sappino leggere et scrivere, competentem[en]te ma però quelli che saranno più dotti in gramatica, ò altre scientie, si hanno da stimarsi più degni d'essere accettati, se non haveranno altro impedimento.
> 4. Siano figliuoli di poveri, et ancor loro poveri, ma non per questo li figliuoli de ricchi sono esclusi d'essere accettati, pur che si governino alle sue spese, et mostrino desiderio de servire a Dio, et alla Chiesa [7].

Gli *Statuti del Seminario Ecclesiastico di Roma che appartengono all'ammaestramento delli Preti* fissavano poi alcune norme essenziali relative alla disciplina linguistica da osservarsi in Seminario e all'assegnazione di ciascun ragazzo ad una determinata classe, come pure le modalità delle ricreazioni e dello svago dagli studi. Dal momento che tali regole si applicavano anche ai convittori e ci permettono di comprendere meglio le condizioni di vita nel Seminario, non è forse inutile far parlare direttamente le fonti [8]:

[6] APUG 189.
[7] APUG 189 (1), f. 1.
[8] Ibid., ff. 4-5v.

25. Do poi che li putti che son ricevuti in Sem.rio saranno mediocremente ammaestrati nel parlar latino, parlino lattino in ogni luogo tanto in casa come fuori, forche con forastieri con li quali haranno libertà di parlare in qual lingua voranno et ancho quando al superiore paresse di dispensare per darli qualche ricreatione, che possono parlare volgare.
[...]
29. Ogni uno studiarà quelle cose, et andarà a quelle classi alle quali di poi d'essere essaminati, sarà giudicato atto, et non lassando niente delli studij ordinari delle scole, anzi studiaranno tanto maggiormente con animo, et pigliaranno maggior speranza, et tanto più diligentemente daranno opra alle lettere, quando che li studij loro, tutti si ordinano puramente al servitio della chiesa di Dio, et alla salute delle anime per gloria dell'onnipotente Iddio.

Naturalmente qui s'intendeva dire che la vocazione sacerdotale non implicava minimamente studi appena sufficienti all'amministrazione dei sacramenti, quasi che solo per i nobili convittori valesse la pena impegnarsi a fondo in studi che li preparassero alle carriere nel mondo secolare. Si aggiungeva poi quali fossero le materie a cui maggiormente i "preti" si dovessero applicare:

31. Quelli che la loro età et ingiegno lo comporta, potranno attendere non solo alle littere di Humanità, ma anche alli studij di Philosophia, et Theologia più longo tempo, et più esattamente.
Ma tutti almeno impareranno gramatica; canto; il conputo ecc. et quelo che parrà che convenga à loro della sacra scrittura, libri ecc.ci delle homilie di santi, oltra di questo impareranno così con gran diligentia le cose che pareranno al proposito all' amministrazione delli sacramenti, massime per udire le confessioni, l'ordine della chiesa, et le forme delle cerimonie, non solamente l'impareranno à mente ma le saperanno à pontino.
32. Saranno ogni giorno due recreationi, cioé un hora subito finito il pranzo, et un altra doppo cena, et in questo tempo ragioneranno tra se quelli del Seminario de cose da pigliarsi honeste recreationi, ma ogni settimana haranno un giorno intiero quando non saranno due feste, nel quale intermetteranno il studio delle lettere, ma non già la devotione et bontà, faranno vacanza tutti, et questo giorno il passaranno ò passegiando, ò cantando, ò in qualche honesto gioco et questo si sarà possibile, in qualche vigna ò horto, sempre ricordandoci della modestia, et edificatione.

Proprio la frequenza d'episodi di grave indisciplina induceva anche a redigere *Li statuti ch'appartengono al cavar fuori li Preti del Seminario.* In essi si leggeva tra l'altro:

Et s'alcuno usara fraude ò ingano, ò alcuna altra falsità circa il provare le habilità sue per il Sem.rio, et il legitimo matrimonio de suoi genitori, et la loro povertà, ò vero si trovarà non haver l'altre qualità che si richiedono come sopra s'è detto, sia subito di fatto privato d'ogni ragione ch'avesse nel Sem[ina]rio et d'ogni commodità, et si cacci via del Sem[ina]rio oltra che sarà sub.o obbligato a rifare le spese intieram[en]te al Sem[ina].rio [9]

[9] Ibid., f. 6v.

Questa norma si applicava solo ai "preti", non ai convittori, e derivava dalla prescrizione canonica della paternità legittima come requisito per accedere al sacerdozio. Giova però ricordare la severità, almeno teorica e minacciata, con cui venivano trattati i giovani che, per entrare da chierici nel Seminario, nascondessero la propria nascita illegittima. Possiamo immaginare la pressione psicologica che Roberto Nobili, pur essendo convittore e non "prete", certamente provava nella sua consapevolezza d'essere nato fuori da un regolare matrimonio (O' Broin 1999: 27). S'intende che il successivo ingresso di Roberto Nobili nella Compagnia di Gesù e la sua ordinazione sacerdotale avvennero in deroga al divieto imposto ai figli illegittimi, forse per una dispensa ottenuta in virtù dell'influenza della famiglia in cui egli era pur sempre stato accolto e cresciuto.

Passiamo però a considerare le norme che si applicavano specificamente ai convittori del Seminario, contenuti negli *Ordini per li Convittori del Semin[ari]o Rom[an]o.* Il tentativo di controllare curiosità smodate e mondane era evidente nel divieto di leggere pubblicazioni periodiche (all'epoca e per lungo tempo prevalentemente manoscritte): "Non si permetta che portino nove scritte in sem[ina]rio né si legghino o accettino da n[ost]ri senza licenza del R[etto]re"[10]. In un altro fascicolo di Statuti del Seminario si specificava poi che: "Sono nel Sem[inari]o quattro sorte di persone / 1. Chierici / 2.a i Convittori / 3.a officiali salariati / 4.a Religiosi della Compagnia / [..] / Questi convittori sono di tre ordini, grandi, mezani et piccoli"[11]. Si indicava infine che l'assegnazione ad una classe avveniva in ragione di un esame sostenuto di fronte a professori del Collegio Romano.

Negli *Ordini quali s'hanno da osservare da Preti et Convittori del Sem[inari]o* si chiariva come gli studi al Seminario Romano soggiacessero ad una rigida direzione e non si modulassero assecondando di per sé le inclinazioni naturali e gli interessi intellettuali degli allievi:

Osservi ciascuni l'ordine datoli dal Prefetto de studi, et sij pronto a render conto ogni volta che sara ricercato, et sij diligente in imparare le lettioni a mente, et fare le solite compositioni et altri essercitij litterarij al suo tempo, ne faranno o manderanno fuori altra sorte di compositione senza licenza del sup[erio]re.
Nessuno vada ad altra classe che alla sua propria che sarà quella per la quale, dopo d'esser stato essaminato sarà giudicato atto e tutti parlino latino secondo l'uso del Sem[inari]o.
[...]
Nessuno compri o tenga libri che dal superiore non sijno giudicati esser utili per i loro studi il Prefetto de quali haverà cura che comprino buoni libri et necessarij[12]

Gli statuti regolavano naturalmente anche la durata del sonno: "Haveranno circa 8 ore di sonno et andaranno a dormire et si levaranno tutti al medesimo tempo[13]". Negli Statuti si trovavano indicazioni ben più minute, quali ad esempio i menù dei

[10] APUG 189 (2): f. 3.
[11] APUG 189 (3): f. 10 rv (vecchia numerazione).
[12] Ibid., f. 30rv.
[13] Ibid., f. 40.

pasti per gli allievi, distinti per mesi e stagioni. Leggendo queste prescrizioni della cucina scopriamo ad esempio che gli allievi adolescenti facevano colazione con pane e vino (pane ed acqua era data ai più piccoli) o che antipasti costanti erano la "corata" e i fegatini.

Si stabilivano naturalmente anche i termini economici rispettando i quali i "convittori" potevano risiedere in Seminario:

> Pagano scudi sei di monita il mese et questi di tre in tre mesi anticipati, il Collegio da loro vitto, olio per lucerne et mantiene il medico fisico et barbiere salariati. Ha ciascuno il suo procuratore fuor del sem[inari]o il q[ua]le ogni settimana viene a vederli et ogni mese almeno salda il conto delle spese col Proved[ito]re se il scolar non lo puo far da se[14]:

Di particolare importanza era l'obbligo, già menzionato in precedenza, di parlare latino quasi in ogni circostanza di vita nel Seminario. Troviamo così uno specifico *Ordine della Catena cioé del parlar latino.* Tale catena sembra essere, almeno a giudicare dal contesto, una punizione più psicologica che propriamente corporale, forse una sorta di segno d'infamia [15].

Da tutto ciò che si è detto e soprattutto si è letto dalle fonti originali sembra potersi dedurre che la vita del quattordicenne Roberto nel Seminario Romano fosse tutt'altro che facile. Forti pressioni psicologiche (alcune delle quali legate ad una sua condizione soggettiva, come nel caso della nascita illegittima, tutt'altro che ben vista) certamente accompagnarono questa sua fondamentale esperienza formativa e di socializzazione. L'apprendimento coatto del latino, conseguito con castighi ed un constante controllo, è poi un elemento che possiamo tenere a mente per tentare una qualche speculazione sul rilievo della sua specifica formazione nel tipo di apostolato che in seguito praticò a Madurai.

Vediamo ora, incrociando fonti dell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù con i dati rinvenuti nell'Archivio della Pontificia Università Gregoriana, quali furono i progressi scolastici e i passaggi di classe di De Nobili nel triennio della sua permanenza al Seminario Romano.

Troviamo il suo nome nel *Catalogo di tutti i scolari mandato al Card.* [Vicario] *il 22 sett. 1591:* "Roberto de Nobili Rom[an]o di anni 14 entro alli 15 luglio 91 alla 2.a Gram" [16]. Questi documenti assai precoci, risalenti alla sua prima adolescenza, non ci aiutano nella risoluzione del dubbio sul suo cognome, se cioè sia più esatto dire "Nobili" o "de Nobili". Se infatti nella frase appena citata troviamo questa seconda forma, poco dopo troviamo invece "Roberto Nobili"[17]. In tale circostanza si osserva inoltre come "il numero dei convittori è quarantotto".

Vi è poi il *Catalogus auditorum qui sunt hoc anno 1592 in Sem[inari]o in suos quisque classes distributi.* Siamo quindi passati al registro del suo II anno di permanenza al Seminario. Troviamo in tale occasione il suo nome (che ora in latino suona "Robertus Nobilibus") ascritto prima nella lista "in 2.a classe Gramm[atic]ae", ma poi cancellato perché nel frattempo egli era stato promosso alla classe successiva ("in 1.a classe Gramm[atic]ae")[18]. In una coppia di documenti che evidentemente replicano i cataloghi su menzionati, ecco che troviamo Roberto figurare ancora in un *Catalogo delle Persone che sono nel Sem[inari]o Rom[an]o,* chiaramente risalente al 1591, come "Roberto Nobili Rom[an]o d'anni 14"[19]; l'altro documento di questo secondo insieme s'intitola *Catalogus auditorum qui sunt hoc anno 1592 in Seminario in suos quisque classes distributi dato Cardinali Illmo in fine Octobris 1592*[20]; qui il nostro viene chiamato "Robertus Nobilius". Conformemente a ciò che sappiamo sul suo ingresso nel noviziato a Napoli, ecco che Roberto scompare nel catalogo del 1595[21].

Ci siamo soffermati a lungo sull'ambiente del Seminario Romano perché, a quanto ci consta, sinora s'ignorava che Roberto Nobili fosse passato per tale istituzione. Della sua formazione a Napoli e a Roma non pretenderemo qui di descrivere i contenuti intellettuali, dal momento che vi è un ampia letteratura sia sui collegi gesuitici in generale sia sul Collegio Romano in particolare. Sarà nostra premura solo specificare i termini cronologici di queste due esperienze formative dal momento che le fonti archivistiche dimostrano come occorra correggere alcune informazioni che, a causa di una mal posta fiducia su certe fonti secondarie, si sono poi affermate nell'opinione comune.

Iniziamo citando un documento ben noto, ovvero l'*Indipeta* (la richiesta d'essere inviato come missionario alle Indie) formulata dal Nobili, accompagnata dall'interessantissimo commento del padre provinciale Fabio de Fabis[22]:

> Catalogus eorum qui in Provincia Neapolitana anno 1601 petierunt, ut mittantur ad Indos: praetermitto unos novitios, qui non dum videntur apti, et alios quorum notitia[m] mensi Martio p[er] s[cript]um misi ad P.V. ne absque necessitate repetantur.
> Rubertus Nobilius Romanus annorum 24 in Soc[ietat]e 4r. studet physicae. videtur maturiori spiritu indigere.

Naturalmente questo rilievo di una presunta immaturità di spirito appare particolarmente miope se letta alla luce di ciò che Nobili seppe poi fare a Madurai! Giova menzionare anche l'*Indipeta* di un certo Bartolomeo Belvederi di Benevento, per valutare il quale si rimanda semplicemente al giudizio – certo severo – dato sul Nobili, quasi fosse una sorta di paradigma o una pietra di paragone:

> [...] Bartolomeus Belvederius Beneventanus an. 21. in Soc[ietat]e 3. Studet logicae. idem dicendum v[idetu]r q[uo]d d[icto] Ruberto Nobilio dist[i]n[gue]rem

[14] Ibid., f. 80v.
[15] Ibid., ff. 88v- 89.
[16] Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) Rom. 238, *Seminario Romano*, f. 83.
[17] Ibid., f. 86v.
[18] Ibid., f. 87.
[19] Ibid., f. 89v.
[20] Ibid., f. 91v.
[21] Ibid., f. 92rv.
[22] ARSI, F.G. 733, ff. 140-142.

Dopo aver ricordato questo noto giudizio, risalente al 1601, quando cioè era giunto agli studi di fisica, o di filosofia naturale, preliminari al confronto con la metafisica e successivamente con la teologia, facciamo un passo indietro e verifichiamo se effettivamente il suo ingresso in Compagnia ebbe luogo nel 1597. Tale informazione è confermata dai *Catalogi Triennales & Breves 1587-1601* della Provincia napoletana. Egli non risulta nel Catalogo del Collegio di Napoli del 1597[23] e neppure nel catalogo della Casa Professa, dal momento che si legge altrove in quello stesso volume manoscritto come egli entrasse in Compagnia solo nel giugno del 1597[24]. Così recita infatti la sua casella, n. 78 nel catalogo del Collegio Napoletano del 1600[25]:

> Robertus Nobilis,
> Romanus
> Aetas: 1577 sept[embris]
> Vires: bonae
> Tempus societatis: 1597 Jun.
> Tempus studiorum: studet logicae

La sua incorporazione nella Compagnia nel giugno 1597 (chiaramente il suo ingresso nel noviziato napoletano nel 1594 non comportava, allora come ora, una tale incorporazione) corrisponde perfettamente all'assenza del nome "Roberto Nobili" nel catalogo della Provincia Napoletana redatto nel maggio 1597, cioè esattamente un mese prima [26].

Nobili risulta invece nel Catalogo della Provincia di Napoli del 1600, dove lo si trova chiamato "Roberto Nobile" nell'elenco dei Fisici [27]. Se poi passiamo all'anno successivo e consideriamo il *Catalogo della Prov[inci]a di Napoli dell'anno 1601: fatto in gen[na]ro 1602*, ecco che troviamo[28]: "Roberto Nobile Pref. o dell'Oratorio della Purif.ne", sotto la categoria dei Metafisici. Questa era una classe di 12 scolastici gesuiti e fra essi gli unici col titolo di Prefetti di qualche oratorio erano lui ed un tale Girolamo Pastina "Prefetto dell'oratorio de' giovani". Verrebbe da pensare che, a dispetto della sua asserita "immaturità di spirito", egli dovesse distinguersi fra i suoi compagni per intelligenza (un primo della classe?) e ancor più probabilmente per doti spirituali e tratti del carattere, sì da vedersi affidato una posizione di qualche responsabilità nell'apostolato della Compagnia.

Queste sono dunque le tracce che degli studi napoletani del Nobili possiamo rintracciare nell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù. Passiamo ora a considerare la sua formazione al Collegio Romano, di cui – come già detto in precedenza– non tenteremo di delineare un profilo culturale; ci contenteremo semplicemente di appurare gli estremi cronologici degli studi del Nobili in questo centro nevralgico della rete formativa della Compagnia.

[23] ARSI, Neapolitana 80, ff. 104-110v.
[24] Ibid., f. 146v.
[25] Ibid., ff. 143-149v.
[26] Ad esempio nell'indice alfabetico ibid., ff. 96-98v.
[27] Ibid., f. 174.
[28] Ibid., f. 180v.

Bachmann (1972: 17), fondandosi su attestazioni di Patrignani (1730: 16.1.1656) e Jouvancy (1710: 493), afferma che sappiamo molto poco del triennio di studi teologici del Nobili a Roma (1600-1603). In realtà il fatto che nel 1600 Nobili non fosse ancora in tale città è dimostrato dalla datazione dell'*Indipeta* (o meglio, della citazione da parte di Fabio de Fabis della sua *Indipeta*), che dimostra una permanenza a Napoli ancora nel 1601.

Nel catalogo del 1603, *mensi septembri,* ecco che finalmente troviamo un'attestazione della presenza di Roberto Nobili al Collegio Romano[29], "Robertus de Nobilibus p. 6". Si tratta cioè dell'indice del catalogo del settembre 1603, col rinvio alla pagina dove si trova la sua casella. In essa leggiamo: "60. P. Robertus de Nobilibus, Politianus, an. 25, Tempus Societatis adm. Mensi Junij 1597, Tempus studiorum Philosophiae Theolog. an. 2, Vires mediocres" [30].

Non è chiaro come mai non sia riferito il giorno esatto del suo ingresso in Compagnia, quando invece questa informazione viene riportata per buona parte degli altri giovani gesuiti catalogati nello stesso elenco. Più rilevante è però il fatto che nel *Catalogus eorum qui sunt in Collegio Romano 1603 mense Decembri* non vi sia più alcuna traccia del Nobili[31]. Il dato è notevole dal momento che abbiamo visto come ancora nel settembre di quello stesso anno, appena tre mesi prima, egli invece risultasse studente del II anno di teologia al Collegio.

Sembra che si possa quindi definire quale *terminus ad quem* per gli studi del Nobili al Collegio Romano l'autunno del 1603. Ma cosa possiamo dire del *terminus a quo*: quando iniziarono esattamente i suoi studi in tale istituzione. Ci aspetteremmo di trovarlo almeno dal 1602 (non il 1601, dato che all'epoca scriveva l'*Indipeta* da Napoli); eppure nel *Catalogus Provinciae Romanae Anni MDCII* egli non figura affatto nella lista del Collegio Romano[32], né in nessun'altra parte. Non troviamo Nobili neppure nel catalogo dell'ottobre 1602. In realtà il suo nome riappare solo in un altro catalogo del 1603 della Provincia Romana analogo a quello menzionato in precedenza[33]. Qui leggiamo infatti di un "Robertus Nobilibus" che è uno dei "Theologi Primi Anni" del Collegio Romano. Il suo nome, però, è barrato senza tuttavia risultare al II anno, come avverrebbe invece nel caso di una promozione. Si può quindi presumere che questo catalogo fosse lievemente precedente a quello del 1603 considerato al principio delle nostre considerazioni sulla presenza di Nobili al Collegio Romano.

Dato che poi il suo nome è assente nel catalogo della Provincia Romana del 1604, sembra potersi concludere finalmente che Roberto Nobili studiò al Collegio Romano per meno di due anni, corrispondenti al I anno e al principio del II anno di Teologia, e che interruppe i suoi studi nell'autunno del 1603[34].

Lasciando infine Roma, ci possiamo chiedere se mai Roberto Nobili abbia continuato i suoi studi teologici, anche solo per poco tempo, in Portogallo, dove si era

[29] ARSI, Rom. 54: f. 135v.
[30] Ibid., f. 139v.
[31] ARSI Rom. 111.
[32] ARSI, Rom. 79: f. 67.
[33] Ibid., f. 147.
[34] Nobili manca anche in ARSI, Rom. 110, *Catologus eorum qui sunt in Collegio Romano anno 1602*, come pure ovviamente nel catalogo del 1605.

recato per partire per le Indie. Tale ipotesi sembra essere esclusa recisamente dall'assoluta assenza del suo nome non solo, come è prevedibile, nell'*Index alphabetico del catalogo I trienal dela Provincia de Portugal hecho en Abril de 1603*[35], ma anche nei cataloghi portoghesi del 1604 e del 1606. Tali assenze sono eloquenti e quindi dimostrano che il soggiorno di Nobili in Portogallo servì davvero solo a preparare la partenza per l'India e ad imparare il portoghese, essenziale all'apostolato nelle terre soggette al Padroado. La sua effettiva partenza per l'India nel 1604 è infine documentata da una lista di 12 missionari, di cui ben 5 erano italiani, giunti in tale regione: "Misão de 1604. Nao S[ão] Jacintho. ... 2. p[adr]e Roberto Nobili, ital[iano]"[36].

*3. La formazione di Roberto come presupposto dell'*accommodatio

Dopo aver considerato dettagliatamente la cronologia degli studi di Roberto Nobili, prestando una particolare attenzione proprio a quelli che noi definiremmo con un deliberato anacronismo i suoi studi ginnasiali o liceali, proviamo a definire qualche elemento più sostanziale della sua formazione.

La prima considerazione che s'impone alla nostra attenzione è il ruolo essenziale del latino, lingua classica insegnata e forse – ancor più precisamente- inculcata nella mente del giovane Nobili. Al di là del dato della violenza pedagogica (non ci sembra esagerato definire così un sistema fondato sul controllo minuzioso e sistematico dell'elocuzione, sanzionato se del caso anche con la pena della "catena"), appare rilevante ai fini della successiva scelta dell'*accommodatio*, dell'adattamento culturale, questo precoce apprendimento della differenza.

Lo storico indiano Dipesh Chakrabarty, noto esponente della scuola postcoloniale dei *Subaltern Studies*, fornisce uno stimolo forse utile al nostro ragionamento nella sua celebre monografia intitolata *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2000). Egli apprezza gli studiosi che hanno dimostrato come "ciò che la traduzione produce a partire da apparenti 'incommensurabilità' non è né un'assenza di rapporto fra forme dominanti e prevalenti di conoscenza, né [termini] equivalenti che medino con successo fra differenze, bensì precisamente la relazione parzialmente opaca che chiamiamo 'differenza' ". Si tratta, conclude, di una "traslucenza" piuttosto che di una "trasparenza" (Chakrabarty 2000: 17; traduzione nostra). Questa analisi, chiaramente ispirata alla filosofia decostruzionista di Jacques Derrida, può risultare utile per intendere il possibile senso dell'apprendimento del latino da parte di un giovanissimo Roberto Nobili. Se cioè questa adesione esistenziale al principio della traduzione può in qualche modo essere intesa come una sorta di apprendimento della differenza, si può dedurre che Nobili avesse a disposizione strumenti concettuali privilegiati per comprendere l'opacità, la traslucenza che necessariamente si sperimenta quando si cerca di tradurre un sistema culturale e sociale (ad es. quello indiano) in un altro (ad es. quello europeo) diversissimo rispetto al primo.

Lo sdoppiamento linguistico e mentale di Nobili (nella lettera del 6 dicembre 1606 alla cugina Costanza Sforza Boncompagni il gesuita scriveva che ormai stava

[35] ARSI, Lus. 44 I: ff. da 161 in poi.
[36] ARSI, Goa 28: f. 16v.

dimenticando l'italiano – testo in Wicki 1968: 133) ci appare quindi come una sorta di corrispettivo soggettivo ed intimo del processo di *accommodatio*; più esattamente ancora, in quanto iniziato in Italia, a Roma, è quasi la prefigurazione simbolica di ciò che poi Nobili avrebbe praticato a Madurai.

Una seconda considerazione, non più teorica bensì fattuale, concerne la rilevanza delle autorità classiche, patristiche e scolastiche nei trattati scritti dal Nobili in difesa del suo modo di procedere. Se solo consideriamo la *Narratio Fundamentorum,* ecco che troviamo citati i seguenti autori classici pagani: Cesare, Cicerone, Erodoto, Orazio, Giovenale, Livio, Luciano, Marziale, Persio, Plinio il Vecchio, Seneca, Svetonio, e Senofonte[37]: qualche greco ma perlopiù autori latini, sia dell'età aurea che di quella argentea, imperiale. Questa considerazione ci permette d'inferire che il codice linguistico grazie al quale Nobili era in grado di sostenere le sue posizioni presso i suoi interlocutori e giudici romani fosse dato dalla comune formazione umanistica. La cultura classica fungeva da ponte fra l'incertezza della missione indiana e la nettezza del potere decisionale papale. Una formazione che potremmo ritenere artificiale ed artificiosa, tutta centrata sulla letteratura e la lingua di una civiltà ormai scomparsa, era l'artificio che permetteva comunicazione e persuasione. Un artificio, una tecnica che poteva infine permettere ciò che era apparentemente impossibile, ovvero l'approvazione di riti e costumi che, nella stretta dottrinale e disciplinare controriformistica, più plausibilmente sarebbero dovuti apparire del tutto eterodossi ed inaccettabili.

Una terza considerazione concerne infine la circolazione e riproduzione di modelli classici, soprattutto della patristica, nei Mondi Nuovi della prima età moderna. È di grande interesse e certamente colpisce il fatto che Nobili citi, sempre nella *Narratio fundamentorum*, un passo del *De Procuranda Indorum salute* di José de Acosta (1589: vol. I, lib. III, cap. XXIV). Ciò che è singolare in tale referenza è il fatto che il missionario del Perù avesse a sua volta citato ampiamente una lettera di Gregorio Magno allo scopo di mostrare come i missionari si dovessero comportare rispetto a determinati costumi pagani che, pur essendo certamente nocivi, fossero nondimeno profondamente radicati nella cultura di un popolo gentile.

Acosta cita infatti a tale proposito ciò che Gregorio Magno scrisse nel 601 a Mellito (†624), primo vescovo di Londra. Il Papa suggeriva di trasformare quei costumi dei sassoni che maggiormente fossero inficiati dal paganesimo in altri che – pur buoni – avessero nondimeno qualche somiglianza coi primi. Per tale ragione non era assolutamente auspicabile la distruzione dei templi, ma al contrario era necessario solo distruggere gli idoli che essi contenevano. L'attaccamento del popolo per i templi pagani si sarebbe infatti trasferito sulle chiese che da essi fossero state ricavate. Gregorio Magno considerava ancora altri esempi, ma particolare rilevanza aveva la questione dei banchetti pubblici dei sassoni, che Acosta ritrovava in forme analoghe anche nel contesto peruviano a lui noto[38].

Questo brano di Acosta è particolarmente importante perché anticipa nel 1576 (l'opera fu composta allora ma pubblicata solo 13 anni dopo) ciò che Nobili avrebbe

[37] Rajamanickam 1971: 211-212.
[38] La citazione della lettera di Gregorio Magno a Mellito si può trovare in Migne 1844-1865: vol. 77, coll. 1215b-1216b, come pure in *Corpus Christianorum, Series Latina* 1954 -: vol. 140 A, 961-2.

poi scritto nella sua *Narratio fundamentorum quibus Madurensis Missionis institutum cœptum est et hucusque consistit* allo scopo di esaminare la lettera di Gregorio Magno a Mellito[39]. *Rectius,* dovremmo dire che il brano di Acosta è un'importante fonte dell'argomentazione dispiegata da Nobili, nella misura in cui essa è citata in un altro passaggio della *Narratio* quale una prova in favore del principio per cui "il predicatore del Vangelo, se desidera realmente essere ascoltato, dovrebbe anche – allorquando le circostanze lo richiedano – adottare i costumi sociali della gente che è venuto ad evangelizzare ed in tal modo farsi tutto per tutti"[40].

Nella nostra discussione sul ruolo che la formazione di Nobili dispiegò sulla sua successiva opzione per l'*accommodatio* ci sembra di rinvenire una suggestiva circolarità: il vecchio mondo e l'epoca antica di Gregorio Magno, ripresi da José de Acosta nel Nuovo Mondo, sono infine riproposti da Nobili per giustificare l'esperimento di Madurai. Questa circolazione di modelli è ancora una volta iscritta nel quadro di una formazione comune ad un'intera classe dirigente, in questo caso specificamente ecclesiastica. Se sempre deve restar fermo il principio della contingenza della singola scelta soggettiva e storica, è nondimeno verosimile che la nostra comprensione del fenomeno dell'*accommodatio* possa ampliarsi in virtù della considerazione di precondizioni e possibilità date da una determinata formazione e da un particolare modello di cultura umanistica.

4. Conclusione provvisoria

In questa presentazione si è cercato di verificare, con una prima ricognizione archivistica, alcuni dati cronologici della biografia di Nobili. Il semplice fatto che sia stato possibile scoprire la sua formazione adolescenziale, sinora del tutto ignota, e che si sia potuto correggere la datazione dei suoi studi superiori induce a ritenere possibile il rinvenimento di nuovi dati che avvicinino il momento in cui si potrà infine scrivere una biografia scientifica del Nobili con qualche ambizione di completezza ed esaustività.

Ci sembra poi che lo studio delle forme e dei modi con cui la cultura del Rinascimento favorì l'*accommodatio* costituisca un ambito di ricerca fertile e promettente. Approfondimenti storici e teorici potrebbero ad esempio aiutarci a comprendere meglio il ruolo del latino nella mediazione della "differenza" (anche nel senso derridiano di "differance"; Derrida 1984: 3-27) fra culture e società apparentemente lontane.

Il nesso fra l'esperienza di Acosta in Perù e quella di Nobili in India suggerisce infine di accettare con entusiasmo la dialettica fra soggettività e dimensione biografica da una parte, e la scala universalistica della storia globale dall'altra. Proprio la circolazione planetaria di modelli classico-patristici in territori di missione apparentemente tanto distanti quanto l'America Latina e l'India invita a questa sintesi di dimensioni locali e globali.

[39] Rajamanickam 1971: 66-70.

[40] Ibid., 10. Il riferimento ad Acosta è "Josephus a Costa de curanda Indorum salute Lib. 3 cap. 24". Il brano in questione è esattamente quello di Acosta sopra menzionato.

IL PRIMO QUARTO DEL SEICENTO: UN MOMENTO DI SVOLTA PER LA STORIA DELLE MISSIONI CATTOLICHE

Giovanni Pizzorusso (Università di Chieti)

1. Il periodo storico

Nel contesto di questo volume centrato sulla figura di Roberto De Nobili, il periodo storico che ho scelto per questo intervento sulla storia delle missioni cattoliche, con tutta l'arbitrarietà che queste operazioni di taglio cronologico portano inevitabilmente con sé, si giustifica, da un lato, in quanto costituisce il contesto storico nel quale si sviluppano le fasi salienti delle polemiche intorno all'azione apostolica del gesuita e, dall'altro lato, poiché comprende il papato di Paolo V Borghese (1605-1621) nel quale hanno luogo importanti momenti di espansione missionaria nei vari continenti e, insieme, sviluppi decisivi nell'affermazione della giurisdizione pontificia sull'attività apostolica che, già manifestatisi nel corso del pontificato di Clemente VIII (Ippolito Aldobrandini, 1592-1605), si formalizzeranno con Gregorio XV (Alessandro Ludovisi, 1621-1623), quando si attuerà la fondazione definitiva di un organismo centrale romano di giurisdizione missionaria, cioè la Congregazione "de Propaganda Fide" nel 1622 (Metzler 1971, Pizzorusso 2000).

Sarebbe impossibile in questo breve intervento sviluppare una disamina specifica dei vari campi di missione aperti all'epoca paolina e distribuiti nelle varie parti del mondo, con le sue fasi antecedenti e successive. Limitandomi quindi ad alcune indicazioni sullo spettro geografico d'azione apostolica, cercherò di focalizzare queste pagine soprattutto su un punto di osservazione centrale, romano, mettendo in evidenza alcuni elementi comuni, caratterizzanti le missioni negli anni di Paolo V[1].

Il momento centrale all'interno di questi cinque lustri è costituito dagli sviluppi relativi al processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni. Come è noto, all'epoca delle grandi scoperte geografiche il papa, pur svolgendo una funzione arbitrale tra Spagna e Portogallo per riconoscere – in quanto suprema autorità

[1] Maggiori notizie e bibliografia sono contenute in Pizzorusso 2008, di cui questo saggio costituisce una versione ridotta e modificata in alcune parti.

In 1767, with the expulsion of the Society of Jesus from Spanish dominions, Paraguayan Jesuits were sent into exile in the Pontifical lands of Romagna, especially in Faenza and Ravenna where they came to during the last months of 1768. Decimated by the long sea travel, threatened by government agents who were trying to push them in order to leave the Company, during the first years of their exile Paraguayan Ignatians experienced a profound identitarian crisis, apart from the organizational aspect, that deepened as the suppression of the Company in 1773; nevertheless the Paraguayans were those, among Spanish Jesuits, who better managed that harsh situation, maintaining strong group cohesion and spirit of belonging to the Company. The main leader of such resistance was Domingo Muriel, last provincial of Paraguay who, by means of numerous writings, was able to create for them a cultural space of radical opposition and reaction to the world outside the Company, perceived as hostile. José Manuel Peramás, former Paraguayan Jesuit, found inspiration in Muriel works when he retook the «reductions» myth, widely known since the end of Seventeenth Century and lately brought to new interest by Muratori, using the concept to criticize the outcomes of the French Revolution.

«GLOCAL» CONFLICTS: MISSIONARY CONTROVERSIES ON THE COROMANDEL COAST BETWEEN THE XVII AND XVIII CENTURIES (*)

Introduction

The scope of this paper is to consider the Eighteenth-century dispute on the adaptationist methods followed by the Jesuits in the South Indian missions of Madurai, Karnataka (*Carnate*) and Mysore within a much wider context of religious contaminations. The main assumption is that the Jesuit attitude towards the «pagan» customs of their Indian converts has to be interpreted alongside the hybridizations developed by their main religious opponents, particularly the French missionary Capuchins of the Province of Tours, as a means to accommodate Catholicism to the early colonial environment of the English fortress of Fort St. George in Madras. The paper will be articulated in four parts. First, I will discuss the meaning and the utility that the concept of «glocalization» might have in a context of missionary history, relating it to a recent proposal made by Ines Županov. Secondly, I will analyze an instance of glocal conflict of the mid-Seventeenth Century, namely the Inquisitorial process into Fr. Ephraim de Nevers. As a third step, I will consider the initial phase of the controversy on the Malabar Rites and finally I will try to draw some conclusions.

1. Glocalization and missionary tropics

As we try to rethink early modern missions in a global perspective, a possible approach is to decline missionary history within the framework of global history (1). Global interactions and the global circulation of people, ideas and

(*) I am very grateful to Dr. Clare Ashdowne (St Edmund Hall, Oxford University) for the precious and insightful suggestions she gave me whilst I was revising this paper.

(1) A recent contribution in this direction is L. CLOSSEY, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions,* New York, Cambridge University Press, 2008.

goods that are implied in the missionary activity stand very well within the borders of a discipline – global history – that is trying to move beyond the economical, political, demographical and environmental constraints within which the field has been initially developed. In its turn, the early modern missions have often been considered in the past – as Pierre-Antoine Fabre and Bernand Vincent argue in the presentation of a recent and major collection of essays (2) – either through the lens of a national and apologetic institutional history or as a repository of sources for ethnographers. Is it ever possible to combine these two unilateral approaches in order to allow a more comprehensive interpretation of the missions which is able to relate the departure and the destination, the message of salvation and the concrete environment where it was supposed to be implanted, the European clerics and the non-European «pagans» whose conversion was sought? Such a synthesis would be very ambitious and it is not clear whether it is either possible or even useful. Nonetheless, here we would like to consider a possible interpretation that tries to move beyond a spatial dichotomy that is very much related to the dynamic of missionary history. The opposition between the global and the local dimension can be linked to the one of institutional approaches versus ethnographic gazes. The religious orders of the early modern age, and the Society of Jesus (the most studied among all of them) *in primis*, expressed a global projection by the means of an organization able to encompass continents and keep, with very different outcomes, forms of coordination and a sense of unity. On the other hand, the ethnographic dimension implicit in any history of missions represents instances of localisation. If the gospel was a universal message to be spread by a global body of religious specialists, on the contrary «paganism» and «idolatry» expressed particularities whose meaning remained opaque. As Ines Županov has argued in the case of the Madurai mission, the otherness of these local religions could be grasped by the means either of analogies (aristocratic ones in the case of Roberto Nobili), or descriptions (demotic were the ones undertaken by his confrere and adversary Gonçalo Fernandes) (3).

If however a mission can be defined basically by the fact that someone is sent somewhere by someone else to whom he or she has to account (a definition that was agreed upon by participants at a doctoral seminar held at the

(2) *Missions religieuses modernes: «Notre lieu est le monde»*, par P.-A. Fabre et B. Vincent, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 1-2.

(3) I. G. Županov, *Disputed Mission: Jesuits Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth Century India,* New Delhi, Oxford University Press, 1999.

École française de Rome in February 2004) (4), then we also have to consider the feedback that came from the local context of the place of destination back to the place of origin. A classical example is, of course, given by the studies that historians like Paul Hazard and Virgile Pinot undertook in the 1930s in order to emphasize how the Jesuit missionaries, by giving detailed accounts on China, provided materials that would then be used as tools to attack the exclusivist pretensions of Christianity in relation to the rest of the world (5). The fictitious cultural artefact of «Confucianism», constructed in order to be compatible with Christianity, would become a tool in the hands of Voltaire to assert Deism against Christian exclusivism (6). A similar process also took place in the Indian case, when the *Ezourvedam*, an alleged Veda that had been lost for centuries, was published with the enthusiastic sponsorship of Voltaire (7). The deistic appearance of the text, meant to be a relic of the most ancient Indian philosophy and very different from both the contemporary Indian «heathenism» and the dogmas, rites and ceremonies of the Catholic Church (8), would eventually be interpreted by scholars as the clear sign of a Jesuitic forgery, whose aim was to introduce some basic tenets of Christianity in a disguised way leaving aside, as a task for further evangelization, the indoctrination of the positive specificities of the faith (9).

A possible way to interpret within a single frame the complex dynamics of early modern missions, triggering circulations with plural directions (a clear case are the triangular passages between Europe, Mexico and China), could probably be the concept of glocalization (10). This notion was developed in

(4) *Missions religieuses modernes*, cit., p. 16.

(5) P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1935, translated in English as *The European Mind, 1680-1715*, London, Hollis and Carter, 1953; V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, Paul Geuthner, 1932.

(6) L. Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization,* Durham, Duke University Press, 1997.

(7) *L'Ezour-Vedam ou ancien Commentaire du Vedam: contenant l'exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indiens; traduit du Samscretan par un brame; Rev. et publ. avec des observations préliminaires, des notes et des éclaircissemens,*Yverdon, dans l'Imprimerie de M. De Felice, 1778.

(8) J. Mohan, *La civilization la plus antique: Voltaire's Images of India*, in «Journal of World History», XVI (2005), pp. 173-185.

(9) The whole critical fortune and disgrace of the *Ezourvedam* is reconstructed in *Ezourvedam: A French Veda of The Eighteenth Century*, ed. by L. Rocher, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Co., 1984.

(10) R. Robertson, *Glocalization* in *Global Modernities,* ed. by M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, London, Sage Publications, 1995, pp. 25-44.

the field of business studies in the 1980s, probably on the model of «Japanese dochakuka (deriving from dochaku, "living on one's own land"), originally the agricultural principle of adapting one's farming techniques to local conditions, but also adopted in Japanese business for global localization, a global outlook adapted to local conditions» (11). The concept has since been borrowed by sociology in order either to interpret the process of globalization in a different way, or to highlight a single aspect of it. Roland Robertson, among one of the first authors to use the concept in a sociological sense, adhered to the first option in writing that «globalization – in the broadest sense, the compression of the world – has involved and increasingly involves the creation and incorporation of locality, processes which themselves largely shape, in turn, the compression of the world as whole» (12). Such a notion may be useful to historical analysis, as Robertson claims that globalization not involves only now, but has involved also in the past, the incorporation of locality – meant as the local dimension. In order to better understand such a «locality» it might be useful to generalize a concept originally proposed by Ines Županov as a way to interpret the Jesuit missions to South India during the Sixteenth and Seventeenth Centuries (13). Županov has introduced a notion of «missionary tropics» that refer

> to two particular spaces: a geographical space – India and the Indian Ocean – and a metaphorical space in which texts about India bring home to Europe a sense, sensibility, and knowledge of what lies out there. *Tropics* is also used in this book as a metaphor for time, that is, for movement, change, and turning to or turning away from established routines and practices. Finally, the term may also help us think about the formation of new identities that mushroomed on the frontier between the Portuguese Indian world and the vast gentile and infidel subcontinent. In fact, the Portuguese themselves already established the connection between tropical climate and the oversensual bodies and minds of the Indians (14).

These missionary tropics are a dense category as they refer to space, time and identities. Županov shows in a convincing way how the Portuguese missionaries felt that some inherent character of the land they were working in impeded the success of their evangelical efforts. Some essential features of India led to paganism, a certain *je ne sais quoi* that could be easily summarized by

(11) Ivi, p. 28.
(12) Ivi, p. 40.
(13) I. G. Županov, *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th- 17th Centuries)*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2005.
(14) Ivi, p. 1.

a climatic concept. The missionary tropics were therefore a space of contamination, both for European Christians and for Christianity in itself. Tropics derive ultimately from the Greek root τρεπ/τροπ: the verb τρέπειν means «to turn, to return», so that τρόποι (*tròpoi*) are rhetorical figures (for instance metaphors) based on a linguistic twist of the normal sense of a word (15). In this sense tropics become spaces where semantic inversions take place and where it is sure that any message or news, even the Good News *par excellence*, is condemned to change its meaning into something that cannot be determined a priori. Our contention is that a notion of missionary tropics so defined could be relevant even in the context of the first half of the Indian Eighteenth Century. If the recent historiography tends to postpone the final consolidation of a European colonial rule to well within the Nineteenth Century (16), then the kind of marginal early colonial religious encounter designed by the expression missionary tropics could be applied correctly to a period like the one we are considering here, the time span between the Seventeenth and the Eighteenth Century. In other words, we propose to conjugate the global dimension of early modern missions together with the localized marginality of the missionaries within a non-European environment. In these contexts, the local peoples were still able to exert an effective agency and to manipulate the messages that the missionaries brought to them, religious as well as scientific and of many other different kinds. The feedbacks to Europe were hybridizations that could scare or be assimilated. The Malabar Rites definitely fell within the first category, and the social system of castes that expressed them failed to find an immediate reception in Europe (17). A hybrid like the Jesuit interpretation of Confucianism, to a great extent a model of Western wisdom telescoped to China, achieved a much greater success (18).

(15) Ivi, p. 8.
(16) André Gunder Frank sums up this common historiographical orientation in the following terms: «Europe did not emerge as a Newly Industrializing Economy (NIE) challenging Asia until the late eighteenth and early nineteenth centuries. Only then and not before did the world economic center of gravity began to shift to Europe». Id., *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 166.
(17) The history of the controversy on the Malabar Rites, a topic that has been scarcely studied by historiography, is the object of the PhD thesis that I am currently completing by the European University Institute, Florence. A recent and balanced synthesis is provided by E. R. Hambye S.J., *History of Christianity in India: The Eighteenth Century*, Bangalore, The Church History Association of India, 1997, pp. 211- 237.
(18) Cfr. P. A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Intepretation of Confucius*, Sydney-Boston- London, Allen and Unwin, 1986.

2. *Ephrem de Nevers*

The notion of a missionary glocalization can be tested in the case of the French Capuchin Ephrem de Nevers (19), founder in 1642 of the first Christian church in Fort St. George, the settlement of the East India Company around which the metropolis of Madras (today called Chennai) developed thereafter. The most striking fact in the apostolate of Fr. Ephrem is his contiguity with Englishmen, Anglican or belonging to more radical Protestant denominations, right at the time of the English Civil War. Not surprisingly, his proximity to so-called heretics and schismatics was the pretext under which he was accused and tried by the Inquisition of Goa. The conventional interpretation of the persecution he faced between 27 June 1649 and 5 November 1651 is that he was a victim of a conflict between the moribund royal Portuguese patronage of missions (*Padroado Régio*) and the evangelizing dynamism of the Roman Congregation *de Propaganda Fide* established in 1622. If, however, we consider the case of Ephrem de Nevers together with the official and public beginning of the Malabar Rites controversy, namely the presentation by the French Capuchin François-Marie de Tours on 7 March 1703 of a dossier against the Jesuit missionaries (printed as a libel the following year) (20), then we will understand both some difficult points of this dossier and the nature of the Capuchin mission of Madras.

In fact the *Questions* submitted by Fr. François-Marie, in spite of a specific reference to «pagan ceremonies» in the title, contained even some questions on practices that definitely were not used by the Jesuits. Among 36 questions, that were indeed dealing mainly with the Jesuit paganizing customs that

(19) J. A. Ismael Gracias, *Fr. Ephraim de Nevers e a Inquisição de Goa,* in «O Oriente Português», X (1913), *passim*; F. Richard, *Ephrem de Nevers et Zénon de Baugé, premiers auteurs français d'ouvrages en tamoul,* in «Moyen-Orient et Océan Indien», VI (1989), pp. 151-163; G. J. Ames, *The Perils of Spreading the True Faith in Asia: Fr. Ephraim de Nevers and the Goa Inquisition, 1650-1651,* in «Western Society for French History: Proceedings», XXII (1996), pp. 81-94; M. P. M. Vink, *Church and State in Seventeenth-century colonial Asia: Dutch-Parava relations in Southeast India in a comparative perspective,* in «Journal of Early Modern History», IV (2000), pp. 1-43, in particular pp. 38-43; G. J. Ames, *Trade and Inquisition: Fr. Ephraim de Nevers, M. Dellon and the Challenges Confronting the French in India, ca. 1650-1677,* in «Western Society for French History: Proceedings», XXVIII (2002), pp. 113-126.

(20) *Questions proposées a la Sacrée Congregation de la Propagande sur les ceremonies payennes que certains Missionaires permettent aux Chretiens Malabares dans les Indes Orientales. Par le R.P. François Marie de Tours Capucin, Missionaire aux Indes Orientales. A Liege chez Guillaume Schupper, ruë des Maures, proche la grande Eglise. M. DCC. IV*

came to be called «Malabar Rites», there was also a series of issues (7 in total, from number 21 to 27) dealing with the relations that Catholics could have with heretics. In the early Eighteenth Century context of the Coromandel Coast this could only mean the English, the Dutch and the Danish Protestants in the trading settlements of the region (21). François-Marie de Tours asked therefore (q. 21) whether the marriage of a Catholic woman to a heretic man celebrated in front of a heretic minister was always invalid and the children therefore considered illegitimate. Supposing that such a marriage were invalid, was it possible (q. 22) to validate it by the simple fact that the parish priest questioned the heretic husband in front of witnesses about his married status, even though he did not have the intention of ratifying his marriage according Catholic discipline? The Capuchin wondered also (q. 23) whether the Catholic woman could access the sacraments even though she was not regularly married; this was in order to avoid scandal, given the fact that children of such mixed couples were often baptized as Catholics and they therefore had free access to the sacraments. The Capuchin tried also (q. 24) to play the card of the missing notification of the Council of Trent and of its decrees on marriage: in fact Fr. de Tours wondered whether in places under the rule of heretics and therefore where the Council decrees had not been published, a Catholic priest could marry a heretic man to a Catholic woman. He added also, passing from a point *de jure* to one *de facto*, that these mixed marriages were happening at all times and there was no way to impede them. Indeed, the lack of ministers of their own sects led sometimes the heretic rulers to request the assistance of Catholic missionaries in order to celebrate marriages between heretics. The Capuchin wondered whether this could be acceptable (q. 25), adding the circumstance (q. 26) that the refusal of the priest could prompt hatred, persecution and even the expulsion of the Catholics from the territories of the heretics. Finally (q. 27), what was to be done if heretics asked a Catholic missionary to baptise their children but omitting rites that were peculiar to the Roman Ritual? On the one hand, if baptism was refused, children could die without being redeemed of their original sin; on the other hand, heretical parents would not accept Catholic accessory rituals being practised on their children. These rituals had an exorcistic meaning and included salt being put in the mouth of the child, the smearing of saliva according Christ's

(21) For a synthetic account of these European settlements on the Coromandel coast, see E. M. Jacobs, *Merchants in Asia: The Trade of the East India Company during the Eighteenth Century,* Leiden, CNWS Publications, 2006, p. 100.

Ephphata miracle (Mark 7: 33), exsufflation of the Holy Ghost and anointing with holy oil (22).

These seven questions were quite unrelated to the Malabar Rites (23): why then did François-Marie de Tours add them to the charges that he was moving against the Jesuit missionaries? It is highly improbable that the inclusion was just casual. In fact, as the Roman authorities started examining the complaints moved by the Capuchins against the adaptationist methods of the Jesuits, they had, first of all, to determine the trustworthiness of those making the indictment. Could an accusation of indulgence to idolatry moved against the Society of Jesus ever be considered if the missionary tradition of the prosecutors had been tainted by the suspicion of Lutheranism, Calvinism and complaisance with heretics and schismatics such as the Englishmen of the

(22) «The devil is the enemy of a man's salvation which is acquired through baptism. He also has certain power over man from the fact that the latter is subject to original sin, or even to actual sin as well. Thus it is wise that demons are cast out by exorcism before baptism lest they prove an impediment to a man's salvation. The act of breathing forth itself signifies this expulsion. The blessing, along with the imposition of hands, bars the way against the return of an expelled demon. The salt placed in the mouth and the anointing of the ears and nostrils with spittle signify that the ear receive the teaching of the faith, the nostrils approve its fragrance, and the mouth confesses it. The anointing with oil signifies man's ability to fight against the demons»: THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiæ: Latin Text and English Translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossaries,* 57 (3a. 66- 72, Baptism and Confirmation), eds. J.J. CUNNINGHAM OP and G. AUSTIN OP, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2006, p. 177 (3a, q. 71, a. 2).

(23) The only point of contact is q. 27: the request of not using saliva and insufflation was considered to be one of the Malabar Rites. The Indian converts refused the contact of saliva and the exposure to insufflation because they believed they were impure. An example of this attitude can be drawn from the *Mānavadharmaśāstra*: «But if something made of earth has been touched by wine, urine, excrement, saliva, pus or blood, it cannot be cleaned by baking it again [...] Earth and water should be used as necessary to clean (the organs) that emit urine and excrement and also to clean (the following) twelve bodily defilements: oil, semen, blood, bone marrow, urine, excrement, snot, ear-wax, phlegm, tears, the discharge from the eyes, and sweat; these are the twelve defilements». *The Laws of Manu: With an Introduction and Notes,* tr. W. DONIGER, B.K. SMITH, London-New York, Penguin, 1991, V, ns. 123, 134-135 (pp. 112-114). The influx of continental Reformation ideas to the Anglican Church led to the reduction of baptism to a mere touch of water during the invocation of the Trinity and the abolition of accessory rituals like the ephphata sign made with saliva and the insufflation of the Holy Ghost: «considerable alteration were made in 1552, and all the ancient ceremonies have now disappeared from the English Service except the signing with the cross. It is scarcely necessary to add that these ceremonies are no part of the essentials of the Holy Baptism, and that so much popular superstition had grown up around them as to make their abolition appear desirable to those who reconstructed the Offices of the Church of England»: *The Annotated Book of Common Prayer Being an Historical, Ritual, and Theological Commentary on the Devotional System of the Church of England,* ed. by J. H. BLUNT, London, Rivingtons, 1866, pt. II, p. 210.

East India Company? If an evaluation of the Malabar Rites was impossible without assessing the importance and orthodoxy of the innovations brought by Roberto Nobili, in the same way the stand of the complainants, the French Capuchin on the Coast of Coromandel, had to be judged on the basis of their past records and of their relation towards the authority of the Holy See. Just as the very foundation of the Capuchin Order in the Sixteenth Century had been polluted by the apostasy of Bernardino Ochino (24), an original sin that was probably active even in the Twentieth Century when (as Sergio Luzzatto has recently argued) the figure of Padre Pio da Pietrelcina was extolled even to provide a new and adequate foundation to the Capuchins (25), so Fr. Ephrem de Nevers (†1694), founder of the Catholic mission of Madras, expressed a similar peculiar ambiguity: a christic figure to whom only the stigmata were lacking, but who, like Christ or the later *alter Christus* Padre Pio, had necessarily to pass through the persecution of the ecclesiastic establishment. After the loss of its temporal power, the Holy Office could not use imprisonment to restrain the dangerous action of the Capuchin in San Giovanni Rotondo, so that all the attempts to organize his transfer to a convent in the region of Marche were fruitless. This was not the case for Fr. Ephrem de Nevers, tried by the Inquisition of Goa between 1649 and 1651. Even if he finally was released after being compelled to deliver a public profession of orthodoxy, nonetheless his reputation would never recover totally from such a slur; the suspicion of heresy affecting the Capuchin missionaries would also be betrayed in the following decades in the report delivered by François-Marie de Tours to the Secretary of Propaganda Fide Carlo Agostino Fabroni. In fact Ephrem de Nevers was attacked by the Portuguese clergy of São Thomé de Maliapur (once

(24) Bernardino Tommassini, called Ochino (he was born in Siena in «contrada dell'Oca» in 1487), had been *Definitore Generale* and *Vicario Generale* in the newly-established Capuchin Order. He gained a great reputation as a preacher all throughout Italy and showed an increasing affinity with the Italian evangelical groups, so that in 1542 he decided to leave the Capuchins and the Catholic Church, fleeing to Geneva. His anti-Trinitarian beliefs provoking ire amongst more orthodox Protestants, he decided to settle in the tolerant Principality of Transylvania, but died en route in Austerlitz (in 1564 or 1565), hosted by the Venetian Anabaptist Niccolò Paruta. K. BENRATH, *Bernardino Ochino Von Siena: Ein Beitrag Zur Geschichte Der Reformation: Mit Original-Dokumenten, Porträt Und Schriftprobe,* Leipzig, Fues, 1875; D. BERTRAND-BARRAUD, *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne,* Paris, J. Vrin, 1924; R. H. BAINTON, *Bernardino Ochino: esule e riformatore senese del Cinquecento, 1487-1563,* Firenze, G. C. Sansoni, 1941; G.G. WILLIAMS, *The Theology of Bernardino Ochino,* Tubingen, PhD thesis, 1955; B. NICOLINI, *Il pensiero di Bernardino Ochino,* Bologna, Pàtron, 1970.

(25) S. LUZZATTO, *Padre Pio: miracoli e politica nell'Italia del Novecento,* Torino, Einaudi, 2007, p. 31.

a fortress of the *Estado da Índia* but then fallen under the direct rule of the Muslim king of Golkonda) on the basis of three specific accusations, all related to the peculiar apostolate he was undertaking in Madras. The first issue concerned a form of iconoclasm: Fr. Ephrem de Nevers asserted that the Trinity should not be depicted and – according to the witnesses gathered against him – he was generally suspicious towards all representations, which he interpreted as leaning towards idolatry. On the basis of an alleged general practice of the Capuchins in France, he opposed the presence of statues in his church, allowing only paintings. The second great accusation levelled against Fr. Ephrem concerned his ideas on the nature of Anglican orders, an issue that was discussed within the Catholic Church for centuries until Pope Leo XIII declared in 1896 with the Bull *Apostolicæ Curæ* that these orders are «absolutely null and utterly void» (26). In the mid-Seventeenth Century, Ephrem de Nevers, living among the Anglicans of Fort St. George, had come to the conclusion that even if the Englishmen were schismatic, nonetheless their clergy had been duly ordained. The consequence was clearly that they were able to celebrate the Mass and effectively consecrate the Eucharist. Finally, the third issue was the nature of the respect due to the holy cross. The Inquisitors believed that this should be *latria* (worship) (27), whereas Ephrem – following the doctrine that was set in 787 at the Second Council of Nicaea (28) – claimed that it was

(26) G. Rambaldi, *Ordinazioni anglicane e sacramento dell'Ordine nella Chiesa: aspetti storici e teologici. A cento anni dalla Bolla Apostolicae Curae di Leone XIII,* Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995.

(27) This was the dominant Catholic doctrine, as expounded by Aquinas, *Summa Theologiæ,* cit., 3a, q. 25, a. 4.

(28) «We decree with full precision and care that, like the figure of the honoured and life-giving cross, the revered and holy images whether painted or made of mosaic or of other suitable material, are to be exposed in the holy churches of God, on sacred instruments and vestments, on walls and panels, in houses and by public ways; these are the images of our Lord, God and saviour, Jesus Christ, and of our Lady without blemish, the holy God-bearer, and of the revered angels and of any of the saintly holy men [...] Certainly this is not the full adoration [ἀληθινὴν λατρείαν] in accordance with our faith, which is properly paid only to the divine nature, but it resembles that given to the figure of the honoured and life-giving cross, and also to the holy books of the gospels and to other sacred cult objects. Further, people are drawn to honour these images with the offering of incense and lights, as was piously established by ancient custom. Indeed, the honour paid to an image traverses it, reaching the model; and he who venerates the image, venerates the person represented in that image». This formulation was given in the «definition» (ὅρος) of the Coucil: *Decrees of the Ecumenical Councils,* ed. by N. P. Tanner SJ, 2 voll., London-Washington, Sheed & Ward-Georgetown University Press, 1990, I, pp. 135*-136*.

a case of relative veneration, the faithful being compelled to pay respect to the cross merely for the meaning that the sign represented. Ephrem was caught in São Tomé, transferred to Goa, kept for a couple of years in the prisons of the Inquisition and eventually released after a public repentance in the Cathedral. The case of Fr. Ephrem was reported in Europe by French travellers like François Le Gouz de la Boullaye (1610?-1669) (29) and Jean-Baptiste Tavernier (1605-1689) (30); their works were also known to Charles Dellon, the author of a famous description of the Goa Inquisition in which the case of Fr. Ephrem was referred to as a sort of precedent and prefiguration for the fate that also occurred to Dellon himself (31).

It is in such a context that Nicolao Manucci devoted space in his amorphous *Storia del Mogol* to the case of Fr. Ephrem (32). A Venetian traveller and self-made medical doctor, he was interested in defending the Capuchins mainly because their enemies, the Jesuits, were also his own enemies (the difference in the origin of the two convergent aversions was not very relevant) (33).

(29) *Les Voyages et Observations du sieur de la Boullaye Le Gouz, gentil-homme angevin, Où sont décrites les Religions, Gouuernemens & situations des Estats et Royaumes d'Italie, Grece, Natolie, Syrie, Perse, Palestine, Karamenie, Kaldée, Assyrie, grand Mogol, Bijapour, Indes Orientales des Portugais, Arabie, Egypte, Hollande, grande Bretagne, Irlande, Dannemark, Pologne, Isles & autres lieux d'Europe, Asie & Affrique où il a séjourné, le tout enrichy de Figures; Et Dedié à l'Eminentissime Cardinal Capponi,* Paris, Gervais Clousier, 1653, pp. 223- 225.

(30) *Les Six Voyages de Jean Baptiste Tavernier, Ecuyer Baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes, Pendant l'espace de quarante ans, & par toutes les routes que l'on peut tenir: accompagnez d'observations particulieres sur la qualité, la religion, le gouvernement, les coûtumes & le commerce de chacque païs; avec les figures, le poids,& la valeur des monnoyes qui y ont cours. Seconde Partie, ou il est parlé des Indes, & des Isles voisines,* Paris, Gervais Clouziers et Claude Barbin, 1686, pp. 138-146.

(31) *Relation de L'Inquisition de Goa,* Paris, Daniel Horthemels, 1688, pp. 15-16, 137.

(32) Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia (BNMV), It. Z. 44 (=8299), pp. 125-147 (original paging of a section towards the end of the volume); English translation and comment with other related documents (but without Manucci's original text, still unpublished) in N. Manucci, *Storia Do Mogor: Or, Mogul India, 1653-1708 By Niccolao Manucci Venetian,* transl. and ed. by W. Irvine, Calcutta, Editions Indian, 1907 (orig. ed. London, 1907), I, pp. 407-457. A recent study on Manucci is S. Subrahmanyam, *Further Thoughts on an Enigma: The Tortuous Life of Nicolò Manucci, 1638–c. 1720,* in «Indian Economic and Social History Review», XLV (2008), pp. 35-76.

(33) Manucci had a strong aversion to the Jesuit Fr. François Catrou (1659- 1737), who had established the famous *Journal de Trévoux* in 1701. In 1705 Catrou published a work whose full title was *Histoire générale de l'empire du Mogol depuis sa fondation sur les Mémoires portugais de Manouchi, par le P. Fr. Catrou* (Paris, chez Jean de Nully). The title betrayed the reasons for Manucci's rage: the Jesuit had gained access to a copy of Manucci's text and, editing it with information taken from other authors, had published it without asking the permission

The section of Manucci's manuscript concerning the persecution suffered by Fr. Ephrem de Nevers is written with the same handwriting that can be found in several documents that the French Capuchins of Pondichéry and Madras sent to Rome at the beginning of the Eighteenth Century that were almost certainly drafted by the friar Eusebe de Bourges (34).

Manucci's whole *Storia del Mogol* highlights a peculiar complicity, if not primary responsibility, of the Jesuits in any attack moved against the Capuchins. Such a model, that was projected in the past in order to establish a sort of aetiology, also acted in the present – at the beginning of the Eighteenth Century – as a model of interpretation able to explain how the Capuchins and the Jesuits, on opposite fronts on the issue of the spiritual jurisdiction on the Tamil Christians and consequently dissenting also on the need of an *accommodatio*, could eventually both be victims of the jurisdictional war waged in 1704 by the Papal Legate Carlo Tomaso Maillard de Tournon. The Patriarch of Antioch during his stay in Pondichéry, while awaiting passage to China, tried to assert the Roman jurisdiction. On 23 June 1704 he issued the decree *Inter graviores* against the exuberant autonomy of the Jesuits in the issue of the Malabar Rites; nonetheless, his attack on the Capuchins of Madras was even stronger, accusing them of being insubordinate to his Apostolic author-

of the Venetian and claiming authorship. Manucci reacted by sending his original manuscript to the Venetian Senate through Fr. Eusebe de Bourges: «olfato procuratore yl R. P.e frey Euzebio de Bourges Capucino, Missionario franses de cuesta yndia, che adeso parte per Europa, y por dare satisfasione A VV. SS. y mostrare là mia veritad, poderano vedere là opera che yo Mando yl vero oreginale, y por testimone dy cuesto mandò la. 4. parte che segue la mia ystoria, le cualy portera il supre dito RR.». BNMV, It. Z. 44 (=8299), without page numbers, second page of the dedication under the title «yl curiosi y benigno lettore, me dare licencia de meludire cuesta mia pratice», at the beginning of the volume.

(34) See for instance Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli «de Propaganda Fide», Roma (=APF), SOCP 23, ff. 77-78r (letter written from Fr. Eusebe de Bourges on 30 September 1705 at Saumur); ff. 85-91v (*Detail de l'affaire suscité aux Capuçins de la Mission de Madras par Monseigneur Dom Charles Thomas Maillard de Tournon Patriarche d'Antioche Visiteur de la Chine &.*); Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano (=ACDF), St. St., QQ 1-i, ff. 141-144v (*Copia duna* [sic] *lettera del R. P.re Eusebio de Bourges Capuccino Missionario dell'Indie Orientali al R. P. Timotheo de la fleche*, Paris, 1 February 1706). The volumes in the historical archives of the former Roman Holy Office that concern the Malabar Rites controversy (mainly ACDF, St. St., QQ 1, volumes from a to p) have no page or folio numbering. In order to quote precisely each of the many documents conserved in any of those volumes I have chosen to adopt a system of virtual paging, quoting each passage according the folio number that each volume would have if it were numbered according to the common use.

ity. By tracing back the essential hostility of the Jesuits to the Capuchins (a hostility which to the latter amounted to real persecution), it was possible for Manucci to rule out any kind of interpretation aiming at detecting concrete common interests between the two religious orders, at least in relation to the jurisdictional pretensions of the Holy See, which was engaged in an attack against both these missions. In Manucci's account of the persecution suffered by Fr. Ephrem, the Jesuits were therefore portrayed as willing executioners of a repressive system based on ignorance and envy.

The case of Fr. Ephrem, parish priest of a Catholic community in a small English fortress under the paramount sovereignty of the king of Golkonda, became famous in Europe. We know from Tavernier's writing that while Ephrem was in prison, his brother Monsieur de Château de Bois, Counsellor in the Parliament of Paris, took actions with the Ambassador of Portugal to obtain orders for the release of Fr. Ephrem from king Dom João IV (35). Roman archival documents also show that the General Procurator of the Capuchins to the Holy See, Fr. Marcantonio Galizzi da Carpenedolo (36), and the Titular Archbishop of Myra and Apostolic Administrator of Japan, the Franciscan Francesco Antonio Frasella di San Felice (37) (then residing in Goa) intervened in favour of Fr. Ephrem, so that the Congregation de Propaganda Fide discussed his case between the 7 September 1650 and 15 January 1652. The initial strategy was to act in Lisbon by informal channels but then, as the situation appeared more dramatic and no solution was in sight, the choice was to request the Roman Inquisition to ask the Inquisition of Goa to release the Capuchin on the grounds that his innocence was obvious (38). The reaction

(35) *Les Six Voyages de Jean Baptiste Tavernier,* cit., 2, p. 143.

(36) Fr. Marcantonio was the author of works on the thought of Bonaventura da Bagnoregio. *Lexicon Capuccinum: Promptuarium Historico-Bibliographicum Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525-1950),* Romae, Bibliotheca Collegii Internationalis S. Laurentii Brundusini, 1951, col. 1039.

(37) Cfr. G. Sorge, *Matteo De Castro (1594-1677): Profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo XVII,* Bologna, Clueb, 1986, pp. 34, 36-37, 40-42, 44-47. Frasella was also spelled as «Frassella» and «Frascella». See *Hierarchia Catholica Medii Aevi, Sive, Summorum Pontificum, S.R.E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum Series: Ab Anno 1198 Usque Ad Annum [1903] Perducta: E Documentis Tabularii Praesertim Vaticani Collecta, Digesta, Edita*, P. Gauchat (ed.), *A pontificatu Clementis PP. VIII (1592) usque ad pontificatum Alexandri PP. VII (1667)*, ed. by C. Eubel et al., Monasterii, Libraria Regensbergiana, 1935, IV, p. 251 (corrected at p. xv).

(38) APF, *Acta 1650*, f. 415v, n. 9; *Acta 1651*, f. 98; *Acta 1651*, ff. 104v-105; *Acta 1652*, ff. 33v-34; *Acta 1652*, ff. 3v-4.

of the Holy Office was extremely cold. In the congregation held on 31 January 1652 (it was a Wednesday meeting, one not in the presence of Pope Clement IX), it was decided that attention would be paid to the memoirs sent from Frasella; much more importantly, the Secretary of the Holy Office, Card. Francesco Barberini Sr., was requested to inform Propaganda Fide that on no account the missionary secretariat make in future requests to the Roman Inquisition in a imperative mode again, as within the Roman administration the latter was superior to the former (39). The case of Ephrem de Nevers not only gave the chance for a clash between Propaganda Fide and the Holy Office, but also became, together with the account of Charles Dellon, one of the most well-known cases of inquisitorial oppression.

The final canonization was the publication of the story of Fr. Ephrem in the *Histoire des Inquisitions* published anonymously by the Jansenist scholar Claude Pierre Goujet (1697-1767) (40). The work appeared in 1759, when the Society of Jesus was suppressed in Portugal, and merely reproduced the section on Fr. Ephrem written by Tavernier. In this way the idea became generally accepted that the Capuchin had been released from the Goan Inquisition because the King of Golkonda, affectionate to the friar, had threatened to destroy São Tomé if the Holy Office persisted in keeping him in jail. Manucci, who clearly expressed the point of view of the Capuchins in his *Storia do Mogol*, does not mention this intervention at all. The providential and mighty intervention of the Muslim king led to a triumphal release of Fr. Ephrem de Nevers. In Goujet's account of Fr. Ephrem there was also a print showing the procession held in his honour, as he was released from the *Santa Casa* of the Goan Inquisition and moved towards the convent of his Capuchin confreres. The pastor of a marginal Catholic community, on better terms with a heretical government than with his own ecclesiastical hierarchy, was finally projected in a glocal constellation. In a somehow similar way the fight that Juan de Palafox

(39) «Relato Decreto Sacræ Congregationis de propaganda fide circa supplicem libellus fratris Britij Rhedonensis Capuccini petens, ut sacra Congregatio dignetur providere, ut frater Ephrem Capuccinus Missionarius Apostolicus in Indijs Goæ carceratus sub falsis criminibus hæresiorum libertati donetur titulo suæ innocentiæ stantibus testimonijs Episcopi Mirensis, decretum ut videantur scripturæ dicti Episcopi Mirensis, et dicatur D. Secretario Sacræ Congregationis Sanctii Officii, non rescribere Sacram Congregationem de propaganda fide Sacræ Congregationi Sancti Officij, quæ est super omnes Congregationes, modo imperativo»: ACDF, *Decreta S.O. 1652*, f. 19.

(40) *Histoire des Inquisitions, Où l'on rapporte l'origin & les progrès de ces Tribunaux, leurs variations, & la forme de leur Jurisdiction*, Cologne, Pierre Marteau, 1759, II, pp. 158-174.

y Mendoza (1600-1659) engaged in against the Jesuits in Mexico transcended its local terms and in the eyes of the adversaries of the Society of Jesus he became a symbol, which was ultimately to be sanctioned by declaring his sanctity (41).

3. Malabar Rites

At the beginning of the Eighteenth Century, the adaptationist methods of the Jesuits became the target of the attacks of several actors, mainly Apostolic missionaries of the Pontifical Congregation *De Propaganda Fide* (both religious and secular priests), as well as of some laymen, like the Venetian Nicolao Manucci. The Roman archival sources show that, contrary to common belief, the controversy on the Malabar Rites did not really start with the presentation in 1703 of the *Questions* of François-Marie de Tours to *Propaganda Fide* (42). A discussion occurred in a Particular Congregation of *Propaganda Fide* held in Rome between 17 and 22 December 1702 can be considered the moment in which the Holy See started to consider again, after the controversy on Roberto Nobili had been solved by Gregory XV in 1623 with the Brief *Romanæ Sedis Antistes,* the complaints moved against the way the Society of Jesus undertook its missionary endeavour in South India (43). Cardinals Carlo Barberini (Prefect), Gasparo Carpegna, Fabrizio Spada, Leandro Colloredo, Benedetto Pamphilj, Giuseppe Sacripante, Fabrizio Paolucci and Giuseppe

(41) See for instance C. Alvarez de Toledo, *Politics and Reform in Spain and Viceregal Mexico: The Life and Thought of Juan De Palafox, 1600-1659*, Oxford-New York, Clarendon Press-Oxford University Press, 2004 (1st ed. 2000); A. R. Garcia, *St. Palafox: Methaphorical Images of Disputed Sainthood*, ch. 10 of *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800,* edited by A. Greer, J. Bilinkoff, New York, Routledge, 2003, pp. 193- 207.

(42) Fr. de Tours' memorandum has lately been presented once again as the start of the Malabar Rites controversy in the paper *Inquisizione romana e riti malabarici: una controversia* read by Sabina Pavone at the International Conference *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la dottrina della fede: storia e archivi dell'inquisizione*, held in Rome (Accademia dei Lincei, Biblioteca del Senato and Biblioteca Casanatense) on 21-23 February 2008. De Tours' memorandum is definitely the public start of the controversy, but in the years immediately before 1703 the conflict between some missionaries of Propaganda Fide and the Jesuits working in Madurai, Mysore and «Carnate» had already taken a clear shape that can be understood by considering the relevant documents kept in APF.

(43) APF, *Acta CP 2 (1701-1717)*, f. 31. During our ongoing researches on the Malabar Rites controversy it has not been possible to find other denunciations of the Jesuit accommodatio in India dating between the *Romanæ Sedis Antistes* and the letters of Della Valle and Placente.

Renato Imperiali were informed about the files sent from two Italian missionaries working in the Tamil country, Fr. Guglielmo Della Valle, a Theatine settled in Madras (Madraspatan), and the secular priest Fr. Ignazio Placente. Both Della Valle and Placente were primarily concerned with the activities of the Jesuit missionaries, mainly of the French nation, that in their view had created turmoil in the Eastern Indies Christianity. According to them, the Fathers of the Society of Jesus claimed in fact an exclusive jurisdiction on the Indian neophytes and consistently impeded with prepotence missionaries of other orders, as well secular priests, from entering that field, even though there was a great need of more workers for such a big harvest of souls. Furthermore, Guglielmo Della Valle and Ignazio Placente «blamed the same Fathers because they did not follow the pure Catholic Rite, but practised many superstitious and idolatric rites and ceremonies» (44). Moreover, according to the two Italian missionaries, the Jesuits did not observe the Bulls and authority of the Pope, being presented as less involved in missionary activities than what amounted to a shameful trade. It should be noted, however, that this complaint did not apply to the Jesuit missionaries posted on the Fishery Coast, who were engaged in a restless apostolate for the salvation of the souls. As a solution to these problems Della Valle and Placente suggested that the Congregation of *Propaganda Fide* send an Apostolic Visitor in the East Indies. The two Italian priests wrote that this very message was conveyed in greater detail by their compatriot Fr. Giovanni Appiani, another Apostolic Missionary, who was already on his way to Rome (45).

In fact the initiative of Fr. Ignazio Placente can be interpreted in the light of a letter that he sent from Pondichéry on 20 January 1702 to the Prefect of Propaganda Fide (46). In it Placente besearched the protection of the Cardinal

(44) «Si dolgono ancora de' medesimi PP. perché non osservano il puro Rito Cattolico, ma praticano molte ceremonie, e Riti superstiziosi, e idolatri»: *ibidem*.

(45) Appiani, in a letter written in Paris on 20 August 1702, stated that he had been appointed by an assembly of Apostolic Missionaries in order to communicate to Rome correct news on the condition of the Mughal mission (including even regions beyond the actual reach of the Mughal Empire). The Theatine Fathers of Goa had bestowed on him a similar charge and his departure had been approved by his direct superior, the Titular Archbishop of Ancyra Mons. Ferdinando Palma (called Pietro Paolo da San Francesco, when he was Carmelite), and encouraged by the Apostolic Vicar in Malabar and Titular Bishop of Metellopolis, Angelo Francesco di Santa Teresa (another Carmelite). By 23 July 1702 Appiani had reached the harbour of Port-Louis on a French ship and on 14 August he was in Paris, planning to reach Rome within a month. APF, *SRC, Indie Orientali e Cina 8,* f. 267.

(46) APF, *SRC, Indie Orientali e Cina 8,* ff. 120r-v.

Barberini on the basis of a connection that his uncle, Don Benedetto Gerace («Hyerace»), born in the homonymous Calabrian town of Gerace, had with the late Cardinals Antonio and Francesco Barberini Sr. Under their patronage, Gerace had been appointed Bishop of Lipari (1650- 1660) (47); he had eventually died in Rome. Ignazio Placente was therefore writing to Card. Francesco Barberini Jr. as the nephew of a man who had been greatly favoured by the Barberini family. Placente requested the Cardinal to appoint him officially as an Apostolic Missionary to the East Indies, the region where he was already settled (48). The accusations moved against the Jesuits by Ignazio Placente could therefore be linked to his aspirations to achieve the status of Apostolic Missionary, an ecclesiastic condition which in concrete terms meant a substantial financial endowment (49). By showing his concern for both the spread and the conservation of the pure Catholic faith in the missions of the East, Placente could therefore have been pleading his own case and interests by the means of showing his usefulness to *Propaganda Fide.*

On 15 January 1702, just 5 days before his letter asking Card. Barberini for the grace to be elevated to the status of Apostolic Missionary, Ignazio Placente had written a long letter containing a detailed charge against the way the Jesuits were proceeding in their mission in the Tamil region (50). More precisely, Placente's polemical target were the French Jesuits working on the Coromandel Coast (*Costa di Ciurmandella*). They were, he argued, establishing new rites and ecclesiastic ceremonies, both in marriages and in the interment of the dead and in the order of processions, confusing and mixing up everything with the rites of the Gentiles, to the extent that – for the sake of

(47) P. GAUCHAT, *A pontificatu Clementis PP. VIII,* cit., p. 222.

(48) In the year 1701 he had been welcomed in the Kingdom of Bengala by Fr. Nicolò Pio Pascoli on behalf of the Bishop of Ancyra. Pascoli had sent Placente to Surat in order to let him swear the oath of allegiance to the Congregation of *Propaganda Fide*, required to become an Apostolic Missionary. Placente writes however that, probably as a consequence of his many sins, he only reached Surat when Mons. Palma was already dead. For this reason he had dared to disturb Card. Francesco Barberini Jr.

(49) An idea of the financial expenses that Propaganda Fide had to bear in the XVIII Century in order to support its missionaries is given in J. METZLER, *Die Kongregation in Zeitalter der Aufklärung: Struktur, Missionspläne und Maßnahmen allgemeiner Art (1700- 1795)*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum: 350 anni a servizio delle missioni*, ed. by J. Metzler, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1973, II, specifically pp. 64-72.

(50) APF, *SOCP 22,* ff. 360-362v. The fact that the two letters had been written at distance of 5 days only can be easily understood considering that both messages would have been sent on the same ship.

decency – it was impossible to explain everything, but the mere order of the ceremonies they performed. Even more precisely, the victims of the Jesuits were the Indian Christians of the city of Pondichéry, where these Fathers held the office of parish priests for the Tamil people (*gente Malaver*) (51); these Christians were the very ones amongst whom the Jesuits used to perform their shameful ceremonies, of which Placente could not describe the whole, but only the most curious (*non li discrivo totalment'il tutto, m'il più curioso*). Placente dealt with superstitions followed by the Christian converts (mainly during marriages and funerals) rather than with the rituals of the pagans.

The perfect correspondence of the data referred by Placente with two illustrations drawn by another Apostolic Missionary, Giovanni Battista de Maij, is surprising. The latter was a member of the party accompanying Carlo Tomaso Maillard de Tournon; on 26 June 1704, just a few days before their departure to the Philippines, he wrote from Pondichéry to a cardinal in Rome (probably Carlo Barberini) (52). De Maij sent a brief account on the religion of the Indian pagans (focused mainly on the *trimurti*), on their ceremonies and their government. He claimed that his source was a manuscript written by a Jesuit missionary. In fact the visual illustrations of the pagan burials and weddings (53) that de Maij attached to his letter corresponded in detail to what Placente had been writing two years before in order to describe the ceremonies not of the pagans, but of the paganizing Christians under the direction of the Jesuits. Furthermore, the same rituals were denounced in a third source, of a very different nature, namely the part IV of the *Storia del Mogol* of Nicolao Manucci (54),

(51) Malabar is properly the historical name of the region today called Kerala. In the Seventeenth-Eighteenth Centuries the Tamil region was part of the Jesuit Province of Malabar. Moreover «the Portuguese [...] sailing from Malabar on voyages of exploration [...] made their acquaintance with various places on the eastern or Coromandel Coast [...] and finding the language spoken by the fishing and sea-faring classes on the eastern coast similar to that spoken on the western, they came to the conclusion that it was identical with it, and called it in consequence by the same name - viz. Malabar [...] A circumstance which naturally confirmed the Portuguese in their notion of the identity of the people and language of Coromandel Coast with those of Malabar was that when they arrived at Cael, in Tinnevelly, on the Coromandel Coast [...] they found the King of Quilon (one of the most important places on the Malabar Coast) residing there». R. CALDWELL, *A Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages*, London, Trübner, 1875², pp. 10-12, quot. in HJ 541.

(52) ASV, *Fondo Albani 228*, ff. 168-183v.

(53) ASV, *Fondo Albani 228*, ff. 182v, *Esequie, ò sia Processione che li Gentili fanno nel tempo delle loro esequie*; f. 183, *Processione fatta dalli Gentili nel tempo di Matrimonio.*

(54) *Storia do Mogor*, cit., III, pp. 1-71.

that reached Lorenzo Tiepolo, the Venetian Ambassador in Paris, by January 1706 (55). The description that Placente drafted in 1702, either based or not on Jesuit sources as claimed by Giovanni Battista de Maij, was going to provide a sort of compact set of knowledge on the idolatry, real or just assumed, into which the Tamil Christians had fallen as a consequence of being misled by their Jesuit missionaries. The accusation became standardized and its circulation much easier, so that a commonly shared view on the Indian superstition could take shape and compete in Europe as an authoritative interpretation of the Jesuit missions in the Tamil country. One of the most interesting tasks in a study on the controversy on the Malabar Rites is therefore the reconstruction of the local missionary context within which a standardized interpretation of paganism and of accommodated Christianity, often represented as one and the same, eventually emerged. The pictures that we have mentioned, similar to many others concerning the Chinese Rites (56), represent in a very icastic way the glocal transmission by which forms of ethnographic knowledge, drafted in terms of accusations, were standardized and made available for lobbying at the other end of the world, in the Roman curia.

4. *Conclusions: Glocal networks*

The two cases of Ephrem de Nevers and the first charges against the Malabar Rites have been considered here as examples that might support a glocal paradigm within the history of missions. The glocal dimension is a synthesis that tries to highlight the global dimension without losing the local one. The hope is clearly to avoid the eurocentrism into which we would fall if we were to pay attention only to movements of European missionaries around the globe, to the flow of information from the periphery to the centre and consequently the transmission of orders and instructions along the reverse direction. Rather, the model that we have presented here is instead based on the assumption that, within the narrow margins of the early modern colonial set-

(55) N. MANUCCI, *Storia Del Mogol*, (partial edition), ed. by P. Falchetta, Milano, Franco Maria Ricci, 1986, I, p. 35.

(56) The model can be found even in representations of a much later period and concerning Asian regions other than India and China, as for instance Cochinchina. See APF, *SOCP 75 (1822- 1833)*, f. 383: *Breve idea del modo, ed ordine, onde con cerimonia sacro-pagana si celebrano in Cocincina i funerali, e si portano i cadaveri a seppellir nel Cimitero da' Cristiani.*

tlements in South India, local dynamics took place that would eventually exert considerable effects on a global scale and at a great distance.

A glocalized interpretation of missionary history might lead to a greater convergence with fields of research like economic history, where the concept has been initially tested. Such a possibility should not be considered as a loss of the peculiar specificity of missions, but as the recognition of what the sources betray, even though historians have difficulties in understanding them. An example can illustrate this point. In *Storia del Mogol*, Manucci defends the Capuchin Fr. Michel Ange de Tours, parish priest in Madras, claiming that he was punished unjustly by the Patriarch of Antioch (57). In fact the crux of the controversy was that Fr. Michel Ange had been entrusted a considerable amount of money by an Armenian Dominican priest named Fr. Dominic, who had passed away in Madras on 24 November 1703; this money had been gathered among the Armenian communities in the East and was meant for the support of the Dominican Province of Greater Armenia or Naxivan (58). The Abbé Francesco Giacinto Biandrate di San Giorgio, Apostolic Commissioner sent from Patriarch de Tournon to Madras, had requested Fr. Michel Ange to hand the money over as it was to be transferred to the Apostolic Camera of the Holy See.

This incident triggered an extremely complex conflict. The interesting point is that Manucci claims that Biandrate di San Giorgio wanted the money of the Armenian Dominican in order to establish the capital for an Italian trading company. The Abbé hoped that Manucci might help in obtaining a *firman* (royal decree) from the emperor Aurangzeb to concede the new Italian company freedom of trade within the Mughal empire. The Venetian declined

(57) *Storia do Mogor*, cit., IV, pp. 1-55, 99-105.

(58) The name of the region is also spelt as Nakhitchevan, Naxĵewan and Naxčevan. It was a part of Armenia where Catholics exerted a special influence. Since the Fourteenth century the pastoral care was entrusted to the *Fratres Unitores,* the Armenian branch of the *Fratres Peregrinantes*, the missionaries of the Dominican Order. B. L. ZEKIYAN, *La formazione e gli sviluppi tra gli armeni di correnti ecclesiali simpatizzanti per la comunione romana. Spunti per una rilettura delle dinamiche storiche,* in *EYKOΣMIA. Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J.*, a cura di V. Ruggeri e L. Pieralli, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p. 649. On the general history of the *Fratres Unitores*, see F. TOURNEBIZE, *Les Frères Unitaires ou les Dominicains Arméniens (1330- 1794),* in «Revue de l'Orient Chrétien», XXII (1921-1922), pp. 145-161, 249-279; M. A. VAN DEN OUDENDRIJN O.P., *Uniteurs et Dominicains d'Armenie,* in «Oriens Christianus», XL (1956), pp. 94-112; XLII (1958), pp. 110-133; XLIII (1959), pp. 110-119; XLV (1961), pp. 95-108; XLVI (1962), pp. 99-116. Fr. Dominic came from the convent of All Saints at «Baranein», sent by the Provincial Fr. «Stefano Surata». Letter of the Capuchin Father «Lorenzo D'Angoulesme» (Laurent d'Angoulême), without date. APF, *SC, Indie Orientali e Cina 8*, f. 7.

the proposal on account of his old age and by claiming that at that time he no longer had a close relationship with the imperial court (59). According to Manucci, Biandrate di San Giorgio did not just need a contact with the Mughal court but also believed it was necessary to strengthen the presence of Italian missionaries on the Coromandel coast. This goal would be achieved by pushing the Capuchins out of Madras and the parish priest Fr. Paulo de Sá out of Cuddalore. They would be replaced by Italian missionaries sent by Propaganda fide, who would provide a support for the new Italian Company of the East Indies: they would «prepare the bed» and make everything ready for the officers and directors of the Company to come to the Indian coast. Moreover, the Italian missionaries would serve as intelligence agents, providing the Company with all the information necessary to ensure that profits would parallel the endeavour put into the whole trading enterprise (60).

(59) *Storia do Mogor*, cit., IV, pp. 4-6, 8. The original Portuguese text describes in the following terms the intention of establishing an Italian trading company: «He de saber em primeiro lugar (pois he certo) que o S[enh]or Abbade Fran[cis].co de São George, logo q[ue] chegòu a Madrasta, deo à entender por seus modos, q[ue] a sua primeira e principal intenção (exceptuando sua vizita) foi a buscàr meyos pera negoçiar na Costa de Chormandel, dos lugares, em q[ue] fundar hu[m]a Companhia nova de alguns mercadores Italianos què pretendião navegàr nos mares da India, & contratar nàs terras do Mogol. O primeiro passo que deo sobre esto desenho foi sigùrar huma pessoa capaz, e de consideração que pudeçe soliçitar na corte esta diligençia, elalcançar do Rey hum firmã; com olqual pùdeçe livre mente alnova e Italiana companhia tratar, e contratar neste seu tão admiravel comò dilatado emperjo, principal m[ent].e em Golconda, aonde ha minos de preçiozos diamantes, ou os conduzem allj os mercadores com façildade por ser mais proximo a Ellas.

Pera o q[ue] selvaleo delmj? por falar allimgoa perçiana, e Industana com perfeição elter grande entrada com os Mouros, elmuita experiençia delles; olqual por velho elpor ter delprezente pouco trato nalCorte do Rey melescuzey. Comlolq[ue] se recorro, olS[enh].or Abbade aloutras certas pessoas, mas como estes negoçios não correm senão muito devagar; elnem selpodem acabar senão alpoder deldinheiro oltempo alquem por agora me remetto mostrara o suçeço deste primeiro avante, que athe olprezente senão sabe». BNMV, It. Z. 44 (=8299), pp. 165-166 (original paging of a section entitled *Relação dolque passou em Madrasta patão da chegada do Ill[ustrissi].mo elReverendissimo S[enh].or Carlòs Thomas de Tournon Patriarcha de Antiochia elvizitador apostolico de China com poder de legado a latere &ç.a athe alsua partida deste costa de Choromandel pera as Ilhas de Philipinas*), with English translation in *Storia do Mogor*, I, pp. 5-6.

(60) «..em segundo lugar pareçeo essential ao S[enho]rAbbade para dar hum felis principio alseu projeto; foi lançar fora de Madrasta os Capuchinhos, elde Codolur ao R.do P.e Paulo de Saâ que administra ambas as Igrejas de ally, como Parocho que he dellas, e colocar em lugar destes outros Padres Italianos que pudeçem delpouco alpouco mançam[en].te e sem estrõdo dispor todas, ou aslmais da couzas que foçem necessarias para olnegoçio; delmaneira que chegando os S[enhor].es ministros eldirectores da nova companhia achacem alcama feita, eltudo leste [=lesto?] elaperelhado pera poder comecar logo seus contratos; e com alassistencia dos

At first sight Manucci's reconstruction of the projects envisaged by Biandrate di San Giorgio might appear somewhat fanciful; on the contrary, the Venetian's interpretation is confirmed by archival evidence that shows how relevant the connection was between evangelization and early modern European colonial trade in Asia. Fr. Giovanni Appiani, whom we have already mentioned in relation with Fr. Guglielmo della Valle and Fr. Ignazio Placente's denunciations of the Malabar Rites, wrote on 20 February 1701 to Cardinal Francesco Barberini (a member of the congregation of *Propaganda fide*) confirming exactly what Manucci claimed. Appiani had been sent to India in order to find a solution to the conflicts among missionaries that were making it impossible to assert the pre-eminence of Propaganda fide. Different nationalities, customs, doctrine, institutional bodies and principles created great confusion and could be overcome only when the authority of *Propaganda fide* had been acknowledged by all missionaries. To achieve this, *Propaganda fide* deemed it necessary to have as many Italian missionaries as possible in the eastern countries, basing their policy on the assumption that Italian missionaries were naturally devout and obedient to the Congregation whereas missionaries of other nationalities more easily resorted to the authority of their sovereigns in order to avoid obedience to the Roman missionary secretariat. It was decided to invite «well regulated» religious priests from seminaries in Rome, Bologna or Genua or any other expedient Italian cities to the mission in the Indies. Appiani was appointed by *Propaganda fide* to find candidates for the eastern missions but *Propaganda fide* and also entrusted with a second more difficult task. The cardinals of the Congregation had observed that «all» European nations had settlements, fortresses and cities on the coast and ports of the Mughal empire, in a position that allowed them to trade with Europe, Africa and all the Asian kingdoms; Appiani was asked to solicit some of the wealthiest Italian merchants to form a company that would sail to and trade in the Mughal Empire, using the information that he would be able to provide them. The establishment of the Italian trading company would put an end to the quarrels amongst missionaries as *Propaganda fide* would be able to appoint its own representatives in all the colonies of the Italian company and therefore assert its authority. The headquarters of the company and the residence of its General Directors

P.es Italianos nos lugares referidos lhes não faltarião avizos e notiçias deltudo para mayor assesto; pois sendo assi disposto selpodia esperar mediante albom gouverno que he serto olavião de ter no negoçio logro equivalênte ao trabalho». BNMV, It. Z. 44 (=8299), p. 166, with English translation in *Storia do Mogor*, cit., I, pp. 6-7.

would be in Rome; the company would also have a commercial port in the Papal States. It was hoped that such a close connection with the Holy See would prevent the possible problems that could derive from having the company associated with another Italian state. If the Italian trading company to the East Indies could not be established, then a possible solution to the missionary quarrels in India might be the appointment of an Apostolic Nuncio to Goa, in order to counteract the pretensions of the Portuguese *Padroado* with a direct representative of the Holy See. Finally, Appiani should propose any other suggestions that could help to increase the diffusion of the Catholic faith and defend the authority of *Propaganda fide* against the frequent attacks it suffered (61).

(61) «4°. la diversità delle nazioni, de costumi, della dottrina, de corpi, e delle massime, generando, e nodrendo tutti i scompigli che vi sono tra i missionari, si osservava che mai si vedrebbe il fine di tanta miserie, sinche l'autorità della Sacra Congregatione, venendo da tutti li missionari di qualunque corpo riconosciuta, non termini le differenze, con ridurre in se medesima tutta la disposizione delle missioni, facendo in maniera che ad essa medesima si apelli nelle cause ecclesiastiche che toccano li missionari e ad essa medesima si facci ricorso ne dubbi che occorrono per ottenere la decisione; il che non può facilmente riuscire sin che non vi siano in questi paesi molti operari Evangelici di nazione Italiana, per mezzo de quali si possino mandare li ordini, e ricevere le giuste notizie, come quelli che sono naturalmente divoti della S. Congregatione che non avrà con li medesimi tante misure da prendere, come è obbligata con quelli di diverse nazioni, che si prevalgono dell'autorità de loro Principi naturali per palliare la loro o poca ubbidienza, o aversione contro la Sacra Congregatione, di cui soffrono mal volontieri l'autorità.

5°. Perché questo mezzo potesse più facilmente porsi in esecuzione si considerava esser necessario d'eccitare i corpi di Religiosi ben regolati in Italia a mandar soggetti, e suscitare seminari di Preti Secolari in Roma, Bologna, Genova o altra città d'Italia opportuna per quest'impresa, che mandassero parimente soggetti a queste missioni sotto la direzione ed ordini della S. Congregatione; e che avrebbe molto giovato a questo fine l'andata di una persona informata del sistema di questi Paesi, perché potesse dare i lumi necessari per prendere le più giuste misure.

6°. Vedendo che tutte le nazioni dell'Europa sono in più e più luoghi stabilite con colonie numerose, fortezze e città, alle coste e porti di questo vasto Impero, che è opportunamente a portata di corrispondere, far trafico e commercio coll'Europa, Affrica, e tutti li Regni dell'Asia, si giudicò espediente d'incaricare la medesima persona, che si mandava di sollecitare alcuni de più ricchi mercanti d'Italia ad unire una Compagnia che mandasse anche vascelli a quest'Impero, il che non sarebbe stato molto dificile ad ottenersi, quando si avessero le giuste notizie delle disposizioni che vi sono, che la medesima Persona avrebbe suggerite.

7° Con questo mezzo si sarebbe posto fine alle discordie tra i missionari venendo l'autorità della Santa Sede a gettare solidi fondamenti in questi Regni coll'assistenza de suoi ministri nelle colonie della nazione Italiana.

8° Si doveva avvertire di procurare che li Direttori Generali di questa Compagnia risiedessero in Roma, ed avessero un Porto per il commercio ne' Stati della Chiesa, per evitare i scompigli che col tempo potrebbero nascere, venendo stabilita in altro Stato.

No trading company under the auspices of *Propaganda fide* was ever established, but the very fact that it had been discussed and examined is noteworthy (62). It shows a global economic venture, such as an Italian trading company, being considered a possible solution to a local missionary problem, here the contested pre-eminence of *Propaganda fide* on the Coromandel coast. Moreover, in order to find the start-up capital for a company that had been envisaged primarily by the Holy See, an attempt was made to seize the money that Fr. Dominic had been able to gather among the Armenian merchants of the East and out of which he already hoped might derive income from a global network to be used on a more specific local cause. Manucci states that the alms amount to 5000 *pagodas* (63); the Capuchin Fr. Laurent d'Angoulême translated it into Roman terms, giving a figure of 10,000 *scudi*, also specifying that Fr. Dominic had invested this in ships involved in wholesale trade between Madras and Bengal, gaining 20% interest. When Fr. Dominic fell ill, he appointed three attorneys to execute his testament, namely Fr. Michel Ange de Bourges, Superior of the Madras mission, and two Portuguese men. He asked Masses to be celebrated and alms to be given for the salvation of his soul, but most importantly gave instructions on how the capital he had gathered among the Armenian merchants of the East should be sent to his Province of Naxivan. We might imagine that the obvious way to do this was to send exchange bills directly from Madras to Persia. Fr. Dominic, though, instructed that the money be handed over to Armenian merchants for them to take to Bengal and onto Isphahan, from where the money was to be transferred to Venice and deposited in a bank, the interest it gained being used as a periodical income for his poverty-stricken convent in Greater Armenia (64). At

9° Supposto che questa Compagnia non potesse stabilirsi, l'autorità della Santa Sede avrebbe potuto prender radice in queste parti, per l'assistenza d'un Nunzio apostolico in Goa.

10° La persona che mandava doveva suggerire molt'altri spedienti particolari che servirebbero grandemente all'aumento della nostra S[an]ta Fede, ed allo stabilimento dell'autorità troppo vilipesa della S.[acra] Congregatione». APF, *SRC, Indie Orientali e Cina 8*, ff. 62r-v.

(62) The failed project of a *Propaganda fide* East India company can be compared with the project for a Luso-Italian East India Company that was envisaged in the years 1665-1685 and is currently studied in Portugal by the young Italian historian Antonella Viola.

(63) BNMV, It. Z. 44 (=8299), p. 165, with English translation in *Storia do Mogor,* cit., I, p. 4. In 1700 a pagoda was equal to 12 English shillings. S. MENTZ, *The English Gentleman Merchant at Work: Madras and the City of London 1660-1740,* Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2005, p. 147.

(64) «..havendo dato buona parte di questo denaro alla Grossa, à vinti per cento sopra i vascelli che trafficano da Madras à Bengala, et essendosi in questo punto ammalato nell'ospitio nostro di Madras, e vedendosi morire, chiamò un Christiano del Paese per aiutare i suoi

the beginning of the Eighteenth Century, the poverty of a Dominican convent in a remote Caucasian region could be tackled by the use of a global trading network that, passing through Madras, extended its reach from the Far East to Venice.

If in Madras Fr. Dominic considered this network the most expedient tool to solve the problems of his confreres in Naxivan, in Rome the same network was discovered to be a possible solution to the financial precariousness of the missionaries of Propaganda Fide in the East. On 15 February 1701 Lorenzo Casone, Papal Nuncio to Naples, wrote a letter to Card. Carlo Barberini (65). Casone had been asked by the latter to look in Naples for merchants who had correspondents in Isphahan or in other places in Persia. His efforts had been vain and he was very sorry about it as he was aware that, by finding merchants whose network extended up to that region, it would have been possible to pay the salaries to the missionaries who were toiling there «in the Lord's vineyard». Nevertheless, a merchant had informed him that in Venice and Leghorn it was possible to find Armenian merchants who could help *Propaganda Fide* in ensuring the payment of its missionaries. These were the Armenians of New Julfa, today a suburb of Isphahan, who had developed a commercial network spread out all over Asia with a major hub in India (66). It is not surprising that during his stay in Rome François-Marie de Tours took care not only to denounce the

Interessi, nominò per esecutori della Sua ultima volontà 1° il P.re Michelangelo di Bourges superiore della Missione di Madras. 2° il S. Franc[esc]o Cardozza di Mancedo 3° Gabriele del Rosario. Questi due Portughesi, tutti e tre congregati, doppoi morì alli 24 novembre 1703. Il detto P[ad]re ordinò prima di morire che doppo soddisfatto il bene per l'anima sua, e l'elemosine scritte l'Anno 1703 adi 24 novembre il detto denaro sia consegnato nelle mani dell'Armeni, per esser trasportato à Bengala, di Bengala a Ispahan Capitale della Persia, e di la à Venezia, per esser messo nel banco, e mandare il frutto al detto Convento di tutti S[an]ti». APF, *SC, Indie Orientali e Cina 8*, ff. 7rv.

(65) «Havendo io fatte, in esecutione del comandamento di V. E. esattissime diligenze in questa città per trovare negotianti, ò altre persone, che havessero corrispondenza in Aspaam, ò in alcuni luoghi del Regno della Persia, mi sono riuscite, non senza mio grandissimo dispiacere, infruttuose per veder differito il sussidio a quei poveri ministri, che lavorano nella vigna del Signre, mi ha però uno de medesimi negotianti soggiunto, che facendosi le prattiche in Venetia, et in Liovorno, dove non mancano mercanti Armeni, sarebbe facile, che qualcheduno di essi si prendesse il pensiero di servire cotesta Sacra Congregazione nel modo significatomi da V. E.». APF, *SRC, Indie Orientali e Cina 8*, f. 57.

(66) I. BAGHDIANTZ MCCABE, *The Shah's Silk for Europe's Silver: the Eurasian Trade of the Julfa Armenians in Safavid Iran and India (1530-1750)*, Atlanta, Scholars Press, 1999; S. ASLANIAN, *«The Salt in a Merchant's Letter»: The Culture of Julfan Correspondence in the Indian Ocean and the Mediterranean,* in «Journal of World History», XIX (2008), pp. 127-188.

Malabar Rites, but also to request *Propaganda fide* to endow him with Armenian books for the mission of Madras (67).

The origin of the Malabar Rites controversy, the project of an Italian company of the East Indies under the patronage of *Propaganda fide* and the conflict over the legacy of the Armenian Fr. Dominc have a common character. On the one hand they appear as social interactions set in a precise local context, the early Eighteenth-century Coromandel coast; on the other hand, they are active parts of processes that act well beyond the narrow limits of those «missionary tropics». Local interactions so globally interconnected and global processes so highly localized really suggest that a glocal paradigm might help us.

PAOLO ARANHA

At the beginning of the Eighteenth century the Holy See was called to solve the controversy on the Malabar Rites. The Jesuits that were working in the missions of Madurai, Mysore and «Carnate» were blamed for their tolerance of pagan practices and caste discriminations against the pariahs. This article proposes a category of «glocal», synthesis of «global» and «local», as a tool to interpret the conflict over the Malabar Rites beyond a narrow Romanocentric perspective. The Jesuit accommodatio appears therefore as a particular case of a more general trend towards adaptation shared by all the Catholic missionaries operating in South India. The article shows then that the denunciation made by the Capuchin François-Marie de Tours, considered until now as the very origin of a theological conflict on global scale, was in fact just an expression of an anti-Jesuitic front developed along the Coromandel coast and that included also the Venetian traveler Nicolao Manucci or the obscure Calabrian missionary Ignazio Placente. Finally, the article shows how the category of «glocal» may be useful not only to interpret the origin of the Malabar Rites controversy but also to contextualize the project, never accomplished, of an Italian East India Company to be established under the aegis of the congregation of Propaganda Fide.

(67) APF, *SC, Indie Orientali e Cina 8*, ff. 725-726.

CRITIQUE DE LA GLOBALISATION ET HISTOIRE DES MISSIONS D'ÉVANGÉLISATION TROIS PROPOSITIONS (1)

I. L'avenir d'un «désenclavement»

Les années récentes ont été largement dominées, dans le domaine de l'histoire des missions d'évangélisation, par la Compagnie de Jésus (2). Le trait le plus remarquable de cette historiographie a été, dans ce domaine comme dans d'autres, de propulser l'histoire de l'institution jésuite dans une série de champs – politique, scientifique, artistique, etc. – qui ont progressivement constitué l'histoire de cette institution comme un observatoire privilégié pour la compréhension des grandes évolutions du monde moderne, du point de vue de la perception du monde, du monde social, du monde des créations humaines, de l'articulation entre les discours de ces différents mondes, philosophique, théologique, etc. Cette dynamique centrifuge, extrêmement féconde, a parallèlement mis en évidence les conditions en fonction desquelles la Compagnie de Jésus pouvait être un pareil observatoire, et le chemin a été parcouru, des sources documentaires par lesquelles ces conditions étaient réunies jusqu'aux conditions de la production des sources, c'est-à-dire jusqu'à l'exceptionnalité historique et non pas seulement historiographique, de cet ordre religieux spécifique. Nous en sommes là, et ce que l'on appelle familièrement la «jésuitologie» (les plus éminents des jésuitologues se défendant souvent d'en être, précisément parce

(1) Je me permets de renvoyer, pour un panorama plus complet de l'historiographie récente, à P.-A. FABRE, *Missions chrétiennes modernes: notions, terrains, problèmes* dans *Historiographies religieuses croisées*, éd. par C. Duhamelle, Paris, Editions de la MSH, 2009. Voir aussi dans la production critique récente, en particulier pour le domaine latino-américain, J. VALENZUELA, *El culto a las imágenes en la cristianización del Perú: herencias, ambigüedades y resignificaciones,* in «Rivista di Storia del Cristianesimo», (2008). Je suis enfin et surtout reconnaissant aux contributions du dossier réuni ici, auxquelles les réflexions qui suivent s'efforcent de faire écho.

(2) Antonella Romano et moi-même avions tenté, il y a tout juste dix ans, un premier bilan de cette historiographie, in *Les jésuites dans le monde moderne*, «Revue de Synthèse», CXX (1999).

SOMMARIO

Maria Teresa Fattori, *Introduzione. Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi nei secoli XVI-XVIII* . . . . . Pag. 295

This introductory article of the monographical issue of the journal focuses on the ways Christian missionaries encountered cultures and religions of the non-European world. It casts a light on the importance of this question starting with the discipline of otherness in medieval Christendom and presents the themes highlighted by the articles in the issue. The meeting of missionaries and non-European peoples have produced various adaptations, at the same time, however, the encounters have leveled the differences, reshaping them, especially in the area of moral, matrimonial and sexual behavior, according to the Tridentine model.

Fabrizio Mandreoli, *Note sulla teologia sacramentaria tra il XII e il XV secolo* . . . . . » 327

This essay focuses on the history of the theology of sacraments and especially its development between the 12th and the 15th centuries. The primary sources of the investigation include the conciliar deliberations on the sacraments of baptism and eucharist during these four centuries. It becomes clear in the analysis that social, anthropological, and institutional elements are in play in the theological reflection, all interacting with the theological debate within the Church. Especially important for the understanding of the sacraments in the life of the Church is the idea of difference and otherness in the debates at the councils celebrated between the 12th and the 15th centuries.

Riccardo Saccenti, *Quidam dicunt quod aqua sive ablutio, quidam quod character. Discussioni sulla natura del battesimo fra la metà del XII e i primi decenni del XIII secolo* » 387

The sacrament of baptism is at the centre of a large theological debate between the middle of the XII century and the middle of the XIII.

Starting with Peter Lombard's position in his Sentences, the theological debate developed a deeper understanding of the various aspects of baptism. The main theologians engaged in it were Stephen Langton, William of Auxerre, Alexander of Hales and Hugues of Saint-Cher. Their doctrines had an evident influence on the positions of the subsequent authors such as Bonaventure of Bagnoregio and Thomas Aquinas.

Ângela Barreto Xavier, *"Conformes á terra no modo de viver". Matrimónio e império na Goa quinhentista* . . . . . Pag. 419

The essay analyzes the social and political consequences of the conversions to Christianity in Goa, in particular the consequences on the practice of marriage. The canon law was preceded by the norms of the Portuguese empire in India, which favored the association between the conversion to Christianity and the granting of the rights of citizenship for new converts. On the other side, the native peoples used conversion to gain political inclusion or to preserve their social *status*.

Giuseppe Marcocci, *Teologia e missioni in un impero commerciale: casi di coscienza e sacramenti nel mondo portoghese, ca. 1550-1600* . . . . . » 451

This article analyzes the creation and development of the "casuistry" of missionary theology in the territories of the Portoguese Empire in the second half of the 16th century. It focuses on the internal debates of the Society of Jesus from Europe to India, and from Brasil to Japan, looking especially at the issue of the strategy of adaptation in the administration of sacraments in non-European territories.

Bruno Boute, *The Trial of Melchisedek. Bureaucrats of the faith in Rome and engineers of the sacred in Flanders, 1606-1610* . . . . . » 483

In the course of the early modern period, hundreds of books about liturgy, devotional practices, and sacramental method were the object of preventive or repressive censorship by Roman Congregations. In this article, a specific case – the Louvain affair of Jacobus Jansonius' Liturgica (1606-1609) – is used as a platform to integrate research into religious practice into ritual studies in general, and as an opportunity to turn the scepticism of Philiph Buc's The Danger of Ritual into an analytical vantage point in particular. Investigating the complex relationship between orthodoxy, orthopraxy, and writing about religious practice, this essay seeks to contribute to the history of the "practising Christian", the primary unit of analysis in today's Sociology and Anthropology of Christianity.

Cr St 31 (2010) 621-646

Sacramenti o *saṃskārāḥ*? L'illusione dell'*accommodatio* nella controversia dei riti malabarici*

1. Accommodatio *o inculturazione? La missione di Madurai e la controversia sui riti malabarici*

Diverse ragioni spiegano perché la controversia dei riti malabarici, pur essendo ritenuta un episodio importante nella storia del cristianesimo in India, non sia stata approfondita maggiormente dagli studiosi. Una prima difficoltà è data dal carattere interdisciplinare del tema, situato all'incrocio fra la storia della chiesa e delle missioni, la teologia, l'antropologia e l'indologia. La grande ricchezza di fonti, sparse in archivi e biblioteche di più continenti, costituisce un'ulteriore sfida per uno studio complessivo della questione. Il maggiore ostacolo a una comprensione adeguata della controversia dei riti malabarici è però rappresentato dalla sedimentazione di interpretazioni anacronistiche del concetto e della prassi della *accommodatio* missionaria. Sulla scorta di letture apologetiche, elaborate inizialmente dalla storiografia interna alla Compagnia di Gesù ma poi accolte anche da altri studiosi, si è quindi ritenuto che tale controversia avesse avuto ad oggetto l'adattamento del cattolicesimo tridentino alla cultura dell'India meridionale da parte del gesuita italiano Roberto Nobili (1577- 1656).[1] Come ha osservato Matteo Sanfilippo, "non è facile ri-

* Ringrazio vivamente Ines Županov (Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud / EHESS, Paris) per la gentilezza con cui ha voluto leggere e commentare questo saggio. La responsabilità per le opinioni qui esposte è soltanto ed esclusivamente mia.

[1] Una sintesi attuale degli studi su Roberto Nobili e sulla missione di Madurai è presentata negli atti di un recente convegno, M. Sanfilippo, C. Prezzolini (a cura di), *Roberto De Nobili (1577-1656): Missionario gesuita poliziano: Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007*, Perugia 2008). I primi studi gesuitici su Roberto Nobili (noto anche come De Nobili) e sulla controversia dei riti malabarici furono opera di missionari francesi attivi nella nuova missione di Madurai, fondata nel 1838 in seguito alla restaurazione della Compagnia di Gesù dopo la sua soppressio-

ne universale nel 1773. Vi sono anzitutto alcune opere di Joseph Bertrand, uno dei quattro gesuiti fondatori della nuova missione. Altri contributi vennero dai gesuiti Auguste Jean, Leon Besse, Jean-Baptiste Castets, Paul Morère, e Pierre Dahmen. Attorno all'epoca dell'indipendenza indiana (e temendo che essa pregiudicasse le missioni cattoliche in India) si situano anche gli studi del gesuita italiano Domenico Ferroli. Alla storia della missione di Madurai ha fornito un contributo anche Joseph Wicki, curatore della monumentale collezione dei *Documenta Indica* (ferma ormai dal 1988 a un XVIII volume che include le fonti gesuitiche sulle missioni in India sino all'anno 1597). Wicki pubblicò *Sei lettere inedite del P. Roberto Nobili S.I., 1606, 1607, 1615*, in *Achivium Historicorum Societatis Iesu* (d'ora in poi *AHSI)*, 37 (1968) 129-145, come pure alcune *Lettere familiari del P. Roberto Nobili S.I., 1609-1649*, in *AHSI*, 39 (1969) 313-325. Lo storico gesuita che però ha dato i maggiori contributi alla storia della missione di Madurai è stato Savarimuthu Rajamanickam, impegnato per decenni a promuovere l'immagine di Roberto Nobili e a prepararne un'eventuale causa di beatificazione. Occorre ricordare *The Goa Conference of 1619*, in *Indian Church History Review* (1968)/2, 81-96; *Roberto de Nobili on Adaptation*, Palayamkottai 1971 (testo latino e traduzione inglese di un trattato di Nobili intitolato *Narratio fundamentorum quibus Madurensis missionis institutum cœptum est et hucusque consistit*); *Roberto de Nobili on Indian Customs*, Palayamkottai1972 (testo latino e traduzione inglese di una *Informatio de quibusdam moribus nationis indicæ* composta da Nobili); *The first oriental scholar*, Tirunelveli 1972. Negli anni '60 e '70 Rajamanickam ha pubblicato numerose opere teologiche in lingua tamil attribuite a Roberto Nobili e ha anche perfezionato e pubblicato una biografia di Nobili composta dal gesuita A. Saulière, *His Star in the East*, Madras 1995. L'opera ha un chiaro intento agiografico ma è fondata su una ricca documentazione che tuttavia, per ragioni difficili a comprendersi, non viene richiamata con opportune note. Va osservato come i gesuiti Rajamanickam e Wicki, pur accomunati da un'analoga valutazione positiva di Nobili e della missione di Madurai, esprimessero due impostazioni politiche e storiografiche opposte: il primo vedeva in Nobili un possibile esempio di un cristianesimo indiano non coloniale mentre il secondo era partecipe della storiografia ultramarina fiorita in Portogallo negli ultimi decenni del regime salazarista. Ci sia consentito rimandare in proposito a P. Aranha, *Roberto Nobili e il dialogo interreligioso?*, in M. Sanfilippo, C. Prezzolini (a cura di), *Roberto De Nobili…*, 137-150, in particolare 143-145. In un clima post-conciliare si situano A. Rocaries, *Robert de Nobili ou le "sannyasi" chrétien*, Toulouse 1967 (proponendo Nobili come confutatore della presunta esistenza di una "civiltà cristiana") e N. Tornese SJ, *Roberto De Nobili, 1577-1656. Contributo al dialogo con i non cristiani. Saggio storico-teologico*, Cagliari 1973. Nobili viene presentato come modello di dialogo interreligioso soprattutto nell'importante studio di Soosai Arokiasamy SJ, *Dharma, Hindu and Christian according to Roberto de Nobili. Analysis of its meaning and its use in Hinduism and Christianity*, Roma 1986. Il merito principale di quest'opera è l'approfondita analisi delle opere teologiche di Nobili in lingua tamil. Un contributo analogo è stato offerto da A. Amaladoss SJ, F.X. Clooney SJ (a cura di), *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises by Roberto De Nobili, S.J., Missionary and Scholar in 17th Century India*, Saint-Louis 2000. Amaladoss e Clooney tuttavia, pur evidenziando il contributo pastorale e culturale di Nobili e l'importanza della missione da lui fondata, non impiegano più gli schemi agiografici

costruire la biografia di Roberto De Nobili perché una lunga tradizione agiografica ha accumulato troppi materiali eterogenei impedendo la corretta comprensione delle scelte del missionario".[2] Tale tradizione ha oggi il suo lascito più vitale nella convinzione che Nobili abbia profeticamente adattato il cristianesimo occidentale alla cultura indiana e anticipato di almeno 350 anni l'elaborazione della categoria teologica di "inculturazione". L'esperimento di Nobili sarebbe stata visto con sospetto da Roma: approvato inizialmente, sarebbe poi stato sconfitto da un presunto rigurgito eurocentrista a metà Settecento. Secondo questa persistente tradizione agiografica l'arrivo nel 1606 di Nobili nella città di Madurai, capitale culturale per molti secoli della regione del Tamil Nadu, avrebbe segnato una netta discontinuità nella storia del cristianesimo, non solo in India. Ispirato dalle missioni gesuitiche in Cina e Giappone e seguendo le indicazioni del Visitatore Alessandro Valignano (1539-1606), Nobili si sarebbe convinto che per convertire i popoli dell'India meridionale, e soprattutto le loro *élites*, fosse necessaria l'*accommodatio*, ovvero l'adattamento di sé stesso e del cristianesimo alla cultura di un popolo che era sì molto diverso dagli europei, ma in nulla ad essi inferiore. Altri missionari, a partire dal suo confratello lusitano Gonçalo Fernandez (1541- 1621), avrebbero invece ritenuto impossibile ogni adattamento, nella certezza che solo un'assimilazione ai costumi e alla cultura dei portoghesi dell'*Estado da Índia* potesse garantire lo stabilimento di una nuova chiesa missionaria. Roberto Nobili, in virtù di connessioni familiari con gli ambienti della Curia Romana, sarebbe riuscito ad ottenere da Papa Gregorio XV il Breve *Romanæ Sedis Antistes* del 31 gennaio 1623, con il quale sarebbero stati ufficialmente permessi alcuni costumi praticati dai neofiti della missione di Madurai, meglio noti in seguito come "riti malabarici". Durante il secolo XVII la missione iniziata da Nobili si espanse anche alle regioni di Mysore e del Carnate (corrispondente all'attuale stato dell'Andhra Pradesh). Secondo

della precedente storiografia gesuitica e riconoscono apertamente il problema della discriminazione di casta nella missione di Madurai. Va infine ricordata la migliore biografia di Nobili sinora pubblicata, P. Bachmann, *Roberto Nobili, 1577-1656: Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christilichen Dialog mit Hinduismus*, Roma 1972. L'autore, un sacerdote tedesco non appartenente alla Compagnia di Gesù, enfatizzava la centralità di Roberto Nobili nella fondazione della missione di Madurai ma soprattutto offriva un quadro sistematico della documentazione sul tema conservata nell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù.

[2] M. Sanfilippo, *Roberto De Nobili: Un'introduzione*, in M. Sanfilippo, C. Prezzolini (a cura di), *Roberto De Nobili…*, 13-22, precisamente a 13.

l'interpretazione corrente la vistosa crescita del numero dei cristiani nell'India meridionale sarebbe stata dovuta al lungimirante adattamento propugnato da Nobili e, in assenza di improvvidi interventi europei, avrebbe prodotto una cristianizzazione della regione ben più ampia di quella poi verificatasi effettivamente. La controversia dei riti malabarici, occorsa nella prima metà del XVIII secolo, avrebbe quindi guastato un collaudato e sapiente equilibrio. Il missionario cappuccino François-Marie de Tours denunciò nel 1703 alla Congregazione de Propaganda Fide alcune presunte contaminazioni pagane del cristianesimo introdotto dai gesuiti nelle loro missioni dell'India meridionale.[3] Secondo la lettura consueta della controversia dei riti malabarici, il soggiorno a Pondichéry (6 novembre 1703-11 luglio 1704) del patriarca d'Antiochia (poi cardinale) Carlo Tommaso Maillard de Tournon (1668-1710) avrebbe causato la rovina della florida chiesa fondata da Roberto Nobili. Inviato da Clemente XI come legato pontificio per le Indie Orientali, anzitutto per risolvere la controversia sui riti cinesi e stabilire positive relazioni col Celeste Impero, Tournon emanò il 23 giugno 1704 e promulgò il seguente 8 luglio il decreto *Inter graviores*. Con esso venivano condannati alcuni presunti riti e costumi pagani praticati dai cristiani delle missioni di Madurai, Mysore e del Carnate.[4] Essi erano di varia natura ed includevano in particolare la segregazione dei cristiani *paṟaiyār* (i cosiddetti "paria" o "intoccabili") dai loro correligionari di condizione sociale superiore. Tale separazione vigeva in tutti gli ambiti della vita sociale, compresa la partecipazione all'eucarestia e l'amministrazione dei sacramenti della penitenza e dell'estrema unzione. Per decenni il decreto fu discusso presso la Congregazione del Sant'Uffizio, confermato a più riprese dalla Sede Apostolica e più volte contestato dai gesuiti. Con la bolla *Omnium sollicitudinum* del 12 settembre 1744 si man-

[3] Il cappuccino pubblicava l'anno successivo il suo memoriale col titolo di *Questions proposées a la Sacrée Congregation de la Propagande sur les ceremonies payennes que certains Missionaires permettent aux Chretiens Malabares dans les Indes Orientales. Par le R.P. François Marie de Tours Capucin, Missionaire aux Indes Orientales*, Chez Guillaume Schupper, ruë des Maures, proche la grande Eglise, A Liege 1704.

[4] Il decreto *Inter graviores* e i successivi atti pontifici sono riportati nella bolla *Omnium Sollicitudinum*, consultabile in R. de Martinis (a cura di), *Iuris Pontificii de Propaganda Fide Pars Prima complectens Bullas, Brevia, Acta S.S. a Congregationis institutione ad praesens iuxta temporis seriem disposita, auspice Em.o ac R.mo D.no S. R. E. Cardinali Ioanne Simeoni S. C. de Propaganda Fide Praefecto, cura ac studio Raphaëlis de Martinis, eiusdem Cong. Consult. et missionis sacerdotis etc.*, Romae 1890, III, 166-182.

tennero il decreto di Tournon e tutte le successive conferme papali, ma fu anche prevista una fase transitoria di dieci anni per permettere un'attuazione graduale dei divieti concernenti quei costumi la proibizione dei quali suscitava maggiori resistenze.

Le diverse fasi della risoluzione istituzionale della controversia dei riti malabarici sono già note in storiografia.[5] L'apertura dell'Archivio del Sant'Uffizio permette tuttavia di scoprire ora come si svolse il processo decisionale che condusse alla *Omnium sollicitudinum*, su quali conoscenze dell'India si formarono le posizioni dei diversi attori e quale connessione fu stabilita fra la controversia seicentesca sul metodo di Roberto Nobili e quella settecentesca sui riti malabarici.[6] Tale disputa è tuttavia irriducibile a un mero procedimento interno alla congregazione suprema della Curia Romana. È anzitutto un episodio centrale nella storia del cristianesimo nell'India meridionale. Ogni tentativo per far avanzare la nostra conoscenza su questo importante scontro di persone, pratiche e idee necessita – come si è già accennato – di una valutazione globale della ricchissima documentazione disponibile sul tema in archivi e biblioteche sparse in Europa, in Asia e nelle Americhe. Ancor più necessaria è però una decostruzione rigorosa di categorie che non reggono il confronto con ciò che un'interpretazione critica delle fonti disponibili rivela.

Occorre anzitutto osservare come costituisca un evidente anacronismo l'impiego della categoria di inculturazione per interpretare l'*accommodatio* praticata da Roberto Nobili e dai suoi successori. In comune vi è l'aspirazione a rendere intelligibile il messaggio evangelico a popoli che non l'abbiano ancora conosciuto. Estraneo all'*accommodatio*, inteso come adattamento missionario, è tuttavia lo specifico obiettivo dell'inculturazione di incarnare il messaggio cristiano, indigenizzando il cristianesimo e cristianizzando una parti-

[5] Una sintesi equilibrata è presentata da É. Amann, *Rites Malabares*, in *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, Paris 1923-1972, IX (1926), coll. 1704-1745. Una lettura gesuitica con ricca base documentaria è E.R. Hambye SJ, *The controversy about the "Malabar Rites"*, in Id., *Eighteenth Century*, III: *History of Christianity in India, published for Church History Association of India*, Bangalore 1982-, 211-237. Tutti i principali manuali di storia della chiesa e delle missioni menzionano la controversia sui riti malabarici, facendo generalmente riferimento al citato articolo di Amann.

[6] Particolare attenzione merita il volume dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), *S.O., St. St., QQ 1-g*, contenente gli atti della controversia seicentesca e anticamente identificato come vol. 1156.

colare cultura.[7] Non sorprende che fra la metà dell'Ottocento e gli anni immediatamente successivi al concilio Vaticano II la storiografia gesuitica intendesse riabilitare la memoria di missioni contro le quali erano state mosse gravi accuse. Appare però singolare che ancora oggi molti studiosi esaminino la controversia dei riti malabarici partendo dall'assunto per cui la cattiva sorte patita dall'esperimento di Nobili deriverebbe dall'avere anticipato i tempi, proponendo l'inculturazione quando l'Europa era ancora incapace di trascendere il proprio etnocentrismo. Il fondamentale contributo di Ines Županov[8] ha invece evidenziato come la base teorica dell'*accommodatio* proposta dal gesuita italiano non fosse certo un'aprioristica empatia verso una cultura non europea, bensì una sintonia con le strutture gerarchiche della società di Madurai, configurata secondo articolazioni sociali che in Europa furono conosciute come "caste". Mediante "analogie aristocratiche" – per usare la felice espressione proposta da Županov – Nobili poté commensurare l'alterità indiana al sistema di valori della società da cui egli proveniva, sì da rendere "civili" e "politici" i costumi che ad altri apparivano semplicemente pagani. Il cristianesimo e i missionari furono così adattati non a meri costumi ed usanze, bensì a strutture di dominio ed esclusione sociale. Non è quindi poi così sorprendente che i riti malabarici fossero persino richiamati negli Stati Uniti degli anni Cinquanta per dare una giustificazione cattolica alla segregazione degli afro-americani.[9] Una simile analogia, pur anacronistica, trovava comunque un fondamento nelle gerarchie razziali che Nobili, non meno di Valignano, riteneva regolassero i rapporti fra popoli di pelle chiara e scura.[10] In un simile contesto appare difficilmente sostenibile l'associazione dell'*accommodatio* all'inculturazione, il cui logico presupposto è invece un apprezzamento positivo di tutte le culture e non solo di quelle espresse dai gruppi egemonici

[7] C. Clémentin-Ojha, *Indianisation et enracinement: les enjeux de l'"inculturation" de l'Église en Inde*, in *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 80 (1993) 107-133, in particolare 110.

[8] I.G. Županov, *Disputed mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, New Delhi 1999.

[9] P.W. Mernagh, *The Pope Approves Segregation*, P.W. Mernagh, New Orleans 1955.

[10] In una lettera al padre generale, Nobili aveva osservato esplicitamente come i neofiti di casta superiore di Madurai non fossero inferiori in virtù ai giapponesi e non potessero perciò essere assimilati alla maggioranza di "gente pretta" che abitava l'India. Mi sia concesso rinviare a P. Aranha, *Gerarchie razziali e adattamento culturale: La "Ipotesi Valignano"*, in A. Tamburello, M.A.J. Üçerler SJ, M. Di Russo (a cura di), *Alessandro Valignano S.I., uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente ed Occidente*, Roma 2008, 76-98, in particolare 95.

di ogni singola società.[11] Ancora meno convincente è l'ipotesi che l'adattamento teorizzato e praticato da Nobili implicasse un intenzionale allentamento dell'ortodossia religiosa cattolica, invocasse un cedimento verso una tradizione religiosa non cristiana o addirittura avesse per scopo il sincretismo religioso.[12] Come ha osservato Anand

[11] Un esempio recente di questa confusione concettuale è offerta da P.M. Collins, *The Praxis of Inculturation for Mission: Roberto de Nobili's Example and Legacy*, in *Ecclesiology* 3 (2007)/3, 323-342. L'autore è conscio che l'assunzione di Nobili a modello per l'inculturazione è problematica, tuttavia sostiene che sia anacronistico pretendere da un uomo del Seicento un impegno esplicito per il sovvertimento di strutture gerarchiche e predatorie. L'argomento è certamente valido, nella misura in cui è però altrettanto anacronistico trasfigurare un mero atteggiamento dialogico, quale quello che Nobili dimostrò nei confronti degli "intellettuali pagani" di Madurai, in una sorta di irenico rispetto per religioni diverse dal cattolicesimo romano (se ci riferiamo al dialogo interreligioso) o all'accettazione di una posizione paritaria nel confronto con persone di altra cultura e storia (se consideriamo specificamente l'inculturazione). Il dialogo di Nobili era semplicemente un annuncio evangelico rivolto anzitutto agli individui: una fondamentale pratica missionaria esistita dagli inizi stessi del cristianesimo.

[12] Nella relazione intitolata *Inquisizione romana e riti malabarici: una controversia*, presentata da Sabina Pavone al convegno *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la dottrina della fede: storia e archivi dell'inquisizione* (Roma 21-23 febbraio 2008, intervento disponibile online all'url www.radioradicale.it/modules/archivio/playmedia.php?IdIntervento=2215946&m=47) si sosteneva infatti che nei secoli XVII- XVIII "Roma era conscia di dover scegliere tra il favorire un numero più consistente di conversioni e il rimanere invece ancorata ad una rigida ortodossia ferma nel considerare ogni piccolo cedimento a tradizioni religiose diverse come vere e proprie forme di idolatria". La studiosa affermava inoltre che la Compagnia di Gesù fu attaccata da più parti in quanto era "troppo autonoma nella sua difesa di forme di sincretismo religioso". L'intervento si concludeva nei termini seguenti: "una vera e propria apertura all'idea d'inculturazione si avrà solo con il Concilio Vaticano II. Ma questo sembra già lontano". Va notato che il termine di inculturazione è assente negli atti del Vaticano II e che "nel Magistero pontificio il vocabolo appare per la prima volta nell' *Allocuzione* ai membri della Pontificia Commissione Biblica del 26 marzo 1979". Pontificia Università Urbaniana, *Dizionario di missiologia*, Bologna 1993, 281, s.v. "Inculturazione". Al contrario, uno dei documenti più celebri del concilio Vaticano II, ovvero la Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, affermò con chiarezza (n. 29, "La fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini e la giustizia sociale") che "ogni genere di discriminazione circa i diritti fondamentali della persona, sia in campo sociale che culturale, in ragione del sesso, della razza, del colore, della condizione sociale, della lingua o religione, deve essere superato ed eliminato, come contrario al disegno di Dio". La condanna della discriminazione dei *paṛaiyār*, formulata nel 1704 e ribadita a più riprese dalla Santa Sede sino al 1744 e mai revocata, appare in singolare sintonia col principio di uguaglianza di tutti gli esseri umani. Quanto infine alla presunta lontananza del Vaticano II dalla vita attuale della chiesa, non è agevole comprendere a cosa pre-

Amaladoss, noto studioso di storia della filosofia indiana e gesuita dell'attuale provincia di Madurai, Nobili alla fine non riuscì a conseguire un autentico e duraturo successo. Ciò fu soprattutto dovuto alla sua formazione in una specifica scuola teologica, all'inscindibile radicamento nella scolastica europea e forse anche ad un atteggiamento coloniale che nei suoi lavori in lingua tamil determinava l'assenza di una vera empatia con la cultura locale. Appariva invece un senso di superiorità nel suo tentativo di dimostrare la veridicità della propria religione e l'infondatezza di tutte le altre. La sua stessa comprensione del mondo in cui viveva era condizionata e limitata da simili presupposti.[13] Roberto Nobili condivideva l'ortodossia del cattolicesimo tridentino senza riserve e con piena consapevolezza. Non vi era da parte sua alcun cedimento verso il paganesimo indiano ma piuttosto un atteggiamento di sfida sul piano della razionalità delle credenze. È evidente che, se la sua attività evangelizzatrice rese possibile la comparsa di forme di religiosità sincretistica (così come accade normalmente in ogni contesto missionario, non solo cristiano), di certo non era questo l'obiettivo a cui mirava. I casi di predicatori intenzionalmente sincretistici sono infatti rari ed estremi, e certamente né Nobili né la Compagnia di Gesù ne furono esempi.[14]

Se l'*accommodatio* di Roberto Nobili aveva poco a che spartire con l'attuale concetto di inculturazione, ancor meno può essere richiamata oggi come esempio di dialogo interreligioso. L'interesse per le strutture indiane di potere era funzionale al conseguimento del maggior numero di conversioni possibili. Così come in Cina i gesuiti ricercarono anzitutto la conversione dei mandarini e in Giappone quella dei *daimyō*, così a Madurai si tentò prioritariamente la conversione dei bramini e delle comunità marziali dei *Badagas*.[15] La speran-

cisamente si faccia riferimento. Se si considera l'inculturazione, è difficile trovare nella storia del cattolicesimo dell'ultimo mezzo millennio un'epoca con una varietà liturgica e pastorale pari a quella attuale.

[13] A. Amaladoss SJ, *Towards an Assessment of de Nobili – An Evaluation from an Indian Jesuit's Perspective*, in A. Amaladoss, F.X. Clooney (a cura di), *Preaching Wisdom…*, 36.

[14] Cfr. H. Ringgren, *The Problems of Syncretism*, in S.S. Hartman (a cura di), *Syncretism: Based on Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism Held at Åbo on the 8th-10th of September, 1966*, Stockholm 1969, p. 12.

[15] L'espressione *Badagas* è una deformazione portoghese del termine *vaṭukar*, che in tamil significa semplicemente "i settentrionali". Oggi gli antropologi indicano con *Badagas* un gruppo tribale che vive sui monti Nilgiri nell'entroterra dello stato del Tamil Nadu e che parla una sorta di dialetto kannaḍa al posto della lingua tamil.

za era infatti che attraverso la cristianizzazione delle *élites* fosse possibile conseguire a cascata quella dell'intera popolazione. Va peraltro notato che il principio del *cuius regio eius et religio*, implicito in una simile concezione missionaria, ebbe sempre in India un'applicazione assai limitata. Secoli di dominio islamico, a livello regionale o quasi pan-indiano (come nel caso dell'impero moghul), non cancellarono di certo la vitalità di quell'insieme di culti, devozioni e visioni del mondo sintetizzati normalmente sotto la categoria di "induismo".[16] Contrariamente alle aspettative, le missioni gesuitiche dell'India meridionale raccolsero infine molte più conversioni fra gruppi sociali meno privilegiati che non fra quelli dominanti.[17] Tale circostanza di fatto non deve tuttavia far dimenticare che non erano stati essi i destinatari diretti degli sforzi missionari, sebbene la loro conversione fosse certamente, insieme a quella di tutti i "pagani", lo scopo ultimo dell'attività evangelizzatrice. L'*accommodatio* non implicò infatti un'attenuazione del principio *extra ecclesiam nulla salus*. Era anzi proprio la tensione verso la salvezza di interi popoli a spingere alla ricerca di metodi non convenzionali ma efficaci. L'"induismo" era paganesimo e inganno diabolico tanto agli occhi dei gesuiti fautori

Gli studiosi di storia indo-portoghese definiscono però Badagas una comunità marziale di lingua telugu che fu particolamente attiva e potente nei secoli XVI e XVII. Cfr. S. Subrahmanyam, D. Shulman, *The Men who would be King? The politics of Expansion in Early Seventeenth-Century Tamil Nadu*, in *Modern Asian Studies* 24 (1990)/2, 226. Queste due popolazioni non hanno nulla in comune se non una generica origine settentrionale. Va però notato che i Badagas dei monti Nilgiri Hills sono stati anche considerati come degli "antichi rifugiati indù". Cfr. P. Hockings, *Ancient Hindu Refugees: Badaga Social History, 1550-1975*, The Hague 1980.

[16] Occorre osservare come negli ultimi decenni, anche sulla scorta della critica all'orientalismo promossa da Edward Said (*Orientalism*, London 1978), si sia messa in discussione l'adeguatezza della categoria di "induismo". Da più parti si è sostenuto che tale concetto sia una mera astrazione occidentale che, almeno sino al XIX secolo, non era in grado di rappresentare la diversità delle credenze e delle pratiche religiose dell'India. Così ad esempio R. King, *Orientalism and religion: Postcolonial theory, India and the "mystic east"*, London 1999, 98. Il tema è discusso vivacemente ma la maggior parte degli studiosi ritiene che, se l'induismo contemporaneo è incomprensibile a prescindere dall'influenza coloniale, tuttavia esso non fu creato o "inventato" dagli inglesi. Un'utile introduzione a questo dibattito è fornita da Brian K. Pennington, *Was Hinduism invented? Britons, Indians, and colonial construction of religion*, New York 2005.

[17] Ad esempio nel 1644 la missione di Madurai contava 1208 cristiani di caste superiori e intermedie (perciò non solo bramini) e 2975 *paṛaiyār*. J. Thekkedath SDB, *From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542-1700)*, II: *History of Christianity in India*…, 222

dell'*accommodatio* quanto nella visione degli ecclesiastici che a loro si opponevano. Ciò che differiva era la delimitazione precisa del paganesimo, non il suo apprezzamento e caratterizzazione.[18]

Se dunque il metodo seguito dai gesuiti nelle missioni di Madurai, Mysore e del Carnate non anticipava né l'inculturazione né il dialogo religioso ed era invece fondato sull'accettazione di gerarchie sociali e di razza, appare evidente che l'*accommodatio* non era un mero adattamento culturale. Nobili comprese con lucida intelligenza che il cristianesimo non aveva possibilità di diffusione nelle regioni indiane non soggette ai portoghesi se non si fosse adattato alle circostanze locali. Non egli, ma la successiva storiografia gesuitica, definì poi queste circostanze in termini specificamente culturali. Un caso illustra il punto in maniera illuminante. Fra le diverse obiezioni che furono mosse a Nobili vi era anche la pratica dei neofiti di casta superiore di lavarsi se per accidente fossero entrati in contatto con dei *paṛaiyār*, anche cristiani. Il gesuita risponde che la pratica era assolutamente tollerabile in quanto non superstiziosa ma eseguita esclusivamente in ragione della repulsione istintiva (*præter naturalem nauseam*) che le caste superiori provavano per quelle inferiori.[19] In tal modo Nobili chiariva come il pericolo da evitare in un processo di adattamento fosse la contaminazione col paganesimo, ma non certo l'adozione di costumi sociali particolarmente discriminatori. Era anzi proprio la repulsione per le caste inferiori la prova che determinate abluzioni fossero tollerabili. La spiegazione che Nobili dava della varietà dei costumi era esattamente la loro mancanza di senso. Centinaia di usanze sociali, non solo di Madurai, erano prive di fondamento. Non era possibile rinvenirvi l'intenzionalità e la finalità di un autore. Esse avevano la propria origine nella tradizione, erano mantenute dalla consuetudine e trovavano nella propensione degli animi il fattore che ne assicurava l'osservanza. Se anche tali costumi erano inconsistenti come enti di ragione, l'educazione li rendeva tuttavia più reali della realtà concreta. Perciò le abluzioni per la purificazione dal contatto con un *paṛaiyan* avevano fra gli indiani il carattere di costume distintivo e non vi era ragione di sforzarsi a sopprimerlo dal momento che senza timori si tollerò agli antichi cristiani l'osservanza di costumi

[18] Per una critica più estesa all'associazione dell'*accommodatio* al dialogo interreligioso ci sia permesso rimandare a P. Aranha, *Roberto Nobili e il dialogo interreligioso?…*

[19] S. Rajamanickam (ed.), *Roberto de Nobili on Adaptation…*, 170.

analoghi.[20] In tal modo Nobili chiariva che il cattolicesimo doveva essere adattato a costumi indifferenti in quanto privi di senso religioso.[21] Il gesuita immaginava in tal modo che le terre non cristiane fossero quasi uno spazio vuoto, inquadrato da specifiche gerarchie sociali e in in attesa di ricevere l'unico senso religioso realmente autentico, quello cristiano. Il paganesimo, ovvero la sfera di una religiosità autoctona e precristiana, appariva nella presentazione di Nobili quasi come una realtà marginale, divisa in molteplici gruppi e sette che non di rado conservavano tracce della vera conoscenza di Dio.[22]

La neutralità dei costumi sociali era però un assunto di Nobili e di alcuni confratelli che lo seguirono nel ministero, non una realtà che fosse universalmente evidente, in particolare agli indiani che si

[20] "Hæc et sexcenta alia quæ in civili continentur cultu, fundamento utique carent. Si auctorem, vel finem quæras non invenies: traditio tibi prætendetur autrix, consuetudo confirmatrix, animorum propensio observatrix. Et licet entia sint (ut ita dicam) rationis, ea ab unoquoque nostrum etiam plus quam realia judicantur, cum quibus educati sumus; quare et inter cætera huius sæculi entia rationis, Indorum hic mos proprium locum obtinet, nec est cur ea iis hominibus pro nunc interdicere defatigemur, cum multa alia his similia in antiquis Christianis non anxie patiamur". *Ibidem*.

[21] Vi era un chiaro riferimento alla categoria degli *adiaphora*. Elaborati nell'ambito delle filosofia morale cinica, storica ed epicurea per indicare azioni che di per sé non erano né buone né cattive, essi erano poi stati invocati da Filippo Melantone allo scopo di ricomporre l'unità dei cristiani. Se le devozioni cattoliche erano infatti prive di significato, nulla vietava che fossero tollerate in quanto non cattive in sé stesse. Tale posizione fu duramente osteggiata da Mattia Flaccio Illirico e dalla maggioranza dei luterani, dando origine a una controversia nota come *Adiaphoristenstreit*. Cfr. C.C. Erhard Schmid, *Adiaphora: wissenschaftlich und historisch untersucht*, Leipzig 1809. Lo specifico ruolo degli *adiaphora* nella giustificazione dell'*accommodatio* nella missione di Madurai è stato evidenziato per la prima volta in I. Županov, *Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du 17e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne*, in *Annales* 51 (1996)/6, 1201-1223.

[22] Cfr. I. Županov, *Le repli du religieux*…, in particolare 1217. La studiosa dimostra come il concetto di azioni indifferenti conducesse Nobili ad avocare a una dimensione meramente sociale gli usi e le istituzioni indiane che altri missionari, anche gesuiti, ritenevano infetti di paganesimo, ovvero di falsa religione. Tale caratterizzazione descrive perfettamente l'immagine della missione di Madurai che Nobili fornisce nelle sue opere apologetiche. Va però osservato che in testi più privati Nobili non esitava a evidenziare la fondazione diabolica del paganesimo indiano. Così, in una lettera inviata da Madurai al Cardinale Roberto Bellarmino o al Cardinale Francesco Sforza il 1 dicembre 1607, Nobili scriveva che "quanto alla religione di questa gente, sono Idolatri e ancorche confessino quasi tutti, che Dio he un solo, non lasciano di adorare molti Idoli, e demonij de quali contano e credono favole, non meno false di quel che contavano li nostri antichi romani, e Ovidio ne suoi Metamorfosi". *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Goa 51, f. 7v.

cercava di convertire. L'interpretazione che intendiamo qui offrire della controversia dei riti malabarici è proprio fondata sulla divergenza fra una neutralità immaginata da alcuni missionari gesuiti e un'incontrollabile densità semantica della società non europea che veniva evangelizzata. La significazione cattolica che Nobili e i suoi successori speravano di conferire alla *tabula rasa* della società indiana era declinata anzitutto in termini sacramentali, conformemente agli indirizzi stabiliti dal concilio di Trento. Ci sembra tuttavia che, a dispetto delle loro intenzioni e a causa dell'incoercibile autonomia dei neofiti, i riti malabarici segnarono piuttosto la cristianizzazione di *saṃskārāḥ* "pagani", o addirittura la creazione *ex novo* di *saṃskārāḥ* cristiani in competizione coi sacramenti cattolici. Ora è perciò necessario tentare di capire cosa siano i *saṃskārāḥ* e proporre una tassonomia dei riti malabarici che evidenzi la loro funzione sociale piuttosto che culturale.

2. *Saṃskārāḥ e sacramenti*

Il termine sanscrito *saṃskāra* (al plurale *saṃskārāḥ*) proviene dalla stessa origine da cui deriva la denominazione della lingua a cui esso appartiene. Alla base sia di *saṃskṛita* (sanscrito) sia di *saṃskāra* vi è infatti la radice verbale composta *saṃ -s- kṛi*, equivalente al latino *conficio* (*cum* + *facio*) e il cui significato letterale è "mettere insieme", "formare bene", "unire", "comporre". La lingua sanscrita è quindi qualificata come elaborata e raffinata, specialmente in opposizione alle lingue vernacolari indiane. *Saṃskāra* equivale a sua volta a "perfezionamento", "ornamento", "purificazione", "pulizia", "preparazione".[23] In senso specifico, i *saṃskārāḥ* sono "riti religiosi di purificazione e cerimonie per la santificazione del corpo, della mente e dell'intelletto di un individuo, così che egli possa diventare a pieno titolo un membro della comunità". Definire i *saṃskārāḥ* semplicemente come cerimonie, riti o rituali è inadeguato in quanto non rende conto di quella "peculiare e indefinibile sorta di merito acquisito dall'uomo che vi partecipava… una peculiare eccellenza dovuta ai riti prescritti (dagli *śāstrāḥ*) e che era collocata nell'animo o nel corpo". È perciò possibile intendere i *saṃskārāḥ* in analogia

[23] M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899 [prima ed. 1872], 1120.

con i "sacramenti" del cristianesimo orientale e del cattolicesimo.[24] Eseguiti su persone o cose, i *saṃskārāḥ* li rendevano adeguati (*yogya*) a una finalità religioso attraverso un duplice processo: da una parte vi era la cancellazione di colpe e difetti (*doṣāpanayana*) e dall'altra la generazione di nuove qualità interiori necessarie all'esecuzione di altri rituali.[25]

Per tentare un confronto con la teologia post-tridentina, si può osservare come il *Catechismo Romano* promulgato da Pio V introducesse la definizione dei sacramenti ricordando anzitutto il contesto storico in cui era emerso il termine. Presso i romani *sacramentum* era l'obbligo di adempiere un giuramento. In epoca cristiana realtà sacre nascoste erano state chiamate *sacramenta* dai latini e *mysteria* presso i greci. Veniva poi ricordata la definizione di Gregorio Magno secondo il quale i sacramenti permettono che "divina virtus sub rerum corporearum tegumentis occulte salutem efficiat". Seguendo infine Agostino si poteva definire sinteticamente che un sacramento è "signum rei sacræ" ovvero "invisibilis gratiæ visibile signum, ad nostram iustificationem institutum".[26]

È evidente che l'analogia fra sacramenti e *saṃskārāḥ* non postula una loro uguaglianza. I sacramenti cristiani implicano infatti le specifiche categorie di peccato, grazia e giustificazione, per le quali non è agevole rinvenire nelle tradizioni religiose dell'India dei termini precisamente equivalenti.[27] Inoltre il concetto di *saṃskāra* ha molteplici accezioni filosofiche, comprensibili solo nel contesto del pensiero indiano e non in virtù di un parallelo con una categoria specificamente cristiana.[28] Ciò che però si rileva in questa sede è che i riti malabarici sui quali la chiesa cattolica dibatté nei secoli XVII-

[24] Raj Bali Pandey, *Hindu Saṁskāras: Socio-religious study of the Hindu Sacraments*, Delhi-Varanasi-Patna 1969 (II ed. riv., I ed. 1949), 15-17.

[25] B.K. Smith, *Ritual, Knowledge and Being: Initiation and Veda Study in Ancient India*, in *Numen* 33 (1986)/1, 66.

[26] *Catechismus, Ex Decreto Concilii Tridentini, ad Parochos, Pii Quinti Pont. Max. Iussu editus*, In ædibus Populi romani, apud Paulum Manutium, Romæ 1566, 84-85.

[27] Il confronto fra categorie teologiche cristiane e della spiritualità indiana è tuttavia una ricerca particolarmente urgente. Il rapporto fra i concetti cattolici e protestanti da una parte e quelli prevalenti nel Tamil Nadu è stato studiato da B. Tiliander, *Christian and Hindu Terminology: A Study in Their Mutual Relations with Special Reference to the Tamil Area*, Uppsala 1974. Essenziale per comprendere la trasmissione di categorie teologiche che ebbe luogo nella missione gesuitica di Madurai è Arokiasamy, *Dharma…*

[28] Una ricca analisi del concetto di *saṃskāra* da un punto di vista prevalentemente filosofico è offerta da L. Kapani, *La notion de saṃskāra*, Paris 1992-1993, 2 voll.

XVIII erano essenzialmente dei *saṃskārāḥ*. I missionari gesuiti non erano consci del carattere "sacramentale" di quei riti. A loro avviso si trattava di riti meramente "politici" (ovvero civili), dai quali si potevano eventualmente rimuovere le incrostazioni superstiziose che si fossero accumulate nel corso del tempo. Tale fu la linea seguita dalla *Romanæ Sedis Antistes* di Gregorio XV.[29] Essa permetteva ai neofiti della missione di Madurai il mantenimento di quattro specifici riti: la *linea* ed il *corumbynum* "in signum politicæ nobilitatis et officii", l'uso della polvere di sandalo "pro elegantia" e "ad civile ornamentum corporis" ed infine la pratica di bagni "pro munditia corporis" e "non alia occasione et fine, quam corporis reficiendi et a naturalibus sordibus mundandi". Il latino *corumbynum* altro non era se non il tamil *kuḍumi* (noto in sanscrito anche come *śikhā*), il ciuffo di capelli che veniva lasciato sulla testa di un neonato in occasione del *saṃskāra* del *cūḍākaraṇa*. Questo era un rito che veniva praticato a bambini di uno o tre anni appartenenti alle caste superiori e consisteva nella rasatura della testa del bambino allo scopo di assicurargli lunga vita.[30] La tonsura poteva avere luogo anche in occasione dell'*upanayana*, il fondamentale *saṃskāra* con il quale i bambini maschi appartenenti ai tre *varṇāḥ* superiori dei *brāhmaṇa*, *kṣatriya* e *vaiśya* diventavano *dvija*, ovvero "nati due volte" e atti allo studio vedico. Tale rito poteva avere luogo a età diverse, ma in genere le tre *varṇāḥ* lo ricevevano rispettivamente a otto, undici e dodici anni.[31] In occasione dell'*upanayana* i bambini ricevevano anche e soprattutto la *linea* menzionata nella *Romanæ Sedis Antistes*, ovvero il cordone sacro chiamato *pūnūl*, *yajñopavīta* o *upavīta*. Esso era composto da tre fili, ciascuno dei quali formato arrotolando tre fibre.[32] Il Breve stabiliva che *linea* e *corumbynum* non potessero essere ricevuti nei templi e dai ministri del culto pagano quali gli *Jocim* o i *Botum*.[33] In realtà questa norma

[29] Il testo è consultabile in R. de Martinis, *Iuris Pontificii de Propaganda Fide*…, I (1888) 15-17.

[30] Raj Bali Pandey, *Hindu Saṁskāras*…, 98-99.

[31] B. Barua, *A Study of the Socio-Religious Ceremony of Upanayana [Investiture with Sacred Thread] in the Sutras and* Dharmasastra, Calcutta 1994, in particolare 17, 19, 36; Raj Bali Pandey, *Hindu Saṁskāras*…, 111-139.

[32] B. Barua, *A Study of the Socio-Religious Ceremony*…, 44-45.

[33] Si indicavano così rispettivamente uno *yogin* e un *bhaṭṭa*, ovvero qualcuno che pratichi lo *yoga* e un certo tipo di bramino. Va notato che per secoli nel principale tempio di Madurai, dedicato alla dea Śri Mīnakśi, lo status sociale dei *paṭṭar* (plurale tamil del sanscrito *bhaṭṭa*), sia sempre stato braminico ma nondimeno subalterno in confronto ad altri bramini impegnati prevalentemente nell'insegnamento. C.J.

non considerava che il luogo dove i *saṃskārāḥ* venivano celebrati era la casa, il loro attore principale era il padre di famiglia e la divinità che li presiedeva era il focolare domestico.[34] Erano quindi riti il cui evidente carattere religioso non era sancito da una loro esecuzione in un tempio o da parte di sacerdoti, che infatti non svolgevano presso i "pagani" dell'India lo stesso ruolo che le chiese e i presbiteri potevano avere nel culto cattolico. La *Romanæ Sedis Antistes* oscillava tra una neutralizzazione civile dei riti di iniziazione indiana e una loro risignificazione specificamente cristiana. Per tale ragione era previsto che il *pūnūl* fosse conferito solo dalle mani di un sacerdote cattolico. In tale circostanza il neofita doveva recitare il *Credo* e pronunciare alcune speciali preghiere preparate dall'ordinario della rispettiva diocesi. Venivano bandite tutte le circostanze superstiziose associate normalmente a tali riti, come ad esempio l'indossare intenzionalmente il *pūnūl* in un verso piuttosto che in un altro. Il Breve ammetteva che non era chiaro quale fosse il significato preciso di tali rituali accessori, ma che in ogni caso era opportuno abolire "pravum omne mysterium".[35] La riconfigurazione cristiana del rito dell'*upanayana* implicava che mai più i neofiti portassero la linea in onore degli dei pagani, bensì in memoria e devozione alla santità ed indivisibile Trinità. Il Breve tuttavia sosteneva anche che la *linea* dovesse semplicemente essere indossata quale segno di nobiltà e di distinzione delle stirpi e professioni. A rendere ancora più confuso il senso dell'adattamento cristiano vi era la prescrizione di non appendere al cordone alcun emblema pagano ma solo immagini della santa croce, di Cristo, della Vergine Maria o di altro soggetto cristiano. L'uso di tali simboli non era solo concesso ma veniva anche qualificato come lodevole. La natura parziale della sacralizzazione cristiana del *pūnūl* era dimostrato anche dal fatto che non lo si potesse tenere in mano mentre si pregava, così come invece facevano i pagani. In tal caso la qualificazione come rito civile prevaleva sulla consacrazione alla Santissima Trinità.

Fuller, *Gods, Priests and Purity: On the Relation Between Hinduism and the Caste System*, in *Man* 14 (1979)/3, 459-476, specificamente 462.

[34] Raj Bali Pandey, *Hindu Saṁskāras*…, VIII.

[35] Probabilmente si faceva riferimento al diverso uso del *pūnūl* a seconda della qualità del sacrificio che uno *dvija* dovesse eseguire. In occasione di cerimonie fauste il devoto doveva essere *upavītī*, ovvero occorreva che il *pūnūl* pendesse dalla spalla sinistra. Nel caso di riti infausti il cordone si appoggiava invece alla spalla destra e lo *dvija* era *prāchīnāvīti*. Infine, vi erano circostanze in cui il sacrificante doveva essere *nivīti* ed allora il *pūnūl* veniva portato al collo come una ghirlanda. Raj Bali Pandey, *Hindu Saṁskāras*…, 133.

La *Romanæ Sedis Antistes* prevedeva una normativa dettagliata per la *linea* ed il *corumbynum* ed enunciava solo principi generali nel caso dei bagni e dell'uso del sandalo. Se veniva concesso l'uso di quattro riti, tuttavia Gregorio XV invitava infine i neofiti a considerare quanto effimeri fossero la gloria e il prestigio di cui tanto erano orgogliosi. Il Pontefice rivolgeva perciò un invito esplicito ai cristiani delle caste superiori, ai quali erano specificamente rivolte le concessioni del Breve, di porre termine al disprezzo per le persone di condizione sociale inferiore, specialmente se membri anch'essi dell'unica e indivisibile Chiesa. La clausola finale era un'esortazione, ma non un ordine categorico, a superare la discriminazione di casta all'interno della comunità cristiana. Si verificava così una situazione simile a quella già occorsa in occasione del sinodo di Diamper, celebrato nel 1599 dall'Arcivescovo di Goa Aleixo de Meneses allo scopo di ridurre alla dottrina e alla disciplina latine i cristiani di San Tommaso, eredi sulla costa del Malabar dello slancio missionario della chiesa siro-orientale di Persia. Se infatti Meneses si impegnò ad abolire ogni possibile traccia di un presunto nestorianesimo, tollerò invece esplicitamente la segregazione dei cristiani *paṛaiyār* nelle chiese del Malabar. Se era stabilita in linea di principio l'uguaglianza dei cristiani a prescindere dalle condizioni sociali, tuttavia si constatava che i nobili rischiassero di non poter più intrattenere rapporti coi re e signori del Malabar qualora si fosse saputo che nelle loro chiese erano a contatto con persone di caste bassa. Per tale ragione venivano istituiti sacerdoti e chiese riservati ai neofiti di condizione inferiore, così da evitare il rischio di degradazione per i cristiani delle caste superiori. In attesa che tali rimedi potessero essere eseguiti, si stabiliva che i *paṛaiyār* partecipassero alla celebrazione dell'eucarestia stando sotto i porticati delle chiese. Si sperava infine che un intervento risolutivo del re di Portogallo potesse assicurare l'iscrizione di tutti i cristiani, a prescindere dalla loro casta di origine, in una sorta di Albo d'Oro della nobiltà del Malabar.[36] A dispetto quindi della latinizzazione forzata

[36] Actio VIII, Decretum 36, consultabile in Levy Maria Jordão de Paiva Manso (a cura di), *Bullarium Patronatus Portugalliæ regum in ecclesiis Africæ, Asiæ atque Oceaniæ bullas, brevia epistolas, decreta atque S. Sedis ab Alexandro III ad hoc usque tempus amplectens, curante Vicecomite de Paiva Manso, Regiis a Consiliis, Acad. Scient. Olisip. Socio Ordinario, Procuratoris Gener. Coronæ Vices-gerenti, Regiique Administri pro negotiis nauticis et coloniarum Consiliario, etc.*, Olisipone 1868-1879, appendix – tomus I (1872) 318-319.

dei cristiani di San Tommaso, il sinodo di Diamper certamente non segnò in alcun modo una repressione dell'indigenizzazione del cristianesimo siriaco in India. Se infatti si allentarono i legami con una presunta tradizione nestoriana, venne invece ufficialmente riconosciuto il principio di "intoccabilità" e di segregazione dei *paṛaiyār*.[37]

La comune accettazione di una simile norma sociale da parte sia del sinodo di Diamper sia della *Romanæ Sedis Antistes* è un chiaro argomento in favore della natura sociale e non meramente culturale dell'*accommodatio* nell'India del Sud durante la prima età moderna. Tale constatazione induce anche a comprendere il decreto *Inter graviores* di Tournon non come un attacco a innocui costumi diversi da quelli europei, bensì come il tentativo di rivoluzionare la base sociale della Chiesa dell'entroterra meridionale indiano. Non si intende con ciò sostenere che il Patriarca d'Antiochia e poi la Santa Sede avessero ingaggiato una lotta feroce alla discriminazione dei *paṛaiyār* quasi anticipando esplicite idee di eguaglianza sociale affermatesi in Europa solo con la Rivoluzione Francese. La qualificazione superstiziosa che Tournon diede dei riti malabarici era conseguenza del sospetto verso l'incrollabile attaccamento che i cristiani indiani dimostravano nei confronti di determinate pratiche devianti rispetto al cristianesimo europeo. Era la sistematicità e pertinacia con cui venivano osservati certi riti a far ritenere a un osservatore occidentale che essi fossero superstiziosi. Furono cioè le categorie europee di idolatria e superstizione, di chiara derivazione classica, che indussero i missionari europei a interpretare l'alterità indiana anzitutto in termini religiosi, stigmatizzando come pagane le strutture sociali del subcontinente.[38]

[37] Per tale motivo suscita perplessità l'articolo di S. Subrahmanyam, *Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde*, in *Archives de sciences sociales des religions* 43/103 (1998) 21-42. Se infatti l'autore propone una convincente lettura delle motivazioni politiche che spinsero Meneses a convocare il sinodo di Diamper, non si comprende invece in che senso esso avrebbe segnato lo "scacco dei tentativi di indigenizzazione del cristianesimo in India". La liturgia dei cristiani di San Tommaso era siriaca, non indiana, e i loro vescovi erano sempre giunti dal Patriarcato siro-orientale in Persia (e poi in Mesopotamia). Subrahmanyam confonde perciò la latinizzazione con la repressione dell'adattamento sociale dei cristiani siriaci al contesto del Malabar. Se la prima ebbe certamente luogo, la seconda non fu né desiderata né conseguita da Meneses, come il caso della discriminazione dei *paṛaiyār* chiaramente dimostra.

[38] A tale tema sarà dedicata da parte di chi scrive una ricerca biennale presso il Warburg Institute di Londra grazie al sostegno del Programma Marie Curie della Commissione Europea. Si cercherà in particolare di analizzare le categorie concettuali e le pratiche conoscitive mediante le quali i missionari cattolici della prima età moderna posero le basi per la definizione della categoria di "induismo".

Se quindi classifichiamo i riti malabarici in termini sociali storicizziamo il timore cristiano per la superstizione idolatrica, potremmo forse rintracciare una più evidente logica nella congerie di divieti contenuti nell'*Inter graviores*.[39] Le diverse clausole del decreto di Tournon possono così essere raggruppate in due grandi categorie secondo il seguente schema. Accanto a ogni pratica si indica il numero della clausola del decreto che la prevede (esso non era diviso originariamente in paragrafi), seguendo la numerazione che si affermò nel corso dei dibattiti svoltisi all'interno del Sant'Uffizio.

Riproduzione sociale	*Distinzione e purezza sociale*
1. Battesimo tardivo, cl. 4	1. Amministrazione del Battesimo senza i sacramentali della saliva, del sale e dell'insufflazione, cl. 1
2. Matrimoni infantili, cl. 5	2. Conferimento di nomi pagani al battesimo, cl. 2
3. Tessera nuziale del *tāli*, cl. 6	3. Traslati in lingua locale di oggetti e realtà sacre del cristianesimo, cl. 3
4. Cordone del *tāli* composto da 108 fili, cl. 7	4. Privazione dei sacramenti per le donne in periodo mestruale, cl. 1
5. Cerimonie nuziali superstiziose, cl. 8	5. Astensione dal somministrare i sacramenti nei tuguri dei *paṛaṭyār*, cl. 12
6. Frazione del cocco in occasione del matrimonio, cl. 9	6. Abluzioni rituali di neofiti e missionari, cl.14
7. Festa del primo mestruo, cl. 11	7. *Tilakāḥ* di cenere, cl. 15
8. Partecipazione di musicisti a cerimonie nei templi pagani, cl. 13	8. Segni bianchi e rossi, cl. 16
	9. Lettura di libri pagani da parte dei cristiani, cl. 17

[39] Un'utile tassonomia dei riti malabarici è offerta da G. Dharampal, *La Religion des Malabars: Tessier de Quéralay et la contribution des missionnaires européens à la naissance de l'indianisme*, in *Nouvelle revue de science missionnaire* (1982) 37-39. L'autrice distingue cinque aree tematiche: 1. condanna di pratiche "oscene"; 2. interdizione di pratiche idolatriche; 3. interdizione di usi superstiziosi; 4. imposizione di pratiche cristiane ed europee; 5. misure per facilitare e aumentare le conversioni. Questa classificazione illustra il diverso tipo di infrazioni che ciascun rito rappresentava agli occhi degli avversari dell'*accommodatio*. Lo schema che invece noi proponiamo cerca di evidenziare la funzione di ciascun rito, reale o preteso, all'interno della comunità dei neofiti indiani.

Secondo questa classificazione i riti malabarici erano fondamentali strumenti per la riproduzione di una struttura sociale fortemente gerarchica e per il consolidamento delle sue distinzioni interne. Il ritardo nel conferimento del battesimo sembra in tutta evidenza un retaggio del *saṃskāra* del *nāmakaraṇa*, il cui specifico scopo era conferire un nome al neonato e assicurare così la riproduzione sociale della comunità come riflesso di quella biologica. Il rito poteva aver luogo in diversi momenti ma vi erano alcuni limiti da osservare. Occorreva anzitutto che fosse trascorso il periodo di impurità rituale, diverso per ogni *varṇa*, determinato dall'atto della nascita. La cerimonia poteva poi essere celebrata solamente in un giorno fausto. Per tali ragioni era normale che il *nāmakaraṇa* avesse luogo fra il decimo e il trentaduesimo giorno dalla nascita.[40] In ogni caso non aveva luogo entro l'ottavo giorno, come ordinato da molti sinodi post-tridentini, o addirittura entro il terzo, come fu prescritto a Roma da un decreto del 1723.[41]

Nella categoria dei riti funzionali alla riproduzione sociale possiamo poi annoverare la celebrazione di matrimoni indissolubili fra bambini di sette anni o anche più piccoli. Un simile costume serviva a rafforzare i legami familiari all'interno di una comunità di casta, non attendendo il raggiungimento dell'età della ragione da parte dei nubendi. Non a caso osservava Francisco Lainez, missionario a Madurai e poi vescovo di São Thomé de Meliapor (oggi quartiere di Chennai, capitale del Tamil Nadu) come questo rito fosse praticato non da tutti gli indiani ma solamente dagli *Optimates*.[42] Un'evidente funzione di riproduzione sociale avevano tutti i riti malabarici associati al *vivāha*, il *saṃskāra* matrimoniale. L'uso da parte della sposa della tessera aurea nuziale del *tāli* (nota anche come *tirumaṅkaliyam*), consacrato

[40] Raj Bali Pandey, *Hindu Saṁskāras*…, 84-85.

[41] L.M. Lucini OP, *Esame, e difesa del decreto pubblicato in Pudiscerì da monsignor Carlo Tommaso di Tournon Patriarca d'Antiochia, Commissario, e Visitatore Apostolico, con podestà di Legato a latere delle Indie Orientali, Impero della Cina, e Isole adiacenti. Di poi Cardinale della S. R. Chiesa. Approvato, e confermato con breve dal sommo pontefice Benedetto XIII. Presentata alla medesima Santità Sua da fra Luigi Maria Lucino dell'Ordine de' Predicatori, Maestro di Sacra Teologia, e Commissario Generale del Sant'Uffizio. Edizione seconda rivista dall'autore*, Roma 1728, 122.

[42] *Defensio Indicarvm missionvm Madurensis, nempe. Maysurensis, & Carnatensis, edita, occasione decreti ab Ill. mo D. Patriarcha Antiocheno D. Carolo Maillard de Tovrnon visitatore apostolico in Indiis Orientalibus lati; & suscepta a Francisco Laineze Societate Jesu electo Episcopo Meliaporensi*, Romae 1707, 339. L'opera in realtà sembrerebbe essere stata pubblicata clandestinamente in India.

originariamente al dio *Piḷḷaiyār* (chiamato nel decreto *Pulleyar* o *Pilleyar* e corrispondente al dio-elefante *Gaṇeśa*),[43] aveva lo scopo di consacrare il matrimonio e assicurarne la fertilità. La sua sostituzione con un'immagine della Vergine Maria poteva essere considerata simile alla cristianizzazione del *pūnūl* approvata da Gregorio XV nel 1623, oppure una pericolosa contaminazione pagana di un'immagine sacra.[44] I gesuiti contestavano la stessa esistenza del cordone del *tāli*, tinto di giallo con una soluzione a base di curcuma e formato da 108 fili, così come la riproduzione del dio *Piḷḷaiyār* sulla medaglia nuziale. Non minori dissensi suscitava il divieto di una serie di presunti riti praticati in occasione del matrimonio, aventi a oggetto l'uso di un ramo di *Ficus religiosa*,[45] il numero dei vasi o bacili usati duranti il rito, la qualità delle vivande del banchetto nuziale o alcuni circoli tracciati con la mano al di sopra della testa degli sposi per scacciare il malocchio. Si riteneva che avesse fini scaramantici anche il rito della frazione del cocco, presentato nell'*Inter graviores* come un mezzo per trarre auspici sull'esito del matrimonio mentre Lainez sosteneva che la polpa della noce di cocco aperta venisse usata per poggiarvi il *tāli* e simboleggiare la purezza sponsale.[46]

La festa del primo mestruo veniva censurata da Tournon in quanto lesiva del pudore virginale delle adolescenti e occasione per indurle a una scatenata libidine. Se il Patriarca vedeva in tale rito un'esaltazione della sensualità, il Procuratore dei missionari gesuiti del Malabar padre Antonio Broglia Brandolini lo presentava come un rito celebrato da cristiani e pagani solo nel caso in cui la ragazza fosse già sposata. Il rito era perciò considerato un "piccolo matrimonio" e serviva a festeggiare la speranza di futura prole.[47] Anche questo rito, così come

[43] Una sintesi delle conoscenze che i missionari contrari all'*accommodatio* avevano del dio Piḷḷaiyār è data da G. Dharampal, *La Religion des Malabars*…, 73-75.

[44] Presso i cristiani tamil contemporanei il *tāli* viene usato al posto della fede nuziale della sposa. B. Sébastia, *Inculturation ou ethnicisation. Les pratiques religieuses des Pondichériens catholiques en Île-de-France*, in *Archives de sciences sociales des religions* 47/119 (2002) 99-126, specificamente 119.

[45] Chiamata nel decreto *Aresciomara*, corrispondeva al tamil *aracu* o *aracumaram*. Nell'uso anglo-indiano l'albero è oggi noto come *peepal*. Cfr. G. Dharampal, *La Religion des Malabars*…, 290.

[46] *Defensio*…, 402.

[47] *Risposte alle accuse date al pratticato sin'ora da' Religiosi della Compagnia di Giesù, nelle Missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate, In due libri diversi dal reverendissimo Padre Fra Luigi Maria Lucino del Venerabil'Ordine de' Predicatori, Maestro di Sacra Teologia, e Commissario Generale del Santo Ufizio in Roma. Opera d'un Professore della medesima Sacra Teologia*, Colonia 1729, II, 401. Brandolini distin-

tutte le cerimonie matrimoniali, celebrava la fertilità ovvero – nella prospettiva sociale che proponiamo – la riproduzione del gruppo familiare all'interno di una struttura gerarchica.

Aveva una natura apparentemente diversa la proibizione fatta ai musicisti cristiani (*tympanorum pulsatores, tibicines, aut alterius cujuscumque musici instrumenti sonatores*) di partecipare alle feste e ai sacrifici in onore degli idoli, celebrati nei templi o altrove. Ancora una volta il decreto enfatizzava la contaminazione pagana dei cristiani. Lainez tuttavia osservava lucidamente come i musicisti cristiani fossero in realtà tessitori che non riuscivano a mantenere le loro famiglie a causa dei bassi prezzi pagati per le loro merci e della eccessiva pressione dei tributi. L'arte musicale serviva loro per aumentare il reddito grazie al servizio prestato in occasione di matrimoni e altre festività civili. Se Tournon riconosceva che questi musicisti erano spesso costretti a prestare il loro servizio in cerimonie pagane, Lainez aggiungeva che un'eventuale inadempienza veniva punita con severi castighi.[48] Nel caso di questa clausola del decreto sembra che non fosse proibito un *saṃskāra* dei cristiani indiani, bensì la partecipazione di alcuni di loro alla celebrazione di *saṃskārāḥ* dei pagani, eventualmente anche nel quadro della prestazione obbligatoria di un servizio.

Si sono considerati sinora quei riti malabarici che erano funzionali alla riproduzione di gruppi gerarchizzati. Occorre ora considerare i riti che servivano invece a demarcare una distinzione sociale o a prevenire una contaminazione. Lainez obiettava che, fra i sacramentali del battesimo, solo il il rito dell'*Effata* (cfr. Marco 7, 23) era stato costantemente omesso, mentre il sale e l'insufflazione venivano sempre praticati, ancorché se di nascosto.[49] I sacramentali in questione erano riti esorcistici che accompagnavano il battesimo.[50] Due di essi, l'*Effata* e l'insufflazione, implicavano tuttavia un contatto con la saliva del sacerdote, sostanza che "ab ista gente res vilissima censetur, magis

gueva due diversi riti nela celebrazione della prima mestruazione. Ancora oggi si riscontrano fra alcuni cattolici tamil due distinti momenti: prima un rito di purificazione con acqua detto *vaṇṇaṉ caṭaṅku*, ovvero "cerimonia del lavandaio", e poi un rito invece festivo noto come *māmaṉ caṭariku*, ovvero cerimonia dello zio materno (*māmaṉ*). Cfr. D. Mosse, *South Indian Christians, Purity/Impurity, and the Caste System: Death Ritual in a Tamil Roman Catholic Community*, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (1996)/3, 461-483, in particolare 466-467.

[48] *Defensio*…, 495.

[49] *Ibid.* …, 285.

[50] Cfr. *Summa Theologiæ*, 3a, q. 71, a. 2.

abominanda, ac fœda quam hominis stercus".[51] Un problema analogo era posto dal sangue mestruale. Se infatti il suo primo apparire era occasione di festa e segnalava la speranza della riproduzione del gruppo, il sangue in quanto tale era invece una sostanza impura che precludeva il contatto sociale e l'accesso ai sacramenti.[52] L'usanza di imporre nomi pagani ai neo-battezzati e l'impiego di traslati indiani per indicare le realtà sacre del cristianesimo ribadiva un'esigenza già emersa al tempo di Nobili. L'uso di espressioni europee o di goffe imitazioni indiane di esse era infatti considerato come segno di appartenenza alla comunità degli spregevoli *parangi*, ovvero a quei popoli occidentali, eredi dei franchi delle crociate, che non rispettavano le gerarchie di casta, mangiavano cibi impuri e avevano libero contatto con i *paṛaiyār*.[53] Proprio l'esecrazione per questi fuori casta spiegava l'impossibilità di accettare che i missionari prestassero il viatico ai *paṛaiyār* nei loro stessi tuguri o capanne. I sacerdoti, venuti ad aiutare dei moribondi con la grazia dei sacramenti, sarebbero rimasti appestati loro stessi da un'impurità che, come aveva osservato Nobili a suo tempo, poteva essere irreale come un ente di ragione ma dispiegare nondimeno effetti sociali concretissimi. Tournon intervenne in due specifiche circostanze per glossare e delimitare la portata della *Romanæ Sedis Antistes*. Da una parte stabilì che anche per i missionari valesse il divieto di abluzioni che fossero o potessero sembrare superstiziose. In particolare non era ammesso eseguirle prima o dopo le funzioni sacre o nelle circostanze in cui le praticavano normalmente i bramini o i rinuncianti *saṃnyāsināḥ*, anche allo scopo di spacciarsi per loro. Il riferimento all'adattamento personale di Nobili, autodichiaratosi *rāja* romano, era trasparente. Quanto ai tempi in cui queste abluzioni avevano luogo, è naturalmente più probabile che ciò fosse prima delle funzioni, a mo' di purificazione precedente il contatto col divino. L'altro principio della *Romanæ Sedis Antistes* che venne innovato fu quello relativo ai *tilakāḥ*, ovvero i segni tracciati sulla fronte. Se infatti nel 1623 erano stati tollerati quelli fatti con polvere

[51] Così si esprimeva Gaspar Affonso, vescovo gesuita di São Thomé prima di Lainez. Citazione in *Defensio*…, 289.

[52] Un elenco delle secrezioni umane impure, inclusa la saliva e il sangue, era fornito dal celebre *Codice delle leggi di Manu* (*Mānavadharmaśāstra*). Cfr. *The Laws of Manu: With an Introduction and Notes*, tr. W. Doniger e B.K. Smith, London-New York, 1991, V, nn. 123, 134-135 (112-114).

[53] *Utrum novus ille ritus, quo Pater Robertus ad conuertendos et instituendos in fide Brachmanas, uti coepit, superstitiosus sit, aut suspectus*, in *ARSI*, Goa 51, ff. 74-81, in particolare ff. 78, 80v.

di sandalo, nulla si era invece detto di quelli composti con cenere. Si deplorò che essa fosse ottenuta dalla combustione di sterco vaccino e si rilevò come imitasse le devozioni dei penitenti śivaiti (nel decreto sono denominati *rutrenisti*, dal nome *Rudra*). A nulla valse osservare che in India, data la scarsità di legna, lo sterco di vacca era universalmente usato per alimentare il focolare domestico. Brandolini non riuscì a convincere il Sant'Uffizio col suo appello a provare tali ceneri di persona: "Lo sterco poi di Vaccha purificato, e ridotto in cenere dal fuoco è una cosa così netta, monda, e polita, come sono le nostre polvere di cipro, e come sono le ceneri di qualsiasi altra materia. Chi dubitasse di ciò, può coll'esperienza à suo piacere chiarirsene".[54] Sempre in relazione ai *tilakāḥ*, natura eminentemente sociale avevano anche i cosiddetti segni bianchi e rossi. Nel corso della controversia si dibatté su quali fossero simboli della religione pagana e quali invece rappresentassero solo una preminenza sociale, proprio come i segni di sandalo che erano stati ammessi nel 1623.

Se è difficile dubitare della funzione di distinzione sociale e di purezza rituale delle pratiche menzionate sinora, ci sembra tuttavia che anche la lettura di libri pagani debba essere ascritta a questa categoria. Sia Tournon sia i gesuiti ritenevano che i neofiti avrebbero dovuto astenersi da simili letture. I secondi erano però persuasi che fosse anche necessario conoscere bene le favole degli idolatri, sì da poterle confutare meglio. Né il Patriarca né i missionari enfatizzavano tuttavia il significato sociale che la partecipazione alla cultura letteraria locale necessariamente aveva. Era certamente difficile rinvenire opere che fossero totalmente prive di riferimenti alla religione pagana, né certo i gesuiti, nonostante i loro sforzi letterari, potevano rimpiazzare da soli un patrimonio intellettuale accumulatosi in secoli. La proibizione della lettura di tutte le opere in qualche modo superstiziose rischiava perciò di far precipitare i cristiani in una ignominiosa condizione di ignoranza: un problema culturale ma anzitutto di reputazione in una società con un'ampia alfabetizzazione.[55]

[54] ACDF, *S.O., St. St., QQ 1-d*, ff. 75v- 76v, § 134. I fogli non sono numerati, perciò abbiamo fatto ricorso a una numerazione virtuale. Brandolini non si limitò peraltro a invitare i suoi lettori a provare le ceneri di sterco di vacca, ma anzi ne produsse alcune per farle esaminare direttamente dal cardinale Giuseppe Renato Imperiali, presidente della congregazione particolare sui riti malabarici. *Risposte alle accuse…*, 621.

[55] Lainez osservava come nel paese tamil fossero in molti a saper scrivere, usando materiali semplici come le foglie di palma e uno stilo di ferro. Gli indiani di quelle terre scrivevano anche stando in piedi ed erano in grado di scrivere correttamente

3. *L'illusione dell'*accommodatio

I riti malabarici furono condannati da Tournon per una loro presunta natura superstiziosa, pagana, o oscena. Non vi è ragione di dubitare che fosse proprio questa l'opinione che gli avversari dell'*accommodatio* avevano di quelle pratiche dei neofiti dell'India meridionale. Allo stesso modo appare chiara la fiducia dei missionari gesuiti nella loro capacità di estendere i confini della cristianità mediante un intelligente adattamento del cattolicesimo a costumi meramente civili. Se però cerchiamo di comprendere i riti malabarici dal punto di vista di coloro che li praticavano in prima persona, abbiamo ragione di sospettare che tale prospettiva fosse ben distinta da quella delle due fazioni europee in lotta. Abbiamo cercato di mostrare come tali usi controversi fossero, in un'ottica indiana, essenzialmente dei *saṃskārāḥ*, riti domestici che conferivano senso religioso e sociale all'esperienza umana. Dal punto di vista di un osservatore occidentale si sarebbe potuto rinvenire facilmente nelle missioni di Madurai, Mysore e del Carnate un esito sincretistico. Esso non era però uno scopo ultimo o anche un fine intermedio perseguito dai missionari. Ciò che piuttosto avvenne fu una risignificazione locale dei *saṃskārāḥ* "pagani" alla luce della novità del cristianesimo. Non furono i missionari a dispensare una qualche inculturazione, bensì furono i neofiti indiani a prendere possesso della religione che veniva loro annunciata e a rimodellarla secondo i loro bisogni sociali e spirituali.

Se le categorie di dialogo interreligioso, inculturazione e sincretismo deliberato risultano inadeguate, non si deve tuttavia ritenere che qui si voglia sostenere l'incontrastato dominio in India, sin dalla notte dei tempi e fino a oggi, della strutturazione sociale in caste, intese come realtà essenzialmente immutate. La classificazione dei riti malabarici che abbiamo qui presentato non postula la realtà delle caste ma solo il riconoscimento europeo di una differenza sostanziale fra la società da cui provenivano i missionari e quella in cui si trovarono a operare. Sia i riti malabarici sia le caste avevano un'esistenza peculiare: erano sì costruzioni occidentali, ma esprimevano anzitutto lo stupore e il disorientamento di fronte alla diversità umana. Il carattere artificioso dei riti malabarici è evidente già nel loro nome: erano praticati nelle regioni sud-orientali dell'India ma erano designati secondo il nome della costa occidentale del subcontinente

anche senza prestare attenzione con lo sguardo ai segni che tracciavano. *Defensio…*, 15- 16.

dove per la prima volta sbarcarono i portoghesi.[56] Tale circostanza è quasi un'illustrazione simbolica del modo in cui l'Europa si accostò all'alterità indiana: a partire dalle teste di ponte, concrete e concettuali, che aveva stabilito ai margini del subcontinente. È così che la missione di Madurai, ben lungi dall'essere intesa come un'alternativa alla politica religiosa dell'*Estado da Índia*, venne al contrario concepita anche come uno strumento per rafforzarlo.[57] La conquista spirituale dell'oriente andò di pari passo a quella temporale ed entrambe infine fallirono. La sconfitta della conquista europea delle terre e delle anime non deve però far pensare ad una sorta di lieto fine anticoloniale. Se ci limitiamo a considerare le missioni appare chiaro che, nonostante i precetti della bolla *Omnium Sollicitudinum*, le distinzioni di casta non sono mai scomparse del tutto fra i cristiani dell'India. Le tendenze egualitarie del cristianesimo hanno attenuato solo marginalmente le condizioni di sfruttamento dei *paṛaiyār*.[58] Il 17 novembre 2003 Giovanni Paolo II dovette ancora ricordare ai vescovi del Tamil Nadu che

> qualsiasi parvenza di pregiudizio basato sulle caste nei rapporti tra i cristiani è un segno contrario all'autentica solidarietà umana, una minaccia alla vera spiritualità e un grave ostacolo alla missione evangelizzatrice della Chiesa. Pertanto, le usanze o le tradizioni che perpetuano o rafforzano la divisione delle caste devono essere riformate in modo sensibile, affinché possano diventare un'espressione della solidarietà dell'intera comunità cristiana".[59]

[56] La denominazione di riti malabarici ha una duplice origine. Anzitutto la missione di Madurai dipendeva dalla provincia gesuitica del Malabar. In secondo luogo, durante la prima età moderna gli europei tesero ad associare le lingue tamil e malayālam in ragione della loro comune appartenenza dravidica. Cfr. a tale proposito R. Caldwell, *A Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages*, London 1875, 10-12.

[57] Nel 1720 il *Conselho Ultramarino* approvava un finanziamento straordinario alla missione di Madurai con la seguente motivazione: "O augmento das missiõis da India (e de outra qualquer parte) hé o meio mais proporcionado não só p[er]a a conservação daquelles estados, mas tãobem p[er]a os mais dominios de S. Mag[esta]de se ampliarem gloriozam[en]te". Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), *Conselho Ultramarino, India*, cx. 77, doc. 48 D.

[58] R. Deliège, *Untouchability and Catholicism: The Case of the Paraiyars in South India*, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 18 (1998)/1, 30-33.

[59] Giovanni Paolo II, *Ad quosdam Indiae Latini ritus episcopos*, in *Acta Apostolicæ Sedis* n. 12, a. 95 (4 dicembre 2003) 862-866.

Il monito papale peraltro interpretava con precisione il mutamento che il cattolicesimo indiano aveva sperimentato nei decenni post-conciliari. L'opzione preferenziale per i poveri era ormai intesa in India, sia dalla gerarchia episcopale sia dai laici impegnati, anzitutto come particolare vicinanza alle sofferenze di coloro che erano stati tenuti per secoli ai margini di un inumano sistema di discriminazione sociale specificamente indiano. La lotta dei *dalit*, coloro che rifiutano oggi di chiamarsi ancora *paṟaiyār* o "intoccabili" e rivendicano la loro condizione di "oppressi" dell'India, è appena agli inizi. Per i *dalit* cristiani potrà quasi essere un *saṃskāra* collettivo, un'esperienza di grazia liberante, il riconoscimento pubblico della santità di un papa che ha difeso con forza la loro dignità umana. Non vi è ragione per pensare che la società indiana cesserà di essere articolata in caste,[60] tuttavia discriminazioni come quelle trattate all'epoca della controversia dei riti malabarici possono e debbono essere estirpate. Lo sfruttamento patito per secoli dai *dalit* avrà termine quando loro stessi, in prima persona e senza deleghe, riusciranno a ridefinire la loro identità e sapranno esserne fieri.[61]

Paolo Aranha
Istituto Universitario Europeo, Firenze

Riassunto: *Fra il 1704 ed il 1744 la Santa Sede mise al bando i riti malabarici, una particolare forma di adattamento del cattolicesimo alla società dell'India meridionale. In una prospettiva eurocentrica essi hanno potuto essere considerati come un'anticipazione dell'odierna categoria di inculturazione. Da un punto di vista specificamente indiano tali riti appaiono invece come forme cristianizzate di saṃskaraḥ, "sacramenti" induisti che rendono un individuo partecipe di una comunità ed inserito nell'ordinamento gerarchico della società.*

[60] Cfr. Mysore Narasimhachar Srinivas (a cura di), *Caste: Its Twentieth Century Avatar*, New Delhi 1997.

[61] Cfr. C. Joe Arun SJ, *Constructing Dalit Identity*, Jaipur-New Delhi 2007. L'autore, antropologo e gesuita della Provincia di Madurai, sostiene in particolare la necessità per i *dalit* di "etnicizzarsi", ovvero di rappresentarsi come un gruppo con una specifica cultura e storia.

PORTUGUESE AND LUSO-ASIAN LEGACIES
IN SOUTHEAST ASIA, 1511-2011

VOLUME 1

The Making of the Luso-Asian World

Intricacies of Engagement

EDITED BY
LAURA JARNAGIN

Nalanda-Sriwijaya Series

General Editors: Tansen Sen and Geoff Wade

The Nalanda-Sriwijaya Series, established under the publications program of the Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, has been created as a publications avenue for the Nalanda-Sriwijaya Centre. The Centre focuses on the ways in which Asian polities and societies have interacted over time. To this end, the series invites submissions which engage with Asian historical connectivities. Such works might examine political relations between states; the trading, financial and other networks which connected regions; cultural, linguistic and intellectual interactions between societies; or religious links across and between large parts of Asia.

1. *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, edited by Hermann Kulke, K. Kesavapany and Vijay Sakhuja
2. *Early Interactions between South and Southeast Asia: Reflections on Cross-Cultural Exchange*, edited by Pierre-Yves Manguin, A. Mani and Geoff Wade
3. *Anthony Reid and the Study of the Southeast Asian Past*, edited by Geoff Wade and Li Tana
4. *Hardships and Downfall of Buddhism in India*, by Giovanni Verardi

The Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS) was established as an autonomous organization in 1968. It is a regional centre dedicated to the study of socio-political, security and economic trends and developments in Southeast Asia and its wider geostrategic and economic environment. The Institute's research programmes are the Regional Economic Studies (RES, including ASEAN and APEC), Regional Strategic and Political Studies (RSPS), and Regional Social and Cultural Studies (RSCS).

ISEAS Publishing, an established academic press, has issued more than 2,000 books and journals. It is the largest scholarly publisher of research about Southeast Asia from within the region. ISEAS Publishing works with many other academic and trade publishers and distributors to disseminate important research and analyses from and about Southeast Asia to the rest of the world.

PORTUGUESE AND LUSO-ASIAN LEGACIES IN SOUTHEAST ASIA, 1511-2011

VOLUME 1

The Making of the Luso-Asian World

Intricacies of Engagement

EDITED BY

LAURA JARNAGIN

ISEAS

INSTITUTE OF SOUTHEAST ASIAN STUDIES

Singapore

First published in Singapore in 2011 by
Institute of Southeast Asian Studies
30 Heng Mui Keng Terrace
Pasir Panjang
Singapore 119614

E-mail: publish@iseas.edu.sg
Website: <http://bookshop.iseas.edu.sg>

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the Institute of Southeast Asian Studies.

© 2011 Institute of Southeast Asian Studies, Singapore

The responsibility for facts and opinions in this publication rests exclusively with the authors and their interpretations do not necessarily reflect the views or the policy of the publisher or its supporters.

ISEAS Library Cataloguing-in-Publication Data

Portuguese and Luso-Asian legacies in Southeast Asia, 1511–2011. Volume 1, The making of the Luso-Asian world : intricacies of engagement / edited by Laura Jarnagin.
Most papers in the volume were originally presented to a Conference on Portuguese and Luso-Asian Legacies in Southeast Asia 1511–2011, Singapore, 28–30 September 2010.
1. Portuguese—Southeast Asia—History—Congresses.
2. Portuguese—Asia—History—Congresses.
3. Southeast Asia—Civilization—Portuguese influences—Congresses.
4. Asia—Civilization—Portuguese influences—Congresses.
5. Portuguese—Southeast Asia—Ethnic identity—Congresses.
6. Portuguese—Asia—Ethnic identity—Congresses.
I. Jarnagin, Laura.
II. Institute of Southeast Asian Studies.
II. Conference on Portuguese and Luso-Asian Legacies in Southeast Asia 1511–2011 (2010 : Singapore)
III. Title: Making of the Luso-Asian world : intricacies of engagement
DS523.4 P81P85 2011

ISBN 978-981-4345-25-5 (soft cover)
ISBN 978-981-4345-26-2 (E-book PDF)

Cover photo: Close-up of a green parrot's feathers. The green parrot, or *papagaio verde*, is an enduring, centuries-old folk motif found throughout the Lusophone world. Photo © Audrey R. Smith, 2011.

Typeset by Superskill Graphics Pte Ltd
Printed in Singapore by Mainland Press Pte Ltd

CONTENTS

List of Charts, Figures and Tables ix

A Tribute to Glenn Ames xi

Preface xv

List of Contributors xix

Glossary xxv

Introduction: Towards Clarity through Complexity 1
Laura Jarnagin

PART ONE
Adaptations and Transitions in the South and Southeast Asian Theatres, Sixteenth through Eighteenth Centuries

1 Supplying Simples for the Royal Hospital: An Indo-Portuguese Medicinal Garden in Goa (1520–1830) 23
Timothy D. Walker

2 Malacca in the Era of Viceroy Linhares (1629–35) 48
Anthony Disney

3 From Meliapor to Mylapore, 1662–1749: The Portuguese Presence in São Tomé between the Quṭb Shāhī Conquest and Its Incorporation into British Madras 67
Paolo Aranha

4 Eighteenth-Century Diplomatic Relations between Portuguese Macao and Ayutthaya: The 1721 Debt Repayment Embassy from Macao 83
Stefan Halikowski Smith

5 Continuities in Bengal's Contact with the Portuguese and Its Legacy: A Community's Future Engangled with the Past 106
Ujjayan Bhattacharya

PART TWO
Dispersion, Mobility and Demography from the Sixteenth into the Twenty-first Centuries

6 The Luso-Asians and Other Eurasians: Their Domestic and Diasporic Identities 131
John Byrne

7 The Population of the Portuguese Estado da Índia, 1750–1820: Sources and Demographic Trends 155
Paulo Teodoro de Matos

8 Flying with the *Papagaio Verde* (Green Parrot): An Indo-Portuguese Folkloric Motif in South and Southeast Asia 178
K. David Jackson

PART THREE
Mixed Legacies: The Portuguese and Luso-Asians in the Twentieth and Twenty-first Centuries

9 Portuguese Communities in East and Southeast Asia during the Japanese Occupation 205
Felicia Yap

10 Indo-Portuguese Literature and the Goa of Its Writers 229
Everton V. Machado

11 Binding Ties of Miscegenation and Identity: The Narratives of Henrique Senna Fernandes (Macao) and Rex Shelley (Singapore) 239
Isabel Maria da Costa Morais

12 Portuguese Past, Still Imperfect: Revisiting Asia in Luso-Diasporic Writing 259
Christopher Larkosh

Bibliography 273

Index 299

LIST OF CONTRIBUTORS

Paolo Aranha originally pursued political studies and international relations at Sapienza Università di Roma but later turned his scholarly interests towards the history of the early modern Catholic missions to India. In 2004 he defended his master's thesis on the history of Latin Christianity in India during the sixteenth century, subsequently published as *Il Cristianesimo Latino in India nel XVI secolo* (2006). He is completing his doctorate in the Department of History and Civilization at the European University Institute of Florence. His dissertation is entitled "Malabar Rites: An Eighteenth-Century Conflict on Social and Cultural Accommodation in the Jesuit Missions of South India". As of 2011, he is a Marie Curie Intra-European Fellow at the Warburg Institute in London, researching the early modern Catholic representations of Hinduism. He has presented papers in several international conferences and published articles on various aspects of the history of early modern Portuguese India.

Ujjayan Bhattacharya is a Calcutta-based historian who teaches at Vidyasagar University, Midnapore, where he teaches Indian and European history of the early modern period. He obtained his Ph.D. from Jawaharlal Nehru University, New Delhi, in 1985. In 1991, he joined Goa University, Panjim, where he taught for twelve years. While in Goa, his interest in Portuguese studies matured, intensified and subsequently translated into an investigation of the Portuguese presence in Bengal. His research interests include the social and economic history of Eastern India.

John Byrne is a Singapore-born Eurasian whose background reflects the diversity of the European expansion into Asia. He traces his lineage, on his mother's maternal side, to some of the early Portuguese Eurasian families in Malacca, Malaysia. His mother's paternal side is Luso-Indian, originally

from Goa. His father's ancestry is also Eurasian, with several generations of British-Asian and Dutch-Asian heritages. Having left Singapore for New Zealand in 1967, John was part of the Eurasian exodus to the West, which he describes as the "second dispersion" in his chapter. He is a graduate of the University of Auckland with a degree in anthropology and sociology and is passionate about Luso-Asian history and the Luso-Asian people. He has been doing research over many years and is currently writing a book on the Eurasian communities. John is an independent researcher and a practising financial planner in Auckland.

Anthony Disney, who specializes in the history of the Portuguese in maritime Asia in the late sixteenth and early seventeenth centuries, is a scholar emeritus at La Trobe University in Melbourne. His main published works are *Twilight of the Pepper Empire* (originally published in 1978; a slightly revised second edition was published in 2010), *A History of Portugal and the Portuguese Empire: From Beginnings to 1807* (two volumes, 2009) and *The Portuguese in India and Other Studies, 1500–1700* (2009). He is now working on a biography of Dom Miguel de Noronha, fourth Conde de Linhares and viceroy at Goa in 1629–36. Dr Disney has an MA from Oxford and a Ph.D. from Harvard.

K. David Jackson is professor of Portuguese at Yale University. He specializes in Portuguese and Brazilian literatures, modernist movements in literature and other arts, Portuguese literature and culture in Asia, poetry, music and ethnography. His publications include a photograph album, *A Hidden Presence: 500 Years of Portuguese Culture in India and Sri Lanka* (1995); a study of creole folk verse in Asia, *Sing without Shame* (1990); *Builders of the Oceans* (1998); three CDs in the series *The Journey of Sounds* (1998); two volumes on the Brazilian and Portuguese avant-garde movments, *A Vanguarda Literária no Brasil* (1998) and *As Primeiras Vanguardas em Portugal* (2003); a CD-ROM, "Luís de Camões and the First Edition of *The Lusiads*, 1572"; and a book on the literature of empire, *De Chaul a Batticaloa: As Marcas do Império Marítimo Português na Índia e no Sri Lanka* (2005). Professor Jackson recently edited *Haroldo de Campos: A Dialogue with the Brazilian Concrete Poet* (2005) and the *Oxford Anthology of the Brazilian Short Story* (2006). He is the author of a new interpretation of Fernando Pessoa in English, *Adverse Genres in Fernando Pessoa* (2010).

Laura Jarnagin (Pang) is a visiting professorial fellow at the Institute of Southeast Asian Studies in Singapore and an associate professor emerita in the Division of Liberal Arts and International Studies at Colorado School

of Mines (Golden, Colorado) where she served as its director for five years and was a co-founder of its Master of International Political Economy of Resources programme. She is the author of *A Confluence of Transatlantic Networks: Elites, Capitalism, and Confederate Migration to Brazil* (2008). Her current research interests include late eighteenth- and nineteenth-century transatlantic merchant networks and the application of complexity theory to understanding their dynamics. She holds a doctorate in Brazilian history from Vanderbilt University.

Christopher Larkosh is an assistant professor of Portuguese in the Luso-Afro-Brazilian Studies and Theory Program at the University of Massachusetts Dartmouth, while concurrently serving as director of the UMass Dartmouth Summer Program in Portuguese. He has published numerous articles on five continents as part of a long-standing commitment to a broad global and multilingual approach to Lusophone and comparative literary and cultural studies, both in collected volumes and in journals such as *Translation Studies, TTR, Portuguese Literary and Cultural Studies, Social Dynamics, Contemporary French and Francophone Studies/Sites, Annali d'italianistica, TOPIA* and *The Translator.* He has recently edited a volume of articles entitled *Re-Engendering Translation: Transcultural Practice, Gender/Sexuality and the Politics of Alterity*, to be published by St. Jerome in 2011, and is currently writing a book on Lusophone transnational diasporas, as well as co-editing a volume on German-Brazilian intercultural encounters.

Everton V. Machado is a postdoctoral researcher at the Centre for Comparative Studies of the School of Humanities at the University of Lisbon (Centro de Estudos Comparatistas, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa). He earned his doctorate in comparative literature from the Université Paris – Sorbonne (Paris IV) and has taught Portuguese, literature and Brazilian cultures at the Université Lumière Lyon 2. He is the co-author of *Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara, 1809–1879* (2009) and has chapters in *Don Juans insolites* (edited with Pierre Brunel, 2008) and *Insurgent Sepoys: Europe Views the Revolt of 1857* (edited with Shaswati Mazumdar, 2011). He is currently preparing a critical edition of the first Indian novel written in the Portuguese language, *Os Brahamanes* (1866) by Goan Francisco Luís Gomes, for Classiques Garnier, the French version of which was serialized in 1870.

Paulo Teodoro de Matos holds a master's degree in history from the Universidade Nova de Lisboa and a doctorate in historical demography from the Universidade do Minho. He has taught Portuguese history at the Instituto

Superior. Currently, he is a full-time member of the Centro de História de Além-Mar of the Universidade Nova de Lisboa – Universidade dos Açores in Lisbon where he holds the position of affiliated researcher (Programa Ciência 2008). He is also an assistant visiting professor of the Universidade Católica Portuguesa. While he was a postdoctoral fellow, he developed a joint project of the Universidade Católica Portuguesa and the University of Goa entitled "Goa do Antigo Regime ao Liberalismo: Demografia, família e herança (1718–1830)" [Goa from the Old Regime to Liberalism: Demography, Family and Heritage (1718–1830)] and later another one entitled "A Demografia do Atlântico Português: Gentes, grupos populacionais e dinâmicas populacionais em perspectiva comparada (1770–1820)" [The Demography of the Portuguese Atlantic: Peoples, Population Groups and Population Dynamics in Comparative Perspective (1770–1820)], co-sponsored by the Universidade Nova de Lisboa and The Johns Hopkins University. His current research interests centre on social history, history of the family, historical demography and Portuguese overseas expansion.

Isabel Maria da Costa Morais is an associate professor and vice-rector for Student Affairs at the University of Saint Joseph in Macao. She has a doctorate degree in comparative literature from the University of Hong Kong, and her research interests include comparative and transcultural studies, diasporic memory, gender/ethnicity and human rights. She is also the Coordinator of the Center of Heritage and History Studies (CHERISH) and has published in different journals, including *Mare Liberum: Revista de História dos Mares* (Portugal), the *Journal of Social Sciences* (Guangdong), the *Chinese Heritage Centre Bulletin* (Singapore), *Chinese Cross Currents* (Macau Ricci Institute), *Review of Culture* (Macao) and *Transtext(e)s Transcultures: Journal of Global Cultural Studies* (University of Jean Moulin Lyon 3, Lyon, France). More recent work is included in the collection of essays *Gendering the Fairs: Histories of Women and Gender at World Fairs* (2010) and *Americans, Macau and China 1784–1950: Historical Relations, Interactions and Connections* (2011).

Stefan Halikowski Smith is a senior lecturer in the Department of History at Swansea University, where he specializes in early modern Portuguese overseas history. He has just finished a book entitled *Creolization and Diaspora in the Portuguese Indies: The Social World of Ayutthaya* (2011) and is completing an edited collection of essays entitled *Reinterpreting the Indian Ocean World: Essays in Honour of Professor Kirti N. Chaudhuri* (2011).

Timothy Walker is an associate professor of history at the University of Massachusetts Dartmouth. He is an affiliated researcher of the Centro de História de Além-Mar (CHAM), Universidade Nova de Lisboa, Portugal. He was a visiting professor at the Universidade Aberta in Lisbon (1994–2003), and a visiting professor at Brown University (2010). Walker is the recipient of a Fulbright dissertation fellowship to Portugal (1996–97), a doctoral research fellowship from the Portuguese Camões Institute (1995–96), and an NEH-funded American Institute for Indian Studies Professional Development Grant for postdoctoral work in India (2000–02). Teaching fields include early modern Europe, the Atlantic World, the Portuguese and their empire, maritime history and European global colonial expansion. Current research topics focus on the seventeenth and eighteenth centuries, and include the adoption of colonial indigenous medicines by European science during the Enlightenment as well as slave trading in the Atlantic and Indian oceans. He is the author of *Doctors, Folk Medicine and the Inquisition: The Repression of Magical Healing in Portugal during the Enlightenment* (2005).

Felicia Yap is a fellow in international history at the London School of Economics and an affiliated lecturer at the University of Cambridge. Her research work centres on the Japanese occupation of East and Southeast Asia during the Second World War. She has written widely for a number of publications and institutions, such as *The Economist*, the U.K. Parliament, *Asia!*, *Asian Geographic* and the *Business Times*.

61 Subrahmanyam, *Improvising Empire*, p. 175.
62 Borschberg, *The Singapore and Melaka Straits*, pp. 13, 171 and 177.
63 Peter Borschberg, "VOC Blockade of the Singapore and Malacca Straits: Diplomacy, Trade and Survival, 1633–1641", in *O Estado da Índia e os Desafios Europeus: Actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa* (Lisbon: CHAM/CEPCEP, 2010), pp. 163–86, esp. pp. 173–75 and 180–82.
64 Cited in *ACE* 2: 21.
65 The report, made at Batavia, came from an Englishman, Henry Short. See C.R. Boxer, *Francisco Vieira de Figueiredo: A Portuguese Merchant-Adventurer in South East Asia, 1624–1667* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), p. 3. See also James C. Boyajian, *Portuguese Trade in Asia under the Habsburgs, 1580–1640* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993), pp. 231–32.
66 Cf. M.A.P. Meilink-Roelofsz, *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962), p. 172.

3

FROM MELIAPOR TO MYLAPORE, 1662–1749: THE PORTUGUESE PRESENCE IN SÃO TOMÉ BETWEEN THE QUṬB SHĀHĪ CONQUEST AND ITS INCORPORATION INTO BRITISH MADRAS

Paolo Aranha

Along the seashore of Chennai, the capital of Tamil Nadu state, known previously as Madras, runs the Santhome Highway. It links Marina Beach in the north, a highly popular sightseeing attraction and a place of socialization in the Tamil metropole, with the Adyar area in the south, where the headquarters of the Theosophical Society and its renowned library are. Between these two landmarks is placed Santhome Cathedral, the centre of Catholic life in Chennai.

The toponym "Santhome" is probably the most visible legacy of the ancient Portuguese settlement of São Tomé (originally "Thomé", and hence today's toponym "Santhome") de Meliapor. What used to be a fortress that preceded and then competed with the English Fort St George is now only a borough in the Tamil capital. However, it is remarkable that the Portuguese settlement had a compound denomination: São Tomé de Meliapor. Before the advent of the Lusitans there had already been an Indian town today called Mylapore (originally "Mailapur"), or the "city of the peacocks". Archaeological

excavations in Mylapore demonstrate that the city was already an important trading post in the second century and that around the seventh century it counted at least a *śaivite*, a *vaiṣṇavite*, and a *jaina* temple.[1]

The purpose of this chapter is to propose some preliminary lines of research that may allow us to understand the strategies of resilience of the Portuguese in São Tomé de Meliapor between its conquest in 1662 by the Quṭb Shāhī dynasty of Golconda and its incorporation into British Madras in 1749. By examining archival documents kept in Goa and Lisbon, it will be possible to see better how an autonomous Portuguese community, perfectly exemplifying what has been defined the "shadow empire",[2] persisted in a corner of the Coromandel Coast, blessed by the memory of the Apostle Thomas and still considered economically viable.

RELIQUARY CITY OR A PORTUGUESE RELIC?

Ines Županov has explored how the "discovery" in 1517 of the sepulchre of Saint Thomas in Mylapore made possible the creation of a "factory settlement of independent merchants". Thanks also to "the elaboration of the legends around the life of Saint Thomas, the rearrangement of the sacred geography around the burial site, and the 'invention' or superposition of subsidiary sacred places and objects — all the work of Jesuits and other religious specialists", the *casados* (married men of the reserve army) of São Tomé de Meliapor were able to resist "the centralizing efforts emanating from Goa and could legitimate the mercantile, indigenized, and consequently independent status of the town".[3]

São Tomé was born as a "reliquary town", a settlement whose location was primarily determined by the special grace emanating from the sacred places related to the life and death of the Apostle of India: the Great Mount (Periya Malai), the Small Mountain (Cinna Malai) and the so-called Samta Casa,[4] where the apostle was buried. São Tomé grew steadily in the course of the sixteenth century. In a letter that the *moradores* (residents) addressed in 1535 to Dom João III, it was specified that sixty Portuguese families already lived around the apostle's tomb.[5] The presence of religious and secular priests made it possible to undertake evangelical activities even among the local population, so that by 1559 there were already about 2,000 Indian converts.[6]

In that same year, a military event clarified the specific nature of the Portuguese presence in São Tomé, insofar as that was necessary. The town was laid siege to by Rāma Rāja, a powerful *mahāmaṇḍaleśvara* (provincial governor) of the Vijayanāgara Empire, in order to assert his tributary rights. The *casados* accepted the demand that they pay the tribute, against pressures

received from Goa to offer military resistance.[7] A few decades later, it was stated in the Jesuit Annual Letter between 1604 and 1606 that the Portuguese governed themselves, having their own captain and judge (*ouvidor*), while a governor of the "King of Bisnaga" resided in a town near São Tomé, leasing out the collection of port dues and governing the Hindu population.[8]

São Tomé became a major centre of religious life. The Franciscans had a friary outside the walls dedicated to Saint Anthony of Lisbon (or Padua) and the Igreja da Nossa Senhora da Luz, where they took care of the Indian Christians.[9] The Jesuits provided educational services through their college, where it was possible to learn "cases of conscience, Latin, reading, writing, and counting".[10] According to a description that Pedro Barreto de Rezende, secretary to the Conde de Linhares, wrote, probably around 1635, within the walls of São Tomé there was the cathedral and also three churches belonging to the Dominicans, the Augustinians and the Jesuits. Outside the wall there were, in addition to the Igreja da Nossa Senhora da Luz, two other churches: the Jesuit one known as the Madre de Deus and the São Lázaro.[11]

In 1606 São Tomé was elevated to a bishopric, after having been part of the Goa diocese that then belonged to the jurisdiction of the bishop of Cochin since 1558. André de Santa Maria, the Franciscan prelate in charge of Cochin, who was particularly hostile to the Jesuits, persistently requested the Holy See to create the new bishopric, most probably as a way to check the pretensions to jurisdictional autonomy claimed by the Jesuit missionaries on the Costa da Piscaria.[12] This anti-Jesuitic stance is somewhat ironical, inasmuch as the episcopal see of Meliapor, under the Jesuit bishops Gaspar Afonso Álvares (1691–1708), Francisco Laynes (1708–14) and José Pinheiro (1724–44), became a stronghold in the defence of the Malabar Rites allowed by the missionaries of the Society of Jesus in the regions of Madurai, Mysore and the Karnatik during the first half of the eighteenth century.[13]

Around 1635 there were 120 Portuguese families and 200 Indian Christian families living within the walls of São Tomé, whereas 6,000 Indian Christians lived outside them.[14] The settlement beyond the walls — that is, Meliapor in the strictest sense — had settlements of weavers producing for the export market, so that São Tomé could be considered an extended port with an inland market and manufacturing facilities.[15]

A major town along the Coromandel Coast, São Tomé suffered from Dutch competition and then entered into a totally new phase once the English East India Company obtained permission in 1639 to establish Fort St George just three miles north.[16] The English took positive steps to attract the Portuguese and Indian Christian population to their new town.[17] São Tomé found itself deprived also of the institutional support provided by

its bishops: no appointments were made by the Holy See between 1640 and 1691, due to both the delay in the Roman recognition of the Braganza dynasty and as a consequence of the tensions between the Portuguese Padroado and the Congregation of Propaganda Fide.[18] The demographical decay of São Tomé can be measured by a discussion that took place in 1652–53 between Dom João IV and the viceroy, Vasco Mascarenhas. The decrease in the population of São Tomé made it necessary to reduce the extent of the fortification so as to better defend the town.[19] Already weakened by European competition, São Tomé fell under the forces of the Quṭb Shāhī dynasty of Golconda in 1662 and was placed under the control of the minister Nekhnām Khān.[20] The town was expanded and fortified massively by the conquerors. Most Portuguese fled to Madras. However, the militarization of São Tomé did not affect the freedom to practise the Catholic religion, and the churches were fully respected by the new Muslim rulers.[21] Several attempts were made by the viceroys António de Melo e Castro (1662–66) and João Nunes da Cunha to get back the town of the Apostle Thomas. Negotiations with the Quṭb Shāhī kings Abdullah and Abu'l Hasan swung between respectful requests and hostile actions of retaliation, such as seizing a very rich ship near the Straits of Hormuz. Both strategies failed.[22]

Despite all the efforts spent by the Portuguese, the French fleet of Admiral de le Haye was able to seize São Tomé in 1672 with a fortunate blitz. As France and the United Provinces were at war in Europe, the Dutch reached an agreement with the Sultan of Golconda for a joint attack to dislodge the newcomers from the town. In 1674 the French occupation came to an end, and the forces of Golconda destroyed all the fortifications. The Dutch received substantial trade advantages within the territory of the Quṭb Shāhī sultanate in exchange.[23] From being a "reliquary town", São Tomé was now reduced to a Portuguese relic; deprived of military defence, population and trade, it could be imagined at the time that 150 years of Lusitan presence around the sepulchre of the Apostle Thomas had been cancelled forever. Such a simplistic prediction was not fulfilled, and this is precisely what makes the case of São Tomé so interesting.

A RENASCENT TOWN

The idea that the Estado da Índia can be adequately described just in terms of stagnation and decline during the second half of the seventeenth century is today less obvious than in the past. As Glenn Ames argued a decade ago, the House of Braganza was able to stabilize its possessions in Asia after its restoration to the Portuguese throne so that the Estado da Índia could be

considered a "renascent empire". If it is true that "the Portuguese were never able to reestablish themselves in any significant fashion on the Coromandel coast",[24] nonetheless they achieved the goal of going back to São Tomé. As the first foundation of the town in the sixteenth century was the effect of the autonomous agency of the *casados*, in the same way the reconstruction of São Tomé became possible thanks to an initiative undertaken directly by the Portuguese inhabitants themselves, although in coordination with the authorities in Goa.

They accomplished their reinstitution in São Tomé by way of a delegation led by the Augustinian, Friar Luís da Piedade, plus ten other Portuguese, including the governor of the São Tomé bishopric, Friar Constantino Sardinha Rangel. The sultan of Golconda, Abu'l Hasan, had issued a *farmān* (a royal decree or charter)[25] on 18 October 1686 with which he allowed the Portuguese to settle again in São Tomé, build houses, plant orchards and trade freely, paying the royal dues every year to the same extent that the English and the Dutch did in the port of Masulipatnam (known as Massulipatão in Portuguese). Moreover, the Portuguese would be free to come and go from Golconda.[26]

From a memorandum drafted on 15 April of that year by four of the members of the Portuguese delegation, it can be understood that the mission had been solicited by the viceroy Francisco da Távora (1681–86), Conde de Alvor. The latter had suggested in particular offering gifts (*segoate*) to both the sultan (*rey*) of Golconda and the *nawāb* (*nababo*, governor) who had jurisdiction over São Tomé. The success in obtaining the *farmān* had been particularly relevant because, at the same time, both the French and the Dutch were exerting pressures to acquire São Tomé. After the *farmān*, negotiations shifted to the local level in order to establish a monopoly on the collection of custom dues by all the traders who called at São Tomé, whether Europeans ("estrangeiroz", literally, "strangers"), Muslims or Hindus. At the moment at which the memorandum was composed, there were good prospects for success. The final section of the document is badly damaged, but it can be understood to express a concern for establishing regular officers for the government of São Tomé and to suggest that the Portuguese who refused to come back to the town (most likely those from Madras) should be punished by being deprived of their nationality.[27] The negotiation eventually led to a favourable solution. In a letter sent to the viceroy on 8 October 1687, it was reported that, on that very day, the Portuguese flag was raised on São Tomé, notwithstanding the attempt made by the English to impede the re-establishment of the Lusitan presence. Moreover, the *nawāb* had agreed to grant the Portuguese half of the rights due on sea trade ("a metade dos direitoz do mar").[28] The English

had entrusted the Company's merchant, Chinna Venkatadri,[29] to prosecute the business so as to disappoint the Portuguese,

> though we pay something more for it [the lease of São Tomé port] than they offer, which we doubt not in time to recover from them. Besides it is of such absolute necessity to rent that town, as well for preventing the diminishing of our trade and customs, as also our force; five parts of our soldiers being Portuguese topasses, who if they should settle at Saint Tomé would certainly run thither from us in our necessity.[30]

The choice to use a middleman such as Chinna Venkatadri instead of to undertake direct talks with local administrators was explained in the general letter sent from the board of directors on 14 January 1685. It was feared that direct involvement by the "Right Honorable Company" could cause "many scruples and difficulties" to the *divan* (council), and in particular induce it to "enhance the rent".[31] On 4 August, Chinna Venkatadri informed the council of Fort St George that he had been able to obtain from Mādanānta Pantulu, the Brahmin governor of Kanchipuram, the offer of a triennial lease of the São Tomé "Town, Customs, and Adjacent Towns and Paddy grounds".[32] However, this was not yet a concession but only a conditioned proposal, always keeping open the possibility of striking a deal with the Portuguese instead.[33] It seems therefore that between August and October the Portuguese were able to counter the English manoeuvre and win the lease of São Tomé.[34]

The Lusitan recovery of São Tomé took place during a major political change in the Deccan region. In the course of 1687, the Quṭb Shāhī sultanate was conquered by the Mughal Empire, with the fortress of Golconda finally surrendering on 2 October after eight months of a laborious siege and just a week before the return of the Portuguese to São Tomé.[35] The concrete enforcement of the decisions in favour of the Portuguese granted by the sultan of Golconda was therefore the fruit of further negotiations with the Mughal emperor, undertaken once again by Friar Luís da Piedade, defined by the Portuguese governor, Rodrigo da Costa, as a "friar of very good proceeding" (*frade de muito bom procedimento*).[36]

Only four years after the re-establishment of a Lusitan presence in São Tomé, the situation seemed again critical. In a letter sent by the viceroy Miguel de Almeida to Dom Pedro II on 22 January 1690, it was reported that the inhabitants of São Tomé had suffered as a consequence of the war against the Mughal emperor Rāma Rāja (also known as Rama Raza in the Portuguese text), brother of the Maratha ruler Shambaji. Rāma Rāja had requested the Portuguese to pay dues in arrears on the port of São Tomé.

Since the Portuguese had not been able to fulfil their obligations, they had lost the customs contract. In fact, as can be gleaned from an English record of 23 August 1688, by that time Chinna Venkatadri had been able to obtain a *cowle* (a written lease or grant) for renting São Tomé town, its customs, "and the adjacent countries as far as Saint Thomas Mount".[37] The choice of obtaining the *cowle* in the name of Chinna Venkatadri had been made on account of tensions between the English and the Mughal Empire, but also so as "not too much [to] exasperate the Portuguese in their loss and disappointment of a place they retain a most superstitious veneration for, which possibly might provoke them to mutiny or rebellion, or at least some disturbance or mischief; they being at present two-thirds of our soldiers, and at least six for one to the English inhabitants".[38]

In his letter sent to Dom Pedro II, the viceroy Miguel de Almeida observed that, in addition to their precarious economic foundation, the Portuguese of São Tomé had no fortifications and needed artillery for the defence of the town. Moreover, a stable civic government had not yet been established. While an *ouvidor* and a *juíz dos órfãos* (judge for orphans) were in place, at the death of the *capitão-môr* (local commander), Manuel Teixeira Pinto, the office was replaced with three deputies, elected by the inhabitants. This collegial arrangement did not seem expedient to the viceroy.[39]

From the Portuguese and English records it is possible to understand how the appointment in 1695 of Luís Francisco Coutinho, relative of the viceroy Pedro António de Meneses Noronha de Albuquerque (1692–98), as "General of the Coast of Coromandel" was probably devised as a way to strengthen ties with Goa and enhance the Portuguese presence in São Tomé. In the town, Coutinho, provided with secret patent letters, established an office of the Inquisition and summoned back all the Portuguese who had moved to Fort St George in previous decades, but he did not achieve much success. He was not able to obtain from the English company the guns necessary to arm the fifty soldiers that he commanded, and his attempts to rebuild the walls of São Tomé were frustrated in particular by the intervention of the local Mughal governor (*avaldar*), Hājī Muhāmmad Ali, with the demolition of three bastions in January 1697. Coutinho also failed in an attempt to pacify the inhabitants of São Tomé, who were divided into two opposite groups (*ranchos*). Soon, Thomas de Maya, *capitão môr* of the town, sided against the general.[40]

In order to address the problems of São Tomé, as well as to improve overall relations with the Mughal Empire, the Augustinian friar Luís da Piedade was sent on a second diplomatic mission in 1700, this time by the viceroy António Luís Gonçalves da Câmara Coutinho (1698–1701). As far

as São Tomé specifically was concerned, the task of the Augustinian was to obtain a *parvāna* (a decree or written warrant)[41] addressed to General Yaqub Khān (*Yacubcan*) so that he would return to the Portuguese all the landed properties that had once belonged to them ("todas as quintas, e ortas dos Portuguezes q[ue] tinhão sido suas antigam[en]te" [all the farms/orchards and vegetable gardens of the Portuguese that had been theirs previously]). The mission was accomplished: the original of the *parvāna* was handed over to the bishop of São Tomé.[42] However, it seems that the problem of the *quintas* (farms/orchards) and *hortas* (vegetable gardens) was not solved in a lasting way with that *parvāna*, since on 8 January 1708 the viceroy Rodrigo da Costa (1701–12) informed Dom João V that he had sent two Jesuit envoys, Josef de Magalhães and Manuel Dessá, to the Mughal court, once again to negotiate the same question.[43]

Meanwhile, the inhabitants of São Tomé had written on 6 October 1706 to inform the king about the pitiful condition of their "Lusitan Troy" (Troja Lucitana). They denounced the ill treatment that they suffered at the hands of the Moors, who did not respect the *farmāns* issued by the Mughal emperor. They deprived the Portuguese of the contract on the port custom and even disturbed religious worship. The solution to all of these problems was to find someone who would ensure the observance of the statutory exemptions (*icençoens decretais*) obtained from the Mughal emperor. The conservation of São Tomé, labelled by the inhabitants as a shrine, resided more in zeal than in military cunningness ("a concervação deste Santuario depende mais de hum zello, q. de huma astuçia militar"); therefore, they suggested the appointment of the Dominican visitor, Friar Tomás de Santo António, who was then residing in Goa. He had gained merits already in Siam, where he was able to pacify the Portuguese of that land and was even invited twice by the king to give advice on political matters.[44] The initiative of the inhabitants of São Tomé clearly displeased the viceroy, Rodrigo da Costa. In a letter sent to Dom João V on 21 November 1709, he complained that the Portuguese had not informed him of the problems they were experiencing. He then defined them as "naturalm[en]te revoltozos" (naturally rebellious), so that it was no surprise to him if the *shāhbandar* (or *xabandar*, harbourmaster) of that land compelled them to pay heavy tributes.[45] The viceroy's attack also included criticism of Friar Tomás de Santo António, who was not so good as the inhabitants of São Tomé represented him to be. Finally, since those *moradores* had no landed properties, it was obvious that the salary for any office entrusted to the Dominican would have to be paid by the royal treasury.[46]

The obvious hostility of the viceroy towards the inhabitants of São Tomé should be related to a conflict that had placed them in opposition

to the *capitão-môr* of the town, (João?) Matheus Carneiro da Silva. At the onset of the clash, there was the alleged deception that Carneiro da Silva had committed by presenting himself as a person who was positively requested by the inhabitants. Moreover, once the inhabitants had complained against him, attempts were to replace him with his son-in-law. On 6 August 1706 the Conselho Ultramarino (overseas council) endorsed the request of the *moradores* and ordered the removal of Carneiro da Silva as well as cancelling the appointment of his relative, taking into account his violent behaviour, which included arson of his adversaries' houses.[47]

It could be argued that anarchy had been a feature of São Tomé since its beginning. At the opening of the seventeenth century, the internal dissensions that characterized the Portuguese town had displeased Venkata II, the emperor of Vijāyanagar.[48] François Martin spoke of internal fights within São Tomé during the few years before it fell to Golconda, which may in part explain its defeat; in turn, Portuguese Governor Rodrigo da Costa complained about the spirit of rivalry ("emulação") prevalent among the inhabitants of São Tomé.[49] From this point of view it appears that the Portuguese recovery of São Tomé implied first an internal reorganization, the resolution of internal factional strife (attempted unsuccessfully by Luís Francisco Coutinho) and only subsequently the achievement of better relations with the rulers of the land.

The extent to which internal stabilization was eventually achieved is not clear. Definitely, the diplomatic strategies on behalf of the city did not succeed in renewing its pristine glory. Attempts were made in 1712 to involve Juliana Dias da Costa,[50] a major figure in the relations between Goa and the Mughal Empire.[51] On the other hand, the diplomatic steps undertaken by the viceroy Vasco Fernandes César de Menezes (1712–17) were frustrated by the actions of individuals such as the Dominican friar Sebastião de Miranda. He had supported the patriarch Carlo Tomaso Maillard de Tournon in Macao in his claims on the superiority of the jurisdiction of Propaganda Fide over that of the Portuguese Padroado Real. Because of this attitude, he had been sent to India. However, he was able to escape from Goa and sided with the English, informing them about the steps that the Portuguese undertook to improve the condition of São Tomé.

The viceroy was then trying to use the mediation of the French medical doctor Jean de Saint-Hilaire. A courtier (*válido*) of the *nawāb* of Karnatik, he appeared almost more Portuguese in affectation and inclination than French as by birth ("mais parece Portuguez no affeito e inclinação que Francez em *[sic]* o nascimento").[52] Another foreign doctor, the Castilian Francisco Pereira, was employed in the years 1720 to 1722 in order to bring presents to the Mughal emperor and obtain concessions from him concerning the restitution of all the landed properties that had once belonged to the Portuguese. This

envoy, defined regularly in official documents as the "Castilian doctor", ran away to Cochin with the gifts designated for the emperor.[53] The choice of a foreigner obviously triggered polemics once it appeared clear that he had deceived the trust placed in him by the Estado da Índia at its highest levels. In a letter of 22 December 1722, Dom João V asked why a Portuguese had not been chosen for such an important task. Archbishop Dom Inácio de Santa Theresa, together with two other officers, replied simply on 10 January 1724 that the Castilian had been selected because he was an expert in the affairs of the Mughal Empire and because he had come of his own from Madras to Goa so as to propose himself as a mediator.[54] An answer of this kind could suggest to Dom João V that the political agency of the Estado da Índia was seriously constrained. However, Santa Theresa and the other officers were not misled in considering Francisco Pereira as a possible diplomatic mediator with the Mughal Empire. In the following years he became the personal physician of Chanda Sahib, son-in-law of Dost Ali Khān, Nawāb of the Karnatic. It was thanks to his mediation that the French East India Company took possession of the Tamil port town of Karaikal (Kāraikkāl).[55]

CONCLUSION

In this chapter I have presented the first results of an ongoing research project on life in São Tomé after its conquest by the Golconda sultanate. The vast documentation available in Goa, Lisbon, Rome and elsewhere might cast a clearer light on the ways in which a Portuguese presence continued in the "reliquary town" until its annexation to the British settlement of Madras in 1749 — made in order to prevent its acquisition by Joseph François Dupleix, the French governor-general in India, and supported by the Franciscan friar and adventurer António da Purificação (António José de Noronha).[56]

On 14 May 1750, the Council of Fort St George replied to the vibrant protest made on 5 February by the Marquês de Alorna (Pedro Miguel Almeida Portugal, viceroy of Portuguese India, 1744–50) against the occupation of São Tomé, defined as a dominion of the king of Portugal. The English officers simply observed that "no Revenue has Accrued to His Majesty of Portugall from that Place for these fifty Years Past".[57] It was a brutal but realistic way to describe the relation of the Estado da Índia with a territory that had continued to be Portuguese more in terms of desire and imagination than in concrete ways.

However, the case of São Tomé shows the inadequacy of a simple dichotomy between absolute hegemony and a fate of stagnation and decline. Even if São Tomé was no longer a source of wealth for the Estado da Índia,

nonetheless a Portuguese presence on the sacred site of the Apostle Thomas amounted indeed to a political asset. Scholars have already examined how the uncorrupted body of Saint Francis Xavier, the "Lord of Goa" (Goemcho Sahib) played a central role in the ritual representation of the Portuguese enterprise in India until its very end in 1961.[58] In a similar way, contact with the memory of the first Apostle of India — origin of the *cristãos* (Christians) for whom, together with *especiarias* (spices), the Portuguese were looking at the end of the fifteenth century[59] — was a reassurance and a source of meaning for a Luso-Indian community scattered throughout the Coromandel Coast. Only from the point of view of power politics could it then be feared that in the future even the memory of the Portuguese in São Tomé would be lost, as the highest officers of the Estado da Índia argued in a letter sent from Goa on 23 December 1723 to Dom João V.[60] If the political influence achieved during the sixteenth century could not be replicated, nonetheless the Portuguese left lasting traces in São Tomé de Meliapor, as well as in vast regions throughout Asia.

Notes

1 Benedict A. Figredo, *Voices from the Dust: Archeological Finds in San Thome and Mylapore* (Madras: Archdiocese of Madras-Mylapore, 1953), pp. 9–10, quoted in Antony Mathias Mundadan, "History of Christianity in Madras and Mylapore from the Beginning Up until the End of the Seventeenth Century", *Indian Church History Review* 39, no. 1 (2005): 21–46. Mundadan's article is an expansion of sections on São Tomé presented in his *History of Christianity in India*, vol. 1, *From the Beginning Up to the Middle of the Sixteenth Century (Up to 1542)*, (Bangalore: published for the Church History Association of India by Theological Publications in India, 1943; repr. Bangalore: Bangalore Church History Association of India, 1989), as well as in his "The Portuguese Settlement in Mylapore", *Indian Church History Review* 3, no. 2 (1969): 103–14.

2 George D. Winius, "Embassies from Malacca and the 'Shadow Empire'", *Proceedings of the International Colloquium on the Portuguese and the Pacific*, edited by Francis A. Dutra and João Camilo dos Santos (Santa Barbara: Center for Portuguese Studies, 1995), pp. 170–78; "Early Portuguese Travel and Influence at the Corner of Asia", in George D. Winius, *Studies on Portuguese Asia, 1495–1689* (Aldershot: Ashgate, 2001), pp. 213–28.

3 Ines G. Županov, "A Reliquary Town: São Tomé de Meliapor: The Political and the Sacred in Portuguese India", in *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (Sixteenth-Seventeenth Centuries)* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005), pp. 87–110.

4 "Samta" is the correct spelling in this case, not "Santa".

5 Letter, 27 December 1535, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisbon,

published in António da Silva Rego, ed., *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. 2, *Gavetas III–XII* (Lisbon: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962), pp. 712–15.

6 Joseph Wicki, ed., *Documenta Indica*, vol. 5, *1561–1563* (Rome: Monumenta Historica Soc. Iesu, 1958), p. 181.

7 Županov, *Missionary Tropics*, pp. 104–5.

8 Achilles Meersman, *The Franciscans in Tamilnad* (Schöneck, Germany: Nouvelle Revue de Science Missionnaire, 1962), pp. 7–8.

9 Ibid., pp. 7–47.

10 "Breve relação das Christand[ad]es da Prov[inci]a do Malavar na India oriental (1609)", unsigned, fol. 162, Goa 48, Archivum Romanum Societatis Iesu, Rome.

11 Henry Davison Love, *Vestiges of Old Madras, 1640–1800: Traced from the East India Company's Records Preserved at Fort St. George and the India Office, and from Other Sources* (London: John Murray, 1913), 1: 298.

12 Meersman, *Franciscans in Tamilnad*, p. 48; Anthony Mathias Mundadan, Joseph Thekkedath and Hugald Grafe, *History of Christianity in India*, vol. 2, *From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542–1700)* (Bangalore: Church History Association of India, 1988), p. 130.

13 Ángel Santos Hernández, *Jesuitas y Obispados*, vol. 2, *Los Jesuitas Obispos Misioneros y los Obispos Jesuitas de la Extinción* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2000), pp. 126–35. The Malabar Rites controversy has been mentioned often by historians but has never been studied in depth on the basis of original documents. An attempt to fill this lacuna is my doctoral thesis, "Malabar Rites: An Eighteenth-Century Conflict on the Catholic Missions in South India" (European University Institute, Florence). I have anticipated some of my findings in two articles, "Sacramenti o *saṃskārāḥ*? L'illusione dell'*accommodatio* nella controversia dei riti malabarici", in *Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*, edited by Maria Teresa Fattori, monographic issue of *Cristianesimo nella storia* 2, no. 31 (2010): 621–46; and "'Glocal' Conflicts: Missionary Controversies on the Coromandel Coast between the Seventeenth and the Eighteenth Centuries", in *Evangelizzazione e Globalizzazione: Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, edited by Michela Catto, Guido Mongini and Silvia Mostaccio (Rome: Società editrice Dante Alighieri, 2010), pp. 79–104.

14 António Bocarro, "Livro das plantas de todas as fortalezas, cidades e povoações do Estado da India Oriental", in *Arquivo Português Oriental*, new ed., bk. 4, *História administrativa*, vol. 2, *1600–1699*, pt. 1, edited by A.B. de Bragança Pereira (Bastorá, Goa: Typografia Rangel, 1937), p. 8.

15 Sinnapah Arasaratnam, *Merchants, Companies and Commerce on the Coromandel Coast, 1650–1740* (Delhi: Oxford University Press, 1986), p. 22.

16 Love, *Vestiges of Old Madras*, 1: 15–24.

17 Ibid., 1: 304. Important to understanding the relation between São Tomé and Madras is George D. Winius, "A Tale of Two Coromandel Towns: Madraspatam (Fort St. George) and São Thomé de Meliapur", *Itinerario* 18, no. 1 (1994): 51–64. Winius's most important contention is that the Indo-Portuguese traders of São Tomé were able to overcome the naval blockades organized by the Dutch Vereenigde Oostindische Compagnie, thanks to the partnership established with the English Honorable Company's settlement of Fort St George. In fact they "had taken to flying English colours on their vessels and sometimes even had an Englishman on board to warn the Dutch in no uncertain terms to keep their hands off" (p. 59). Winius also observes very appropriately how Love's *Vestiges of Old Madras* — notwithstanding its lack of documentary references — is still the main source on the early history of Fort St George, given the catastrophic conditions in which the Tamil Nadu State Archives are currently kept. This situation is particularly deplorable considering that "next to the former Portuguese archive in Goa, Egmore [a borough of Madras where the archives are located] is the richest depository in Asia for the history of European expansion" (p. 51).

18 Santos Hernández, *Jesuitas y Obispados*, 2: 126. The appointment of new Portuguese bishops in the East was a specific trait of the new course followed by Alexander VIII in relation to the Padroado. António Vasconcelos Saldanha, *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 Relações entre o Imperador Kangxi e a Santa Sé* (Macao: Instituto Português do Oriente, 2002), 1: 26.

19 King of Portugal to viceroy, and viceroy to king of Portugal, Livros dos Monções do Reino (hereafter cited as MR) 22A, fols. 242 and 243, 4 March 1652 and 13 January 1653, respectively, Historical Archives of Goa (hereafter cited as HAG), Panaji, Goa. N.b.: Many collections in the HAG have no title and thus are referenced by a number only. Dates appearing in the HAG citations herein pertain only to the specific folios cited.

20 François Martin, "Mémoire sur l'établissement des Colonies françoises aux Indes orientales", manuscript, Archives Nationales, Paris, quoted in Love, *Vestiges of Old Madras*, p. 305.

21 François L'Estra, *Relation ou Journal d'un voyage fait aux Indes Orientales:contenant l'Etat des affaires du Païs, & les établissemens de plusieuss Nations, qui s'y sont faits dépuis quelques années. Avec la description des principales Villes, les mœurs, coûtumes & Religions des Indiens* (Paris: E. Michallet, 1677), p. 174.

22 Glenn Joseph Ames, *Renascent Empire? The House of Braganza and the Quest for Stability in Portuguese Monsoon Asia, c. 1640–1683* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2000), pp. 160–63.

23 Arasaratnam, *Merchants, Companies and Commerce*, p. 62.

24 Ames, *Renascent Empire*, p. 163.

25 *Farmān* is a Persian word meaning royal decree or charter; in Portuguese, *formão*, and in English, *firman*. See Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, vol. 1 (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919), pp. 402–3.

26 [Treslado do] fermão q. El Rey da Golcondâ pa[ssou aos Portu]guezes p[ara]

povoarem Meliapor, vertido bem e fielm.e do [Persi]anio [sic] em P[ortu]guez, MR 52, fol. 408, 18 October 1686. Among the Portuguese delegation, the *farmān* specified not only the Augustinian leader and friar Rangel, but also Álvaro Cancella (or "Castella") do Valle, Lucas Luis de Oliv[eir]a, and Ant[oni]o F[er]r[eir]a. This document has been published (without specifying its archival location) by Julio Firmino Judice Biker, *Collecção de Tratados e Concertos de Pazes que o Estado da India Portugueza Fez com os Reis e Senhores com Quem Teve Relações nas Partes da Asia e Africa Oriental desde o Principio da Conquista até o Fim do Seculo XVIII* (Lisbon: Imprensa Nacional, 1884), 4: 227–28, and then by Panduronga S.S. Pissurlencar, *Assentos do Conselho do Estodo*, vol. 5, *1696–1750* (Bastorá, Goa: Typografia Rangel, 1957), 573–74.

27 MR 52, fol. 410, 15 April 1686.

28 MR 52, fol. 412, 8 October 1687.

29 On the Venkatadri family, see Kanakalatha Mukund, *The Trading World of the Tamil Merchant: Evolution of Merchant Capitalism in the Coromandel* (Chennai: Orient Longman Limited, 1999), pp. 110–15.

30 James Talboys Wheeler, *Madras in the Olden Time: Being a History of the Presidency from the First Foundation to the Governorship of Thomas Pitt, Grandfather of the Earl of Chatham, 1639–1702. Compiled from Official Records* (Madras: printed for J. Higginbotham, by Graves and Co., Scottish Press, 1861), p. 175.

31 Wheeler, *Madras in the Olden Time*, p. 174.

32 Ibid.

33 Wheeler, *Madras in the Olden Time*, pp. 175–76.

34 It cannot be concluded, therefore, that Chinna Venkatadri "just before the fall of Golkonda Kingdom … rented San Thome", as it is affirmed in Mukund, *The Trading World of the Tamil Merchant*, p. 115.

35 Wolseley Haig and Richard Burn, eds., *The Cambridge History of India*, vol. 4, *The Mughal Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1937), pp. 286–90.

36 Letter of Dom Rodrigo da Costa to Dom Pedro II, fol. 369, MR 53, published in Panduronga S.S. Pissurlencar, *Assentos do Conselho do Estado*, vol. 4, *1659–1695* (Bastorá, Goa: Typografia Rangel, 1956), 576–77. See also a memorandum of the very Friar Luis da Piedade, composed in Goa on 9 January 1708 and referring to a mission to the Mughal in 1700 and to another one that led to a *farmān* addressed to the viceroy Rodrigo da Costa "restituindo a Coroa de Portugal a Cid[ad]e de S. Thomé" (restoring to the Crown of Portugal the City of S. Tomé). MR 71, fols. 82–83v, specifically fol. 82, 9 January 1708.

37 For a definition of the *cowlee*, see Henry Yule, Arthur Coke Burnell and William Crooke, eds., *Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*, new ed. (London: John Murray, 1903; 4th repr., New Delhi: Rupa & Co., 2002), pp. 268–69.

38 Wheeler, *Madras in the Olden Time*, pp. 176–77.

39 MR 55B fol. 430, 1691[?]. The document seems to be dated 1691; however, the correct date should be 1690 because there is a response from Dom Pedro II clearly referring to the topics discussed in the letter examined above, dated Lisbon, 22 October 1690.

40 Letter of Pedro António de Meneses Noronha de Albuquerque, Conde de Vila Verde, to Dom Pedro II, Goa, 10 December 1695, fol. 124, MR 59, published in Pissurlencar, *Assentos*, 4: 579–80; and Love, *Vestiges of Old Madras*, 1: 574–77. Whilst the *Public Consultations* and the *Public Letters to England* quoted by Love say that Luís Francisco Coutinho was a relative of the viceroy in charge in 1695, that is, Pedro António de Noronha de Albuquerque, he would appear more obviously a relation of the following viceroy, António Luís Gonçalves da Câmara Coutinho (1698–1701).

41 Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, vol. 2 (1921), pp. 183–84.

42 Letter, MR 71, fols. 82–83v, specifically fol. 83, 9 January 1708.

43 The king wrote on 20 December 1706 to the viceroy Caetano de Mello de Castro, mentioning what the latter had written in this respect on 15 January 1704. Dom Pedro II decided to resort to the Jesuits. MR 71, fol. 81, 20 December 1706. The name of the Jesuits is mentioned in a letter addressed to Dom João V, Goa, 8 January 1708, fol. 84, MR 71.

44 MR 74A, fol. 25, 6 October 1706.

45 In the Indian Ocean, *shāhbandars* were much more than simple "harbourmasters". For instance, "in Malacca at the time of the Portuguese conquest in 1511, four merchant communities were dominant, each of them living autonomous lives with their own headmen, called *shahbandars*, and governing themselves with little or no reference to the ruler, the sultan, who provided facilities, law and order, and fair dealing in return for customs duties"; see Michael N. Pearson, "Markets and Merchant Communities in the Indian Ocean: Locating the Portuguese", in *Portuguese Oceanic Expansion, 1400–1800*, edited by Francisco Bethencourt and Diogo Ramada Curto (New York: Cambridge University Press, 2007), p. 95.

46 MR 74A, fol. 26, 24 November 1708. The viceroy replied to a letter from Dom João V, sent from Lisbon on 24 November 1708, which included the petition made by the inhabitants of São Tomé on 6 October 1706.

47 Índia, 6 August 1706, codex 88, doc. 25, Arquivo Histórico Ultramarino (hereafter cited as AHU), Lisbon.

48 Henry Heras, *South India under the Vijayanagara Empire: The Aravidu Dynasty* (New Delhi: Cosmo Publications, 1980), 2: 437–38.

49 Martin, "Mémoire", quoted in Love, *Vestiges of Old Madras*, p. 305; and letter of Dom Rodrigo da Costa to Dom Pedro II, Goa, 24 January 1866, published in Pissurlencar, *Assentos*, 4: 574–75.

50 Vasco Fernandes César de Menezes to Dom João V, Goa, HAG 85, fol. 88, 23 December 1712.

51 José António Ismael Gracias, *Uma Dona Portugueza na Côrte do Grão-Mogol: Documentos de 1710 a 1719 Precedidos d'um Esboço Historico das Relações Politicas e Diplomaticas entre o Estado da India e o Grão-Mogol nos Seculos XVI, XVII* (Nova Goa: Imprensa Nacional, 1907).

52 Índia, 10 January 1715, codex 107, doc. 6, AHU.

53 In a letter of 16 January 1721, the viceroy Francisco José de Sampaio e Castro informed Dom João V that the Castilian had gone to Cochin and that there were doubts about his conduct. See MR 86B, fol. 504, 16 January 1721. The doctor's name is established from a 15 January 1720 letter from Sampaio e Castro to the Mughal emperor Muhammad Shah (designed with the honorific titles of Padxa Alamagir Gagir), stating that he was sending to him a person of his full confidence, the doctor Francisco Pereira, in order to discuss the restitution of "as hortas, e a mayor parte das vargeas [*sic*? *várzea*?] de Mailapour[,] a Aldea Mamboleo, e a Aldea Alemdur, e Anadamba, e outras" (the gardens, and the greater part of the rice fields [?] of Meliapor[,] the village Mamboleo, and the village Alemdur, and Anadamba, and others). See MR 86B, fol. 668, 15 January 1720.

54 Índia, 9 March 1723 [erroneous], codex 120, doc. s.n., AHU. The motivation was stated as follows: "O motivo que teve o V. Rey Conde da Ericeyra para encarregar a hum estrangeiro, e que morava fora das terras deste Estado o negocio de que trata a Real carta de V. Magestade foi o ser elle pratico, e intelligente das couzas dos Mogoles, e o vir de Madrasta a esta Cidade somente a offerecerselhe para a negociação delle" (The motive that the viceroy Conde de Ericeyra had to employ a foreigner, and one who lived outside the territory of this State[,] [was that] the business that Your Majesty's royal letter dealt with was such that he was practical, and intelligent in the ways of the Mughals, and he came from Madrasta to this City only to offer himself to negotiate this deal).

55 Aniruddha Ray, *The Merchant and the State: The French in India, 1666–1739* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004), 2: 780–83.

56 Love, *Vestiges of Old Madras*, 2: 398–401. On the life of the Franciscan adventurer, see Ismael Gracias, *Dom Antonio José de Noronha Évêque d'Halicarnasse: Les aventures d'un pseudo neveu de Madame Dupleix (1720–1776)* (Pondicherry: Imprimerie moderne, 1933).

57 Love, *Vestiges of Old Madras*, 2: 400–401.

58 Pamila Gupta, "The Relic State: St. Francis Xavier and the Politics of Ritual in Portuguese India" (Ph.D. dissertation, Columbia University, 2004).

59 "Searching for 'christãos e especiarias' [Christians and spices]" was the answer that a member of the expedition of Vasco da Gama gave to two Muslims from Tunis whom they met in Calicut on 21 May 1498 and who were curious to know why the Portuguese had sailed to India. Álvaro Velho, *Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama*, (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1960), p. 40.

60 MR 89A, fol. 41, 23 December 1723.

4

EIGHTEENTH-CENTURY DIPLOMATIC RELATIONS BETWEEN PORTUGUESE MACAO AND AYUTTHAYA: THE 1721 DEBT REPAYMENT EMBASSY FROM MACAO

Stefan Halikowski Smith

One of the pre-eminent, current historiographical debates in Thai history concerns the nature of the "National Revolution" of 1688 and whether it genuinely ushered in a period of xenophobia and retreat from international engagement, with Siam becoming a "hermit kingdom" in the language of the academic literature. Traditionally, historians like Hutchinson have insisted that the country became moved by "a spirit of blind and arrogant self-sufficiency".[1] Revisionist historians like Anthony Reid would like to suggest that this was not necessarily the case, since relations between Siam and China were strengthened in this period, and that Phetracha (ruled 1688–1703) was not personally motivated by xenophobia but used it to motivate political support.[2]

The European population remaining in Ayutthaya nevertheless suffered considerable hardships when we compare their situation to earlier times. Fernão Mendes Pinto created an enduring myth of the "good king" (*bom rei*) of Siam, which we can accommodate to the long reign of Naraï (ruled 1656–88).[3] Under Phetracha, on the other hand, some of the leading European families

Les meilleures causes embarrassent les juges, si elles manquent de bonnes preuves:

Père Norbert's Militant Historiography on the Malabar Rites Controversy

Paolo Aranha

I. The Malabar Rites Controversy

Between the seventeenth and the first half of the eighteenth century, the Catholic church was torn by violent conflicts concerning the missionary methods followed by the Jesuits in China and in the South Indian missions of Madurai, Mysore and the Carnatic. These struggles eventually came to be called the Chinese[1] and Malabar Rites[2] controversies and produced effects,

1 The literature on the Chinese Rites controversy is extensive, although a comprehensive synthesis is not yet available. A first orientation can be found in George MINAMIKI, The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times (Chicago 1985); The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning, ed. David E. MUNGELLO (Monumenta Serica Monograph Series 33, Nettetal 1994). Particularly important for the wealth of its documentation and the emphasis on the Portuguese involvement in the Chinese Rites controversy – not fully appreciated by previous studies – is António VASCONCELOS DE SALDANHA, 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 relações entre o Imperador Kangxi e a Santa Sé (Memória do Oriente 18, 3 vols., Macau 2002). Paul Rule, formerly of LaTrobe University, Australia, is currently completing a monumental history of the Chinese Rites controversy, in collaboration with a team of historians and sinologists.

2 The literature on the Malabar Rites is far less developed. Until now not a single attempt has been made to trace the entire history of this controversy. A very useful contribution is Gita DHARAMPAL, La religion des Malabars. Tessier de Quéralay et la contribution des missionnaires européens à la naissance de l'indianisme (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Supplementa 29, Immensee 1982), a study of a major treatise produced against the Malabar Rites at the beginning of the eighteenth century. Two synthetic works can also be mentioned: Émile AMANN, Malabares (Rites), in: Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire, 9/2: Mabillon – Marletta, ed. Alfred VACANT et al. (Paris 1927) col. 1704–1745; Edward René HAMBYE, History of Christianity in India, 3: Eighteenth Century (Bangalore 1997)

although of a very different nature, both in Asia and in Europe. In India and China, what was at stake was the continuation of promising missions and their unity within the Catholic orthodoxy and orthopraxis. In Europe the Catholic church had to demonstrate to internal and external critics, such as respectively the Jansenists and the Protestants, that its missionary efforts were indeed conducive to the expansion of a genuine form of Christianity. Moreover, the good name and even the very destiny of the powerful Society of Jesus were put in question by the disputes on these Asian practices.

The Malabar Rites controversy consisted to a great extent in an excruciating debate on the decree *Inter graviores* that Carlo Tomaso Maillard de Tournon (1668–1710), Patriarch of Antioch and papal legate to China and the East Indies, had issued in Pondichéry, a French settlement on the Coromandel Coast of India, on 23 June 1704 and published on the following 8 July[3]. The final papal condemnation of the Chinese and Malabar Rites, respectively in 1742 and 1744, prepared the ground for the suppression of the Society of Jesus in Portugal in 1759, then in the countries ruled by different Bourbon sovereigns – France in 1762–1764, Spain and Naples in 1767, Parma in 1768 –, and finally all over the world in 1773[4].

211–237. – I am about to defend at the European University Institute (Florence) a doctoral thesis entitled „Malabar Rites: An Eighteenth-Century Conflict on Social and Cultural Accommodation in the Jesuit Missions of South India", directed by Prof. Diogo Ramada Curto (Universidade Nova de Lisboa). This work tries both to analyse the Malabar Rites controversy in its South Indian original context and to explain the Roman decisional process that led to the condemnation by the Holy See. Anticipations of my findings are published in several articles: Paolo ARANHA, Nicodemism and Cultural Adaptation: The Disguised Conversion of the Rāja of Tanor, a Precedent for Roberto Nobili's Missionary Method, in: Interculturation of Religion. Critical Perspectives on Robert de Nobili's Mission in India, ed. C. Joe ARUN (Bangalore 2007) 105–144; Paolo ARANHA, La formazione del giovane Roberto Nobili, in: Roberto De Nobili (1577–1656), missionario gesuita poliziano. Atti del convegno, Montepulciano, 20 ottobre 2007, ed. Matteo SANFILIPPO–Carlo PREZZOLINI (Linguaggi e culture. Studi e ricerche 7, Perugia 2008) 31–44; Paolo ARANHA, Roberto Nobili e il dialogo interreligioso?, in: Roberto De Nobili 137–150; and in the articles cited below in n. 8, 9 and 65.

3 This decree and the subsequent papal decisions on the Malabar Rites are published in the Bull *Omnium sollicitudinum*, issued by Benedict XIV on 12 September 1744, which can be consulted in Raffaele DE MARTINIS, Iuris pontificii de Propaganda Fide pars prima, complectens bullas, brevia, acta Sanctae Sedis a Congregationis institutione ad praesens iuxta temporis seriem disposita (7 vols., Roma 1888–1897) 3 166–182, at 168.

4 Among the vast scholarly literature on anti-Jesuitism, one may mention: Les anti-jésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne, ed. Pierre-Antoine FABRE–Catherine MAIRE (Rennes 2010).

The rites controversies were debated throughout Europe and gave rise to a vast literature, both printed and in manuscript form. Within this wide corpus, whose full extension has not yet been charted, we can find works of different kinds. There are innumerable notorious libels, in which the Jesuits were accused of being hypocrites and idolaters by the opponents of the rites, who were in their turn stigmatised as Jansenists. However, there were also works that, even though produced in order to affirm a specific position within the controversy, did contain erudite or informed orientalist analyses of the Indian and Chinese cultures and religions[5]. Finally, we find publications that aimed at describing the history of the missions in India and China, highlighting the alleged faults of the adversaries and the merits of one's own position.

The matter of contention in the rites controversies was the extent to which Christianity could be adapted to the cultural and social traits of civilisations that were very different from the Western one. The Jesuits overshadowed all other religious orders in the evangelisation of South and East Asia in the Early Modern age, at least in terms of self-representation. Thanks to audacious forms of missionary adaptation – technically known as *accommodatio* –, they were able to implant Christianity beyond the narrow limits of the Portuguese *Estado da Índia*, the thalassocratic sphere of influence that the Lusitans had established in Asia after the foundational expedition of Vasco da Gama in 1498. While in areas under direct Portuguese control, such as Goa on the western coast of India, a full-fledged colonial society was created and the process of conversion was understood as a form of Lusitanisation, no evangelical progress could be attained in areas under the control of native rulers unless new methods were envisaged. In China this adaptation was undertaken for the first time by the Italian Jesuit Matteo Ricci (1552–1610), who came to the conclusion that the only way to have Christianity respected and considered as a serious religious option was to make it compatible with the official Confucian ethics professed by

5 On the Jesuit side we should mention in particular Francisco LAINEZ, Defensio Indicarum missionum, Madurensis nempe, Maysurensis et Carnatensis, edita occasione decreti ab illustrissimo domino patriarcha Antiocheno domino Carolo Maillard de Tournon visitatore apostolico in Indiis Orientalibus lati (Roma 1710). This book is extremely rare; until now I have been able to find it only in two Roman institutions, the library of the Institutum Historicum Societatis Iesu and the Biblioteca Casanatense. An anti-Jesuit treatise that played a role in the genesis of European indology is the manuscript *La religion des Malabars*, written by Jean-Jacques Tessier de Quéralay (1668–1736), procurator in Pondichéry of the Missions Etrangères de Paris at the beginning of the 18th century. His work is still unpublished, but a detailed study is offered by DHARAMPAL, Religion des Malabars (see n. 2).

the Chinese Empire[6]. By interpreting Confucianism as a moral system without any religious implications, Ricci could claim that the Chinese Christians need not give up customs such as celebrations in honour of Confucius or ritualised demonstrations of respect towards one's ancestors. Moreover, Christian concepts were expressed not by Chinese phonetic adaptations of Portuguese or Latin terms, but by finding within the Chinese lexicon words that translated the theological notions of the new faith[7]. God could be then translated as *Tien* (*Tiān*), even though the literal meaning of this word was „Heaven", which did not necessarily imply the notion of a personal God. The Jesuit missionaries learned classical Chinese and presented themselves as mandarins. Thanks to these various forms of adaptation and to their advanced expertise in science and technology, the Jesuits were admitted to the imperial court, whence they were not dislodged even when persecutions were instituted against Christianity in the whole of China.

Inspired by the success of Ricci and building on principles set down by Alessandro Valignano (1539–1606), Jesuit Visitor to the missions of the East Indies, a new experiment was undertaken in the internal regions of South India by a third Italian Jesuit, Roberto Nobili (1577–1656)[8]. He established himself in 1606 in Madurai, a major political and cultural centre, but then extended his mission to various regions of what is today called Tamil Nadu. In the case of the Madurai mission, the local system to which Christianity was adapted was not a moral and public ethos such as Confucianism, but the social system of caste hierarchies[9]. If Europeans had been considered

6 A recent and rich portrait of Ricci, based on both Western and Chinese sources, is Ronnie Po-chia HSIA, A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci, 1552–1610 (Oxford et al. 2010).

7 Even in the Malabar Rites controversy special attention was paid to the *traslati* by which names of saints and sacred mysteries had been rendered into the Indian local languages. In his decree *Inter graviores* Tournon ordered that *Nec parochis seu missionariis sub quovis praetextu liceat Crucis, Sanctorum, et rerum sacrarum nomina per translata immutare, nec ea alio idiomate explicare, nisi latino, vel saltem indico, quatenus voces hujus Regionis latinae significationi liquido et adamussim respondeant*: DE MARTINIS, Iuris pontificii de Propaganda Fide pars prima (see n. 3) 3 168.

8 I have explored the continuity between Valignano and Nobili in Paolo ARANHA, Gerarchie razziali e adattamento culturale: la „ipotesi Valignano", in: Alessandro Valignano S. I. Uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente ed Occidente, ed. Adolfo TAMBURELLO–Murat Antoni John ÜÇERLER–Marisa DI RUSSO (Bibliotheca Instituti Historici S. I. 65, Roma 2008) 76–98.

9 It is important to stress that the adaptation in the Madurai mission was less concerned with cultural differences than with a non-European system of social distinctions. In this respect the *accommodatio*, at least in the Indian context, cannot be understood as a prefiguration of the modern missiological notion of „inculturation".

until then as low as the *paṛaiyār* (pariahs), the outcastes[10], Nobili presented himself as a Roman *rāja* (king, aristocrat) who had chosen the life of a *saṃnyāsin*, a penitent[11]. In contrast with the practice followed in the *Estado da Índia*, Nobili allowed to his high-caste neophytes certain signs of social distinction such as the *punūl* (a thread hanging from the shoulder)[12], the *kuḍumi* (a tuft of hair on the head)[13] and the *tilakas* (signs drawn on the forehead) made out of sandal paste[14]. He also conceded the use of ritualized baths, performed before eating or attending religious services, arguing that they were done for the sake of hygiene and not because they were interpreted as forms of spiritual purification. These rituals caused furious debates both among Jesuits and between the Jesuits and other religious orders. Eventually the rites of the Madurai missions, not yet labelled „Malabar Rites", were approved on 31 January 1623 by Gregory XV in the constitution *Romanae sedis antistes*, although the Jesuit missionaries were invited by the pope to do their best so as to remove from the Indian neophytes any form of contempt against the *paṛaiyār*[15].

The Chinese Rites continued to be debated, with varying intensity, all throughout the seventeenth century, whereas the method of the Madurai mission, extended also to the regions of Mysore (now Karnataka) and the Carnatic (now northern Tamil Nadu and Andhra Pradesh) did not draw major

---

I have developed this point in Paolo ARANHA, Sacramenti o *saṃskārāḥ*? L'illusione dell'*accommodatio* nella controversia dei riti malabarici. *Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche esegetiche teologiche* 31 (2010) 621–646.

10 The *paṛaiyār* are a specific *jāti* (caste as a professional group) of South India, but by metonymy their name was often used to indicate all the numerous castes that were subject to untouchability. A useful, although dated, ethnographic account of the *paṛaiyār* in Tamil Nadu and Kerala is given in Edgar THURSTON–Kadamki RANGACHARI, Castes and Tribes of Southern India (7 vols., Madras 1909) 6 77–139.

11 For the scriptural foundation of the penitent life in Hinduism see Patrick OLIVELLE, Saṃnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation (Oxford et al. 1992).

12 *Punūl* is the term used in Tamil, whereas in Sanskrit the thread is referred to as *yajñopavīta*; see Robert C. LESTER, The Sāttāda Śrīvaiṣṇavas. *Journal of the American Oriental Society* 114 (1994) 39–53, at 40.

13 The Tamil expression *kuḍumi* corresponds to *śikhā* in Sanskrit. This tuft is supposed to be arranged for the first time on a child's head on the occasion of the sacramental ritual (*saṃskāra*) of *chūḍākaraṇa* (tonsure); see Raj Bali PANDEY, Hindu Saṁskāras. Socio-religious Study of the Hindu Sacraments (Delhi ^{2}1969) 94–101.

14 Important for all the *tilakas* and not only the *vaiṣṇava* ones is Alan W. ENTWISTLE, Vaiṣṇava Tilakas. Sectarian Marks Worn by Worshippers of Viṣṇu (International Association of the Vrindaban Research Institute Bulletin 11/12, London 1982).

15 The text of *Romanae sedis antistes* can be consulted in DE MARTINIS, Iuris pontificii de Propaganda Fide pars prima (see n. 3) 1 15–17.

critiques until the beginning of the eighteenth century. With the expedition of Carlo Tomaso Maillard de Tournon, the controversies on both the Malabar and the Chinese rites reached their ultimate intensity. Pope Clement XI (1649–1721) sent Tournon to China in order to establish direct diplomatic relations with the emperor and to bring an end to the controversies concerning the Chinese rites[16]. On his route to the Far East the Patriarch stopped over in Pondichéry between November 1703 and July 1704. During this period he performed various jurisdictional acts that distressed the *padroado*, the patronage of the Portuguese crown over all the eastern missions[17]. His single most important act was precisely the decree *Inter graviores*, with which he banned a number of rites allowed by the Jesuits to their neophytes. The list of these practices was long and varied and included marriage customs, modifications in the ritual of baptism, the use of ashes to draw signs on the forehead, Indian „translates" used to express Christian notions or as baptismal names, the participation in pagan ceremonies on professional grounds, reading pagan books, taking ritual baths, considering women unable to receive sacraments during their menses and, most importantly, refusing to provide the viaticum to moribund *paṛaiyār* within their huts. The common trait of all these sundry rituals was a concern for ritual purity. For instance, entering the huts of the *paṛaiyār* was believed to transmit untouchability and defile one from one's own caste[18]. The Jesuits held that without a strict observance of these rituals, the neophytes in the missions of Madurai, Mysore and the Carnatic would be persecuted for breaching the law of the country and would eventually turn back to paganism. Tournon's decree was confirmed in 1706 by the Holy Office, in 1712 by Clement XI, in 1727 by Benedict XIII, in 1735 and 1739 by Clement XII and finally by Benedict XIV

16 There is no comprehensive biography of Tournon. Some important contributions are provided by Fernand COMBALUZIER, Ile Bourbon (3–18 août 1703). Passage et séjour de Charles-Thomas Maillard de Tournon, patriarche d'Antioche, Visiteur apostolique et Légat de Clément XI pour la Chine et les Indes orientales. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 6 (1950) 273–283; Francis A. ROULEAU, Maillard de Tournon Papal Legate at the Court of Peking. The First Imperial Audience (31 December 1705). *Archivum Historicum Societatis Iesu* 31 (1962) 264–323; Giacomo DI FIORE, Il presunto avvelenamento del cardinal Tournon e la traslazione del suo cadavere da Macao a Roma. *Studi settecenteschi* 18 (1998) 9–43; VASCONCELOS SALDANHA, De Kangxi para o Papa (see n. 1).

17 Among the most important sources for Tournon's stay in Pondichéry are several manuscript volumes of official acts and original correspondence written by or addressed to the Patriarch and his party, belonging to the Fondo Fatinelli of the Biblioteca Casanatense in Rome, in particular Mss. 1629, 1641–1644, 1646, 1650.

18 I have suggested that these rites were actually christianized Hindu „sacraments" (*saṃskāras*) in ARANHA, Sacramenti (see n. 9).

with the bull *Omnium sollicitudinum* of 12 September 1744. Seven official acts of the Holy See were, however, not sufficient to eradicate the Malabar Rites from the South Indian missions, since the Jesuits were convinced that without the toleration of these customs the Christianity of Madurai, Mysore and the Carnatic would fall apart.

It is precisely in the period before the ultimate resolution of the Malabar Rites controversy by the bull of 1744 that Norbert undertook the first steps of his career as a polemical writer. We can now consider the main works that he published and how he became a historian of the Malabar Rites controversy.

II. Norbert: A Life against the Jesuits

The Capuchin Norbert of Bar-Le-Duc (1703–1769) was also known, at various moments of his life, as Norbert de Lorraine, Abbé Jacques Platel, Pierre Parisot and Pierre Curel[19]. This chameleonic figure traversed identities and continents, making a career out of controversy and becoming *le fameux Père Norbert* of a highly romanticised biography, published in 1762[20]. He was one of the major anti-Jesuit authors of the eighteenth century, and his work had a professed historiographical nature, although a very peculiar one. It is not surprising that historiography could be developed in the context of a fierce controversy. A famous instance are the competing narratives of Christian origins produced by Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) and the Centuriators of Magdeburg on the Lutheran side and Cesare Baronio (1538–1607) on the Catholic one[21]. Likewise well known are the conflicting interpretations of the Council of Trent provided by Paolo

19 L.-J. HUSSON, Le P. Norbert de Bar-le-duc, capucin (Pierre Curel Parisot, dit l'abbé Platel). *Études franciscaines. Mélanges d'histoire et de doctrine* 49 (1937) 632–649; 50 (1938) 63–77, 220–239; 51 (1939) 55–75. A complete biography of Norbert is still missing. Husson's work is a rich source of information, but suffers from two major limitations. First, it provides no references at all to the archival sources that have been used to describe in great detail the actions of the Capuchin. Second, Husson (apparently a Capuchin or Franciscan, though this is not specified in the articles) has a clear partisan position. He engages in polemics against Jesuit authors such as Joseph Bertrand (1801–1884) or tries to justify the affiliation of Norbert to Freemasonry by observing that even a famous traditionalist Catholic author such as Joseph de Maistre (1753–1821) was a fervent Freemason.

20 [François Antoine de CHEVRIER], La vie du fameux Père Norbert, ex-Capucin, connû aujourd'hui sous le nom de l'Abbé Platel (London [Bruxelles] 1762).

21 Ecclesiastica historia integram ecclesiae Christi ideam complectens (13 vols., Basel 1559–1574); Cesare BARONIO, Annales ecclesiastici (12 vols., Roma 1588–1607).

Sarpi (1552–1623) and Pietro Sforza Pallavicino (1607–1667)[22]. Norbert's historiographical contributions were different inasmuch they had a more practical nature and were aimed mainly at the goal of promoting himself by means of a violent attack against the Society of Jesus. The matter for his endeavour derived from a short missionary experience in Pondichéry, where he lived between 1737 and 1740, taking part in various conflicts which opposed the Capuchins and the Jesuits. Afterwards he came back to Europe, moving across several countries, changing identities and becoming a famous figure thanks to the credit he achieved through his books.

Norbert arrived in Rome in April 1741 in order to secure papal support mainly on two burning related issues: a final and effective condemnation of the Malabar Rites and the pastoral care of the Indian Christians in Pondichéry. This settlement had been established by the French East India Company in 1674, and its spiritual needs had originally been served by the Capuchins. Once the Jesuits were expelled from the kingdom of Siam after the „Revolution" of 1688 that overthrew king Narai[23], they sought refuge in Pondichéry, and from there they eventually started the Carnatic mission in the year 1700. On account of their linguistic proficiency in Tamil and other Indian languages, the Jesuits were granted the pastoral care of the Indian neophytes by the bishop of São Thomé de Meliapur (today a residential area of Madras-Chennai, the capital city of the state of Tamil Nadu), whereas the Capuchins were confined to the Christians of European or Luso-Indian origin. The Capuchins never accepted this decision and tried for decades to obtain its reversal.

Norbert started lobbying within the anti-Jesuit milieus of the Roman Curia, securing in particular the protection of Cardinals Neri Maria Corsini (1685–1770) and Domenico Silvio Passionei (1682–1761)[24]. Parallel to these initiatives targeting prominent figures, Norbert also committed himself to creating public awareness about the cause of the Capuchin missionaries in India and their engagement against the allegedly superstitious Malabar Rites supported by the Jesuits. The first important work published by Norbert was the edition of a sermon that he had pronounced in Pondichéry in

22 Paolo SARPI [pseud. Pietro SOAVE], Historia del Concilio Tridentino, nella quale si scoprono tutti gl'artificii della corte di Roma (London 1619); Pietro SFORZA PALLAVICINO, Istoria del Concilio di Trento, ove insieme rifiutasi con autorevoli testimonianze un'istoria falsa divolgata nello stesso argomento sotto nome di Pietro Soave Polano (2 vols., Roma 1656).

23 See Edward Walter HUTCHINSON, 1688 – Revolution in Siam. The Memoir of Father de Bèze, S.J. (Hong Kong–London 1968); Michael SMITHIES, Three Military Accounts of the 1688 „Revolution" in Siam, by General Desfarges, Lieutenant de la Touche and Engineer Jean Vollant des Verquains (Bangkok 2002).

24 HUSSON, Norbert de Bar-le-duc (see n. 19) 50 66–67.

December 1737 on the occasion of the death of bishop Claude de Visdelou (1656–1737)[25], a French Jesuit missionary who disagreed with the official position of the Society of Jesus in support of the Chinese Rites. Because of this position, Visdelou provided useful expertise to the legate Tournon, and in return was consecrated by him bishop of Claudiopolis *in partibus infidelium* and apostolic vicar of Kwei-chou (Guìzhōu) in China. The disgrace of the Patriarch of Antioch with the emperor Kāngxī compelled Visdelou to flee first to Macao and then to Pondichéry, where he lived from 1709 until his death. Norbert had been instructed by Visdelou in the theological and political intricacies of the rites controversies, and in the sermon that he pronounced in honour of the prelate, he hinted at the persecution that Visdelou had suffered by the Jesuits, who considered him a traitor and a dangerous internal adversary. The *Oraison funebre de Monseigneur de Visdelou* was published in 1742 in Avignon, but with the false indication of Cadix. In that same year Norbert also published the *Mémoires utiles et necessaires, tristes et consolans, sur les missions des Indes orientales*[26]. The text, in French and Italian on two columns, contained an appeal made by Norbert, as procurator of the Capuchin missionaries, in order to obtain the restitution of the pastoral care of the Tamil Christians of Pondichéry from the Jesuits to the Capuchins. The bulk of the book was occupied by 43 documents that were supposed to demonstrate the right and the expediency of the Capuchins being in charge of the Indian neophytes.

The turning point in Norbert's career was the publication in July 1744 of the two volumes of *Mémoires historiques présentés au souverain pontife Benoît XIV sur les missions des Indes orientales*[27]. The timing was particularly fortunate because on 12 September of that same year Benedict XIV published his constitution *Omnium sollicitudinum*. The fact that Norbert's

25 NORBERT DE BAR-LE-DUC, Oraison funebre de Monseigneur de Visdelou Jesuîte, evêque de Claudiopolis, vicaire apostolique en Chine etc., décédé à Pondichéry, le 11 novembre 1737, et inhumé dans l'eglise des reverends Pères Capucins, missionaires apostoliques et curés (Cadiz [Avignon] 1742).

26 NORBERT DE BAR-LE-DUC, Mémoires utiles et necessaires, tristes et consolans, sur les missions des Indes Orientales etc., dressées selon l'ordre des supérieurs et sur l'instance des Capucins missionaires aux Indes. Memoriali utili e necessarii, aflittivi e consolanti, rispetto alle missioni delle Indie Orientali etc., composti per ordine de' superiori e sopra l'istanza de' Cappuccini missionarii nelle Indie (Lucca 1742).

27 NORBERT DE BAR-LE-DUC, Mémoires historiques présentés au souverain pontife Benoit XIV sur les missions des Indes orientales, où l'on fait voir que les Pères Capucins missionnaires ont eu raison de se séparer de communion des reverends Pères missionaires Jésuites qui ont refusé de se soumettre au décret de Monsieur le Cardinal de Tournon, légat du Saint Siége, contre les Rits Malabares (2 vols., Lucca 1744).

work appeared in Lucca, was dedicated to Benedict XIV, and was accompanied by a series of letters of support by Roman ecclesiastics, including a qualificator of the Roman Holy Office and consultor of the Congregation of the Index such as the Franciscan Carlo Maria da Perugia[28], necessarily suggested to the readers that there was a close relation between Norbert's work and the the final ban on the Malabar Rites contained in the papal constitution. An Italian translation of the *Mémoires historiques* was also published in the same year[29], and the author took great care to distribute it widely throughout Europe. Each cardinal in Rome received a copy, as did king John V of Portugal, queen Maria Theresa of Hungary, her husband the grand duke of Tuscany Francis Stephan of Lorraine, king Charles Emanuel III of Sardinia, as well as many other prominent figures[30]. The *Mémoires historiques* saw a second edition in 1745, once again at Lucca, and a third one in 1747 at Besançon[31].

If this work aimed at supporting the Roman opposition to the Malabar Rites, instead it created embarrassment and was forbidden by the Congregation of the Holy Office on 1 April 1745. Six years later, on 24 November 1751, the Roman Inquisition also condemned a third volume[32], published in London that same year, which integrated the two volumes of *Mémoires historiques* that had appeared in 1744. In the following years Norbert lived an adventurous life[33]. He fled from Rome, retaining the patronage of anti-Jesuit cardinals such as Corsini and Passionei, and – using the names Pierre Curel or Pierre Parisot – moved across Switzerland, Germany, Holland and England, obtaining protection from Protestant ministers and rulers. He developed connections with the Church of Utrecht, allegedly in order to

28 NORBERT DE BAR-LE-DUC, Mémoires historiques (see n. 27) 1 xiii–xiv.

29 NORBERT DE BAR-LE-DUC, Memorie istoriche presentate al sommo pontefice Benedetto XIV intorno alle missioni dell'Indie Orientali, in cui dassi a vedere che i Padri Cappuccini missionari hanno avuto motivo di separarsi di comunione da i reverendi Padri missionari Gesuiti, per aver essi ricusato di sottomettersi al decreto dell'eminentissimo Cardinale di Tournon, legato della Santa Sede (Lucca 1744).

30 HUSSON, Norbert de Bar-le-duc (see n. 19) 50 67.

31 An inventory of the numerous editions of Norbert's writings is given in HUSSON, Norbert de Bar-le-duc (see n. 19) 51 70–75.

32 NORBERT OF BAR-LE-DUC, Mémoires historiques, apologétiques etc., présentès en 1751 au souverain pontife Benoit XIV sur les missions de la Societé de Jésus aux Indes et à la Chine, où l'on voit le commerce immense et les fausses rélations de leurs missionnaires, les persécutions qu'ils ont faites aux envoyés du Siege apostolique et aux fidéles ministres de l'evangile, leur opiniâtreté à pratiquer les rits idolâtres et superstitieux anathématisés par plusieurs papes et nouvellement par deux éclatantes bulles, qu'on donnera dans ce volume (London 1751).

33 For all the vicissitudes of this phase of Norbert's life see HUSSON, Norbert de Bar-le-duc (see n. 19) 50 63–77, 220–239; 51 55–75.

bring it back from Jansenism to communion with Rome. In England he undertook an entrepreneurial venture, building up a tapestry factory staffed with French specialized workers whom he recruited away from the French state factories of Gobelins and Saponnière, by using Portuguese passports in order to expatriate them. Considered a fugitive friar who had committed apostasy, he eventually obtained a dispensation from his religious vows and became a secular priest of the diocese of Toul. The count of Oeyras, then marquess of Pombal, invited the Abbé Platel – as the ex-Père Norbert was now called – to Lisbon to work on the propaganda required for his anti-Jesuit policies[34], and probably also to explore the possibility of a schismatic solution for the Catholic church in Portugal on the model of the Union of Utrecht[35]. In particular, Platel contributed to crafting false accusations against the Genoese ex-Jesuit missionary to Brazil, Gabriele Malagrida (1689–1761). The deterioration of political relations between Portugal and France compelled him to leave Lisbon in 1763 and settle in Paris. There he published in 1766 a comprehensive collection of historical *mémoires* on the alleged misdeeds of the Jesuit missions in China, India and Indochina[36]. Three years later he died.

III. Falsification or *bonnes preuves*? Norbert and the Roman Inquisition

In a period when erudite monastic historiography was at its apex, Norbert wrote a totally different kind of history. It was a „history of the present" with direct polemical aims. Norbert's narrative dealt mainly with clashes and disputes between missionaries in South India, Indochina and China, particularly during the first half of the eighteenth century. Norbert's anti-Jesuit activity began with works such as the *Oraison funèbre* and the *Mémoires utiles et necessaires*, occasional texts that did not yet have a

34 Giacomo DI FIORE, L'Abbé Platel in Portogallo (1760–1763), in: Congresso internazionale Il Portogallo e i mari. Un incontro tra culture (Napoli, 15–17 dicembre 1994), ed. Maria Luisa CUSATI (3 vols., Napoli 1997) 3 441–465.

35 Samuel J. MILLER, Portugal and Utrecht: A Phase of the Catholic Enlightenment. *The Catholic Historical Review* 63 (1977) 225–248, at 231–232.

36 Pierre PLATEL, Mémoires historiques sur les affaires des Jésuites avec le Saint Siége, où l'on verra que le roi de Portugal, en proscrivant de toutes les terres de sa domination ces religieux révoltés, et le roi de France voulant qu'à l'avenir leur Societé n'ait plus lieu dans ses états, n'ont fait qu'exécuter le projet déjà formé par plusieurs grands papes, de la supprimer dans toute l'église (7 vols., Lisboa [Paris] 1766).

specific historiographical dimension. One peculiar element, however, was already visible: a systematic effort at supporting the argumentation with extensive documentary evidence. In the case of the *Oraison funèbre*, Norbert took care to accompany his sermon with a number of subscriptions by missionaries who approved his words. We have also seen that the *Mémoires utiles et necessaires* contained 43 different documents that, in Norbert's view, demonstrated that only the Capuchins should take care of the Indian Christians of Pondichéry. This meant that almost 60 % of the book was occupied by documentary evidence, such as letters from missionaries or official acts of bishops and rulers[37]. Overall it was dull reading, whose purpose was mainly to provide authoritative proof that the Jesuits were responsible for all the problems afflicting the eastern missions. The *Mémoires historiques* of 1744 had the same purpose but were indeed a work of historiography, although a passionate and sectarian one. The book was arranged chronologically and described the history of the missions of South India since 1606, when Roberto Nobili came to Madurai and started to adapt Christianity to the local social and cultural features – an exercise that Norbert described as a conciliation between „the purity of worship and the practices of idolatry"[38]. The *Mémoires historiques* did not aim at a systematic description of the way the Indian missions developed. For this reason the first book of the work, devoted to the seventeenth century, was focused entirely on the controversy surrounding Nobili's method, resolved in 1623 by Gregory XV, and had little to say about what happened during the second half of the century, when no major conflict took place in the missions. It is remarkable that the second book was devoted completely to a time span as short as 1700–1703, i.e. the period that preceded the advent of Patriarch Tournon to India, during which major clashes occurred between the Jesuits, the Capuchins and other missionaries of *Propaganda Fide*.

Norbert's conflictual history focused on the missionaries and had little to say about the great mass of the neophytes. For instance, the mission of Madurai alone numbered as many as 200.000 Indian Christians and numerous local catechists, but their voice was absent in Norbert's plethoric account of intestine fights among European clerics. This omission comes as no surprise given the hierarchical relation between missionaries and native Christians that was as indisputable in the eighteenth century as in the first half of the twentieth. Furthermore, Norbert explained clearly what the purpose of his

37 NORBERT DE BAR-LE-DUC, Mémoires utiles et necessaires (see n. 26) 93–344. The whole is composed by 25 pages of preface, 378 pages of main text and 19 pages of postface.

38 NORBERT DE BAR-LE-DUC, Mémoires historiques (see n. 27) 1 14: *Ils* [sc. *les Jésuites*] *concilierent sans peine la pureté du culte avec les pratiques de l'idolatrie.*

history was: „The best causes embarrass the judges if they lack good evidence; the affair this work deals with suffers no such lack. This cause concerns justice and religion“[39]. In other words, Norbert was providing to the supreme judge of the Catholic church, pope Benedict XIV, the evidence that was required in order to condemn the Malabar Rites once and for all. Since this is in fact what the bull *Omnium sollicitudinum* did, it is necessary to understand why the Holy Office then condemned the *Mémoires historiques* on 1 April 1745 and on 24 November 1751.

It is clear that a special pressure had been exerted by the Portuguese crown. On 9 March 1745 Benedict XIV wrote to John V a long letter dealing specifically with the implementation in India of *Omnium sollicitudinum* and the action to be taken against Norbert's book[40]. The pope was replying to a letter from the king dated 4 February, presented by the Portuguese minister in Rome, Manuel Pereira de Sampaio (1689–1750). The pontiff explained that the purpose of the bull had been primarily to solve a doctrinal problem concerning the First Commandment, and only secondarily to end the quarrels among the missionaries in India. He stressed that he had given full attention to all the protests that both Franz Retz (1673–1750), Superior General of the Jesuits, and the Portuguese minister had lodged against Norbert's work, which Benedict XIV judged to be a „bad book“. The pope had suggested that Retz denounce the book to the Holy Office. This step had been undertaken, but then the Roman Inquisition had preliminarily claimed that jurisdiction in the case belonged to the Congregation of the Index. Benedict further explained that he had overturned this determination, demanding the examination of the book by a „Thursday Congregation“, that is, a meeting of the Holy Office presided by the pope. In that way, explained Benedict, it had been possible to have the case examined in the presence of the pontiff, a situation that did not occur in the Congregation of the Index. The pope added that he expected that some delays could take place in the Holy Office (this was probably an allusion to the supporters of Norbert who belonged to that Congregation), but could also assure the king that the most rigorous justice would be rendered. In the meanwhile he could already confirm that Norbert was no longer in Rome, but hidden in some place in Tuscany where there was „bad air“ (probably an area infested by malaria, such as the region of Maremma). The Capuchin had already been deprived of the functions he had held in his order. The pope then addressed the single question that most concerned John V, namely the possible

39 NORBERT DE BAR-LE-DUC, Mémoires historiques (see n. 27) 1 1: *Les meilleures causes embarrassent les juges, si elles manquent de bonnes preuves; l'afaire* [sic] *dont il s'agit dans cet ouvrage n'en manque pas; elle regarde la justice et la religion.*

40 Roma, Arquivo da Embaixada de Portugal junto da Santa Sé, cx. 36, mç. 1, doc. 5.

impediment to the beatification of the Jesuit missionary João de Brito (1647–1693) which the publication of Norbert's book might have caused. Brito had belonged to the highest aristocracy of Portugal, and the recognition of his sanctity would have been a major honour for the Lusitan monarchy. Norbert might have prevented such an outcome by stressing that, even if Brito had been killed in the exercise of his missionary activity in the Marava region of South Tamil Nadu, he had also practiced the Malabar Rites. If these were idolatrous, then it would have been impossible to argue that Brito had died as a witness of the Catholic faith. In response to this danger Benedict XIV stressed that, when he had been a consultor in the Congregation of Rites, he himself had initiated the process of beatification for Brito. Moreover, it had been he who, in the first year of his pontificate (1740–1741), had removed the cause from the jurisdiction of the Holy Office, where it had been stopped because of the alleged practice of the Malabar Rites by Brito. On the direct initiative of the pope, the cause had then been sent again to the Congregation of Rites, so as to quickly arrive at a positive outcome. Finally, Benedict XIV expressed a complaint against the form in which Sampaio had represented the dissatisfaction of the Portuguese crown regarding Norbert's book. The excessive emphasis of the Lusitan minister in his „gloomy pleading" (*lugubre perorazione*) had led the pope to reply to him in a rather „lively" manner (*ci hà posto nel cimento di rispondergli con qualche vivacità*).

The tension between Lisbon and Rome because of Norbert's book can be seen even in a letter written on 8 June 1745 from Marco Antonio de Azevedo Coutinho, Secretary of State for Foreign Affairs, to Cardinal Neri Maria Corsini. At that time the *Mémoires historiques* had already been condemned, but still the effects of their publication had not disappeared. In the eyes of the court of Lisbon, Norbert's book was a satire of the Jesuit missionaries, both French and Portuguese, that attacked the martyr João de Brito, the bishop of São Thomé de Meliapur and the Portuguese crown itself. Azevedo specified that John V had not contacted Cardinal Corsini at the time when the crown was engaged in obtaining a condemnation of the *Mémoires historiques*. However, he was now being addressed because it had been heard that certain supporters of Norbert were trying to obtain an abrogation of the condemnation, while the Capuchin was working towards the publication of a new similar book. In fact Azevedo Coutinho was probably writing to Corsini precisely because it was known that Norbert had been concealed in his palace at the beginning of 1745[41].

41 Lisboa, Biblioteca da Ajuda, 54-XIII-19, doc. 128. On the protection that Neri Maria Corsini had granted to Norbert see HUSSON, Norbert de Bar-le-duc (see n. 19) 50 75.

From the letters of Benedict XIV and Azevedo Coutinho it appears that during the first months of 1745 a political struggle had taken place in Rome between the supporters and the opponents of the Père Norbert. The arena for the clash was primarily the Congregation of the Holy Office. The *vota* of the consultors of the Roman Inquisition who examined Norbert's work can be read as a peculiar form of book reviews, addressing also the extent to which the Capuchin had written a work properly historiographical. Since 1998, when the archives of the former Roman Holy Office were finally opened to scholarly research, it has become possible to better understand the paradox of a work condemned by the Holy Office even though its main declared aim was to support a papal decision. A single archival dossier contains the documentation concerning both condemnations of 1745 and 1751[42]. As mentioned in the pope's letter to John V, the examination of *Mémoires historiques* had been officially introduced by a petition made by a representative of the Society of Jesus. However, while Benedict XIV had talked with the Superior General of the Jesuits, the denunciation to the Holy Office was presented by the Procurator-General of that order[43]. Norbert's work was indicted on nine charges[44]:

1. The decree of the Holy Office of 25 September 1710 had banned all publications on the Chinese Rites. Norbert's book dealt not only with the Malabar Rites, but also with the Chinese ones[45].

2. If Norbert had knowledge of crimes against the faith committed by certain Jesuits, he was obligated to denounce them in secret to bishops or to the Holy Office. On the contrary, he had published his accusations in print.

3. Innocent XI had banned, in 1679, all private censures against doctrines that were not condemned by the Holy See[46]. Norbert, however, was

42 Città del Vaticano, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), S.O., C.L. 1751, fasc. 5, 187r–392v.

43 ACDF, S.O., C.L. 1751, fasc. 5, 191r–v, 201r–v.

44 ACDF, S.O., C.L. 1751, fasc. 5, 194r–198v.

45 The decree can be found in: Magnum bullarium Romanum seu eiusdem continuatio, quae supplementi loco sit iis, quae praecesserunt, editionibus tum Romanae tum Lugdunensi, 2: Constitutiones Clementis XI., Innocentii XIII. et Benedicti XIII. hodie sedentis hactenus ineditas complectens (Luxembourg 1727) 398. It specifically forbade *libros, libellos, relationes, theses, folia seu scripta quaecumque, in quibus ex professo vel incidenter de ritibus Sinicis huiusmodi vel de controversiis desuper seu illorum occasione exortis quomodolibet tractetur, sine expressa et speciali licentia a sanctitate sua seu pro tempore existente Romano pontifice in Congregatione supradictae Sanctae et Universalis Inquisitionis obtinenda*. It was precisely the reference to works that dealt even only incidentally with the Chinese Rites controversies that made Norbert's *Mémoires historiques* liable to censure according to the decree of 1710.

accusing of idolatry missionaries who followed principles set by bishops and prestigious theologians.

4. Norbert had published in print and in vernacular languages infamous accusations against missionaries and neophytes, in such a manner that the „heretics" (i. e. Protestants) would be offered an occasion to denigrate Catholicism.

5. Would a book that accused the Capuchins, pointing at certain friars who indeed had committed crimes, ever be acceptable? Would it not be considered a scandal?

6. Norbert's accusations attacked all the Society of Jesus in general terms.

7. The „heretics" would find grounds in Norbert's book to direct recriminations against the Holy See, which had tolerated missionaries who were now presented as idolaters.

8. Norbert justified the separation *in divinis* imposed by the Capuchins against the Jesuit missionaries in Pondichéry. According to the Procurator-General, this implied that the Capuchins had appointed themselves to the function of judges entitled to sanction crimes.

9. Norbert argued that João de Brito could not be canonised because he had practised the Malabar Rites. However, on 2 July 1741 the Congregation of Rites, presided by Benedict XIV, had declared that such an objection did not prevent moving on to the following phase in the process of canonization, i.e. the examination of his martyrdom and miracles.

On 16 September 1744, just four days after the publication of *Omnium sollicitudinum*, the cardinals of the Congregation of the Holy Office examined the denunciation of Norbert's work lodged by the Jesuit Procurator-General. There was a vote to determine whether such an instance belonged to the jurisdiction of the Holy Office. Four cardinals – Tommaso Ruffo (1663–1753), Luigi Maria Lucini (1665–1745), Fortunato Tamburini (1683–1761) and Neri Maria Corsini – believed that it was not a matter for the Roman Inquisition, whereas three others – Vincenzo Petra (1662–1747), Antonio Saverio Gentili (1681–1753) and Gioacchino Besozzi (1679–1755) – maintained that

46 This ban was at the end of the condemnation of 65 laxist propositions by the pope on 4 March 1679. See Magnum bullarium Romanum seu eiusdem continuatio, quae supplementi loco sit tum huicce tum aliis, quae praecesserunt, editionibus Romanae et Lugdunensi, 11: Complectens constitutiones a Clemente X. et Innocentio XI. editas (Luxembourg 1739) 256: *Tandem ut ab iniuriosis contentionibus doctores seu scholastici aut alii quicumque in posterum se abstineant, et ut paci et charitati consulatur, idem sanctissimus in virtute sanctae obedientiae eis praecipit, ut tam in libris imprimendis ac manuscriptis quam in thesibus, disputationibus ac praedicationibus caveant ab omni censura et nota necnon a quibuscumque conviciis contra eas propositiones, quae adhuc inter catholicos hinc inde controverturtur, donec a Sancta Sede recognita super iisdem propositionibus iudicium proferatur*.

the Jesuit request should be examined by the Congregation. A few days later the majority vote of the Congregation was reversed by Benedict XIV (as he mentioned in his letter to John V), who personally ordered that Norbert's book should be examined by Antonio Andrea Galli (1697–1767), the General Abbot of the Regular Lateranensian Canons[47]. In his *votum*[48] Galli rejected some of the Jesuit claims, in particular the ones that Norbert should have presented a secret denunciation to the Holy Office, and that had violated the prohibition of private censures. First of all, the Jesuits had published books to defend their position, so that the Malabar Rites controversy was already public through their own action; secondly, Galli observed that Innocent XI's ban concerned only doctrines not yet examined by the Holy See, whereas the Malabar Rites were already condemned. However, Galli conceded that Norbert's work presented four important problems:

1. It was untimely: the Malabar Rites controversy had just been resolved by *Omnium sollicitudinum*, so there was no reason at all to raise new polemics.

2. The book was too bitter in its tone.

3. Norbert leveled charges against his adversaries that were either incredible or unproven.

4. The Capuchin did not respect the partial approval of certain Malabar Rites made by various popes since Gregory XV.

The conclusion that Galli derived from this examination was that Norbert's *Mémoires historiques* deserved to be banned, whereas no prohibition was required against the *Mémoires utiles et necessaires* and the *Oraison funèbre*. However, Galli's position was not immediately accepted by the Holy Office. Under the pretext that the abbot had fallen ill and could not continue working on the case, on 22 October 1744 the books were assigned for revision by another consultor, the Franciscan Lorenzo Ganganelli (1705–1774), later pope Clement XIV (pope 1769–1774), the very pontiff who was to sign the universal suppression of the Society of Jesus into law with the brief *Dominus ac redemptor* of 21 July 1773[49]. Ganganelli's *votum*

47 Galli was appointed cardinal in 1753: Remigius RITZLER–Pirmin SEFRIN, Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi sive Summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series e documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita, 6: A pontificatu Clementis pp. XII (1730) usque ad pontificatum Pii pp. VI (1799) (Padova 1958) 17. Benedict XIV considered him *buon teologo, buon professore e uomo esperto di congregazioni imparziale e non sospetto ai padri della Compagnia*: Émile de HEECKEREN, Correspondance de Benoît XIV. Précédée d'une introduction et accompagnée de notes et tables (2 vols., Paris 1912) 2 306.

48 ACDF, S.O., C.L. 1751, fasc. 5, 216r–223v.

49 The assignment to Ganganelli is recorded in ACDF, S.O., C.L. 1751, fasc. 5, 226v. There is no comprehensive biography of him, although an older work remains useful:

was very long and erudite[50], so that it was necessary to make an abstract of it in order to ease its evaluation by the Cardinals[51]. This singular document is particularly important for understanding the anti-Jesuit prejudices Ganganelli held while working at the Holy Office, and how this attitude could be a remote cultural foundation for *Dominus ac redemptor,* issued only 18 years later. In his *votum* Ganganelli compared Norbert of Bar-le-Duc to Prosper of Aquitaine (c. 390 – c. 465), a Christian author of the fifth century who had fought fiercely against the Semi-Pelagian *Massilienses et Lirinienses* (monks from Marseilles and Lérins)[52], writing the theological poem *Adversus ingratos*[53] and receiving support from the bishops of Rome Celestine I (bishop 422–432) and Sixtus III (bishop 432–440). This comparison was indeed flattering for Norbert, who found himself elevated to the heroic heights of ancient Christianity! According to Ganganelli, Prosper was similar to Norbert inasmuch as both resorted to very violent expressions and tones, widely publicised at the very moment when the doctrinal deviations they were inveighing against were almost defeated. Moreover, the *Massilienses* included figures particularly distinguished by virtue and learning, such as John Cassian (c. 360–435), St. Hilary of Arles (c. 403–449) or St. Faustus of Riez (ca. 405 – ca. 490)[54]. This observation served Ganganelli to conciliate his enthusiastic support of Norbert's work with respect for the papal decision

---

Augustin THEINER, Geschichte des Pontificats Clemens' XIV. nach unedirten Staatsschriften aus dem geheimen Archive des Vaticans (2 vols., Leipzig–Paris 1853).

50 ACDF, S.O., C.L. 1751, fasc. 5, 227r–226v.

51 ACDF, S.O., C.L. 1751, fasc. 5, 247r–252v, *Ristretto della Censura del P.re Ganganelli Reggente del Collegio di S. Bonaventura*.

52 On Prosper of Aquitaine see recently Alexander Y. HWANG, Intrepid Lover of Perfect Grace. The Life and Thought of Prosper of Aquitaine (Washington 2009). On the theological views of the monks of Lérins see Clemens M. KASPER, Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 40, Münster 1991). See also Rebecca Harden WEAVER, Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy (Patristic Monograph Series 15, Macon [Georgia] 1996); Donato OGLIARI, Gratia et Certamen. The Relationship Between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine and the so-called Semipelagians (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 169, Leuven 2003). See also the contribution by Jean-Louis Quantin in this volume.

53 Under the title *Carmen de ingratis*, the work is published in PL 51 col. 91–148.

54 On Cassian see recently Columba STEWART, Cassian the Monk (Oxford Studies in Historical Theology, Oxford et al. 1998). A brief sketch of Hilary of Arles' life and work is given by Marie-Denise VALENTIN, Introduction, in: Hilaire d'Arles. Vie de Saint Honorat, ed. Marie-Denise VALENTIN (Sources chrétiennes 235 – Série des textes monastiques d'Occident 46, Paris 1977) 9–57, at 9–13. On Faustus of Riez see Rossana BARCELLONA, Fausto di Riez interprete del suo tempo. Un vescovo tardoantico dentro la crisi dell'impero (Armarium 12, Soveria Mannelli 2006).

in favour of moving forward the beatification cause of João de Brito. Just as Hilary and Faustus were considered saints even if they had maintained an erroneous doctrine, it was necessary to conclude that support for the Malabar Rites, condemned by the Holy See, should not lead to the exclusion of a possible sanctity of Brito.

If Norbert was a new defender of the faith, if he fought the Jesuit missionaries with as much reason as Prosper had struggled against the Semi-Pelagians (and the indirect equation between the Semi-Pelagians and the Jesuits was indeed suggestive), Ganganelli also considered him a historian who matched up to the standards set by Agostino Mascardi's (1590–1640) well-known five treatises *Dell'arte historica*[55]. If the Jesuits did not like Norbert's reproach, it was simply their own fault: *Se rimane offeso il buon' nome di coloro, de' quali si raccontano i vizi, di se medesimi si dolgano, non dell'istorico, il quale* [...] *poco bada al principato danno, e molto meno al rammarico di chi si sente trafiggere*[56]. According to Ganganelli, a further reason why the Jesuits should not seek the prohibition of the *Mémoires historiques* was that, as Mascardi had also noted, impeding historians in their work would only make them stronger and more pungent: *Sappiamo che il vietare agli scrittori lo scrivere, non è rimedio che saldi le piaghe loro* [...] *gl'ingegni ingiustamente irritati crescono di valore e di forza: punitis ingeniis gliscit authoritas, diceva Tacito* [...]. *Lo stile degli scrittori nella durezza delle persecuzioni* [...] *si aguzza per ferire meglio*[57]. In this way Lorenzo Ganganelli, a consultor of the Roman Inquisition, found himself in the rather paradoxical position of advocating free historiography and deprecating censorship. At least, we might gloss, when the Jesuits were the target of the historian. The only concession that Ganganelli made to the Jesuit request to ban Norbert's book was that it would have been much better if his work had not been published in Italian and made available to a general public. The reason was that „we live in a time where the communities of the religious are received by the ignorant more with insults than with veneration", and therefore there was no need to cast further light on conflict within the church[58]. Eventually Galli's position prevailed over Ganganelli's, most probably through the direct intervention of Benedict XIV, who did not want to humiliate the Society of Jesus to the extent wished by Norbert.

---

55 Agostino MASCARDI, Dell'arte historica trattati cinque (Roma 1636). Mascardi was a Jesuit until 1617, then professor of eloquence at the Sapienza University between 1628 and 1640. On his intellectual activity see Eraldo BELLINI, Agostino Mascardi tra „ars poetica" e „ars historica" (Bibliotheca erudita 18, Milano 2002).

56 MASCARDI, Dell'arte historica (see n. 55) 180, as quoted by Ganganelli.

57 MASCARDI, Dell'arte historica (see n. 55) 187, as quoted by Ganganelli.

58 ACDF, S.O., C.L. 1751, fasc. 5, 250v: *In ea enim temporum conditione versamur, ut religiosorum coetus probris potius quam veneratione ab insipientibus excipiantur*.

However, the condemnation published on 1 April 1745 was indeed very peculiar. The first reason given for the ban was that the book had been published outside Rome (in Lucca), even though it dealt with matter under the jurisdiction of the Holy Office. Moreover, it should have received permission from the Congregation of *Propaganda Fide* since it concerned the missions. Finally, it dared to interfere with the beatification of João de Brito, accusing him of having practised the Malabar Rites. The decree specified that there were no reasons to believe that Brito had followed rituals forbidden by the chuch, and that even if this had ever occurred, martyrdom was sufficient to cancel such a fault. It was also specified that no one could have so rude or perverse a mind as to believe that the condemnation of Norbert's work meant an abrogation of the ban on the Malabar Rites. However, nowhere in the inquisitorial decree could one find that Norbert's work was based on false documents or was against truth. This specific aspect is clear also in the *votum* on the prohibition of the third volume of the *Mémoires historiques*, issued in 1751[59] by the consultor Giovanni Antonio Bianchi (1686–1768), a Franciscan who had published at that very time a treatise against Pietro Giannone[60]. Bianchi reminded his audience that the ban of 1745 had been declared without even investigating whether Norbert's narrative was trustworthy or false[61]. The consultor then added emphatically that by no means did he want to excuse the Jesuit missionaries[62]. The main point was that Norbert's *Mémoires historiques* were all notorious libels, whose slanderous quality did not require falsehood, but the simple effect of causing infamy and ignominy to people who were „grave and honoured by the public"[63]. Where Ganganelli had advocated the freedom and duty of the historian to denounce vices (though not in vernacular languages), Bianchi decried that important and respectable people were the target of infamous accusations, regardless of whether these might be true. In 1751 Ganganelli had changed his mind, or perhaps had understood that any support for Norbert was not conducive to a successful career within the Roman Curia – the

59 ACDF, S.O., C.L. 1751, fasc. 5, 301r–354v.

60 Giovanni Antonio BIANCHI, Della potestà e della politia della chiesa trattati due contro le nuove opinioni di Pietro Giannone (6 vols., Roma 1745–1751); the work was directed specifically against Pietro GIANNONE, Dell'istoria civile del regno di Napoli libri XL (4 vols., Napoli 1723).

61 ACDF, S.O., C.L. 1751, fasc. 5, 329v: [...] *prescindendo dalla falsità o sincerità de fatti esposti*.

62 ACDF, S.O., C.L. 1751, fasc. 5, 330r: *Dio mi liberi, santo padre, che io voglia in alcuna maniera difendere ò scusare i missionari della Compagnia*.

63 ACDF, S.O., C.L. 1751, fasc. 5, 333r: [...] *la qualità di un libello infamatorio, il quale per esser tale, non è mica necessario che contenga fatti falsi, mà basta che tali fatti rechino infamia ed ignominia à persone gravi ed onorate appresso il pubblico*.

very goal he eventually achieved. Ganganelli discovered then that Norbert had written his work *non veritatis amore, non religionis tuendae studio permotum,* [...] *sed potius invidiae tabe ac iracundiae furore in alios evangelii ministros*[64].

IV. The documentary limits of Norbert's anti-Jesuitism

It is no surprise that Norbert's historiographical works used an outward documentary rigour in order to foster a distinctively partisan position. Nonetheless such a basic circumstance was not even investigated by the Roman Inquisition, where the *Mémoires historiques* were eventually condemned not because they contained falsehood, but rather for disclosing embarrassing true facts to ignorant people who might thus be encouraged to hold the clergy in contempt. It is useful, therefore, to consider at least two instances of clear manipulation of facts by Norbert, which the Holy See was either unable or unwilling to ascertain.

A major event in Tournon's apostolic visitation of the Indies had been a conflict with the Capuchin missionaries on financial matters. An Armenian Dominican who had died in Madras had left in the custody of these friars a large legacy consisting of alms collected among merchants of his nation in the East in order to support his own convent in Armenia. The money was requisitioned by the Patriarch in order to make his jurisdiction felt, but most importantly to provide the capital for the establishment of an Italian East India Company under the aegis of the Congregation of *Propaganda Fide*[65]. The *Mémoires historiques* omit the clash with the Capuchins, whereas the *Mémoires utiles et necessaires* sought to recast the obvious opposition of the Patriarch to the French friars in a heavily slanted light. Norbert published a letter by René of Angoulême, custodian of the convent of Pondichéry, claiming that Tournon had left India weeping and repeating that the conflict with the Capuchins had been provoked by Jesuit envy[66]. In

64 ACDF, S.O., C.L. 1751, fasc. 5, 292v.

65 I have anticipated my discoveries about this rather peculiar project of *Propaganda Fide* in Paolo ARANHA, „Glocal" Conflicts: Missionary Controversies on the Coromandel Coast between the XVII and the XVIII Centuries, in: Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia, ed. Michela CATTO–Guido MONGINI–Silvia MOSTACCIO (Nuova Rivista Storica. Biblioteca 42, Città di Castello 2010) 79–104.

66 NORBERT DE BAR-LE-DUC, Mémoires utiles et necessaires (see n. 26) 267–268: [...] *ce seigneur Patriarche me donnant avant son départ de Pondicheri le dernier adieu, avec des larmes qui m'en firent aussi répandre, m'assura que si le Seigneur le ramenoit à la Côte de Coromandel, qu'il remettroit les choses dans leur premier*

fact such a claim is incompatible with the position that Tournon expressed in the letters he wrote to Roman Curia, both when he was in India[67] and later when he had reached China[68].

A second example of mystification can be seen in the claim made by Norbert that the French crown had agreed to the exercise by the Patriarch de Tournon of all his jurisdictional powers even within the settlement of Pondichéry[69]. On the contrary, the *conseil souverain* of the French colony had on 14 January 1716 issued an *arrêt* invalidating the publication of the Tamil translation of the decree *Inter graviores*, undertaken in Pondichéry by Claude de Visdelou[70]. If ever the French authorities had wholeheartedly accepted the actions of religious reform undertaken by Tournon, their opposition to the publication in the local language of the prescriptions decided by the patriarch would appear puzzling indeed.

The accumulation of documents and the violence of the accusations raised against the Jesuits should not lead to the conclusion that Norbert was able to exert an unrestrained agency in his own partisan fight. While the support network that sustained him in Rome can explain his access to missionary documents conserved in the archives of *Propaganda Fide*, it is possible today to see that he was not able to find and publish sources that would have certainly contributed to an even more furious and effective polemic. We can consider three cases that illustrate eloquently the limits of Norbert's anti-Jesuit program.

A first example concerns a document that Norbert knew only through an extract, whereas its entire text could have provided far more ammunition

---

état. De plus il ajouta encore avec larmes que ceux qui l'avoient injustement indisposé contre nous, en rendroient un compte terrible au jugement de Dieu. Letter written to Timothée de La Flèche from Pondichéry, 11 July 1708.

67 Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano (ASV), Fondo Albani 248, 279r–280v, at 279v, Tournon to Cardinal Paulucci, Pondichéry, 22 February 1704: [...] *prego vostra signoria illustrissima di prevenire Sua Santità, acciò sostenga con vigore la mia risolutione, anzi minacci i Padri Cappuccini di farli partir tutti dalle Indie (e ciò sarebbe senza gran pregiudizio) se il Padre Michel Angelo non parte immediatamente e non obedisce al mio precetto*.

68 In a letter written to the pope from Xao Ce Fu (= Zhàoqìng) on 20 September 1705, Tournon observed that only the Capuchins of Madras and Pondichéry had dared to publish the edict that the archbishop of Goa, Agustinho da Anunciação, had issued against the jurisdiction of the patriarch of Antioch on 22 December 1704: ASV, Fondo Albani 248, 342r–343v. A copy of that edict can be found in Città del Vaticano, Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o de Propaganda Fide, SOCP 23, 381r–381av.

69 NORBERT DE BAR-LE-DUC, Mémoires historiques (see n. 27) 1 261–262.

70 *Extrait des Registres du Conseil Superieur de Pondichery du 14me Janvier 1716*. A copy made by Visdelou is in ACDF, S.O., St. St., QQ 1-h, f. 224r.

for undermining the stand of the missionaries of the Society of Jesus in India. It has always been well known, mainly thanks to the information given by Norbert himself, that the method of *accommodatio* experimented by Roberto Nobili in Madurai had been initially disapproved by Cardinal Roberto Bellarmino, whose family was related to Nobili's[71]. Subsequently the prelate became convinced of the value and necessity of adapting Christianity to the local context and played a decisive role in obtaining the approval given by pope Gregory XV in the bull *Romanae sedis antistes* of 1623. In his *Mémoires historiques*, Norbert made reference to a specific letter in which Bellarmino severely condemned Nobili's actions[72]. However, Norbert did not provide any specific date, and he quoted only an excerpt. Moreover, no manuscript copy of that letter has so far been found and used by later historians. However, it has now been possible to recover an integral copy of the document among the selection of records of the archives of the Goa Inquisition which, after the suppression of that tribunal, ended up in the National Library of Rio de Janeiro[73]. The document had not previously been identified because in the best currently available inventory of that archival collection, the document was referred to as a letter of Roberto Bellarmino to a certain "Roberto Mobil"![74] The letter was sent from Rome on 22 November 1611. A comparison between the text in Rio de Janeiro and the one in the *Mémoires historiques* shows that Norbert was culpable of some strategic omissions, but did not forge the document per se:

„The Gospel of Christ does not need colours and simulations. <In my opinion> [omitted by Norbert] it is less important that the Brahmins are not converted to the faith, than that the Christians do not preach the Gospel freely and sincerely. The preaching of the crucified Christ was foolishness to the Gentiles and a scandal to the Jews, but nonetheless St. Paul and the other apostles did not cease to preach, in the most free way, Christ the crucified. I do not want to dispute on the single points, however I cannot forebear to say that it seems to me that the imitation of the arrogance of the Brahmins is diametrically opposite to the humbleness of our Lord Jesus Christ, and that it seems very dangerous for the faith to keep certain rituals. <However, I have no doubts as to your good intentions> [omitted by Norbert]"[75].

---

71 Gearóid Ó BROIN, The Family Background of Robert Nobili S. J. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 68 (1999) 3–46, at 16.

72 NORBERT DE BAR-LE-DUC, Mémoires historiques (see n. 27) 14–15.

73 Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro (BNRJ), Ms. 25,1,003, n° 221, 454r–v.

74 Inquisição de Goa: Inventário Analítico. *Anais da Biblioteca Nacional [de Rio de Janeiro]* 120 (2000) 1–367, at 88.

75 BNRJ, Ms. 25,1,003, n° 221, 454r.

It appears clear that Norbert omitted expressions that could partially nuance the condemnation expressed by Bellarmino. Nonetheless, the substance of the passage was reported without any major changes. If this section of the letter is already extremely important, the remaining part of the document in Rio de Janeiro, not reported by Norbert, is even more interesting. Roberto Nobili, acting as a client of a patron closely linked to him both by family connections and corporate affiliation as a Jesuit confrère, had requested Bellarmino to provide him some financial support for his new mission at Madurai. The reply was sarcastic and expressed very eloquently the cardinal's distance from the approach followed by his young protegé. Bellarmino, with obvious irony, said that it was very difficult for him to satisfy the request as there were many poor people even in Rome, and the Jesuit colleges were deeply in debt, so that they could not help others. Even the pope, notwithstanding his great revenues, was burdened by expenses superior to what he earned. However, Bellarmino – and here he shifted from sarcasm to a very painful reproach – had often considered how at the very beginning of Christianity the apostles had not received subsidies from Jerusalem or Rome, and yet been able to establish churches throughout vast regions. The arm of God had not become shorter in the course of time, and He could provide to His missionaries even if no subsidies came from Rome or Spain[76]. In fact the apostles had been able to obtain whatever they needed thanks to the sanctity of their way of life, and the divine signs and prodigies that gave them great authority. Bellarmino argued – and a concerned reader could not be sure whether the remark was sincere or ironic – that he did not believe that the preachers of his time lacked sanctity of life. The cardinal did not know why God in that time was operating fewer miracles than in the apostolic age, even if the need for conversion was as urgent as at the

76 Until now a possible Spanish dimension of the controversy on the Madurai mission has not been considered by historians. However, given that between 1580 and 1640 Portugal was subject to the house of Habsburg in a dynastic union with Spain, connections are highly probable. In this regard, it may be significant that a copy of a key text of the early 17th-century debates has recently turned up in Madrid. This text, authored by the archbishop of Cranganor Francesc Ros (1557–1624) and entitled *De triplici linea et cincinno capillorum Bracmanum Indiae Orientalis, quem curumby aut sindy vocant*, was presented to the Roman Inquisition in 1614. Copies are in the archives of the Holy Office (ACDF, S.O., St. St., QQ 1-g, 22r–23v), in other Roman archives (Archivum Romanum Societatis Iesu, Goa 51, 158r–v, 159Ar–v; ASV, Congr. Concilio., Relat. Dioec. 288, 7r–8v), as well as in Lisbon (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Armário Jesuítico, liv. 19, 275r–276v). My colleague Jiang Wei, an expert in the history of the Catholic missions to the Far East in the 16th and 17th centuries, has now discovered a further copy in Madrid, Archivo Histórico Nacional, Jesuitas, Legajo 271.

beginning of Christianity. The only possible conclusion was to acknowledge that the decisions of God were mysterious and that they should be adored and not discussed.

If Bellarmino's letter in its entirety would have considerably helped Norbert in casting a very negative light on Nobili, access to another document conserved in the Rio de Janeiro papers of the Goa Inquisition would have probably caused a great embarrassment to entire Society of Jesus. That document is an authenticated copy of a provision issued by the archbishop of Cranganore, Estevão de Brito (1567–1641), on 6 April 1625. During the eighteenth-century controversy on the Malabar Rites, the Jesuit advocates of *accommodatio* constantly made reference to a special permission granted to their missionaries by Estevão de Brito. In fact, whilst *Romanae sedis antistes* allowed the converts of Madurai to wear sandal *tilakas* on their forehead, no mention was made of the cheaper and more widely used *tilakas* drawn with ashes. According to Francisco Lainez and Antonio Broglia Brandolini, procurators in Rome for the Jesuit missions of Madurai, Mysore and the Carnatic, those *tilakas* had been permittted by the archbishop of Cranganore and therefore had to be considered legitimate, at least until a final decision was rendered by the Holy See. However, there was something rather vague about this alleged permission. At the time when Tournon was in Pondichéry, the Jesuits had not been able to present him with an authenticated copy of the grant. In his *Defensio Indicarum missionum* of 1710, Lainez reported the testimony of the bishop of São Thomé, who claimed that the permission had been given by Estevão de Brito more than 60 years before, i. e. sometime in the 1640s. He also quoted a specific passage of the original provision, as it had been reported in a treatise composed by the French Jesuit Jean-Venance Bouchet (1655–1732) at the time of Tournon's visit[77]. Brandolini, in the first of his two printed works, published in 1724, suggested that the permission had been given when Balthazar da Costa (1610–1673) entered the mission of Madurai around 1640 and began the apostolate of the *paṇṭārasvāmi*, instead of following the model of Brahmin *saṃnyāsin* devised by Nobili. This meant that a specific category of missionaries – modelled on Indian mendicant holy men who dealt with ordinary people – would be devoted to the lower castes, those who actually made use of ash *tilakas* instead of sandal ones. It was also stressed that the decision of Estevão de Brito had been taken on the basis of a commission given from the Holy See and not on his own initiative[78]. Not surprisingly, the

77 LAINEZ, Defensio Indicarum missionum (see n. 5) 545.

78 Antonio Broglia BRANDOLINI, Giustificazione del praticato sin'ora da' religiosi della Compagnia di Gesù nelle missioni del Madurey, Mayssur e Carnate (Roma 1724) 120–121. A manuscript document that Brandolini presented to the Holy Office,

commissar of the Roman Inquisition, the Dominican Luigi Maria Lucini, who fiercely defended Tournon's decree against the Malabar Rites, stated even in print that it was strange that no copy of the permission by Estevão de Brito or the alleged commission given to him by the Holy See could be found either in Rome or in India[79]. In his second book, Brandolini could only reply, betraying a clear embarrassment, that the Roman records – either those of the Roman Inquisition or the Vatican archives – were very extensive, and maybe Lucini had not browsed them sufficiently. Moreover, it was also possible that the commission from the Holy See to the archbishop of Cranganore had been sent from Rome through some special expedition and not following ordinary channels. As for India, it was well known that the Dutch had burnt the local Jesuit archives when they conquered Cochin in 1662. Moreover, the few remaining documents had been destroyed when the king of Travancore, Rāma Rāja, burnt down the Jesuit college of Toppo in Malabar[80].

Whilst it might be true that Brandolini did not have access to the original document issued by Estevão de Brito, the discovery of an authenticated copy of it in the Goa Inquisition papers in Rio de Janeiro has the potential to substantially challenge the traditional accounts of the history of the Madurai mission. The document was copied in Goa on 18 September 1650 on the orders of Jerônimo de Sá, governor (that is, vicar general) of the bishopric of São Thomé de Meliapur, from a decree issued 25 years before[81]. It does indeed include the passage quoted by Jean-Venance Bouchet, allowing the use of ash *tilakas*. However, it also contains something much more interesting. Estevão de Brito states that, having received a positive report from two Jesuit theologians, he has decided to allow to the Brahmin converts of the mission of Madurai two customs which they were not yet willing to give up: on the one hand, burning the dead and burying their ashes; on the other hand, using *tilakas* made of ashes. In both rituals the missionaries

---

and that anticipated the section of the book cited above, gave the year 1630, not 1640, as the moment when Balthazar da Costa entered the mission of Madurai: [...] *quando poi circa l'anno 1630 entrò nelle stesse missioni il Padre Baldassarre da Costa, seconda pietra fondamentale di esse, e cominciò ad annunciare il Vangelo all'altre tribù inferiori, ed anche alle vili, allora fù, che si eccitò la questione e che i missionarii si viddero obbligati a permettere a convertiti di nuovo l'uso quotidiano delle ceneri* (ACDF, S.O., St. St., QQ 1-i, 258r–283v, at 265v).

79 Luigi Maria LUCINI, Esame e difesa del decreto pubblicato in Pudiscerì da Monsignor Carlo Tommaso di Tournon (Venezia ^{2}1729) 368. The first edition appeared in 1728.

80 Antonio BROGLIA BRANDOLINI, Risposta alle accuse date al praticato sin'ora da' religiosi della Compagnia di Giesù, nelle missioni del Madurey, Mayssur e Carnate (3 vols., Köln [Roma] 1729) 3 149–150.

81 BNRJ, Ms. 25,1,004, n^{o} 159, 377r–v.

were to recite pious prayers that the two Jesuit theologians had to examine and approve beforehand[82]. It should be noted that until now we did not know at all that at the beginning of the Madurai mission the Jesuits had allowed their converts to burn the dead instead of following the universal Catholic practice of inhumation. It is known that at the end of the second century cremation was common among Christians, but „by the fourth century, inhumation had come to be the method of disposal of the dead in the Roman world generally"[83]. Against cremation there were no clear theological reasons, but – as the Jesuit Caspar Hartzheim observed in 1724 – among Christians it was traditional for various reasons to bury the dead in the earth rather than cremating them. First of all, inhumation seemed to agree better with the biblical words *Pulvis es et in pulverem reverteris* (Genesis 3,19). Secondly, there was no reason to destroy violently what nature itself would dissolve gradually. Moreover, it was fitting to be buried in the earth, whence

82 Given the crucial importance of this document it is probably useful to quote its entire normative section: *Morem vero cadavera comburendi combustosque cineres sepeliendi, cum ea tenaciter ad fidem conversi Bragmanes et alii quidem retineant, cum pro huius temporis et rerum statu nimium arduum sit in contrarium quidquam percipere* [sic, for *praecipere*]*, cinerisque quotidianus usus adeo sit illis peculiaris, ut ab illo perquam difficile avellantur, multique etnhici* [sic, for *ethnici*] *huius moris denegatione minime ad fidem convertantur, nos in exordio nascentis ecclesiae ad conversionis bonum, sanctorum patrum indulta variasque concessiones mature considerantes, rem etiam pro huius temporis et rerum statu supra dictos mores prohibere fidei catholicae propagatione minime conducere perspectum habeamus, ne novellis Christi germinibus iniciamus laqueum, et ipsorum salutem paterna pietate consulentes, mores hos supra dictos minime condemnamus, donec a sanctissima sede vel a nobis aliquid in contrarium provisum fuerit, supra dictos mores permittimus, illos tamen ab omni superstitione labe expurgatos exurpari* [sic]*: pro qua fungimur authoritate strictissime iubemus. Quare cum cadavera cremantur, non nisi iuxta ritum piisque precibus recitatis a patribus Societatis Madurensis missionis ad hunc effectum praescriptis et a nobis per duos theologos Societatis examinatis, cremanda cadavera permittimus, et eius usu, ita permittimus, ut non nisi ecclesiasticis precibus in Romano missali contentis per sacerdotem benedictos cineres usurpari permittimus, ob eum videlicet finem, ob quem catholica ecclesia cineres usurpare et capitibus inponere consuereit* [sic, pro *consueverit*]*, ad excitandum scilicet postremi diei memoriam et in simbolum poenitentiae, dum modo nec ab ethico* [sic, pro *ethnico*] *himine accipiant, nec trium digitorum figura in frontibus vel in aliis corporis locis desinent, sed simpliciter sine ulla figura cineribus benedictis frontem et pectus aspergant; quos supra dictos mores duos, ut supra diximus, minime condemnantes nec approbantes, ab omni superstitionis labe expurgatos tenore praesentium permittimus, donec a sanctissima sede vel a nobis contrarium aliquid provisum fuerit* (BNRJ, Ms. 25,1,004, n° 159, 377r).

83 Dorothy WATTS, Christians and Pagans in Roman Britain (London–New York 1991) 188.

– as from the womb of a mother – all human beings had come. Finally, following Thomas Aquinas, it was argued that inhumation fostered among the Christians faith and hope in the resurrection of the body[84]. If inhumation was considered in general terms the proper burial for a Christian, on the other hand cremation was strongly associated in India with Hinduism. From the document found in Rio de Janeiro, it can be seen that just two years after the triumph of Nobili's method, sanctioned by *Romanae sedis antistes*, the archbishop of Cranganore and the Jesuit missionaries had found it appropriate to extend the practice of adaptation to a new and unprecedented level. Moreover, no reference at all was made in Brito's decree to any commission received from Rome to examine the orthodoxy of ash *tilakas*. Quite the contrary, it was a decision rendered by a Jesuit archbishop, assisted by two Jesuit theologians, in favour of the Jesuit missionaries of Madurai. It was specified that it was not an approval but a permission to continue the practices of cremation and using ash *tilakas*, as long as the Holy See or the archbishop of Cranganore himself did not decide otherwise. The omission in Lainez's and Brandolini's writings of any reference to the permission of cremation suggests not only that the practice had been discontinued at some point (probably during the second half of the seventeenth century), but also that by the beginning of the eighteenth century the Jesuits had no interest at all in making it known that in the past they had allowed a funeral practice so different from the one common in the rest of Christianity. Moreover, it was striking that the provision dealt with both the burning of corpses and the use of ash *tilakas*. It was just too easy – given the arrangement of the document – to imagine that those very ashes smeared on the foreheads were actually the ashes of the dead!

As we have seen, the decree of Estevão de Brito is preserved thanks to a copy of it made in 1650. This was done as a consequence of a petition that Roberto Nobili made to Jerônimo de Sá so as to obtain the extension to the diocese of São Thomé de Meliapur of the validity of *Romanae sedis antistes*. Nobili desired that he and any other *padre Bragmane* who might come after him should be allowed to enjoy the privileges of the bull of 1623.

84 Caspar HARTZHEIM, Explicatio fabularum et superstitionum, quarum in Sacris Scripturis fit mentio, vario hinc inde sensu praeter literalem, ut allegorico, morali, anagogico etc. exornata (Köln 1724) 338. The reference in Aquinas is given as *4 Sentent. d. 15, q. 2, art. 3*, which should indicate the „Scriptum Super Sententiis", lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1, although the original passage differred from Hartzheim's synthesis: *quamvis sepultura non prosit mortuo secundum se corporaliter, prodest tamen ei secundum quod in memoriis hominum remanet; tum quia in confusionem mortui reputatur quod insepultus iacet; tum quia ex ipso tumulo magis in memoria manet, et aliqui ad orandum pro ipso excitantur; unde monumentum dicitur a memoria, ut Augustinus dicit in littera De cura pro mortuis agenda.*

Moreover, he specified that the missionaries of Madurai governed their converts and punished transgressions not by imposing pecuniary sanctions (as was common in Europe), but by other punishments current in that Indian region. Nobili's petition was initially accepted by Jerônimo de Sá on 8 April 1649. It was specified that the Italian Jesuit would be the parish priest of the Indian Christian community in the Portuguese city and that his parishioners would be subject to the principles of *Romanae sedis antistes*. He would be allowed to punish them, in case of faults, with „a mild and merciful punishment, in the way that the Christians of Madurai are punished". It is important to notice that Nobili's petition, preserved in the Goa Inquisition papers of the Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, is actually an authenticated copy made by command of Jerônimo de Sá on 18 September 1650. In other words, both this document and the copy of the decree of Estevão de Brito were part of one and the same strategy, devised by the governor of São Thomé de Meliapur, in favour of radical forms of adaptation advocated by the aged Roberto Nobili.

However, Jerônimo de Sá sent his decree to the Goa Inquisition to obtain its approval. As provisional head of the bishopric of São Thomé, he could also perform the functions of a commissioner of the Inquisition. On 11 November 1650 the inquisitors in Goa rejected Nobili's request to extend to Meliapur the system of Madurai. The reason was that the Portuguese town did not face the same problems as the Tamil interior, where the Christians often had to disguise their faith in order to escape persecutions. According to the Goan inquisitors, *Romanae sedis antistes* had been granted with many cautions and conditions. On the other hand, in a somewhat contradictory manner, the practice of adaptation was described by them as the permission to follow „gentile customs and ceremonies". It was specifically said that the cremation and certain funeral rituals allowed in Madurai on the basis of Estevão de Brito's permission were actually done „according to the gentile manner"[85]. While the Goa Inquisition rejected the extension of the method of *accommodatio* to São Thomé, it did not revoke the permission of ash *tilakas* and cremation granted by Estevão de Brito to the neophytes of Madurai. In other words, we can conclude that at least between 1625 and 1650 the ecclesiastical authorities allowed the Christians of a mission in the heart of the Tamil country to perform funeral rites that differed greatly from the customs of the universal church, while being almost identical to the ones of the surrounding „pagans".

85 BNRJ, Ms. 25,1,004, no 161, [379bis]–380r. The decision was signed by Paulo Castelino de Freitas, Manuel da Cruz, Francisco de Barcellos, Lucas da Cruz, Manuel de Mendonça and José Rebelo Vás.

It is beyond doubt that Norbert could have caused even greater damage to the Society of Jesus if only he had been able to access the archives of the Goa Inquisition. There he would have discovered in its full extent the mistrust that Bellarmino initially held towards Nobili's innovations. In that archive Norbert would have learnt that the alleged pagan leanings of the Jesuits had reached unparalleled heights, by endorsing a practice that could be interpreted as contradicting the dogma of resurrection of the body. Moreover, it would have been very easy for him to draw the conclusion that the Jesuits probably even supported the Hindu belief in metempsychosis: the violent destruction of one individual body would not appear a serious problem if each soul would reincarnate in innumerable bodies in the course of time. By recognizing Norbert's incapacity to collect all the possible evidence against the Jesuits, we now realize the limits of his polemical agency. He knew too well that „the best causes embarrass the judges if they are deprived of good evidence". For that purpose he put together a plethoric collection of sources that eventually gained him the reputation of a trustworthy authority. It is now possible to see not only that his collection contained predictable manipulations, but also that it did not include documents that would have made his polemics even more effective. However, the measure of his initial success can be seen by the fact that the Roman Inquisition prosecuted him mainly because he was making known to the wider world scandals which they were willing to believe had really taken place. While he was probably neither a new Prosper of Aquitaine nor a historian following the rules of Mascardi, nonetheless Norbert achieved his ambition of entirely occupying the historiographical field on the Malabar Rites controversy. From being a collection of historical sources to be critically examined, Norbert's work – with its threatening abundance of documents – has been able to obtain the status of a historiographical narrative. Only with a thorough study of the Malabar Rites controversy, no longer focused on finding *bonnes preuves* for a verdict decided in advance, will we be able to understand Norbert's polemical historiography as a source to be critically investigated.

Und die deutsche Zusammenfassung? Entfällt die?

Journal of Global History
http://journals.cambridge.org/JGH

Additional services for ***Journal of Global History:***

Email alerts: Click here
Subscriptions: Click here
Commercial reprints: Click here
Terms of use : Click here

L'invenzione di un impero: politica e cultura nel mondo portoghese (1450–1600) By Giuseppe Marcocci. Roma: Carocci, 2011. Pp. 191. 8 illustrations. Paperback €16.00, ISBN 978-88-430-6003-0.

Paolo Aranha

Journal of Global History / Volume 8 / Issue 02 / July 2013, pp 368 - 369
DOI: 10.1017/S1740022813000284, Published online: 06 June 2013

Link to this article: http://journals.cambridge.org/abstract_S1740022813000284

How to cite this article:
Paolo Aranha (2013). Journal of Global History, 8, pp 368-369 doi:10.1017/S1740022813000284

Request Permissions : Click here

CAMBRIDGE JOURNALS

Downloaded from http://journals.cambridge.org/JGH, IP address: 192.167.90.29 on 09 Jun 2013

L'invenzione di un impero: politica e cultura nel mondo portoghese (1450–1600)

By Giuseppe Marcocci. Roma: Carocci, 2011. Pp. 191. 8 illustrations. Paperback €16.00, ISBN 978-88-430-6003-0.

Reviewed by Paolo Aranha
Ludwig-Maximilians-Universität, Germany
E-mail: paolo.aranha@lmu.de

doi:10.1017/S1740022813000284

The Portuguese empire was a major protagonist in the process of accelerated globalization that took place during the early modern age. Over the course of the fifteenth and sixteenth centuries this previously marginal European kingdom was able to project itself in Africa, Asia, and America, giving rise to the first European colonial empire. Moreover, Portuguese royal patronage supported missionary efforts to expand Catholicism in regions beyond European control, such as Japan, China, and the Mughal and Vijayanagara empires in India. Giuseppe Marcocci provides an insightful and well-documented piece of research on the cultural foundations and justifications of the Portuguese empire, from the first conquests in western Africa to the early decades of the dynastic union of Portugal with Spain from 1580. The Portuguese imperial culture studied by Marcocci is primarily theological and canonical. Such a delimitation is understandable, considering the crucial role played by the Catholic Church in early modern Portugal, although it might have been useful to pay greater attention to literary sources.

L'invenzione di un impero is divided into three parts, each composed of two chapters. In the first part Marcocci examines how papal bulls issued between 1452 and 1514 provided justification for military actions undertaken by the Portuguese first in Africa and then in Asia. This involved the reinterpretation of medieval categories of crusade against Muslims, as well as theories concerning indirect papal jurisdiction over 'infidels'. However, even if the very foundation of their empire seemed to be based on papal concessions, the Portuguese kings did not consider themselves vassals of the pontiffs. Particularly during the reign of John III (1521–57), major influence was exerted by court theologians committed to finding a balance between the papal legitimation of the empire and the need to safeguard the Portuguese jurisdiction from Roman interference. During the early sixteenth century, attempts were also made to conceptualize the empire beyond this orthodox theological framework. Religious millenarianism was turned into political propaganda, so that the Portuguese 'discoveries' were presented as the prelude to the conversion of the whole world to Christ. Other intellectuals were inspired by Niccolò Machiavelli (1469–1527), deeming that the newly established empire should follow the model set by the ancient Romans and should tolerate the religious and cultural differences of the conquered populations. However, both the millenarian and the Machiavellian interpretations of the Portuguese empire were eventually defeated around the middle of the sixteenth century by the orthodoxy of the court theologians.

In Chapters 3 and 4, Marcocci considers critiques raised during the sixteenth century against the Lusitan empire, in both its political and economic dimensions. The Spanish theologian Francisco de Vitoria (*c.*1483–1546), together with other Dominican confrères of the School of Salamanca, argued that the native populations of America enjoyed property rights and that their polities were legitimate, so that only well-defined reasons could justify an attack against them. While Vitoria's ideas were not openly discussed in Portugal, even there theologians – some of Spanish origin – raised objections against features of the Portuguese empire that could be seen as being at odds with Christian morality.

The Portuguese empire also caused embarrassment to certain Christian consciences insofar as it was seen as contradicting moral principles pertaining to correct economic life. Evangelization and trade had allegedly been the motives behind Vasco da Gama's enterprise; trade was considered 'sacred', inasmuch as it allowed the expansion of Christianity. Furthermore, Vitoria had claimed that war was justified against a country that impeded the freedom of movement and the right to commerce. However, was not Portugal preventing other countries from trading freely in Asia? And was the humanist Paolo Giovio (1483–1552) not correct to note that the Portuguese were selling spices of low quality at prices higher than those that had prevailed before the opening of the sea route around the Cape of Good Hope? Moreover, any claims that religious motivations came before commercial interests were less than persuasive, considering that the Portuguese engaged in intense trade with 'infidels' of all religions.

The last part of the book is composed of two chapters dealing with distinct topics. Chapter 5 synthesizes how the Portuguese represented and dealt with the native populations of their empire. Marcocci stresses the connection between temporal

and spiritual conquest, exemplified particularly by the mass and 'forced' baptisms that allegedly often took place in the Portuguese *Estado da Índia*. However, the author also shows how a missionary such as the Jesuit Manuel da Nóbrega (1517–70) expressed doubts about the right of the Portuguese to enslave the native populations of Brazil and articulated a discourse of conversion that was distinct from that of conquest.

Marcocci argues that conversion to Christianity within the Portuguese empire was based on a 'conditioned integration': while sharing the same religion, the native population and the Portuguese conquerors would remain distinct, according to the Iberian category of 'blood purity' (*limpeza de sangue*), which had originally been used to subordinate Catholics of Jewish origin. As an example of this dynamic, Marcocci maintains that in India 'the Jesuits rejected the hypothesis of admitting neophytes to the sacred orders (with the exception of those descended from Indians baptized within eight days of birth)' (p. 117). However, the very manuscript source quoted to support this statement[3] in fact delineates a very different scenario. The anonymous Jesuit author is clear that a 'Christian of the land' who had received the baptism immediately after birth (normally within eight days), 'even if his father, grandfather or great-grandfather was gentile or saracen', was always eligible to be ordained as a priest, according to the same conditions applied to Portuguese candidates. A man who had been baptized for at least ten years, coming 'from whatsoever religion' (*ex quacunque lege*), could also be ordained, if this was approved by his bishop and if the candidate was firm in the faith and had good customs. This arrangement is not adequately described by a notion of 'conditioned integration' based on racial distinctions. That said, it is true that the Jesuits refrained from admitting Indian candidates into their own religious order.

Marcocci argues very persuasively that the study of moral cases in missionary contexts played a major role in the adaptation of Christianity to local conditions. It is indeed desirable that more attention should be paid by historians to the relation between the 'conversion culture that was born out of experience' and 'the official doctrines and goals of the empire' (p. 124). However, some of the moral solutions that were devised in the provinces of the empire were not so original as suggested here. One example relates to a specific exception to the general Catholic principle of indissolubility of marriage. Various Jesuit theologians in India concluded that a Catholic spouse could be separated from a person of different religion, married when both were non-Catholic, if the baptized spouse risked committing apostasy or if the 'infidel' insulted the Christian faith (p. 126). Far from being a peculiar theory developed in a missionary context, this was in fact simply an application of the well-known 'Pauline privilege', a canonical category based on 1 Corinthians 7:12–15 and further developed by the Decretals of Innocent III (1160–1216).

In the last chapter, Marcocci examines the evolution of the Lusitan imperial culture after the crown of Portugal passed to the Habsburgs of Spain. Part of his argument is that, by the end of the sixteenth century, charges of 'indianization' were used in conflicts within the Portuguese imperial elites (p. 141). An interesting example is the caution expressed in 1593 by the Inquisition about acts of devotion to a statue of Afonso de Albuquerque (1453–1515) in Goa. However, Marcocci's analysis of this particular episode is problematic. The document containing the denunciation explains that, while religious veneration could not be accepted, 'otherwise all honours are due to this hero as he is the author of numerous and very illustrious deeds'.[4] It is therefore improbable that the Inquisitorial concern about superstitious practices performed in front of the statute of the Portuguese conqueror of Goa was actually – as suggested by Marcocci – primarily a political action addressed against the Albuquerque clan.

L'invenzione di un impero provides a solid, updated, and significant contribution to the study of early modern European expansion. Through a careful balance of synthesis, clarity, and scholarly depth, Giuseppe Marcocci has succeeded in presenting a rich and articulated vision of an empire that played a major role in the globalization of the modern world. A larger Portuguese version of this book has just been published by the Imprensa Universitaria de Coimbra with the title *A consciência de um império: política, teologia e cultura no império português do séc. XVI*. With comprehensive studies on the political culture of the early modern Lusitan empire mainly available only in Portuguese, an English-language revised edition of this book would be welcome.

3 Biblioteca Publica de Evora, Cod. CXXII/2-11, *Collecção de resoluções e pareceres de matérias canónicas e morães*, ff. 240v–242r.

4 Baião, *A Inquisição De Goa,* vol. 2: *Correspondência Dos Inquisidores Da India* (Lisboa: Academia das Ciências, 1930): 148.

Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika)

Studies in the History of Christianity in the Non-Western World

Herausgegeben von / Edited by
Klaus Koschorke & Johannes Meier

Band 25 / Volume 25

2014

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Polycentric Structures in the History of World Christianity

Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums

Edited by / Herausgegeben von
Klaus Koschorke & Adrian Hermann

2014
Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung der Fritz-Thyssen-Stiftung, Köln.
This publication was made possible by the Fritz-Thyssen-Stiftung, Cologne.

The illustration on the cover is taken from the *Illustrated London News* 43/1234 (1863), p. 561. It depicts "Family Worship in a Plantation in South Carolina". An old slave preaches, while the white slave owner and his family listen (cf. http://beck.library.emory.edu/iln/browse.php?id=iln43.1234.007, archived at: http://www.webcitation.org/6QCJTRe8t).

The polycentric history of World Christianity cannot be understood without taking into account the plurality of actors, the multiplicity of indigenous initiatives, the varieties of regional centers of expansion, and the many local forms of Christianity.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at http://dnb.dnb.de.

For further information about our publishing program consult our website http://www.harrassowitz-verlag.de

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2014
This work, including all of its parts, is protected by copyright. Any use beyond the limits of copyright law without the permission of the publisher is forbidden and subject to penalty. This applies particularly to reproductions, translations, microfilms and storage and processing in electronic systems.
Printed on permanent/durable paper.
Printing and binding: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany

ISSN 1611-0080
ISBN 978-3-447-10258-2

Table of Contents / Inhaltsverzeichnis

Preface / Vorwort
KLAUS KOSCHORKE / ADRIAN HERMANN 11

I. Public Opening of the Conference / Eröffnungsvorträge

1. Polycentric Structures in the History of World Christianity (Inaugural Lecture)
KLAUS KOSCHORKE 15

2. The Black Atlantic and the Shaping of African Christianity, 1820–1920
JEHU J. HANCILES 29

3. Die ‚Polyzentrik' des Christentums in der Perspektive der lutherischen Orthodoxie des 17./18. Jahrhunderts / The 'Polycentricity'of Christianity as Seen by Lutheran Orthodoxy in the 17th and 18th Centuries
THOMAS KAUFMANN 51

4. Global Christianity as the Horizon of Ecclesial Practice / Weltweite Ökumene als Horizont kirchlichen Handelns
HEINRICH BEDFORD-STROHM 69

II. Transcontinental, Regional and Interdenominational Case Studies / Transkontinentale, regionale und interkonfessionelle Fallstudien

II.1. Korea as an Early Missionary Center of Global Christianity / Korea als frühes Missionszentrum des globalen Christentums

5. 'Non-Missionary Beginnings' of Korean Catholic Christianity in the Late Eighteenth Century
SEBASTIAN KIM 73

6. Korea as an Early Missionary Center: Korean Missionaries Around 1910 in Northeast Asia and Beyond
KYO SEONG AHN 99

7. South Korea as a Missionary Centre of World Christianity: Developments in Korean Protestantism After the Liberation (1945)
KIRSTEEN KIM 111

II.2. Asian-Christian Networks / Asiatisch-christliche Netzwerke

8. The Making of Modern China: Reflections on the Role of Chinese YMCA Christians who Returned from Japan and the US in the Early 20th Century
PETER TZE MING NG 131

9. Chinese Catholics in Ho Chi Minh City (Saigon), Vietnam, 1865–2012
PETER C. PHAN 141

10. Claiming Indian Values to Formulate Guianese Identity: Contributions by Two Indian Christians in 19th Century British Guiana
DANIEL JEYARAJ 153

11. Global-lokale Wechselwirkungen. Von den Feierlichkeiten zum Gedenken an die Japan-Märtyrer in Manila zur national-philippinischen Verehrung von San Lorenzo Ruiz / Global-Local Interchanges. From the Celebrations in Manila Commemorating the Martyrs of Japan to the National Philippine Veneration of San Lorenzo Ruiz
REINHARD WENDT 173

12. Transnational Networks of Philippine Intellectuals and the Emergence of an Indigenous-Christian Public Sphere Around 1900
ADRIAN HERMANN 193

II.3. Oceania / Ozeanien

13. Inselmissionare. Die Verbreitung des Christentums in und aus der pazifischen Inselwelt / Island Missionaries. Spreading Christianity Within and Beyond the Pacific Islands
HERMANN HIERY 205

II.4. Africa and the 'Black Atlantic' / Afrika und der ‚Black Atlantic'

14. Kongolese Christianity in the Americas of the 17th and 18th Centuries
DAVID D. DANIELS 215

15. Are the Ethiopians "the Prussians of Africa" or "the Japanese of Africa"? Transatlantic and Transcontinental Networks in the West African Press of the 1890s
FRIEDER LUDWIG 227

16. Staging African Prophets in South Africa: *Ilanga lase Natal* as an Historical Archive of Early African Pentecostalism
ANDREAS HEUSER 239

17. African Women, Conversion and Evangelism in 19th Century Southern Africa: A View from the 'Far North'
LIZE KRIEL 257

II.5. Christian Europe in its Global Context / Das christliche Europa im globalen Kontext

18. Katholische Mission in protestantischer Deutung. Heidenbekehrung als interkonfessionelles Thema des frühen 18. Jahrhunderts / Catholic Missions in Protestant Perspective. Conversion of the Heathen as an Interconfessional Issue in the Early 18th Century
MARKUS FRIEDRICH 269

19. Early Modern Asian Catholicism and European Colonialism: Dominance, Hegemony and Native Agency in the Portuguese *Estado da Índia*
PAOLO ARANHA 285

20. African 'Retro-Mission' in Europe
AFE ADOGAME 307

21. „Geschenk ökumenischer Bruderschaft". Beobachtungen zu polyzentrischen Strukturen der Bonhoeffer-Rezeption / "The Gift of Ecumenical Brotherhood". Observations on Polycentric Structures of the Reception of Bonhoeffer
TIM LORENTZEN 317

II.6. Variants of Orthodox Missions and Expansion / Varianten orthodoxer Mission und Ausbreitung

22. Die russisch-orthodoxe Mission in Japan / Russian-Orthodox Missions in Japan
ANDREAS MÜLLER 335

23. Koptisches Christentum im subsaharischen Afrika / Coptic Christianity in Subsaharan Africa
KARL PINGGERA 347

24. Die *African Orthodox Church* als transkontinentale Bewegung in den 1920er und 1930er Jahren. Von einer ‚imaginierten' zur ‚realen' Orthodoxie / The *African Orthodox Church* as a Transcontinental Movement in the 1920s and 1930s. From an 'Imagined' Towards a 'Real' Orthodoxy
CIPRIAN BURLACIOIU 359

III. Commentaries, Impulses / Kommentare, Impulse

25. Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums als Forschungsprogramm. Ein Kommentar / Polycentric Structures in the History of World Christianity as a Research Program. A Commentary
HARTMUT LEHMANN 377

26. Ältere und weltweite Christentumsgeschichte – Bemerkungen zur Verbindung zweier Disziplinen / Early and Global Christianity – Remarks on the Relationship Between Two Disciplines
MARTIN WALLRAFF 381

27. Die Christenheit in der Weltgesellschaft. Kommentar und Fragen zu einem Forschungsprogramm / Christianity in World Society. Commentary and Questions to a Research Program
WOLFGANG LIENEMANN 385

28. Taking the 'World Christianity Turn': Theological Opportunities and Challenges Ahead
JOY ANN MCDOUGALL 395

29. Transkulturelle Perspektiven und das Programm einer polyzentrischen Christentumsgeschichte / Transcultural Perspectives and the Program of a Polycentric History of Christianity
KLAUS HOCK 399

30. Polyzentrik – Pluralismus – Toleranz / Polycentricity – Pluralism – Tolerance
MARKUS WRIEDT 409

31. Kommentar zur Konferenz / Commentary on the Conference
CHRISTOPH MARX 425

32. Kommentar zur Konferenz / Commentary on the Conference
JOHANNES MEIER 427

33. Collected Abstract of Commentaries on the Conference / Sammel-Abstract der Konferenzkommentare 429

IV. Retrospectives and Perspectives / Retrospektiven und Perspektiven

34. Rückblicke, Ausblicke. Die München-Freising-Konferenzen und das Programm einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums / Looking Back, Looking Forward. The Munich-Freising-Conferences and the Program of a Polycentric History of World Christianity
KLAUS KOSCHORKE 435

List of Authors / Autorenverzeichnis 457

Early Modern Asian Catholicism and European Colonialism: Dominance, Hegemony and Native Agency in the Portuguese *Estado da Índia*[1]

PAOLO ARANHA

1. Asian Christianity beyond the West, today and in the past

The global and predominantly non-European character of Christianity is a fundamental feature of our contemporary time. Such a circumstance is obvious in numerical terms, as Europe (including Russia) contributes a mere 23,88% to the total of Christians worldwide.[2] However, the overwhelming non-European diffusion of Christianity does not always seem sufficient to confute easily what Lamin Sanneh calls as the "two vexing issues" that "nip at the heel of a world Christianity student":

> The first is the criticism that Christianity was already so firmly anchored in the Enlightenment milieu of its origins in the modern West that in whatever forms it emerged in the rest of the world it was bound to sow the seeds of its formative Western character. What is worldwide about Christianity is what the West did to the religion in the wake of the West's colonial expansion.
>
> The second is that, insofar as it was the offspring of the West, a reconstructed Christianity is little compatible with indigenous societies and cultures, and as such the concept of world Christianity is historically inaccurate. Christianity becomes a world religion only because Europe was a world power.[3]

The assumption that Christianity was "firmly anchored in the Enlightenment milieu of its origins" is a clear reference to a frequent conflation of Christian missions merely to the Protestant missions of the 19th and 20th centuries, made possible also by the fact that, as

1 This essay was written during a Marie Curie Fellowship awarded by the Gerda Henkel Stiftung for a research project on "Between repression and collaboration: Indian Christians, Hindus and the Goa Inquisition", mentored by Prof. Klaus Koschorke.

2 According to the "Status of Global Mission, 2013, in the Context of AD 1800–2025", published by the CENTER FOR THE STUDY OF GLOBAL CHRISTIANITY at the Gordon Conwell Theological Seminary (South Hamilton, Massachussets, USA), this is the geographic distribution of Christians in six continental regions around mid-2013: 509.579.000 in Africa; 365.063.000 in Asia; 562.258.000 in Europe; 555.621.000 in Latin America; 227.589.000 in North America; 24.798.000 in Oceania. These figures imply that currently the Christians in the Western world (defined as the sum of Europe and North America) amount to 755.341.000, whereas the "Global South" (Africa, Asia, Latin America and Oceania) has 1.455.061 Christians. The balance would vary very little if we distinguished in the Oceanian area a sub-group that belongs to the "West" (Australia and New Zealand) from countries that have socio-economic conditions that can be better defined as proper to the "Global South". See http://www.gordonconwell.edu/resources/documents/StatusOfGlobalMission.pdf (archived at: www.webcitation.org/6NGHAkxIl, 09.02.2014).

3 L. SANNEH, *Disciples of All Nations*. Pillars of World Christianity (New York 2008), 217.

observed by Ronnie Po-chia Hsia, "one of the prominent themes ignored in the traditional historiography of early modern Catholicism, and still neglected in the current crop of texts, is the history of non-European Catholicism".[4] Indeed neither the Nestorian missions to Central Asia and South India[5] nor the Catholic missions all throughout the world in the early and late modern time had any anchorage in the Enlightenment. It would be indeed paradoxical and an expression of blatant Eurocentrism to equate two millennia of non-European expansion of Christianity with dynamics occurred in the last three centuries. During the first millennium Christianity covered an Afro-Eurasian space that ranged from the Atlantic to China and counted Egypt, Ethiopia and the Maghreb among its main centers. During the early modern age it is possible to detect the emergence of new non-European Christian communities as a consequence of the colonial and missionary expansion carried out by the Portuguese and Spanish crowns, followed by the Netherlands, France, England and Denmark. Within the colonial spaces defined by these six nations we can also find the substantial and decisive contributions of missionaries coming from other European regions, in particular the Italian and the Germanic worlds, then not involved yet in a direct extra-European imperial expansion.[6] If conversions took place often within colonial terms of exchange, scholars have too often overlooked the vernacular dynamics triggered by Euro-

4 R. PO-CHIA HSIA, *The World of Catholic Renewal, 1540–1770* (Cambridge ^{2}2005), 6. In a time of persistent confessional confrontation such the 19th century, Protestant and Catholic authors indulged in ignoring the missionary efforts of the opposite Christian denominations: "Most Protestant accounts of missions ignore the Roman missions or touch them slightingly. In like manner the only Roman Catholic history of missions in general treats of Protestant missions for the avowed purpose of disparagement" (L. CALL BARNES, *Two Thousand Years of Missions Before Carey*. Based upon and Embodying Many of the Earliest Extant Accounts, Chicago 1900, viii).

5 An orientation on the history of the Church of the East and its missions can be found in recent works such as W. BAUM/D.W. WINKLER, *Die apostolische Kirche des Ostens*. Geschichte der sogenannten Nestorianer (Klagenfurt 2000) [English translation: *The Church of the East*. A Concise History (London/New York 2003)]; C. BAUMER, *Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse*. Eine Zeitreise entlang der Seidenstraße zur Kirche des Ostens (Stuttgart 2005) [English translation: *The church of the East*: An illustrated history of Assyrian Christianity (London 2006)]; R. MALEK (Ed.), *Jingjiao*. The Church of the East in China and Central Asia (Sankt Augustin 2006). An interpretation of the Church of the East as a continental network has been proposed by K. KOSCHORKE, "'Ob er nun unter den Indern weilt oder unter den Chinesen…'. Die ostsyrisch-nestorianische 'Kirche des Ostens' als kontinentales Netzwerk im Asien der Vormoderne" (*Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte* 9, 2009, 9–35). As for the history of the "Nestorians" in South India, a relatively limited documentation and the persistent clash of denominational claims hinder the achievement of a scholarly consensus. Useful for a first approach to the topic is still L. BROWN, *The Indian Christians of St. Thomas*. An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar (Cambridge 1982 [1956]).

6 All these six countries were active in India, both in colonial and missionary terms, during the 16th to 18th centuries. From Spain hailed the most famous Catholic missionary to the East, the Jesuit Francis Xavier (Francisco de Javier, 1506–1552) and Spain ruled the Portuguese *Estado da Índia* at the time of the Iberian dynastic union between 1580–1640, while maintaining the Spanish and Portuguese administrations separate. Supported by the Portuguese royal patronage (*Padroado*) we can find also a great number of Italian and German missionaries, particularly belonging to the Society of Jesus. Among the most notable ones we might think respectively of Roberto Nobili (1577–1656) in the Tamil region and Johann Ernst Hanxleden (1681–1732) in Kerala. However, the most famous German missionary in India was definitely the Pietist Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719), founder of the mission in the Danish settlement of Tranquebar (Taraṅkampāṭi) on the Tamil coast. An attempt to understand the history of Christianity in India in an ecumenical and comprehensive perspective can be found in the multi-authored and still ongoing *History of Christianity in India, published for Church History Association of India* (Bangalore 1982–).

pean and (and later, North American) missions in the rest of the world, "in large part because attention was directed to the priority of foreign transmission rather than local reception; since the transmission focused on organizing the missionary effort in Europe and North America, attention shifted there rather than to the local settings and agents".[7]

It is possible to find significant cases in which Christianity was adopted by populations that entered in contact with European colonial powers, without being directly subject to them. Particularly eloquent is the historical dynamic of the *Parava* fishermen in South India, who converted en masse to Catholicism out of a spontaneous initiative addressed towards the Portuguese *Estado da Índia.* Later on this Roman Catholic community, controlled by the Dutch East India Company (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*), did not embrace the Reformed variant of Christianity, notwithstanding the practical advantages that such a move could produce in relation to the new colonial power.[8]

If Christianity could be adopted by the Paravas as a consequence of a contact with a colonial power but without Western imposition, the problematic connection between colonialism and evangelization in Asia is even clearer when we consider the events that preceded the very arrival of Vasco da Gama in India. In the late Middle Ages it was the *pax mongolica,* not some sort of European colonial enterprise, that made it possible for the Papacy to send Franciscan friars, such as Giovanni da Montecorvino (1247–1328) and Giovanni de' Marignolli († 1359), as envoys and missionaries to the great Khan.[9] Even the missions that the Jesuits and the mendicant orders were then able to undertake in China since the Sixteenth century did not count on a European colonial support, but were rather made possible by the toleration, and sometimes even the protection, granted by the Ming and Qing Emperors. While in 1587 a missionary such as the Spanish Jesuit Alonso Sanchez could even consider the possibility of combining the Christian evangelization with a European military conquest of the Heavenly Empire, a prominent confrère such as José de Acosta promptly criticized the feasibility expediency of such an approach, modeled on what the Spanish had undertaken in their American territories.[10] If we consider Japan, it is undeniable that its "Christian century" – started with the predication by Francis Xavier and ended in persecutions that led both to martyrdoms and apostasies – was made possible by the establishment of commercial relations with Portugal and Spain. However, while the

7 SANNEH, *Disciples of All Nations* 131.

8 See S. BAYLY, "A Christian Caste in Hindu Society: Religious Leadership and Social Conflict among the Paravas of Southern Tamilnadu" (*Modern Asian Studies* 15/2, 1981, 203–234); P.A. ROCHE, *Fishermen of the Coromandel.* A Social Study of the Paravas of the Coromandel (New Delhi 1984); S. BAYLY, *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Asian Society, 1700–1900* (New York 1990), 321–378; M.P.M. VINK, "Church and State in Seventeenth-Century Colonial Asia: Dutch-Parava Relations in Southeast India in a Comparative Perspective" (*Journal of Early Modern History* 4/1, 2000, 1–43).

9 The standard collection of primary sources on this early missionary experience remains A. VAN DEN WYNGAERT OFM (Ed.), *Sinica Franciscana,* (Quaracchi 1929–), Vol. 1, *Itinera et relationes Fratrum minorum saeculi XIII et XIV*. An essential study is G. SORANZO, *Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari*: Un secolo di penetrazione occidentale in Asia (Milano 1930). Useful are also I. DE RACHELWITZ, *Papal Envoys to the Great Khans* (Stanford 1971), even though it is lacking in footnotes, and J. RICHARD, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe–XVe siècles)* (Rome 1977). A recent assessment of these missions, in relation also to the development of the Nestorian communities during the Yuan dynasty, is finally to be found in N. STANDAERT SJ (Ed.), *Handbook of Christianity in China*. Volume One (635–1800) (Leiden 2001), 43–111.

10 M. CATTO, "Una crociata contro la Cina: Il dialogo tra Alonso Sánchez e José de Acosta intorno a una guerra giusta al Celeste Impero (1587)" (*Nuova Rivista Storica* 93/2, 2009, 425–448).

Iberian powers, united under a single sovereign since 1580, were suspected of having plans for the conquest of Japan, the final prohibition of Christianity in 1639 followed a major act of indigenous Christian resistance such as the Shimabara rebellion (1637–1638), rather than a European offensive.[11] The native Catholics who defied the prohibition of their faith were not only proclaimed saints in successive waves of canonizations, from the Seventeenth century until today; often they even acquired a status of local folk heroes fighting against injust authorities.[12]

While the emergence of new Christian communities in Asia during the early modern age expressed primarily a predominant indigenous agency, it cannot be denied that in certain specific contexts it was a European colonial intervention that triggered, with a varying use of violence and coercion, a religious shift in the local societies. The convergence between a colonial pressure and a certain type of missionary activity can be seen in Siam at the end of the Seventeenth century. If we consider the Greek adventurer Costance Phaulkon (1647–1688) and missionaries like the Jesuit Guy Tachard (1651–1712), it is difficult to discern the precise limits between a failed attempt at establishing a French colonial protectorate over Siam and the promotion of Christianity.[13] However, it is still remarkable that the "revolution" through which Phetracha (1632–1703) succeeded to the francophile Narai (1633–1688) as King of Siam, implied the expulsion of the Jesuits but – after an initial persecution – did not impede the presence of the Fathers of the *Missions Etrangères de Paris* and the activities of a Seminary for the training of native priests.[14] Once the threat of a colonial take-over was diverted, Christianity was permitted to exist in relative peace, although localized persecutions continued to occur and no massive conversion wave ever took place.[15]

---

11 Useful introductions to the complex history of Catholicism in 16th to 17th century Japan are the classic works by C.R. BOXER, *The Christian century in Japan* (Berkeley 1967 [1951]); G. ELISON, *Deus destroyed*. The image of Christianity in early modern Japan (Cambridge 1973).

12 The impact of those Catholic martyrs on Japanese popular culture since the early modern times and until today has been examined by Jiang Wei in her paper on "A Contested Hagiography of a Japanese Martyr in the Seventeenth Century", presented on 22nd November 2013 at the international workshop on *Entangled Hagiographies of the Religious Other,* organized by Alexandra Cuffel and Nikolas Jaspert within the framework of the Käte Hamburger Kolleg on "Dynamics in the History of Religions" at the Ruhr-Universität Bochum.

13 Guy Tachard was one of the five French Jesuits that in 1685 were appointed as "Mathematicians of His Majesty to go to China". See in particular R. VONGSURAVATANA, *Un jésuite à la Cour de Siam*, (Paris 1992); ID., "Guy Tachard ou la Marine française dans les Indes orientales (1684–1701)" (*Histoire, économie et société* 13/2, 1994, 249–267); F. HSIA, "Jesuits, Jupiter's Satellites, and the Académie Royale des Sciences", in: J.W. O'MALLEY SJ et al. (Eds.), *The Jesuits.* Cultures, Sciences, and the Arts (Toronto 1999, 241–257). The original Greek name of Phaulkon was Κωνσταντῖνος Γεράκης. Born in Cephalonia, then ruled by the Venetian Republic, he was baptized within the Orthodox Church, but later converted to Anglicanism and finally to Catholicism. An apologetical biography is provided by G.A. SIORIS, *Phaulkon*. The Greek first counsellor at the court of Siam: an appraisal (Bangkok 1998). For a more critical and scholarly analysis see A. FOREST, *Falcon.* L'imposteur de Siam . Commerce, politique et religion dans la Thaïlande du XVIIe siècle (Paris 2010).

14 ID., *Les Missionnaires Français au Tonkin et au Siam (XVIIème–XVIIIème siècles)*. Analyse comparée d'un relatif succès et d'un total échec (Paris/Montréal 1998), Vol. I, *Histoires du Siam,* throughout Part II, containing a *Histoire Générale de la Mission du Siam (1662–1767).*

15 Ibid., Vol 1, 240–241.

2. Dominance without hegemony? Native Christians in the Portuguese Estado da Índia

If the case of Siam can be rightly cited in order to highlight the connection between colonialism and mission in the early modern Christian missions to Asia, nonetheless the most obvious instance of such an association is clearly to be found in Goa and, more generally, in the territories of the Portuguese "State of India" (*Estado da Índia*).[16] Even though the Portuguese were able to exert a variable influence throughout the Indian Ocean space, particularly during the Sixteenth century, it was only in Goa and in the "Northern Province" (*Província do Norte*) – a coastal area between the regions of Maharashtra and Gujarat – that they succeeded in establishing a type of political and military regime that can be reasonably compared with the sort of colonialism imposed by the Spaniards in their American Viceroyalties.[17] The christianization of Goa and other similar territories was indeed accompanied by the destruction of Hindu temples and the introduction of peculiar institutions of religious repression.[18] Family and kin structures were heavily affected by the action of the "Fathers of the Christians" (*Pais dos Cristãos).* While the general function of these religious officers was to empower the neophytes against the infidels, they were feared in a special way for their tasks in relation to the orphans of the "gentiles". Under the category of "orphans" were included not only the minors deprived of both parents, but also the ones who had lost only their father, while still having grandparents or uncles willing to take care of them. The *Pais dos Cristãos* would educate such orphans according to Christian principles, so that their conversion and persistence in the faith as adults would be almost assured.[19]

Even more dreaded than the taking away of orphans was an institution such as the Goa Inquisition. This "tribunal of the faith" was erected in Goa in 1560, with the initial purpose of repressing the "new Christians" of Jewish origin, believed to practice their Mosaic ritu-

16 I have sketched out a synthesis of this phenomenon in *Il Cristianesimo Latino in India nel XVI Secolo,* (Milano 2006). Another conspicuous example of an early modern association of colonialism and mission in Asia is provided by the Philippines. However, the Spanish colonization of this region took place much later than the arrival of the Portuguese in India. While Magellan claimed possession of the islands already by 1521, it was only in 1565 that a consistent campaign of conquest was undertaken under the lead of Miguel López de Legazpi. Furthermore, the Philippines depended from Mexico in political and religious terms, so that their model was not purely "Asian". A general introduction to the relations between evangelization and imperial conquest in the Philippines is provided by F.J. MONTALBÁN SJ, *El Patronato español y la Conquista de Filipinas* (Bibliotheca Hispana Missionum IV; Burgos 1930). For a new approach to the religious history of the Philippines in the 16th and 17th centuries, with special reference to the emergence of the Chinese Rites controversy and intestine clerical conflicts, see J. WEI, "Missionary rivalry in the Far East, 1580–1670" (PhD thesis, King's College London, 2014). Particularly relevant are the first three chapters, entitled respectively "Rivalries Within", "Cross and Sword" and "Domican Dao".

17 On this northern region of the *Estado da Índia* see the essays in *O Estado da India e a província do norte: Actas do VII Seminario Internacional de História Indo-Portuguesa; Goa, 20 a 24 de janeiro de 1994,* published as a special issue of the journal *Mare liberum: Revista de história dos mares* 9/1995. The most recent scholarly contribution on the history of the *Província do Norte* is an excellent research in the history of military architecture, namely the doctoral dissertation of S.D. LOSA MENDIRATTA, "Dispositivos do Sistema Defensivo da Província do Norte do Estado da Índia, 1521–1739" (PhD dissertation, Universidade de Coimbra, 2012).

18 A recent analysis of the process of christianization and imperial consolidation in Goa can be found in D. MENDONÇA, *Conversion and Citizenry.* Goa under Portugal, 1510–1610 (New Delhi 2002).

19 J. WICKI SJ (Ed.), *O Livro do "Pai dos Cristãos"* (Lisboa 1969).

als in secret, but most of all envied for the ostensible economic success of some of their members[20]. As the *cristãos novos* faded away, the full power of the Goa Inquisition was addressed to the religious disciplination of the Indian Christians, targeted for their attachment to customs and rituals inherited from their Hindu or (presumably more rarely) Islamic past. However, the jurisdiction of the Inquisition was extended also to the non-Christians, in particular the Hindu inhabitants of the *Estado*, inasmuch they prevented new conversions or acted in ways that could allegedly lead to the apostasy of the Catholic neophytes[21]. While the Goa Inquisition was definitely a by-product of the establishment of a colonial presence by a proselytizing Catholic nation, it is not so easy to argue that this tribunal was also a major agent of christianization, understood in the sense of an inclusion into the Christian fold by receiving the sacrament of baptism. As already mentioned, the Inquisition could repress both Christians and "infidels"; however, the jurisdiction on the first category was absolute, whereas the second group could not be persecuted for mere reasons of private belief, or in case the rituals performed were sufficiently discreet. In other words, the very existence of the Inquisition could act as a factor restraining, rather than encouraging conversions to Christianity, as these implied a more comprehensive inquisitorial jurisdiction on the natives. On the contrary, a certain militant historiography has claimed that there was a direct relation between the inquisitorial repression of the Indian converts and the reasons that had led most natives to become Christians. Taking for granted that such motives were not "spiritual", but only "material", a historian like Anant Kabka Priolkar could claim that

> the fact that conversions to Christianity in Goa were generally motivated by reasons other than religious conviction, was responsible for the widespread tendency on the part of the new converts to revert to the practices of their old religion. The Inquisition came into existence for the purpose of checking this tendency. A history of the Inquisition in India must, therefore, include a review of the policy of

20 The process that led to the establishment of the Goa Inquisition has been investigated by A. CANNAS DA CUNHA, *A Inquisição No Estado Da India.* Origens (1539–1560) (Lisboa 1995). The single most important contribution to the initial functioning of the tribunal has been provided by A. BAIÃO in his two-volume work entitled *A Inquisição De Goa* (Lisboa 1930–1945). The second volume, a collection of primary sources with the subtitle *Correspondência dos inquisidores da India (1569–1630),* was published in 1930, whereas it was only in 1945 that appeared the first volume, containing a *Tentativa de historia da sua origem, estabelecimento, evolução e extinção (Introdução á Correspondencia dos Inquisidores da Índia, 1569–1630).* While the overall literature on the history of the Goa Inquisition is rather limited, particularly in comparison to the studies concerning the Spanish and Roman Inquisitions, as well as the Inquisitions in metropolitan Portugal (Brazil included), fundamental contributions on the specific action of the eastern tribunal against the *cristãos novos* of Jewish origin have been published by J. A. RODRIGUES DA SILVA TAVIM. Among his many studies, it is impossible not to mention his book on *Judeus e Cristãos-Novos de Cochim*. História e Memória (1500–1662) (Braga 2003). Important in this respect are also the researches developed by J.C. BOYAJIYAN, for instance in the article "Goa Inquisition: A New Light on First 100 Years (1561–1660)" (*Purabhilek-Puratatva* 4, 1986, 1–40).

21 It is particularly the repression of the Hindu and the Indian Christians that is examined by A. KAKBA PRIOLKAR, *The Goa Inquisition*. Being a Quatercentenary Commemoration Study of the Inquisition in India (Bombay 1961). This book was published just before the Operation Vijay, the military action through which India annexed in December 1961 the remaining Portuguese colonies in South Asia, namely Goa, Damão and Diu. Priolkar's book does not focus only on the concrete action of the Goa Inquisition, but rather tends to conflate all the forms of religious intolerance displayed by the Portuguese in the early modern era under the unifying banner of the Inquisition.

systematic religious persecution adopted by the Portuguese in India, the object of which was to convert the native population to Christianity.[22]

As we have said, the Inquisition was initially established in Goa to fight the new Christians of Jewish origin, definitely not to check the religious reversals of the Indian "native population". Furthermore, the religious sociologist Rowena Robinson has convincingly argued that the connection between an alleged sincere conversion to Christianity and the action of the Inquisition can be questioned on at least two grounds. First of all, the very notion of a sharp separation between the "temporal and spiritual motivations for conversion" is hard to maintain, as "for the converts the two were inseparable: they saw the missionaries' offerings as an undifferentiated 'package deal'". Secondly, "any view of conversions that attributed them mainly or primarily to the use or the threat of the use of force and violence" is problematic inasmuch it "denudes them of all agency" and misses the dynamic of "strategic election in the adoption of the new faith by various groups".[23]

If the connection between the motives that led certain Indians to convert to Christianity and the inquisitorial disciplination of these neophytes is far from being obvious, it has to be noticed that even the relation between the native population and the "tribunal of the faith" cannot be understood merely in terms of repression. On the one hand, Indians Catholics, both laymen and belonging to the clergy, could find employment and privileges serving as ministers of the Inquisition; on the other hand, it has been ignored until now the archival evidence that demonstrates how the tribunal was also financed by loans granted by Hindu merchants, even if its action – particularly in the eighteenth century – was primarily addressed at repressing Hindu rituals and customs practiced by Indian that were either baptised or not.[24]

A representation of the *Estado da Índia* as some sort of Portuguese occupation of an Indian territory, with "white" soldiers, bureaucrats and missionaries subjugating a mass of "brown" natives for 450 years would be a caricature that neither logic nor basic demographic statistics would ever substantiate. Native agency and strategic native collaboration is one of the factors, if not the main one, to understand the resilience of the Portuguese power in Asia once a major challenge was posed by European competitors such as the Dutch, the English and the French East India Companies.[25] While the historical research on

22 PRIOLKAR, *The Goa Inquisition* 60.

23 R. ROBINSON, "The Construction of Goan Interculturality: A Historical Analysis of the Inquisitorial Edict of 1736 as Prohibiting (and Permitting) Syncretic Practices", in: C.J. BORGES/Ó.G. PEREIRA/H. STUBBE (Eds.), *Goa and Portugal.* History and Development (New Delhi 2000, 289–315), 292.

24 To the exploration of such a complex dynamic, on the basis of an extensive set of archival sources, is devoted my project entitled *Between repression and collaboration: Indian Christians, Hindus and the Goa Inquisition.* This two-year research plan (April 2013–March 2015), funded by the Gerda Henkel Stiftung through a Marie Curie action, is hosted by the Faculty of Protestant Theology of the Ludwig-Maximilians-Universität Munich and is mentored by Prof. Klaus Koschorke.

25 The idea of a Portuguese colonial resilience at a time during the second half of the Seventeenth century has been proposed by G.J. AMES, *Renascent empire? The House of Braganza and the quest for stability in Portuguese Monsoon Asia, c. 1640–1683* (Amsterdam 2000). Ames concedes that "the recent historiography is no doubt correct in maintaining that indigenous merchants played an *important* role in the economy of the *Estado*" (142, italic in the original text). However, he also claims that, as far as trade is concerned, "any assertion for indigenous *dominance* is based on very shaky documentary evidence" (143, italic in the original text). Still, the author does not consider a problem deserving investigation, namely the reason why the native population of the *Estado da Índia,* either Christian, Hindu or

such a native essential role during the early modern period is far from being extensive, significant instances of this dynamic are already known. If we consider trade, an eloquent example is provided by the Mhamai family, a Hindu commercial house that prospered greatly in Goa since the eighteenth century, namely at a time that in which the Portuguese colony was definitely not at its heyday.[26] It is clear that no act of Portuguese coercion would have retained such powerful native agents, furthermore Hindu ones, if the *Estado* had not been considered by those indigenous elites as a partner with which it was useful to collaborate under certain conditions. If really Portuguese colonialism and Catholic evangelization procedeed hand in hand, synchronous throughout the early modern age, then it would be very difficult to understand why Hindu traders did not prefer to transfer their economic activities in regions ruled by more tolerant native kings. The very existence in Goa of Hindu trading houses such as the one of the Mhamai, at a time in which the Inquisition was still active (the Goan "tribunal of the faith" was abolished once for all only in 1812) is a straightforward proof that the Portuguese colonial dimension did not coincide with a consistent project of Christian social engineering. It is even more striking to observe that during the eighteenth century, namely at the very time when the Mhamai House emerged, on average the Goa Inquisition was sentencing every year 61 "criminals", in the overwhelming majority convicted for practicing Hindu rituals.[27]

If we cast our attention on religious and social representations, we can find further evidence undermining any naïve assumption on a univoque and simplistic connection between colonialism, violence and christianization. The sources we have to refer to belong to the conflicting literature on "true nobility" that was produced in Goa at the beginning of the eighteenth century by native clergymen belonging to different castes. On the one hand we find an author like António João de Frias, Goan Vicar and Apostolic Protonotary (not to mention other titles) who in 1702 published in Lisbon the *Aureola dos Indios & Nobiliarchia Bracmana* ("The halo of the Indians and the Brahman aristocratic rule"), a treatise extolling his Brahmanic progeny, claiming that its founder was one of the Three Magi who adored Jesus in the crib.[28] Known in the Western tradition as Caspar, according to Frias he should be identified with the King Cheriperimale (i.e. *Cēramān Perumaḷ*), a famous figure in the South Indian folklore. Frias claimed that Cheriperimale had founded the city of Calicut and erected in it a sumptuos temple dedicated to the Blessed Virgin Mary, visited also

Muslim, did not rebel against the Portuguese rule, at a time in which alternative political scenarios were indeed conceivable.

26 See T.R. DE SOUZA, "Mhamai House Records: Indigenous Souces for Indo-Portuguese Historiography", in: S. SARKAR (Ed.), *Indian History Congress*. Proceedings of the Forty First Session, Bombay University, Bombay, 1980 (New Delhi 1981, 435–445); S. KAMAT MHAMAI (Ed.), *Mhamais of Goa in the network of trade and culture* (Goa 2004); ID. , *The Mhamai's and Goa's neighbours*. Commercial links and allied interests (Panaji 2007).

27 C. AMIEL, "L'Inquisition de Goa", in: A. BORROMEO (Ed.), *L'Inquisizione.* Atti del Simposio internazionale, Città del Vaticano, 29–31 ottobre 1998 (Città del Vaticano 2003, 229–250), 239–240.

28 The full frontespice of Frias' book, eloquent in its baroque exuberance, was drafted carefully in the following terms: *Aureola dos Indios & Nobiliarchia Bracmana: Tratado Historico, Genealogico, Panegyrico, Politico, & Moral, offerecido ao Excellentissimo Senhor Dom Pedro Luis de Menezes, Marquez de Marialva, Conde de Cantanhede, Mordomo Mór, &c. Escrito pelo Licenciado Antonio Joam de Frias Protonotario apostolico, Notario da Bulla da Santa Cruzada, Capellão de Sua Magestade, & Vigario confirmado da Igreja Parochial de S. André de Goa Velha. Lisboa, Na Officina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Magestade, Com todas as licenças necessarias. Anno 1702.*

by Vasco da Gama and his companions in 1498.[29] In direct polemics with Frias, on the opposite front in the competition for honours and recognition, we find Leonardo Paes, another Goan Vicar and Protonotary (obviously not deprived, he too, of many other titles), similar to Frias in terms of ecclesiastical rank, but belonging to the Charodo caste, rival of the Brahman one. He too published in Lisbon a book, eleven years laters after the edition of Frias work and clearly having it as its implicit polemical target.[30] Paes demolished the identification of Cheriperimale with the Magus Caspar and cited malignly the allegation that the king had actually converted to Islam and died in a shipwreck while sailing to Mecca.[31] Moreover, the Charodo Vicar stressed carefully how the "Brahman priests of the temples" had killed the Apostle Thomas and that Saint Francis Xavier converted thousands of Indians, but only an old man within the entire caste of the Brahmans.[32] On the contrary, Paes argued that the Goan Charodos were of the same caste of the Rajput Kṣatriya (*Razeputrus Qhetris*) of Rajasthan, rulers that could be defined "petty kings" (*Regulos*) only in comparison with the might of the Mughal Emperor.[33] Even more importantly, the main disciple of the Apostle Thomas, as well as his companion of martyrdom, had been the king Sagamo, obviously identified as belonging to the Charodo caste.[34] The exercise developed by Frias and Paes shows the extent to which the pre-colonial past (represented by the mythological figures of the king Cheriperimale and Sagamo) was reinterpreted within the

29 Frias was referring to a well known episode. On 21 May 1498 Vasco da Gama and his party, who had reached Calicut just three days before, were accompanied by their Indian hosts to visit a Hindu temple. The Portuguese believed that the building was actually a Catholic Church. The *pujāris* were interpreted as deacons and priests, the gods painted and engraved on the walls were understood as Christian saints and the shrine of a goddess was identified as a chapel in honour of the Blessed Virgin Mary. As I have observed elsewhere (*Cristianesimo Latino* 22–34), in the following decades the episode underwent a gradual transformation and later historians claimed that Vasco da Gama had suspected since the beginning that the edifice was a "pagan" temple, so that he and his companions did not address their prayers to the images there depicted, but rather to the true Christian God, to the Blessed Virgin and all the saints. It is remarkable that, as late as at the beginning of the 18th century, the Brahmin Goan priest António João de Frias could present the temple visited in Calicut by the first Portuguese explorers not only as a church, but as the Christian monument erected by the "saint king Cheriperimale".

30 Even richer than Frias' frontespice was the one on Paes' work, as it included also a summary of its six books: *Promptuario das Diffiniçoens Indicas deduzidas De varios Chronistas da India, graves Authores, & das Historias Gentilicas, Offerecido ao Serenissimo Senhor D. João V. Rey de Portugal, &c. pelo Licenciado Leonardo Paes, da Familia dos Reys de Sirgapor, Vigario confirmado da Igreja do Padroeiro da India o Apostolo S. Thomè desta Cidade de Goa, Proto-Notario Apostolico, & Notario de Sua Santitade. Contem Seis Tratados: O primeyro demonstra as qualidades, & excellencias da India: Publica o segundo os seus Reys, Reynos, & divisão: As qualidades de gentes della declara o terceiro: O quarto indica algũas noticias acerca do que se diz do Cheriperimale, & de outra antiguidades: O quinto manifesta a vinda do Apostolo S. Thomè à India, & os prodigios que nella obrou: O sexto finalmente a do Apostolo, & Nuncio della S. Francisco Xavier. Lisboa. Na Offiçina de Antonio Pedrozo Galram. Com as licenças necessarias. Anno 1713.* For an analysis of Frias' and Paes' books, as well as of other similar works see Â. BARRETO XAVIER, *A invenção de Goa.* Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII (Lisboa 2008), especially ch. 7 (381–440), devoted to "Apologias da "verdadeira nobreza": Conflitos de memória, identidade e poder".

31 *Promptuario* 195. The alleged Islamic identity of Cēramān Perumaḷ is attested in the *Kēraḷōlpatti, i.*e a book on the "Origins of Kerala" composed presumably around the Seventeenth century. See T. MADHAVA MENON (Ed.), *Keralolpatti by Gundert*. Translation into English (Thiruvanantapuram 2003), 9, 43, 64–65, 67, 69.

32 *Promptuario* 238. 265.

33 *Promptuario* 157.

34 *Promptuario* 160. 240.

Latin Christian framework established within the *Estado da Índia.* If the christianization of Goa and other similar territories had been made possible by a colonial conquest, the native Christians succeeded in using skilfully the resources made available by the Portuguese in order to define power struggles that were not specifically related to or determined by the European presence. In order to win the competition between Brahmans and Charodos – a polemic that concerned honour, but also very concrete privileges and economic and political opportunities – Goan clerics such as Frias and Paes published their treatises in Portugal, addressing their arguments to a metropolitan audience and following the European literary conventions.[35]

Ângela Barreto Xavier has argued that they were undertaking "a negotiation in the context of the 'social contract' established between colonizers and colonized".[36] Furthermore, "acting as a Portuguese and feeling as Portuguese, the Indian Frias was a typical product of a hegemonic domination and, in this sense, he was a manifestation of the effectiveness of its conformation devices".[37] Such a Portuguese behaviour and self-representation is supposed by Barreto Xavier primarily on the basis of a specific passage in the *Aureola dos Indios,* in which Frias develops a reflection on the relation between the Portuguese expansion and the christianization of the Indian peoples. The Brahman Vicar writes that the the Indian nations owe their knowledge of the Faith to two factors. In the first place there is

35 BARRETO XAVIER, *Invenção de Goa* 425. 429 observes that Frias' text was organized as the works on lineage and nobility that circulated at that time in Portugal. As for Paes' *Promptuario das Diffinições Indicas*, she argues that its title recalled the genre of grammars and dictionaries, although its preface qualified the entire work as a *história*. According to Barreto Xavier, such a discrepancy could either be explained on the basis of a limited acquaintance of the Charodo Vicar with the Western literature of the time, or by postulating the assumption of a specific historical register provided by the local written culture, namely the one of Western India. However, if we consider carefully further details in the text, it is possible to argue that the *Promptuario* was inspired also by other European literary models. On the one hand, at the conclusion of the work (272), this is qualified as a "summary of the news on India" (*resumo das noticias da India*), an expression that would fit well in a geographic dictionary. Even more cogently, the introduction at the beginning of the Treatise 1 (1–2) mentions how "Aristotle, the Sun of Philosophy" had observed that "before we dealt with a faculty, we should first examine certain requirements in it: the first, whether the thing dealt about did have its existence; the second, what this thing was and what it was about; the third, which were its properties; the fourth, what was its importance". As an example of how such a method could be applied, Paes argued that it was useless to talk about mining diamonds and precious stones from a mountain, if it was not known in the first place whether the mountain existed and whether it conserved precious stones in its depths. Such an Aristotelian introduction would suggest that the *Promptuario* was understood by Paes as a philosophical and scientific work. This hypothesis gains strength if we consider that in the Prologue (*Prologo ao Leytor*, with no page numbers), Paes mocks at those authors who give a Greek title to a works written in Latin or in a vulgar language, so as to give them more authority (*para os authorizarem*). He complains that certain people in India (the reference to Frias' *Nobiliarchia* is transparent) had written books and histories on their own nobility and denied other people's social quality (*abatendo a qualidade alhea),* using titles that were "more than Greek" (*com titulos mais que Gregos*) and without providing "neither the authority, nor the foundation, nor the reason" (*nem.. authoridade, nem consto, & rezão*) for such alleged nobility. In other words, Paes criticizes Frias for attempting to claim a Brahmanical nobility more by using naïve rhetorical artifices, such as the use of imposing and pretentious Greek names, rather than by providing concrete arguments and evidence. It would seem therefore that Paes opposed his work to Frias' one in terms of demonstrative rigour. In this sense, considering also the Aristotelian inspiration in the Introduction to Treatise 1, it would seem that the main genre Paes had in mind was actually the philosophical one, presumably with a special reference to natural philosophy.

36 BARRETO XAVIER, *Invenção de Goa* 418.

37 Ibid. 441.

God himself, "who is the first cause and the true light that enlighens the men with the knowledge of truth". In the second place, the Indians owe their Christian Faith to the Lusitans *(Lusitanos),* who acted truly as lights (*Luzes*). The pun *Lusitanos – Luzes* is developed by Frias, not so surprisingly, as a baroque conceit: the East, from where the Sun light comes, had fallen into a darkness that was eventually dispelled only by lights – the Portuguese – who came from the West. The Brahman Vicar then praised the evangelical piety of the Lusitan monarchy and its generous expenditure in favour of the missions. The Indian Frias pushed his identification with the Portuguese to the point of qualifying the Asian peoples as "barbarous and uncultivated nations". These had received from the Lusitans not only the light of the Gospel, but had also been instructed "in the sciences and the liberal arts with greater perfection", so that they had become, thanks to these very sciences and arts, "befitting the happiness and improvements (*augmentos*) that through these one can achieve". Finally, the Portuguese treated all the nations subject to their State with "a paternal love, honouring them with positions of authority" (*lugares authorizados*). Therefore, all the natives (*os naturaes*) had to be grateful to the Portuguese for such a generosity.[38] Such a passage, considered by itself, would definitely support Barreto Xavier's interpretation of Frias as a typical example of a native introjection of the Portuguese imperial and colonial power according to a model of hegemonic domination.

However, it is important to consider the passage in its very context. Such an exhalted praise of the Portuguese colonial and missionary agenda was actually the fifth and final paragraph of the eighteenth chapter (*Preludio XVIII*) of the book, entitled "On the ancient Christianity that existed in India before the Portuguese discovery, and on the missions that the Brahmans have undertaken" (*Da antigua Christandade que houve na India antes da descuberta pelos Portuguezes; & das missões a que os Brachmanes hão dado principio*). Frias stressed that "the Christianity of Xaram Perimal [= another spelling of Cheriperimal], king of Cranganore, was far more ancient than the [Portuguese] discovery of India". Vasco da Gama in 1500 and Afonso de Albuquerque in 1503 came in contact with certain St Thomas Christians that were settled respectively in the kingdoms of Cranganore and Quilon. Those Christians had converted at the time of Perimal. However,

> time, to which nothing can escape, had gradually perverted that vaste evangelical harvest, out of which only some relics were conserved, that lasted until today as a witness of that truth; in this way it can be seen that the Evangelical Law was planted among the Indians and among the Brahmans soon after the death of our Lord Christ, and at the same time in which this Law was preached among other nations.[39]

Frias then referred that, if Brahmans had killed the Apostle Thomas, three Brahmans had also been among the Christians who suffered martyrdom in Cuncolim in 1583.[40] Brahman missionaries had even worked industriously to convert other people to Christianity. Frias mentioned Fr. Belchior da Silva, sent to Ethiopia by the Archbishop of Goa Aleixo de Menezes.[41] Silva's Brahmanical status was mentioned as a factor that triggered the Negus

38 FRIAS, *Aureolas dos Indiosi* 159–160, quoted (without page reference) by BARRETO XAVIER, *Invenção de Goa*: 17–19.

39 FRIAS, *Aureola dos Indios* 154–160, specif. 154–155.

40 On this episode see ARANHA, *Cristianesimo latino* 151–162; BARRETO XAVIER, *Invenção de Goa* 333–367.

41 The mission of this Belchior da Silva is mentioned also by the Jesuit historian FRANCISCO DE SOUSA at the beginning of the eighteenth century in his *Oriente Conquistado a Jesu Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa. Segunda parte, na quel se contèm o que se obrou desdo* [sic] *anno 1564. atè o anno de 1585. ordenada pelo P. Francisco de Sousa Religioso da mesma Com-*

to bestow special honours on the missionary. More recently, the Catholics in Ceylon were the ones who had been confirmed in their faith by Brahman missionaries. As the Dutch rulers did not allow the presence of Catholic clergy, the Brahman José Vaz (1651–1711) had sneakily entered the region of Kandy and undertaken an underground apostolate.[42] His example had then been followed by other Brahmans priests, namely Pedro Ferrão, José de Menezes and José Carvalho. Vaz, as well as the other three, were all original of the peninsula of Salsette.[43]

The fourth paragraph of the *Preludio XVIII* was an unproblematic spiritual meditation on the importance of Faith, a virtue that had been displayed by Noah and Abraham, as well as "Aram", the father of Moses.[44] It was only after this reflection that Frias praised the Portuguese as the "lights" that had come from the West. The careful construction of this *Preludio* hints at a relation between the Portuguese empire and the christianization of India that does not allow for a simple and straightforward qualification of Frias , and of the Indian subjects like him, as mere "products of a hegemonic domination". What can be seen is rather a combination of native assertiveness and strategic positioning within a specific political context. Frias indeed praised the Portuguese, saying that it was to them that the Indians owed their knowledge of the Faith. However, such a Portuguese primacy was undermined by two major qualifications. First, the Indians could come to the Faith thanks to God himself, by the means of natural revelation and the correct use of reason. Secondly, India had been evangelized by the Apostle Thomas, who had converted no less than the powerful king Cheriperimal and had left a permanent heritage in the Saint Thomas Christians. These qualifications were so extensive and significant, that the simple statement that the Indians owed to the Portuguese the knowledge of the Faith was denied in the very mo-

---

panhia de Jesus. Lisboa, Na Officina de Valentim de Costa Deslandes, Impressor de Sua Magestade. MDCCX. Com todas as licenças necessarias, 619. De Sousa specifies that Belchior da Silva, on orders received from the Archbishop of Goa Aleixo de Menezes, recorded in 1603–1604 the miracles attributed to the Jesuit André de Oviedo (1518–1577), Patriarch of Ethiopia, and his other missionary confrères. Another Belchior da Silva is reported to be active in Ethiopia at the end of the seventeenth century. As both the first and the second Belchior da Silva are clearly attested in historical sources, it cannot be concluded that "accepting that a second Goan priest, of identical name, was sent to Ethiopia exactly a century after the first […] is extremely improbable", as argued by A. HASTINGS, *The Church in Africa, 1450–1950* (Oxford 1994), 142.

42 The name "José" is always spelled by Frias in its Latin form "Ioseph". On Vaz there is a number of hagiographical publications, mostly based on *Vida do Veneravel Padre Joseph Vaz, da Congregação do Oratorio de S. Filippe Neri da Cidade de Goa, na Índia Oriental; Fundador da laboriosa Missão, que os Congregados desta Casa tem à sua conta na Ilha de Ceylão. Composta pelo Padre Sebastião do Rego, da mesma Congregação. Lisboa, Na Regia Officina Sylviana, e da Academia Real. M. DCC. XLV. Com todas as licenças necessarias.*

43 On the role played by the Goan Oratorians in Ceylon, see recently I.G. ŽUPANOV, "Goan Brahmans in the Land of Promise: Missionaries, Spies and Gentiles in the 17th–18th century Sri Lanka", in: J. FLORES (Ed.), *Re-exploring the Links.* History and Constructed Histories between Portugal and Sri Lanka (Wiesbaden 2006, 171–210). On the lives of Pedro Ferrão, José de Menezes and José Carvalho, abundant information can be found in S. DO REGO, *Cronologia da Congregação do Oratório de Goa*, Ed. by Maria de Jesus dos Mártires Lopes (Lisboa 2009). See also: K. KOSCHORKE, "Dutch Colonial Church and Catholic Underground Church in Ceylon in the 17th and 18th Centuries", in: ID. (Ed.), *"Christen und Gewürze"*. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten (StAECG 1; Göttingen 1998, 95–105).

44 Frias quotes for "Aram" the revelation of St Stephen in Acts 7. However, that chapter speaks of Moses but does not mention the name of his father. Amram (mispelled by Frias as "Aram") is mentioned in several biblical passages, starting from Exodus 6:20 and Numbers 26:59.

ment that it was uttered. In other words, Frias' praise of the Portuguese empire displayed a disquieting contradiction. While the interpretation proposed by Barreto Xavier would require a different and more convincing set of evidence to be argued for, it is highly probable that Frias adopted a technique of "honest dissimulation", in the sense theorized by the Italian Torquato Accetto and sharing an inspiration that can be discerned in multiple phenomena of the early modern age, such as the religious dissimulation known as "nicodemism".[45]

The expression "hegemonic domination" used by Ângela Barreto Xavier to qualify Frias' work is borrowed from the Marxist tradition and the post-colonial theory and historiography. According to Ranajit Guha, founding member of the "Subaltern Studies" group, "hegemony stands for a condition of Dominance (D), so that, in the organic composition of D, Persuasion (P) outweighs Coercion (C)".[46]

Guha's notion of hegemony is a specific interpretation of the influential analysis developed by Antonio Gramsci in his *Prison Notebooks.* As Jean and John Comaroff rightly observe, "the difficulties of establishing what Gramsci may have meant by hegemony are by now notorious". These two anthropologists propose to define hegemony as "that part of a dominant worldview which has been naturalized and, having hidden itself in orthodoxy, no more appears as ideology at all".[47] If we consider, among many other interpretations of Gramsci's category, only the ones provided by Guha and Jean and John Comaroff, it is possible to see a fundamental coherence. Persuasion can indeed outweigh Coercion if a colonial ideology is naturalized and interiorized by the natives to the point that they do not see it anymore as an ideology imposed on them.

At a first glance the Christianization of Goa, although limited in extent and depth, could suggest that the local Catholics obeyed to their colonial masters, both in the political and religious sphere, out of persuasion, truly convinced that "there is no authority except from God" and that "he who resists the authorities resists what God has appointed, and those who resist will incur judgement".[48] However, the fruitful contradictions that we have discovered in Frias' text suggest a more articulate landscape. A Brahman cleric such as Frias could pay lip service to the evangelizing and even civilizing mission of the Portuguese (crucial in this respect is his reference to the improvement in arts and sciences due to

45 T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*. Ed. Salvatore Nigro (Torino ^{2}1997). Accetto's book was originally published in Naples in 1641 but became widely known only thanks to the edition made in 1928 (Bari) by Benedetto Croce. On the early modern practices of dissimulation, mostly religious and political, see C. GINZBURG, *Il nicodemismo.* Simulazione dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*,* (Torino 1970); P. ZAGORIN, *Ways of Lying.* Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe (Cambridge/London 1990). Calvin defined "Nicodemists" those reformed Christians who, living in Catholic countries such as France, disguised their true faith and simulated an allegiance to the "Popish" religion. I have proposed some reflections on the connection between nicodemism and *accommodatio* in the chapter on "Nicodemism and Cultural Adaptation: The Disguised Conversion of the Rāja of Tanor, a Precedent for Roberto Nobili's missionary method", in: C.J. ARUN SJ (Ed.), *Interculturation of Religion.* Critical Perspectives on Robert de Nobili's Mission in India (Bangalore 2007, 105–144).

46 R. GUHA, *Dominance without Hegemony.* History and Power in Colonial India (Cambridge/London 1997), 23.

47 J. COMAROFF/J. COMAROFF, *Of Revelation and Revolution.* Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa (Chicago 1991), 19. 25.

48 "Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque, qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt ipsi, sibi damnationem acquirent». Romans 13:1–2 (Vulgate). The English translation is from the Revised Standard Version.

the arrival of the colonizers), but would also stress that Christianity existed in India well before Vasco da Gama and that Cheriperimal, reconstructed as a powerful Christian king, had been at the very origin of the Brahmanical caste. If the position expressed by Frias could be considered representative of feelings shared by important sections of the Goan indigenous elites, then we could argue that the situation in the early modern *Estado da Índia* had a significant analogy with the "dominance without hegemony" that Ranajit Guha proposed for the British Raj. According to the Indian historian,

> the primacy of C [Coercion] in the organic composition of D [Dominance] made Order a more decisive idiom than Improvement in the authority of the colonialist elite. The efforts of the "improvers" […] had failed to develop a strategy of persuasion effective enough to overcome the sense of isolation that haunted the regime, a sense in which the alien character of the state was more amply documented than anything else. This failure is clearly demonstrated by the aggressive, militarist, and autocratic nature of the administration for the greater part of British rule until nearly the end of the nineteenth century, when militarism ended but did so without changing the character of the raj as an autocracy.[49]

Most historians, with the exception of some Portuguese scholars of the Salazar era, would agree in defining "aggressive, militarist and autocratic" even the administration of the *Estado da Índia* since the Sixteenth century and probably until its demise in 1961. We have already mentioned the aggressive early modern religious policy pursued by the Portuguese, including repressive institutions such as the Goa Inquisition and, to a different extent, the *Pai dos Christãos*. However, the population of Portuguese India had to endure colonial violence until the very end of the *Estado*. In 1950s "there was strict censorship. The most outspoken and eloquent voices were silenced. Salazar's secret police, the Policia Internacional da Defesa do Estado or PIDE, though not as vile as the Tonton Macoute of Haiti's Papa Doc, was equally feared even among the masses".[50] Such a persistent condition would suggest that in Portuguese India coercion prevailed consistently over persuasion, since the beginning and until to the very end. It appears therefore imprecise the qualification, proposed by a renowned scholar, of Indo-portuguese history as a dynamic in which "overall there was much more co-operation and interaction than dominance".[51] On the contrary, there is no contradiction between dominance on the one hand, and co-operation and interaction on the other. As Ranajit Guha shows convincingly, a colonial regime is always a form of dominance, whereas hegemony is a specific modality that cannot be verified in the case of the British *Raj*. Both in that region and in Portuguese India there were innumerable instances of interaction and co-operation between the colonial authorities and leading native groups pursuing opportunistic strategies through various forms of accommodation. What failed both in British and in Portuguese India was the project of a patronizing "improvement" of the natives by their colonial masters. In other words, co-operation and interaction between the European rulers and the Indians did not imply also a shared vision of the future and a common political project. However, such a dissonance and mismatch between different imperial and native visions was not consciously sought after, but rather the failure of a hegemonic design. In the case of the *Estado da Índia*, the conversion to Christianity of the native subjects was indeed meant to generate an imperial "citizenry" that would support the Portuguese colonial enterprise.[52] However, the conversion of all the

49 GUHA, *Dominance without Hegemony*, 65–66.

50 M. AURORA COUTO, *Goa.* A Daughter's Story (New Delhi 2005 [2004]), 33.

51 M. PEARSON, *The Portuguese in India.* Vol. 1:1 of *The New Cambridge History of India* (Cambridge 1987), 2.

52 MENDONÇA, *Conversion and Citizenry*, 20–25.

native subjects was never achieved and no large-scale conversions ever took place in the "New Conquests" annexed by the Portuguese in the second half of the Eighteenth century, namely Pernem, Ponda, Bicholim, Canacona, Sanguem, Quepem and Satari.[53] On the contrary, the incorporation of territories with an overwhelming Hindu population and the increasing emigration of the Goan Christians to British India (particularly Bombay) and East Africa led to a demographic situation that contradicted entirely the proselytising ambitions expressed by the Portuguese and the other European missionaries since the Sixteenth century. Between 1910 and 1920 the Hindus equalled the Christians in the Goa region and since then they increased, giving origin to a Hindu majority.[54] However, the project of building up an imperial "citizenry" failed furthermore, and even more dramatically, for the very fact that the natives who became Christians did not always turn out being meek and obedient subjects of the Portuguese empire. Different forms of resistance against the colonial masters were undertaken both by Hindu and Christian groups throughout the history of the *Estado*. Being Christian did not mean necessarily being pro-Portuguese and being Hindu did not imply by default an opposition to the colonial rule. If then the promotion of Christianity was understood by the Portuguese as the fundamental means to establish a hegemony over the Indian subjects, it has to be acknowledged that such a design failed and that, following the interpretation proposed by Jean and John Comaroff, the colonial ideology was never interiorized to a full extent by the totality of the Indian Christians, to the point of being perceived as natural. Furthermore, the very conversion to Christianity could actually provide practical means and an ideological foundation for the opposition to the Portuguese colonial rule. The Christian religion and culture could supply a conceptual framework within which a discourse of resistence could be articulated. Such an unexpected twist is personified by an exemplary figure in the history of Goa, Mateus de Castro Mahalo. By examing briefly his life and achievements it will be possible to see how the process of Christianization could turn into the very opposite to the creation of any sort of "imperial citizenry".

3. Mateus de Castro Mahalo: The Transcontinental and Polycentric World of a "Preter-Colonial" Resistant Brahman Churchman

Born around 1594 into a Brahman Catholic family living in the island of Divar, near Goa, Mateus de Castro Mahalo (i.e. "Mahale") is a figure that is still waiting for an impassionate biographer. The most comprehensive study devoted to this figure is a dissertation defended by the Italian missionary Carlo Cavallera (1909–1990), remained unpublished notwithstanding its significant value.[55] Castro struggled initially to receive the permission from the

53 R. ROBINSON, *Conversion, Continuity and Change.* Lived Christianity in Southern Goa (New Delhi 1998), 49. On the life in the villages of the "New Conquests", see P. AXELROD, "Living on the edge: The Village and the State on the Goa-Maratha frontier" (*Indian Economic Social History Review* 45/4, 2008, 553–580).

54 A. HENN, "The Becoming of Goa: Space and Culture in the Emergence of a Multicultural Lifeworld" (*Lusotopie 2000*, 333–339), 337.

55 C. CAVALLERA, "Matteo de Castro Mahalo (1594–1677). Primo vicario apostolico dell'India", (Doctoral Thesis, Pontificio Ateneo Urbaniano de Propaganda Fide, Roma, 1936), 3 vols. Among the studies actually published on Mateus de Castro, the most significant is the one by T. GHESQUIÈRE, *Mathieu de Castro, Premier vicaire apostolique aux Indes.* Une création de la Propagande a ses débuts

Portuguese ecclesiastical authorities to be ordained a priest, at a time in which the emergence of a local clergy in the *Estado da Índia* was seen with mixed feelings and a certain suspicions in many quarters.[56] A typical instance of a non-hegemonic condition was precisely the contradicton between the universalistic promises made by the missionaries, implying an equal dignity for the old and the new Christians, irrespective of their ethnic origin, and the discrimination faced by the native Christians in the access to priesthood and church leadership. Nonetheless, supported by Franciscan and Carmelites friars, Mateus de Castro was able to receive a good humanistic education in India[57] and to travel to the West to see his priestly vocation satisfied. He passed through Persia, established a contact with the Archbishop of Armenia Major and, unable to accommodate himself to the Armenian rite, proceeded to Rome. There he was ordained and in 1631 he was appointed as a full-fledged missionary of the Congregation de Propaganda Fide, established by Pope Gregory XV in 1622 to supervise the Catholic missions throughout the world.[58] Such a dramatic reversal in Castro's condition, from Portuguese rejection in Goa to a welcoming reception in Rome, was made possible by the Christian identity of the young Brahman. If Christianity was promoted by the Portuguese to create an "imperial citizenry" of meek and docile subjects, the establishment by Castro of a direct connection with Rome, bypassing the Portuguese Padroado, posed the conditions for subverting the Lusitan colonial project. The competition between Propaganda Fide and the Padroado created a large space within which Mateus de Castro could exert a native Christian agency. Obviously, Propaganda Fide's support for the formation of native clergy did not imply some sort of anti-imperial stance on behalf of the Holy See. Rather, it was the competition between the Portuguese imperialism and the Roman ambition to a universal spiritual jurisdiction that provided Mateus de Castro with entitlements and means to pursue a native Indian strategy of his own. Strengthened by the Roman endorsement, Mateus de Castro took his way back to Goa. However, in the Portuguese colony he was not allowed by the ecclesiastical establishment to exert his apostolate and was compelled to appeal in person to Rome in 1636. There he obtained once again a success, not only seeing his ordination and missionary prerogatives confirmed, but also being secretly consecrated Bishop of the diocese of Chrysopolis *in partibus infidelium*.

(Louvain 1937). See also F. COMBALUZIER, "Mathieu de Castro, vicaire apostolique d'Idalcan, Pegu et Golconda (1638–1658)" (*Revue d'histoire ecclésiastique* 39, 1943, 132–135); J. METZLER, "Der Brahmanenspiegel des Matthäus de Castro" (*Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft – Nouvelle Revue de science missionaire* 23, 1967, 252–265); G. SORGE, *Matteo de Castro (1594–1677).* Profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo XVII (Bologna 1986). It is remarkable that according to Frias, Mateus died in 1679 and not in 1677. However, far more surprising, is that according to the Brahman writer, the Bishop of Chrysopolis had died at the age of 109 years! This means that according to Frias, Mateus de Castro was born in 1570. *Aureola dos Indios* 147.

56 See J. WICKI SJ, "Der einheimische Klerus in Indien (16. Jahrhundert)", in: J. BECKMANN (Ed.), *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart.* Festschrift P. Dr. Laurenz Kilger OSB (Schöneck-Beckenried 1950, 17–72); C. MERCÉS DE MELO, *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th–19th century).* An historico-canonical study (Lisboa 1955).

57 An attempt to reconstruct the culture shared by the Franciscans in 17th century India, on the basis of inventories of books in their conventual libraries, has been made by Â. BARRETO XAVIER, "Les bibliothèques virtuelles et réelles des franciscains en Inde au XVIIe siècle", in: C. DE CASTELNAU-L'ESTOILE et al. (Eds.), *Missions d'Évangelisation et circulation des saviors.* XVIe–XVIIIe siècles (Madrid 2011, 151–170).

58 The richest scholarly contribution to the history of the Congregation *de Propaganda Fidei* remains J. METZLER (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum.* 350 anni a servizio delle missioni, 1622–1972. 5 vols. (Rome/Freiburg/Vienna 1971).

His mission was to help Francesco Antonio Frasella († 1655), an Archbishop under the jurisdiction of Propaganda Fide, to enter Japan and impose there his authority.[59] Once fulfilled this task, the Brahman cleric would then exert his episcopal functions as Apostolic Vicar in the kingdom of Bijāpur, bordering Goa and ruled by the Adil Khān sultans (hence known also as Idalcan).[60] If a simple priest could be a nuisance, a Bishop was a real threat to the Portuguese imperial power in India.

Mateus was indeed the first Indian ever consecrated as Bishop by the Latin Church. It is not possible to affirm with certainty that he was also the first Indian ever consecrated as a Bishop, as it is not possible to determine whether any Indian had ever been ordained within the Church of the East before the Seventeenth century.[61] Rejected from the Portuguese, Mateus de Castro became – together with Archbishop Frasella – the first Apostolic Vicar appointed by Propaganda Fide to administer missions in Asia, avoiding the Portuguese and Spanish royal patronage. However, by 1640 Japan closed effectively its territory to all missionary activities, so that Mateus de Castro immediately started his apostolate in the Bijāpur kingdom. He ordained to priesthood various Brahman young men (many related to him by kinship), joined together as an Oratorian congregation, notwithstanding the opposition of the Goan ecclesiastical establishment.[62]

Under the protection of the Bijāpuri Sultan, Mateus de Castro was able to establish his vicariate in the town of Bicholim, within a region that – as already mentioned – would be annexed to the *Estado da Índia*, as a "New Conquest", only in the late Eighteenth century. Mateus de Castro chose to operate on the external fringes of a European colonial space, in a situation that we might define as "pretercolonial"[63]. The new category I propose here is modelled on the theological notion of *preternatural*, intermediate between the ones of *natural* and *supernatural*. Thomas Aquinas observed that not all the phenomena taking place beyond the natural order (*præter naturæ ordinem*) were also miracles. This was the case of events that, even though occurred beyond such a natural order, were neither arduous or rare, could concern very minor things, did not surpass the potentiality of nature (*supra*

59 On de Castro's and Frasella's planned mission to Japan see L. M. PEDOT, *La S. C. De Propaganda Fide e le Missioni del Giappone (1622–1838)* (Vicenza 1946), 212–230.

60 The political history of the kingdom of Bijāpur is analysed by HAROON KHAN SHERWANI/ PURSHOTTAM MAHADEO JOSHI (Eds.), *History of Medieval Deccan, 1295–1724*. 2 vols. (Hyderabad 1973– 1974). For the religious and cultural history of Bijāpur is important R.M. EATON, *Sufis of Bijapur, 1300–1700.* Social Roles of Sufis in Medieval India (Princeton 1977).

61 The first known Indian bishop within the Syriac tradition was Paṟampil Chāṇṭi Metrān, alias Alexander de Campo (†1687). See T. PALLIPURATHKUNNEL, *A Double Regime in the Malabar Church (1663–1716)* (Alwaye 1982), 11–23.

62 Quite interesting, this early Indian Oratorian congregation was not considered a forerunner of the one established in Goa in 1686, whose history is described by S. DO REGO, *Cronologia da Congregação do Oratório de Goa*. Ed. Maria de Jesus dos Mártires Lopes (Lisboa 2009).

63 The expression "pretercolonial" does not seem to have been used in previous studies. A single instance could be found in the review made by S. GRMEK GERMANI of the mute film *La Fanciulla, il Poeta e la Laguna*, directed by Carmine Gallone in 1922. Hinting incidentally at the film *Cartagine in fiamme* directed by Gallone in 1959, Germani speaks of a "pretercolonial nature of the regime colossus", with reference to Italian fascism. See *Le giornate del cinema muto, Pordenone 4–11 ottobre 2008, XXVII edizione, Teatro comunale Giuseppe Verdi. 27th Pordenone silent film festival, Catalogo – catalogue,* (Pordernone 2008, 33–34), specif. 33. With the expression "pretercolonial" Germani seems to suggest a rather debatable point, namely that the relation between fascism and colonialism was only accidental. Our use of the expression "pretercolonial" has nothing to do with such a qualification.

facultatem naturæ), nor were beyond human hope.[64] Such phenomena beyond the natural order could be produced by angels, who nonetheless did not have the capacity of producing miracles, i.e. events that went beyond the order of the entire creation, and not of a single creature.[65] Later theologians specified that the preternatural realm was peculiar of angels and devils. A baroque polymath such as Athanasius Kircher would discuss, for instance, "of prodigious sounds, that do not have straightforwards neither a supernatural nor a natural force, but are produced either by angels or by good or evil spirits, either for good or for evil". These sounds were included in a second class, defined as preternatural, and presented the feature either of being produced by a natural agent, or of taking place through a "major human force".[66] As the preternatural events were intermediate between the natural and the supernatural ones, so a pretercolonial realm is to be defined on the continuum between spaces that are straightforwards either colonial or non-colonial. A pretercolonial space such as the one where Mateus de Castro and his Brahman clerics operated may be defined as a realm that is beyond a colonial domination, but that is also fundamentally defined by a colonial contact. Protected by the Sultan of Bijāpur, Castro and his followers were men whose religious, cultural and even political references were Portuguese to a significant extent.

Accused of undertaking political negotiations with the Adil Khān ruler, so that he might conquer back territories held by the Portuguese, Mateus de Castro traveled once again to

64 "[…] miraculum dicitur aliquid arduum et insolitum supra facultatem naturae et spem admirantis proveniens. Sed quaedam fiunt praeter naturae ordinem, quae tamen non sunt ardua, sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione gemmarum, vel sanatione aegrorum. Nec etiam sunt insolita, cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in plateis ponebantur ut ad umbram Petri sanarentur. Nec etiam sunt supra facultatem naturae, ut cum aliqui sanantur a febribus. Nec etiam supra spem, sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quae tamen fiet praeter ordinem naturae. Ergo non omnia quae fiunt praeter naturae ordinem, sunt miracula". *Summa Theologiæ,* Iª q. 105 a. 7 arg. 1.

65 "[…] licet Angeli possint aliquid facere praeter ordinem naturae corporalis, non tamen possunt aliquid facere praeter ordinem totius creaturae, quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est". *Summa Theologiæ,* Iª q. 110 a. 4 ad 4. As for the capacity of Devil of producing "preternatural" events, Aquinas observed in one of his *Quæstiones disputatæ* that "the Devil does not do this [= tempting men to commit sins] beyond the order of nature, but moving locally the intrinsic principles, from which they have been produced, so as to occur in this way" ("hoc Diabolus non facit praeter naturae ordinem, sed movendo localiter principia intrinseca, ex quibus nata sunt huiusmodi provenire"; I interpret "provenire" as an infinitive depending from "nata sunt"). *De malo,* q. 3 a. 4 ad 4. It is clear that in Aquinas thought the notion of "preternatural" was not defined yet in a univoque way, as it encompassed phenomena that later theologians would distinguish as "preternatural" in strict sense and "supernatural". See V. BOUBLÍK, *L'azione divina "praeter ordinem naturae" secondo S. Tommaso d'Aquino.* Filosofia del miracolo (Rome 1968).

66 "Loquimur hîc de quibusdam sonis portentosis, quæ nec prorsùs supernaturalem, nec prorsùs naturalem vim videntur habere, sed vel ab Angelis seu Genijs bonis, aut malis in bonum vel malum efficiuntur". The heading of the section was "De sonis portentosis secundæ Classis, id est, quæ ab Agente quidem naturalis, sed vi humana majore contingent". *Athanasii Kircheri e Soc. Jesu. Phonurgia Nova sive Conjugium Mechanico-physicum Artis & Naturæ Paranympha Phonosophia consinnatum; quâ universa sonorum natura, proprietas, vires effectuúmq. Prodigiosorum Causæ, novâ & multiplici experimentorum exhibitione enucleantur; Instrumentorum Acusticorum, Machinarúmq. Ad Naturæ prototypon adaptandarum, tum ad sonos ad remotissima spatia propagandos, tum in abditis domorum recessibus per occultioris ingenii machinamenta clam palámve sermocinandi modus & ratio traditur, tum denique in Bellorum tumultibus singularis hujusmodi Organorum Usus, & praxis per novam Phonologiam describitur. Campidonæ, Per Rudolphum Dreherr. Anno M.DC.LXXIII*: 219. The three classes of "prodigious sounds" were specifically distinguished as natural, preternatural and supernatural or miraculous (217).

Rome for a second appeal. In 1644–1645 the controversy around him was examined by Propaganda Fide. He succeeded even this time and, as a clear sign of appreciation, was furthermore entrusted with the care of the Catholics in Ethiopia. The opposition of the Negus Fasilädäs (b.1603, r. 1632–1667) impeded him to enter the country, so that he moved to the Mughal Empire and then came back to Bicholim. In 1653 Goa saw a palace revolt against the legitimate viceroy, while the Bijāpuri troups tried an invasion of the Portuguese colony[67]. Mateus de Castro was indicted, particularly by the Jesuits, of being the organizer of such a political turmoil. As a response to this accusation the Bishop of Chrysopolis addressed a public letter to the Brahman Christians in Goa, inviting them to revolt against the Jesuits and the Franciscan missionaries.[68] In this "Mirror of the Brahmans" the Indian bishop justified the right of his people to rebel providing historical precedents on a truly global scale: the Sicilians against the French (1282) and the Castilians (1647); the Dutch, as well as the Portuguese against the same Castilians; the Abissinians against their Emperor Susənyos (b. 1572; 1606–1632) for his support to the Jesuits;[69] even the English Parliament against his own king Charles I. The alleged evil nature of the Jesuits was also demonstrated with examples and expulsions they had suffered in Malta, Venice, Japan, Ethiopia, as well as in India on the Fishery Coast.[70] Unable to convince his fellow Brahmans to follow Hor-

67 See S. SUBRAHMANYAM, *The Portuguese Empire in Asia, 1500–1700.* A Political and Economic History (Chichester ^{2}2012), 248–249.

68 The Portuguese original text is conserved integrally in Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli *de Propaganda Fide*, Scritture Originali della Congregazione Particolare, vol. 1, ff. 180r–195r; Archivum Romanum Societatis Iesu, Goa 34, ff. 489r–502v.

69 The rebellion that Mateus de Castro was referring to was the proclamation in 1630 by Śärṣä Krəstos, Viceroy of Bāgemdər, of Fasilädäs, son of Susənyos, as new emperor. The effective reign of the new souvereign had its beginning two years later. On the controversial role played by the Jesuit missionaries in Ethiopia see H. PENNEC, *Des Jésuites au Royaum du Prêtre Jean (Ethiopie)* (Paris 2003); L. COHEN, *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555–1632)* (Wiesbaden 2009).

70 The Jesuits were temporarily expelled from Malta around the Carnival of 1639. The cause was a conflict with some young Knights Hospitaller, who protested against the "alleged Jesuit attempts to ruin their '*piaceri del mondo*' – pleasures of the world – which, they said, were the only compensation that they had to balance out their miserable existence on what the Jesuits themselves had described as that '*orrido scoglio*' – horrid rock – that was Malta". The Jesuits were then called back by September of that same year 1639. D. DE LUCCA, *Jesuits and Fortifications:* The Contribution of the Jesuits to Military Architecture in the Baroque Age, (Leiden 2012), 241–243. The Jesuits were expelled from the Republic of Venice at the time of the Papal Interdict on the city in 1606, but were readmitted in that state only in 1657. See Pietro Pirri SJ, *L'interdetto di Venezia e i gesuiti:* Silloge di documenti con introduzione, (Roma 1959). The expulsions of the Jesuits from Japan and Ethiopia have already been mentioned. As for the case of the Fishery Coast, Mateus de Castro was the editor of a report, composed in Portuguese by the Archbishop of Goa Frey Sebastião de São Pedro, against the Jesuits taking care of the Parava Christians on that coastal region of South India. De Castro, not yet consecrated a Bishop, translated the text into Italian and submitted it to Pope Urban VIII. The full title was *Relazione della destruzione della Cristianità nella Costa di Pescaria o sia Angamala, caggionata per li mali portamenti fatti dalli RR. PP. Gesuiti, Raccolta da D.^{n}Fra Sebastiano di S. Pietro dell'Ordine di S. Agostino, e Arcivescovo di Goa da varie relazioni di altri Vescovi, e Arcivescovi di Goa, che si conservano nell'Archivio della detta Città, Portata in Italiana da me Matteo de Castro Mahalò sacerdote di Goa, e presentata alla Santità di Nostro Signore Urbano VIII. Ricavata dal mms. Vaticano n.° 6424*. The text is conserved in at least two copies, namely in the Biblioteca Angelica (Roma), Ms. 2294, pp. 560–634 and in the Biblioteca del Real Seminario de San Carlos de Zaragoza, as reported (with an unclear shelfmark) in "Documentos – Catalogo de los Manuscritos de la Biblioteca del Seminario de San Carlos de Zaragoza" (*Revistade archivos, bibliotecas y museos 20, 1909), 119.*

ace's exhortation to "fight for the homeland, because it is sweet to die for her"[71] and finding himself in a precarious situation, Mateus went once again to Rome. Castro's agency was wide, but still restrained within the limits that Portugal and the Holy See would set to their conflictual ambitions. While eager to contain the pretentions of the Padroado, the Holy See had no interest whatsoever in supporting a native rebellion against a Catholic kingdom that had the ultimate merit of having established and promoted Catholic missions throughout Asia, Africa and a significant part of Latin America. This time Mateus de Castro could not find further effective support and had to accept living in Europe for the rest of his life, while obtaining the appointment of his nephews Custodio de Pinho (1638–1697)[72] and Tomás de Castro (c. 1621–1684)[73] as Apostolic Vicars respectively of Idalcan, Golconda and Pegu on the one hand, and Travancore and Cochin on the other.

The biographical trajectory of Mateus de Castro is remarkable in a threefold way. First of all, it highlights a model of indigenous Indian Catholicism that was able to act beyond colonial constraints. It is a powerful evidence in support of the qualification of Portuguese India as a space where a colonial power was able impose dominance but failed in establishing a true hegemony. Secondly, Mateus de Castro's life displays a global agency exerted not by a colonizing Europeans, but by native Indians. Castro and his Brahman Oratorians had an alerted awareness of the multiple centers of Christianity, not restricted to a dychotomic relation between a metropolis and a colony. While Rome was a fundamental reference point and source of support, the missionaries of Idalcan and their founder were part of a network of information that included the whole space between Ethiopia and Japan. If Mateus de Castro was eventually not able to enter into these two countries, nonetheless he kept providing Propaganda Fide with reports on both regions. Finally, the Brahman bishop set a precedent for future rebellions of native Christian clerics against the Portuguese colonial power, such as the so-called "Conspiracy of the Pintos" in 1787 or the fight of Fr. António Francisco Xavier Álvares (1836–1923) against the Portuguese "pigmentocracy".[74]

Mateus de Castro's life and action represent a strong evidence in support of the characterization of the *Estado da Índia* as a form of colonial dominance without hegemony. However, it should be stressed that neither Castro, nor another Brahman cleric such as Frias correspond to the actors that have been considered by Ranajit Guha in his seminal study on a dominance without hegemony in the British Raj. Those Goan churchmen were very different from the "subalterns" who repeatedly rebelled against the British colonial power, as they belonged to native Christian elites whose ambitions were frustrated by the Portuguese religious and political establishment. Nonetheless, studying resistent native elites can represent a first step towards the understanding of broader social movements and conflicts. It remains open to contention whether a Western-based historiography may be able to repre-

71 Such an invitation had allegedly been made by Urban VIII to Mateus de Castro. See SORGE, *Matteo de Castro* 78. A clear reference was made to *Dulce et decorum est pro patria mori*, a famous line of Horace's *Carmin*a, III, 2. 13.

72 See G. RADAELLI, "Mons. Custodio de Pinho e la sua prima missione" (*Il pensiero missionario* 14, 1942, 23–37).

73 On the role played by Tomás de Castro in the Canara region see S. SILVA, *History of Christianity in Canara*. 2 vols. (Kumta 1957–1961).

74 J.H. DA CUNHA RIVARA, *A Conjuração de 1787 em Goa, e varias cousas desse tempo*. Memoria histórica (Nova-Goa 1875); P. KAMAT, *Farar far (Crossfire)*. Local Resistance to Colonial Hegemony in Goa, 1510–1912 (Panaji, Goa 1999); ID., "'The Indian Cry' (O Brado Indiano) of Padre António Alvares: 'Swadeshi' or 'Seditious'?" (*Indian Church History Review* 46/1, 2012, 69–91).

sent honestly the voice of the subalterns. As Spivak questioned in a famous essay, it is not clear whether a subaltern can actually speak in the works of historians.[75] But if the subalterns might be doomed to remain silent, unless a fundamental epistemological paradigm shift overcomes the vision inherited from imperialism and colonialism, even native elites fighting against European powers often have remained silent until today. This is the very case of Mateus de Castro, who is indeed still waiting for a non-eurocentric biography. In this respect, it is remarkable the thesis that Carlo Cavallera devoted the Brahman cleric. A member of an Italian religious congregation specially consecrated to extra-european missions, namely the *Missionari della Consolata,* Cavallera completed a work that was remarkable for its precision and scope in terms of archival documentation. However, his unpublished dissertation was characterized by a ubiquitous colonial and eurocentric gaze, stigmatizing Mateus de Castro as an ambitious intriguer seeking political power and without any spiritual depth or moral integrity. Such a strong prejudice might surprise, if we only consider that later on Cavallera participated very actively to the Second Vatican Council[76] and was a committed and succesful missionary Bishop in Kenya.[77] Cavallera's antipathy towards Mateus de Castro can be usefully compared with the opinions expressed by the Italian missionary in relation to the Mau Mau movement in 1940s–1950s Kenya.[78] In addition to a critique of its "mysterious and nefarious rites", the secret association was condemned by Cavallera because it excited in the people of Kenya, and in particular in its Catholic minority, "a false craving for progress, with an incomprehensible ingratitude for the innumerable benefits received by the Church and the [colonial] Government". In the eyes of the Italian missionary the Mau Mau were an "impious sect" that could rightly be compared to the seven-headed Dragon of *Apocalypse* 12, eventually defeated by a Woman, namely the Immaculate Virgin Mary.[79] Cavallera's attitude was part of the spirit of his time. It can be hoped that today's historians, more conscious about their own possible eurocentric prejudices – not necessarily confined to European or Western scholars – may undertake the study of figures such as Mateus de Castro on more comprehensive, global and sympathetic terms. The contribution of Klaus Koschorke and his legacy in the Munich School of Global Christianity are fundamental starting points for such an enterprise.

---

75 G. CHAKRAVORTY SPIVAK, "Can the Subaltern Speak?", in: P. WILLIAMS/L. CHRISMAN (Eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. A Reader (Hemel Hempstead 1993, 90–105); R.C. MORRIS (Ed.), *Can the subaltern speak?* Reflections on the history of an idea (New York 2010).

76 Cavallera was a member of the Sub-Commission for the drafting of Chapter 1 entitled *Concerning the doctrinal principles* of the Constitution *Lumen Gentium.* Among the experts that assisted the Sub-Commission there were the Fathers Yves Congar and Joseph Ratzinger. J.B. ANDERSON, *A Vatican II Pneumatology of the Paschal Mystery.* The Historical-Doctrinal Genesis of Ad Gentes I, 2–5 (Rome 1988), 125–126.

77 H. MOESSMER, "Presentation of Missionaries of Marsabit, Maikona and North Horr Missions (Marsabit Diocese), Operating among Nomadic Tribes", in: A. LUCIE-SMITH (Ed.), *Mission Ad Gentes*. The Challenge for the Church in Kenya (Nairobi 2007, 52–56), 52–53.

78 It is not possible to synthetize here the enormous scholarly literature on the Mau Mau. However, it is interesting to observe that the representation of that movement by the Italian Fr. Ottavio Sestero, another member of the *Missionari della Consolata* working in Kenya, has been analysed by C. PUGLIESE, "The Catholic Father and the Elusive Mau Mau General: A Study of Father Ottavio Sestero's Novel 'L'inafferrabile Mau Mau' (1957)" (*Journal of African Cultural Studies* 15/2, 2002, 149–158).

79 L. ZAMUNER, *Mons. Carlo Cavallera.* Quando la missione diventa contemplazione (Rome 2001), 114.

Abstract

The history of the early modern Catholic missions to Asia provides an excellent vantage point to asses the relation between evangelization and colonialism. If the European expansion was an essential pre-condition for the creation of substantial Catholic communities in that continent, nonetheless the neophytes did not coincide for most of the time with colonial subjects and conversions usually did not take place in a context of coercion or moral pressure. However, native agency played a major role even in regions were Christianity was indeed enforced by a European imperial presence. The most conspicuous case is the one of the Portuguese *Estado da Índia.* Contrary to common assumptions, this contribution claims that the Portuguese established in Goa and in similar areas a "dominance without hegemony" and that Christianity endowed the Goan local elites with tools to play strategically and cunningly with the colonial power. Furthermore, the case of the Brahman cleric Mateus de Castro Mahalo is presented here as a striking example of a native Christian able to move through transcontinental spaces and live in a polycentric world thanks to his location in a "preter-colonial" space. On the basis of similar instances, further researches on the history of Christianity in Asia, stressing the role of native agency even in the early modern age, are particularly necessary.

Space and Conversion in Global Perspective

Intersections

INTERDISCIPLINARY STUDIES IN EARLY MODERN CULTURE

General Editor

Karl A.E. Enenkel (*Chair of Medieval and Neo-Latin Literature*
Westfälische Wilhelmsuniversität Münster
e-mail: kenen_01@uni_muenster.de)

Editorial Board

W. van Anrooij (*University of Leiden*)
W. de Boer (*Miami University*)
Chr. Göttler (*University of Bern*)
J.L. de Jong (*University of Groningen*)
W.S. Melion (*Emory University*)
R. Seidel (*Goethe University Frankfurt am Main*)
P.J. Smith (*University of Leiden*)
J. Thompson (*Queen's University Belfast*)
A. Traninger (*Freie Universität Berlin*)
C. Zittel (*University of Stuttgart*)
C. Zwierlein (*Harvard University*)

VOLUME 35 – 2015

The titles published in this series are listed at *brill.com/inte*

Space and Conversion in Global Perspective

Edited by

Giuseppe Marcocci, Wietse de Boer,
Aliocha Maldavsky and Ilaria Pavan

BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: Engraving representing Baldassarre Loyola (n.d.). Image © Archivum Romanum Societatis Iesu, Rome, Collezione Lamalle.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Space and conversion in global perspective / edited by Giuseppe Marcocci, Wietse de Boer, Aliocha Maldavsky, and Ilaria Pavan.

pages cm. — (Intersections : interdisciplinary studies in early modern culture, ISSN 1568-1181 ; volume 35)

Includes bibliographical references.

ISBN 978-90-04-28062-5 (hardback : alk. paper) — ISBN 978-90-04-28063-2 (e-book) 1. Conversion. 2. Religion and geography. 3. Globalization—Religious aspects. I. Marcocci, Giuseppe, editor.

BL639.S63 2014

204'.2—dc23

2014027274

This publication has been typeset in the multilingual 'Brill' typeface. With over 5,100 characters covering Latin, IPA, Greek, and Cyrillic, this typeface is especially suitable for use in the humanities.
For more information, please see brill.com/brill-typeface.

ISSN 1568-1181
ISBN 978-90-04-28062-5 (hardback)
ISBN 978-90-04-28063-2 (e-book)

Copyright 2015 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff and Hotei Publishing.
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.
Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper.

Contents

Acknowledgements vii
List of Illustrations viii
Notes on the Editors xii
Notes on the Contributors xiv

Introduction: Space, Conversion, and Global History 1
Giuseppe Marcocci, Wietse de Boer, Aliocha Maldavsky, and Ilaria Pavan

PART 1
City and Country

1 **Granada as a New Jerusalem: The Conversion of a City** 15
Mercedes García-Arenal

2 **Conversion on the Scaffold: Italian Practices in European Context** 44
Adriano Prosperi

3 **The Incas of Cuzco and the Transformation of Sacred Space under Spanish Colonial Rule** 61
Gabriela Ramos

4 **The Spread of Catholicism in Seventeenth-Century Palestinian Villages** 81
Felicita Tramontana

5 **Christian Missionaries and Jewish Spaces: British Missions in the Kingdom of Poland in the First Half of the Nineteenth Century** 103
Agnieszka Jagodzińska

PART 2
Segregation and Permeability

6 **The Citadel of the Lost Souls: Spaces of Orthodoxy and Penance in Sixteenth-Century Lisbon** 129
Susana Bastos Mateus

7 **The Hospital as a Space of Conversion: Roman Examples from the Seventeenth Century** 154
Irene Fosi

8 **The Political Dimension of Space-Time Categories in the Jesuit Missions of Paraguay (Seventeenth and Eighteenth Centuries)** 175
Guillermo Wilde

9 **The Social and Physical Spaces of the Malabar Rites Controversy** 214
Paolo Aranha

PART 3
Distance and Mobility

10 **Saltwater Conversion: Trans-Oceanic Sailing and Religious Transformation in the Iberian World** 235
Giuseppe Marcocci

11 **Giving for the Mission: The *Encomenderos* and Christian Space in the Late Sixteenth-Century Andes** 260
Aliocha Maldavsky

12 **Telling the Untellable: The Geography of Conversion of a Muslim Jesuit** 285
Emanuele Colombo and Rocco Sacconaghi

13 **Confessional Rivals: Conversions and Apostasies in the Middle-Volga Region of the Russian Empire (Nineteenth Century)** 308
Oxana Zemtsova

Index Nominum 327

Acknowledgements

The essays collected in this volume are based on papers given at the international symposium *Space and Conversion*, which was held in Pisa at the Scuola Normale Superiore on 13–14 December 2011. We wish to acknowledge the generous financial support offered by the Faculty of Arts of the Scuola Normale, which has allowed us to gather scholars from all over the world in Pisa. This book has also benefited from the contribution of those who participated in the symposium without authoring an article. We are deeply grateful to Véronique Castagnet, Simon Ditchfield, Jörg Deventer, Todd Endelman, Verónica Gutiérrez, Carol E. Harrison, Girolamo Imbruglia, Samuela Marconcini, Elena Mazzini, Ricarda Matheus, Stefania Pastore, Giorgos Plakotos, and Ellie Schainker. A special thanks goes to David Sorkin (City University of New York), who was a member of the scientific committee, but was unable to attend the conference due to family circumstances. Wietse de Boer joined the team of editors on behalf of the Editorial Board of *Intersections*. We thank Karl Enenkel and the Board for their keen interest in the project and their willingness to publish it in this series.

List of Illustrations

Figures 1.1–1.2 (*accompanying the article of Mercedes García-Arenal*)

1.1 Felipe Bigarny, *Baptism of the Muslims of the Kingdom of Granada* (1520–1522). Granada, Cathedral, Royal Chapel. Photo © Mercedes García-Arenal 26

1.2 Anton van den Wyngaerde, *View of Granada* (1567), Österreichische Nationalbibliothek, Vienna, Ms. Min. 41, fol. 55r. Image © Österreichische Nationalbibliothek, Vienna 29

Figures 3.1–3.6 (*accompanying the article of Gabriela Ramos*)

3.1 Temple dedicated to the Sun, Coricancha. Photo © Gabriela Ramos 64

3.2 Map showing the location of Cuzco parishes (ca. 1600). Map © Évelyne Mesclier 67

3.3 Colcampata, Cuzco. Photo © Gabriela Ramos 75

3.4 San Cristóbal, Cuzco. Photo © Gabriela Ramos 75

3.5 San Francisco, Cuzco. Photo © Gabriela Ramos 76

3.6 San Pedro, Cuzco (formerly Nuestra Señora de los Remedios or Parish of the Hospital de Naturales). Photo © Gabriela Ramos 77

Figures 5.1–5.7 (*accompanying the article of Agnieszka Jagodzińska*)

5.1 British missionaries on tour in Eastern Europe (1901). Photograph in Samuel Wilkinson, *Prisoners of Hope* (n.p., n.d.), Bodleian Libraries, The University of Oxford, Dep. CMJ d.51/1, before p. 15. Image © The University of Oxford 108

5.2 Chapel of the Institute for Jewish converts at Warsaw. Photograph in *Jewish Intelligence* 2 (1846), Bodleian Libraries, The University of Oxford, Dep. CMJ e. 44, before p. 33. Image © The University of Oxford 109

5.3 In a Jewish town in the Eastern Europe (ca. 1900). Photograph in Samuel Wilkinson, *Prisoners of Hope* (n.p., n.d.), Bodleian Libraries, The University of Oxford, Dep. CMJ d.51/1, title page. Image © The University of Oxford 111

5.4 'A secret inquirer'—a Jew reading a Christian tract watched by two missionaries. Photograph in *Jewish Records* (October 1878),

Bodleian Libraries, The University of Oxford, Dep. CMJ e. 24, 37. Image © The University of Oxford 113
5.5 Scene at the Polish railway station. Photograph in *Jewish Records* (October 1877), Bodleian Libraries, The University of Oxford, Dep. CMJ e. 24, 37. Image © The University of Oxford 115
5.6 A missionary tract in Hebrew. *Ir ha-miklat* [*The City of Refuge*] (1826), Bodleian Libraries, The University of Oxford, Dep. CMJ e. 61, title page. Image © The University of Oxford 118
5.7 Polish Jews as imagined in the missionary press. Image in *Children's Jewish Advocate* (January 1876), Bodleian Libraries, The University of Oxford, Dep. CMJ f. 34, before title page. Image © The University of Oxford 121

Figures 6.1–6.4 (*accompanying the article of Susana Bastos Mateus*)

6.1 Limits of the penitential area connected to the College for the Doctrine of the Faith. Reworked version of an engraved map of Lisbon by Georg Braun, in *Civitates Orbium Terrarum*, vol. V (1598). Image © Biblioteca Nacional de Portugal, Lisbon 136
6.2 Current view of the ancient penitential neighbourhood, Lisbon. Photo © Susana Bastos Mateus 150
6.3 Current view of the Rua das Escolas Gerais and the entry to the neighbourhood of Santa Marinha, Lisbon. Photo © Susana Bastos Mateus 150
6.4 Current view of the Rua do Salvador in Lisbon, which ended at the Church of Salvador. Photo © Susana Bastos Mateus 151

Figures 7.1–7.9 (*accompanying the article of Irene Fosi*)

7.1 Giovanni Battista Falda, *Church and Hospital of San Giacomo in Augusta* (*San Giacomo degli Incurabili*), *Rome* (1665) 158
7.2 Camillo Acquisti, *The Hospital of Santa Maria della Consolazione, Rome* (1814) 158
7.3 Giovanni Battista Falda, *The Hospital of Santo Spirito in Sassia* (*Hospital of the Holy Ghost*), *Rome* (1665) 159
7.4 *The English Hospice, Rome* (ca. 1580). Woodcut. Image © Archivio del Venerabile Collegio Inglese, Rome 162
7.5 *Plan of the Venerable English College, Rome* (ca. 1575). Image © Archivio del Venerabile Collegio Inglese, Rome 162

7.6 Giuseppe Vasi, *Church and Hospice of ss. Trinità dei Pellegrini, Rome* (1756) 163
7.7 *St. Camillus de' Lellis helping the sick during the plague*, Church of Santa Maria Maddalena, Rome. Photo © Ordine dei Ministri degli Infermi, Rome 166
7.8 Giuseppe Vasi, *The Hospital of San Salvatore* (*San Giovanni in Laterano*), *Rome* (1756) 167
7.9 *The Hospice of the Convertendi, Rome.* Photograph, ca. 1930 © Museo di Roma, Archivio Fotografico, Rome 172

Figures 8.1–8.12 (*accompanying the article of Guillermo Wilde*)

8.1 Johannes Blaeuw, *Paraquaria Vulgo Paraguay cum adjacentibus* (1667). Source: Furlong G., *Cartografía jesuitica del Río de la Plata* (Buenos Aires: 1936), as reproduced in Barcelos A., *O Mergulho no Seculum: Exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*, Ph.D. dissertation (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: 2006) 178
8.2 Tupinamba Indians of the Brazilian Coast. Source: Staden Hans, *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden Nacketen, Grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America gelegen* (1557) 184
8.3 Plan of mission town of Candelaria. Source: Peramás José Manuel, *La república de Platón y los guaraníes* [1793] (Buenos Aires: 1946) 187
8.4 Plan of the mission town of San Juan Bautista (1750s): detail of Indian houses. Source: Archivo General de Simancas, Valladolid, as reproduced in Barcelos A., *O Mergulho no Seculum: Exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*, Ph.D. dissertation (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: 2006) 192
8.5 Map of the region of the mission town Santo Tomé. Source: *Cartografía jesuitica del Río de la Plata* (Buenos Aires: 1936) 122, as reproduced in Barcelos A., *O Mergulho no Seculum: Exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*, Ph.D. dissertation (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: 2006) 200
8.6 Map produced in connection with the litigation of 1773. Image © National Archive, Buenos Aires, AGN IX.40.2.5 202

8.7–8.8 Images from the Guarani imprint of Juan Eusebio Nieremberg y Otín's *De la Diferencia entre lo Temporal y lo Eterno* (1705) 205
8.9–8.11 Engravings of the mission town of Santísima Trinidad. Source: Perasso J.A., *El Paraguay del siglo XVIII en tres memorias* (Asunción: 1986) 207–209
8.12 Angel musician holding maraca in the mission town of Santísima Trinidad. Photo © Bozidar Darko Sustersic 210

Figure 9.1 (*accompanying the article of Paolo Aranha*)

9.1 *Disegno della Chiesa de' Nobili, e Parreas, entro lo stesso recinto di muro esteriore, e della casa del Missionario*. Source: Brandolini Broglia Antonio, *Risposta alle accuse date al pratticato sin'ora da' Religiosi della Compagnia di Giesù, nelle Missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate* (1729) 222

Figures 10.1–10.4 (*accompanying the article of Giuseppe Marcocci*)

10.1 Sandro Botticelli (attributed), *Madonna del Mare* (second half of the fifteenth century). Image © Galleria dell'Accademia, Florence 237
10.2 Hieronymus Bosch, *The Temptation of St. Anthony* (early sixteenth century). Image © Museu Nacional da Arte Antiga, Lisbon 238
10.3 Alardo de Popma, *La nave de la Iglesia*. Source: Melchor Preto, *Psalmodia Eucharistica* (1622) 241
10.4 Unkown author, *St. Francis Xavier's Departure from Lisbon to India* (ca. 1730). © Museu Nacional da Arte Antiga, Lisbon 249

Figures 12.1–12.2 (*accompanying the article of Emanuele Colombo and Rocco Sacconaghi*)

12.1 Engraving representing Baldassarre Loyola (n.d.). Image © Archivum Romanum Societatis Iesu, Rome, Collezione Lamalle 291
12.2 Portrait of Baldassarre Loyola, in Hamy A., *Galerie illustrée de la Compagnie de Jésus*, 8 vols. (Paris, Chez l'auteur: 1893), vol. V, n. 26 292

Figure 13.1 (*accompanying the article of Oxana Zemtsova*)

13.1 Map of the Volga Region 309

Notes on the Editors

Wietse de Boer
is Professor of History at Miami University (Ohio). His main research interests are in the religious and cultural history of early modern Italy. He is the author of *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan* (2001). Recent publications include the volume (co-edited with Christine Göttler), *Religion and the Senses in Early Modern Europe* (Intersections 26, 2012), and contributions to Intersections volumes 9 (*Spirits Unseen*, 2009) and 17 (*Meditatio—Refashioning the Self*, 2010). He is currently completing a monograph on religion and sensory experience in early modern Italy.

Aliocha Maldavsky
is Maître de conférences in Early Modern and Colonial Latin-American History at the University of Paris Ouest Nanterre La Défense. Her research has focused on Jesuit missionaries in the Andean region and European mission vocations in the sixteenth and seventeenth centuries. She has published *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII* (2012). Junior member of the Institut Universitaire de France, she is now working on lay commitment in religious and evangelizing institutions in the sixteenth- and seventeenth-century Andes.

Giuseppe Marcocci
is Assistant Professor in Early Modern History at the University of Tuscia, Viterbo. His main area of research is the early-modern Iberian world, with special attention to the Portuguese empire. His publications include a number of essays and articles, and four books: *I custodi dell'ortodossia: Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento* (2004), *L'invenzione di un impero: Politica e cultura nel mondo portoghese, 1450–1600* (2011), *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo, sécs. XV–XVII* (2012), and (with José Pedro Paiva) *História da Inquisição portuguesa, 1536–1821* (2013). His current project is about writing world history in Renaissance Europe.

Ilaria Pavan
is Assistant Professor in Modern History at the Scuola Normale Superiore, Pisa. Her main field of research is the history of Italian Jewry and Italian antisemitism during the nineteenth and twentieth centuries. Her

publications include *Persecution, Indifference and Amnesia: The Restoration of Jewish Rights in Postwar Italy* (2006) and (with Matteo Al Kalak) *Un'altra fede: Le case dei catecumeni in area estense 1583–1938* (2013). She is currently working on the social history of Jewish conversions in Italy from the late eighteenth century to the Holocaust.

Notes on the Contributors

Paolo Aranha
a Marie Curie—Gerda Henkel Fellow at the Ludwig-Maximilians-Universität München; earlier he was a Marie Curie Intra-European Fellow at the Warburg Institute, London. He is about to defend his doctoral dissertation on the history of the Malabar Rites controversy at the European University Institute, Florence. His main area of research is the early modern history of Christianity in India, especially the Catholic missions to South India, the Goa Inquisition, Indo-Portuguese religious and social history, as well as early-modern Catholic representations of Hinduism. His publications include the book *Il cristianesimo latino in India* (2006) and several articles.

Emanuele Colombo
is Assistant Professor at DePaul University, Chicago. His research is focused on religious history in the early modern period, particularly on theology and politics, Jesuit missions, and Christian-Muslim encounters. He is the author of two books on Jesuit history: *Un gesuita inquieto: Carlo Antonio Casnedi (1643–1725) e il suo tempo* (2006) and *Convertire i musulmani: L'esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento* (2007); he is co-editor (with Bernard Heyberger, Mercedes García-Arenal and Paola Vismara) of the volume, *L'islam visto da occidente: Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'islam* (2009). His Italian translation of Robert Bireley, *The Refashion of Catholicism, 1450–1700: A Reassessment of the Counter Reformation*, was published in 2010. He is member of the Accademia Ambrosiana, Milan.

Irene Fosi
is Professor of Early Modern History at the University "G. D'Annunzio", Chieti-Pescara. As Alexander von Humbolt-Stiftung fellow she spent many years in German universities (Marburg, Tübingen, Freiburg). Her main research topics are justice in early modern Italy, expecially in the Papal State, religious conversion in the age of confessionalisation, and the cultural and diplomatic relations between Rome, the papal court and the Holy Roman Empire. She is author of numerous articles and books, including *La società violenta* (1985), *All'ombra dei Barberini: Fedeltà e servizio nella Roma barocca* (1997), *La giustizia del papa: Sudditi e tribunali nello Statio Pontificio* (2007), Engl. trans. *Papal Justice: Subjects and Court in the Papal state, 1500–1750* (2011), and *Convertire lo straniero: Stranieri e Inquisizione a Roma in età moderna* (2011).

Mercedes García-Arenal
is Research Professor at the Centro de Humanidades y Ciencias Sociales, CSIC, Madrid. Her main area of research concerns minorities in early modern Iberia and Jews in the lands of Islam. She is the Principal Investigator of the ERC Advanced Grant CORPI, 'Conversion, Overlapping Religiosities, Polemics, Interaction: Early Modern Iberia and Beyond'. Her most recent books are, with Fernando R. Mediano, *The Orient in Spain: Converted Muslims, The Forged Lead Books of Granada and the Beginnings of Orientalism* (2013), and with Gerard Wiegers (eds.), *A Mediterranean Diaspora: The Expulsion of the Moriscos from Spain* (2014).

Agnieszka Jagodzińska
is Assistant Professor in the Department of Jewish Studies, University of Wrocław. She is author of the award-winning monograph *Pomiędzy: Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku* [*The Acculturation of Warsaw Jews in the Second Half of the Nineteenth Century*] (2008) and editor of two other books: *W poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi* [*Conversion and Jews*] (2012) and *Ludwik Zamenhof wobec 'kwestii żydowskiej': Wybór źródeł* [*Ludwik Zamehof and the 'Jewish Question': Selected sources*] (2012). Her main academic interest is in the history of Polish Jews in the nineteenth century, in particular Jewish acculturation and integration, and Christian missions and the conversion of Jews. Currently she is working on the missions of the London Society for Promoting Christianity among the Jews in Poland.

Susana Bastos Mateus
is a Ph.D. candidate at the University of Évora. Her dissertation deals with the consequences of the general conversion of the Portuguese Jews in 1497 and the social dimensions of the New Christians before and after the establishment of the Portuguese Inquisition. She is a researcher at the Centro Interdisciplinar de História, Culturas, Sociedades, University of Évora (CIDEHUS/UE) and associated with the Chair of Sephardic Studies "Alberto Benveniste" at the University of Lisbon. She is co-author (with Paulo Mendes Pinto) of *Lisboa, 19 de Abril de 1506: O Massacre dos Judeus* (Lisbon: 2007).

Adriano Prosperi
is Emeritus Professor of Early Modern History at the Scuola Normale Superiore, Pisa. He is a specialist of early modern Italian religious history, including the Roman Inquisition. He has published *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari* (1996), *L'eresia del Libro Grande: Storia di*

Giorgio Siculo e della sua setta (2000), *Dare l'anima: Storia di un infanticidio* (2005), *Giustizia bendata: Percorsi storici di un'immagine* (2008), and he is the editor of the *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 vols. (2010, in collaboration with Vincenzo Lavenia and John Tedeschi). His latest book is titled *Delitto e perdono: La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Occidente cristiano* (2013).

Gabriela Ramos
is University Lecturer in Latin American History at the University of Cambridge and Fellow and College Lecturer at Newnham College, Cambridge. She is the author of *Death and Conversion in the Andes: Lima and Cuzco, 1532–1670* (2010), and editor of *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes* (2014).

Rocco Sacconaghi
is Adjunct Professor at the Catholic University of Milan. He studied in Italy, Germany, and the US. In 2011, he received a research fellowship from the Lonergan Center at Boston College and in 2012–13 he taught in the Philosophy Department at Boston College. His main research interests are German and French contemporary philosophy, the epistemology of the human sciences, and the philosophical implications of the Christian theological tradition. He is working on a book project on the relationship between philosophy and the empirical sciences in Maurice Merleau-Ponty.

Felicita Tramontana
is Assistant Professor at the University of Palermo. Her main research interest is in the social history of the Ottoman Empire in the early modern period, with special attention to religious conversions in Palestinian villages and population patterns in the area. She is the author of several articles in international journals and of the volume *Passages of Faith: Conversion in Palestinian Villages, 17th Century* (2014). In the framework of the Collaborative Research Centre "Differenz + Integration" (Universities of Leipzig and Halle-Wittenberg), she has worked on Mamluk chronicles.

Guillermo Wilde
is senior researcher at the National Scientific Council of Argentina (CONICET) and Associate Professor at the National University of San Martin, Buenos Aires. His main areas of research include the indigenous history of the Americas, colonial art and music, and mission history from a comparative perspective. He is the author of *Religion y Poder en las misiones guaraníes* (2009), awarded the Latin American Association Studies (LASA) Premio

Iberoamericano Award (2010). He has written several articles on the Jesuit Missions in South America, and has recently published the edition *Saberes de la conversion. Jesuitas, Indígenas e Imperios Coloniales en las fronteras de la Cristiandad* (2011). He has been a postdoctoral fellow of the Alexander von Humboldt Foundation, the John Carter Brown Library, the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, the National Museum of Rio de Janeiro, and the Fulbright Commission, among other academic institutions.

Oxana Zemtsova
is a Ph.D. Candidate at the European University Institute, Florence. She received a Kandidat nauk degree in History from the University of Yoshkar-Ola. Her main areas of interest include the social history of the Russian empire in the late nineteenth—early twentieth centuries and the history of education.

CHAPTER 9

The Social and Physical Spaces of the Malabar Rites Controversy

Paolo Aranha

Introduction

During the last decades, categories such as 'Hinduism' and 'caste' have been strongly criticized as by-products of the British colonial enterprise in India. It is argued that these classification instruments served to discipline and control the Indian subjects by manipulating and reifying fluid religious and social dynamics.[1] Although necessary, such a critique finds a specific limit in its almost exclusive focus on the British colonial period, ignoring the role played by Catholic missionaries, particularly during the early modern age.

A fundamental moment in the production of Catholic orientalist representations of India was the Malabar Rites controversy, a wide and violent clash over the missionary method followed by the Jesuits in the missions of Madurai, Mysore and the Carnatic during the first half of the eighteenth century. The scholarly literature on the Malabar Rites controversy is extremely limited, primarily due to the great abundance and geographic dispersion of the archival and manuscripts sources essential for its reconstruction. Moreover, old and new hagiographical strategies have made it even more difficult to understand the effective meaning of the controversy. The latter has usually been understood as a conflict over an alleged 'inculturation' of Tridentine Catholicism within South India: the *accomodatio* ('adaptation') proposed by the Italian Jesuit Roberto Nobili (1577–1656) in the Madurai mission at the beginning of the seventeenth century, and enforced by his successors until the suppression of the Society of Jesus in the following century, was thus seen merely as an attempt to adapt Christianity to a non-European culture.[2] As I will argue, the

1 Pennington B.K., *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and Colonial Construction of Religion* (New York: 2005).

2 This can still be seen in recent scholarly works, such as Collins P.M., "The Praxis of Inculturation from Mission: Roberto de Nobili's Example and Legacy", *Ecclesiology* 3 (2007) 323–342; Pavone S., "Tra Roma e il Malabar: Il dibattito intorno all'amministrazione dei sacramenti ai paria (secc. XVII–XVIII)", *Cristianesimo nella storia* 31 (2010) 647–680; eadem,

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004280632_011

anachronistic projection of categories proper to contemporary Catholicism has led observers to underestimate the relevance of power relations in the construction of a religious community staffed by European missionaries (mostly Portuguese and Italians) but not subject to a European political power. As a result of this neglect, scholars have ignored that the Malabar Rites were primarily Christianized Hindu *saṃskāras* (i.e., 'sacramental' rituals) functional to the reproduction and distinction of caste hierarchies, rather than mere cultural traits that should be accepted in order to make Christianity more palatable to non-European peoples.[3] Far from being an enlightened experiment of early modern missionaries, the Malabar Rites were primarily an expression of the prevailing agency of the leading native converts. On the other hand, the Jesuit tolerance of caste structures was combined with a clear rejection of Hindu religious practices, so that it is to be ruled out that the missionaries ever had a 'syncretic' intentionality.

This chapter uses a visual source in order to explore the connection between physical, social and religious spaces in the early-modern 'adaptationist' Jesuit missions of South India. The document we consider here is a multi-view orthographic projection of a typical church in the Madurai mission, presented by the Jesuit Procurator Broglia Antonio Brandolini to the Roman Congregation of the Holy Office in 1725. The purpose of the image was to show how the 'noble' castes and the untouchable *paṛaiyār* (i.e., 'pariahs' or 'untouchables', as they were called during the British Raj) could participate in the same Mass while avoiding all physical contacts. The image integrates—and acts as an interpretative key to understand—the abundant textual sources on the discussions about the segregation of the *paṛaiyār* held during the eighteenth-century Malabar Rites controversy. In my interpretation, a careful analysis of the image can ascertain a clear directionality from left to right in the allocation of spaces within the church complex to the missionary, the higher castes and the *paṛaiyār*, as well as to the women of both caste groups. Particularly relevant was also the proportion of space granted to each community. Notwithstanding their numerical strength, the *paṛaiyār* were segregated in a mere one-third of the entire church complex. They were not allowed either to get in touch with the 'noble' Christians, or to have direct contact with the missionary, whose residence was placed in the high-caste sector. In addition to the left-right

"Inquisizione romana e riti malabarici: Una controversia", in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: Storia e archivi dell'Inquisizione* (Rome: 2011) 137–153.

3 Aranha P., "Sacramenti o saṃskārāḥ? L'illusione dell'*accomodatio* nella controversia dei riti malabarici", *Cristianesimo nella storia* 31 (2010) 621–646.

direction, a contextual reading of the image also makes it possible to discover a geographic orientation in which, contrary to usual Christian assumptions, the vector of sacral and social power proceeds from the West to the East. In conclusion, the analysis of this specific visual source shows how the sacramental discrimination of the *paṛaiyār* was located at the crossroads between a specific European hierarchical culture and the dynamics of social conflict that characterized early modern South India. It is also an example of the potentialities that space-based analyses can have in the interpretation of the early modern history of conversions and missions.

The Malabar Rites Controversy and the Critique of Orientalism

The critique of Orientalism, undertaken particularly in the wake of the influential and controversial contribution by Edward Said, has greatly affected the studies on Indian colonial history.[4] Categories such as 'Hinduism' and 'caste', crucial in the epistemological regime of the British Raj, have been denounced by scholars as essentialist reifications functional to the colonial control of Indian subjects. The rise of fundamentalist political forces such as the Bharatiya Janata Party or the Shiv Sena, as well as the ever more effective and pervasive exercise of violence by militant organizations such as the Rashtriya Swayamsevak Sangh, have made particularly urgent the study of the modern systematization of the category of 'Hinduism', undertaken first within a colonial context and then assumed by nationalist movements, inspired also by the Italian fascist model, so as to create an hegemonic, homogeneous identity.[5]

Some scholars have claimed that 'the notion of "Hinduism" is itself a Western-inspired abstraction, which until the nineteenth century bore little or no resemblance to the diversity of Indian religious belief and practice'.[6] Such a critical stance, however, should not be pushed to the extreme conclusion that Hinduism was 'invented' by the Britons.[7] A religious awareness that was specifically Hindu and not merely 'sectarian' (such as in the case of

4 Said E.W., *Orientalism* (London: 1978).

5 Thapar R., "Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity", *Modern Asian Studies* 23 (1989) 209–231; Jaffrelot C., *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics* (New York: 1996); Casolari M., "Hindutva's Foreign Tie-up in the 1930's: Archival Evidence", *Economic and Political Weekly* 35/4 (2000) 218–228.

6 King R., *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the "Mystic East"* (London: 1999) 98.

7 Pennington, *Was Hinduism Invented?*

more limited Śaivite or Vaiṣṇava identities) had already taken shape during the Indian Middle Ages as a consequence of the contact with Islam.[8] Today's system of caste hierarchies, far from being considered any more as a sort of natural and perennial characteristic of Indian society, has been analysed by recent studies as a modern artefact, whose purpose was to simplify and rationalize an infinitely more complex and articulated web of social relations, to the apparent advantage of the colonial regime. If it is true that even castes, as much as Hinduism, were not a mere and straightforward British construction, it is nonetheless clear that it was colonialism that consolidated and elevated them to primary factors of the political, economic and social life of India, for instance as essential criteria for party belonging and allegiance.[9]

Such a critique of Orientalism has indeed the merit of having demonstrated that certain fundamental characters of modern India achieved their current configuration during the colonial age; and it contradicts the stereotype, neither innocent nor candid, of a land beyond history, constantly equal to itself. However, the role played by early-modern Catholic Orientalism in the construction of a European understanding of India is still insufficiently known.[10] A fundamental moment in this process was represented by the Malabar Rites controversy. The controversy is often defined as 'famous', although the scholarly literature that has dealt with it is extremely limited.[11] Its hagiographic and

---

8 Lorenzen D.N., *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History* (New Delhi: 2005).

9 For caste and colonialism see Dirks N., *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton: 2001); for the caste system's repercussions on Indian democracy see Shah G. (ed.), *Caste and Democratic Politics in India* (New Delhi: 2002).

10 Murr S., *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*, 2 vols. (Paris: 1987); Županov I.G., *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India* (New Delhi: 1999); eadem, *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India, 16th–17th Centuries* (Ann Arbor: 2005); Sweetman W., *Mapping Hinduism: 'Hinduism' and the Study of Indian Religions* (Halle: 2003). Further research is provided by recent dissertations: Gelders R., *Ascetics and Crafty Priests: Orientalism and the European Representations of India*, Ph.D. dissertation (Universiteit Gent: 2009); Trento M., *Semantiche della conversione: Traduzioni e traslazioni di linguaggi nell'opera del missionario gesuita Roberto Nobili*, M.A. thesis (Università degli Studi di Torino: 2010); Ventura R. Nunes Jesus, *Conversão e conversabilidade: Discursos da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente* (*séculos XVI e XVII*), Ph.D. dissertation (Universidade de Lisboa: 2011); Chakravarty A., *The Empire of Apostles: Jesuits in Brazil and India, 16th–17th c.*, Ph.D. dissertation (The University of Chicago: 2012). But see now Xavier Â. Barreto – Županov I.G., *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge, 16th–18th c.* (New Delhi: 2014).

11 It is defined as 'famous', for instance, in Smith S.F., *The Suppression of the Society of Jesus*, 2nd ed. (Leominster: 2004) 301; Melo C. Mercês, *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India* (*16th–19th Century*): *An Historico-Canonical Study* (Lisbon: 1955)

anachronistic character does not allow one to make sense of the relevance of power relations within the missions of Madurai, Mysore and the Carnatic: a major effect of *accomodatio* in South India was indeed the official recognition of caste hierarchies within the newly established Catholic community. As we mentioned above, the Malabar Rites were primarily Christianized Hindu *saṃskāras* and the Jesuit defence of them definitely did not anticipated the contemporary theological notion of inculturation. If the missions of Madurai, Mysore and the Carnatic were torn apart by a furious, decades-long controversy, it was definitely because the very material constitution of the local societies was contested. While cultural differences indeed played a major role, the three missions were ravaged by such a fierce conflict because the adoption of native social hierarchies had been the main condition that the missionaries had negotiated with the local elites in order to 'open the door' to Christianity, just to use an image that was typical of Nobili's rhetoric:

> As I reached this city, where the devil had locked the door to the Gospel, in such a way that nothing could be achieved, although a residence had been established there fifteen years ago and the Fathers residing there had rare virtue and sanctity, eventually Our Lord began to open this door.[12]

Such a new understanding of the Malabar Rites controversy is part of a more general trend that can be seen in recent and ongoing studies on the early modern history of Christianity in India, which pay greater attention to different forms of local agency.[13] Therefore, only an aprioristic faith in an alleged overwhelming and irresistible European agency or in a super-human Jesuitical shrewdness could lead us to see the endeavours of the Society of Jesus in

---

49; Dirks, *Castes of Mind* 25; Forrester D.B., "Hierarchy, Equality and Religion", in idem, *Christian Ethics and Practical Theology: Collected Writings on Christianity, India, and the Social Order* (Farnham, Surrey: 2010) 43. Incidentally it should be noticed that the very expression 'Malabar Rites' was not employed during the seventeenth century and was never used in the controversy directly concerning Roberto Nobili. For a critical overview see Aranha P., "Malabar Rites: Towards a History of the Early Modern Controversies on *Accomodatio* in the Jesuit Missions of South India", in Fabre P.-A. – Županov, I.G. (eds.), *The Rites Controversy in the Early Modern World* (Leiden – Boston: forthcoming).

12 Letter from Madurai to the Jesuit Fabio de Fabiis dated 8 October 1609, in Archivum Romanum Societatis Iesu, Rome, Goa 51, fol. 13v ('Arrivato che fui a esta cita nella quale il Demonio haveva serrata la porta de maniera al S.to Evangelio che ha già da 15 anni che ca stando residentia non si potette far niente essendo li P.ri che qua residivano di singolar virtu he santitade. Comincio adesso N. S. a aprir questa porta').

13 Chakravarti, *The Empire of Apostles* 248–319.

Madurai, Mysore and the Carnatic as inspired by some sort of 'syncretic missionary approach'.[14] Such an interpretation would conclude that, if the three South Indian missions displayed phenomena of Hindu-Catholic religious synthesis, this could happen only because the Jesuits had deliberately and consciously planned to mix Christianity and the Indian 'heathenism'. In fact, it is essential to differentiate Jesuit intentionality, informing a specific missionary approach, from concrete outcomes of religious interactions, as Rosalind Shaw and Charles Stewart have suggested precisely in relation to the modern concept of inculturation.[15] If Catholic hierarchies stress today that the inculturation they are promoting has nothing to do with 'syncretism', such a differentiation would have been even more sharp in the age of the Counter-Reformation.

Inculturation and *accomodatio* are indeed different, particularly in the South Indian context, inasmuch as the former has a post-colonial drive and the latter is primarily related to a typically early-modern concern for maintaining and enforcing social hierarchies as castes in so-called 'holistic societies'.[16] However, it is clear that both inculturation and *accomodatio* do express an effort to localize Christianity in non-European contexts.[17] Both missionary

14 Pavone S., "Propaganda, diffamazione e opinione pubblica: I gesuiti e la *querelle* sui riti malabarici", in *Per Adriano Prosperi*, 3 vols. (Pisa: 2011), vol. II, Donattini M. – Marcocci G. – Pastore S. (eds.), *L'Europa divisa e i nuovi mondi*, 203–216, at 204.

15 Shaw R. – Stewart C., "Introduction: Problematizing Syncretism", in Shaw R. – Stewart C. (eds.), *Syncretism / Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis* (London – New York: 1994) 1–26, at 11: 'As anthropologists we would probably label many instances of inculturation 'syncretism' in so far as they involve the combination of diverse traditions in the area of religion. Representatives of the Catholic Church would immediately dispute this usage, however, and reserve 'syncretism' for a narrower (and altogether negative) subset of such syntheses where they perceive that the Truth of the Christian message is distorted or lost'.

16 Louis Dumont has argued that the modern ideal of equality emerged in the West in the eighteenth century, in the context of an individualist society. However, the French anthropologist claimed that far more widespread, both geographically and chronologically, were the holistic societies in which the individual was considered inferior to the social totality. See Dumont L., *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, trans. M. Sainsbury, L. Dumont, B. Gulati, 2nd rev. ed. (Chicago: 1980).

17 The localization we can detect in both *accomodatio* and inculturation is of a different nature and more radical in comparison with the 'local religion' considered by Christian W.A., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain* (Princeton: 1981). Another type of localization can be found in Menegon E., *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* (Cambridge, MA: 2009). Differently from local transformations of Christianity in Fujian, following 'practices and beliefs of diverse local religious expressions, frequently heterodox and heteroprax in state and elite opinions' (ibidem, 3), the localization expressed in India was concerned both with Brahmanical

strategies may lead to compromise solutions, but neither of them is based on a relativist and conciliatory approach theorized and consciously enacted by the missionaries. The complex dynamic of the Jesuit adaptationist strategy is explained in an exemplary way by David Mosse, as he considers specifically the Tamil region both at the time of the Malabar Rites controversy and after the re-establishment of the Society of Jesus:

> The eighteenth- and nineteenth-century Jesuits' tolerance of Indian cultural traditions, including those of caste, contrasts sharply with their strong rejection of what was understood as Hindu *religion*. Fundamental to salvation was the rejection of Hindu religious practices, and the diaries of Jesuit parish priests indicate severe sanctions imposed upon those who 'attend pagan worship and secure the things offered to the devil'. Ironically, it was precisely this intolerance of Hindu 'religion' which actually encouraged the incorporation of Hindu ritual forms (and no doubt with them Hindu conceptions) into Catholic contexts.

As counterintuitive as it may appear, both today and at the time of the Malabar Rites controversy, the Jesuit tolerance of caste structures was combined with a clear 'rejection of Hindu religious practices': the strategy of *accomodatio*, implying 'the incorporation of Hindu ritual forms (and no doubt with them Hindu conceptions)', was deployed by the missionaries of the Society of Jesus precisely to fight Hinduism.[18]

While the adversaries of the Jesuit missionaries tried to portray them, at least in the most venomous polemical writings, as supporters of paganism, it is impossible to find a single hint suggesting that the Jesuits had ever conceived their apostolate as an effort to mix Christianity and other local religions. On the contrary, their task was precisely the 'spiritual conquest of the East', imposing Christianity over the native belief system.[19] In order to pursue that goal it

---

Hinduism (partially similar, in terms of official status, to Confucianism in China) and with popular Hinduism, in relation to the European version of Christianity brought by missionaries.

18 Mosse D., "The Politics of Religious Synthesis: Roman Catholicism and Hindu Village Society in Tamil Nadu, India", in Shaw – Stewart (eds.), *Syncretism /Anti-syncretism* 85–107, at 91.

19 The notion of a 'spiritual conquest of the East' was used as title of a famous history of the Franciscan missions in Portuguese Asia, composed at the beginning of the seventeenth century, but printed only half a century ago, namely Trindade Paulo da, *Conquista Espiritual do Oriente em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Provincia de S. Tomé da India Oriental em a pregação da fé e*

could result expedient to adapt Christianity to social structures and customs very different from the European ones. In India this could imply accepting caste distinctions and even tolerating the segregation of the most humble social groups by means of practices of 'untouchability', as the case-study I am going to present will show.[20]

Liturgy and Untouchability: Social and Physical Spaces of the Malabar Rites Controversy

The image reproduced below [Fig. 9.1] is taken from an apologetic work published anonymously in 1729 by Fr. Broglia Antonio Brandolini (1677–1747), Procurator of the Jesuit missions of Madurai, Mysore and the Carnatic to the Roman Curia in the controversy on the Malabar Rites.[21] As the author specified, he had submitted this architectural representation—a multi-view orthographic projection showing a church of the 'nobles' and 'Parreas', as well as houses of the missionaries—to Pope Benedict XIII and to the Roman Congregation of the Holy Office in 1725, in an attempt to obtain a repeal or at least a moderation of the decree *Inter graviores*, published in 1704 by Carlo Tomaso Maillard de Tournon, Patriarch of Antioch and Papal Legate to China and East Indies, while sojourning in the South Indian harbour of Pondichéry. The various customs and practices described in the decree are those Malabar Rites that led to a fierce controversy, which was to last for forty years.[22]

---

conversão dos inféis, em mais de trinta reinos, do Cabo de Boa Esperança até às remotissimas Ilhas do Japão, ed. F.F. Lopes, 3 vols. (Lisbon: 1962).

20 Sekine Y., *Anthropology of Untouchability: 'Impurity' and 'Pollution' in a South Indian Society* (Osaka: 2002). See also Mosse D., *The Saint in the Banyan Tree: Christianity and Caste Society in India* (Berkeley – Los Angeles – London: 2012).

21 "Disegno della Chiesa de' Nobili, e Parreas, entro lo stesso recinto di muro esteriore, e della casa del Missionario", in Brandolini Broglia Antonio, *Risposta alle accuse date al praticato sin'ora da' Religiosi della Compagnia di Giesù, nelle Missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate, in due libri diversi dal reverendissimo Padre Fra Luigi Maria Lucino del Venerabil' Ordine de' Predicatori, Maestro di Sacra Teologia, e Commissario Generale del Santo Ufizio in Roma. Opera d'un Professore della medesima Sacra Teologia*, 3 vols. (Cologne, [s.n.]: 1729), vol. II, pt. 2, between 600 and 601. A printed copy of the same map can be found in Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli *de Propaganda Fide*, Rome, Scritture riferite ai congressi, Indie Orientali e Cina, Miscellanea 14, fols. 316r–334v, at 325r.

22 The text of the decree, issued on 23 June 1704 and published on the following 8 July, can be found in De Martinis R. (ed.), *Iuris Pontifcii de Propaganda Fide Pars Prima complectens*

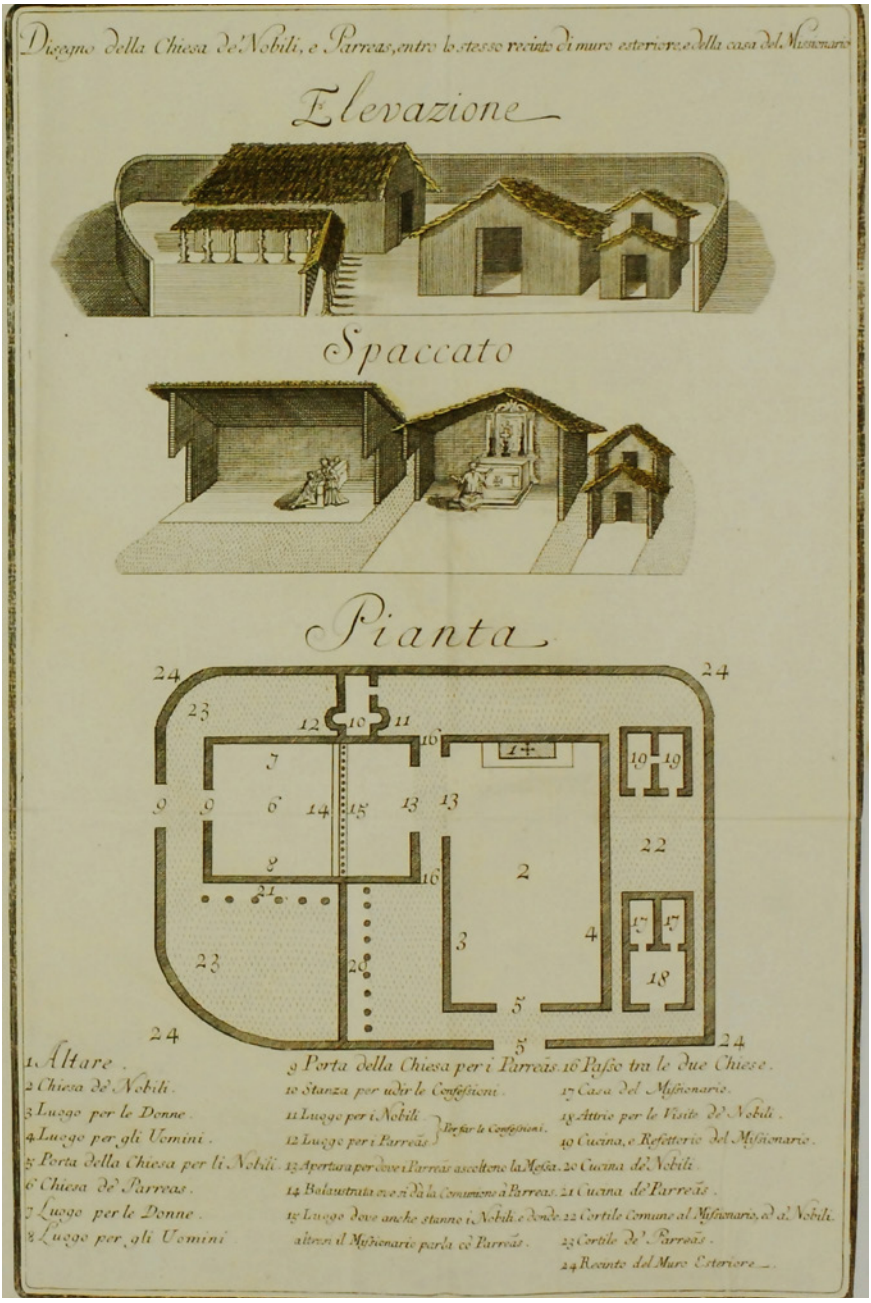


FIGURE 9.1 *Disegno della Chiesa de' Nobili, e Parreas, entro lo stesso recinto di muro esteriore, e della casa del Missionario.*
Source: Brandolini Broglia Antonio, *Risposta alle accuse date al pratticato sin'ora da' Religiosi della Compagnia di Giesù, nelle Missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate* (1729).

These 'Parreas' were actually the *paṛaiyār*, a specific *jāti* (caste as a professional group) of South India. By metonymy their name was often used to indicate all the numerous castes that were subject to untouchability.[23] As for the 'nobles', the castes specifically concerned were—in terms of *varṇa* (caste as a ritual group)—mere *śūdras*, placed at the bottom of the ideal fourfold social scheme devised in the *puruṣasūkta* hymn of the *Ṛgveda* (10. 90) and including above them the *brāhmaṇas*, the *kṣatriyas* (warriors) and the *vaiśyas* (merchants, farmers, cattle-herders and artisans). However,

> there are two facts about the Sudras [*sic*]. First, some powerful communities were counted in the caste hierarchies as Sudras, but they enjoyed the highest social prestige. The Reddys [Reḍḍis] of Andhra, the Vellalas [Veḷḷāḷas] of Tamil Nadu, and the Nayars [Nāyars] of Malabar never accepted the four-fold division though the Brahmins described them as Sudras. Also, they enjoyed as communities social power similar to that claimed by the Kshatriyas [*sic*]. Secondly, 'the Sudras seem to have produced an unusually large number of royal families even in more recent times'.[24]

In the Tamil context, namely in the cultural region within which the Madurai mission was placed, the roles belonging theoretically to the *kṣatriyas* and the *vaiśyas* were fulfilled by a number of different castes, all together labelled by the missionaries as 'nobles'. Even more strikingly, between the sixteenth and the eighteenth centuries the Tamil country was ruled by the *Nāyakas*, kings of Śūdra origin whose legitimacy and ritual purity was affirmed by court poets with elegant subversions of the *varṇa* model.[25]

The visual document provided by Brandolini did not concern a particular point of the decree *Inter graviores*, as the latter did not contain any specific provision concerning the way churches should be built in the three Jesuit missions. However, Brandolini presented the illustration to the Holy Office in order to explain better the condition of the 'Parreas', about whom Tournon

---

Bullas, Brevia, Acta S.S. a Congregationis institutione ad praesens iuxta temporis seriem disposita, 7 vols. (Rome: 1890), vol. III, 166–182.

23 Turston E. – Rangachari K., *Castes and Tribes of Southern India*, 7 vols. (Madras: 1909), vol. VI, 77–139.

24 Krishnan-Kuty G., *Peasantry in India* (New Delhi: 1986) 10.

25 Narayana Rao V. – Shulman D. – Subhramanyam S., *Symbols of Substance: Court and State in Nāyaka Period Tamilnadu* (Delhi: 1992) 72–76.

had decreed that their alleged 'untouchability' should not prevent priests from entering their miserable huts to provide them the viaticum and the last rites.

Brandolini included this multi-view projection in his book without any particular explanation—as if the image could 'speak' for itself—at the end of a section concerning the administration of the viaticum to the 'Parreas'. Its inclusion in the book, as well as its previous presentation in manuscript form to the Roman authorities in 1725, can only be interpreted as evidence of the alleged good will of the Jesuits towards the converted 'Parreas'. If the missionaries of the Society claimed that they could not enter the huts of this despised caste, lest they would be considered impure and would not be allowed to have contacts with the faithful of noble birth, through this image Brandolini wanted to demonstrate how the Jesuits did not actually discriminate against the Christian 'Parreas' in their access to the sacraments, inasmuch as direct physical contact was not required.

As we try to understand the spatial dimension of conversion processes, it is necessary to consider in detail the message that Brandolini conveys through this projection. First of all, let us examine the title: "Plan of the Church of the Nobles, and the Parreas, within the same external wall, and of the house of the Missionary". The crucial element is the point that the church of the 'nobles' and that of the 'Parreas' were included within a same external wall. The title was phrased ambiguously, inasmuch as the expression 'Church of the Nobles and the Parreas' could be interpreted in Italian as hinting either at one single church shared by both communities or at two different churches. It was the reference to a 'common external wall' that suggested the latter interpretation. As an island dispersed into an ocean of 'heathenism', or as a fortress in a 'pagan wilderness', the space enclosed by this wall was an outpost of the true faith *in partibus infidelium*.

Brandolini made it clear that the Jesuits did not promote a social schism within the communities of the Indian neophytes. From the elevated vantage point we can see that the wall was not merely a symbolic fence but a barrier higher than a man's height. Brandolini implied with such a wall that osmotic movements between the Christian and the non-Christian spaces were not allowed: the only access to the realm of the faithful was through two gates specifically designed for this purpose. The distinction between these two openings was social: a side entrance, on the shorter side of the quasi-rectangular space described by the wall, was reserved for the 'Parreas', whereas the gate leading to the church of the 'nobles' was placed on one of the two longer sides. An internal wall divided the global space of the Christian 'fortress' into two impermeable parts, allocated respectively to the 'nobles' and the 'Parreas'. However, these two parts were not two halves: the space of the 'nobles' was

more than two thirds of the total area, considering also that a curve deprived the section of the 'Parreas' of the space that would otherwise allow them to claim at least a third of the total Catholic space. If there was a single Christian community facing the 'pagan otherness', within the external wall we find two distinct churches. That of the 'Parreas' was not even an entire building: one third of it (marked in the map with the number 15) belonged to the space of the 'noble' Christians. This way the church of the 'Parreas' properly defined was, as noted, circa one third the size of the church of the 'nobles'.

A trait common to both the 'noble' and 'Parrea' spaces was the presence of kitchens (numbers 20 and 21), suggesting the recurrence of communal meals held according to the principle of caste commensality, but also hinting at the fact—analysed, for instance, by a classic and widely debated author such as Louis Dumont with respect to the North Indian context—that while the transfer of raw food from an inferior caste to a superior one is always possible (for example as a gift to a *brāhmaṇa* after he has performed a ritual service), that of cooked food is far more difficult, although not totally impossible.[26]

The disparity between the 'noble' and 'Parrea' spaces can be detected by observing that the church of the 'untouchables' was not actually an independent place of worship, but rather a 'theatre' where an audience gathered to gaze at a religious performance taking place on a separate stage, namely in the church of the 'nobles'. As is clear particularly in the middle picture of the illustration, titled 'section' ('spaccato'), the 'Parreas' were able to see the priest celebrating the eucharist in front of the altar, placed only in the church of the 'nobles', but the opening of the church of the 'Parreas' was not large enough to allow them to see the altar per se. It is possible that the priest would allow also the 'Parreas' to enjoy the auspicious vision of the divine presence in the eucharist during the rite of the *Ecce Agnus Dei*, just before the distribution of the communion towards the end of the Mass. It should be noted that such a vision of the divine under the name of *darśana* is essential also to Hindu piety.[27] However, the extension of such a display also to the 'Parrea' converts can only be guessed, as the image offered by Brandolini does not clarify the point. On the contrary, the association of the missionary with the 'nobles' is obvious:

26 Dumont, *Homo Hierarchicus* 142. It should be noted, however, that in our case we are dealing with relations between 'untouchable' castes and higher castes, which are a specific case in comparison with the general issue of inter-caste relations.

27 I explored this connection in the unpublished paper "A Catholic *Darśana*: Eucharistic Adorations and Processions in Early-Modern Portuguese India", presented on 30 June 2011 at the conference of the Association for Spanish and Portuguese Historical Studies held at the Instituto de Ciências Sociais in Lisbon.

his house, as well as his kitchen, are represented on the side of the church of the 'nobles', which is at the farthest end from the 'Parrea' section. There was a single confessional for the faithful of all castes; however, the priest accessed it from the side of the 'nobles'.[28] If we consider that the 'Parreas' are located on the left side of Brandolini's plan, the 'nobles' in the central part, and the house of the missionary on the farthest right side of the picture, we can easily identify a hierarchical direction moving from right to left. The prominence of the right over the left side in Christianity and many other religious and cultural traditions is a fact both empirically ascertained and theoretically engaging.[29] In the context of early modern South India such a spatial divide assumed a new meaning in the conflict between the *valaṅgai* and *iḍaṅgai* groups, namely 'right hand' against 'left hand' castes:

> In a general sense, the right-hand division included groups traditionally involved in agriculture or the production of agricultural or rural commodities, though it also had associations with military service. Communities belonging to the left-hand division were primarily non-agricultural, and included merchant and artisan groups.[30]

In this case the right-left dichotomy did not have a clear hierarchical sense, as 'the Valangai [*sic*] or Right Hand faction included the more respectable castes together with the Parayer [*sic*]'.[31] It seems therefore that the right-left direction visible in Brandolini projection corresponded more to a Christian symbolism (not surprising, considering also his intended audience) than to the South Indian conflict between *valaṅgai* and *iḍaṅgai* divisions.

In Brandolini's multi-view orthographic projection we find a further confirmation of this hierarchical orientation in the fact that, within the church of the 'nobles', women are on the left side and men on the right. A crucial piece of information, however, is not provided. Nowhere, neither in explicit nor implicit form (for instance by means of a particular position of the sun and of the shadows projected by the buildings), can we ascertain the position

28 In the image the confessional (number 10) is defined as 'room for hearing confessions' ('Stanza per udir le confessioni'). Separate places were allocated to the 'nobles' and the 'Parreas' to make their confessions. Such an arrangement leads to the conclusion that the missionary heard the confession through windows and grilles, facing respectively the 'noble' and 'Parreas' sections of the compound.

29 McManus C., *Right Hand, Left Hand: The Origins of Asymmetry in Brains, Bodies, Atoms, and Cultures* (Cambridge, MA: 2002) 29–30.

30 Sinopoli C.M., *The Political Economy of Craft Production: Crafting Empire in South India, c. 1350–1650* (New York: 2003) 102.

31 Rajayyan K.N., *Administration and Society in the Carnatic, 1701–1801* (Tirupati: 1966) 119.

of the cardinal directions. It could be imagined that the altar was facing east, following an ancient Christian tradition.[32] In any case, the Jesuit Francisco Laynez had already observed in his *Defensio Indicarum Missionum*, a fundamental book in the Malabar Rites controversy published in 1707, that the settlements of the *paṛaiyār* (known in Tamil as *cheris*, although the Jesuit does not mention this expression)[33] used to be placed on the eastern side of the South Indian villages. The axis northeast–southwest should also be considered here in order to assess what Laynez wrote on the spatial orientation of the Tamil settlements. He gave two reasons for this specific orientation. First of all, the 'nobles'—affected by a true *nobilitatis furor*—did not want that their settlements might be contaminated even by the shadows of the *paṛaiyār*. By being placed on the west side, the 'nobles' would indeed be tainted by impure shadows in the morning, but would then be purified in the evening by the sunset beams. Secondly, Laynez observed that in South India winds often blew from the west: if the *paṛaiyār* had lived in the western parts of the villages, then their impurity—understood in very graphic terms as an unbearable stench—would be carried up to the quartiers inhabited by the 'noble' castes.[34]

On the basis of this evidence, admitted by the very Jesuits who supported *accomodatio* and favoured the separation of the *paṛaiyār* from the 'noble' castes, it could be argued that the church of the *paṛaiyār* in Brandolini's projection was actually oriented towards the east. This would imply that the altar would face south and the entrance to the space of the 'nobles' would be from the north. Very significantly, the position of the missionary's house would then be on the extreme western side of the Christian complex. It would indeed be a fascinating temptation (but definitely further research is required) to see Brandolini's illustration, read within the inter-textual context of the Malabar Rites controversy, as a demonstration of a new spatial and theological axiom, such as *ex Occidente salus* ('salvation from the West'). Is it too much to argue that the image condensed in itself both the spatial fixation of caste hierarchies and the direction of Christianization as a conversion process moving from the West to the East?

---

32 Lang U.M., *Turning toward the Lord: Orientation in Liturgical Prayer* (San Francisco: 2004) 35–60.

33 Tirumaavalavan, *Talisman: Extreme Emotions of Dalit Liberation*, trans. M. Kandasamy (Kolkata: 2003) 7, fn. 3.

34 Laynez Francisco, *Defensio Indicarum missionum Madurensis nempe Maysurensis & Carnatensis edita, occasione decreti ab Ill*[*ustrissi*]*mo D*[*omino*] *Patriarcha Antiocheno D*[*omino*] *Carolo Maillard de Tournon visitatore apostolico in Indiis Orientalibus lati* (Rome, Typographia Reverendae Camerae Apostolicae: 1707) 32.

Conclusion

The assimilation of Christianity to the local social structures allowed a steady growth of the missions in South India, placed beyond the control of any Catholic power and subject to Hindu or Muslim rulers. However, it also caused the emergence of a spatial tension that is at the very heart of the Malabar Rites controversy. Theoretically, the neophytes belonged all to one and the same community: they attended the same Mass and all had equal access to the divine energy provided by the sacraments. In practice, the uniform space of faith had to cope with a fragmented social space. The low-caste *paṛaiyār* Christians were segregated in their *cheris*, at a safe distance from the centre of each South Indian village. In order to avoid social defilement the high caste Christians refused to attend the Mass under the same roof. The Jesuits missionaries, vocally represented in Rome particularly by their Procurator Brandolini, devised convoluted architectural solutions meant to allow the 'plebeians' to be separated from the 'noble' Christians during the Mass, even while making it possible for them to attend the sacred functions and receive Holy Communion. The liturgical segregation of the *paṛaiyār* could remind the Roman authorities of the walls and grilles separating cloistered nuns from the laity in conventual churches; however, while those nuns held a high religious status, the segregation of the *paṛaiyār* was due to their social stigma. Particularly difficult was the problem of providing the viaticum to the moribund 'untouchables'. The missionaries were not allowed to enter the huts of the low caste neophytes, lest they should be considered contaminated by the upper-caste faithful, who would not recognize them anymore as their own priests. On the other hand, the option of carrying moribund persons to the nearest church could easily cause death without the last rites.[35]

The controversy about the missions of Madurai, Mysore and the Carnatic highlighted less a contradiction between the European and Indian ways of life than a more general early-modern tension between a certain Christian egalitarian space and one of social separation. As the Jesuits argued, the unity of the Church did not imply the abolition of social distinctions. Brandolini claimed

35 It is noteworthy that the image is placed just towards the end of the book section that Brandolini devotes to the administration of the viaticum to the 'Parreas'. The author states that the image is placed there 'for greater clarity of the whole controversy' ('per maggiore chiarezza di tutta la controversia'), even though—as we observed before—this image hints at a problem—the spatial discrimination of the 'Parreas' in the church compound—that is not actually developed in the whole book. See Brandolini, *Risposta alle accuse*, vol. II, 601 (§ 263).

even that a 'ordered charity' ('ordinata carità') could not go against the principle of prominence of the public over the private good. The distinction of an 'ordered' from a 'disordered' charity emerged within a context of involuntary irony, as it is highlighted in one of the various manuscript memoranda that Brandolini submitted to the Roman Inquisition.[36] Brandolini claimed that the problem of providing the last sacraments to the moribund 'Parreas' in their huts was similar to the situation of a moribund (male) infant whose parents would not accept his baptism. On the basis of classical theological authors who had objected against forced baptisms, Brandolini concluded that even the provision of sacraments to the 'Parreas' in their huts should be ruled out, inasmuch as the public good should be preferred to the private one.[37] As the forced baptism of an infant could cause perturbation to his parents, so the violation of the untouchability of the 'Parreas'—argued Brandolini—could cause commotion among the community of the 'noble' Christians and subject it to a difficult trial. The conclusion of the analogy went so far that the Jesuit claimed that the forced baptism of an infant was as sinful as the provision of sacraments to the 'Parreas' in their miserable dwellings.

An enthusiastic love of paradox probably led Brandolini to justify the discrimination of the 'Parreas' even in the conferment of the last sacraments, on the basis of the obligation that the 'plebeians' had of honouring the 'nobles', even if the latter were wicked or non-Christian people: it was not the specific virtue of a single individual that should be honoured, but a superior quality that could be seen reflected in a person, even if only in a figurative or symbolic way.[38] Brandolini implicitly suggested to the prelates of the Holy Office in charge of evaluating the Malabar Rites that the hierarchical principles debated in the South Indian missions were finally not so different from the ones invoked in Europe to justify the power of the aristocracy over the other social groups,

36 Brandolini Broglia Antonio, *Aggiunta 2.ª alla Clausola toccante l'amministrazione de' Sagramenti à Parreas nelle lor Case, comandata dal Sig*[*no*]*r Card*[*ina*]*l di Tournon nel suo Decreto al § Ferre pariter etc.*, in Biblioteca Nazionale Centrale, Rome, Fondo Gesuitico 1014, fols. 20r–30r, esp. 25v–26r.

37 This is how Brandolini refers to the theological doctrine in favour of the forced baptism of a moribund infant: 'So Castropalao in the above-mentioned point [= *De Ordine Charitatis*] n.° 5, Coninck disp. 25 dub. 7 n.° 88, and the common opinion of theologians expressly teach' ('Così insegnano espressamente Castropalao al luogo sopracitato n.° 5, Coninck disp. 25 dub. 7 n.° 88 col comun de Teologi'), *Aggiunta 2.ª*, fol. 25v.

38 Brandolini Broglia Antonio, "Informatione di Fato sopra varij dubbij toccanti le Clausole de' Parreas, e delle Ceneri, ed altri segni", in Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Rome, St. St., QQ 1–i, fols. 152r–161v and 163–219v, esp. 6r–v.

irrespective of the intrinsic merits or vices that each single European nobleman could have.

The rigorous spatial separation displayed by Brandolini's multi-view projection could then appear as a consistent understanding of a necessary and universal hierarchical organization of any given society. In this perspective it seems difficult to imagine that the acceptance by certain Catholic missionaries of Indian structures of hierarchical subjugation may be understood primarily as an effort to dialogue with a non-European culture or that the endorsement of caste segregation may have anticipated the ideas of inculturation elaborated during the twentieth century. Even more puzzling would be an interpretation according to which 'the choice made by the Jesuits of keeping the neophytes' community within the dynamics of Indian society, avoiding therefore the risk of triggering among the converts a sense of estrangement towards their common culture, made it possible to keep open important communication channels for the future'.[39]

The analysis of a specific visual source has shown us, on the contrary, that the sacramental discrimination of the *paṛaiyār* was located at the crossroads between a specific European hierarchical culture and the dynamic of social conflict that characterized early modern South India. The clumsy and paradoxical arguments of Brandolini, which should not be considered representative of a unanimous position among the missionaries of the Society of Jesus in South India, provided easy ammunition to anti-Jesuit critics. At the very end of the Malabar Rites controversy, the sacramental discrimination of the *paṛaiyār* was described by Abbé Jean-Baptiste Gaultier (1685–1755), a Jansenist theologian, as a fundamental religious flaw: 'Il n'y a ni Dieu ni Religion où il n'y a point de charité'.[40] As students of history we should probably refrain from easy projections of the past into the present. However, if the expression of a moral protest is not in conflict with scholarly rigour, then it would be very difficult not to see in the *paṛaiyār*, segregated in less than one third of the social space, an emblem of the radical inequalities that characterize our own world.

---

39 Pavone, "Tra Roma e il Malabar" 679 ('[…] la scelta dei gesuiti di mantenere la comunità di neofiti all'interno delle dinamiche della società indiana, evitando così di suscitare nei convertiti un senso di estraneità rispetto a una cultura comune, consentì di tenere aperti importanti canali di comunicazione per il futuro').

40 *Les Jesuites convaincus d'obstination a permetre l'idolâtrie dans la Chine: Lettres de l'abbé J.-B. Gaultier* (1744) 100. This anonymous libel was already attributed to Gaultier by Moréri L., *Le Grand Dictionnaire Historique, ou le Mélange curieux de l'Histoire Sacrée et Profane . . . Nouvelle édition dans laquelle on a refondu les Suppléments de M. l'abbé Goujet, le tout revu, corrigé et augmenté par M. Drouet*, 10 vols. (Paris, Chez les Libraires Associés: 1759), vol. V, 103.

Selective Bibliography

Aranha P., "Sacramenti o saṃskārāḥ? L'illusione dell'*accomodatio* nella controversia dei riti malabarici", *Cristianesimo nella storia* 31 (2010) 621–646.

Aranha P., "Malabar Rites: Towards a History of the Early Modern Controversies on *Accomodatio* in the Jesuit Missions of South India", in Fabre P.-A. – Županov, I. G. (eds.), *The Rites Controversy in the Early Modern World* (Leiden – Boston: forthcoming).

Brandolini Broglia Antonio, *Risposta alle accuse date al praticato sin'ora da' Religiosi della Compagnia di Giesù, nelle Missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate, in due libri diversi dal reverendissimo Padre Fra Luigi Maria Lucino del Venerabil' Ordine de' Predicatori, Maestro di Sacra Teologia, e Commissario Generale del Santo Ufizio in Roma. Opera d'un Professore della medesima Sacra Teologia*, 3 vols. (Cologne, [n.p.]: 1729).

Chakravarty A., *The Empire of Apostles: Jesuits in Brazil and India, 16th–17th c.*, Ph.D. dissertation (The University of Chicago: 2012).

Collins P.M., "The Praxis of Inculturation from Mission: Roberto de Nobili's Example and Legacy", *Ecclesiology* 3 (2007) 323–342.

Dirks N., *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton: 2001).

Dumont L., *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, trans. M. Sainsbury, L. Dumont, B. Gulati, 2nd rev. ed. (Chicago: 1980).

Gelders R., *Ascetics and Crafty Priests: Orientalism and the European Representations of India*, Ph.D. dissertation (Universiteit Gent: 2009).

King R., *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the "Mystic East"* (London: 1999).

Krishnan-Kuty G., *Peasantry in India* (New Delhi: 1986).

Laynez Francisco, *Defensio Indicarum missionum Madurensis nempe Maysurensis & Carnatensis edita, occasione decreti ab Ill*[*ustrissi*]*mo D*[*omino*] *Patriarcha Antiocheno D*[*omino*] *Carolo Maillard de Tournon visitatore apostolico in Indiis Orientalibus lati* (Rome, Typographia Reverendae Camerae Apostolicae: 1707).

Lorenzen D.N., *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History* (New Delhi: 2005).

Mosse D., *The Saint in the Banyan Tree: Christianity and Caste Society in India* (Berkeley – Los Angeles – London: 2012).

Murr S., *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*, 2 vols. (Paris: 1987).

Narayana Rao V. – Shulman D. – Subhramanyam S., *Symbols of Substance: Court and State in Nāyaka Period Tamilnadu* (Delhi: 1992).

Pavone S., "Tra Roma e il Malabar: Il dibattito intorno all'amministrazione dei sacramenti ai paria (secc. XVII–XVIII)", *Cristianesimo nella storia* 31 (2010) 647–680.

Pavone S., "Inquisizione romana e riti malabarici: Una controversia", in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: Storia e archivi dell'Inquisizione* (Rome: 2011) 137–153.

Pavone S., "Propaganda, diffamazione e opinione pubblica: I gesuiti e la *querelle* sui riti malabarici", in *Per Adriano Prosperi*, 3 vols. (Pisa: 2011), vol. II, Donattini M. – Marcocci G. – Pastore S. (eds.), *L'Europa divisa e i nuovi mondi*, 203–216.

Pennington B.K., *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and Colonial Construction of Religion* (New York: 2005).

Rajayyan K.N., *Administration and Society in the Carnatic, 1701–1801* (Tirupati: 1966).

Said E.W., *Orientalism* (London: 1978).

Sekine Y., *Anthropology of Untouchability: 'Impurity' and 'Pollution' in a South Indian Society* (Osaka: 2002).

Shah G. (ed.), *Caste and Democratic Politics in India* (New Delhi: 2002).

Sinopoli C.M., *The Political Economy of Craft Production: Crafting Empire in South India, c. 1350–1650* (New York: 2003).

Sweetman W., *Mapping Hinduism: 'Hinduism' and the Study of Indian Religions* (Halle: 2003).

Trento M., *Semantiche della conversione: Traduzioni e traslazioni di linguaggi nell'opera del missionario gesuita Roberto Nobili*, M.A. thesis (Università degli Studi di Torino: 2010).

Turston E. – Rangachari K., *Castes and Tribes of Southern India*, 7 vols. (Madras: 1909).

Ventura R. Nunes Jesus, *Conversão e conversabilidade: Discursos da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente* (*séculos XVI e XVII*), Ph.D. dissertation (Universidade de Lisboa: 2011).

Xavier Â. Barreto – Županov I.G., *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge, 16th–18th c.* (New Delhi: 2014).

Županov I.G., *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India* (New Delhi: 1999).

Županov I.G., *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India, 16th–17th Centuries* (Ann Arbor: 2005).

L'ARTE DI FRANCESCO

CAPOLAVORI D'ARTE ITALIANA E TERRE D'ASIA DAL XIII AL XV SECOLO

GIUNTI
FIRENZE MUSEI

© 2015 Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo -
Soprintendenza Speciale per il Patrimonio Storico, Artistico
ed Etnoantropologico e per il Polo Museale della città di Firenze

© 2015 Giunti Editore S.p.A.
via Bolognese 165 - 50139 Firenze - Italia
piazza Virgilio 4 - 20123 Milano - Italia

www.giunti.it

Prima edizione: marzo 2015

Il logo "Firenze Mvsei"
è un marchio registrato creato da Sergio Bianco

È vietata la duplicazione con qualsiasi mezzo.

Ristampe	Anno
5 4 3 2 1 0	2018 2017 2016 2015

FSC www.fsc.org
MISTO
Carta da fonti gestite in maniera responsabile
FSC® C023532

Stampato presso Giunti Industrie Grafiche S.p.A. - Prato

in copertina:
Maestro di Figline, *San Francesco*,
1335 circa, Worcester,
Worcester Art Museum Purchase,
inv. 1923.19 [cat. 24].

Bayerische Staatsbibliothek München

L'ARTE DI FRANCESCO

CAPOLAVORI D'ARTE ITALIANA E TERRE D'ASIA DAL XIII AL XV SECOLO

a cura di

Angelo Tartuferi

Francesco D'Arelli

GIUNTI

FIRENZE MVSEI

L'ARTE DI FRANCESCO

CAPOLAVORI D'ARTE ITALIANA E TERRE D'ASIA DAL XIII AL XV SECOLO

Firenze, Galleria dell'Accademia
31 marzo - 11 ottobre 2015

ENTI PROMOTORI

Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo

Segretariato Regionale del Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo della Toscana

SSPSAE PMCF

Soprintendenza Speciale per il Patrimonio Storico, Artistico ed Etnoantropologico e per il Polo Museale della città di Firenze

Galleria dell'Accademia

Ordine dei Frati Minori

Custodia Terrae Sanctae

Commissio Sinica

Pontificia Università Antonianum

FIRENZE MVSEI

Soprintendente ad interim
Alessandra Marino

Ministro Generale dell'Ordine dei Frati Minori
fr. Michael Anthony Perry

Direzione della Galleria dell'Accademia e Direzione della mostra
Angelo Tartuferi

Vicedirezione della mostra
Lia Brunori

Direzione amministrativa per la Galleria
Marzia Marigo

Commissio Sinica
Pietro Messa, Presidente
Francesco D'Arelli, Direttore scientifico
Giuseppe Buffon
Alvaro Cacciotti
Alessandro Dell'Orto
Pedro Gil
Victor Sanchez
Pacifico Sella

con la collaborazione del Comitato scientifico della *Commissio Sinica*, dello *Studium Biblicum Franciscanum* di Gerusalemme

e di ISMEO (Associazione Internazionale di Studi sul Mediterraneo e l'Oriente)

Per i prestiti dalla Terra Santa e dalla Cina collaborazione di MondoMostre

MoMo Mondo Mostre

Curatela della mostra
Angelo Tartuferi
Francesco D'Arelli

Comitato scientifico
Cristina Acidini
Eugenio Alliata
Lia Brunori
Giuseppe Buffon
Alvaro Cacciotti
Franco Cardini
Francesco D'Arelli
Igor de Rachewiltz
Sergio Ferdinandi
Chiara Frugoni
Fortunato Iozzelli
Ada Labriola
Alessandra Marino
Pietro Messa
Enrica Neri Lusanna
Antonio Paolucci
Massimo Pazzini
Delio Vania Proverbio
Paola Refice
Pacifico Sella
Angelo Tartuferi
André Vauchez

Segreteria scientifica
Simone Giordani

Segreteria generale
Giorgio Angioloni
Francesca Ciaravino
Cristina Panconi

Media partner

sky ARTE HD

QN LA NAZIONE

RADIO SUBASIO

SOMMARIO

13 *Alessandra Marino*
15 *Fr. Michael Anthony Perry, OFM*
17 *Fr. Pierbattista Pizzaballa, OFM*
18 *Fr. Pietro Messa, OFM*
Francesco D'Arelli
20 *Angelo Tartuferi*

André Vauchez
23 La novità minoritica nella Chiesa e nella spiritualità del Medioevo

Chiara Frugoni
35 San Francesco, modello di vita, santo taumaturgo, santo delle stimmate: tre proposte agiografiche

Fortunato Iozzelli
47 Un'esperienza di vita evangelica in fraternità

Franco Cardini
57 I Francescani in Asia e la Custodia di Terrasanta

Giuseppe Buffon
67 I Francescani in Asia. Un ponte tra Vecchio e Nuovo Mondo

Sergio Ferdinandi
77 «Regnum et Sacerdotium» nel Regno Latino di Gerusalemme

Francesco D'Arelli
89 «Saevitia Tartarorum» tra conquiste e pace

Nicoletta Celli
105 Il Buddhismo in epoca Yuan

Enrica Neri Lusanna
115 I Francescani e la scultura

Ada Labriola
131 La miniatura nei libri francescani: devozione e ideologia

Angelo Tartuferi
145 I pittori di Francesco

161 **Catalogo**

163 I. FRANCESCO E LA NASCITA DELL'ORDINE
179 II. IL DUECENTO
180 Alle origini dell'iconografia francescana
188 Da Giunta a Cimabue
213 III. IL TRECENTO
235 IV. IL QUATTROCENTO
279 V. SANTA CROCE A FIRENZE
301 VI. LA CUSTODIA DI TERRA SANTA
353 VII. TERRE D'ASIA
373 VIII. MINIATURE
409 IX. PARAMENTI

413 **Approfondimenti**

416 I FRANCESCANI
416 *Filippo Sedda,* Frati Minori
417 *Luciano Bertazzo,* Frati Minori Conventuali
418 *Gabriele Ingegneri,* Frati Minori Cappuccini
418 *Monica Benedetta Umiker,* Clarisse
420 *Giovanna Casagrande,* Ordine della Penitenza, Terz'Ordine Francescano

421 I SEGNI, I LUOGHI E LE PAROLE
421 *Giuseppe Cassio,* Il saio di Francesco
422 *Nicoletta Baldini,* Il convento della Verna
424 *Elvio Lunghi,* La Porziuncola
426 *Giovanni Giura,* Santa Croce
428 *Alvaro Cacciotti,* Il linguaggio teologico-spirituale di Francesco d'Assisi
429 *Cristina De Benedictis,* I reliquiari su vetro e l'Ordine francescano
430 *Sebastiano Giordano,* Gabriele d'Annunzio: Francesco e le visioni d'Oriente
432 *Beatrice Romiti, Scriptoria* medievali

433 I FRANCESCANI E LE TERRE D'ASIA
433 *Massimo Pazzini, Peregrinationes Terrae Sanctae*
434 *Beniamino Melasecchi,* Il mondo musulmano e i luoghi santi nei secoli XI-XIII
435 *Angelo Iacovella,* Una testimonianza araba sull'incontro di Francesco con il sultano Ayyubide al-Malik al-Kāmil
436 *Narcyz S. Klimas,* Cenni storici sulla Custodia di Terra Santa
437 *Eugenio Alliata,* Archeologia francescana in Terra Santa
438 *Sergio Ferdinandi,* L'architettura del Regno latino di Gerusalemme
440 *Tomislav Mrkonjić,* I primi martiri della Custodia di Terra Santa e il martirio nell'Ordine francescano
441 *Pacifico Sella,* Le vie per il Cathay nei secoli XIII e XIV
442 *Alberto Camplani,* La Chiesa siro-orientale
443 *Beniamino Melasecchi,* Tommaso in India
444 *Luca M. Olivieri,* Breve storia dell'archeologia cristiana in India
446 *Paolo Aranha,* I martiri di Thāṇe (9-11 aprile 1321)
448 *Pietro Messa,* Frate Giovanni di Pian del Carpine, oltre i confini dell'orizzonte
449 *Barbara Felci, Pacifico Sella,* La pietra tombale di Andrea da Perugia OFM
450 *Elisabetta Corsi,* Committenza artistica e vita quotidiana alla corte mongola al tempo di Giovanni de' Marignolli OFM (1290 circa-1359 circa)
451 *Matteo Nicolini-Zani,* La Chiesa dell'Est nella Cina imperiale
452 *Matteo Nicolini-Zani,* Croci, angeli e fiori di loto
453 *Nicoletta Celli,* Le pietre tombali cristiane di Quanzhou
454 *Antonello Palumbo,* Mani dalla Persia alla Cina
456 *Nicoletta Celli,* Religiosità in Cina
457 *Michela Catto,* Ordini in conflitto: la disputa sulla primogenitura delle missioni in Cina

459 Bibliografia a cura di *Simone Giordani*

1912. La *bulla* di Mantai è datata in età tardo-sasanide, un dato che potrebbe forse essere confermato dallo studio paleografico del breve testo pahlavi. Indubbiamente la croce della *bulla* rappresenta un parallelo importante delle *Persian Crosses* dell'India meridionale.

Un'informazione che, nel contesto di questo importante oggetto, potrebbe abbassare la cronologia delle *Croci* e forse collocarle in un periodo caratterizzato dalla forte espansione della Chiesa d'Oriente, o persiana, in un contesto dottrinario di tipo "nestoriano". Ben si sa che le terre che affacciavano sull'Oceano Indiano erano pertinenza della diocesi di Seleucia-Ctesifonte, ove la lingua liturgica era il mediopersiano o pahlavi, e che Seleucia-Ctesifonte separatasi da Roma dal 424, dalla fine del V secolo abbraccia la dottrina nestoriana delle "due nature" (Cereti 2002).

Da queste poche osservazioni risultano chiari due elementi. Il primo è che, qualunque sia il *terminus* cronologico di pochi dati archeologici, essi non riescono però a scendere al tempo che le tradizioni letterarie, sia la "settentrionale" che la "meridionale", hanno definito per l'inizio dell'*ecclesia* cristiana dell'Asia meridionale, ovvero al tempo della predicazione dell'apostolo Tommaso. Il secondo punto è che un'archeologia dell'Asia meridionale paleocristiana, intesa come un vero e proprio campo di studi, ancora deve nascere. E questo ci si augura avvenga presto.

Luca M. Olivieri

Bibliografia

Cereti 2003, LXV, 1, pp. 193-206; Cereti 2002, 52, 1-4, pp. 285-310; Marshall 1960⁴, pp. 27-28; Mihindukulasuriya 2011.

2. *Croce in pietra con legenda in pahlavi* nella chiesa siro-malabarita di Valiyapally, a Kottayam in Kerala (India).

3. *Croce di san Tommaso* in granito nella chiesa Holy Mount a Mylapore nel distretto di Chennay (sud dell'India).

I martiri di Thāṇe (9-11 aprile 1321)

Nel 1321 partì da Tabriz una spedizione di missionari diretti in Cina. Il gruppo era composto dal domenicano francese Jourdain Catalani de Sévérac e da quattro francescani, ovvero i sacerdoti Tommaso da Tolentino, Pietro da Siena e Giacomo da Padova, nonché il fratello laico Demetrio da Tbilisi, esperto in lingue orientali. Fra Tommaso, il più anziano nel gruppo e significativo esponente degli "Spirituali", per due volte era stato punito dai suoi superiori col carcere fra il 1274 e il 1290 a causa delle sue idee sulla povertà (Mariotti 1894, pp. 40-43, 47-53). Il gruppo salpò da Ormuz alla volta di Kollam (*lat.* Columbum e Palumbum, *ing.* Quilon), importante porto del Malabar, nella speranza di poter trovare lì un imbarco per la Cina. Contro la loro volontà la nave si diresse tuttavia a Thāṇe (*lat.* Tana), città oggi assorbita da Mumbai. I resoconti francescani (Golubovich 1906-1927, II, 1913, pp. 70-71, 110-112; III, pp. 211-213) supportano l'ipotesi che all'epoca la parte settentrionale della costa del Koṅkaṇ fosse stata appena assoggettata dal Sultanato di Delhi. Se sembra che i portoghesi, giunti in India con la spedizione di Vasco da Gama nel 1498, incontrassero cristiani di san Tommaso solo nel Malabar, è molto interessante l'attestazione da parte dei frati della presenza a Thāṇe non solo di musulmani e hindu, ma anche di 15 famiglie "nestoriane" (Odorico da Pordenone, ed. 1929, p. 424). Non è chiaro se si trattasse di mercanti appartenenti alla comunità malabarese dei cristiani di san Tommaso, o se appartenessero a una diaspora mercantile d'origine mediorientale, o se fossero discendenti di una presunta chiesa fondata dall'apostolo Bartolomeo. Ospitati presso una di queste famiglie "nestoriane", i frati furono coinvolti in una violenta lite fra marito e moglie. Colpita con percosse, quest'ultima si rivolse al *qāḍī*, ovvero al locale giudice islamico. I frati furono convocati come testimoni ma le autorità musulmane colsero l'occasione per organizzare una disputa teologica. Fra Jourdain, in quanto esperto nella lingua persiana, si era recato nel frattempo nelle vicine città di Sopāra e Bharuc (rispettivamente un sobborgo dell'attuale Mumbai e un porto sulla costa del Gujarat) allo scopo di battezzare alcuni "nestoriani" restati a lungo privi dei sacramenti (Marcos de Lisboa 1562, p. 194). Il giovane fra Pietro rimase di guardia a casa. I tre francescani si videro costretti a esprimere un'opinione su Maometto. Tommaso da Tolentino, con l'intransigenza già dimostrata nei dibattiti francescani sulla povertà, definì il profeta dell'Islam «figlio della perdizione», condannato all'inferno col diavolo, suo padre. Tale risposta equivalse a una condanna a morte per tutti i missionari. I frati furono anzitutto esposti per un'intera giornata al sole cocente della stagione che precede l'arrivo dei monsoni. Rimasti miracolosamente illesi, i missionari furono allora condannati a un'ordalia. A tale scopo i persecutori scelsero il giovane sacerdote Giacomo da Padova. Questi sopravvisse al fuoco senza riportare ustioni, così che la popolazione di Thāṇe si convinse che i frati fossero santi. Il *qāḍī* obiettò che fra Giacomo sarebbe scampato alla morte in quanto vestito con una tunica tessuta con «lana della terra di Abramo». Il francescano padovano affrontò quindi una nuova prova del fuoco. Benché nudo e cosparso d'olio, risultò ancora una volta illeso.

Il *malik*, ovvero il governatore della città, convintosi della santità dei missionari, cercò allora di salvarli dalla persecuzione del *qāḍī*. Li portò in una terra oltre un braccio di mare e li fece ospitare presso la casa di un hindu. Il *qāḍī* reagì paventando la rovina della fede islamica nella regione a seguito del successo riportato dai frati. Sostenne inoltre che punire un cristiano o un ebreo che parlasse male dell'Islam fosse azione tanto meritoria quanto andare in pellegrinaggio alla Mecca. Il *malik* cedette di fronte a tali argomenti, e il *qāḍī* fece arrestare i frati e tutti i cristiani locali. I tre frati furono uccisi di spada il 9 aprile 1321, giovedì prima della Domenica delle Palme.

Al martirio seguirono miracoli clamorosi. L'atmosfera divenne straordinariamente luminosa, la luna particolarmente brillante e una tempesta con tuoni e fulmini, inaudita soprattutto in quella stagione di an-

1. Ambrogio Lorenzetti, *La città di Amalïq*, *post* 1340, particolare del convento e del castello, frammento di affresco del ciclo di fra Pietro da Siena. Siena, chiesa di San Francesco, chiostro.

nuale siccità, affondò la nave che aveva portato nolenti i frati sino a Thāṇe. Il *qāḍī* non desistette e ordinò la cattura di Pietro da Siena. Minacciato e lusingato con promesse, questi – ignaro della lingua locale – espresse a gesti la sua indisponibilità all'abiura. Fu torturato e poi impiccato a un albero, sopravvivendo tuttavia miracolosamente. Morì infine di spada l'11 aprile. Il suo corpo, abbandonato nei campi, non fu più ritrovato e Dio rivelò a persone degne di fede che esso sarebbe stato rivelato a tempo opportuno. Il *malik* vide i frati in sogno, chiese loro perdono e liberò i cristiani imprigionati, assicurando loro la sua protezione contro ogni violenza. Su suggerimento del *qāḍī*, fece costruire in espiazione «quattro moschee, cioè quattro chiese» (ODORICO DA PORDENONE, ed. 1929, pp. 434-435) ed offrì un pasto per i poveri (MARCOS DE LISBOA 1562, p. 197). Secondo le fonti agiografiche il Sultano di Delhi, allora Ghiyās ud-dīn Tughluq (1320-1325), avrebbe convocato il *malik* e gli avrebbe chiesto conto dell'uccisione dei frati, nonostante la loro miracolosa resistenza a-lle torture e al fuoco, e avrebbe infine condannato a morte lui e la sua famiglia. I corpi dei frati Tommaso, Giacomo e Demetrio, conservatisi miracolosamente, furono successivamente trasferiti dal confratello Odorico da Pordenone (m. 1331) in uno dei due conventi francescani nel porto cinese di Quanzhou (ODORICO DA PORDENONE, ed. 1929, pp. 436-439). A Thāṇe e nella regione circonvicina continuò almeno per un paio d'anni l'apostolato di fra Jourdain, sopravvissuto all'uccisione dei compagni di missione (WADDING 1625-1654, III, 1636, pp. 255-256).

Il martirio di Thāṇe ebbe un'eco immediata in Europa. Attorno al 1336 Ambrogio Lorenzetti dipinse nel chiostro del convento di San Francesco a Siena un grande ciclo di affreschi sul martirio di fra Pietro [fig. 1]. Ammirato in particolare per la drammatica resa della tempesta successiva al martirio, il ciclo ci è oggi noto solo grazie ad alcuni frammenti scoperti alla fine degli anni settanta del secolo scorso e conservati ora presso il Rettorato dell'Università di Siena. Successivamente, per vie non chiare, fu traslata a Tolentino la testa di fra Tommaso, dichiarato nel 1894 beato per «culto reso da tempo immemorabile» (MARIOTTI 1894, pp. 176-225).

La città di Thāṇe e la regione oggi ricompresa a Mumbai entrarono in possesso dei portoghesi nel 1534. Pochi anni dopo il fidalgo Antonio de Sousa detto "O Langará" vi ritrovò una stele di legno scuro raffigurante un frate, con tonsura e mani riposte sotto lo scapolare, subito identificato con fra Jourdain (SOUSA 1710, p. 23). Il martirio di Thāṇe fu riferito nella principale cronaca dei francescani portoghesi in India anzitutto per dimostrare la priorità missionaria in tale regione dei Frati Minori rispetto ad altri ordini religiosi, gesuiti *in primis* (PAULO DA TRINDADE, ed. Lopes 1962, I, pp. 72-73; II, pp. 173-175). Pur con vistoso anacronismo, si affermò l'importanza fondativa del martirio di Thāṇe, sostenendo che i quattro frati sarebbero stati inviati in India dallo stesso san Francesco (MIGUEL DA PURIFICAÇÃO 1640, p. 46r). Per «fama costante e certa» si giunse inoltre alla conclusione che il convento dei francescani portoghesi di Sant'Antonio fosse stato costruito proprio nel luogo del martirio di Pietro da Siena mentre gli altri tre frati sarebbero stati decapitati a Colvâ, corrispondente con probabilità a Kelva-Mahim (DEUS 1690, p. 9).

Per la dimensione globale della sua recezione, per l'importanza della sua rappresentazione artistica e soprattutto per la sua centralità nella costruzione di una memoria francescana, il martirio di Thāṇe costituisce indubbiamente un episodio fondativo nella storia delle missioni in India.

Paolo Aranha

Bibliografia

MARCOS DE LISBOA 1562; WADDING 1625-1654, III, 1636; MIGUEL DA PURIFICAÇÃO 1640; JOHANNES DE DEUS 1690; SOUSA 1710; MARIOTTI 1894; GOLUBOVICH 1906-1927, II, 1913; ODORICO DA PORDENONE, ed. 1929; PAULO DA TRINDADE, ed. Lopes 1962.

BIBLIOGRAFIA

a cura di
Simone Giordani

ABATE 1960
G. Abate, *Il primitivo breviario Francescano (1224-1227)*, "Miscellanea francescana", 60, 1960, pp. 47-240.

ABBATE 1974
F. Abbate, *La pittura in Campania prima di Colantonio*, in *Storia di Napoli*, diretta da R. Pane, 15 voll., Napoli, 1967-1978, IV.1, 1974, pp. 495-511.

ABBATE 1998
F. Abbate, *Storia dell'arte nell'Italia meridionale, II. Il Sud angioino e aragonese*, Roma 1998.

ACETO 2012 (2014)
F. Aceto, *Spazio ecclesiale e pale di "primitivi" in San Lorenzo Maggiore a Napoli: dal "San Ludovico" di Simone Martini al "San Girolamo" di Colantonio. II*, "Prospettiva", 147-148, 2012 (2014), pp. 2-61.

ACCROCCA - HOROWSKI 2011
F. Accrocca - A. Horowski (a cura di), *Thomas de Celano, Memoriale. Editio critico-synoptica duarum redactionum ad fidem codicum manuscriptorum*, Roma 2011, pp. LII-LIV.

ADLER 2004
N. Adler, *Oil Lamps of the Holy Land from the Adler Collection*, Jerusalem 2004.

AGUS 2000
L. Agus, *Gioacchino Cavaro. Il Maestro di Castelsardo*, "Archivio Storico Sardo", XLI, 2001, pp. 387-483.

AJELLO 1999
A. Ajello, *La croce e la spada. I Francescani e l'Islam nel Duecento*, Napoli 1999.

ALBERTO DI STADE,
ed. Lappenberg 1859
Alberto di Stade, *Annales*, a cura di J. M. Lappenberg, in *Monumenta Germanicae Historiae. Scriptores*, XVI, Hannover 1859, pp. 271-379.

ALBERTUS AQUENSIS, ed. 1879
Albertus Aquensis, *Historia Hierosolymitana*, in *Recueil des Historiens* 1844-1895, IV, 1879, pp. 265-713.

ALESSANDRI - PENNACCHI 1914
L. Alessandri - F. Pennacchi, *I più antichi inventari della sacristia del Sacro Convento di Assisi*, Quaracchi (Firenze) 1914.

ALESSANDRI - PENNACCHI 1920
L. Alessandri - F. Pennacchi, *Inventari della sacristia del Sacro Convento di Assisi compilati nel 1338, contenuti nel codice 37 della Comunale di Assisi*, Quaracchi (FI) 1920.

ALLSEN 2009
T. T. Allsen, *Mongols as Vectors for Cultural Transmission*, in *Cambridge History of Inner Asia* 2009, pp. 135-154.

Altro monte I 2012
Altro monte non ha più santo il mondo, I. *Storia, architettura ed arte alla Verna dalle origini al primo Quattrocento*, atti del convegno (Convento della Verna, Arezzo, 4-6 agosto 2011), a cura di N. Baldini, Firenze 2012.

Altro monte II 2014
Altro monte non ha più santo il mondo, II. *Storia, architettura ed arte alla Verna fra il XV e il XVI secolo*, atti del convegno (Convento della Verna, Arezzo, 30 luglio-1° agosto 2012), a cura di N. Baldini, Firenze 2014.

AMADIO MARIA 1744
Amadio Maria da Venezia, *Vita di s. Bernardino da Siena propagatore della osservanza nell'ordine de' Minori descritta ed illustrata con storico-critiche annotazioni dal padre f. Amadio Maria da Venezia*, Venezia 1744.

AMICO 1991
A. Amico, *Bitonto. Presenza dei Cappuccini*, Galatina 1991.

AMONACI 1997
A. M. Amonaci, *Conventi toscani dell'Osservanza Francescana*, Cinisello Balsamo (MI) 1997.

AMOUROUX-MOURAD 1998
M. Amouroux-Mourad, *Le Comté d'Edesse, 1098-1150*, Paris 1998.

ANDREA DA PERUGIA 2012, ed. 1929
Andera da Perugia, *Epistola*, in *Sinica franciscana*, I, ed. van den Wyngaert, 1929, pp. 371-377.

ANDREOSE 2012
A. Andreose, *La strada, la Cina, il cielo, Studi sulla "Relatio" di Odorico da Pordenone e sulla sua fortuna romanza*, Soveria Mannelli (CZ) 2012.

ANDREOZZI 1996
G. Andreozzi, *Elisabetta e Ludovico: i santi patroni del Terzo Ordine di San Francesco*, Roma 1996.

ANGIOLILLO 2004
M. Angiolillo, *Giovanni da Gaeta "magister caietanus"*, Roma 2004.

ANONIMO MAGLIABECHIANO, ed. Frey 1892
Il Codice Magliabechiano, cl. XVII. 17, contenente notizie sopra l'arte degli antichi e quella de' fiorentini da Cimabue a Michelangelo Buonarroti, scritte da Anonimo Fiorentino, 1537-1542 circa, a cura di C. Frey, Berlin 1892.

ANSELMI - PRINCIPI 2013
S. E. Anselmi - L. Principi, *Il Museo d'arte sacra di Orte*, Orte-Civita Castellana 2013.

ANTONIO DA ORVIETO 1717
Antonio da Orvieto, *Cronologia della provincia serafica riformata dell'Umbria*, Perugia 1717.

Apocalisse di Giovanni, ed. Lupieri 1999
L'Apocalisse di Giovanni, a cura di E. Lupieri, Torino 1999.

ARCE 1975
A. Arce, *Miscelanea de Tierra Santa, 3. Estudios Orientales Judaicos y de Tierra Santa*, Jerusalem 1975.

Archivio 1989-1990
L'Archivio Comunale di Montalcino: inventario della sezione storica, a cura di P. G. Morelli, S. Moscadelli e C. Santini, Siena 1989-1990, 2 voll.

AREZZO 1950
Mostra d'arte sacra della diocesi e della provincia dal sec. XI al XVIII, catalogo della mostra (Arezzo, Palazzo Pretorio, settembre 1950), Arezzo 1950.

AREZZO 1974
Arte nell'aretino. Recuperi e restauri dal 1968 al 1974, catalogo della mostra (Arezzo, San Francesco, 14/XII/1974 - 2/II/1975), a cura di A. M. Maetzke, Firenze 1974.

AREZZO 1985
Arte aurea aretina. Oreficeria aretina attraverso i secoli, catalogo della mostra (Arezzo, chiesa di San Francesco, 6-21/IX/1985), Firenze 1985.

AREZZO 2009
I Della Robbia. Il dialogo tra le arti nel Rinascimento, catalogo della mostra (Arezzo, Museo Statale di Arte Medievale e Moderna 21/II - 7/VI/2009), a cura di G. Gentilini con la collaborazione di L. Fornasari, Milano 2009.

AREZZO 2011
Il primato dei toscani nelle "Vite" *del Vasari*, catalogo della mostra (Arezzo, Basilica Inferiore di San Francesco, 3/IX/2011-9/I/2012), a cura di P. Refice, Firenze 2011.

Argenti fiorentini 1992-1993
Argenti fiorentini. Tipologie e marchi dal XV al XIX secolo, a cura di D. Liscia Bemporad, Firenze 1992-1993.

ARIBAUD 2012
C. Aribaud, *Fils, points et teinture: ressources et limites de l'étude technique*, in TOLOSA 2012, pp. 159-163.

ARNOLD 1999
L. Arnold, *Princely Gifts and Papal Treasures. The Franciscan Mission to China and Its Influence on the Art of the West (1250-1350)*, San Francisco 1999.

ARU 1928
C. Aru, *Il Maestro di Castelsardo*, Bologna 1928.

ASBRIDGE 2000
T. S. Asbridge, *The Creation of the Principality of Antioch 1098-1130*, Woodbridge 2000.

ASSELLE 2014
M. Asselle, *Le radici del passato, le sfide del futuro. Il Terz'Ordine francescano di fronte ai nuovi movimenti ecclesiali*, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2014.

ASSIRELLI 1988-1990
M. Assirelli, *Manoscritti non italiani di età gotica*, in *La Biblioteca del Sacro Convento*, a cura di M. Assirelli e E. Sesti, 2 voll., Assisi, 1988-1990, II, 1990, pp. 36-39.

ASSISI 1982
Francesco d'Assisi. Storia e Arte, catalogo della mostra (Assisi, Sacro Convento), a cura di R. Rusconi, Milano 1982.

Atti, ed. Moraldi 1971
Atti di san Tomaso, in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 2 voll., a cura di L. Moraldi, Torino 1971, II, pp. 1225-1350.

AUBÉ 2001
P. Aubé, *Baudouin IV de Jérusalem. Le roi lépreux*, Malesherbes 2001 (ed. or. Paris. 1981).

AUBERT 1907
A. Aubert, *Die malerische Dekoration der San Francesco Kirche in Assisi. Ein Beitrag zur Lösung der Cimabue Frage*, Leipzig 1907.

AUERBACH 1981
E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 voll., Torino 1981 (ed. or. Bern 1946).

AVIGNON 1992
Catherine de Sienne, catalogo della mostra (Avignon, Chapelle du Palais des Pape, 20/VI - 20/IX/1992), a cura di E. Moench, J.-P. Blanc, A. M. Guiducci e M. Civai, Avignon 1992.

AVRIL 1986
F. Avril, *Un atelier picard à la cour des Angevins de Naples*, "Zeitschrift für schweizerische archäologie und kunstgeschichte", XLIII, 1986, pp. 76-85.

AVRIL - GOUSSET 1984
F. Avril - M. T. Gousset, *Manuscrits enluminés d'origine italienne, XIIIe siècle*, Paris 1984.

BACCI 2009
M. Bacci, *Immagini sacre e pietà "topografica" presso i Minori*, in *Le immagini del francescanesimo* 2009, pp. 31-57.

BACCIGA 2006
E. Bacciga, *Odorico da Pordenone*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani*, 1, II. *Il medioevo*, a cura di C. Scalon, Udine 2006, pp. 597-606.

BAGATTI 1938
B. Bagatti, *Tempera dell'Antica Basilica di Getsemani*, "Rivista di Archeologia Cristiana", XV, 1938, pp. 153-159.

BAGATTI 1939
B. Bagatti, *Il Museo della Flagellazione di Gerusalemme*, Gerusalemme 1939.

BAGATTI 1952
B. Bagatti, *Gli antichi edifici sacri di Betlemme. In seguito agli scavi e restauri praticati dalla Custodia di Terra Santa (1948-1951)*, Gerusalemme 1952.

BAGATTI 1967-1984
B. Bagatti, *Gli scavi di Nazaret dal XII secolo a oggi*, 2 voll., Gerusalemme 1967-1984.

BAGNO A RIPOLI 2009
L'Oratorio di Santa Caterina all'Antella e i suoi pittori, catalogo della mostra (Ponte a Ema, Bagno a Ripoli, Oratorio di Santa Caterina all'Antella, 19/IX - 31/XII/2009), a cura di A. Tartuferi, Firenze 2009.

BALARD 2006
M. Balard, *Les latins en Orient, XIe-XVe siècle*, Paris 2006.

BALBARINI 2001
C. Balbarini, *Gli arredi liturgici della chiesa di San Francesco a Pisa: il complesso dei corali miniati (sec. XIV) ricostruito*, "Bollettino Storico Pisano", LXX, 2001, pp. 253-263.

BALBARINI 2003
C. Balbarini, *Miniatura a Pisa nel Trecento: dal "Maestro di Eufrasia dei Lanfranchi" a Francesco Traini*, Pisa 2003.

BALDINI 2004a
N. Baldini, *Dopo Piero: Bartolomeo della Gatta, Pietro Perugino e Luca Signorelli*, in *L'Arte in terra d'Arezzo. Il Cinquecento*, a cura di L. Fornasari e A. Giannotti, Firenze 2004, pp. 11-40.

BALDINI 2004b
N. Baldini, *La bottega di Bartolomeo della Gatta. Domenico Pecori e l'arte in terra d'Arezzo fra Quattro e Cinquecento*, Firenze 2004.

BALDINI 2010
N. Baldini, *Dal castello di Montauto alla chiesa di Ognissanti a Firenze. La storia della "cappa" con cui san Francesco ricevette le stimmate nel racconto delle fonti e delle testimonianze dei documenti d'archivio*, in *Il saio delle stimmate* 2010, pp. 199-220.

BALDINUCCI 1767-1774
F. Baldinucci, *Notizie de' professori di disegno da Cimabue in qua*, Firenze 1767-1774 (ed. or. Firenze 1681-1728).

BAMBACH 2005
C. C. Bambach, *The Delli Brothers: Three Florentine Artists in Fifteenth-Century Spain*, "Apollo", CLXI, 517, 2005, pp. 75-83.

BARBIERI 2000
A. Barbieri, *Un Veneziano nel Catai: sull'autenticità del viaggio di Marco Polo*, "Critica del Testo", 3, 2000, pp. 993-1022.

BARDELLONI 2000 (2001)
Giroldo da Como: un artista itinerante nella Toscana di Nicola Pisano, "Prospettiva", 98/99, 2000 (2001), pp. 21-57.

BARFUCCI 1993
M. M. Barfucci. *Il Monte della Verna. Sintesi di un millennio di vita*, Firenze 1993.

BARLETTA - MARCHETTI 1994
C. Barletta - A. Marchetti, *Il mondo privato e l'eredità pubblica della marchesa Vittoria Toschi Mosca*, Pesaro 1994.

BARTALINI 2004 (2005)
R. Bartalini, *Nicola Pisano: un rilievo pistoiese e le origini del sarcofago parietale*, "Prospettiva", 115/116, 2004 (2005), pp. 12-41.

BARTALUCCI 2005
S. Bartalucci, *La chiesa di San Francesco e le sue vicende artistiche*, in *La chiesa di San Francesco a Castelfiorentino*, a cura di M. D. Viola, Firenze 2005, pp. 29-112.

BARTOLI LANGELI 1997
A. Bartoli Langeli, *I libri dei frati. La cultura scritta dell'Ordine dei Minori*, in *Francesco d'Assisi* 1997, pp. 283-305.

BARTOLI LANGELI 2000
A. Bartoli Langeli, *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone*, Turnhout 2000.

BARTOLOMEO DA PISA, ed. 1906-1912
Bartolomeo da Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, in *Analecta Franciscana*, IV-V, 1906-1912.

BARZAGHI 2009
C. Barzaghi, *Come l'artista "invisibile" si manifesta sfruttando alcune figure presenti nella sua opera*, "Ocula", 10, 2009 http://www.ocula.it/rivista.php?id=20

BASETTI-SANI 1975
G. Basetti-Sani, *L'Islam e San Francesco d'Assisi*, Firenze 1975.

Basilica 1989
La Basilica di S. Maria degli Angeli, 1. *Storia e architettura*, a cura di F. F. Mancini e . Scotti, Milano 1989.

Basilica di San Francesco 2002
La Basilica di San Francesco, a cura di G. Bonsanti, 4 voll., Modena 2002

BASTA 2006
C. Basta, *Il coro*, in *La Basilica di San Domenico a Perugia*, a cura di G. Rocchi Coopmans de Yoldi e G. Ser-Giacomi, Perugia 2006, pp. 503-514.

BATAZZI - GIUSTI 1992
F. Batazzi - A. Giusti, *Ognissanti*, Roma 1992.

BATTISTA - BAGATTI 1976
A.Battista - B. Bagatti, *La fortezza saracena del Monte Tabor (AH. 609-15: AD. 1212-18)*, Jerusalem 1976.

BAUM - WINKLER 2003
W. Baum - D. W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, London-New York 2003.

BAUSANI 1962
A. Bausani, *I Persiani*, Firenze 1962

BECK 1979
J. Beck, *Paolo Uccello and the Paris St. George, 1465: Unpublished Documents 1452, 1465, 1474*, "Gazette des Beaux-Arts", XCIII, 1,1979, pp. 1-5.

BECK 1989
J. Beck, *The Reliquary Bust of the Beata Umiliana de Cerchi*, "Antichità Viva", XXVIII, 5/6, 1989, pp. 41-44.

BELLANDI 1994
A. Bellandi, *Terrecotte dipinte e rilievi in stucco del Rinascimento ad Arezzo*, "Atti e memorie della Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze", LVI, 1994, pp. 375-430.

BELLOSI 1985
L. Bellosi, *La pecora di Giotto*, Torino 1985.

BELLOSI 1991
L. Bellosi, *Precisazioni su Coppo di Marcovaldo*, in *Tra metodo e ricerca. Contributi di storia dell'arte*, atti del seminario di studio in ricordo di M. L. Ferrari (Lecce, 22-23 marzo 1988), Galatina 1991, pp. 37-74.

BELLOSI 1998
L. Bellosi, *Cimabue*, Milano 1998.

BELLOSI 2000
L. Bellosi, *Approfondimenti in margine a Cimabue*, "Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz", XLIV, 2000 (2001), 1, pp. 44-63, ripubblicato in Ib., *"I vivi parean vivi". Scritti di storia dell'arte italiana del Duecento e del Trecento*, Firenze 2006 ("Prospettiva", 121-124, 2006), pp. 85-94.

BELLOSI 2005
L. Bellosi, *The Function of the Rucellai Madonna in the Church of Santa Maria Novella*, in *Italian Panel Painting of the Duecento and Trecento*, atti del convegno (Firenze - Washington, 1998), a cura di V. M. Schmidt, New Haven 2002, pp. 147-159.

BENAZZI 1984
G. Benazzi, *L'"Incoronazione" di Jacopo Siculo tra dispersione e conservazione*, in SPOLETO 1984, pp. 5-13.

BENAZZI 2006
G. Benazzi, *La pialla di Agostino, la sgorbia di Fiorenzo, scultori in pietra, in legno e in terra nel Rinascimento umbro*, in CAMERINO 2006, pp. 85-95.

Benedetto Bonfigli 1998
Benedetto Bonfigli e il suo tempo, atti del convegno (Perugia, febbraio 1997), a cura di M. L. Cianini Pierotti, Perugia 1998.

BENEDETTO DI POLONIA, ed. 1929
Benedetto di Polonia, *De Epistola magni Chani ad summum Pontificem*; *Relatio*, in *Sinica Franciscana*, I, a cura di A. van den Wyngaert 1929, pp. 133-143.

BENI 1958
C. Beni, *Guida del Casentino*, Firenze 1958.

BENVENUTI PAPI 1979
A. Benvenuti Papi, *De Cerchi, Umiliana*, voce, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 23, Roma 1979.

BERENSON 1909
B. Berenson, *The Central Italian Painters of the Renaissance*, London - New York 1909.

BERENSON 1932
B. Berenson, *Italian Pictures of the Renaissance. A List of the Principal Artists and Their Works with an Index of Places*, Oxford 1932.

BERENSON 1936
B. Berenson, *Pitture italiane del Rinascimento. Catalogo dei principali artisti e delle loro opere con un indice dei luoghi*, Milano 1936.

BERENSON 1968
B. Berenson, *Italian Pictures of the Renaissance: a List of the Principal Artists and Their Works with an Index of Places. Central Italian and North Italian Schools*, 3 voll., London 1968.

BERGER 1994
P. Berger, *Preserving the Nation: The Political Uses of Tantric Art in China*, in *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism*, 850-1850, ed. by M. Weidner, Lawrence-Honolulu 1994, pp. 89-123.

BERNACCHIONI 2014
A. Bernacchioni, *Alleanze familiari, compagnie mercantili: gli Alberti, Agnolo Gaddi e la tribuna di Santa Croce*, in *Agnolo Gaddi e la Cappella Maggiore di Santa Croce a Firenze. Studi in occasione del restauro*, a cura di C. Frosinini, Milano 2014, pp. 36-45.

BERNARDINI 1909
G. Bernardini, *Alcune opere di Antoniazzo Romano*, "Rassegna d'arte", 3, IX, 1909, pp. 43-47.

BERTAZZO 2011
L. Bertazzo, *I protomartiri francescani tra storia e agiografia*, in *Dai protomartiri francescani a Sant'Antonio di Padova*, atti della giornata internazione di studi (Terni, 11 giugno 2010), a cura di L. Bertazzo e G. Cassio, Padova 2011, pp. 31-47.

BERTI 2009
V. Berti, *Vita e studi di Timoteo I, patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue*, Paris 2009.

BIANCONI 1826
G. Bianconi, *Guida del forestiere per la città di Bologna e i suoi sobborghi divisa in due parti con tavole in rame. Altra edizione con XIV tavole in rame rivista, corretta ed aumentata*, Bologna 1826.

BICCHI - CIANDELLA 1999
A. Bicchi - A. Ciandella, *Testimonia Sanctitatis. Le reliquie e i reliquiari del Duomo e del Battistero di Firenze*, Firenze 1999.

BIGALLI 1971
D. Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse. Ricerche sull'escatologia di Adamo Marsh e Ruggero Bacone*, Firenze 1971.

BIHL - MOULE 1924
M. Bihl - A. Ch. Moule, *Tria nova documenta de missionibus Fratrum Minorum Tartariae Aquilonaris*, "Archivum Franciscanum historicum", XVII, 1924, pp. 55-71.

BILOTTA 2009
A. M. Bilotta, *Il manoscritto e il suo apparato illustrativo*, in *San Francesco. "Legenda maior". Commento*, Firenze 2009, pp. 87-122.

BILOTTA 2012
M. A. Bilotta, *Le Parement d'autel du musée Paul-Dupuy et son contexte*

artistique : analyse stylistique et iconographique, in Tolosa 2012, pp. 125-132.

Bilotta 2014
M. A. Bilotta, *La presenza dei santi Antonio, Francesco e Ludovico nel ciclo scultoreo della Chapelle Notre-Dame de Rieux a Tolosa. Tra devozione francescana e conformità istituzionale*, "Il Santo", LIV, 2-3, 2014, pp. 405-418.

Bini 1721
P. Bini, *La verità scoperta ne' tre santuarj della città di Assisi, la Basilica di San Francesco, la Porziuncola e Rivotorto*, Firenze 1721.

Bivar 2003
A. D. H. Bivar, *Gondophares*, voce, in *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, 11, New York 2003, pp. 135-136.

Blume 1983
D. Blume, *Wandmalerei als Ordenspropaganda: Bilkdprogrammeim Chorbereich franziskaner Konvente Italiens bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Worms 1983.

Bobin 1996
Ch. Bobin, *Le Très Bas*, Paris 1996 (ed. or. Mayenne 1992).

Boccali 2002
G. Boccali, *Santa Chiara d'Assisi sotto processo. Lettura storico-teologica degli Atti della canonizzazione*, a cura di G. Boccali, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2003.

Bollati 2003
M. Bollati, *La miniatura tardogotica in Lombardia e il "Libro d'ore" Visconti*, in *Il Libro d'ore Visconti. Commentario al codice*, a cura di M. Bollati, Modena 2003, pp. 221-399.

Bollati 2012
M. Bollati, *Gloriosus Franciscus. Un'immagine di Francesco tra agiografia e storia*, Padova 2012.

Bollati 2014
M. Bollati, *La "Legenda maior Sancti Francisci" di Bonaventura (cod. Vittorio Emanuele 411): una lettura iconografica*, "Semata", 26, 2014, pp. 725-737.

Bologna C. 1985
C. Bologna, *Il modello culturale francescano e la letteratura volgare delle origini*, in *I Francescani in Emilia*, atti del convegno (Piacenza, 17-19 febbraio 1983), "Storia della Città", 26-27, 1985, pp. 65-90.

Bologna F. 1950
F. Bologna, *Il maestro di San Giovanni da Capestrano*, "Proporzioni", 3, 1950, pp. 86-94.

Bologna F. 1962
F. Bologna, *La pittura italiana delle origini*, Roma 1962.

Bologna F. 1969
F. Bologna, *I pittori alla corte angioina di Napoli, 1266-1414, e un riesame dell'arte nell'età fridericiana*, Roma 1969.

bologna 2000
Duecento. Forme e colori del Medioevo a Bologna, catalogo della mostra (Bologna, Museo Civico Archeologico, 15/IV - 16/VII/2000), a cura di M. Medica, con la collaborazione di S. Tumidei, Venezia 2000.

bologna 2007
La croce dipinta di Marco Zoppo e la cultura pierfrancescana a Bologna, catalogo della mostra (Bologna, Museo Civico Medievale - Museo Davia Bargellini, 6/XII/2007 - 16/III/2008), a cura di D. Biagi Maino e M. Medica, Ferrara 2007.

Bonaventura, ed. 1941a
Bonaventurae de Bagnoregio, *Legenda maior sancti Francisci*, in *Analecta Franciscana*, X, Firenze 1941, pp. 557-652.

Bonaventura, ed. 1941b
Bonaventurae de Bagnoregio *Legenda minor sancti Francisci*, in *Analecta Franciscana*, X, Firenze, 1941, pp. 655-678.

Boncompagni 1852
B. Boncompagni, *Della vita e delle opere di Leonardo Pisano, matematico del secolo decimoterzo*, Roma 1852, pp. 31-32.

bonn 2013
Florenz!, catalogo della mostra (Bonn, Bundeskunsthalle, 22/XI/2013 - 9/III/2014), a cura di K. Chrubasik, A. Giusti, B. Roeck e G. Wolf, München 2013.

Bon Valsassina - Garibaldi 1994
Galleria Nazionale dell'Umbria. Dipinti, sculture e ceramiche: studi e restauri, a cura di C. Bon Valsassina e V. Garibaldi, Firenze 1994.

Borbone 2006
P. G. Borbone, *I blocchi con croci e iscrizione siriaca da Fangshan, "Orientalia Christiana Periodica"*, LXXII, 1, 2006, pp. 167-187.

Borghese 2008
G. L. Borghese, *Carlo I d'Angiò. Politica, diplomazia e commercio internazionale prima dei Vespro*, Roma 2008.

Borgnini 2011
V. Borgnini, *La chiesa di San Francesco al Prato in Perugia: vicende costruttive e conservative dell'edificio e delle sue opere d'arte*, "Bollettino per i beni culturali dell'Umbria", Quaderno 3, 2011.

Boskovits 1973
M. Boskovits, *Giunta Pisano: una svolta nella pittura italiana del Duecento*, "Arte illustrata", nn. 55-56, 1973, pp. 339-352.

Boskovits 1976
M. Boskovits, *Cimabue e i precursori di Giotto: affreschi, mosaici e tavole*, Firenze 1976.

Boskovits 1979
M. Boskovits, *Gli affreschi del Duomo di Anagni: un capitolo di pittura romana*, "Paragone", XXX, 357, 1979, pp. 3-41.

Boskovits 1981
M. Boskovits, *Gli affreschi della Sala dei Notari a Perugia e la pittura in Umbria alla fine del xiii secolo*, "Bollettino d'arte", LXVII, 1981, pp. 1-41.

Boskovits 1983
M. Boskovits, *Coppo di Marcovaldo*, voce, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 28, 1983, pp. 631-636.

Boskovits 1984
M. Boskovits, *The Painters of the Miniaturist Tendency, Corpus of Florentine Painting*, Sec. III, Vol. IX, Florence 1984.

Boskovits 1988a
M. Boskovits, *Fruhe Italienische Malerei. Katalogue der Gemäldegalerie*, Berlin 1988.

Boskovits 1988b
M. Boskovits, *Immagine e preghiera nel tardo medioevo: osservazioni preliminari*, "Arte Cristiana", LXXVI, 724, 1988, pp. 93-104.

Boskovits 1993
M. Boskovits, *The origins of Florentine Painting (1100-1270), Corpus of Florentine Painting*, Sec. I, Vol. I, Florence 1993.

Boskovits 1994
M. Boskovits, *Immagini da meditare. Ricerche su dipinti di tema religioso nei secoli xii-xv*, Milano 1994.

Boskovits 2010
M. Boskovits, *Sulle tracce di un grande pittore toscano di metà Duecento*, "Arte cristiana", XCVIII, 859, 2010, pp. 241-252.

Boskovits - Tartuferi 2003
Cataloghi della Galleria dell'Accademia di Firenze. Dipinti, I. *Dal Duecento a Giovanni da Milano*, a cura di M. Boskovits e A. Tartuferi, Firenze 2003.

Braca 2004
A. Braca, *Vicende artistiche fra Napoli e la Costa d'Amalfi in Età Moderna*, Amalfi 2004.

Branca 1997
M. Branca, *San Salvatore al Monte*, Firenze 1997.

Brandi 1961
C. Brandi, *Il Maestro del Paliotto di S. Giovanni Battista a Siena*, in *Scritti di storia dell'arte in onore di Mario Salmi*, a cura di V. Martinelli e F. M. Aliberti Gaudioso, 3 voll., Roma 1961, I, pp. 351-361.

Bratianu 1942
G. I. Bratianu, *Le Conseil du Roi Charles*, "Revue Historique Sud-Est Européen", XIX, 1942, pp. 291-361.

Brilli 2013
A. Brilli, *Mercanti avventurieri. Storie di viaggi e di commerci*, Bologna 2013.

Brocchi 1742 - 1761
G. M. Brocchi, *Vite de' Santi e Beati Fiorentini*, 3 voll., Firenze 1742.

Brook 2010
T. Brook, *The Troubled Empire. China in the Yuan and Ming Dynasties*, Cambridge (Mass.) - London 2010.

Brugnola 1944
G. Brugnola, *Memorie storico-artistiche di S. Bernardino a Narni e il busto di lui d'un artista aquilano*, "Bollettino Abruzzese di Storia Patria", 1944, pp. 145-155.

Brunetti 1969
G. Brunetti, *Il Dossale d'argento*, in *Il Museo dell'Opera del Duomo di Firenze*, a cura di L. Becherucci e G. Brunetti, Firenze 1969, pp. 215-224.

Brunettin 2003
G. Brunettin, *Un tentativo della prima metà del secolo per dare un patrono al Patriarcato di Aquileia: il beato Odorico da Pordenone*, in pordenone 2003, pp. 26-46.

Brusamonti - Casadio 2008
R. Brusamonti - P. Casadio, *Il restauro degli affreschi con Storie del beato Odorico da Pordenone*, in udine 2008, pp. 39-51.

Bruzelius 2012
C. Bruzelius, *The Architecture of the Mendicant Orders in the Middle Ages: an overview of recent literature*, "Perspective", 2, 2012, pp. 365-386, 419-421.

Buffon 2014
G. Buffon, *Khanbaliq. Profili storiografici intorno al cristianesimo in Cina dal medioevo all'età contemporanea (xiii-xix secolo)*, Roma 2014.

Bughetti 1926
B. Bughetti, *Vita e Miracoli di San Francesco nelle tavole istoriate dei secoli xiii e xiv con l'aggiunta di due note: 1. Di un presunto nuovo ritratto di San Francesco; 2. La tavola di Santa Chiara nella sua Basilica di Assisi*, "Archivium Franciscanum Historicum", XIX, 1926, pp. 636-732.

Buitoni 2011
A. Buitoni, *Il diario bolognese di Gaspare Nadi e l'arte a Bologna nella seconda metà del Quattrocento*, "Strenna storica bolognese", XI, 2011, pp. 47-91.

Bullarium Franciscanum, ed. Sbaraglia 1768
Bullarium Franciscanum Romanorum pontificum constitutiones, epistolas ac diplomata, continens tribus ordininibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentum a Seraphico patriarca Sancto Francisco institutis concessa ab illorum exordio ad nostra usque tempora, Tomus IV referens ea queae Nicolai IV, Caelestini V, Bonifacii VIII sunt, a cura di G. I. Sbaraglia, Roma, 1768.

Bullarium Franciscanum, ed. Sbaraglia 1768 (1983)
Bullarium Franciscanum Romanorum pontificum constitutiones, epistolas ac diplomata, continens tribus ordininibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentum a Seraphico patriarca Sancto Francisco institutis concessa ab illorum exordio ad nostra usque tempora, Tomus IV referens ea queae Nicolai IV, Caelestini V, Bonifacii VIII sunt, a cura di G.I. Sbaralglia, Roma, 1768 (rist. anast. Assisi 1983).

Bullarium Franciscanum, ed. Eubel 1898
Bullarium Franciscanum Romanorum pontificum constitutiones, epistolas ac diplomata, continens tribus ordininibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentum a Seraphico patriarca Sancto Francisco institutis concessa ab illorum exordio ad nostra usque tempora, Tomus V,

referens ea queae Benedicti XI, Clementis V, Ioannis XII sunt, a cura di K. Eubel, Roma 1898.

Burresi 1986
M. Burresi, *I monumenti sepolcrali degli Arcivescovi Giovanni Scherlatti e Francesco Moricotti*, in *Il Museo dell'Opera del Duomo a Pisa*, a cura di G. De Angeli d'Ossat, Milano 1986.

Burresi 1995
M. Burresi, *La bottega di Andrea e Nino Pisani: assonanze, autografie, persistenze*, in Lucca 1995, pp. 164-195.

Burresi 2000
M. Burresi, *"Or ride, or piange, or teme, or s'assecura". Poetica del sentimento e esercizio di stile nell'attività di Nino Pisano. E dintorni*, in Pisa 2000, pp. 164-195.

Burresi - Caleca 2005
M. Burresi - A. Caleca, *Pittura a Pisa da Giunta a Giotto*, in Pisa 2005, pp. 65-89.

Buscaroli 1938
R. Buscaroli, *La mostra di Melozzo e del Quattrocento romagnolo*, "Bollettino d'arte", XXXII, 1938, pp. 81-100.

Buschhausen 1978
H. Buschhausen, *Die süditalienische Bauplastik im Königreich Jerusalem*, Wien 1978.

Bux 1990
N. Bux, *Codici Liturgici Latini di Terra Santa*, Fasano 1990.

Cadei 2002
A. Cadei, *Indagini nel cantiere della chiesa superiore di San Francesco ad Assisi; i capitelli di transettto e coro*, "Arte medievale", n.s., I, 2, 2002, pp. 119-148.

Cahen 1940
C. Cahen, *La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris 1940.

Cahen 1969
C. Cahen, *L'Islamismo*, I. *Dalle origini all'inizio dell'Impero ottomano*, in *Storia Universale Feltrinelli*, 14, Milano 1969.

Cahill 1976
J. Cahill, *Hills Beyond a River. Chinese Painting of the Yüan Dynasty, 1279-1368*, New York 1976.

Calderoni Masetti 1997
A. R. Calderoni Masetti, *Sulla datazione dei corali di Memmo di Filippuccio a Pisa*, in *Settanta studiosi italiani. Scritti per l'Istituto Germanico di Storia dell'Arte di Firenze*, a cura di C. Acidini Luchinat, L. Bellosi, M. Boskovits, P. P. Donati e B. Santi, Firenze 1997, pp. 47-50.

Caliò 2005
Leone d'Assisi (Leone da Viterbo), voce, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 64, Roma 2005, pp. 549-552.

Cambridge History of Inner Asia 2009
The Cambridge History of Inner Asia: the Chinggisid Age, a cura di N. Di Cosmo, A. J. Frank, P. B. Golden 2009, Cambridge (UK) - New York 2009.

camerino 2006
Rinascimento scolpito. Maestri del legno tra Marche e Umbria, catalogo della mostra (Camerino, 5/V - 5/XI/2006), a cura di R. Casciaro, Cinisello Balsamo (MI) 2006.

Camilli 1927
A. Camilli, *Memorie francescane in Orte*, Subiaco 1927.

Campbell 1983
M. Campbell, *An Introduction to Medieval Enamels*, London 1983.

Campigli 1999
M. Campigli, *Luce e marmo: Agostino di Duccio*, Firenze 1999.

Cannatà 1981
R. Cannatà, *Francesco da Montereale e la pittura a l'Aquila dalla fine del '400 alla prima metà del '500. Una proposta per il recupero e la conservazione*, "Storia dell'Arte", XLI/XLIII, 1981, pp. 51-73.

Cannon 2013
J. Cannon, *Religious Poverty, Visual Riches: Art in the Dominican Churches of Central Italy in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, New Haven - London 2013.

Cannon - Vauchez 2013
J. Cannon - A. Vauchez, *Margherita da Cortona e i Lorenzetti*, Roma 2000.

Cantalamessa 1907
G. Cantalamessa, *Carlo Crivelli, frammenti di uno studio circa gli artisti veneti nelle Marche*, "Studi Marchigiani", I/II, 1905-1906 (1907), pp. 101-118.

Caravale 1994
M. Caravale, *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*, Bologna 1994.

Carbonai - Gaggio - Salmi 2004
F. Carbonai - G. Gaggio - M. Salmi, *Santa Croce. Interpretazione attraverso le indagini metriche e documentarie*, in *S. Maria del Fiore e le chiese fiorentine del Duecento e del Trecento nella città delle fabbriche arnolfiane*, a cura di G. Rocchi Coopmans de Yoldi, Firenze 2004, pp. 243-262.

Cardini 1987
F. Cardini, *I viaggi di religione, d'ambasceria e di mercatura fra xiii e xv secolo*, in Id., *Minima Mediaevalia*, Firenze 1987, pp. 235-292 (ed. or. in *Storia della società italiana. VII. La crisi del sistema comunale*, Milano 1982, pp. 157-210)

Cardini 1999
F. Cardini, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Roma - Bari 1999.

Cardini 2002
F. Cardini, *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna 2002.

Cardini 2012
F. Cardini, *Gerusalemme. Una storia*, Bologna 2012.

Carli 1971a
E. Carli, *L'arte nella basilica di San Francesco a Siena*, Siena 1971.

Carli 1971b
E. Carli, *I pittori senesi*, Milano 1971.

Carli 1981
E. Carli, *Gli scultori senesi*, Milano 1980.

Carloni 1887
G. Carloni, *Poche ore a Cortona. Guida del forestiere*, Cortona 1887.

Carmignani 2010
M. Carmignani, *I tessili nell'opera di Carlo Crivelli*, in *Crivelli e l'Arte tessile*, a cura di M. Tabibnia e T. Marchesi, Milano 2010, pp. 185-194.

Casagrande 1995
G. Casagrande, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei Comuni*, Roma 1995.

Casagrande 1997
G. Casagrande, *Un Ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento*, in *Francesco d'Assisi* 1997, pp. 237-255.

Casagrande 2013
G. Casagrande, *Accanto a Francesco: Chiara*, in *Umbria Francescana*, a cura di A. Maiarelli, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2013, pp. 91-113.

Cassidy 2006
B. Cassidy, *An image of King Robert of Naples in a Franco-Italian Manuscript in Dublin*, "The Burlington Magazine", CXLVIII, 2006, pp. 31-33.

Cassio 2010
G. Cassio, *Oltre Assisi: con Francesco nella terra dei protomartiri attraverso l'Umbria ternana*, Cascine Vica (TO) 2010.

Castelfranchi Vegas 1998
L. Castelfranchi, *Due vetri dorati umbri e un affresco del maestro di Fossa*, "Prospettiva", 91-92, 1998, pp. 36-40.

Castellani 1922, 2012
E. Castellani, *Catalogo dei Firmani ed altri documenti legali emanati in lingua araba e turca concernenti i Santuari, le proprietà, i diritti della Terra Santa conservati nell'Archivio della stessa Custodia in Gerusalemme*, Gerusalemme 1922, rist. in *L'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa (1230-1970)*, a cura di A. Maiarelli, 3 voll., Milano 2012, I.

Castellani 1971
A.Castellani, *Pittura nel Maceratese dal Duecento al Tardo-gotico*, "Arte Cristiana", LVIX, 1971, pp. 283-285.

Castellano 1982
A. Castellano, *Insediamenti francescani in Puglia. Sulle orme di Frate Francesco a Bitonto*, Bitonto (BA) 1982.

Catalano 1652
N. Catalano, *Fiume del terrestre Paradiso: diviso in quattro capi; discorso sopra l'antica forma dell'habito minoritico, da S. Francesco d'Assisi instituita e portata*, Firenze 1652.

Catalogo 2014
Catalogo dei codici miniati della Biblioteca Vaticana, I. I manoscritti Rossiani, a cura di S. Maddalo, con la collaborazione di E. Ponzi e il contributo di M. Torquati, Città del Vaticano 2014.

Catalogo opere Bitonto 1971
Catalogo opere d'arte mobili di Bitonto, "Studi Bitontini", IV, 1971, pp. 45-47.

Cavalca 2003
C. Cavalca, *Una Crocifissione del Maestro di Ambrogio Saraceno e la pittura su tela a Bologna alla fine del Quattrocento*, "Nuovi Studi", 9, 2003, pp. 31-55.

Cavalca 2014
C. Cavalca, *La pala d'altare a Bologna nel Rinascimento. Opere, artisti e città 1450-1500*, Cinisello Balsamo (MI) 2014.

Cavalcaselle - Crowe 1875-1898
J. A. Crowe - G. B. Cavalcaselle, *Storia della Pittura in Italia. Dal secolo ii al secolo xvi*, ed. italiana ampliata, Firenze, 1875-1898 (ed. or. London 1864-1866).

Cavalcaselle - Crowe 1883-1908
G. B. Cavalcaselle - J. A. Crowe, *Storia della Pittura in Italia dal secolo ii al xvi*, 11 voll., Firenze 1883-1908.

Cavalcaselle - Morelli 1896
G. B. Cavalcaselle - G. Morelli, *Catalogo delle opere d'arte nelle Marche e nell'Umbria*, "Le Gallerie Nazionali Italiane", II, 1896, pp. 191-349.

Cavallaro 1981
A. Cavallaro, *Antoniazzo Romano a Rieti*, in Rieti 1981, pp. 54-61.

Cavallaro 1992
A. Cavallaro, *Antoniazzo Romano e gli antoniazzeschi. Una generazione di pittori nella Roma del Quattrocento*, Udine 1992.

Cavallaro 1997
A. Cavallaro, *Il trittico di Antoniazzo Romano a Subiaco e la committenza francescana nel Lazio*, in *Arte francescana e pauperismo dalla Valle dell'Aniene: l'"exemplum" di Subiaco*, a cura di C. Crescentini, atti delle giornate di studio di Subiaco), Subiaco 1997, pp. 17-25.

Cencetti 1957
G. Cencetti, *Scriptoria e scritture nel monachesimo benedettino*, in *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 4 (Spoleto, 8-14 aprile 1956), Spoleto 1957, pp. 188-219.

Cenci 1981
C. Cenci, *Bibliotheca manuscripta ad Sacrum Conventum Assisiensem*, 2 voll., Assisi 1981.

Centrodi 2010
G. Centrodi, *Le oreficerie e gli argenti*, in *Tesori in prestito. Il Museo della Verna e le sue raccolte*, a cura di S. Gatta, La Verna 2010, pp. 71-80.

Cereti 2003
C. G. Cereti, *Le croci di San Tommaso e la letteratura cristiana in lingue medioiraniche*, in *Studi in onore di Umberto Scerrato per il suo settantacinquesimo compleanno*, a cura di M. V. Fontana e B. Genito, 2 voll., Napoli 2003. pp 193-206.

Cereti - Olivieri - Vazhuthanapally 2002
C. G. Cereti, L. M. Olivieri, J. Vazhuthanapally, *The Problem of the Saint Thomas Crosses and Related Questions. Epigraphical Survey and Preliminary Research*, "East and West", 52, 2002, pp. 285-310.

CERRI 1992
F. Cerri, *Le croci reliquiario di Gubbio*, "Paragone", L, 503, n. s. 31, 1992, pp. 3-11.

CHALANDON 1900
F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I^er^ Comnène*, Paris 1900.

CHALANDON 2008
F. Chalandon *Storia della dominazione normanna in Italia e in Sicilia*, Cassino 2008 (ed. or. Paris 1907).

CHARBONNIER 2007
J. P. Charbonnier, *Christians in China: A.D. 600 to 2000*, San Francisco 2007 (ed. or. Paris 2002).

CHAUMET-SARKISSIAN 2012
M.-P. Chaumet-Sarkissian, *Du couvent au musée : histoire du Parement dans les collections toulousaines*, in TOLOSA 2012, pp. 135-139.

CHELAB 1975 - 1979
M. Chelab, *Tyr à l'époque des croisades*, 2 voll., Paris 1975-1979.

CHENEAU 1923
P. Cheneau, *L'ancien carillon de Bethléem*, "Revue Biblique", XXXII, 1923, pp. 602-607.

Chiara di Assisi 2003
Chiara di Assisi e le sue fonti legislative. Sinossi cromatica, a cura della Federazione S. Chiara d'Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna, Padova 2003.

Chiara di Assisi 2005
Chiara di Assisi. Una vita prende forma. Iter storico, a cura della Federazione S. Chiara d'Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna, Padova 2005.

CHOMENTOVSKAJA 1938
O. Chomentovskaja, *Le comput digital. Histoire d'un geste dans l'art de la Renaissance italienne*, in "Gazette des Beaux-Arts", XX, 1938, pp. 157-172.

Chronica XXIV Generalium, ed. 1897
Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum cum pluribus appendicibus inter quas excellit huiusque ineditus Liber de laudibus sancti Francisci fr. Bernardi a Bessa, in *Analecta Franciscana*, III, Quaracchi (FI) 1897, pp. 4-575.

CIARANFI 1925-1926
A. Ciaranfi, *Domenico di Michelino*, "Dedalo", VI, 1925-1926, pp. 522-538.

CIARDI DUPRÉ DAL POGGETTO 1980
M. G. Ciardi Dupré Dal Poggetto, *Introduzione*, in R. Passalacqua, *I codici liturgici miniati dugenteschi nell'Archivio Capitolare del Duomo di Arezzo*, Firenze 1980, pp. 3-23.

CIARDI DUPRÉ DAL POGGETTO 1982a
M. G. Ciardi Dupré Dal Poggetto, *La miniatura francescana dalle origini alla morte di san Bonaventura*, in PERUGIA - TODI - FOLIGNO 1982, pp. 331-337.

CIARDI DUPRÉ DAL POGGETTO 1982b
M.G. Ciardi Dupré Dal Poggetto, *La miniatura nei libri francescani*, in PERUGIA - TODI - FOLIGNO 1982, pp. 323-330.

CIARDI DUPRÉ DAL POGGETTO 1988
M. G. Ciardi Dupré Dal Poggetto, *I corali miniati delle origini dei Servi di Maria: San Sepolcro, Bologna, Siena*, in *L'Ordine dei Servi di Maria nel primo secolo di vita*, atti del convegno storico (Firenze, Palazzo Vecchio - SS. Annunziata, 23-24 maggio 1986), Firenze 1988, pp. 301-319.

CIARDI DUPRÉ DAL POGGETTO 1996
M. G. Ciardi Dupré Dal Poggetto, *I codici miniati di Santa Croce*, in *Santa Croce nel solco della storia*, a cura di M. G. Rosito, Firenze 1996, pp. 77-96.

CIATTI 1993
M. Ciatti, *I codici miniati di Empoli*, Firenze 1993.

CICCARESE 2002-2003
M. P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, 2 voll., Bologna 2002-2007.

CIONACCI 1682
F. Cionacci, *Storia della Beata Umiliana de' Cerchi Vedova Fiorentina del Terz'Ordine di San Francesco*, Firenze 1682.

CIONI 1998
E. Cioni, *Scultura e smalto nell'oreficeria senese dei secoli XIII e XIV*, Firenze 1998.

CIPOLLARO 2010
C. Cipollaro, *La predicazione francescana nella pittura italiana del Duecento*, "Ikon", III, 2010, pp. 35-44.

CLASEN 1952
S. Clasen, *Franziskus von Assisi und die soziale Frage*, "Wissenschaft und Weisheit", XV, 1952, pp. 109-121.

CLEMENTE DA TERZORIO 1913-1938
Clemente da Terzorio, *Le missioni dei minori cappuccini. Sunto storico*, 10 voll., Roma 1913-1938.

CLEVELAND - SAN FRANCISCO - NEW YORK 2003
Treasures of a Lost Art. Italian Manuscript Painting of the Middle Ages and Renaissance, catalogo della mostra (Cleveland, Cleveland Museum of Art, 23/22-4/V 2003; San Francisco Fine Arts Museums of San Francisco, 7/VI-31/VIII/2003; New York, The Metropolitan Museum of Art, 30/IX/2003-1/II/2004), a cura di P. Palladino, New Haven 2003.

COBIANCHI 2001
R. Cobianchi, *Considerazioni iconografiche sul ciclo francescano del primo chiostro di Santa Croce a Firenze*, "Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz", 45, 2001 (2002), pp. 394-430.

COBIANCHI 2003
R. Cobianchi, *"Visio et sincerus amplexus": un momento di agiografia domenicana ed i suoi sviluppi iconografici (secoli XIII-XIV)*, "Iconographica", II, 2003, pp. 58-81.

COCCHI 1901
A. Cocchi, *Dei reliquiari della Basilica di San Giovanni*, Firenze 1901.

COHEN - SAFRAN 2006
A. Cohen - L. Safran, *Learning from Romanesque Bronze Bowls*, "Word and Image", XXII, 3, 2006, pp. 211-218.

Collezione Salini 2009
La Collezione Salini. Dipinti, sculture e oreficerie dei secoli XII, XIII, XIV e XV, a cura di L.Bellosi, II, Firenze 2009.

COLLOBI RAGGHIANTI 1949-1950
L. Collobi Ragghianti, *Domenico di Michelino*, "La Critica d'Arte", VIII, XXXI, 1949-1950, pp. 363-378.

COLLOSI 1942
G. Collosi, *Narni. Celebrazioni umbre*, Narni 1942.

Come nasce un manoscritto 2010
Come nasce un manoscritto miniato. Scriptoria, tecniche, modelli e materiali, atti del convegno (Milano, 6-7 marzo 2008), a cura di F. Flores d'Arcais e F. Crivello, Modena 2010.

Concile de Clermont 1997
Le Concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade, actes du colloque universitaire international (Clermont-Ferrand, 23-25 giugno 1995), Roma 1997.

CONDORELLI 1968
A. Condorelli, *Precisazioni su Dello* Delli *e Nicola Fiorentino*, "Commentari", XIX, 1968, pp. 197-211.

CONTI 1972
A. Conti, *Pittori in Santa Croce: 1295-1341*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia", 3. Ser. II, 1972, 1, pp. 247-263.

CONTI 1981
A. Conti, *La miniatura bolognese. Scuole e botteghe 1270-1340*, Bologna 1981.

COOK 1995
W. R. Cook, *The Orte Dossal: A Traditional and Innovative Life of St. Francis of Assisi*, "Arte medievale", IX, 1995 (1996), 2, pp. 41-47.

COOK 1996
W. R. Cook, *New Sources, New Insights: the Bardi Dossal of the Life and Miracles of St. Francis of Assisi*, "Studi Francescani", XCIII, 1996, pp. 325-346.

COOK 1999
W. R. Cook, *Images of St. Francis of Assisi in Painting, Stone and Glass from the Earliest Images to c. 1320 in Italy. A Catalogue*, Firenze 1999.

COOK 2005
The Art of the Franciscan Order in Italy, a cura di W. R. Cook, Leiden 2005.

COOPER 2001
D. Cooper, *"Qui Perusii in archa saxea tumulatus". The Shrine of Beato Egidio in San Francesco al Prato*, "Papers of the British School at Rome", 69, 2001, pp. 233-244.

COOPER 2005
D. Cooper, *"In loco tutissimo et firmissimo": the Tomb of St. Francis in History, Legend and Art*, in *The Art of the Franciscan Order in Italy*, a cura di W. R. Cook, Leiden 2005, pp. 1-37.

COOPER 2013
D. Cooper, *Giotto et les Franciscains*, in PARIS 2013, pp. 29-47.

COOPER - ROBSON 2009
D. Cooper - J. Robson, *"A Great Sumptuousness of Painting": Frescoes and Franciscan Poverty at Assisi in 1288 and 1312*, "The Burlington Magazine", CLI, 2009, pp. 656-662.

COOPER - ROBSON 2013
D. Cooper - J. Robson, *The Making of Assisi. The Pope, the Franciscans and the Painting of the Basilica*, New Haven 2013.

COOR-ACHENBACH 1955
G. Coor-Achenbach, *Contributions to the Study of Ugolino di Nerio's Art*, "The Art Bulletin", XXXVII, 1955, pp. 153-165.

CORBO 1981
V. C. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, 3 voll., Jerusalem 1981

CORRADINI 2005
P. Corradini, *Cina. Popoli e società in cinque millenni di storia*, nuova edizione ampliata, riveduta e corretta Firenze-Milano 2005.

COSTA 1998
Impegno ecclesiale dei frati Minori Conventuali nella cultura ieri e oggi, a cura di F. Costa, Roma 1998.

CROUZET-PAVAN 2013
É. Crouzet-Pavan, *Le mystère des rois de Jérusalem 1099-1187*, Paris 2013.

CROWE - CAVALCASELLE 1864-1866
J. A. Crowe - G. B. Cavalcaselle, *A New History of Painting in Italy from the Second to the Sixteenth Century*, 3 voll., London 1864-1866.

CROWE - CAVALCASELLE 1903-1914
J. A. Crowe - G. B. Cavalcaselle, *A History of Painting in Italy. Umbria, Florence and Siena from the Second to the Fifteenth Century*, 6 voll., London 1914.

CUOMO 1969
C. Cuomo, *Maiori. La chiesa di S. Francesco dei Frati Minori*, Cava dei Tirreni 1969.

Custodia 1983
La Custodia di Terra Santa e l'Europa. I rapporti politici e l'attività culturale dei francescani in Medio Oriente, a cura di M. Piccirillo, Roma 1983.

DA CAMPAGNOLA 1999
S. Da Campagnola, *Francesco e francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV*, Assisi 1999.

DA CIVEZZA 1857-1895
M. da Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, 11 voll., Roma 1857-1895.

D'ACUNTO - SANTANICCHIA 2012
N. D'Acunto - M. Santanicchia, *Premessa*, in *L'abbazia di San Salvatore di Monte Acuto - Montecorona nei secoli XI-XVIII. Storia e arte*, a cura di N. D'Acunto e M. Santanicchia, atti del convegno (Abbazia di Montecorona, 18-19 giugno 2009), Perugia 2011, pp. 7-8.

DALLA SANTA 1916
G. Dalla Santa, *Uomini e fatti dell'ultimo Trecento e del primo Quattrocento da lettere a Giovanni Contarini, patrizio veneziano, studente a Oxford e a Parigi, poi Pariarca*

di Costantinopoli, "Nuovo Archivio Veneto", n.s. XXXII, 1916, pp 5-105.

Dalli Regoli 1963
G. Dalli Regoli, *Miniatura pisana del Trecento*, Vicenza 2003.

Dalli Regoli - Paoli 1985
G. Dalli Regoli - M. Paoli, *I Corali miniati da San Francesco a Pisa*, "Critica d'Arte", L, 5, 1985, pp. 47-51.

Dalton 1922
O. M. Dalton, *On two Bronze Bowls in the British Museum*, "Archeologia", LXXII, 1922, pp. 133-160.

Da Morrona 1787-1793
A. Da Morrona, *Pisa illustrata nelle arti del disegno*, 3 voll., Pisa 1787-1793.

D'Arelli 2001
F. D'Arelli, *I francescani e le missioni cattoliche in Cina*, in *I francescani e la Cina. 800 anni di storia*, atti della giornata di studio in preparazione alla canonizzazione dei martiri cinesi (Assisi, Santa Maria degli Angeli, 9 settembre 2000), Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2001, pp. 67-84.

Davidsohn 1956-1968
R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, 8 voll., Firenze 1956-1968 (ed. or. Berlin 1896-1927).

De Benedictis 1982
C. De Benedictis, *I codici miniati del convento di San Fortunato a Todi e i cardinali Bentivenga e Matteo d'Aquasparta*, in Perugia - Todi - Foligno 1982, pp. 197-203.

De Benedictis 1986
C. De Benedictis, *Pittura e miniatura del Duecento e del Trecento in terra di Siena*, in *La pittura in Italia. Il Duecento e il Trecento*, a cura di E. Castelnuovo, 2 voll., Milano 1986, I, pp. 325-363.

De Benedictis 1999
C. De Benedictis, *Fra Pietro Teutonico*, in *La Spezia, Museo Civico Amedeo Lia. Sculture e oggetti d'arte*, a cura di M. Ratti e A. Marmori, Cinisello Balsamo (MI), 1999, pp. 360-365.

De Benedictis 2000a
C. De Benedictis, *Percorso di fra Pietro Teutonico: devozione e artigianato*, "Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz", XLIV, 1, 2000, pp. 106-134

De Benedictis 2000b
C. De Benedictis, *Arte fiorentina dei primi decenni del xv secolo*, in *Spunti per conversare*, Galleria Nella Longari, Milano 2000, pp. 16-18.

De Benedictis 2010
C. De Benedictis, *Devozione e produzione artistica in Umbria. Vetri dorati e graffiti del xiv e xv secolo*, Firenze 2010.

Dedeyan 2003
G. Dedeyan, *Les Arméniens entre Grecs Musulmans et Croisés, étude sur les pouvoirs arméniens dans le proche-orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 voll., Lisbonne 2003.

Degl'Innocenti Gambuti 1977
M. Degl'Innocenti Gambuti, *I codici miniati medievali della Biblioteca Comunale e dell'Accademia Etrusca di Cortona*, Firenze 1977.

De Loye 1968
G. De Loye, *Musée Calvet d'Avignon. Nouvelles acquisition depuis 1964*, "Le revue du Louvre et des Musées de France", XVIII, 1968, pp. 285-289.

De Marchi 1986
A. De Marchi, *La mostra di "Pittura italiana del Gotico e del Rinascimento" a Praga*, "Prospettiva", 45, 1986, pp. 69-77.

De Marchi 2002
A. De Marchi, *Norma e varietà nella transizione dal polittico alla pala quadra*, in *Storia delle Arti in Toscana. Il Quattorecento*, Firenze 2002, pp. 199-222.

De Marchi 2009a
A. De Marchi, *"Cum dictum opus sit magnum". Il documento pistoiese del 1274 e l'allestimento trionfale dei tramezzi in Umbria e Toscana fra Due e Trecento*, in *Medioevo: immagine e memoria*, atti del convegno internazionale di studi (Parma, 23-28 settembre 2008), a cura di A. C. Quintavalle, Milano 2009, pp. 603-621.

De Marchi 2009b
A. De Marchi, *La pala d'altare. Dal paliotto al polittico gotico*, dispense, Università di Firenze, corso di laurea magistrale in Storia dell'arte. Storia dell'arte medioevale, a.a. 2008-2009, Firenze 2009.

De Marchi 2012
A. De Marchi, *La pala d'altare dal polittico alla pala quadra*, dispense, Università di Firenze, Corso di laurea magistrale in Storia dell'arte. Storia dell'arte medioevale, a.a. 2011-2012, Firenze 2012.

De Mieri 2012
S. De Mieri, *Per la pittura del Quattrocento in Costiera Sorrentina: opere di Giovanni da Gaeta (e della sua cerchia)*, in *Piano di Sorrento. Una storia di terra e di mare*, atti del I, II e III ciclo di conferenze (2010-2011) sulla storia del territorio di Piano di Sorrento e della Penisola Sorrentina, a cura di C. Pepe e F. Senatore, Roma 2012, pp. 129-145.

Demouy 2012
P. Demouy, *Les Templiers et la Papauté*, in Troyes 2012, pp. 63-67.

Demurger 2009
A. Demurger, *Ordre du Temple*, in *Prier et combattre. Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, a cura di N. Bériou e P. Josserand, Paris 2009, pp. 896-902.

de Navarra 1930
M. C. de Navarra, *Vita del B. Odorico da Pordenone*, "VI Centenario del Beato Odorico da Pordenone", I, 1930, 2, pp. 26-30.

de Rachewiltz 1971
I. de Rachewiltz, *Papal Envoys to the Great Khans*, London 1971.

de Rachewiltz 1989
de Rachewiltz, *Dante's* aleppe. *A Tartar word in Tartarus?*, in *Proceedings of the XXVIII permanent international Altaistic conference* (Venezia, 8-14 luglio 1985), a cura di G. Stary, Wiesbaden 1989, pp. 57-71.

de Rachewiltz 1997
I. de Rachewiltz, *Marco Polo went to China*, "Zentralasiatische Studien", 27, 1997, pp. 34-92.

de Rachewiltz 1998
I. de Rachewiltz, *Additions and Corrections to I. de Rachewiltz, Marco Polo Went to China*, "Zentralasiatische Studien", 28, 1998, p. 177.

de Rachewiltz 2006, 2013
The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century, a cura di I. de Rachewiltz, Leiden 2006, 2013, 3 voll.

Derbes 1996
A. Derbes, *Picturing the Passion in Late Medieval Italy. Narrative Painting, Franciscan Ideologies and the Levant*, Cambridge 1996.

De Salvia 1983
M. S. De Salvia, *L'arredo in Santa Croce*, in *Il complesso monumentale di Santa Croce. La Basilica, Le cappelle, i chiostri, il museo*, a cura di U. Baldini e B. Nardini, Firenze 1983, pp. 329-331.

De Sandoli 1974
S. De Sandoli, *Corpus inscriptionum crucesignatorum Terrae Sanctae*, Jerusalem 1974.

Desbonnets 1986
T. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione. I Francescani*, Milano 1986 (ed. or. Paris 1983).

Deschamps 1934-1973
P. Deschamps, *Les Châteaux des Croisés en Terre Sainte*, 3 voll., Paris 1934-1973.

de Sousa 1710
F. de Sousa, *Oriente Conquistado a Jesu Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa, 2 voll.*, Lisboa 1710.

Dessi 2005
R. M. Dessi, *Prière, chant et prédication: à propos de la lauda, de François d'Assise à Machiavel*, in *La prière en latin de l'Antiquité au xiiie siècle: formes, évolutions, significations*, actes d'un colloque tenu à Nice, 2003; études réunies par J. F. Cottier, Turnhout 2005, pp. 245-272.

Dickens 2010
M. Dickens, Review of *Early Christian Remains of Inner Mongolia* by T.H.F. Halbertsma, Leiden 2008, "Journal of the Royal Asiatic Society", XX, 2010, pp. 217-220.

Di Cosmo - Deweese - Humphrey 2005
Mongols, Turks, and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World, ed by N. Di Cosmo - D. Deweese - K. Humphrey, Leiden-Boston 2005.

Di Fonzo - Odoardi - Pompei 1978
L. Di Fonzo - G. Odoardi - A. Pompei, *I frati Minori Conventuali. Storia e vita 1209-1976*, Roma 1978.

Dipinti e disegni 1993
Dipinti e disegni della Pinacoteca Civica di Pesaro, a cura di C. Giardini, E. Negro e M. Pirondini, Modena 1993.

Dizionario biografico miniatori italiani 2004
Dizionario biografico dei miniatori italiani. Secoli ix-xvi, a cura di M. Bollati, Milano 2004.

Dodu 1894
G. J. Dodu, *Histoire des institutions monarchiques dans le Royaume latin de Jérusalem 1099-1291*, Paris 1894.

Dolciami 2001
F. Dolciami, *Francesco d'Assisi tra devozione, culto e liturgia*, "Collectanea Franciscana", LXXI, 2001, pp. 5-45.

Donati 1966
P. P. Donati, *Taddeo Gaddi*, Firenze 1966.

Donini 2003
P. G. Donini, *Il mondo islamico. Breve storia dal Cinquecento a oggi*, Roma - Bari 2003.

Donovan 1950
J. Donovan, *Pelagius and the Fifth Crusade*, Philadelphia - London 1950.

Drake 1962
F. S. Drake, *Nestorian Crosses and Nestorian Christians in China under the Mongols*, "Journal of the Royal Asiatic Society Hong Kong Branch", 2, 1962.

Dunnell 1992
R. Dunnell, *The Hsia Origins of the Yüan Institution of Imperial Preceptor*, "Asia Major", 5, 1992, pp. 85-111.

Dunnell 2009
R. Dunnel, *Translating History from Tangut Buddhist Texts*, "Asia Major", 22, 2009, pp. 41-78.

Durand - Gaborit - Gaborit-Chopin 2005
J. Durand - J.-R. Gaborit - D. Gaborit-Chopin, *L'art Roman au Louvre*, Paris 2005.

Durliat 1995
M. Durliat, *Le Parement d'autel brodé du Musée Paul-Dupuy*, Tolosa 1995.

Egidi 1920-1921
P. Egidi, *I capitelli romanici di Nazaret*, "Dedalo", I, 1920-1921, pp. 761-776.

Ellenblum 2006
R. Ellenblum, *Crusader Castles and Modern Histories*, Cambridge 2006.

Enciclopedia bernardiniana 1985
Enciclopedia bernardiniana, a cura di M. A. Pavone e V. Pacelli, 4 voll., L'Aquila 1890-1985, II. *Iconografia*, 1985.

Encyclopedia of Religion 2005²
Encyclopedia of Religion, a cura di L. Jones, M. Eliade, C. J. Adams, 15 voll., Detroit - London 2005 (ed. or. New York 1987).

Encyclopédie Islam 1979
Encyclopédie de l'Islam, I, Leiden - Paris, 1979.

Enlart 1925-1928
C. Enlart, *Les Monuments des Croisés dans le Royaume de Jerusalem. Architecture religieuse et civile*, 4 voll., Paris 1925-1928.

Enoki 1964
K. Enoki, *The Nestorian Christianism in China in Mediaeval Time according to Recent Historical and Archaeological Reserches*, in *L'Oriente cristiano nella storia*

delle civiltà, atti del convegno internazionale (Roma, 31 marzo - 3 aprile 1963; Firenze 4 aprile 1963), Roma 1964, pp. 45-77.

Eredità del padre 2007
L'eredità del padre. Le reliquie di San Francesco a Cortona, a cura di S. Allegria e S. Gatta, Padova 2007, pp. 169-180.

Ernoul, ed. de Mas Latrie 1871
Chronique d'Ernoul et de Bernard Le Trésorier, a cura di L. de Mas Latrie, Paris 1871.

Esser 1958
K. Esser, *Die Handarbeit in der Frühgeschichte des Minderbrüderordens*, "Franziskanische Studien", XL, 1958, pp. 145-166.

Esser 1972
K. Esser, *Origini e valori autentici dell'Ordine dei frati minori*, Milano 1972 (ed. or. Leiden 1966).

Esser 1975
K. Esser, *Origini e inizi del movimento e dell'Ordine francescano*, Milano 1975 (ed. or. Leiden 1966).

Estoire de Eracles, ed. 1859
L'Estoire de Eracles empereur et la conquête de la terre d'Outremer [1183-1277], in *Recueil des Historiens* 1844-1895, II, 1859, pp. 1-481.

Evangelisti 1998
P. Evangelisti, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV sec.)*, Bologna 1998.

fabriano 2006
Gentile da Fabriano e l'altro Rinascimento, catalogo della mostra (Fabriano, Spedale di Santa Maria del Buon Gesù, 21/IV - 23/VII/2006), a cura di L. Laureati e L. Mochi Onori, Milano 2006.

fabriano 2014
Da Giotto a Gentile. Pittura e scultura a Fabriano fra Due e Trecento, catalogo della mostra (Fabriano, Pinacoteca civica "Bruno Molajoli", 26/VII - 30/XI/2014), a cura di V. Sgarbi,G. Donnini e S. Papetti, Firenze 2014.

Faggion 2001
G. Faggion, *Ezzelini. Signori della Marca nel cuore dell'Impero di Federico II*, "Bollettino Telematico dell'Arte", 15 ottobre 2001, 284, http://www.bta.it/txt/a0/02/bta00284.html

Faloci-Pulignani 1921
M. Faloci-Pulignani, *Antichi ritratti di S. Francesco: Tavola di S. Maria degli Angeli*, "San Francesco d'Assisi", I, 1921, 6, pp. 138-142.

Fantappiè 2011
C. Fantappiè, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna 2011.

Faranda 2010
F. Faranda, *Un possibile Giunta Pisano nella ritrovata cripta di San Colombano a Bologna*, "Commentari d'arte", XVI, 46-47, 2010, pp. 35-47.

Fattorini 2009 (2010)
G. Fattorini, *Una "Santa Chiara" smarrita di Domenico di Niccolò "dei cori"*, "Prospettiva", 136, 2009, (2010), pp. 26-30.

Fedalto 1981-2006
G. Fedalto, *La chiesa Latina in Oriente*, 2a edizione riveduta e ampliata, 3 voll., Verona 1981-2006.

Ferdinandi 2014
S. Ferdinandi, *Levante crociato: incastellamento e difesa*, in *I Francescani e la crociata*, atti dell'XI convegno storico (Greccio, 3-4 maggio 2013), a cura di A. Cacciotti e M. Melli, Milano 2014, pp. 57-183.

Ferretti 1976
M. Ferretti, *Una Croce a Lucca, Taddeo Gaddi, un nodo di tradizione giottesca*, "Paragone", XXVII, 317/319, 1976, pp. 19-40.

Ferrier 1997
L. Ferrier, *La couronne refusée de Godefroy de Bouillon: eschatologie et humiliation de la majesté au premier temps du Royaume latin de Jérusalem*, in *Le Concile de Clermont* 1997, pp. 245-265.

Fidenzio da Padova, ed.1913
Fidenzio da Padova, *Liber recuperationis Terre Sanctae*, in Golubovich, 1906-1927, II, 1913, pp. 1-60.

fiesole 1998
I Della Robbia e l'arte nuova della scultura invetriata, catalogo della mostra (Fiesole, Basilica di Sant'Alessandro, 29/V - 1/XI/1998), a cura di G. Gentilini, Firenze 1998.

figline valdarno 1980
Il Maestro di Figline, catalogo della mostra didattica (Figline Valdarno, Palazzo Pretorio, 21/XII/1980 - 4/I/1981), a cura di L. Bellosi, Firenze 1980.

figline valdarno 2010
Arte a Figline. Dal Maestro della Maddalena a Masaccio, catalogo della mostra (Figline Valdarno, Palazzo Pretorio, 16/X/2010 - 16/I/2011), a cura di A. Tartuferi, Firenze 2010.

Finarte-Semenzato, Firenze 2002
Eredi Carlo De Carlo. Parte quarta, catalogo d'asta, Finarte-Semenzato, Firenze (9 dicembre 2002), Firenze 2002.

Fiocco 1932
G. Fiocco, *Michele da Firenze*, "Dedalo", XII, 1932, pp. 542-563.

Fiorillo 1987
A. P. Fiorillo, *Due tavole quattrocentesche (Note sulla cultura artistica nel Ducato d'Amalfi nel XV secolo)*, "Rassegna del Centro di Cultura e Storia Amalfitana", VII, 13-14, 1987, pp. 129-14.

firenze 1957a
Mostra di affreschi staccati, catalogo della mostra (Firenze, Forte di Belvedere, 1957), a cura di U. Baldini e L. Berti, Firenze 1957.

firenze 1957b
Mostra di codici romanzi delle Biblioteche fiorentine, catalogo della mostra in occasione dell'ottavo congresso internazionale di studi romanzi, Firenze, 3-8 aprile 1956 (Biblioteca Medicea Laurenziana, Biblioteca Nazionale Centrale, Biblioteca Riccardiana), Firenze 1957.

firenze 1978
Lorenzo Ghiberti: "materia e ragionamenti", catalogo della mostra (Firenze, Museo di San Marco - Museo dell'Accademia, 18/X/1978 - 31/I/1979), a cura di L. Bellosi, Firenze 1978.

firenze 1986
Santa Croce nell'Ottocento, catalogo della mostra (Firenze, Basilica e Convento di Santa Croce, 1986-1987), a cura di A. Calvani e M. G. Ciardi Dupré dal Poggetto, Firenze 1986.

firenze 1994
Firenze e la sua immagine. Cinque secoli di vedutismo, catalogo della mostra (Firenze, Forte di Belvedere, 29/VI - 30/IX/1994), a cura di M. Chiarini e A. Marabottini, Venezia 1994.

firenze 2001
Un tesoro rivelato. Capolavori dalla Collezione Carlo De Carlo, catalogo della mostra (Firenze, Galleria dell'Accademia, marzo 2011), a cura di M. Scalini e A. Tartuferi, Firenze 2001.

firenze 2003
Miniatura del '400 a San Marco. Dalle suggestioni avignonesi all'ambiente dell'Angelico, catalogo della mostra (Firenze, Museo di San Marco, 1/IV - 30/VI/2003), a cura di M. Scudieri e G. Rasario, Firenze 2003.

firenze 2004a
L'arte a Firenze nell'età di Dante (1250-1300), catalogo della mostra (Firenze, Galleria dell'Accademia, 1/VI - 29/VIII/2004), a cura di A. Tartuferi e M. Scalini, Firenze 2004.

firenze 2004b
Bartolomeo di Giovanni, collaboratore di Ghirlandaio e Botticelli / Associate of Ghirlandaio and Botticelli, catalogo della mostra (Firenze, Museo di San Marco, 24/IV - 5/VI/ 2004) a cura di N. Pons, Firenze 2004.

firenze 2005
Arnolfo. Alle origini del Rinascimento fiorentino, catalogo della mostra (Firenze, Museo dell'Opera dell'Opera di Santa Maria del Fiore, 21/XII/2005 - 21/IV/2006), a cura di E. Neri Lusanna, Firenze 2005.

firenze 2006
Angeli santi e demoni. Otto capolavori restaurati per santa Croce, catalogo della mostra (Firenze, Museo di Santa Croce, dal 7/XI/2006), a cura di M. Ciatti, C. Frosinini e C. Rossi Scarzanella, Firenze 2006.

firenze 2008
L'eredità di Giotto. Arte a Firenze 1340-1375, catalogo della mostra (Firenze, Galleria degli Uffizi, 10/VI - 2/XI/2008), a cura di A. Tartuferi, Firenze 2008.

firenze 2011
Agli albori della pittura fiorentina. La Maestà del Museo Puškin di Mosca, catalogo della mostra (Firenze, Galleria degli Uffizi, 18/X/2011 - 7/I/2012), a cura di A. Tartuferi, Firenze 2011

firenze 2014a
La Fortuna dei Primitivi. Tesori d'Arte dalle collezioni italiane fra Sette e Ottocento, catalogo della mostra (Firenze, Galleria dell'Accademia, 24/VI - 8/XII/2014), a cura di A. Tartuferi e G. Tormen, Firenze 2014.

firenze 2014b
Puro semplice naturale nell'arte a Firenze tra Cinque e Seicento, catalogo della mostra (Firenze, Galleria degli Uffizi 17/VI - 2/XI/2014), a cura di A Giannotti e C. Pizzorusso, Firenze 2014.

firenze 2014c
L'altra metà del cielo. Sante e devozione privata nelle grandi famiglie fiorentine nei secoli XVII-XIX, catalogo della mostra (Firenze, Casa Martelli, 7/XII - 8/III/2014), a cura di F. Fiorelli Malesci, Livorno 2014.

Fisher 2006
A. E. Fisher, *Cross Altar and Crucifix in Ottonian Cologne. Past Narrative, Present Ritual, Future Resurrection*, in *Decorating the Lord's Table. On the Dynamics between Image and Altar in the Middle Age*, a cura di S. Kaspersen e E. Thunø, Copenhagen 2006, pp. 43-62.

Flora 2009
H. Flora, *The Devout Belief of the Imagination. The Paris Meditationes Vitae Christi and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy*, Turnhout 2009.

Flora 2010
H. Flora, *Empathy and Performative Vision in Oxford Corpus Christi College Ms 410*, "Ikon", III, 2010, pp. 169-177.

Flori 1999
J. Flori, *Pierre l'Ermite et la première croisade*, Paris 1999.

Flori 2003
J. Flori, *La guerra santa. La formazione dell'idea di crociata nell'Occidente cristiano*, Bologna 2003 (ed. or. Paris 2001).

Flori 2007
J. Flori, *Bohémond d'Antioche. Chevalier d'aventure*, Paris 2007

Flori 2012
J. Flori, *Prêcher la croisade. XIe-XIIIe siècle. Communication et propagande*, Paris 2012.

Flury-Lemberg 1988
M. Flury-Lemberg, *Textile Conservation and Research. A Documentation of the Textile Department on the Occasion of the Twentieth Anniversary of the Abegg Foundation*, Berna 1988.

Folda 1986
J. Folda, *The Nazareth Capitals and the Crusader Shrine of the Annunciation*, University Park (Pa.) 1986, pp. 37-39.

Folda 1995
J. Folda, *The Art of the Crusaders in the Holy Land 1098-1187*, Cambridge 1995.

foligno 2012
Dal visibile all'indicibile. Crocifissi ed esperienza mistica in Angela da Foligno, catalogo della mostra (Foligno, Palazzo Trinci, 6/X/2012 - 6/I/2013), a cura di M. Bassetti e B. Toscano, Spoleto 2012.

Folkerts 2001
M. Folkerts, *La matematica nell'Europa latina*, in *Storia della Scienza*, Roma, 10 voll., 2001-2005, IV, 2001, pp. 313-323.

FONSECA 1997
C. D. Fonseca, *Papato e crociate (1099-1274)*, in *Le Crociate. L'Oriente e l'Occidente da Urbano II a San Luigi 1096-1270*, a cura di M. Rey-Delqué, Milano 1997, pp. 93-107.

FONTEVRAULT-L'ABBAYE 2001
L'Europe des Anjou. Aventure des princes angevins du XIIIe au XVe siècle, catalogo della mostra (Fontevrault-l'Abbaye, Abbazia di Fontevrault, 15/VI - 6/IX/2001), a cura di G. Massin Le Goff e D. Soulier, Paris 2001, p. 306.

Fonti agiografiche, ed. Dolso 2014
Fonti agiografiche dell'Ordine francescano, a cura di M. T. Dolso, Padova 2014.

Fonti clariane 2013
Fonti clariane: documentazione antica su santa Chiara d'Assisi. Scritti, biografie testimonianze, testi liturgici e sermoni, a cura di G. Boccali, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2013.

Fonti francescane, ed. 1978[2]
Fonti francescane, Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi, Assisi 1978[2] (ed. or. 1977).

Fonti francescane, ed. 2004
Fonti Francescane. Nuova Edizione. Scritti e biografie di san Francesco. Cronache ed altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi, Testi normativi dell'Ordine Francescano Secolare, a cura di E. Caroli, Padova 2004.

Fonti francescane, ed. 2011
Fonti francescane. Terza edizione rivista e aggiornata. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'Ordine Francescano Secolare, a cura di E. Caroli, Padova 2011.

FORESTA 2012
P. Foresta, *Philippe Couplet e il ritorno della Bibbia in Europa*, in *In via in saecula. La Bibbia di Marco Polo tra Europa e Cina*, Roma 2012, pp. 117-143.

FORLÌ 1938
Mostra di Melozzo e del Quattrocento romagnolo, catalogo della mostra (Forlì, Palazzo dei Musei, giugno-ottobre 1938), a cura di C. Gnudi e L. Becherucci, Bologna 1938.

FORLÌ 2011
Melozzo da Forlì. L'umana bellezza tra Piero della Francesca e Raffaello, catalogo della mostra (Forlì, Musei San Domenico, 29/I - 12/VI/2011, a cura di D. Benati, M. Natale e A. Paolucci, Cinisello Balsamo (MI) 2011.

FORLÌ - CESENA 2002
"Scritte dal dito di Dio". Testi biblici e liturgici manoscritti e a stampa della Biblioteca Malatestiana, catalogo della mostra (Forlì - Cesena, Sapim-Biblioteca Malatestiana, 23/IV - 30/VI/ 2002), a cura di P. Errani e F. Lollini, Forlì 2002.

FOSTER 1954
J. Foster, *Crosses from the Walls of Zaitun*, "Journal of the Royal Asiatic Society", [n. s.] 1-2, 1954, pp. 1-25.

FRANCALANCI 2010
E. Francalanci, *Miniature del Duecento*, in *Arte in terra d'Arezzo. Il Medioevo*, a cura di M. Collareta e P. Refice, Ospedaletto (PI) 2010, pp. 171-180.

Francesco a Roma 2008
Francesco a Roma dal signor Papa, atti del sesto convegno storico (Greccio 9-10 maggio 2008) in occasione dell'ottavo centenario dell'approvazione della prima Regola, a cura di A. Cacciotti e M. Melli, Milano 2008.

Francesco d'Assisi 1997
Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana, a cura di M. P. Alberzoni, Torino 1997.

FRANCESCO D'ASSISI, ed. Paolazzi 2009
Francesco d'Assisi, *Scritti*, edizione critica a cura di C. Paolazzi, Grottaferrata-Roma 2009.

FRANCO 1977
M. R. Franco, *La Beata Umiliana de' Cerchi*, Roma 1977.

FRANKE - TWITCHETT 1994
The Cambridge History of China, VI. *Alien Regimes and Border States (907-1368)*, a cura di H. Franke e D. Twitchett, Cambridge 1994.

La «fraternitas» 2003
La «fraternitas» di Francesco d'Assisi. Storia, novità e attualità, a cura di C. Di Nardo e G. Salonia, Giulianova (TE) 2003.

Frati cappuccini 1988-1993
I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo, a cura di C. Cargnoni, 6 voll., Perugia 1988-1993.

FRATINI 1998
C. Fratini, *Pittura fra Marche e Umbria: primi passi per una storia comparata*, in *Il Maestro di Campodonico. Rapporti artistici fra Umbria e Marche*, a cura di F. Marcelli, Fabriano 1998, pp. 12-43.

FRATINI 2002
C. Fratini, *La pala di Ilario da Viterbo alla Porziuncola*, in *Assisi anno 1300*, a cura di S. Brufani ed E. Menestò, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2002, pp. 477-499.

FREDERICKSEN - ZERI 1972
B. B. Fredericksen - F. Zeri, *Census of Pre-Nineteenth-Century Italian Paintings in North American Public Collections*, Cambridge (Mass.) 1972.

FREEMAN 2014
G. P. Freeman, *Il cingolo di santa Chiara. Nuovi contributi documentari sugli inizi del movimento clariano*, ed. it. a cura di M. B. Umiker e P. Canali, Milano 2014.

FREGONA 2007
A. Fregona, *L'Ordine Francescano Secolare. Storia, legislazione, spiritualità*, Padova 2007.

FREUD 1971
S. Freud, *Malaise de la civilisation*, Paris 1971 (ed. or. Wien 1930).

FREULER 1987
G. Freuler, *Andrea di Bartolo, Fra Tommaso d'Antonio Caffarini, and Dominicans in Venice*, "The Art Bulletin", LXIX, 4, 1987, pp. 570-586.

FREULER 1992
G. Freuler, *Presenze artistiche toscane a Venezia alla fine del Trecento: lo scriptorium dei camaldolesi e dei domenicani*, in *La pittura nel Veneto. Il Trecento*, a cura di M. Lucco, Venezia 1992, pp. 480-502.

FREULER 2002
G. Freuler, *La miniatura senese degli anni 1370 - 1420*, in LABRIOLA - DE BENEDICTIS - FREULER 2002, pp. 177-210.

FREULER 2004
G. Freuler, *Studi recenti sulla miniatura medievale: Emilia, Veneto, Toscana. Appunti su una mostra americana* (parte II), "Arte Cristiana", XCII, 2004, pp. 157-170.

FREULER 2009
G. Freuler, *Ancora sulla miniatura senese dei secoli XIII-XV. Postille ad un libro* (parte I), "Arte Cristiana", XCVII, 2009, pp. 279-289.

FREULER 2013
G. Freuler, *Italian Miniatures from the Twelfth to the Sixteenth Century*, 2 voll., Cinisello Balsamo (MI) 2013.

G. FREULER, in *Catalogo miniature Fondazione Cini* [2015], in c.d.s.
G. Freuler, in *Catalogo delle miniature della Fondazione Giorgio Cini*, a cura di M. Medica e F. Toniolo, [2015], in c.d.s.

FROLOW 1961
A. Frolow, *La reliquie de la vrai croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961.

FROSININI 2014
Agnolo Gaddi e la Cappella Maggiore di Santa Croce a Firenze. Studi in occasione del restauro, a cura di C. Frosinini, Milano 2014.

FRUGONI 1988
C. Frugoni, *Francesco: un'altra storia*, Genova 1988.

FRUGONI 1993
C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto* Torino 1993.

FRUGONI 2002
C. Frugoni, *Gli affreschi del chiostro di San Francesco: I Tartari a Siena*, in *Pietro e Ambrogio Lorenzetti*, a cura di C. Frugoni, Firenze 2002, pp. 187-196.

FRUGONI 2004
C. Frugoni, *Sui vari significati del Natale di Greccio, nei testi e nelle immagini*, "Frate Francesco", I, 2004, pp. 35-147.

FRUGONI 2006
C. Frugoni, *La povertà taciuta*, in C. Frugoni - F. Manzari, *Immagini di san Francesco in uno Speculum humanae salvationis del Trecento*, Roma, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana 55.K.2, Padova 2006, pp. 57-112.

FRUGONI 2008a
C. Frugoni, *L'affare migliore di Enrico: Giotto e la cappella Scrovegni*, Torino 2008.

FRUGONI 2008b
C. Frugoni, *Francesco, un vescovo e due pontefici: fonti scritte e iconografia del percorso agiografico da Assisi a Roma*, in *Francesco dal signor papa*, atti del VI convegno storico (Greccio, 9-10 maggio 2008), a cura di A. Cacciotti e M. Melli, Milano - Roma 2008, pp. 345-375.

FRUGONI 2010a
C. Frugoni, *A proposito della predica di san Francesco agli uccelli*, in *Come l'orco per la fiaba. Studi per Franco Cardini*, a cura di M. Montesano, Tavarnuzze - Impruneta (FI) 2010, pp. 407-416.

FRUGONI 2010b
C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino 2010 (ed. or. Torino 1993).

FRUGONI 2011a
C. Frugoni, *Gli affreschi della Basilica Superiore di Assisi: una committenza di papa Niccolò IV?*, in *Arbor ramosa, studi per Antonio Rigon*, a cura di L. Bertazzo, D. Gallo, R. Michetti e A. Tilatti, Padova 2011, pp. 215-223.

FRUGONI 2011b
C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per immagini e parole fino a Giotto e a Bonaventura*, Torino 2011 (ed. or. Torino 1993).

FRUGONI 2012a
C. Frugoni, *Francesco e le terre dei non cristiani*, Milano 2012.

FRUGONI 2012b
C. Frugoni, *Franciscan Iconographic Themes in the Altar Hanging of Toulouse. An Overview*, in TOLOSA 2012, pp. 142-154.

FRUGONI 2012c
C. Frugoni, *Una nuova interpretazione di un sigillo della custodia francescana pisana*, in *Societas et universitas. Miscellanea di scritti offerti a don Severino Dianich*, a cura di M. Gronchi e M. Soriani Innocenti, Pisa 2012, pp. 187-191.

FRUGONI 2012d
C. Frugoni, *La voce di Francesco nelle tavole del XIII secolo*, in *Segni del francescanesimo a Bitonto e in Puglia*, a cura di N. Pice e F. Moretti, Bari 2012, pp. 13- 64.

FRUGONI 2013
C. Frugoni *"Istud signum tau cum capite": qualche riflessione in merito*, "Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria", CX, 2013, pp. 5-16.

FRUGONI 2014
C. Frugoni, *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Torino 2014.

FRUGONI - MANZARI 2006
C. Frugoni - F. Manzari, *Immagini di San Francesco in uno "Speculum humanae salvationis" del Trecento*, Roma 2006.

FRYKENBERG 2008
R. E. Frykenberg, *Christianity in India. From Beginnings to the Present*, Oxford 2008.

Fulcherius Carnotensis, ed. Hagenmeyer 1913
Fulcherius Carnotensis, *Historia Hierosolymintana (1095-1127)*, [*Gesta Francorum Iherusalem Peregrinantium*], a cura di H. Hagenmeyer, Heidelberg 1913.

Gaborit-Chopin 1983
D. Gaborit-Chopin, *Le arti suntuarie*, in *Il Mondo romanico. Il Tempo delle crociate*, a cura di F. Avril, X. Barral i Altet e D. Gaborit-Chopin, Milano 1983, pp. 227-295 (ed. or. Paris 1982).

Gabrieli 1966
F. Gabrieli, *Gli Arabi*, Firenze 1966 (ed. or. Firenze 1957).

Gagliardi 2010
I. Gagliardi, *San Ludovico fra tradizione agiografica e diffusione del culto "in partibus Tusciae"*, in *Culto dei santi e culto dei luoghi nel Medioevo pistoiese*, atti del convegno di Studi (Pistoia, 16-17 maggio 2008), a cura di Anna Benvenuti e Renzo Nelli, Pistoia 2010, pp. 75-96.

Galleria Nazionale dell'Umbria 1969
Galleria Nazionale dell'Umbria, I. Dipinti, sculture e oggetti d'arte di età romanica e gotica, a cura di F. Santi, Roma 1969, pp. 26-33.

Galli 1992
A. Galli, *Michele da Firenze: i problemi dell'attività giovanile*, "Prospettiva", 68, 1992, pp. 13-29.

Galli 2008
A. Galli, *Arte in terra, ad Arezzo (1420-1450)*, in *Arte in terra d'Arezzo. Il Quattrocento*, a cura di L. Fornasari, G. Gentilini e A. Giannotti, Firenze 2008, pp. 199-218.

Garani 1948
L. Garani, *Il bel San Francesco di Bologna. La sua storia*, Bologna 1948.

Gardner I. 2005
I. Gardner, *The Medieval Christian Remains from Zayton: A Select Catalogue*, in *From Palmyra to Zayton: Epigraphy and Iconography*, a cura di I. Gardner - S. Lieu - K. Parry, Turnhout 2005, pp. 215-228.

Gardner J. 1979
J. Gardner, *A Double Tomb in Montefiore dell'Aso and Cardinal Gentile*, "Acta historiae artium Academiae Scientiarum Hungaricae", 25, 1979, pp. 15-25.

Gardner J. 2007a
J. Gardner, *Friars on the façade: the Franciscans and Gothic Sculpture*, in *Medioevo: l'Europa delle cattedrali*, atti del convegno (Parma, settembre 2006), a cura di A. C. Quintavalle, Milano, 2007a, pp. 499-506.

Gardner J. 2007b
J. Gardner, *Stone Saints: Commemoration and Likeness in Thirteenth-Century Italy, France, and Spain*, "Gesta", XLIV, 2, 2007, pp. 121-134.

Garrison 1949
E. B. Garrison, *Italian Romanesque Panel Painting*, Firenze 1949.

Garzelli 1974
A. Garzelli, *Miniature fiorentine del Dugento*, "Arte Illustrata", VI, 59, 1974, pp. 335-350.

Gatto 2006
F. Gatto, *Dalla parte di Salimbene. Raccolta di ricerche sulla Cronaca e i suoi personaggi*, Roma 2006.

Gaubil 1739
P. A. Gaubil, *Histoire de Gentchiscan et de toute la dinastie de Mongous ses successeurs conquéran de la Chine*, Paris 1739.

Gauthier 1950
S. Gauthier, *Emaux limousins champlevés des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles*, Paris 1950.

Gauthier - François 1981
M. M. Gauthier - G. François, *Medieval Enamels. Masterpieces from the Keir Collection*, a cura di N. Stratford, London 1981.

Gayá Esterlich 2002
J. Gayá Esterlich, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*, Milano 2002.

Gentilini 1989
G. Gentilini, *Della Robbia, Andrea*, voce, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 37, Roma 1989, pp. 253-268.

Gentilini 1992a
G. Gentilini, *I Della Robbia e la scultura invetriata del Rinascimento*, Firenze 1992.

Gentilini 1992b
G. Gentilini, *Sulle prime tavole d'altare in terracotta, dipinta e invetriata*, "Arte Cristiana", LXXX, 753, 1992, pp. 439-450.

Gentilini 2001[6]
G. Gentilini, *I Della Robbia. La scultura invetriata nel Rinascimento*, Milano 2001[6] (ed. or. Firenze 1992).

Ghizzi 1883-1887
G. Ghizzi, *Storia della terra di Castiglion Fiorentino*, Arezzo 1883-1887, 3 voll.

Gieben 1996
S. Gieben, *Per la storia dell'abito francescano*, "Collectanea francescana" 1996, LXVI, pp. 431-478.

Gilbert 1983
C. E. Gilbert, *Tuscan Observants and Painters in Venice, ca. 1400*, in *Interpretazioni veneziane. Studi in onore di Michelangelo Muraro*, Venezia 1983, pp. 109-120.

Gillman 2008
I. Gillman, *Franciscan Envoys to Medieval China*, in *The New Westminster Dictionary of Church History*, I, a cura di R. Benedetto, Louisville (Ky) - London 2008, p. 255.

Gioacchini 1985
D. Gioacchini, *San Francesco e Orte*, in M. Camilucci - P. Amato, *San Francesco e storie della vita nella Tavola del Museo Diocesano di Orte*, Orte 1985, pp. 7-12.

Giordani 1828
G. Giordani, *Descrizione della Certosa di Bologna, ora Cimitero Comunale*, Bologna 1828.

Giordano da Giano, ed. Boehmer 1908
Giordano da Giano, *Chronica*, a cura di H. Boehmer, Paris 1908.

Giovanni da Montecorvino, ed. 1929
Giovanni da Montecorvino, *Epistolae*, in *Sinica Franciscana*, I, a cura di A. van den Wyngaert 1929, pp. 335-355.

Giovanni de Marignolli, ed. 1929
Giovanni de Marignolli, *Chronicon Bohemicum*, in *Sinica Franciscana*, I, a cura di A. van den Wyngaert 1929, pp. 515-559.

Giovanni di Pian del Carpine, ed. 1929
Giovanni di Pian del Carpine, *Historia Mongolorum*, in *Sinica Franciscana*, I, a cura di A. van den Wyngaert 1929, pp. 1-130.

Giovanni di Pian del Carpine, ed. Menestò *et. al.* 1989
Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, a cura di P. Daffinà, C. Leonardi, M. Cristina Lungarotti, E. Menestò e L. Petech, Spoleto 1989.

Giovanni Francesco de' Giudici, ed. Melani 2005
Giovanni Francesco de' Giudici, *Estratto delle vite de' pittori di Giorgio Vasari, per ciò che concerne Arezzo* [1764], a cura di M. Melani, Tavola (PO) 2005.

Giovè Marchioli 2005
N. Giovè Marchioli, *Il codice francescano. L'invenzione di un'identità*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*, atti del XXXII convegno internazionale, Società Internazionale di Studi Francescani e Centro Interuniversitario di Studi Francescani (Assisi, 7-9 ottobre 2004), Spoleto 2005, pp. 375-418.

Giovè - Zamponi 1997
N. Giovè - S. Zamponi, *Manoscritti in volgare nei conventi dei frati Minori: testi, tipologie librarie, scritture (secoli XIII-XIV)*, in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*, atti del XXIV convegno internazionale (Assisi, 17-19 ottobre 1996), Spoleto 1997, pp. 303-336.

Girelli 1918
A. Girelli, *Gli Annali di Terra Santa*, Firenze 1918.

Giura 2011
G. Giura, *Notizie su due cappelle perdute nella Basilica di santa Croce a Firenze*, in "Commentari d'arte", XVII, 2011, pp. 29-41.

Giusto 1917
E. M. Giusto, *La topografia dell'antica chiesa e dell'antico convento della Porziuncola*, "L'Oriente serafico", XXVII-XXVIII, 1917, pp. 284-450.

Gnoli 2003-2008
G. Gnoli, *Il Manicheismo*, 3 voll., Milano 2003.

Gnoli 1911
U. Gnoli, *La quadreria civica di Rieti*, "Bollettino d'arte", V, 1911, pp. 325-340.

Gnoli 1921-1922
U. Gnoli, *Il tesoro di San Francesco d'Assisi*, "Dedalo", I, 1921-1922, pp. 421-441.

Godet - Mailleux 1976
J.-F. Godet - G. Mailleux, *Corpus des sources franciscaines. Opuscula sancti Francisci. Scripta sanctae Clarae*, V, Louvain 1976.

Golubovich 1918
G. Golubovich, *Peregrinationes Terrae Sanctae (saec. XIII)*, "Archivum Franciscanum Historicum", XI, 1918, pp. 559-563.

Golubovich 1906-1927
G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, 5 voll., Quaracchi (FI) 1906-1927.

Gomez-Géraud 1999
M.-C. Gomez-Géraud, *Le crépuscule du Grand Voyage*, Paris 1999.

Gonzaga 1587
F. Gonzaga, *De origine seraphicae religionis Franciscanae, eiusque prograssibus, de regularis observantiae institutione, forma, administratione ac legibus, admirabilique eius propagatione*, Roma 1587.

Gossaert 2005[2]
V. Goossaert, *Chinese Religion: Popular Religion*, in *Encyclopedia of Religion* 2005[2], 3, pp. 1613-1621.

Goossaert - Palmer 2011
V. Goossaert - D. A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, Chigago - London 2011.

Gordon 1982
D. Gordon, *A Perugian Provenance for the Franciscan Double-Sided Altar-piece by the Maestro di S. Francesco*, "The Burlington Magazine", CXXIV, 1982, pp. 70-77.

Gordon 2002
D. Gordon, *Thirteenth anf Fourteenth - Century Perugian Double-Sided Altarpieces: Form and Function*, in *Italian Panel Painting of the Duecento and Trecento*, atti del convegno (Firenze - Washington 1998), a cura di V. M. Schmidt, New Haven 2002, pp. 229-249.

Gori 1895
F. Gori, *Artisti romani in Rieti negli anni 1455, 1464 e 1511*, "Bollettino della Società umbra di Storia Patria", I, 1895, pp. 601-606.

Grassi 1952
L. Grassi, *Pittura umbra del Quattrocento*, Roma 1952.

Gratien de Paris 1982
Gratien de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères mineurs au XIII^e siècle*, Paris - Roma 1982 (ed. or. Paris 1928).

Gregorio IX, ed. Tàutu 1950
Gregorio IX, *Cum hora undecima*, 15 febbraio 1235, in *Pontificia commissio ad redigendum codicem juris canonici orientalis, Fontes, ser. III, vol. III. Acta Honorii III (1216-1227) et Gregorii IX (1227-1241)*, a cura di L. L. Tàutu, Roma 1950.

Grousset 1934-1936
R. Grousset, *Histoire des Croisades et du Royaume Franc de Jérusalem*, 3 voll, Paris 1934-1936

Guardabassi 1872
M. Guardabassi, *Indice guida dei monumenti pagani e cristiani riguardanti l'istoria e l'arte esistenti nella provincia dell'Umbria*, Perugia 1872.

Guglielmo di Rubruck, ed. 1929
Guglielmo di Rubruck, *Itinerarium*, in *Sinica Franciscana*, I, a cura di A. van den Wyngaert 1929, pp. 147-332.

Guglielmo di Rubruck, ed. Chiesa 2011
Guglielmo di Rubruck, *Viaggio in Mongolia (Itinerarium)*, a cura di P. Chiesa, Milano 2011.

Guibertus Novingentensis, ed. 1879
Guibertus Novingentensis, *Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos*, in *Recueil des Historiens* 1844-1895, IV, 1879, pp. 113-263.

Guida 2011
M. Guida, *La lettera Gloriosus Deus: Innocenzo IV per Chiara d'Assisi, "Frate Francesco"*, n.s. 77, 2011, pp. 397-417.

Guida Museo Rieti 2011
Guida al Museo Civico di Rieti, Sezione Storico-Artistica, a cura di M. De Simone e L. Saulli, Roma 2011.

Guillot - Rigaudière - Sassier 1994
O. Guillot - A. Rigaudière - Y. Sassier, *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale. Des origines à l'époque féodale*, 2 voll., Paris 1994.

Hagenmeyer 1899
H. Hagenmeyer, *Chronologie de la première croisade (1094-1100)*, "Revue de l'Orient Latin", VII, 1899, pp. 430-503.

Haines 1983
M. Haines, *La sacrestia delle Messe del Duomo di Firenze*, Firenze 1983.

Hall 1979
M.B. Hall, *Renovation and Counter-Reformation. Vasari and duke Cosimo in S.ta Maria Novella and S.ta Croce, 1565-1577*, Oxford 1979

Hamilton 1980
B. Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States: The Secular Church*, London 1980.

Harris 2004
R. Harris, *The Passion in Art*, Aldershot 2004.

Hedberg 1980
G. S. Hedberg, *Antoniazzo Romano and His School*, New York 1980.

Heinz-Mohr 1984
G. Heinz-Mohr, *Lessico di iconografia cristiana*, Milano 1984 (ed. or. Düsseldorf 1971).

Hillgarth 1971
J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford 1971.

Hindman 1998
S. Hindman, *Les Enluminures catalogue 7. Ces choses: l'objet passé-présent / Things: the object past and present*, Paris 1998.

Hoffmann 2007-2008
A. Hoffmann, *La Bibbia bolognese dell'Escorial e il "Liber Regulae Hospitalis Sancti Spiritus". Ipotesi su un incontro*, "Arte a Bologna. Bollettino dei Musei Civici d'Arte Antica", 6, 2007-2008, pp. 11-18.

Hoffmann 2013
A. Hoffmann, *Die Bibel von Gerona und ihr Meister*, Berlin-München 2013.

Horn, ed. Golubovich 1962
E. Horn, *Ichnographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae*, a cura di H. Golubovich, Roma 1962.

Hueck 1982
I. Hueck, *L'oreficeria in Umbria nella seconda metà del secolo XII alla fine del secolo XIII*, in Assisi 1982, pp. 168-187.

Hueck 1990
I. Hueck, *Alcuni monumenti sepolcrali della prima metà del Trecento ad Assisi, in Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien*, a cura di A. M. Romanini e J. Garms, Roma - Wien 1990, pp. 257-264.

Hueck 1991
I. Hueck, *Ein Umbrisches Reliquiar in Kunstgewerbemuseum Schloss Kopenick*, "Forschungen und Berichte, Staatliche Museen zu Berlin", XXXI, 1991, pp. 183-188.

Hueck 2012
I. Hueck, *Umbrische Goldglasarbeiten un die Franziskaner*, "KunstCronik", LXV, 2012, pp. 81-85.

Hughes 2004
B. Hughes, *Fibonacci, Teacher of Algebra: An Analysis of Chapter 15.3 of Liber Abbaci*, "Mediaeval Studies", LXVI, 2004, pp. 313-361.

Hung-bay Luk 1981
B. Hung-bay Luk, *From Ancient Heresies to Medieval Religions: a Guide to the Study of Nestorianism*, "Theology Annual", 5, 1981.

Hunt 1982
L. A. Hunt, *Damascus Gate, Jerusalem and Crusader Wallpainting of the Mid-Twelfth Century*, in *Crusader Art in the Twelfth Century*, a cura di J. Folda, Oxford 1982, pp. 191-214.

Ilan 1997
Z. Ilan, *Tombs of the Righteous in the Land of Israel*, Jerusalem 1997 [in ebraico].

Immagini del francescanesimo 2009
Le immagini del francescanesimo, atti del XXXVI congresso internazionale (Assisi, 9-11 ottobre 2008), Spoleto 2009, pp. 3-29.

In the service of Khan 1993
In the service of the Khan. Eminent personalities of the early Mongol-Yüan period (1200-1300), a cura di I. de Rachewiltz, Hok-lam Chan, Hsiao Ch'i-ch'ing e P. W. Geier, Wiesbaden 1993.

Iozzelli 2001
F. Iozzelli, *Francesco d'Assisi tra Vangelo e Chiesa*, "Frate Francesco", LXVII, 2001, pp. 7-37.

Iozzelli 2003
F. Iozzelli, *La vita fraterna nell'Ordine francescano primitivo*, in *La «fraternitas»* 2003, pp. 35-130.

Jacks - Caferro 2001
P. Jacks - W. Caferro, *The Spinelli of Florence: fortunes of a Renaissance merchant family*, University Park (Pa.) 2001.

Jackson 2005
P. Jackson, *The Mongols and the Faith of the Conquered*, in Di Cosmo - Deweese - Humphrey 2005, pp. 245-290.

jackson 2009
P. Jackson, *The Mongol Age in the Eastern Inner Asia*, in *The Cambridge History of Inner Asia* 2009, pp. 26-44.

Jacoby 1979
Z. Jacoby, *The Tomb of Baldwin V, King of Jerusalem (1185-1186) and the Workshop of the Temple Area*, "Gesta", 18, 1979, pp. 3-14.

Jacoby 1981
Z. Jacoby, *Le portail de l'église de l'Annonciation de Nazareth au XIIe siècle*, "Monuments et mémoires de la Fondation Piot", LXIV, 1981, pp. 141-194.

Jacoby 1982
Z. Jacoby, *The Workshop of the Temple Area in Jerusalem in the Twelfth Century: Its Origin, Evolution and Impact*, "Zeitschrift für Kunstgeschichte", 45, 1982, pp. 325-394

Jacoby 1985
Z. Jacoby, *The Provençal Impact on Crusader Sculpture in Jerusalem: More Evidence on the Temple Area Atelier*, "Zeitschrift für Kunstgeschichte", XLVIII, 1985, pp. 442-450.

Jacobsen 2001
W. Jacobsen, *Die Maler von Florenz zu Beginn der Renaissance*, München 2001.

Jan - Cagnat 1990²
M. Jan - R. Cagnat, *Le milieu des empires, ou, Le destin de l'Asie centrale*, Paris 1990² (ed. or. Paris 1981).

Jan 1992
Le Voyage en Asie centrale et au Tibet : anthologie des voyageurs occidentaux du Moyen Age à la première moitié du XXe siècle, a cura di M. Jan, Paris 1992.

Jing 1994
A. Jing, *The Portraits of Khubilai Khan and Chabi by Anige (1245-1306), a Nepali Artist at the Yuan Court*, "Artibus Asiae", LIV, 1994, pp. 40-86.

Jing 2004
A. Jing, *Financial and Material aspects of Tibetan Art under the Yuan Dynasty*, "Artibus Asiae", LXIV, 2004, pp. 213-241.

Johannes de Deus 1690
J. de Deus, *Vergel de plantas, e flores da Provincia da Madre de Deos dos Capuchos Reformados*, Lisboa 1690.

Johannis von Winterthur, ed. Baethgen 1955
Die Chronik Johannis von Winterthur, a cura di F. Baethgen, Berlin 1955.

John of Ibelin, ed. Edbury 2003
John of Ibelin, *Le Livre des Assises*, a cura di P. W. Edbury, Leiden-Boston 2003.

Joseph 1961
J. Joseph, *The Nestorians and Their Muslim Neighbors. A Study of Western Influence on Their Relations*, Princeton 1961.

Joubert 2005
F. Joubert, *"Epistula et evangelium leguntur in pulpito...". Quelques remarques sur le mobilier de la parole dans les cathédrales gotiques, en particulier à Bourges*, in *"Tout le temps du veneour est sanz oyseuseté": mélanges offerts à Yves Christe*, a cura di C. Hediger, Turnhout 2005, pp. 365-376.

Kaftal 1952
G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, Florence 1952.

Kaftal 1965
G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, Firenze 1965.

Kähler 1936
R. Kähler, *Kapitellstudien. Beiträge zu einer Geschichte des Spät-antiken Kapitells im Osten vom Vierten ins Siebente Jahrundert*, Berlin 1936.

Kalavrezou-Maxeiner 1985
I. Kalavrezou-Maxainer, *The Byzantine Knotted Column*, in *Byzantine Studies in Honor of Milton V. Anastos*, a cura di S. Vrynios jr., *"Byzantina kai Metabyzantina"*, 4, 1985, pp. 95-103.

Kalby 1968
G. Kalby, *Su Giovanni da Gaeta e Cristoforo Scacco*, "Napoli Nobilissima", VII, 1968, pp. 116-121.

Kantorowicz 2000
E. Kantorowicz, *Federico II, Imperatore*, Milano 2000 (ed. or. Berlin 1927-1930)

Kedar 1991
B. Z. Kedar, *Crociata e missione*, Roma 1991 (ed. or. Princeton 1984).

Kedar 1999
B. Z. Kedar, *On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120*, "Speculum", 74, 1999, pp. 310-335.

Kennedy 1994
H. Kennedy, *Crusader Castles*, Cambridge 1994.

Kleinschmidt 1915-1928
B. Kleinschmidt, *Die Basilika San Francesco in Assisi*, 3 voll., Berlin 1915-1928.

Klimas 2013
N. S. Klimas, *La Storia dell'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa*, Milano 2013.

Koeppen 1857-1859
C. F. Koeppen, *Die Religion des Buddha*, 2 voll., Berlin 1857-1859.

Kohler 1897
Ch. Kohler, *Histoire anonyme des rois de Jérusalem (1099-1187) composée peut-être à la fin du XIIe siècle*, "Revue de l'Orient latin, V, 1897, pp. 213-253.

krems 1982
800 Jahre Franz von Assisi. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters, catalogo della mostra (Krems, chiesa dei Minori, 15/V - 17/X/1982), a cura di H. Kühnel, Wien 1982.

Kreytenberg 1984
G. Kreytenberg, *Andrea Pisano und die toskanische Skulptur des 14. Jahrhunderts*, München 1984.

KREYTENBERG 1989
G. Kreytenberg, *Un Crocifisso sconosciuto di Andrea di Nino Pisano*, "Antichità Viva", XXVIII, 2/3, 1989, pp. 73-79.

KREYTENBERG 1997
G. Kreytenberg, *La tomba dell'imperatore latino di Costantinopoli ad Assisi*, "Studi di storia dell'arte", 8, 1997, pp. 9-48.

KRÜGER 1992
K. Krüger, *Der frühe Bildkult des Franziskus in Italien*, Berlin 1992.

KÜHNEL 1987
B. Kühnel, *Der Rankenfries am Portal der Grabeskirche zu Jerusalem und die romanische Skulptur in den Abruzzen*, "Arte Medievale", II, 1987, pp. 87-125.

KÜHNEL 1994
B. Kühnel, *Crusader Art of the Twelfth Century. A Geographical, an Historical or an Art-Historical Notion?*, Berlin 1994.

KYCHANOV 1993
E. I. Kychanov, *Il Grande stato di Xia (982-1227). L'impero tanguto*, in LUGANO 1993, pp. 49-88.

LABRIOLA 1994
A. Labriola, *Un corale trecentesco nell'Archivio Capitolare di Pistoia*, "Paragone", 529-533, 1994, pp. 10-16.

LABRIOLA 2002
A. Labriola, *La miniatura senese degli anni 1270-1330*, in LABRIOLA - DE BENEDICTIS - FREULER 2002, pp. 11-67, 256-277, 281-295.

LABRIOLA 2004a
A. Labriola, *Aspetti della miniatura a Firenze nella seconda metà del Duecento*, in FIRENZE 2004, pp. 184-207.

LABRIOLA 2004b
A. Labriola, *Maestro dei corali di Massa Marittima*, voce, in *Dizionario biografico miniatori italiani* 2004, pp. 455-457.

LABRIOLA 2006
A. Labriola, [*La miniatura*], in M. Boskovits - A. Labriola - V. Pace - A. Tartuferi, *Officina pisana: il XIII secolo*, "Arte Cristiana", XCIV, 2006, pp. 175-185, 204-207.

LABRIOLA 2007
A. Labriola, *Miniature pisane in un Libro d'Ore del primo Trecento nella Biblioteca Nazionale di Firenze*, in *Iconografia e liturgia nella miniatura occidentale*, atti delle Giornate di studio sulla Storia della Miniatura (Firenze, 24-26 novembre 2005), "Rivista di Storia della Miniatura", XI, 2007, pp. 123-134.

LABRIOLA 2008
A. Labriola, *L'eredità di Giotto nella miniatura fiorentina*, in FIRENZE 2008, pp. 67-75.

LABRIOLA - DE BENEDICTIS - FREULER 2002
A. Labriola - C. De Benedictis - C. Freuler, *La miniatura senese. 1270-1420*, Genève - Milano 2002.

LABRIOLA - FREULER 2004
A. Labriola - C. Freuler, *Maestro dello Statuto del 1337*, in *Dizionario biografico miniatori italiani* 2004, pp. 610-612.

LACLOTTE - MOENCH 2005
M. Laclotte - E. Moench-Scherer, *Musée du Petit Palais. Avignon Peinture italienne*, Paris 2005.

LACLOTTE - MOGNETTI 1976
M. Laclotte - E. Mognetti, *Inventaire des Collections Publiques Français. Avignon - Musée du Petit Palais. Peinture italienne*, Paris 1976.

LACLOTTE - MOGNETTI 1987
M. Laclotte - E. Mognetti, *Avignon - Musée du Petit Palais. Peinture italienne*, Paris 1987.

LADIS 1982
A. Ladis, *Taddeo Gaddi: critical reappraisal and catalogue raisonné*, Columbia 1982.

LAMETTI - MEZZASETTE 2012
L. Lametti - V. Mezzasette, *Il rosone: alcune note stilistiche e una possibile ipotesi attributiva*, in *Il rosone della Basilica di San Francesco in Assisi: funzione luminosa e allusioni simboliche*, a cura di L. Lametti, V. Mazzasette ed E. Nardelli, Roma 2012, pp. 113-147.

LAMMENS 1909
H. Lammens, *Inscriptions arabes du Mont Tabor*, "Mélanges de la Faculté Orientale", III, 2, 1909, pp. 480-492.

LANCIOTTI 1969
L. Lanciotti, *Andrea da Perugia, vescovo di Ch'üan-chou (Zayton)*, "Cina", V, 1969, pp. 93-98.

LANDES 1985
R. A. Landes, *The Making of a Medieval Historian: Adémar de Chabannes and Aquitaine at the Turn of the Millenium*, London 1985.

LANZI 1809
L. Lanzi, *Storia pittorica della Italia. Dal risorgimento delle belli arti fin presso la fine del XVIII secolo*, 3ª ed. corretta e accresciuta, 6 voll., Bassano (VI) 1809.

LASKO 1972
P. Lasko, *Ars Sacra 800-1200*, Harmondsworth 1972.

LAUGHLIN 1989
J. C. H. Laughlin, *The Identification of the Site*, in *Excavations at Capernaum, I. (1978-1982)*, a cura di V. Tzaferis *et al.*, Winona Lake 1989.

LAWRENCE, ed. Pringle 1988
T. E. Lawrence, *Crusader Castles*, a cura di D. Pringle, Oxford 1988 (ed. or. London 1936)

LE GOFF 1996
J. Le Goff, *Saint Louis*, Torino 1996 (ed. or. Paris 1996).

LE GOFF 2008
J. Le Goff, *San Francesco d'Assisi*, Roma-Bari 2008 (ed. or Paris 1999).

LEHR 1981
A. Lehr, *Het middeleeuwse klokkenspel van Bethlehem*, Opgericht 1981.

LÉONARD 1987
É. G. Léonard, *Gli Angioini di Napoli*, Varese 1987 (ed. or. Paris 1954).

LEONE DE CASTRIS 2003
P. Leone De Castris, *Simone Martini*, Milano 2003.

Lettera, ed. Zaganelli 1990
La lettera del prete Gianni, a cura di G. Zaganelli, Parma 1990.

LIEU 2006
S.N.C. Lieu, *Nestorian Remains from Zaitun (Quanzhou), South China*, in *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, a cura di R. Malek, Sankt Augustin 2006, pp. 277-291.

LIEU 2009
S. N. C. Lieu, *Medieval Manichaean and Nestorian Remains in the Zayton (Quanzhou) of Marco Polo*, in *New Light on Manichaeism*, a cura di J. D. Be Duhn, Leiden 2009, pp. 181-199.

LIEU - ECCLES - FRANZMANN - GARDNER - PARRY 2012
S. Lieu - L. Eccles - M. Franzmann - I. Gardner - K. Parry, *Medieval Christian and Manichaean Remains from Quanzhou (Zayton)*, Turnhout 2012.

LIGATO 2005
G. Ligato, *Sibilla regina crociata. Guerra, amore e diplomazia per il trono di Gerusalemme*, Milano 2005.

LIGHTBOWN 2004
R. Lightbown, *Carlo Crivelli*, New Haven 2004.

LISCIA BEMPORAD 1987
D. Liscia Bemporad, *Due busti reliquiario in Santa Croce di Firenze*, "Antichità viva", XXVI, 5/6, 1987, pp. 59-68.

LISCIA BEMPORAD 1991
D. Liscia Bemporad, *Il busto della Beata Umiliana dei Cerchi dal XIV al XVII secolo*, in *Il reliquiario di Umiliana*, Pesaro 1991, pp. 14-15.

LISCIA BEMPORAD 2012
D. Liscia Bemporad, *Argenti e oreficerie gotiche nel convento della Verna*, in *Altro monte* I 2012, pp. 199-211.

LISCIA BEMPORAD 2014
D. Liscia Bemporad, *"Imagines sanctitatis". Famiglie e devozione a Firenze*, in FIRENZE 2014c, pp. 46-55.

LOHR 1994
Ch. Lohr, *Diálogo Filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Iberica*, Turnhout 1994.

LOLLINI 2002
F. Lollini, *Le miniature della Biblioteca Panizzi. Repertorio*, Bologna 2002.

LOLLINI 2004a
F. Lollini, *Maestro di Bagnacavallo*, voce, in *Dizionario biografico miniatori italiani* 2004, pp. 677-679.

LOLLINI 2004b
F. Lollini, *Maestro di Imola*, voce, in *Dizionario biografico miniatori italiani* 2004, pp. 684-686.

LOLLINI 2011
F. Lollini, *Codici miniati dell'Archiginnasio di Bologna: quattro casi*, "Arte a Bologna", 7-8, 2011, pp. 207-215.

LOLLINI 2013
F. Lollini, *Due torri, una fede*, "Alumina. Pagine miniate", XI, 43, 2013, pp. 6-13.

LONDON - NEW YORK 1994
The Painted Page. Italian Renaissance Book Illumination, 1450-1550, catalogo della mostra (London, 27/X/1994 - 22/I/1995; New York, 15/II -7/V/1995), a cura di J. G. Alexander, Munich 1994.

LONGHI 1926, 1927
R. Longhi, *Primizie di Lorenzo da Viterbo*, "Vita artistica", I, 1926, pp. 109-114 (ed. *Opere complete di Roberto Longhi - Saggi e ricerche 1925-28*, Firenze 1967, pp. 53-61).

LONGHI 1927
R. Longhi, *In favore di Antoniazzo Romano*, "Vita artistica", II, 1927, pp. 226-233 (ed. *Opere complete di Roberto Longhi - Saggi e ricerche 1925-28*, Firenze 1967, pp. 245-256).

LONGHI 1948
R. Longhi, *Giudizio sul Duecento*, "Proporzioni", II, 1948, p. 38.

LONGHI 1966
R. Longhi, *Schede di pittura: una croce spoletina; contributo a Cimabue; Ghirlandaio*, "Il Vasari", 10, XXIV, 1966, pp. 20-23.

LOPEZ 1996
Religions of China in Practice, a cura di D. S. Lopez, Princeton 1996.

LOUD 2000
G. A. Loud, *The Age of Robert Guiscard. Southern Italy and the Norman Conquest*, Harlow 2000.

LOZITO 2009
N. Lozito, *La missione dei latini in Terra Santa secondo il Golubovich dalla costituzione della Custodia Francescana al XVII secolo*, "Studia orientalia Christiana-Collectanea", XL, 2007 (2009), pp. 89-190.

LUCANDRI 2001
C. Lucandri, *Pier Giuseppe Colarieti Tosti restauratore*, Rieti 2001.

LUCCA 1995
Scultura lignea. Lucca 1200.1425, catalogo della mostra (Lucca, Museo Nazionale di Palazzo Mansi - Museo Nazionale di Villa Guinigi, 16/XII/1995 - 30/VI/1996), a cura di C. Baracchini, Firenze 1995.

LUGANO 1991
Manfestatori delle cose miracolose. Arte italiana arte italiana del '300 e '400 da collezioni in Svizzera e nel Liechtenstein, catalogo della mostra (Lugano, Villa Favorita, Fondazione Thyssen-Bornemisza, 7/IV - 30/VI 1991), a cura di G. Freuler, Einsiedeln 1991.

LUGANO 1993
Sulla via della seta. L'impero perduto. Arte buddista da Khara Khoto (X-XIII secc.), catalogo della mostra (Lugano, Fondazione Thyssen-Bornemisza, Villa Favorita, 25/VI - 31/X 1993) a cura di M. B. Piotrovskij, Milano 1993.

LUNGHI 1989
E. Lunghi, *Una "copia" antica dagli affreschi del Maestro di San Francesco*, "Paragone", XL, 13 (467), 1989, pp. 12-20.

LUNGHI 1995
E. Lunghi, *Il Crocifisso di Giunta Pisano e l'icona del "Maestro di San Francesco" alla Porziuncola*, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 1995.

LUNGHI 1998
E. Lunghi, *Angelico, Benozzo e i pittori umbri*, in PERUGIA 1998, pp. 81-91.

LUNGHI 2000
E. Lunghi, *La Passione degli Umbri. Crocifissi di legno in Valle Umbra tra Medioevo e Rinascimento*, Foligno (PG) 2000.

LUNGHI 2003
E. Lunghi, *Un "Crocifisso" di Agostino di Duccio per San Francesco al Prato di Perugia*, in PERUGIA 2003b, pp. 11-18.

LUNGHI 2004a
E. Lunghi, *Arte a Bettona nel Medioevo e in età moderna*, in *Bettona*, a cura di F. Santucci, 2 voll., "Atti, Accademia Properziana del Subasio", 7 serie, 2004, 9, I, pp. 163-249.

LUNGHI 2004b
E. Lunghi, *Maestro del Messale di Deruta / Maestro dei corali di Assisi*, voce, in *Dizionario biografico miniatori italiani* 2004, pp. 627-629.

LUNGHI 2006
E. Lunghi, *Due crocifissi da deposizione a Perugia*, in *Riflessioni sul Rinascimento scolpito. Contributi, analisi e approfondimenti in margine alla mostra di Camerino 5/V - 5/XI/2006*, atti del convegno (Camerino, 2006), a cura di M. Giannatiempo López e R. Casciaro, pp. 74-81.

LUNGHI 2008a
E. Lunghi, *Simone Fidati e Taddeo Gaddi: un incontro mancato*, in *Simone Fidati da Cascia Oesa. Un agostiniano spirituale tra Medioevo e Umanesimo*, atti del convegno (Cascia [PG], 27-30 settembre 2006), a cura di C. M. Oser-Grote, Roma 2008, pp. 245-264.

LUNGHI 2008b
E. Lunghi, *I dipinti della Porziuncola come fonte storica*, in *San Francesco e la Porziuncola: dalla "chiesa piccola e povera" alla Basilica di Santa Maria degli Angeli*, atti del convegno di studi storici (Assisi, 2-3 marzo 2007), a cura di P. Messa, Assisi 2008, pp. 249-268.

LUNGHI 2014
E. Lunghi, *Oltre l'Appennino*, in FABRIANO 2014, pp. 93-101.

LUO 1966
Luo Hsiang-lin, *Nestorianism in the T'ang and yuan Dynasties*, Hong Kong 1966 [in cinese].

LUPPRIAN 1981
K.-E. LUPPRIAN, *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels*, Città del Vaticano 1981.

LUTTRELL 1966
A. Luttrell, *Giovanni Contarini at Oxford: 1392-1399*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", XXIX, 1966, pp. 424-431.

MADDALO 1999
S. Maddalo, *Immagini del libro, immagini nel libro*, in *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel Basso Medioevo (secoli XIII-XV)*, atti del congresso di studio (Fermo, 17-19 settembre 1997), a cura di G. Avarucci, R. M. Borraccini Verducci e G. Borri, Spoleto 1999, pp. 165-182.

Maestro di Castelsardo 2013
Il Maestro di Castelsardo, atti delle giornate di studio (Cagliari, Cittadella dei Musei, 1-14 dicembre 2012), a cura di A. Pasolini, Cagliari 2013.

MAETZKE 1973
A. M. Maetzke, *Nuove ricerche su Margarito d'Arezzo*, "Bollettino d'Arte", LVIII, 1973, pp. 95-112.

MAGINNIS 2001
H. B. Maginnis, *The World of the Early Sienese Painter*, University Park (Pa.) 2001.

Magnum Bullarium, ed. Cherubini 1673
Magnum Bullarium sive nova collectio plurimarum constitutorum apostolicorum diversarum romanorum pontificum a Beato Leone usque ad Clemens X, a cura di Laerzio Cherubini, Lione 1673.

MAGRINI 2007
S. Magrini, *Production and Use of Latin Bible Manuscripts in Italy during the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, "Manuscripta", LI, 2007, pp. 209-257.

MANCINI 1884
G. Mancini, *I manoscritti della Libreria del Comune e dell'Accademia Etrusca di Cortona*, Cortona 1884.

MANCINI 1909
G. Mancini, *Cortona, Montecchio, Vesproni, Castelfiorentino*, Bergamo 1909.

MANCINI 1983
I. Mancini, *Cenni storici sulla custodia di terra santa*, in *La Custodia* 1983, pp. 15-26.

MANCINI 1992
F. F. Mancini, *Benedetto Bonfigli*, Perugia 1992.

MANDIĆ 1958
D. Mandić, *Documenta martyrii B. Nicolai Tavelić et sociorum eius Ord. Min.*, Romae 1958.

MANNHEIM 2010
Die Staufer und Italien. Drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa, catalogo della mostra (Mannheim, Reiss-Engelhorn-Museen, 19/IX/2010 - 20/II/2011), a cura di A. Wieczorek, B. Schneidmüller e S. Weinfurter, Mannheim - Stuttgart 2010.

Manoscritti 2008
I manoscritti datati della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, I. Plutei 12-34, a cura di T. De Robertis, C. Di Deo e M. Marchiaro, con il contributo di I. G. Rao, Firenze 2008.

I manoscritti 2011
I manoscritti medievali della Provincia di Arezzo. Cortona, a cura di E. Caldelli, F. Gallori, M. Pantarotto, M. C. Parigi, G. Pomaro e P. Stoppacci, con la collaborazione di M. Marchiaro e F. Ramacciotti, Tavarnuzze - Impruneta (FI) 2011.

MANSELLI 1975
R. Manselli, *Roberto il Guiscardo e il Papato*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo*, atti delle prime giornate normanno-sveve (Bari, 28-29 maggio 1973), Bari 1975, pp. 183-201.

MANSELLI 1987 Cardini
R. Manselli, *Francesco d'Assisi tra conversione del mondo cristiano e conversione del mondo islamico. Un rapporto atipico?*, in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, atti del convegno internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1984) Roma 1987, pp. 219-241.

MANTELLI 2011
L. Mantelli, *"Quocumque vadunt sive ad bellum sive alias sempre illas deferunt secum". Il carattere dinamico del popolo tataro-mongolo attraverso due differenti chiavi di lettura: Giovanni di Pian di Carpine e Ibn Battûta*, in *"Questo nomade nomade mondo", la "necessità del viaggio" tra medioevo ed età moderna*, a cura di I. Gagliardi, Bologna 2011, pp. 83-117.

MANUZZI 1863
G. Manuzzi, *Vocabolario della Lingua italiana. Già compilato dagli Accademici della Crusca*, Firenze 1863.

MANZARI 2006
F. Manzari, *La miniatura ad Avignone al tempo dei Papi. 1310-1410*, Modena 2006.

MANZARI 2010
F. Manzari, *Committenze di papi, cardinali e vescovi: nuove acquisizioni e considerazioni sulla miniatura avignonese del Trecento*, in *Manuscrits Illuminats. L'escenografia del poder durant els segles baixmedievals*, I cicle internacional de conferències d'història de l'art (Lleida, Universidad, 24-25 novembre 2008), a cura di J. Planas, Lleida 2010, pp. 43-66.

MANZARI 2013
F. Manzari, *Italian Books of Hours and Prayer Books in the Fourteenth Century*, in *Books of Hours Reconsidered*, a cura di S. Hindman e J. H. Marrow, London - Turnhout 2013, pp. 153-209.

MANZARI 2014
F. Manzari, *Funzione devozionale e novità stilistiche in una "Legenda maior" del XIV secolo (Roma, Biblioteca Nazionale Centrale, Vitt. Em. 411)*, "Semata", 26, 2014, pp. 711-724.

MANZARI [2015a], in c.d.s.
F. Manzari, *Le opportunità offerte dall'esilio: componenti multiculturali e libertà di innovazione nella miniatura avignonese del Trecento*, in *Images and Words in Exile. Avignon and Italy in the First Half of the 14th Century (1310-1352)*, atti del convegno (Firenze-Avignone, 7-11 aprile 2011), a cura di E. Brilli, L. Fenelli e G. Wolf, [2015a], in c.d.s.

MANZARI [2015b], in c.d.s.
F. Manzari, *Nuovi materiali per la miniatura a Roma nel Duecento: i libri liturgici dei canonici delle basiliche di Santa Maria Maggiore e di San Pietro*, in *Il libro miniato a Roma nel Duecento*, a cura di S. Maddalo, [2015], in c.d.s.

MARCHINI 1973
G. Marchini, *Le vetrate dell'Umbria*, *Corpus Vitrearum Medii Aevi. Italia*, I, Roma 1973.

MARCOS DE LISBOA 1562
M. de Lisboa, *Parte Segunda das Chronicas da Ordem dos frades menores & das outras ordẽs segunda & terceira, instituidas na igreja per o sanctissimo Padre sam Francisco,* Lisboa 1562.

MARCUCCI 1960
L. Marcucci, *Per gli "armarj" della sacrestia di Santa Croce*, "Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz", IX, 1959/60 (1960), 3/4, pp. 141-158.

MARCUCCI 1961
L. Marcucci, *La data della Santa Umiltà di Pietro Lorenzetti*, "Arte Antica e Moderna", IV, 1961, pp. 21-26.

MARCUCCI 1965
L. Marcucci, *Gallerie Nazionali di Firenze. Dipinti toscani del secolo XIV*, Roma 1965.

MARIANI CANOVA 1973
G. Mariani Canova, *Il recupero di un complesso librario dimenticato: i corali quattrocenteschi di San Giorgio Maggiore a Venezia*, "Arte Veneta", XXVII, 1973, pp. 38-64.

MARIANI CANOVA 1992
G. Mariani Canova, *La miniatura degli Ordini Mendicanti nell'arco adriatico all'inizio del Trecento*, in *Arte e spiritualità negli Ordini Mendicanti. Gli Agostiniani e il Cappellone di San Nicola a Tolentino*, a cura del Centro Studi "Agostino Trapè", Tolentino-Roma 1992, pp. 165-184.

MARIANO DA FIRENZE, ed. Cannarozzi 1930
Mariano da Firenze, *Dialogo del Sacro Monte della Verna*, a cura di C. Cannarozzi, Pistoia 1930.

MARIGLIANO 2002
E. Marigliano, *Cultura, scrittura e "scriptoria" nei monasteri fra X e XI secolo*, "Quaderni della Biblioteca civica" [Pordenone], 2, 2002, pp. 75-93.

MARINANGELI 1914
B. Marinangeli, *Il reliquiario della trombetta d'avorio, "Miscellanea Francescana"*, XV, 1914, pp. 181-184.

MARIOTTI 1894
C. Mariotti , *Breve Istoria del B. Tommaso da Tolentino Martire dell'Ordine dei Minori e de' suoi compagni narrata dal P. Candido Mariotti Min. Oss. Postulator Generale dell'Ordine medesimo*, Roma 1894.

MARQUAND 1922
A. Marquand, *Andrea Della Robbia and His Atelier*, 2 voll., Princeton 1922.

MARQUES 1987
L. C. Marques, *La peinture du Duecento en Italie centrale*, Paris 1987.

MARQUET DE VASSELOT 1906
J.-J. Marquet de Vasselot, *Catalogue raisonné de la Collection Martin le Roy I. Orfèvrerie et Emaillerie*, Paris 1906

MARSHALL 1960
J. H. Marshall, *A Guide to Taxila*, Cambridge 1960[4] (ed. or. Calcutta 1918).

MARTELLI 2013
C. Martelli, *Bartolomeo della Gatta. Pittore e miniatore tra Arezzo, Roma e Urbino*, Firenze 2013.

MASSIGNON 1963
L. Massignon, *Opera minora*, 3 voll., Beyrouth 1963.

MATTEI 2013/2014
D. Mattei, *La scultura in Valnerina tra i secoli XIV e XVI. Un bilancio a seguito di nuove acquisizioni*, tesi di laurea, Università degli Studi di Perugia, a.a. 2013/2014.

MATZKE 2002
M. Matzke, *Daiberto da Pisa, tra Pisa, papato e prima crociata*, Ospedaletto (PI) 2002 (ed. or. Sigmaringen 1998).

MAYER 1982
H. E. Mayer, *The Concordat of Nablus*, "Journal of Ecclesiastical History", XXXIII, 1982, pp. 531-541.

MAYER 1984
E. H. Mayer, *Études sur l'histoire de Baudouin Ier roi de Jérusalem*, in Id., *Mélanges sur l'histoire du Royaume latin de Jérusalem*, Paris 1984, pp. 10-163.

MAYER 1999
L. A. Mayer, *Saracenic Heraldry: a Survey*, Oxford 1999 (ed. or. Oxford 1933).

MAZZALUPI 2012
M. Mazzalupi, *Battista da Camerino: recupero di uno scultore donatelliano tra Mantova, Perugia e Firenze*, in *Per un nuovo Agostino di Duccio. Studi e documenti*, a cura di A. Calzona e M. Ceriana, Verona 2012, pp. 119-147.

MAZZINI 2000
B. S. Mazzini, *La "Legenda Maior" figurata nel Ms. 411 della Biblioteca Nazionale di Roma*, Roma 2000.

MCCULLOCH 1962
F. McCulloch, *Mediaeval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill 1962 (ed. or. Chapel Hill 1960).

MEDICA 1997
M. Medica, *Un problema di pittura bolognese della metà del Quattrocento*, "Arte a Bologna. Bollettino dei Musei Civici d'Arte Antica", 4, 1997, pp. 64-73.

MEDICA 2000
M. Medica, *La città dei libri e dei miniatori*, in BOLOGNA 2000, pp. 109-140.

MEDICA 2003
M. Medica, *La Bibbia di Gerona e il suo committente: una proposta per il cardinale Jean Cholet*, "Arte Medievale", 2 , 2003, pp. 65-85.

MEDICA 2004a
M. Medica, *Maestro della Bibbia di Gerona*, voce, in *Dizionario biografico miniatori italiani* 2004, pp. 520-523.

MEDICA 2004b
M. Medica, *Maestro della Bibbia Latina 20*, voce, in *Dizionario biografico miniatori italiani* 2004, pp. 523-524.

MEDICA 2005
M. Medica, *La miniatura a Bologna*, in *La miniatura in Italia*, a cura di A. Putaturo Donati Murano e A. Perriccioli Saggese, 2 voll., Napoli - Roma 2005-2009, I, 2005, pp. 177-193.

MEDICA 2007a
M. Medica,*Giovanni di Antonio da Bologna miniatore: appunti e precisazioni*, "Arte a Bologna", 6, 2007, pp. 137-151.

MEDICA 2007b
M. Medica, *L'ombra di Piero a Bologna. La pittura e la miniatura tra sesto e settimo decennio del Quattrocento*, in BOLOGNA 2007, pp. 3-23.

MEDICA 2012
M. Medica, *Tra Università e Corti: i miniatori bolognesi del Trecento in Italia settentrionale*, in *L'artista girovago. Forestieri, avventurieri, emigranti e missionari nell'arte del Trecento in Italia del Nord*, a cura di S. Romano e D. Cerutti, Roma 2012, pp. 101-134.

MEDLYCOTT 1905
A. E. Medlycott, *India and the Apostle Thomas an inquiry. With a critical analysis of the "Acta Thomae"*, London 1905.

MELCHIOR DE POBLADURA 1947-1951
Melchior de Pobladura, *Historia generalis Ordinis FF. Minorum Capuccinorum*, 4 voll., Roma 1947-1951.

MELIK'- ŌHANJANIAN 1961
K.A. Melik'-Ohanjanian, *Kirakos Ganjakeci, Parmut' yun Hayoç*, Erevan 1961.

MELOGRANI 1995
A. Melograni, *Miniature di Fra' Antonio da Monza (e altri) in Terra Santa*, "Arte Cristiana", LXXXIII, 1995, pp. 135-138.

MENCHERINI 1924
S. Mencherini, *Codice diplomatico della Verna e delle SS. Stimate di san Francesco d'Assisi nel VII° centenario del gran prodigio*, Firenze 1924

MENCHERINI 1929
S. Mencherini, *Santa Croce di Firenze: memorie e documenti*, Firenze 1929.

MENZIES 1934
J. M. Menzies, *Chinese Nestorian Bronze Crosses*, "Cheeloo University Journal", 3-5, December 1934.

MERCURELLI SALARI 2003
P. Mercurelli Salari, *Otto Angeli per un* Crocifisso, in PERUGIA 2003b, pp. 19-23.

MEREU 1999
S. Mereu, *Osservazioni sull'opera del Maestro di Castelsardo*, "Studi Sardi", XXXII, 1999, pp. 367-384.

MERLO 2003
G. G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2003.

MERLO 2007
G. G. Merlo, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul Francescanesimo medievale*, seconda edizione riveduta e ampliata, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2007.

MESNIL 1903
J. Mesnil, *Spalliera per la ringhiera de' Signori*, "Miscellanea d'Arte", I, 1903, pp. 117-118.

MESSA 2005
P. Messa, *Francesco Mores. Alle origini dell'immagine di Francesco d'Assisi*, "Frate Francesco", LXXI, n. s., 2, 2005, pp. 605-609.

MICHAUD-QUANTIN 1970
P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Paris 1970.

MICHELE DA FIGLINE, ed. MONTESANO 2010
Michele da Figline, *Da Figline a Gerusalemme. Viaggio del prete Michele in Egitto e in Terrasanta (1489-1490)*, a cura di M. Montesano, Roma 2010.

MICHETTI 2004
R. MICHETTI, *Francesco d'Assisi e il paradosso della "Minoritas". La «vita beati Francisci» di Tommaso da Celano*, Roma 2004.

MICCOLI 1991
G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991.

MICCOLI 2013
G. Miccoli, *Francesco, il santo di Assisi all'origine dei movimenti francescani*, Roma 2013.

MIDDELDORF KOSEGARTEN 1978
A. Middeldorf Kosegarten, *Identifizierung eines Grabmal von Nicola Pisano. Zur Genese des Reliefsartkophags in der Toskana*, "Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz", XXII, 1978, pp. 119-145.

MIDDELDORF KOSEGARTEN 1993/94 (1994)
A Middeldorf Kosegarten, *Die erste Marmorstatue des heiligen Franziskus*, "Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte", XLVI/XLVII, 1993/94 (1994), 2, pp. 495-505.

MIGUEL DA PURIFICAÇÃO 1640
M. da Purificação, *Relação defensiva dos Filhos da India Oriental, e da Provinçia do Apostolo S. Thome dos Frades Menores da Regular Observançia da mesma India*, Barcelona 1640.

MIHINDUKULASURIYA 2011
P. Mihindukulasuriya, *Persian Christians of the Anuradhapura Period*, in *A Cultured Faith: Essays in Honour of Prof. G.P.V. Somaratna on His Seventieth Birthday*, Colombo 2011.

MILANESI (1893),1901
G. Milanesi, *Nuovi documenti per l'arte toscana dal XII al XV secolo*, Firenze 1901 (ed. or. Roma 1893).

MILANO 1997
Miniature a Brera 1100-1422. Manoscritti dalla Biblioteca Nazionale Braidense e da Collezioni private, catalogo della mostra (Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, 11/II - 23/IV/1997), a cura di M. Boskovits, Milano 1997.

MILANO 2000
In Terra Santa. Dalla Crociata alla Custodia dei luoghi Santi, catalogo della mostra (Milano, Palazzo Reale, 17/II - 21/V/2000), a cura di M. Piccirillo, Firenze-Milano 2000.

MILILLO 1972
S. Milillo, *Relazione della vera e genuina immagine del Serafico Padre S. Francesco (d'Assisi) dipinta su legno che sta nella Chiesa del Convento dei Frati Cappuccini di Bitonto*, "Studi Bitontini", 8, 1972, pp. 93-95.

MILILLO 2004
S. Milillo, *La tavola di san Francesco a Bitonto tra storia antica e storia recente*, "Studi Bitontini", 78, 2004, pp. 111- 114.

MILLER 1961
W. B. Miller, *The Franciscan legend in Italian painting in the Thirteenth Century*, Ph. D. diss., New York, Columbia University 1961.

MINGANA 1925
A. Mingana, *Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document*, "Bulletin of the John Rylands Library Manchester", IX, 2, 1925, pp. 2-41.

MOISÉ 1845
F. Moisé, *Santa Croce di Firenze. Illustrazione storico-artistica*, Firenze 1845.

MONCIATTI 2010
A. Monciatti, *Margarito. L'artista e il mito*, in *Arte in terra d'Arezzo. Il Medioevo*, a cura di M. Collareta e P. Refice, Firenze 2010, pp. 213-224.

MONTEIL-ARIBAUD 1995
C. Monteil-Aribaud, *Un devant d'autel du Musée Paul-Dupuy*, in *Le décor des églises en France méridionale (XIIIe-mi XVe siècle)*, Tolosa 1993.

MOORMAN 1968
J. R. H. Moorman, *A History of Franciscan Order. From Its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968.

MORES 2004
F. Mores, *Alle origini dell'immagine di Francesco d'Assisi*, Padova 2004.

MORETTI 2008
C. Moretti, *Note sulla iconografia delle storie del beato Odorico*, in UDINE 2008, pp. 52-63.

MORGAN - PANAYOTOVA 2012
Illuminated manuscripts in Cambridge: a catalogue of western book illumination in the Fitzwilliam museum and the Cambridge colleges, 2.2: *Italy and the Iberian peninsula*, a cura di N. Morgan e S. Panayotova, London -Turnhout 2012.

MORGHEN 1974
R. Morghen, *Gregorio VII e la riforma della Chiesa nel secolo XI*, Palermo 1974 (ed. or. Torino 1945).

MORTARI 1960
L. Mortari, *Il Museo Civico di Rieti*, Roma 1960.

MORTARI 1967
L. Mortari, *Museo diocesano di Orte*, Viterbo 1967.

MORVAN 2008
H. Morvan, *Le tombeau du cardinal d'Aquasparta à Santa Maria in Aracoeli à Rome*, "Arte medievale", n.s., 7, 2008, 1, pp. 95-104.

MORVAN 2013
H. Morvan, *Mort et sépulture des papes et des cardinaux chez les Mendiants au XIIIe siècle*, tesi di dottorato in Storia dell'arte medievale, Paris IV - Roma, La Sapienza, soutenue à Paris le 20 Septembre 2013.

MOSKOWITZ 1986
A. F. Moskowitz, *The Sculpture of Andrea and Nino Pisano*, Cambridge 1986.

MOSKOWITZ 1994
A. F. Moskowitz, *Nicola Pisano's Arca di San Domenico and Its Legacy*, University Park (Pa.) 1994.

MOULE 1921
A. C. Moule, *The Minor Friars in China*, "The Journal of the Royal Asiatic Society", 32, 1921, pp. 83-115.

MOULE 1931
A. Ch. Moule, *The Use of the Cross among the Nestorians in China*, "T'oung Pao", 2ª serie, vol. 28, 1-2, 1931, pp. 78-86.

MUCCILLO 1997
M. Muccillo, *Fibonacci, Leonardo (Leonardo Pisano)*, voce, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 47, Roma 1997, pp. 359-363.

MULLER 1983
N. E. Muller, *Lorenzettian technical influences in a painting of S. Philip by the Master of Figline*, in *La pittura nel XIV e XV secolo. Il contributo dell'analisi tecnica alla storia dell'arte*, atti del XXIV congresso internazionale di Storia dell'Arte (Bologna, 10-18 settembre 1979), a cura di Hans W. van Os e J. R. J. van Asperen de Boer, Bologna 1983, pp. 283-295.

MÜNTZ 1882
E. Müntz, *Les arts à la cour de papes, pendant le XVe et le XVIe siècle: recueil de documents inédits tirés des archives et des bibliothèques romaines*, 3 voll., Paris 1879-1882.

Museo Civico di Pistoia 1982
Museo Civico di Pistoia, catalogo delle collezioni, a cura di M. C. Mazzi, Firenze 1982.

Museo Civico di Rieti 1993
Il Museo Civico di Rieti, a cura di T. Leggio *et al.*, Rieti 1993

Museo della città 2012
Museo della città in Palazzo Eroli a Narni, a cura di D. Manacorda e F. F. Mancini, Firenze 2012.

Museo della Verna 1963
Il Museo della Verna, "Antichità Viva", II,1963, 9-10, pp. 102-107.

Museo Diocesano Cortona 1992
Il Museo Diocesano di Cortona, a cura di A. M. Maetzke, Firenze 1992.

Museo di Santa Verdiana 1999
Il Museo di Santa Verdiana a Castelfiorentino, a cura di R. Caterina Proto Pisani, Firenze 1999.

Museo Opera del Duomo 1969
Il Museo dell'Opera del Duomo di Firenze, a cura di L. Becherucci e G. Brunetti, Firenze 1969.

MUZZI 1998
A. Muzzi, *Gli osservanti francescani, i Savonaroliani e Andrea della Robbia*, in FIESOLE 1998, pp. 43-56.

NAGLER 1909
G. K. Nagler, *Neues allgemeines Künstler-Lexicon*, Linz 1909 (ed. or. München 1835-1852).

NAPOLI 1999
I santi patroni. Modelli di santità, culti e patronati in occidente, catalogo della mostra (Napoli, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele II", 3/VI - 15/X/1999), a cura di C. Leonardi e A. Degl'Innocenti, Milano,1999.

NASHVILLE 2014
Sanctity Pictured. The Art of the Dominican and Franciscan Orders in Renaissance Italy, catalogo della mostra (Nashville, Tennessee, The Frist Center for the Visual Arts, 31/X/2014 - 25/I/2015), a cura di T. Kennedy, Nashville 2014.

NAUMBURG 2011
Der Naumburger Meister - Bildhauer und Architekt im Europa der Kathedralen, catalogo della mostra (Naumburg, Schlösschen am Markt, Dom St. Peter und St. Paul, Stadtmuseum Hohe Lilie, 29/VI - 2/XI/2011), 3 voll., Petersberg 2011

NEFF MCNEARY 1977
A. Neff McNeary, *The Supplicationes variae in Florence: a Late Dugento Manuscript*, Diss. Thesis, University of Pennsylvania (1977), Ann Arbor 1977

NEFF [MCNEARY] 2002
A. Neff, *"Palma dabit palmam": Franciscan Themes in a Devotional Manuscript*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", LXV, 2002, pp. 22-66.

NEGRI ARNOLDI 1964
F. Negri Arnoldi, *Madonne giovanili di Antoniazzo Romano*, "Commentari", XV, 1964, pp. 202-212.

NEGRI ARNOLDI 1965
F. Negri Arnoldi, *Maturità di Antoniazzo*, "Commentari", XVI, 1965, pp. 225-244.

NEGRO - ROIO 1998
E. Negro - N. Roio, *Francesco Francia e la sua Scuola*, Modena 1998

NERI 1924
D. Neri, *Iconografie delle stimmate di San Francesco nel secolo XIII*, "Studi francescani", X, 1924, pp. 61-94.

NERI LUSANNA 1982
E. Neri Lusanna, *Il miniatore del Messale di Deruta e i corali del San Pietro a Gubbio*, in PERUGIA - TODI -FOLIGNO 1982, pp. 178-184.

NERI LUSANNA 2002
E. Neri Lusanna, *La scultura in San Francesco*, in *La Basilica di San Francesco* 2002, II.1, p. 209-230.

NERI LUSANNA 2008
E. Neri Lusanna, *"Consacrare gli studi all'arte Dedalea". L'avvio alle ricerche sulla scultura italiana del Medioevo ed il contributo di Wilhelm Reinhold Valentiner (con una digressione filologica)*, in *Medioevo: arte e storia*, atti del convegno internazionale (Parma, 18-22 settembre 2007), a cura di A. C. Quintavalle, Milano 2008, pp. 597-608.

NERI LUSANNA 2011
E. Neri Lusanna, *I libri miniati del Duecento a Pistoia*, in *Pistoia. Un'officina di libri in Toscana dal Medioevo all'Umanesimo*, a cura di G. Savino, Firenze 2011, pp. 97-134.

NESSI 1989
S. Nessi, *S. Antonio e i suoi miracoli in un'antica tavola perduta di Pescia*, "Il Santo", XXIX, 3, 1989, pp. 395-397.

NEWTON 1966
A. P. Newton, *Travel and Travellers of the Middle Ages*, New York 1996 (ed. or. London 1926).

NEW YORK 1992
Out of the opulent past. Tresaures from the Etruscan Age to the Renaissance, catalogo della mostra (New York, Grey Art Gallery and Study Center, 16/VI - 1/VIII/1992), a cura di G. Centrodi, G. C. Cianferoni, D. Galoppi Nappini e G. Romanelli, New York 1992.

NEW YORK 1999
The Treasury of Saint Francis of Assisi, catalogo della mostra (New York, The Metropolitan Museum of Art, 6/III - 27VI/1999), a cura di G. Morello e L. B. Kanter, Milano 1999.

NEW YORK 2010
The World of Khubilai Khan: Chinese Art in the Yuan Dynasty, catalogo della mostra (New York, The Metropolitan Museum 28/09/2010 - 02/01/2011), a cura di J. C. Y. Watt, New York 2010.

NEW YORK - BROOKLYN - ASSISI 2014
Frate Francesco. Tracce, parole, immagini, catalogo della mostra (New York, ONU, 17-28/XI/2014; Brooklyn 28/III/ - 31/V/2015; Assisi, sacro Convento di San Francesco, 28/III - 31/V 2015), a cura di C. Bottero - S. Brufani - F. De Sanctis - C. Roccaforte, Genève - Milano 2014

NICCOLÒ DA POGGIBONSI, ed. Bagatti 1945
Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare (1346-1350)*, testo di A. Bacchi della Lega, riveduto e riannotato dal P. B. Bagatti, Gerusalemme 1945.

NICCOLÒ DA POGGIBONSI, ed. Bagatti 1996
Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare (1346-1350)*, testo di A. Bacchi della Lega, riveduto e riannotato dal P. B. Bagatti, n. ed., Jerusalem 1996 (ed. or. Jerusalem 1945).

NICHOLSON 1973
R. L. Nicholson, *Joscelyn III and the Fall of the Crusader States, 1134-1199*, Leiden 1973.

NICOLINI-ZANI 2006
M. Nicolini-Zani, *La via radiosa per l'oriente. I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX)*, Bose (BI) 2006.

NICOLINI-ZANI 2013
M. Nicolini-Zani, *Christian Approaches to Religious Diversity in Premodern China*, in *Religious Diversity in Chinese Thought*, a cura di P. Schmidt-Leukel e J. Gentz, New York 2013, pp. 99-111.

NIMMO 1987
D. Nimmo, *Reform and Division in the Medieval Franciscan Order: from Saint Francis to the Foundation of the Capuchins*, Roma 1987.

NIU RUJI 2010
Niu Ruji, *La Croix-Lotus. Inscriptions et manuscrits nestoriens en écriture syriaque découverts en Chine (XIIIe-XIVe siècles)*, Shanghai 2010.

NOCENTINI 2012
S. Nocentini, *Museo Diocesano di Cortona. Guida alla visita del museo e alla scoperta del territorio*, Firenze 2012.

NOEHLES 1973
G. Noehles, *Antoniazzo Romano. Studien zur Quattrocentomalerei in Rom*, Könisberg 1973.

NOVELLO 1995
R. P. Novello, *La scultura del Trecento* in *Il Duomo di Pisa*, a cura di A. Peroni, 3 voll., Modena 1995, III, pp. 207-223, 633-636.

NOVELLI - VIGNOLI 2004
L'arte a Narni tra Medioevo e Illuminismo. Nuove acquisizioni, letture, proposte su maestri, opere e committenti, a cura di A. Novelli e L. Vignoli, Perugia 2004.

ODORICO DA PORDENONE, ed. 1929
Odorico da Pordenone, *Relatio*, in *Sinica Franciscana*, I, a cura di A. van den Wyngaert 1929 pp. 381-495.

ODORICO DA PORDENONE, ed. Monaco 1990
Odorico da Pordenone, *Memoriale toscano. Viaggio in India e Cina (1318-1330)*, a cura di L. Monaco, Alessandria 1990.

ODORICO DA PORDENONE, ed. Andreose 2000
Odorico da Pordenone, *Libro delle nuove e strane e meravigliose cose. Volgarizzamento italiano del secolo XIV dell'Itinerarium di Odorico da Pordenone*, a cura di A. Andreose, Padova 2000.

OETTINGER 2007
A. Oettinger, *Making the Myth Real: The Genre of Hebrew Itineraries to the Holy Land in the 12th-13th Century*, "Folklore", 36, 2007, pp. 41-66, http://www.folklore.ee/folklore/vol36/

OFFNER 1926
R. Offner, *The Master of the Fogg Pietà*, "Art in America", XIV, 1926, pp. 160-176.

OFFNER 1952
R. Offner, *Note on an Unknown St. Francis in the Louvre*,"Gazette des Beaux-Arts", 6. Sér. XXXIX, 1952, pp. 129-133.

OFFNER 1956
R. Offner, *Corpus of Florentine Painting*, Sec. III, Vol. VI, New York 1956.

OLDENBERG 1881
H. Oldenberg, *Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlin 1881.

OLIGER 1919
L. Oliger, *Descriptio codicis S. Antonii de Urbe unacum appendice textuum de S. Francisco*, "Archivum Franciscanum Historicum", XII, 1919, pp. 321-401.

OLIVERO DI COLONIA, ed. Andenna Bombi 2009
Olivero di Colonia, *I Cristiani e il favoloso Egitto. Una relazione dall'Oriente e la storia di Damietta di Oliviero*

da Colonia, a cura di G. Andenna e B. Bombi, Città di Castello 2009.

ORFALI 1924
G. Orfali, *Gethsémani ou notice sur l'église de l'Agonie ou de la Prière. D'après les fouilles récentes accomplies par la Custodie Franciscaine de Terre Sainte (1909 et 1920)*, Paris 1924.

OVADIAH - TURNHEIM 1994
A. Ovadiah - Y. Turnheim, *Peopled Scrolls in Roman architectural Decoration in Israel: the Roman Theatre at Neth Schean, Scythopolis*, Roma 1994.

OVERMYER - ADLER 2005²
D. L. Overmyer - J. A. Adler, *Chinese Religion: An Overview*, in *Encyclopedia of Religion*, 2005², 3, pp. 1580-1613.

PAATZ 1940-1954
W. e E. Paatz, *Die Kirchen von Florenz, ein Kustgeschichtliches Handbuch*, 6 voll., Frankfurt am Main 1940.

PACE 1984
V. Pace, *I capitelli di Nazaret e la scultura franca del XII secolo a Gerusalemme*, in *Scritti di storia dell'arte in onore di Roberto Salvini*, Firenze 1984, pp. 133-144.

PACELLI 1980
V. Pacelli, *Raffigurazioni di San Bernardino da Siena nella scultura e nell'incisione*, in *Enciclopedia bernardiniana* 1980-1985, II, 1981, p. 167.

PACIFICO 2012
M. Pacifico, *Federico II e Gerusalemme al tempo delle crociate. Relazioni tra cristianità e Islam nello spazio euro-mediterraneo medievale, 1215-1250*, Caltanissetta - Roma 2012.

PACIOCCO 2006
R. Paciocco, *Canonizzazioni e culto dei santi nella "christianitas" (1198-1302)*, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2006.

PADOA RIZZO - CASINI WANROOIJ 1985
A. Padoa Rizzo - M. Casini Wanrooij, *Appunti sulla pittura fiorentina del Quattrocento: Benozzo Gozzoli, Domenico di Michelino*, "Antichità Viva", XXIV, 1985, 5-6, pp. 5-17.

PADOVANI 1985
S. Padovani, *Una nuova proposta per Zanino di Pietro*, "Paragone", XXXVI, 419-423, 1985, pp. 73-81.

PALLADINO 2000
P. Palladino, *Ancora sui corali di San Giorgio Maggiore, con qualche appunto su Belbello e Stefano da Verona*, "Arte Veneta", II, 57, 2000, pp. 7-21.

PALMEGIANI 1932
F. Palmegiani, *Rieti e la regione sabina*, Roma 1932

PALOZZI 2013
L. Palozzi, *Talenti provinciali: il cardinale Francesco Gentile Partino da Montefiore e un'aggiunta alla scultura umbra del Trecento*, in *Città urbana e committenze artistiche al tempo del Maestro di Offida (secc. XIV-XV)*, a cura di S. Maddalo e I. Lori Sanfilippo, Ascoli Piceno 2013, pp. 241-274.

PANSA 1922
G. Pansa, *La leggenda di traslazione di S. Tommaso apostolo ad Ortona a Mare e la tradizione del culto cabirico*, "Mélanges d'archéologie et d'histoire", XXXVIII, 1920, pp. 29-62.

PAOLI 1977
M. Paoli, *I corali della Biblioteca Statale di Lucca*, Firenze 1977.

PAOLI 1988
M. Paoli, *Un'ipotesi sulla committenza dei corali di S. Francesco a Pisa*, "Miniatura", I, 1988, pp. 75-79.

PAOLUCCI 1992
A. Paolucci, *Antoniazzo Romano. Catalogo completo dei dipinti*, Firenze 1992.

PAPINI 1912-1931
R. Papini, *Catalogo delle cose d'arte e di antichità d'Italia*, 2 voll., Roma 1912-1931.

PARIS 1994
Visiteurs de l'Empire céleste, catalogo della mostra (Paris, Musée national des arts Asiatiques-Guimet, 18/V - 29/VIII/1994), a cura di A-M. Amon, J. P. Desroches e A. Peyrefitte, Paris 1994.

PARIS 2013
Giotto e compagni, catalogo della mostra (Parigi, Musée du Louvre, 18/IV - 15/VII/2013), a cura di D. Thiébaut, Paris - Milan 2013.

PARIS - NEW YORK 1996
Enamels of Limoges 1100-1350, catalogo della mostra (Paris, Musée du Louvre, 23/X/1995 - 22/I/1996; New York, The Metropolitan Museum, 5/III - 16/VI/1996), a cura di B. Drake Bohem e E. Taburet-Delahaye, New York 1996.

PARRY 2005
K. Parry, *The Iconography of the Christian Tombestones from Zayton*, in *From Palmyra to Zayton: Epigraphy and Iconography*, a cura di I. Gardner, S. Lieu e K. Parry, Turnhout 2005, pp. 229-246.

PASSALACQUA 1980
R. Passalacqua, *I codici liturgici miniati dugenteschi nell'Archivio Capitolare del Duomo di Arezzo*, Firenze 1980.

Passio sanctorum martyrum, ed. 1897
Passio sanctorum martyrum fratrum Berardi, Petri, Adiuti, Accursii, Othonis in Marochio martyrizatorum, in *Analecta Franciscana*, III, Quaracchi (Firenze) 1897, pp. 579-596.

PASUT 2003
F. Pasut, *Ornamental Painting in Italy (1250-1310). An Illustrated Index, A Corpus of Florentine Painting, Supplement*, Florence 2003.

PASUT 2010
F. Pasut, *«In the shadow of Traini»? Le illustrazioni di un codice dantesco a Berlino e altre considerazioni sulla miniatura pisana del Trecento*, in *Primitivi pisani fuori contesto*, a cura di L. Pisani, "Predella", 1, 2010, pp. 55-78.

PATRY LEIDY 2010
D. Patry Leidy, *Buddhism and Other "Foreign" Practices in Yuan China*, in NEW YORK 2010, pp. 87-127.

PAULO DA TRINDADE, ed. Lopes 1962-1967
P. da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente Em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Provincia de S. Tomé da India Oriental em a pregação da fé e conversão dos infiéis, em mais de trinta reinos, do Cabo de Boa Esperança até as remotissimas Ilhas do Japão*, a cura di F. Lopes, 3 voll. Lisboa 1962-1967.

PAVONE 1981
M. A. Pavone, *L'iconografia bernardiniana dal 1444 alla metà del XVI secolo*, in *Enciclopedia Bernardiniana*, 1980-1985, II, 1981, pp. 1-99.

PAVONE 1982
M. A. Pavone, *La circolazione dell'iconografia bernardiniana in ambito meridionale nella seconda metà del '400*, in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano* (Siena, 17-20 aprile 1980), a cura di D. Maffei e P. Nardi, Siena 1982, pp. 741-752.

PAZZINI - PIZZABALLA 2014
M. Pazzini, in collaborazione con P. Pizzaballa, *Le missioni archeologiche dei Francescani in Terra Santa*, presentazione del volume di G. Vörös, *Machaerus I*, Milano-Jerusalem 2013, Roma, Pontificia Universitas "Antonianum", 24 gennaio 2014. http://www.terrasanta.net/tsx/articolo.jsp?wi_number=6029&wi_codseq=%20%20%20%20%20%20&language=it

PELLEGRINI 1984
L. Pellegrini, *Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento*, Roma 1984.

PELLEGRINI 1994
L. Pellegrini, *La prima Fraternitas francescana: una rilettura delle fonti*, in *Frate Francesco d'Assisi*, atti del XXI convegno internazionale (Assisi, 14-16 ottobre 1993), Spoleto 1994, pp. 37-70.

PELLEGRINI 1997
L. Pellegrini, *I quadri e i tempi dell'espansione dell'Ordine*, in *Francesco d'Assisi* 1997, pp. 165-201.

PELLEGRINI 2010a
L. Pellegrini, *Fratres qui stant apud alios ad serviendum vel laborandum: luoghi e modalità di lavoro nella prima fraternità minoritica*, in *La grazia del lavoro*, atti del VII convegno storico (Greccio, 8-9 maggio 2010) a cura di A. Cacciotti e M. Melli, Milano 2010, pp. 35-57.

PELLEGRINI 2010b
L. Pellegrini, *I luoghi di frate Francesco: memoria agiografica e realtà storica*, Milano 2010.

PELLIOT 1922-1923
P. Pelliot, *Les Mongols et la Papauté*, "Révue de l'Orient Chrétien", XXIII, 1922-1923, pp. 3-30.

PELLIOT 1931
Paul Pelliot, *Sceaux-Amulettes de Bronze avec Croix et Colombes provenant de la Boucle du Fleuve Jaune*, "Revue des arts asiatiques", VII, 1, 1931, pp. 1-3.

PERARNAU I ESPELT 1982
J. Perarnau i Espelt, *Un text català de Ramon Llull desconegut: la "Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels". Edició i estudi*, "Arxiu de Textos Catalans Antics", I, 1982, pp. 9-46.

PERARNAU I ESPELT 2006
J. Perarnau i Espelt, *Certeses, hipòtesis i preguntes entorn el tema "conversió i croada" en Ramon Llull: "croada militar" o "croada gramatical"?*, "Arxiu de Textos Catalans Antics", XXV, 2006, pp. 479-506.

PERRICCIOLI SAGGESE 2000
A. Perriccioli Saggese, *Viaggi di codici, viaggi di artisti: alcuni casi verificatisi a Napoli fra Duecento e Trecento*, in *Le vie del Medioevo*, atti del convegno internazionale di studi (Parma, 28/settembre - 1° ottobre 1998), a cura di A. C. Quintavalle, Milano 2000, pp. 388-396.

PERRICCIOLI SAGGESE 2010
A. Perriccioli Saggese, *Cristophoro Orimina. An Illuminator at the Angevin Court of Naples*, in *The Anjou Bible. A Royal Manuscript Revealed: Naples 1340 (Corpus of Illuminated Manuscripts*, 18), a cura di L. Watteeuw e J. Van der Stock, Paris 2010.

PERRY 2013
G. Perry, *John of Brienne. King of Jerusalem, Emperor of Constantinople, c. 1175-1237*, Cambridge 2013.

PERUGIA 1996
Un pittore e la sua città. Benedetto Bonfigli e Perugia, catalogo della mostra (Perugia, Galleria Nazionale dell'Umbria, Palazzo dei Priori, 8/XII/1996 - 4/V/1997), a cura di V. Garibaldi, Milano 1996.

PERUGIA 1998
Beato Angelico e Benozzo Gozzoli. Artisti del Rinascimento a Perugia. Itinerari d'arte in Umbria, catalogo della mostra (Perugia, 13/X/1998 - 11/IV/1999), a cura di V. Garibaldi, Cinisello Balsamo (MI) 1998.

PERUGIA 2003a
Per Fiorenzo di Lorenzo pittore e scultore. Una proposta di ricomposizione della nicchia di San Francesco al Prato a Perugia e altre novità, catalogo della mostra (Perugia, Galleria Nazionale dell'Umbria, 2003), a cura di L. Teza, Perugia 2003.

PERUGIA 2003b
La ricomposizione di un tabernacolo da San Francesco al Prato a Perugia. Un Crocifisso da San Crispolto di Bettona e otto Angeli di Benedetto Bonfigli, catalogo della mostra (Perugia, Galleria Nazionale dell'Umbria, 2003), a cura di P. Mercurelli Salari, Perugia 2003.

PERUGIA 2005
Arnolfo di Cambio, una rinascita nell'Umbria medievale, catalogo della mostra (Perugia, Galleria Nazionale dell'Umbria, 7/VII/2005 - 8/I/2006), a cura di V. Garibaldi e B. Toscano, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

PERUGIA - ORVIETO - CITTÀ DI CASTELLO 2012
Luca Signorelli de ingegno et spirto pelegrino, catalogo della mostra (Perugia, Galleria Nazionale dell'Umbria; Orvieto, Museo dell'Opera del Duomo; Città di Castello, Pinacoteca Comunale, 21/IV - 26/VIII/2012), a cura di F. De Chirico, V. Garibaldi, T. Henry e F. F. Mancini, Cinisello Balsamo (MI) 2012.

PERUGIA - TODI - FOLIGNO 1982
Francesco d'Assisi. Documenti e Archivi. Codici e Biblioteche. Miniature, catalogo della mostra (Perugia, Palazzo Comunale, Sala dei Notari - Todi, Palazzo Comunale, Sala delle Pietre - Foligno, Palazzo Trinci), ìa cura di A. Bartoli Langeli, C. Cutini, E. Menestò, M. Gregori e M. G. Ciardi Dupré Dal Poggetto, Milano 1982.

PETECH 1989
L. Petech, *Introduzione*, in GIOVANNI DI PIAN DEL CARPINE, ed. Menestò *et al.* 1989, pp. 1-45.

PETECH 1990
L. Petech, *Central Tibet and the Mongols: the Yüan Sa-skya Period of Tibetan History*, Roma 1990.

PETTENATI 1978
S. Pettenati, *I vetri dorati e graffiti e i vetri dipinti*, Museo Civico di Torino, Torino 1978.

PETTENATI 1986
S. Pettenati, *Vetri dorati e graffiti dal XIV al XVI secolo*, Museo Nazionale del Bargello, Firenze 1986.

PETTENATI 2001
S. Pettenati *I vetri decorati*, in *Giotto. La Croce di Santa Maria Novella*, a cura di M. Ciatti e M. Seidel, Firenze 2001, pp. 204-215.

PEZZUTO 2010 (2011)
L. Pezzuto, *Un nuovo ordinamento e una nuova datazione per la pala del "Maestro di San Giovanni da Capestrano"*, "Prospettiva", 138, 2010 (2011), pp. 35-48.

PHILLIPS 1998
J. R. S. Phillips, *The Medieval Expansion of Europe*, Oxford 1998.

PICCIRILLO 1983
M. Piccirillo, *La Custodia di Terra Santa e l'Europa: i rapporti politici e l'attività culturale dei francescani in Medio Oriente*, Roma 1983.

PICCIRILLO 1994
M. Piccirillo, *Uno stampo per eulogia trovato a Gerusalemme*, "Liber Annus", XLIV, 1994, pp. 585-590.

PICCIRILLO 2000
M. Piccirillo, *I frati Minori al servizio dei luoghi santi*, in MILANO 2000, pp. 44-57.

PICHI 2005
S. Pichi, *Il Trecento battezza l'arte orafa nell'Aretino*, in *Arte in terra d'Arezzo. Il Trecento*, a cura di A. Galli e P. Refice, Firenze 2005, pp. 229-246.

PIJOAN 1940
J. Pijoan, *Art in the Middle Ages: Europe, Islam, Far East, American Indians*, Chicago 1940.

PILLITTU 2007
A. Pillittu, *Nuovi scenari per il Maestro di Castelsardo e per la pittura in Sardegna fra Quattrocento e Cinquecento*, in *Castelsardo. Novecento anni di storia*, a cura di A. Mattone e A. Soddu, Roma 2007, pp. 695-738.

Pinacoteca Comunale 2012
Pinacoteca Comunale e Museo della Pieve di San Giuliano a Castiglion Fiorentino, a cura di S. Massini, Firenze 2012.

PINCELLI 2000
A. Pincelli, *Monasteri e conventi del territorio aretino*, Arezzo 2000.

PISA 1993
I Marmi di Lasinio. La collezione di sculture medievali e moderne nel Camposanto di Pisa, catalogo della mostra (Pisa, Camposanto, 30/VII - 31/X/1993), a cura di C. Baracchini, Firenze 1993.

PISA 2000
Sacre Passioni. Scultura lignea a Pisa dal XII al XV secolo, catalogo della mostra (Pisa, Museo Nazionale di San Matteo, 8/XI/2000 - 8/IV/2001), a cura di M. Burresi, Milano 2000.

PISA 2005
Cimabue a Pisa: la pittura pisana del Duecento da Giunta a Giotto, catalogo della mostra (Pisa, Museo Nazionale di San Matteo, 25/III - 25/VI/2005), a cura di M. Burresi e A. Caleca, Ospedaletto (PI) 2005.

Pistoia 2011
Pistoia. Un'officina di libri in Toscana dal Medioevo all'Umanesimo, a cura di G. Savino, Firenze 2011.

POGGI 1909, ed. Haines 1988
G. Poggi, *Il duomo di Firenze. Documenti sulla decorazione della chiesa e del campanile tratti dall'Archivio dell'Opera*, a cura di M. Haines, 2 voll., Firenze 1988 (ed. or. Berlin 1909).

POLI 2001
F. Poli, *La prospettiva nelle opere del Maestro di Castelsardo (e altre considerazioni)*, "Archivio Storico Sardo", XLI, 2001, pp. 387-483.

POLO, ed. Benedetto 1928
M. Polo, *Il Milione*, a cura di L. F. Benedetto, Firenze 1928.

POLO, ed. Benedetto 1932
M. Polo, *Il libro di Messer Marco Polo cittadino di Venezia detto Milione dove si raccontano Le Meraviglie del Mondo*, ricostruito criticamente e per la prima volta integralmente tradotto in lingua italiana da L. F. Benedetto, Milano-Roma 1932.

POLO, ed. Bertolucci Pizzorusso 1975, 2003[3]
M. Polo, *Milione*, versione toscana del Trecento, edizione critica a cura di V. Bertolucci Pizzorusso, Milano 1975 (Milano 2003[3]).

PONCHIA - ZABEO [2015], in c.d.s.
C. Ponchia - L. Zabeo, *I corali francescani del Bargello*, "Rivista di Storia della Miniatura", [2015], in c.d.s.

PONTASSIEVE 2010
Beato Angelico a Pontassieve. Dipinti e sculture del Rinascimento fiorentino, catalogo della mostra "La Città degli Uffizi 3" (Pontassieve, Palazzo Municipale, 28/II - 27/VI/2010), a cura di A. Labriola, Firenze 2010.

PONTEDERA - PISA 1983
Andrea, Nino e Tommaso scultori pisani, catalogo della mostra (Pontedera, 25/IX -15/X/1983; Pisa, Museo nazionale di San Matteo, 29/X/1983 - 14/I/1984), a cura di M. Burresi, Milano 1983.

POPPI 1968
Catalogo della Mostra dei Paramenti sacri e delle Arti Minori nelle chiese del Casentino, catalogo della mostra (Poppi, giugno - settembre 1968), a cura di G. Cantelli, Firenze 1968

PORCASI 2010
P. Porcasi, *La letteratura di pellegrinaggio in Terrasanta nel Medioevo*, in *Studi in onore di Guglielmo de' Giovanni-Centelles*, a cura di E. Cuozzo, Salerno 2010, pp. 187-210.

PORDENONE 2003
Odorico da Pordenone dalle rive del Nocello al trono del Drago, catalogo della mostra (Pordenone, Museo Civico d'Arte, Palazzo Ricchieri 2003), a cura di G. Ganzer e G. Brunettin, Pordenone 2003.

POWELL 1986
J. M. Powell, *Anatomy of a Crusade, 1213-1221*, Philadelphia 1986.

PRAGLIA 1999
Calligrafia di Dio. La miniatura celebra la parola, catalogo della mostra (Abbazia di Praglia, 17/IV - 17/VII/1999), a cura di G. Mariani Canova, Modena 1999.

PRATESI 1961
R. Pratesi, *Andrea da Perugia*, voce, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 3, Roma 1961, pp. 112-113.

PRAWER 1982
J. Prawer, *Colonialismo medievale. Il regno latino di Gerusalemme*, Roma 1982 (ed. or. New York, 1972).

PRAWER 1975
J. Prawer, *Histoire du Royaume Latin de Jérusalem*, I, Paris 1975 (ed. or. Paris 1969).

PRAWER 1998
J. Prawer, *Crusader Institutions*, Oxford 1998 (ed. or. Oxford 1980).

PREVITALI 1964
G. Previtali, *Miniature di Memmo di Filippuccio*, "Paragone", XV, 169, 1964, pp. 3-11.

PRINGLE 1993-2009a
D. Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, 4 voll., Cambridge 1993-2009

PRINGLE 2009b
D. Pringle, *Secular Buildings in the Crusader Kingdom of Jerusalem. An Archaeological Gazetteer*, Cambridge 2009.

PROCACCI 1976
U. Procacci, *Una lettera del Baldinucci e antiche immagini della Beata Umiliana de' Cerchi*, "Antichità Viva", XV, 3, 1976, pp. 3-10.

PULINARI 1913
D. Pulinari, *Cronache dei Frati Minori della provincia Toscana secondo l'autografo d'Ognissanti*, a cura di S. Mencherini, Arezzo 1913.

PULLÈ 1931
Viaggio del Beato Odorico da Pordenone, a cura di G. Pullè, Milano 1931

PURTLE 2011
J. Purtle, *The Far Side: Expatriate Medieval Art and Its Languages in Sino-Mongol China*, "Medieval Encounters", 17, 2011, pp. 167-197.

PUSCEDDU 2013/2014
E. Pusceddu, *Joan Barceló II (già Maestro di Castelsardo): questioni di pittura in Sardegna introno al 1500*, tesi di dottorato, Università di Barcellona, a.a. 2013/2014.

PUTATURO MURANO 1998
A. Putaturo Murano, *Miniature francesi del Duecento e del Trecento alla Biblioteca Nazionale di Napoli*, "Rivista di storia della miniatura", III, 1998, pp. 59-68.

RAGGHIANTI 1955
C. L. Ragghianti, *Pittura del Dugento a Firenze*, Firenze 1955.

RAIMUNDUS LULLO, ed. Rambaud-Buhot 1954
R. Lullo, *Tractatus de modo convertendi infideles* o *Libre de Passatge*, in R. Lullo, *Opera latina*, III, a cura di J. Rambaud-Buhot, Palma 1954, pp. 96-112.

RAMUSIO 1554-1559
G. B. Ramusio, *Delle Navigationi et viaggi nel quale si contengono l'historia delle cose de Tartari, & diversi fatti de loro imperatori, descritta da m. Marco Polo...*, 3 voll., Venezia 1554-1559.

RAVE 1984
A. Rave, *Christiformitas. Studien zur franziskanischen Ikonographie des florentiner Trecento am Beispiel des ehemaligen Sakristeischrankzyklus von Taddeo Gaddi in Santa Croce*, Worms 1984.

Recueil des Historiens 1844-1895
Recueil des Historiens des croisades. Historiens Occidentaux, 5 voll., Paris 1844-1895.

REED 1999
R. Reed, *A patron for Bartolomeo della Gatta's Stigmatization of Saint Francis*, "Apollo", CXLIX, 447, 1999, pp. 24-26.

REFICE 2010
P. Refice, *Per un Medioevo globale: reliquie in terra d'Arezzo*, in *Arte in terra d'Arezzo. Il Medioevo*, a cura di M. Collareta e P. Refice, Ospedaletto (PI) 2010, pp. 153-162.

Les Registres de Nicholas, ed. Langlois 1905
Les Registres de Nicholas IV, a cura di E. Langlois, Paris 1905 (ed. or. Paris 1886-1893).

RICAGNI 1991
A. Ricagni, *Contributo alla storia della miniatura lombarda, manoscritti datati del '300 e del primo '400*, "Arte Cristiana", 746, LXXIX, 1991, pp. 341-352.

RICCOLD DE MONTE CROCE, ed. Kappler 1997
Riccold de Monte Croce, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient. Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre*, a cura di R. Kappler, Paris 1997.

RICHA 1754-1762
G. Richa, *Notizie istoriche delle chiese fiorentine, divise ne' suoi quartieri*, Firenze 1754-1762, 10 voll.

RICHARD 1983
J. Richard, *Saint Louis. Roi d'une France féodale, soutien de la Terre Sainte*, Paris 1983

RICHARD 1986
J. RICHARD, *La lettre du Connétable Smbat et les rapports entre Chrétiens et Mongol au milieu du XIII[e] siècle*, in *Etudes arméniennes in memoriam Haïg Bèrbèrian*, a cura di D. Kouymjian, Lisbona 1986, pp. 683-696.

RICHARD 1996
J. Richard, *Histoire des Croisades*, Paris 1996.

RIETI 1957
Opere d'arte in Sabina dall'XI al XVII secolo, catalogo della mostra (Rieti), a cura di L. Mortari, Roma 1957.

RIETI 1981
Aspetti dell'arte del '400 a Rieti, catalogo della mostra (Rieti, Palazzo Vescovile, 4/VII - 30/IX/1981), a cura di A. Costamagna e L. Scalabroni, Roma 1981.

RIETI 2012
Francesco il santo. Capolavori nei secoli e dal capoluogo reatino, catalogo della mostra (Rieti, Museo Civico, Museo dei Beni Ecclesiastici, Sala mostre Fondazione Varrone, 16/VI - 4/XI/2012), a cura di A. Imponente e M. Nuzzo, Rieti 2012.

RIZZARDI 1985
G. Rizzardi, *Fra' Fidenzio da Padova e l'Islam*, "Studi Francescani", LXXXII, 1985, pp. 103-121.

ROANI 2012
R. Roani, *Per la storia della basilica di Santa Croce a Firenze. La restaurazione generale del Tempio, 1815-1824*, Firenze 2012.

ROBINSON 1908
P. P. Robinson, *Inventarium omnium documentorum quae in Archivo Protomonasterii S. Clarae Assisiensis nunc asservantur*, "Archivum Franciscanum Historicum", I, 1908, pp. 413-432.

ROCCO DA CESINALE 1867-1873
Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, 3 voll., Paris - Roma 1867-1873.

RÖHRICHT 1893
R. Röhricht, *Regesta Regni Hierosolymitani (MXCVII-MCCXCI)*, Innsbruck 1893.

ROMA 1982
Un'antologia di restauri. 50 opere d'arte restaurate dal 1974 al 1981, catalogo della mostra (Roma, Galleria Nazionale d'Arte Antica, Palazzo Barberini, 18/V - 31/VII/1982), Roma 1982.

ROMA 1995
Federico II e l'Italia. Percorsi, luoghi, segni e strumenti, catalogo della mostra (Roma, Palazzo Venezia, 22/XII/1995 - 30/IV/1996), a cura di C. D. Fonseca e C. Strinati, Roma 1995.

ROMA 1999
Romei e Giudei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350), catalogo della mostra (Roma, Palazzo Venezia, 29/X/1999 - 26/II/2000), a cura di M. D'Onofrio, Milano 1999.

ROMA 2000a
La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente, catalogo della mostra (Roma, Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo 18/I - 31/III/2000), a cura di G. Rocca, Cinisello Balsamo (MI) 2000.

ROMA 2000b
Il Volto di Cristo, catalogo della mostra (Roma, Palazzo delle Esposizioni, 9/XII/2000 - 16/IV/2001), a cura di G. Morello e G. Wolf, Milano 2000.

ROMA 2002
Il Trionfo sul Tempo. Manoscritti illustrati dell'Accademia Nazionale dei Lincei, catalogo della mostra (Roma, Palazzo Fontana di Trevi, 27/XI/2002 - 26/I/2003), a cura di A. Cadei, Modena 2002.

ROMA 2008
A. Cavallaro, *Antoniazzo Romano,* in *Il '400 a Roma. La rinascita delle arti da Donatello a Perugino*, catalogo della mostra (Roma, Museo del Corso, 29/IV - 7/IX/2008), a cura di M. G. Bernardini e M. Bussagli, 2 voll., Milano 2008, I, pp. 169-173.

ROMA 2009
Giotto e il Trecento, catalogo della mostra (Roma, Complesso del Vittoriano, 6/III - 29/VI/2009), a cura di A. Tomei, 2 voll., Milano 2009.

ROMA 2013
Antoniazzo Romano Pictor Urbis 1435/1440-1508, catalogo della mostra (Roma, Palazzo Barberini, 1/XI/ 2013 - 2/II/2014), a cura di A. Cavallaro e S. Petrocchi, Cinisello Balsamo (MI) 2013.

ROMA 2014
Numeri. Tutto quello che conta da zero a infinito, catalogo della mostra (Roma, Palazzo delle Esposizioni, 16/X/2014 - 31/V/2015), a cura di C. Bartocci e L. Civalleri, Torino 2014.

ROMANO 1994
S. Romano, *Maestro di San Francesco*, in *Dipinti, sculture e ceramiche della Galleria Nazionale dell'Umbria. Studi e restauri*, a cura di C. Bon Valsassina e V. Garibaldi, Firenze 1994, pp. 55-65.

ROMANO 1997
S. Romano, *Maestro di San Francesco*, voce, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, VIII, Roma 1997, 116-119.

RONZANI 1985
M. Ronzani, *Il Francescanesimo a Pisa fino alla metà del Trecento*, "Bollettino Storico Pisano", LIV, 1985, pp. 1-55.

ROSSABI 1994
M. Rossabi, *The Reign of Khubilai khan*, in FRANKE - TWITCHETT 1994, pp. 414-489.

ROSSI 1933
F. Rossi, *Opere inedite alla Mostra del Tesoro di Firenze Sacra*, "Rivista d'Arte", XVII, 1933, p. 417-418.

ROSSI 1933-1934
F. Rossi, *La Mostra del Tesoro di Firenze Sacra. Le oreficerie*, "Bollettino d'Arte", XXVII, 1933-1934, p. 218.

ROSSI 1962
F. Rossi, *Arte italiana in Santa Croce*, Firenze 1962.

ROSSI 2008
S. Rossi, *Antoniazzo e Marcantonio Aquili nella Roma di Andrea Bregno*, in *Andrea Bregno. Il senso della forma nella cultura artistica del Rinascimento*, a cura di C. Crescentini e C. Strinati, Firenze 2008, pp. 401-413.

ROTILI 1968
M. Rotili, *Miniatura francese a Napoli*, Roma 1968.

ROTUNDO BALOCCHI 1986
F. Rotundo Balocchi, *Il paliotto di San Giovanni Battista nella Pinacoteca di Siena*, in "Bullettino senese di storia patria", XCIII, 1986, pp. 465-514.

RUBIN 1991
M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.

RUNCIMAN 1966, 1993
S. Runciman, *Storia delle Crociate*, 2 voll., Torino 1966, 1993 (ed. or. Cambridge 1951-1954)

RURALE 2008
F. Rurale, *Monaci, frati, chierici. Gli Ordini religiosi in età moderna*, Roma 2008.

RUSCONI 2002
R. Rusconi, *Francesco d'Assisi nelle fonti e negli scritti*, Padova 2002.

RUSCONI 2009
R. Rusconi, *Francesco d'Assisi, i frati Minori e le immagini*, in *Le immagini del francescanesimo* 2009, pp. 3-29.

RYSER 1991
F. Ryser, *Verzauberte Bilder. Die Kunst der malerei hinter Glas von der Antike bis zum 18 Jahrhundert*, Munchen 1991.

SACCHETTI SASSETTI 1916
A. Sacchetti Sassetti, *Antoniazzo, Marcantonio e Giulio Aquili a Rieti*, "L'Arte", XIX, 1916, pp. 88-98.

SACCHETTI SASSETTI 1966[3]
A. Sacchetti Sassetti, *Guida di Rieti*, edizione accresciuta e corretta, Roma 1966[3] (ed. or. Rieti 1916).

Saio delle stimmate 2010
Il saio delle stimmate di San Francesco d'Assisi storia e conservazione, a cura di N. Baldini e S. Conti, Firenze 2010.

SAGASTER 2007
K. Sagaster, *The History of Buddhism among the Mongols*, in *The Spread of Buddhism*, a cura di A. Heirman - S. P. Bumbacher, Leiden - Boston 2007, pp. 379-432.

SALERNO 1955
Opere d'arte nel Salernitano dal XII al XVIII secolo, catalogo della mostra (Salerno, 1955) a cura di F. Bologna, Napoli 1955.

SALIMBENE DE ADAM, ed. 1987
Salimbene de Adam da Parma, *Cronaca*, Bologna 1987.

SALMI 1915
M. Salmi, *La chiesa di Sargiano*, "Studi Francescani", XIII, 1915, pp. 81-91.

SALMI 1916
M. Salmi, *L'oreficeria medievale nell'Aretino*, "Rassegna d'Arte", n. s., III, 1916, pp. 180-250.

SALMI 1932
M. Salmi, *La miniatura*, in *Tesori delle Biblioteche d'Italia. Emilia e Romagna*, a cura di D. Fava, Milano 1932, pp. 265-388.

SALMI 1951a
M. Salmi, *Contributo a Belbello da Pavia*, in *Miscellanea G. Galbiati*, II, Milano 1951, pp. 321-328.

SALMI 1951b
M. Salmi, *Postille alla Mostra di Arezzo*, "Commentarii", II, 1951, pp. 93-97; 169-175.

SALMI 1971
M. Salmi, *Civiltà artistica della Terra Aretina*, Novara 1971.

SALVARANI 2008
R. Salvarani, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo*, Milano 2008.

SANDBERG VAVALÀ 1929
E. Sandberg Vavalà, *La croce dipinta italiana e l'iconografia della Passione*, Verona 1929.

San Francesco e la Porziuncola 2008
San Francesco e la Porziuncola. Dalla "chiesa piccola e povera" alla Basilica di Santa Maria degli Angeli, atti del convegno di studi storici (Assisi, 2-3 marzo 2007), a cura di P. Messa, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2008.

Santa Croce 2011
Santa Croce. Oltre le apparenze, a cura di A. De Marchi e G. Piraz, Pistoia 2011.

Santa Croce: origini 2010 (2011)
Santa Croce: origini. Firenze 1300, frammenti di un discorso sugli ornati e sugli spazi, a cura di F. Cervini e A. De Marchi, "Ricerche di Storia dell'Arte", XXXV, 2010 (2011).

SANTI 2006
F. Santi, *La diffusione del "cristianesimo disarmato" nell'Islàm tra Francesco e Raimondo Lullo*, in *Fedi a confronto. Ebrei, Cristiani e Musulmani fra X e XIII secolo*, atti del convegno di studi (San Vivaldo - Montaione, 22-24 settembre 2004), a cura di S. Gensini, Firenze 2006, pp. 115-135.

SANTOLINI 1995
S. Santolini, *Una nuova figura di artista umbro della fine del Quattrocento: Pancrazio Jacovetti da Calvi*, "Storia dell'Arte", 83, 1995, pp. 48-81.

SANTOLINI 1999
S. Santolini, *Storia di una vicenda critica: da Rinaldo da Calvi a Giacomo e Raffaele da Montereale*, in *Li pintori del presepio: natività e sacra rappresentazione a Calvi e nell'Umbria meridionale; il presepio monumentale di Calvi dell'Umbria; natività e presepi artistici nel territorio della provincia di Terni*, a cura di F. Bussetti, Terni 1999, pp. 13-31.

SARI 2001
A. Sari, *San Francesco nella pittura in Sardegna dal XIII al XVI secolo*, *San Francesco e i Francescani in Sardegna*, a cura di U. Zucca, Oristano 2001, pp. 21-32.

SARNOWSKY 2009
J. Sarnowsky, *Ordre de l'Hôpital*, in *Prier et combattre. Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, sous la direction de N. Bériou e Ph. Josserand, Paris 2009, pp. 445-452.

SARTORE 2003
A. M. Sartore, *Il "Crocifisso" in memoria di Angelo del Toscano*, in PERUGIA 2003b, pp. 9-10.

SAVORELLI 2005
A. Savorelli, *L'araldica del codice Chigiano: un "commento" alla cronica del Villani*, in *Il Villani illustrato. Firenze e l'Italia medioevale nelle 253 immagini del ms.*

Chigiano L VIII 296 della Biblioteca Vaticana, a cura di C. Frugoni, Roma - Firenze 2005, pp. 53-58.

SCAGLIA 2000
F. Scaglia, *I custodi di Gesù. I francescani in Terra Santa dalle crociate ai nostri giorni*, Milano 2000.

SCANU 2013
M. A. Scanu, *Il "Retablo della Porziuncola" del Maestro di Castelsardo nella Pinacoteca Nazionale di Cagliari. Rilettura delle vicende e dell'iconografia*, "Biblioteca Francescana Sarda", XV, 2013, pp. 113-182.

SCAPECCHI 1980
P. Scapecchi, *Cortona. Arte, Storia e Cultura*, Genova 1980.

SCARPELLINI 1975
P. Scarpellini, *Caporali, Bartolomeo*, voce, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 18, Roma 1975, pp. 675-677.

SCHAPIRO 1985
M. Schapiro, *Parole e immagini. La lettera e il simbolo nell'illustrazione di un testo*, Parma 1985 (ed. or. The Hague 1973).

SCHEIN 1982
S. Schein, *The Patriarchs of Jerusalem in the Late Thirteenth Century - Seignors Espirituelles et Temporeles?*, in *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to Joshua Prawer*, a cura di B. Z. Kedar, H. E. Mayer, R. C. Smail, Jerusalem 1982, pp. 297-305.

SCHEIN 1999
S. Schein, *Fideles Crucis. Il Papato, l'Occidente e la riconquista della Terra Santa 1274-1314*, Roma 1999 (ed. or. Oxford 1991).

SCHMIDT 2003
V. M. Schmidt, *Tipologie e funzioni della pittura senese su tavola*, in SIENA 2003, pp. 531-569.

SCHMIDT 2005
V. M. Schmidt, *Painted Piety. Panel Paintings for Personal Devotion in Tuscany, 1250-1400*, Firenze 2005.

SCHUBA 1992
Die Quadriviums-Handschriften der Codices Palatini Latini in der Vatikanischen Bibliothek, a cura di L. Schuba, Wiesbaden 1992.

SCHÜRER 1985
E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, edizione diretta e riveduta da G. Vermes, F. Millar e M. Black con la collaborazione di P. Vermes; vol. I, a cura di O. Soffritti, Brescia 1985.

SCIROCCO 2014
E. Scirocco, *L'altare maggiore angioino della basilica napoletana di S. Chiara*, in *La chiesa e il convento di Santa Chiara, "committenza artistica", vita religiosa e progettualità politica nella Napoli di Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca*, Battipaglia 2014, pp. 313-359.

SCUDIERI 1988
M. Scudieri, *Le due icone duecentesche: note storico-artistiche*, in *Santa Maria Primerana, chiesa del popolo fiesolano: le opere d'arte*, a cura di M. G. Ciardi Duprè, Firenze 1988, pp. 43-50.

SEDDA 2010
F. Sedda, *La Legenda ad usum chori e il codice assisano 338*, "Franciscana. Bollettino della Società Internazionale di Studi Francescani", XII, 2010, pp. 43-83.

SEIWERT 2003
H. Seiwert, *Popular Religious Movements*, Leiden 2003.

SELLA 2008
P. Sella, *Il Vangelo in Oriente. Giovanni da Montecorvino, frate minore e primo Vescovo in terra di Cina (1307-1328)*, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2008.

SELLA 2013
P. Sella, *I "mirabilia mundi" nei viaggi e nelle permanenze dei primi frati Minori in Cina (secoli XIII-XIV)*, in *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*, atti del X convegno storico (Greccio, 4-5 maggio 2012), a cura di A. Cacciotti e M. Melli, Milano 2013, pp. 91-147.

SEMIZZI 1992
R. Semizzi, *Un Breviario francescano miniato tardodugentesco alla Biblioteca Queriniana di Brescia: presentazione iconografica del ms. A-V-24*, in *Il codice miniato. Rapporti tra codice, testo e figurazione*, atti del III congresso di storia della miniatura (Cortona, 20-23 ottobre 1988), a cura di M. Ceccanti e M. C. Castelli, Firenze 1992, pp. 129-145.

SEMIZZI 2007
R. Semizzi, *Fra sacro e profano: i richiami di fine fascicolo del Breviario gotico ms. A-V-24 della Biblioteca Civica Queriniana di Brescia*, in *Iconografia e liturgia nella miniatura occidentale*, atti delle giornate di studio sulla Storia della miniatura (Firenze, 24-26 novembre 2005), "Rivista di Storia della Miniatura", XI, 2007, pp. 103-110.

SEPPILLI 2008
T. Seppilli, *Scritti di antropologia culturale*, Firenze 2008.

SERPOLLI 2003/2004 (2006)
R. Serpolli, *Crocifissi a rilievo su pittura in Valle Umbra tra '400 e '500: ipotesi per una ricognizione*, "Bollettino storico della città di Foligno", 2003/2004 (2006), 27-28, pp. 273-322.

SERRA 1929-1934
L. Serra, *L'arte nelle Marche*, 2 voll., Pesaro 1929-1934.

SERRA 1990
R. Serra, *Pittura e scultura dall'età romanica alla fine del '500*, Nuoro 1990.

SERRELI 1985
M. Serreli, *Maestro di Castelsardo - Retablo della Porziuncola*, in *Cultura quattro-cinquecentesca in Sardegna. Retabli restaurati e documenti*, Cagliari 1985, pp. 125-127.

SESTI 1982
E. Sesti, *Aspetti della miniatura umbra nei secoli XIII e XIV in rapporto all'Ordine francescano*, in PERUGIA - TODI - FOLIGNO 1982, pp. 366-369.

SESTI 1990
E. Sesti, *I manoscritti italiani del Duecento e del Trecento*, in M. G. Ciardi Dupré Dal Poggetto - M. Assirelli - E. Sesti, *La Biblioteca del Sacro Convento di Assisi, II. I libri miniati del XIII e del XIV secolo*, Assisi 1990, pp. 63-270.

SESTI 2002
E. Sesti, *La miniatura ad Assisi tra Duecento e Trecento*, in *Assisi anno 1300*, a cura di S. Brufani ed E. Menestò, Assisi 2002, pp. 435-454.

SIENA 1982
Il gotico a Siena. Miniature, pitture, oreficerie, oggetti d'arte, catalogo della mostra (Siena, Museo Civico, 24/VII - 30/X/1982), Firenze 1982.

SIENA 1987
Scultura dipinta. Maestri di legname e pittori a Siena. 1250-1450, catalogo della mostra (Siena, Pinacoteca Nazionale, 16/VII - 31/II/1987), a cura di A. Bagnoli e R. Bartalini, Firenze 1987.

SIENA 1987
Scultura dipinta. Maestri di legname e pittori a Siena. 1250-1450, catalogo della mostra (Siena, Pinacoteca Nazionale, 16/VII - 31/II/1987), a cura di A. Bagnoli e R. Bartalini, Firenze 1987.

SIENA 2003
Duccio. Alle origini della pittura senese, catalogo della mostra (Siena, Santa Maria della Scala - Museo dell'Opera del Duomo, 4/X/2003 - 11/I/2004), a cura di A. Bagnoli, R. Bartalini, L. Bellosi e M. Laclotte, Cinisello Balsamo (MI) 2003.

SIENA 2004
Falsi d'autore. Icilio Federico Joni e la cultura del falso tra Otto e Novecento, catalogo della mostra (Siena, Complesso Museale Santa Maria della Scala, 18/VI - 3/X/2004), a cura di G. Mazzoni, Siena 2004.

SIEPI 1822
S. Siepi, *Descrizione topologico-istorica della città di Perugia esposta nell'anno 1822 da Serafino Siepi*, 2 voll., Perugia 1822.

SIGILLO 1994
Umanesimo e Rinascimento a Montepulciano. Itinerari e percorsi in una città d'arte, a cura di A. Sigillo, Montepulciano 1994.

SIMBENI 2011
A. Simbeni, *Gli affreschi di Taddeo Gaddi nel refettorio: programma, committenza e datazione, con una postilla sulla diffusione del modello iconografico del "Lignum vitae" in Catalogna*, in *Santa Croce. Oltre le apparenze*, a cura di A. De Marchi e G. Piraz, Pistoia 2011, pp. 113-141.

SINDONA 1975
E. Sindona, *L'opera completa di Cimabue e il momento figurativo pre-giottesco*, Milano 1975.

SINIBALDI - BRUNETTI 1943
Pittura italiana del Duecento e Trecento. Catalogo della mostra giottesca di Firenze del 1937, a cura di G. Brunetti e G. Sinibaldi, Firenze 1943.

Sinica Franciscana, ed. van den Wyngaert 1929
Sinica Franciscana. Itinera et relationes fratrum minorum. Seculi XIII et XIV, a cura di A. van den Wyngaert, Quarracchi (FI), 1929.

SIRÉN 1908
O. Sirén, *Giottino und seine Stellung in der gleichzeitigen florentinischen Malerei*, Leipzig 1908.

SIRÉN 1917
O. Sirén, *Giotto and some of His Followers*, 2 voll., Cambridge 1917.

SIRÉN 1922
O. Sirén, *Toskanische Maler im XIII. Jahrhundert*, Berlin 1922.

SORANZO 1930
G. Soranzo, *Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari. Un secolo di penetrazione occidentale in Asia*, Milano 1930.

SORGE 1983
G. Sorge, *L'India di san Tommaso. Ricerche storiche sulla chiesa malabarica*, Bologna 1983.

Sotheby's, London 2009
Medieval Illuminated Miniatures and the Korner Hours from the Collection of the Late Eric Korner, catalogo d'asta, Sotheby's, London (7 July 2009), Belmont (Sutton) 2009.

SPANO 1861
G. Spano, *Guida della città e dei dintorni di Cagliari*, Cagliari 1861.

SPOLETO 1984
Jacopo Siculo. L'Incoronazione di Norcia, catalogo della mostra (Spoleto, ex chiesa di Sant'Agata 30/VI - 29/VII/1984), a cura della Soprintendenza per i Beni Ambientali, Architettonici, Artistici e Storici dell'Umbria, Roma 1984.

STANDAERT 2001- 2010
N. Standaert, *Handbook of Christianity in China*, 2 voll., Leiden 2001-2010.

STEINWEG 1937
K. Steinweg, *Due pannelli sconosciuti degli armadi di Santa Croce di Taddeo Gaddi*, "Rivista d'Arte", XIX, 1937, pp. 36-44.

Storia di Mar Yahballaha, ed. Borbone 2000
Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Un orientale in Occidente ai tempi di Marco Polo, a cura di P. G. Borbone, Torino 2000.

Storici arabi 1957
Storici arabi delle Crociate, a cura di F. Gabrieli, Torino 1957.

STORME 1993
A. Storme, *Gethsémani*, Jérusalem 1993 (trad. it. della 2ª ed. riv., Jerusalem 1973).

STREHLKE 1987
C. B. Strehlke, *Siena, Pinacoteca Nazionale. Painted Wood Sculpture*, "The Burlington Magazine", CXXIX, 1987, pp. 693-695.

STUBBLEBINE 1979
J. H. Stubblebine, *Duccio di Buoninsegna and His School*, 2 voll., Princeton 1979.

STÜRNER 2002
W. Stürner, *Federico II, re di Gerusalemme*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le crociate*, Atti delle XIV giornate normanno-sveve (Bari, 17-20 ottobre 2000, a cura di G. Musca, Bari 2002.

SUPINO 1904
I. B. Supino, *Arte pisana*, Firenze 1904.

SURIANO, ed. GOLUBOVICH 1900
F. Suriano, *Il trattato della Terra Santa e dell'Oriente*, a cura di G. Golubovich, Milano 1900.

TAILOR 1938
W. R. Tailor, *Nestorian Crosses in China*, "The American Journal of Semitic Languages and Literature", LV, 1, 1938, pp. 56-60.

TAMBINI 1982
A. Tambini, *Pittura dall'Alto Medioevo al Tardogotico nel territorio di Faenza e Forlì*, Faenza 1982.

TAMBINI 1992
A. Tambini, *Il Maestro dei corali di Bagnacavallo*, "Romagna arte e storia", XII, 35, 1992, pp. 17-30.

TAMBINI 2006
A. Tambini, *Storia delle arti figurative a Faenza. Le origini*, Faenza, 2006.

TANASE 2013a
Th. TANASE, *«Jusqu'aux limites du monde». La papauté et la mission franciscaine de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, Roma 2013.

TANASE 2013b
Th. TANASE, *Le Mongols et le monde dans les registres de la papauté au XIIIe siècle: l'écriture d'une histoire*, in *La correspondance souverains, princes et cité-Etats. Approches croisées entre l'Orient musulman, l'Occident latin et Byzance (XIIIe - début XVIe)*, a cura di D. Aigle e S. Pèquignot, Tournhout 2013, pp. 77-10.

TANG LI 2011
Tang Li, *East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China*, Wiesbaden 2011.

TARDIEU 1988
M. Tardieu, *Il Manicheismo*, ed. it. a cura di G. Sfameni Gasparro, Cosenza 1988 (ed. or. Paris 1981).

TARTUFERI 1987
A. Tartuferi, *Dipinti del Due e Trecento alla mostra "Capolavori & Restauri"*, "Paragone", XXXVIII, 445, 1987, pp. 45-60.

TARTUFERI 1988
A. Tartuferi, *Le opere d'arte e la decorazione pittorica della chiesa*, in *La Basilica di San Miniato al Monte a Firenze*, a cura di L. Berti, F. Gurrieri e C. Leonardi, Firenze 1988, pp. 185-214.

TARTUFERI 1991
A. Tartuferi, *Giunta Pisano*, Soncino 1991.

TARTUFERI 1994
A. Tartuferi, *Per Grifo di Tancredi: un aggiunta e alcune conferme*, "Paragone", 529-533, 1994, pp. 5-9.

TARTUFERI 2005
A. Tartuferi, *Domenico di Michelino, un'aggiunta e qualche riflessione sulle molte incertezze della fase iniziale*, "Arte Cristiana", XCIII, 2005, pp. 286-292.

TARTUFERI 2007a
A. Tartuferi, *Giunta Pisano (Giunta di Capitino)*, "Allgemeines Künstler-Lexikon", 55, München - Leipzig 2007, pp. 439-440.

TARTUFERI 2007b
A. Tartuferi, *Il Maestro del Bigallo e la pittura fiorentina della prima metà del Duecento agli Uffizi*, Firenze 2007.

TARTUFERI 2009a
A. Tartuferi, *I pittori dell'oratorio: il Maestro di Barberino e Pietro Nelli, Spinello di Luca e Agnolo Gaddi*, in BAGNO A RIPOLI 2009, pp. 79-102.

TARTUFERI 2009b
A. Tartuferi, *La nuova visione pittorica di Giotto a Firenze e in Toscana: giotteschi, non-giotteschi*, in ROMA 2009, pp. 73-83.

TARTUFERI 2010
A. Tartuferi, *Arte a Figline. Dal Maestro della Maddalena a Masaccio*, in FIGLINE VALDARNO 2010, pp. 67-95.

TARTUFERI 2011
A. Tartuferi, *L'icona mariana del Museo Puškin a Mosca. Un capolavoro della pittura fiorentina del Duecento*, in FIRENZE 2011, pp. 27-39.

TARTUFERI 2013
A. Tartuferi, *La pittura su tavola dal XII secolo all'avvento di Giotto*, in *Visibile parlare. Le arti nella Toscana medievale*, a cura di M. Collareta, Firenze 2013, pp. 217-246.

TARTUFERI 2014
A. Tartuferi, *Giotto*, Roma 2014.

TAVIANI-CAROZZI 1966
H. Taviani-Carozzi, *La terreur du monde. Robert Guiscard et la conquête normande en Italie: mythe et histoire*, Paris 1996.

TEISER 1996
S. F. Teiser, *The Spirits of Chinese Religion*, in LOPEZ 1996, pp. 3-37.

TEMPLARE DI TIRO, ed. MINERVINI 2000
Cronaca del Templare di Tiro (1243-1314). La caduta degli Stati Crociati nel racconto di un testimone oculare, a cura di L. Minervini, Napoli 2000.

Templari e Ospitalieri 1987
Templari e Ospitalieri in Italia, La chiesa di San Bevignate a Perugia, a cura di M. Roncetti, P. Scarpellini e F. Tommasi, Milano 1987.

TERNI 2009
Piermatteo d'Amelia e il Rinascimento nell'Umbria meridionale, catalogo della mostra (Terni, Amelia, 12/XII/2009 - 2/V/2010), a cura di V. Garibaldi e F. F. Mancini, Cinisello Balsamo (MI) 2009.

TESSERA 2010
M. T. Tessera, *Orientalis ecclesia. Papato, Chiesa e regno latino di Gerusalemme (1099-1187)*, Milano 2010.

TESTINI 1985
P. Testini, *Il simbolismo degli animali nell'arte figurativa paleocristiana*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Altomedioevo, 31, (Spoleto, 7-13 aprile 1983), 2 voll. 1985, pp. 1107-1179.

TEZA 2003
L. Teza, *Per Fiorenzo di Lorenzo pittore e scultore. Una proposta di ricomposizione della nicchia di San Francesco al Prato a Perugia e altre novità*, in PERUGIA 2003a, pp. 9-44.

TEZA 2004
L. Teza, *Una nuova storia per le tavolette di San Bernardino*, in *Pietro Vannucci il Perugino*, atti del convegno (Perugia, ottobre 2000), a cura di L. Teza, Perugia 2004, pp. 247-305.

TEZA 2006
L. Teza, *Pittura e scultura tra Rinascimento e Manierismo*, in *La basilica di San Domenico a Perugia*, a cura di G. Rocchi Coopmans de Yoldi e G. Ser-Giacomi, Perugia 2006, pp. 450-490.

THIER 1973
L. Thier, *Kreuzsbemühungen unter Papst Clemens V. (1305- 1314)*, "Franziskanische Forschungen", XXIV, 1973, pp. 18-32.

THODE 1885, 1904
H. Thode, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, Berlin 1885; 2ª ed. ampliata, Berlin 1904.

THODE 1993
H. Thode, *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, ed. it. a cura di L. Bellosi, Roma 1993 (ed. or. Berlin 1885).

THOMAS 2007
A.Thomas, *Le fratesse e le mantellate terziarie della corte di Montalcino nel basso medioevo*, in *Prima del Brunello. Montalcino capitale mancata*, a cura di M. Ascheri e V. Serino, San Quirico d'Orcia 2007, pp. 59-90.

TIGLER 2005
G. Tigler, *Sculture gotiche a Cortona*, in *Arte in terra d'Arezzo. Il Trecento*, a cura di A. Galli e P. Refice, Firenze 2005, pp. 191-208.

TILATTI 2004
A. Tilatti, *Le sepolture e le migrazioni del corpo del beato Odorico da Pordenone*, "Il Santo", XLIV, 2004, 2-3, pp. 477-486.

TODI 2006
Jacopone da Todi e l'arte in Umbria nel Duecento, catalogo della mostra (Todi, Palazzo Comunale, Museo Pinacoteca, 2/XII/2006 - 2/V/2007), a cura di F. Bisogni ed E. Menestò, Milano 2006.

TODINI 1986
F. Todini, *Pittura del Duecento e del Trecento in Umbria e il cantiere di Assisi*, in *La pittura in Italia. Il Duecento e il Trecento*, 2 voll., Milano 1986, II, pp. 375-413.

TODINI 1989
F. Todini, *La pittura umbra dal Duecento al primo Cinquecento*, 2 voll., Milano 1989.

TOESCA 1927, 1965
P. Toesca, *Storia dell'Arte Italiana. Il Medioevo*, Torino 1927 (Torino 1965²).

TOESCA 1930
P. Toesca, *La collezione Ulrico Hoepli*, Milano 1930.

TOESCA 1951
P. Toesca, *Il Trecento*, Torino 1951.

TOESCA 1965
P. Toesca, *Storia dell'Arte Italiana. Il Medioevo*, 2 voll., Torino 1965 (ed. or. Torino 1927)

TOESCA 1902
P. Toesca, *Gli affreschi della Cattedrale di Anagni*, "Le Gallerie Nazionali Italiane", V, 1902, pp. 116-187.

TOLOMEI 1821
F. Tolomei, *Guida di Pistoia con notizie degli architetti, scultori e pittori pistoiesi per gli amanti delle Belle Arti*, Pistoia 1821.

TOULOUSE 2012
Le Parement d'autel des Cordeliers de Toulouse. Anatomie d'un chef-d'œuvre du XIVe siècle, a cura di M. A. Bilotta e M.-P. Chaumet Sarkissian, catalogo della mostra (Toulouse, 16/III - 18/VI/2012), Paris 2012.

TOMEI 1990
A. Tomei, *Jacobus Torriti Pictor. Una vicenda figurativa del tardo Duecento romano*, Roma 1990.

TOMMASO DA CELANO, ed. 1926
Tommaso da Celano, *Vita prima S. Francisci Assisiensis, et eiusdem Legenda ad usum chori*, Quaracchi (FI) 1926.

TOMMASO DA CELANO, ed. 1927
Tommaso da Celano, *Vita secunda S. Francisci Assisiensis*, Quaracchi (FI) 1927.

TOMMASO DA CELANO, ed. 1941a
Thomae de Celano *Vita sancti Francisci*, in *Analecta Franciscana*, X, Quaracchi (FI) 1941, pp. 3-126.

TOMMASO DA CELANO, 1941b
Thomae de Celano, *Memoriale*, in *Analecta Franciscana*, X, Quaracchi (FI) 1941, pp. 129-260.

TOMMASO DA CELANO, 1941c
Thomae de Celano *Tractatus de miraculis B. Francisci*, in *Analecta Franciscana*, X, Quaracchi (FI) 1941, pp. 271-330.

TONIOLO 2003
F. Toniolo, *L'iconografia francescana nei codici miniati della Biblioteca Antoniana*, in *Cultura, arte e committenza nella Basilica di S. Antonio da Padova nel Trecento*, atti del congresso internazionale di studi (Padova, 24-26 maggio 2001), a cura di L. Baggio e M. Benetazzo, Padova 2003, pp. 59-75.

TORINO 1988
Umbri e toscani tra Due e Trecento, catalogo della mostra (Torino, Galleria "Antichi Maestri Pittori", 16/IV - 28/V/1988), a cura di L. Bellosi, Torino 1988.

TORINO 1990
Da Biduino ad Algardi. Pittura e scultura a confronto, catalogo della mostra (Torino, Galleria "Antichi Maestri Pittori", 12/V - 23/VI 1990), a cura di G. Romano, Torino 1990.

TORRITI 1977
P. Torriti, *La Pinacoteca Nazionale di Siena: i dipinti dal XII al XV secolo*, Genova 1977.

TORRITI 1990
P. Torriti, *La pinacoteca Nazionale di Siena. I dipinti*, Genova 1990.

TOURBERT 2001
H. Tourbert, *Un'arte orientata. Riforma gregoriana e iconografia*, Milano 2001 (ed. or. Paris 1990).

TROYES 2012
Templiers. De Jérusalem aux commanderies de Champagne, catalogo della mostra (Troyes, Hôtel Dieu-le-Comte, 16/VI - 31/X/2012), a cura di A. Baudin, G. Brunel e N. Dohrmann, Troyes 2012.

TUCCI 1997
U. Tucci, *Marco Polo andò veramente in Cina?*, "Studi Veneziani", n.s. 33, 1997, pp. 49-59.

TUCCI, ed. D'ARELLI 2005
G. Tucci, *Italia e Oriente*, a cura di F. D'Arelli, Roma 2005 (ed. or. Milano 1949).

TYERMAN 2012
C. Tyerman, *Le guerre di Dio. Nuova storia delle crociate*, Torino 2012 (ed. or. London 2006).

UDINE 2008
Splendori del Gotico nel Patriarcato di Aquileia, catalogo della mostra (Udine, ex chiesa di San Francesco - Civici Musei di Storia e Arte del Castello di Udine, 12/XII/2008 - 19/VI/2009), a cura di M. Buora, Udine 2008.

UGO DI DIGNA, ed. Ruiz 2009, in c.d.s.
Ugo di Digna, OFM, *Libellus de finibus paupertatis* (ca. 1242-1244), a cura di D. Ruiz, *Frère Hugues de Digne et son œuvre, édition critique*, tesi di dottorato, Università di Parigi-Nanterre 2009, in c.d.s. presso la SISF (Assisi).

URIBE 2003
F. Uribe, *La fraternità nella forma di vita proposta da Francesco d'Assisi*, in *La «fraternitas»* 2003, pp. 131-155.

VALCACCIA 2005
E. Valcaccia, *La chiesa e il convento di San Francesco a Maiori*, Castellammare di Stabia (NA) 2005.

VAN BERCHEM 1897
M. van Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie*, "Mémoires présentés á l'Institut Egyptien", III, 1897, pp. 43-47, 96-98.

VAN BERCHEM 1903
M. van Berchem, *Arabische Inschriften aus Syrien, II*, "Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins", Leipzig 1903, pp. 33-35.

VAN DER WERF *et al.* 2008
I.van der Werf - R. Gnisci - D. Marano - G. De Benedetto - R. Laviano - D. Pellerano - F. Vona - F. Pellegrino - E. Andriani - I. Catalano - A. Pellerano - L. Sabbatini, *San Francesco d'Assisi (Apulia, South Italy): Study of a manipulated 13th century panel painting by complementary diagnostic techniques*, "Journal of Cultural Heritage", 9, 2008, pp. 162-171.

VAN DIJK 1954-1956
S. J. P. van Dijk, *Some Manuscripts of the Earliest Franciscan Liturgy*, "*Franciscan Studies*", 14, 1954, pp. 225-264; 16, 1956, pp. 60-101.

VAN DIJK 1962
S. J. P. van Dijk, *An authentic copy of the Franciscan "Regula Breviary"*, "Scriptorium", XVI, 1962, pp. 68-76

VAN DIJK 1963
S. J. P. van Dijk, *Sources of the Modern Liturgy: the Ordinals by Haymo of Faversham and related Documents (1243-1307)*, Leiden 1963, 2 voll.

Vangelo come forma di vita 2007
Il Vangelo come forma di vita. In ascolto di Chiara nella sua Regola, a cura della Federazione S. Chiara d'Assisi delle Clarissse di Umbria-Sardegna, Padova 2007.

VAN MARLE 1923-1938
R. van Marle, *The Development of the Italian Schools of Painting. The Renaissance Painters of Central and Southern Italy*, 19 voll., The Hague 1923-1938.

VAN MARLE 1932
R. van Marle, *Le scuole della pittura italiana. La scuola senese del XIV secolo*, ed. it. riveduta e ampliata, The Hague 1932.

VASARI 1550, ed. Bellosi - Rossi 1986
G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani da Cimabue* insino a' tempi nostri, [Firenze 1550], ed. a cura di L. Bellosi e A. Rossi, Torino 1986.

VASARI 1568, ed. Milanesi 1878-1885
G. Vasari, *Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori ed archi tettori scritte da Giorgio Vasari pittore aretino [Firenze 1568]*, in *Le opere di Giorgio Vasari con nuove note e commenti di Gaetano Milanesi*, 8 voll., Firenze 1878-1885.

VASARI 1550, 1568, ed. Bettarini - Barocchi 1966-1987
G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori et scultori italiani da Cimabue insino a' tempi nostri*, 1550 e 1568, ed. a cura di P. Barocchi e R. Bettarini, 6 voll., Firenze 1966-1987.

VAUCHEZ 1968
A. Vauchez, *Les stigmates de saint François et leur détracteurs dans le derniers siècles du Moyen-âge*, "Mélanges d'archéologie et d'histoire", LXXX, 1968, pp. 595-625.

VAUCHEZ 1997
A. Vauchez, *Les composantes eschatologiques de l'idée de croisade*, in *Le Concile de Clermont* 1997, pp. 233-243.

VAUCHEZ 2006
A. Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano 2006 (ed. or. Paris 1975).

VAUCHEZ 2009
A. Vauchez, *François d'Assise: entre histoire et mémoire*, Paris 2009.

VAUCHEZ 2010
A. Vauchez, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Torino 2010 (ed. or. Paris 2009).

VECCHIO 1993
S. Vecchio, *Elia d'Assisi*, voce, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1993, 42, pp. 450-458.

VENEZIA 2012
In via in saecula. La Bibbia di Marco Polo tra Europa e Cina, catalogo della mostra (Venezia, Palazzo Franchetti, 2-21/XII/2012), a cura della Fondazione per le scienze religiose Giovanni XIII, Roma 2012.

VENTURI 1901-1940
A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 27 voll., Milano 1901-1940.

La Verna 1934
La Verna: stato di consistenza delle fabbriche e dei terreni. Descrizione delle cose d'arte e delle memorie storiche. Inventario della biblioteca e dell'archivio, a cura di A. Lensi, Firenze 1934.

VERSAILLES 2013
Trésor du Saint-Sépulcre. Présents des cours royales européennes à Jérusalem. catalogo della mostra (Château de Versailles, 16/IV - 14/VII/2013), a cura di B. Degoout e J. C. Gaffiot, Cinisello Balsamo (MI) 2013.

VIAUD 1910
P. Viaud, *Nazareth et ses deux églises de l'Annonciation et de Saint-Joseph*, Paris 1910.

VIGNOLO 2009
R. Vignolo, *La simbolica delle vesti, una cifra sintetica del Vangelo di Marco*, in "Parola, Spirito e Vita", 60, 2009, pp. 85-125.

VILNAY 1956
Z. Vilnay, *Entsiklopediyah li-yedi'at ha-Arets* [Encyclopedia of Jerusalem], 3 voll., Jerusalem 1956 (in ebraico).

VINCENT - ABEL 1926
H. Vincent - F. M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, Paris 1926.

VITERBO 1954
La pittura viterbese dal XIV al XVI secolo, catalogo della mostra (Viterbo, settembre-ottobre 1954), a cura di I. Faldi, L. Mortari, Viterbo 1954.

VOGEL 2012
H. U. Vogel, *Marco Polo was in China. New evidence from currencies, salts and revenues*, Leiden - Boston 2012.

VOGEL 1971
K. Vogel, *Fibonacci, Leonardo*, voce, in *Dictionary of Scientific Biography*, a cura di Ch. Coulston Gillispie, 18 voll., New York 1970-1971, IV, 1971, pp. 604-613.

VOLPE 1973
C. Volpe, *Ristudiando il Maestro di Figline*, "Paragone", XXIV, 277, 1973, pp. 3-23.

WADDING 1625-1654
L. Wadding, *Annales Minorum in quibus res omnes trium Ordinum a Sancto Francisco institutorum, ponderosius & fide asseruntur, & præclara quæque monumenta ab oblivione vendicantur*, 8 voll., Lugduni [Lione] 1625-1654.

WADDING, ed. Fonseca de Evora 1731-1741
L. Wadding, *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, a cura di J. M. Fonseca de Evora, Roma 1731-1741.

WADDING, ed. Fonseca de Evora 1931 - 1935
L. Wadding, *Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, a cura di J. M. Fonseca de Evora, 5 voll., Quaracchi (FI) 1931-1935 (ed. or. Roma 1731-1741).

WALEY 1923
A. Waley, *An Introduction to the Study of Chinese Painting*, London 1923.

WEIDNER 1989
M. S. Weidner, *Aspects of Painting and Patronage at the Mongol Court, 1260-1368*, in *Artists and Patrons. Some Social and Economic Aspects of Chinese Painting*, a cura di Chu-tsing Li, Kansas City - Washington 1989, pp. 37-59.

WEIGELT 1911
C. H. Weigelt, *Duccio di Buoninsegna*, Leipzig 1911.

WEITZMANN-FIELDER 1981
J. Weitzmann-Fiedler, *Romanische gravierte Bronzeschalen*, Berlin 1981.

WESCHER 1931
P. Wescher, *Beschreibendes Verzeichnis der Miniaturen Handschriften und Einzelblätter. Des Kupferstichkabinett der Staatliche Museen Berlin*, Leipzig 1931.

WEYL CARR 1982
A. Weyl Carr, *The Mural Paintings of Abu Gosh and the Patronage of Manuel Comnenus in the Holy Land*, in *Crusader Art in the Twelfth Century*, a cura di J. Folda, Oxford 1982, pp. 215-243.

WHITE 1960
The Bestiary. A Book of Beats being a translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century, a cura di T. H. White, New York 1960 (ed. or. London 1954).

WIENER 1991
J. Wiener, *Die Bauskulptur von San Francesco in Assisi*, Werl/Westfalen 1991.

WIENER 1998
J. WIENER, *Das Grabmal des Johann von Briejne: Kaiser von Konstantinopel und König von Jerusalem*, Düsseldorf 1998.

WILKINSON 1977
J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusaders*, Warminster 1977.

WILLERMUS TYRENSIS, ed. 1844
Willermus Tyrensis, *Historia rerum in Partibus transmarinis gestarum a tempore successorum mahumet usque ad annum MCLXXXIV*, in *Recueil des Historiens* 1844-1895, I, 1844, pp. 1-1138.

WILSON 2005²
T. A. Wilson, *Confucianism: The Imperial Cult*, in *Encyclopedia of Religion* 2005², 3, pp. 1910-1916.

WOOD 1995
F. Wood, *Did Marco Polo go to China?*, London 1995.

YEUNG CHUN-TONG 1978
Yeung Chun-tong, *A Study of the Nestorian Bronze Crosses Found in the Ordos Region*, "Soochow University Journal of Chinese Art History", 8, 1978, pp. 61-71.

YULE 1866
C. H. Yule, *Cathay and the Way Thither*, London 1866.

ZAMPETTI 1986
P. Zampetti, *Carlo Crivelli*, Firenze 1986.

ZAMPETTI 1995
P. Zampetti, *Crivelli*, monografia in "Art e Dossier", 107, dicembre 1995.

ZANARDI 1996
B. Zanardi, *Il cantiere di Giotto. Le storie di san Francesco ad Assisi*, prefazione di F. Zeri, note storico-iconografiche di C. Frugoni, Milano 1996.

ZANICHELLI 2004
G. Z. Zanichelli, *Guiniforte da Vimercate*, in *Dizionario biografico miniatori italiani* 2004, pp. 339-342.

ZANKER 2006
P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, Torino 2006 (ed. or. Torino 1989).

ZERI 1950a
F. Zeri, *Il Maestro del 1456*, "Paragone", I, 3, 1950, pp. 19-25.

ZERI 1950b
F. Zeri, *Un'effigie di San Bernardino*, "Paragone Arte", I, 5, 1950, pp. 56-60.

ZERI 1955
F. Zeri, *La mostra della pittura viterbese*, "Bollettino d'arte", XL, 1, 1955, pp. 85-91.

ZERI 1960
F. Zeri, *Perché Giovanni da Gaeta e non Giovanni Sagitano*, "Paragone", XI, 129, 1960, pp. 51-53.

ZERI 1978
F. Zeri, *Pietro Torriti: La Pinacoteca Nazionale di Siena. I dipinti dal XII al XV secolo*, "Antologia di Belle Arti", II, 1978, 6, pp. 149-152, ripubblicato in F. Zeri, *Giorno per giorno nella pittura*, 5 voll., Torino 1988-1998, V [1998], *I. Scritti sull'arte italiana del Sei e Settecento, II. Recensioni e altri saggi, III. Aggiunte*, pp. 181-184.

ZERI - GARDNER 1980
F. Zeri - E. E. Gardner, *Italian Paintings: A Catalogue of the Collection of The Metropolitan Museum of Art, Sienese and Central Italian Schools*, New York 1980.

ZOCCA 1936
E. Zocca, *Catalogo delle cose d'arte e di antichità d'Italia, Assisi*, Roma 1936.

ZOCCA 1939
E. Zocca, *Vetri umbri dorati e graffiti*, "L'arte", n.s., 1939, pp. 174-184.

ZOLOTOVA 2010
E. Zolotova, *Una Bibbia bolognese del XIII secolo nella Biblioteca Statale Russa. Iconografia e attribuzione*, "Rivista di storia della miniatura", XIV, 2010, pp. 44-54.

ZOLOTOVA 2012
E. Zolotova, *Сиенский градуал XIV века* [Un graduale senese del XIV secolo], Собрание [Raccolta], 2012, pp. 98-105 n. 4.

ZUPPANTE 2009
A. Zuppante, *L'eremo di San Nicolao "de scopulis"*, "Cronos. Rivista culturale dell'Agro Cimino", II, 2009, 3, pp. 46-49. http://www.poggiodellago.com/files/cronos_2009_07

Abbreviazioni
BAV = Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano
BCAE = Biblioteca del Comune e dell'Accademia Etrusca, Cortona
BML = Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze
BNCF = Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze
BnF = Bibliothèque nationale de France, Parigi
CCC = Corpus Christi College, Oxford
WAM = Walters Art Museum, Baltimora

Bayerische Staatsbibliothek München

THE JOURNAL OF

World Christianity

VOLUME 6, NUMBER 1, 2016

SPECIAL ISSUE: The "Munich School of World Christianity"

THE PENNSYLVANIA STATE UNIVERSITY PRESS

EDITORS

Dale T. Irvin, New York Theological Seminary
Rafael Reyes III, Claremont School of Theology

ASSOCIATE EDITORS

Ana María Bidegain Greising, Florida International University
David D. Daniels, McCormick Theological Seminary
Valerie A. Karras, University of Missouri, St. Louis
Peter C. Phan, Georgetown University

BOOK REVIEW EDITOR

Akintunde E. Akinade, Georgetown University

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Charles Amjad-Ali, Luther Seminary
Stephen Bevans, Catholic Theological Union
Moses O. Biney, New York Theological Seminary
Anthea D. Butler, University of Pennsylvania
John Coakley, New Brunswick Theological Seminary
Melanie A. Duguid-May, Colgate Rochester Divinity School
Lois Farag, Luther Seminary
Namsoon Kang, Brite Divinity School
Paul V. Kollman, University of Notre Dame
Klaus Koschorke, Ludwig Maximilian University of Munich
John A. McGuckin, Union Theological Seminary
NG Tze Ming Peter, Divinity School of Chung Chi College, Hong Kong
Elaine Padilla, New York Theological Seminary
Luis N. Rivera-Pagán, Emeritus, Princeton Theological Seminary
Lester Edwin J. Ruiz, The Association of Theological Schools
David Kwang-sun Suh, retired
Mark Tamthai, International Peace Foundation, Thailand
Albert Sundararaj Walters, St. Marks Anglican Church, Malaysia

THE JOURNAL OF

World Christianity

VOLUME 6, NUMBER 1, 2016

Transcontinental Links, Enlarged Maps, and Polycentric Structures: A Special Issue on the "Munich School of World Christianity"
Adrian Hermann, Ciprian Burlacioiu, and Peter C. Phan, eds.

A Note on the "Munich School of World Christianity" and the Special Issue
DAVID D. DANIELS III
1

ARTICLES

Introduction: Klaus Koschorke and the "Munich School" Perspective on the History of World Christianity
ADRIAN HERMANN AND CIPRIAN BURLACIOIU
4

Transcontinental Links, Enlarged Maps, and Polycentric Structures in the History of World Christianity
KLAUS KOSCHORKE
28

A Response to Klaus Koschorke's "Transcontinental Links, Enlarged Maps, and Polycentric Structures in the History of World Christianity"
DAVID D. DANIELS III
57

Current Debates About the Approach of the "Munich School" and Further Perspectives on the Interdisciplinary Study of the History of World Christianity
ADRIAN HERMANN AND CIPRIAN BURLACIOIU
63

Expansion Without Western Missionary Agency and Constructing Confessional Identities: The African Orthodox Church Between the United States, South Africa, and East Africa (1921–1940)
CIPRIAN BURLACIOIU
82

Publicizing Independence: The Filipino *Ilustrado* Isabelo de los Reyes and the "Iglesia Filipina Independiente" in a Colonial Public Sphere
ADRIAN HERMANN
99

Mona Hensman: An Indian Woman at the World Missionary Conference in Tambaram (1938)
FRIEDER LUDWIG
123

Protestant German Immigrants in Brazil and the Importance of Historical Anthropology for the Study of World Christianity
ROLAND SPLIESGART
148

Discrimination and Integration of the Dalits in Early Modern South Indian Missions: The Historical Origins of a Major Challenge for Today's Christians
PAOLO ARANHA
168

World Christianities: Transcontinental Connections
PETER C. PHAN
205

THE JOURNAL OF WORLD CHRISTIANITY

World Christianity is a field of study that encompasses analysis of the histories, practices, and discourses of Christianity as is found on six continents. *The Journal of World Christianity* is particularly concerned with comparative studies of both local forms of Christianity in the areas in which it has historically existed or presently exists, and with the place of Christianity in inter-religious dialogue, the history of interactions between Christianity and persons of other faiths, and interactions between Christian groups separated by confessional, ecclesiastical, geographical, or geo-political divides.

Emanating from the Jerusalem of the first century BCE, carried through diasporic movements of persons and communities, Christianity has for two thousand years been expressed through diverse ecclesiastical traditions. It has been shaped by diverse linguistic and cultural practices, and has been informed by a multitude of world historical and cultural experiences. It is not a "Western religion," and in that sense no more natural to Italy than to China. The academic field of World Christianity hence seeks to apply the resources of various academic disciplines in which scholars now operate to further understand both the diversity of local expressions of Christian life and faith situated in the world, and the variety of ways that these interact with broader histories, movements, and discourses. It is both critical and constructive.

The Journal of World Christianity proposes, by its very conceptualization and organization, an explicit recognition that neither North American nor European academies are the center of the phenomena studied in the field of world Christianity. Simply put, there is no center.

The Journal of World Christianity takes as its point of departure that "world Christianity" is not synonymous with "third world Christianity" or other such euphemisms. Nevertheless, the journal is particularly concerned with underrepresented and marginalized Christian communities, and this will necessarily result in a greater degree of attention being paid to Asian, African, and Latin American contexts, and the experience of women globally. And although the field is not synonymous with mission studies, and by no means reducible to it, the history of Christian missionary activity will remain vitally important to many studies that the *JWC* will hope to publish.

As a field of study, world Christianity has historically emerged from the former seminary disciplines of mission studies, ecumenical theology, and the academic study of world religions. However, it is important to note that the journal is open to but not constrained to theological studies, and neither is it solely the provenance of those committed to the Christian faith. The journal invites contributions from all disciplines, regardless of religious conviction. We especially wish to engage the broader disciplines of the social sciences and humanities,

and therefore invite contributions from across the spectrum of the academies in the Americas, Asia, Europe, Africa, and Australasia.

SUBMISSION INFORMATION

The mission of *The Journal of World Christianity* is to advance knowledge and understanding of Christianity in its various dimensions on six continents in both its local and global expressions. The journal seeks to provide an intellectual meeting place at the cross-roads of diverse disciplines, departments, institutions, and identities from around the world where scholars and practitioners can reflect upon Christianity as a world religion.

If you would like to submit an article to *The Journal of World Christianity*, please visit http://www.editorialmanager.com/JOWC and create an author profile. The online system will guide you through the steps to upload your article for submission to the editorial office. Manuscripts for submission should conform to *Chicago Manual of Style* guidelines. A 150-word abstract is required with all submissions.

SUBSCRIPTION INFORMATION

The Journal of World Christianity is published biannually by The Pennsylvania State University Press, 820 N. University Dr., USB 1, Suite C, University Park, PA 16802. Subscriptions, claims, and changes of address should be directed to our subscription services at the Johns Hopkins University Press, P.O. Box 19966, Baltimore, MD 21211, phone 1-800-548-1784 (outside USA and Canada: 410-516-6987), jrnlcirc@press.jhu.edu. Subscribers are requested to notify the Press and their local postmaster immediately of change of address. All correspondence of a business nature, including permissions and advertising, should be addressed to Penn State University Press, journals@psu.edu.

RIGHTS AND PERMISSION

The journal is registered under its ISSN (2377-8784 [E-ISSN 1943-1538]) with the Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Danvers, MA 01923 (www.copyright.com). For information about reprints or multiple copying for classroom use, contact the CCC's Academic Permissions Service, or write to The Pennsylvania State University Press, 820 N. University Dr., USB 1, Suite C, University Park, PA 16802.

Copyright © 2016 by the New York Theological Seminary. All rights reserved. No copies may be made without the written permission of the publisher.

A Note on the "Munich School of World Christianity" and the Special Issue

DAVID D. DANIELS III
MCCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY, CHICAGO

Writing the history of global Christianity implies a future where historical enterprise wrestles with the reality of world Christianity critically and imaginatively. Some scholars crunch the numbers connected with the demographics of world Christianity. Others plot out the emergence and reinvention of Christianity on the various continents, especially of the global South. Still others situate major Christian traditions such as global Pentecostalism within the context of the world Christianity movement.

This issue of the *Journal of World Christianity* introduces our readership to the scholarly approach of Klaus Koschorke, professor emeritus of Ludwig-Maximilians-Universität München, Germany, and others associated with this approach. These scholars linked to the project of the Munich School of World Christianity have opted to go in another direction than the ones noted above. They interrelate the mini-narratives and the grand narratives in a new way. They excavate the linkages between Christian communities of different continents rather than across the same continent. They are intrigued by the translocal networks that crisscross the Indian Ocean rim of Asia and Africa, the Pacific rim of Asia and South America, and the South Atlantic rim of Africa and South America. These translocal networks are constituted by linkages where people, theological ideas, and Christian practices are exchanged. These links uncover a fascinating world of Christian interaction outside of the missionary gaze. Christians connect through networks across the global South, promoting "indigenous" agency.

The Journal of World Christianity, Vol. 6, No. 1, 2016
Copyright © 2016 The Pennsylvania State University, University Park, PA

The Munich School under the leadership of Klaus Koschorke has for nearly twenty years attracted scholars from around the world to its academic conferences in Freising, near Munich, where these linkages have been explored. They have participated in the redrawing of the map of world Christianity, which is dotted with multiple centers of Christian vitality and growth.

In this issue of the *Journal of World Christianity*, edited by Adrian Hermann, Ciprian Burlacioiu, and Peter C. Phan, the reader will find articles that present the scholarly work of the Munich School in various forms. Hermann and Burlacioiu characterize and analyze the scholarship of the Munich School in two co-authored articles. The reader will have the opportunity to read a retrospective article by Koschorke where he frames his historical project, to which I have written a response.

In an article on the African Orthodox Church, Burlacioiu drafts a mini-narrative on this denomination that was founded in New York City during the year 1921 by an Afro-Caribbean immigrant from Antigua: Alexander McGuire. McGuire would be consecrated to the bishopric by a French immigrant, Joseph René Vilatte, who himself had been consecrated in Asia by a Syriac Church bishop, Antonio Francisco Xavier Alvares, who resided in Ceylon (Sri Lanka). Through personnel, the African Orthodox Church would emerge in other parts of the United States as well as the Caribbean and Canada. Through newspapers it would reach Africa, resulting in congregations being opened in South Africa, Zimbabwe, Uganda, Kenya, and Ghana.

In an article on the Philippine Independent Church, a Catholic denomination, Hermann narrates the story of the struggle of this church to find a public voice through its periodicals and a place within the neocolonialism of the United States and the international network of independent Catholic movements in Europe, North America, and Asia.

Frieder Ludwig writes about Mona Hensman, a delegate to the famous World Missionary Conference of Tambaram (India) in 1938. The conference included delegates from other countries in Asia besides India as well as from Africa and Europe. Educated in India and England, Hensman became a leader in the Young Women's Christian Association (YWCA), including service as the first World YWCA vice president of Asian Indian descent. Ludwig lodges Hensman's story within the context of the local YWCA in Madras, India, which had an international membership of Asian Indians, Ceylonese (Sri Lankans), British, Americans, Swedes, and Australians along with one Dane, one Persian, one German, and one Canadian.

Roland Spliesgart introduces to the reader the German Protestant diaspora in Brazil in the nineteenth century. This mini-narrative reflects a North-South exchange between Germany and Brazil along with an exchange between France

and Brazil. Crucial to his thesis is the role of the newly invented local culture in the "Brazilianization" of German Protestants.

Paolo Aranha, in his article, debates the conceptual validity of employing the term *Dalit* to any pre-twentieth-century peoples in India. He unravels the various population groups within the Dalits after the independence of colonial India: "Backward Castes," "Scheduled Castes," "Scheduled Tribes." Aranha sneaks into the article a mini-narrative on Africans in India: Siddi communities, military African "slaves." He notes that these Christians respectively embrace other distinct features.

Peter Phan's reflections on this special issue and the importance of transcontinental connections for a history of world Christianity conclude this issue presenting the historical project of the Munich School of World Christianity.

Discrimination and Integration of the Dalits in Early Modern South Indian Missions: The Historical Origins of a Major Challenge for Today's Christians

PAOLO ARANHA
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

ABSTRACT: The persistence of caste hierarchies and discrimination among the Christian faithful is one of the challenges that churches still face in India. While several studies have been devoted to the relation between caste and Christianity since the nineteenth century, the early modern period has attracted very limited attention. This article proposes junctures and figures that can illustrate the various approaches toward caste divisions held by the Catholic missionaries in India between the sixteenth and the eighteenth centuries, namely, from the establishment of the Portuguese presence on the subcontinent until the Malabar Rites controversy. In particular, the article will suggest that, if missionary adaptation (*accommodatio*) was based primarily on the incorporation of caste structures within the Church, unsuccessful attempts were made to root Christianity in the Indian context while criticizing local social hierarchies contradicting Christian values.

KEYWORDS: Dalits, missionary accommodation, Jesuits, Malabar Rites, early modern Christianity in India

1. A Historical Approach to Dalit Catholic Conditions and Struggles

On November 17, 2003, Pope John Paul II addressed a memorable speech to the bishops of Tamiḻ Nāṭu who had come to Rome for their visit *ad limina Apostolorum*.[1] The most striking passage was probably the following:

> At all times, you must continue to make certain that special attention is given to those belonging to the lowest castes, especially the Dalits.

Copyright © 2016 The Pennsylvania State University, University Park, PA

> They should never be segregated from other members of society. Any semblance of a caste-based prejudice in relations between Christians is a countersign to authentic human solidarity, a threat to genuine spirituality, and a serious hindrance to the Church's mission of evangelization. Therefore, customs or traditions that perpetuate or reinforce caste division should be sensitively reformed so that they may become an expression of the solidarity of the whole Christian community. As the Apostle Paul teaches us, "If one member suffers, all suffer together" (1 Cor. 12:26). It is the Church's obligation to work unceasingly to change hearts, helping all people to see every human being as a child of God, a brother or sister of Christ, and therefore a member of our own family.[2]

Such a direct and straightforward exhortation, which could easily be interpreted by some of the attending bishops as a direct personal reproach, was a most clear and solemn recognition of the struggle engaged by Dalit Catholics, especially since the 1980s, so as to put an end to forms of discrimination perpetrated within their own church.[3] The Tamiḻ Nāṭu Bishops Conference and the Tamiḻ Nāṭu and Pondicherry Conference of Religious of India marked a landmark when they promulgated a "10-point Programme" for the development of Dalit Catholics in Vellore (Vēlūr) on January 30, 1990. Furthermore, the 1990s were declared the "Decade of Dalit Christians."[4] While many initiatives were undertaken during those years, the results did not meet expectations. For this reason, in November 1999 the Dalit Christian Liberation Movement presented an "Open Memorandum" to Pope John Paul II, requesting in the first place a "Pontifical declaration against the casteism in the Church and the consequent discriminations and deprivations of Dalit Christians."[5] It is very likely that this very "Open Memorandum" was the single most important cause that triggered John Paul II's exhortation four years later.[6]

The fact that Indian Christians may be divided into castes is indeed puzzling to their Western coreligionists, as "the question of whether caste exists in Indian Christianity is often another way to ask whether Hindu conceptions of identity persist in Christian communities after conversion." Such a perplexity arises from the perception of a syncretic and unfulfilled conversion process, one in which the previous Hindu identity has not been fully replaced by a new Christian spirit and faith. However, the Western bewilderment "tendentiously assumes that Christianity is fundamentally egalitarian while Hinduism is innately hierarchical."[7] This was definitely an assumption made by Louis Dumont (1911–1998), who maintained that "caste attitudes . . . [had] survived a partial change in the set of beliefs, and an imported religious belief, whose ideological implications remain[ed] little developed, [had] been impotent against them."[8] However, almost half a century separates us from Dumont's analysis, whereas

more recent anthropological and historical research has made it increasingly clear that "caste does not persist among Christians merely as a residue of their Hindu environment, 'weakened and incomplete' [as suggested by Dumont] in the absence of the ritual justification provided by the ideology of purity and impurity."[9] The extent to which such an ideology may be applied to the analysis of Indian Christianity is uncertain, as, for instance, "the literature on South Indian Christians provides evidence of the absence or vestigial nature of ideas of pollution . . . and also of their persistence among convert groups."[10]

Much clearer is the fact that "among Christians, the legitimation of power centered around the Church itself. Church festivals and honors in church ritual became an important mode of signifying and constituting relations of dominance and prestige."[11] Beyond notions of pollution, a specific factor that should not be overlooked in the analysis of caste conflicts occurring today, and arguably even in the past, is the accumulation of financial and symbolic capital by specific communities in Catholic religious structures and institutions. In this respect, the Jesuit scholar Joe Arun has found in the course of his anthropological research on the Dalits in the northern part of Tamiḻ Nāṭu that the Naiḍus and the Reḍḍiyār would not allow the Paṟaiyars to be treated on equal terms in church activities because they only, the higher castes, had allegedly made possible the very construction of the local churches by collecting taxes within their communities. Many respondents belonging to those leading castes would also suggest that if the Paṟaiyars really wanted to have a say and exert influence, they should build their own churches. As a consequence, respondents claimed also that the Paṟaiyars should not be allowed to be treated as equals if they attended churches that had been built with money raised by the other communities, considered socially superior to them. The sense of patrimonial ownership over the sacred space, as much as over the civil one, gets to the point of challenging even the supreme ecclesiastical hierarchies. A Naiḍu leader explained to Arun how far his high-caste community would push its resistance against attempts made by the church authorities to uplift the condition of Dalit Catholics: "Who is the church? We are the church. Even if the Pope wants to enter our village he has to ask our [the Naiḍus'] permission."[12] To a Western observer the proud statement "We are the Church!" reminds immediately of the progressive and liberal Catholic movement *Wir sind Kirche* (We Are Church), committed to a radical enhancement of lay roles against clerical ones according to a peculiar interpretation of the Second Vatican Council.[13] The ironic turn of such an analogy is that, while Western progressive Catholics campaigned, among other things, for a more consistent commitment of the Church to human rights, the same slogan "We Are Church" could be used in South India to justify caste segregation and a sort of religious apartheid within the very Catholic fold.

If caste dynamics can be discerned throughout the whole spectrum of Indian Christianity, it is in Tamiḻ Catholicism that they remain strikingly visible,

giving origin even to violent clashes. In March 2008 a conflict between Dalit and Vaṉṉiyar Catholics in the village of Eraiyūr (Pondicherry diocese) resulted in two victims (two Vaṉṉiyar killed by the police), tens of injured people, and substantial damage to houses and properties on both sides. At its origin was a request for an independent parish serving Dalit Catholics only, so as to allow them to escape the discrimination inflicted in the existing parish by the high-caste faithful on their fellow parishioners of lower social standing.[14] Even more recently, in October 2012, another caste-related disturbance took place in a major sacred spot on the Tamiḻ spiritual landscape, namely, the shrine on the martyrdom site of João de Brito (1647–1693) in the village of Oriyūr. On the occasion of the Silver Jubilee of the Catholic diocese of Sivagangai (Civakaṅkai), no fewer than 250 priests and nuns and 25,000 faithful had gathered at Brito's memorial to participate in a solemn Mass. However, a vocal group of Dalit Catholics staged a strong protest against the local ecclesiastical establishment and the Catholic upper castes. The bone of contention was the expulsion of a young Catholic Dalit from Saint Paul's Seminary in Tiruchirappalli (Tiruccirāppaḷḷi). The youngster had been accused of being responsible for organizing a prank together with five other seminarians of a different caste, who were also expelled with him. The expulsion was interpreted by the protesters as one of many acts of discrimination suffered by Catholic Dalits within their own church.[15] The importance of Brito's shrine, as well as the solemnity of the diocese Silver Jubilee that was celebrated there, created indeed a perfect stage for giving visibility to the demonstration.

The crucial relevance of caste conflicts within contemporary Indian Christianity, and particularly in Tamiḻ Nāṭu, is beyond contention. What is less clear is the historical genealogy of such social dynamics. Did the Catholic Church in India have preferences for specific castes in the course of time? Were Dalits consistently ignored by the local hierarchies and by the Holy See? Did caste conflicts between Catholics have an echo beyond the local space within which they concretely took place? Did they ever gain a global dimension? These and other similar questions have drawn until now limited interest by scholars.[16] On the contrary, a specific contribution of Klaus Koschorke and the "Munich School" is precisely the interpretation of today's global Christianity, indeed a major feature of our times, as the outcome of multidimensional and polycentric historical processes that can be charted only by adopting "changing maps" (*veränderte Landkarten*, literally "modified maps").[17] Within the "Munich School" my historical investigation is aimed precisely at understanding contemporary South Asian Christianity in the light of its early modern development, namely, before and beyond the British colonial dimension. In this respect it comes as no surprise that there are already studies on caste conflicts among Indian Christians at the time of the British Raj, whereas much less is known about what happened in the early modern period, namely, in the sixteenth–eighteenth centuries, especially in

the Indo-Portuguese context.[18] Such a neglect can be explained partially with the special difficulties implied by a research in this field. Language is a first issue, as English has a limited relevance for this period, whereas—just to confine ourselves to the European languages—documents are primarily in Portuguese, Latin, Italian, Spanish, French, Dutch, and German. Related to such a linguistic variety is also the fact that the necessary documents are scattered across Europe, much more than in India, and published only to a minimal extent.[19] These difficulties, as much as an Anglo-Saxon Protestant bias leading to a substantial underestimation of the early Catholic missions to India, may explain why the only volume aiming to present a comprehensive history of the Dalit Christians of India devotes just half a page to this historical phase and context.[20] As we wait for extensive monographic studies on caste and Christianity in early modern India, here I would like to present some preliminary remarks that may let the reader foresee the great extent and relevance of this historical dimension.

Before proceeding further, it is necessary to discuss the moral and political implications of a specific analytic and linguistic choice. The term *Dalit*, which in English may be translated as "Oppressed" or "Broken," was attested already in the 1930s, when it was used in Marāṭhī and Hindī newspapers as a translation for the British colonial expression "Depressed Classes." Bhimrao Ramjī Ambeḍkar (1891–1956) used the term *Dalit* in his Marāṭhī speeches, and even in English he resorted occasionally to the translation "Broken men." However, it was only with the manifesto issued by the Dalit Panthers in 1973 that the term acquired widespread use, both in sociopolitical activism and in academic analysis.[21] In a recent book on the history of the social practices that were amalgamated under the category of "caste," Sumit Guha has rightly observed that "many caste names, especially those of Dalit castes, sometimes were and are used as insults." On the basis of this undeniable fact, in his book the author has "generally replaced them [= the names of the various Dalit castes] with either functional translations or simply 'Dalit' or 'Dalit caste' in order to avoid such offensive terms." The terminological caution has been pushed to the point that "in quotations where these terms occurred in the original English source" the author has "inserted a more appropriate translation in square brackets."[22] The choice of this distinguished historian deserves careful consideration, particularly for its effort not to perpetuate forms of discrimination even in academic linguistic use. However, calling "Dalits" individuals and communities of the past who never would have indicated themselves with such an expression, and would never have been designated in these terms by other groups, can be an obstacle to an adequate historical understanding of the social conditions current in ages previous to ours. By mechanically replacing the expression "Dalits" with the multifarious caste names that were used to distinguish diverse groups subject to social stigma, especially in the heinous form of "untouchability," we run the risk

of falling into a politically correct form of self-censorship, whose utility both to scholarship and to sociopolitical activism is rather dubious. Authors who write on Dalit history, especially if not belonging to Dalit communities and concerned with their own authorial legitimation, would then force themselves into very inappropriate situations of unintended irony. In order to avoid specific caste names, a scholar would then be compelled to state, for instance, that a certain Jesuit missionary converted people of "a certain Dalit community" and also of "another Dalit community," just not to mention that the missionary actually engaged in the conversion of both the Paḷḷars and the Paṟaiyars.[23] The distinctions between these and many other Dalit communities are historically significant and were fully operational in early modern European accounts of Indian society. Furthermore, the category of "low castes" (*castas baixas*) had in one of the most significant Christian constellations of early modern India, namely, the Indo-Portuguese world, an extension that was not restricted to the communities defined today as Dalits.

The complexity of the very category of "low castes" can be approached by considering a passage from a sermon delivered and later published by the Italian Theatine Antonio Ardizzone Spinola (1605–1699), missionary in Goa and then successful preacher in Lisbon. Spinola took position in defense of a great number of subaltern Christians for whom the parish priests in Goa impeded access to the Holy Communion, whose yearly reception was actually one of the very "Precepts of the Church."[24] Those who suffered sacramental discrimination included slaves, servant boys (*moços*), beggars (*os pobres pedintes*), poor people without any means (*os nùs*, literally "those naked"), Kuṇbī peasants (*os Curubins*),[25] the Śudras in general (*os Sudros*), palm tappers (*os Palmeiros*), those producing salt (*os saleiros*), the Mahār (known then in Goa as Farazes),[26] African servants and slaves (*os Cafres*),[27] "and many other castes of low and miserable people."[28] These subaltern groups encompassed entirely those who are today defined as "Dalits" but extended also to communities such as the Kuṇbī, included since 2004 in the Maharashtra state list of "Other Backward Castes."[29] Far from being comparable to any "Scheduled Castes" and "Scheduled Tribes", the Kuṇbīs are today "a highly stratified caste cluster, centering among peasant cultivators but reaching up to feudal aristocrats and rulers." Moreover, this caste cluster "is long known for its numerical preponderance and political dominance."[30] In an early modern context, European observers could assimilate within the category of "low castes" groups whose descendants are today highly varied in terms of socioeconomic status and political influence. Therefore, it seems reasonable in a scholarly context to avoid the anachronistic projection of a modern category such as the one of "Dalits" and, rather, strive to differentiate, contextualize, and historicize the different communities, so as to detect more precisely the social process in which they were involved.

Moreover, such a caveat is justified if we consider that the early modern European expression "low castes" included also groups whose descendants correspond neither to the Scheduled nor to the Other Backward Castes. If we consider once again Ardizzone Spinola's list, this is the case of the early modern Cafres, namely, the South Asian Africans who are at the origin of the Siddi communities, spread especially in western India and around Hyderabad, the capital of the Indian state of Andhra Pradesh.[31] Those Cafres were defined not only ethnically but also in terms of social status. Distinguished to a certain degree from the Africans whom Spinola included among the "low castes" were the Habshis, East African military slaves serving in the Deccani sultanates.[32] If Christian Cafres were deprived even of access to the Eucharist, notwithstanding their baptism, on the contrary, the Habshis who converted to Islam enjoyed better opportunities and could climb the social ladder, as epitomized in a spectacular way by a figure such as Malik Ambar (1548–1626), an Ethiopian military slave who became *pēshwā* (prime minister) of the Sultanate of Ahmadnagar.[33] The condition of Africans in Portuguese India has not been studied extensively, notwithstanding the abundance of available archival sources.[34] In light of what is already known, it is likely that most Cafres lived indeed in a condition of misery similar in many ways to that experienced by the various Dalit communities over the course of centuries. However, the descendants of the Cafres did not create a new Dalit caste but, rather, ended up being classified as a Scheduled Tribe. The outcome is somehow paradoxical, inasmuch as the Siddis are—in terms of mere chronology—inhabitants far less "indigenous" or "native" (Ādivāsīs) than most of the communities living in the same regions. Presumably the qualification of the various Siddi communities as Scheduled Tribes is due to "ideas of racial difference and cultural distinctiveness, which have come to underscore Ādivāsī ethnicity."[35] In this sense they could be ascribed to the Scheduled Tribes because of a racial difference and cultural distinctiveness, in relation to the majority society within which they live, allegedly greater than that displayed by the Scheduled Castes. Such a presumed greater degree of differentiation could raise perplexities from a Dalit perspective, particularly in the presence of a strategy of ethnicizing the identities of the various communities, so as to break free from representations of social inferiority imposed by the higher castes. For instance, as observed by Joe Arun, "what the Paraiyars are trying to do is simply a repositioning of their identity in a positive manner, which, according to Hall . . . is a shift in ethnicity that is 'predicated on difference and diversity.'"[36] It could even be argued that, by asserting their ethnic and cultural distinctiveness, the Scheduled Castes and the Scheduled Tribes are converging and blurring the clear-cut division between the two categories of the Dalits and the Ādivāsīs.

If the predecessors of these two groups (together with the weakest sections of specific communities classified today as Other Backward Castes) could be seen by a European observer in the seventeenth century as part of an overarching order of "low castes," so in our times they could potentially develop a shared model of an ethnicized identity of resistance and assertion. The very categories of Dalits and Ādivāsīs could then become less relevant in comparison with the newly signified and proudly proclaimed ethnic identities developed by groups that were previously put down as "Depressed Castes and Tribes." Therefore, the need for not imposing retrospectively and anachronistically the notion of "Dalits" appears even clearer, as with other categories developed recently, which are useful now but could easily be replaced in a near future by other forms of self-representation.

2. Integration or Discrimination? Dalit Christians in Goa, Kerala, and the Madurai Mission

The very English word *caste*, used generally to indicate a category crucial in all spheres of Indian life, derives from the Portuguese *casta*. According to an erroneous traditional etymology, the origin of the term lies in the Latin adjective *castus* (*casta* and *castum* in its feminine and neuter forms), meaning "chaste." Such an opinion was based not only on a perfect phonetic assonance but also on a false deduction drawn from the observation of Indian social patterns. As the persistence of caste divisions is indeed favored by endogamy, a matrimonial model widely verified in India, it was understood that the word *caste* hinted at a socially restrained sexual behavior, not contemplating intercourse between men and women belonging to different *jātis*. Such an inference, reasonable at first sight, was actually flawed in at least two ways.

First, the reproduction of certain castes does not take place through endogamy but, rather, by means of hypergamy, namely, the marriage of a woman to a man of a higher caste.[37] An example well known to the Portuguese since the sixteenth century was the matrilineal and polyandrous kinship system of the Nāyars, a martial caste that dominated political life on the Malabar coast. After the celebration of a *tāli*-tying ceremony (*tālikeṭṭukālyaṇam*), Nāyar women could enter into multiple relationships (*sambandham*), not sanctioned by religious rites, with Nambūdiri Brāhmaṇas, perceived as superior in terms of status, as well as with other men of their own caste.[38] The Nāyars were indeed one of the communities that the Portuguese dealt with from the beginning of their presence in South Asia and that drew their curiosity to the highest degree. Hence, it is very unlikely that the Portuguese could be inclined to characterize the Nāyar community as a "caste," if this word really hinted at principles of

chastity, as usually understood in early modern Europe. In light of the Christian notion of monogamous marriage, the caste customs of the Nāyars were perceived as totally contrary to chastity, and indeed, "the sexual freedom permitted not only to the men but to the women as well was, unsurprisingly, remarked upon by virtually every visitor to Kerala."[39]

A second reason that the derivation of *casta* from *castus* is erroneous is due to the fact that the term *casta* had been used on the Iberian Peninsula centuries prior to the Portuguese encounter with India, made possible by Vasco da Gama's expedition. The connection with a perceived Indian endogamy would then be ruled out, as *casta* was used well before Europeans could establish sustained relations with the peoples of India and become acquainted with their social systems. The linguist Joan Corominas highlighted the occurrences of the noun *casta* in Spanish and Portuguese during the late Middle Ages and suggested that it derived from the Gothic *kasts*, meaning a herd of animals or a brood of birds. The term had a neutral connotation and was used to indicate any type of biological reproduction, so that *castizo* would mean simply "fecund," "fertile." However, by the time the Portuguese started to describe as castas the various Indian communities, on the Iberian Peninsula the word had already acquired a double meaning, both of lineage and of endogamous "pure" group. At that point even the Spanish term *castizo* would indicate no longer mere fertility but belonging to a "good" lineage. By the eighteenth century this adjective would acquire a further specification and would be used in Spain to qualify someone whose blood was not "tainted" by Moorish or Jewish blood, understood as "bad" lineages par excellence.[40]

The sixteenth-century Portuguese use of the concept of casta to describe the Indian communities took place in an ambivalent semantic field, defined, on the one hand, by a notion of kinship and biological reproduction and, on the other, by the acknowledgment of a hierarchical order ranking the different social groups. More akin to the first extreme of this range of meanings was presumably a peculiar use of *casta*, equivalent to the current use of *religion*. This acceptation can be seen in a canon of the Third Council of Goa, held in 1585, so as to bring forth the implementation of the decrees of the Council of Trent (1545–63) throughout the Portuguese East, theoretically from eastern Africa up to Japan.[41] The canon targeted those native Christians who traveled outside the Portuguese territory so as to undergo ceremonies of purification and "take the caste of the gentiles."[42] Reference was clearly made to rites of *śuddhi*, which much later—since the early twentieth century—were particularly promoted by Hindu activists in order to "reconvert" Indians professing religions such as Christianity and Islam.[43]

The use of *caste* to indicate a community of believers, even though defined by specific bonds of kinship and lineage, faded away with the emergence of the

category of "religion" around the age of the Enlightenment.[44] What eventually prevailed was the other extreme in the abovementioned semantic range, namely, the hierarchical order ranking different social groups. It should be stressed that, while this is the meaning of *caste* current even today, according to Corominas such a connotation was clearly present in the Iberian use since the sixteenth century. The very idea of a "good lineage" postulated a "bad" one, and the possibility of ranking each caste in relation to all the others imposed the specification of a "bottom," namely, a category of castes that were bad in absolute terms, worse than any other ones. Therefore, in order to understand the early modern Catholic approach to caste hierarchies, untouchability, and the discrimination against the communities corresponding to today's Dalits, we need to acknowledge that the Portuguese did not simply observe and take notice of Indian social practices totally alien to them but—rather unsurprisingly—applied also their own hierarchical mental grid in order to make sense of the native societies they encountered in South Asia. Hence, the existence of and social discrimination against the various communities that today define themselves as Dalits were far from a major surprise to the Portuguese and other European observers. These could be amazed, as we have seen, by the kinship system and the sexual customs of the Nāyars, but they had no reason to find unique or even particularly embarrassing the fact that the higher castes despised the inferior ones. In fact, "late Renaissance Europeans did not invent the idea of vertical social hierarchy, but they emphasized it and graded it more finely than ever before."[45] However, the European hierarchical mind-set was not sufficient to make sense of specific aspects of the Indian social system, namely, the notions of untouchability and the ritual pollution of a person of higher caste by merely touching someone of lower condition. In the eyes of Catholic missionaries and prelates, such ideas appeared reproachable in the first place because they suggested a form of superstition. If one considered oneself "impure" because one entered into contact with someone "untouchable," this implied a form of excommunication that operated beyond the terms of the one that only the Church could inflict. The point was expressed clearly by a canon of the First Provincial Council of Goa, held in 1567:

> In certain parts of this [ecclesiastical] province the gentiles distinguish themselves according to lineages [*gerações*, "generations"] and castes [*castas*] of greater or minor dignity, and they consider the Christians as low; they observe [these lineages and castes] in such a superstitious way, that no one from a higher caste can eat or drink with those of the lower one; if he does so, he immediately loses his own caste and the prominence attached to it, remaining in the rank and honor of the one inferior with whom he ate; such a person is called in their language "batalo,"

> i.e., a man established out of caste. The observance of such a superstition is prescribed by their sect so strongly that, not even in case of extreme necessity can they eat or drink with someone inferior; quite the opposite, they are obliged to let themselves die. This holy Synod determines that no one shall give food to these gentiles against their will, if they do not want to become Christians. Not only is this a manifest injustice inflicted on them, but also they can easily avoid the situation of being fed so as to become Christians. In fact, [in India] it is a custom that one follows the religion of those he is eating with. This [rule] will not apply in case of an extreme or serious bodily necessity, as it is necessary to follow the law of God, feeding the one who is in need even by force.[46]

The purpose of the canon was to impede a particular type of forced conversion, namely, one obtained by overzealous missionaries who compelled Hindus (always called *gentios*, "gentiles," throughout the early modern period) to lose their caste by becoming polluted in an act of forbidden commensality. It appears clear that the canon was primarily addressed to the Jesuits. Evidence for such an interpretation includes the fact that in 1561, just six years before the First Goan Council, the provincial father António de Quadros (1529–ca. 1571) had written a letter to Dom Sebastião, king of Portugal, claiming that no force was used in the conversions that were achieved by depriving an Indian of his or her own caste, as a consequence of receiving food from the European missionaries.[47] Further evidence is provided by Sebastião Gonçalves (ca. 1555–1619), official historian of the Goa Province of the Society of Jesus, who could still claim half a century after the First Council that "no gentile converts to our Holy Faith, if first we do not make him *bataló*."[48] The loss of social standing was considered by those religious as a means of facilitating an exit from the Hindu social fold and an entrance into the Christian one. The Hindu who underwent such a polluting alimentation would be defined in Koṃkaṇī as *bāṭló*, a term that was connected with the idea of low material value.[49] If this canon aimed at forbidding a missionary abuse, the introduction to the norm clarified the Portuguese Catholic understanding of the Indian notion of untouchability. This was condemned not so much because of its contradiction of the principle of Christian charity but, rather, because it attributed a sort of magical power to a trivial circumstance, such as the mere fact of people of different castes eating together changing the social condition of someone to such an extent that even his or her intimate essence was devalued. In order to escape from this powerful mechanism of social degradation, a Hindu would even sacrifice his or her own life, namely, the divine gift that—from a Christian point of view—no one could give up by an act of destructive self-determination. Hence, "superstition" was the category employed by the missionaries in order to understand a society, the

Indian one, that was similar to the European in its strongly hierarchical inspiration but differed from it in specific mechanisms that seemed to conflate the social and the religious spheres.

The delimitation of society and religion in the Indian context was the bone of contention of a fundamental moment in the history of the relation between caste and Christianity, namely, the establishment in 1606 of a new type of Catholic mission by Roberto Nobili (1577–1656) in the Tamiḻ cultural capital of Madurai (Maturai).[50] This Italian Jesuit decided to apply to a "pretercolonial" context, placed beyond the reach of the Portuguese Estado da Índia, a model of radical social and cultural adaptation (known in Latin as *accommodatio*) that the Jesuit Visitor Alessandro Valignano (1539–1606) had previously advocated for the missions of the Society of Jesus in Japan and China.[51] Such a method implied the adaptation of both the missionaries and Christianity to a local context. At stake were not so much the cultural differences between Europe and India as the specific hierarchies in the local societies, within which the missionaries risked being placed at the lowest echelons, as we have seen already acknowledged forty years before at the First Council of Goa in the canon concerning the *bataló*. Nobili believed that the only way to promote the conversion of Indian "gentiles," and particularly those belonging to the *brāhmaṇical* castes or other communities with high status, was to disentangle Catholicism from any association with the Paranguis, the Europeans (heirs of the "Franks" who fought the Crusades), generally believed in India to be ritually impure, particularly for their food habits and their peculiar notions of hygiene.[52] Nobili presented himself as an Indian penitent (a *saṃnyāsin*) and stressed the continuity between Christianity and the local spiritual traditions, claiming that he had come to Madurai to preach a lost Veda.[53] More importantly, he never asserted that the principles of Christian charity implied the abolition of the system of untouchability, therefore placing himself in a position that could not be easily reconciled with the qualification that the First Council of Goa had given of such an Indian practice. What the prelates of the Portuguese Orient had condemned as superstition was condoned by Nobili as an innocent social custom.

Moreover, in a defensive memoir sent to the Roman authorities, the Italian Jesuit distinguished two different types of disdain that a missionary could receive from the Indian "heathens." A first one was addressed to Christ and Christianity as such and should be considered an honor. Nobili was hinting implicitly of a universally known topos of Christian self-representation, formulated eloquently by Saint Paul when he wrote that he and his confreres preached "Christ crucified, unto the Jews a stumbling block, and unto the Greeks foolishness" (1 Cor. 1:23). The contempt felt by the Jews and the pagans of the apostolic age would have been understood by Nobili as addressed to a religious doctrine and not as motivated by social disdain. This very factor, on the contrary, was one

that the Jesuit evoked to explain why it had been impossible until then to obtain conversions of high-caste Indians in regions not controlled by the Portuguese. Hence, the second type of disdain against Christians was one motivated not on doctrinal grounds but, rather, due to the mere violation of caste rules:

> We are not despised on account of our religion, but solely, as I said, by reason of a political [= civil] custom; nor is this contempt limited to a mere opinion, but it reaches to the point of turning away the heathens from hearing the faith of Christ and leading the neophytes into very heavy persecutions and inextricable difficulties; all this happens, as I said, to no purpose and without any relation with the faith. Nor can these people understand how someone may receive a doctrine on [right] living from an obscure man [= a man with obscure, low birth] without degenerating by this very fact to the obscure customs and to the mean social standing [*cultus civilis*] of that same teacher.[54]

In the opinion of Nobili, contempt toward Christianity motivated by a difference in social custom did not have a virtuous character and was useless and prejudicial to evangelization. Through a distinction of social and pagan functions in all the aspects defining the life of the Tamiḻ people, Nobili ended up presenting as "indifferent" (the implicit reference to the classical moral category of *adiaphora* was indeed striking) customs that in the eyes of many of his confreres and other religious authorities could easily be interpreted as superstitious, if not outright pagan.[55] At the end of a controversy waged both within the Society of Jesuits and against the highest ecclesiastical authorities of Portuguese India, Nobili's position was endorsed in 1623 by Pope Gregory XV's brief *Romanæ Sedis Antistes*, which stated that the Madurai neophytes (in particular the male ones) were allowed to use certain signals that allegedly meant only a social distinction. These included sandalwood signs smeared on the forehead known as *tilakas*, a hair tuft called in Tamiḻ *kuḍumi* and in Sanskrit *śikhā* (in Latin it was *corumbynum*), and a thread worn across the shoulder known in Tamiḻ as *pūnūl* and in Sanskrit as *yajñopavītam*. A fourth concession concerned the use of certain daily baths, to be interpreted only as actions of bodily care rather than pagan ablutions.[56]

While the *Romanæ Sedis Antistes* could be interpreted as a victory of Nobili over his detractors, both within and without the Society of Jesus, it also contained a final invitation of great importance. Gregory XV exhorted the neophytes to overcome their social aloofness and consider people of lower castes as not inferior to them, as far as the spiritual life was concerned. The final point of the brief was not a ban or a concession but a mere invitation. Even if it did not contain a norm supported by sanctions, its meaning was nonetheless

particularly relevant. Gregory XV urged and implored the high-caste neophytes of the Madurai mission to consider how ephemeral the glory and the prestige they were so proud of was. Their human nobility had passed away, and they had to consider, on the contrary, that by becoming Christians they were part of a body whose head, Christ, was meek and humble and made no distinction among people, particularly within the Church. The Indian neophytes of high caste, to whom the concessions of the *Romanæ Sedis Antistes* were addressed, should therefore cease to despise people of lower condition, particularly within the Church. The pope used words that have a strong resonance even today: "In fact it is better to be seen with the humble ones than to be seen far away with great people, and it is better to be associated for the short time of this world with the despicable ones, than to be separated in the everlasting life, together with those who used to despise, from the assembly of the righteous."[57] The final clause of the brief echoed innumerable biblical passages on God's preference for the poor over the rich, and its eschatological perspective reminded of the parable of the rich man and Lazarus (Luke 16:19–31), suggesting that at the end of time those who despised the humble ones would be despised in their turn. If the clause was a strong exhortation to overcome caste prejudice within the Church, it fell short of imposing an unequivocal ban on all forms of discrimination. It was clearly understood that in the realm of social hierarchies no change could occur instantaneously and that only time could lead to a greater degree of equality among the Indian neophytes, especially in their spiritual life. Notwithstanding such a limit, the final clause was in any case an important qualification on the requests made by Nobili and his supporters to the Holy See. It also represented the first official position taken by the Holy See on the condition of the Christians belonging to the lowest castes.

The gradualist approach displayed by the *Romanæ Sedis Antistes* was in continuity with the one expressed by the Portuguese ecclesiastical authorities in India a quarter of a century before. In 1599 Archbishop of Goa Aleixo de Meneses (1559–1617) convened a synod in the town of Diamper (Portuguese spelling for the Malayālam toponym Udayamperūr), with the purpose of reducing the Christians of Saint Thomas, part of the Eastern Syriac tradition, to the doctrine and the discipline of the Latin Church.[58] In a canon the archbishop and the clerics attending the synod agreed on the abstract principle that all Christians are equal because "all adore the same God, all have the same faith and make use of the same sacraments, and there is no distinction of high or low people, since He is the same Lord of all."[59] The official biographer of Meneses, the Augustinian friar Antonio de Gouvea (1575–1628), admitted that in spite of his great efforts, on this point the prelate was unable to find a concrete remedy.[60] While the archbishop succeeded in eradicating all traces of an alleged Nestorian contamination, he was also compelled to make concessions to

customs and social dynamics that did not have a clear foundation in heresy or "paganism." Notwithstanding the asserted equality of all the Christians in front of God and the Church, the synod acknowledged that a high-ranking community such as the Saint Thomas Christians would have lost its contact with the nobles and the lords of Malabar (and a specific reference was made to the Nāyar caste) if everyone knew that they shared their churches with neophytes belonging to the "low castes" (*castas baixas*, translated in the Latin version of the canon as *stirpe obscura prognati*, "those born from an obscure lineage"). The solution proposed by the synod was to appoint priests and churches devoted exclusively to the spiritual care of the lower communities. While waiting for the implementation of such measures, the synod prescribed that the Christians of "obscure lineage" would attend Mass from the porches of the local churches. Finally, the synod expressed the hope that the king of Portugal (a country then united personally with the Kingdom of Spain, ruled by the Habsburg dynasty since 1580), "on account of the great power that exert[ed] in [those] regions" (*pelo grande poder que tem nestas partes*), would undertake effective steps so as to obtain from the various indigenous rulers the ascription to the ranks of nobility of all the local Christians, whatever their caste by birth might be.

The canon was interesting also for two other aspects. First, it acknowledged in its introduction that the lower castes were more prone to convert to Christianity than the Nāyars and other "nobles." For this reason, the synod "had desired very much to find a way so that those among them [= the lower castes] could rejoin the other Christians in a single church." Second, it attributed the resistance of the Saint Thomas Christians to sharing their churches with coreligionists of lower social standing merely to the fear of social sanctions from the surrounding Hindu environment, and therefore it implicitly excluded the possibility that the faithful of higher condition could themselves actually believe in an alleged intrinsic necessity of untouchability and caste segregation.[61] In his account of Meneses's enterprise Gouvea emphasized that the Saint Thomas Christians were willing to do whatever possible in respect to overcoming the total sacramental segregation of the lower castes.[62] Incidentally, in the attitude toward the segregation of and discrimination against the lower castes we find further evidence supporting a thesis advanced by Ines Županov, namely, the analogy of the Saint Thomas Christians with the Madurai mission in terms of accommodatio. This analogy could even be understood as the reception by the latter mission of a method experimented on over the centuries by the former.[63]

Despite the forced latinization of the Saint Thomas Christians, the Synod of Diamper did not represent at all an end to the processes of indigenization experienced by Eastern Syriac Christianity in India. Though the bonds with the alleged Nestorian tradition were severely strained, Aleixo de Meneses officially accepted a social practice that was indeed "indigenous," namely, the

untouchability and segregation of the lower castes.[64] The precise terms of such an indigenization can be seen when considering another canon of the synod, prohibiting all rituals aiming at "purifying" water tanks that had allegedly been polluted by contact with low-caste people. Such rituals were banned because they were an "unbearable superstition" and "alien to the Christian religion."[65] In its original Portuguese text the canon used the notion of *desempoleamento*, translated in the Latin version with an almost identical *desempoleamentum*. The expression derived from the name of a specific caste, today included among the Dalits, that is, the Pulaiyar of Kerala.[66] From the name of that community originated two other Portuguese verbs, *empolear(se)* and *desempolear(se)*, meaning, respectively, "to pollute (oneself)" and "to purify (oneself) from such a pollution."[67] These lexical creations testify to the stigmatization of a specific Dalit community, as well as to the ubiquitous nature and deep rooting of the practice of untouchability in the context of early modern Malabar and South India. The commitment of the Synod of Diamper against the belief in *desempoleamento*, that is, against the idea of purification from an alleged contamination due to contact with a person of low caste, was justified by the presence of "pagan" rituals that the local population considered able to "purify" a person from such a defilement.

This single factor marks the distinction between the two canons that we have examined. In the first one, the segregation of the low-caste faithful from their coreligionists was justified by the absence of clearly visible superstitious rituals. As far as the Saint Thomas Christians did not want to attend Mass together with their brethren of lower social standing, it was still possible to claim that the issue at stake was social disdain rather than a superstitious belief. The second canon, on the contrary, condemned local purification practices as an articulation of untouchability that could not be detached from Hindu rituals, namely, from what appeared as "superstition" to an early modern Christian observer. As based on a misguided belief, the discrimination against the low castes was understood by Gouvea as part of a set of "barbaric, obnoxious, and irrelevant customs" and deserved condemnation both for its "superstition" and for its "vanity."[68]

The Synod of Diamper and the publication of the *Romanæ Sedis Antistes* define a quarter of a century during which the Catholic missions in India, following models already experimented on in Japan and later in China, sought forms of adaptation to the local hegemonic communities. The hope was to convert the Indian "nobles," variably identified either with the Brāhmaṇas or with various martial castes. Such a dynamic was not restricted to the Madurai mission only, presented by older studies as antithetical to the cultural erasure allegedly experienced in Goa and in the Malabar region.[69] However, in the course of the seventeenth century this model of hierarchical adaptation of

Christianity to Indian conditions had to be revised, in light of both the relative dearth of conversion waves among the highest castes (especially the Brāhmaṇas) and the growing quantitative relevance of neophytes belonging to subaltern communities.

3. Missionary Cross-Dressing, the Malabar Rites, and the Oppression of Dalit Christians

The Madurai mission, presented initially (especially to the Roman authorities during the controversy that preceded the *Romanæ Sedis Antistes*) as an apostolic vineyard whose branches were primarily learned and wise Brāhmaṇas, expanded itself mainly through spontaneous mass conversions of Paṟaiyars. The model of the saṃnyāsin missionaries, inaugurated by the very founder Roberto Nobili, became less and less relevant, as the proclaimed *brāhmaṇical* or noble status of these religious did not allow them to interact with and take care of the lower castes. A solution was found with the introduction of a new type of missionaries, able to command respect from all communities but not restrained in social interaction as much as a saṃnyāsin. The one responsible for this innovation was the Portuguese Jesuit Baltasar da Costa (1610–1673), who adopted the garb and lifestyle of a *paṇṭāram*, namely, a Śaiva priest applied to the spiritual care of the lower castes. While the principle of accommodatio was confirmed once again, Costa departed from Nobili in his interpretation of Tamiḻ society. Instead of following a textual approach and considering the four *varṇas* as an adequate model for understanding the concrete social reality of India, Costa proposed a ternary scheme, having at its apex the Brāhmaṇas and at the bottom, quite unsurprisingly, the Paṟaiyars. What was indeed surprising and differed from Nobili's textual framework was Costa's acknowledgment of the existence of a second and intermediary broad partition, including kings, merchant castes, and the *śudras*.[70] While Costa and the paṇṭāram missionaries who followed his example were entitled to interact with the lower castes so as to catechize them, they still did not challenge the principle of untouchability and the segregation of the lower communities. In other words, administration of the sacraments to the Paṟaiyars and the other castes that compose today the Dalit constellation had to take into account the rules on purity and pollution.

The precise character of this new category of missionaries can be gleaned from the description provided in 1707 by the Portuguese Jesuit Francisco Laines (1656–1715), for twenty-two years a member of the Madurai mission and then appointed bishop of São Tomé de Meliapor.[71] In his Latin *Defense of the Indian Missions*, Laines explained why and how the Jesuit missionaries moved from the Brāhmaṇa saṃnyāsin to the paṇṭāram model.[72] The Jesuit

stressed that Nobili's system was the most appropriate to convert the Brāhmaṇas and the other high castes. If many among these higher groups had embraced Christianity, then it would have been easy to also convert the lower castes (*inferiores Tribus*), clearly hinting at a sort of domino effect. However, the "laws of charity" (*charitatis leges*) did not allow missionaries to neglect the conversion of those lower castes, who would have perished without obtaining salvation, while the Christianization of the higher castes was still ongoing. Furthermore, the lifestyle of the Brāhmaṇas did not allow the missionaries to catechize the "vile ones" (*ignobiles*), namely, the Paṟaiyars (Parreas). For this reason it was decided that the new missionaries who would come to Madurai would call themselves *paṇṭāram Kṣatriyas* (*Pandaræ Cxatirienses*), belonging to the *varṇa* of the Rājas (*ex Rajorum ordine*) and living almost in the same way as the Brāhmaṇa saṃnyāsins.[73] Laines confirmed not only that Baltasar da Costa was indeed the first paṇṭāram Jesuit but also that—in the course of his expedition back to Europe (1670–73)—he was received benevolently by the pontiff then reigning. Pope Clement X (1670–76) requested that Costa show him the dress used by the missionaries in the Madurai region. Laines's note on Costa's paṇṭāram "fashion show" corresponds with observations made by Antonio Franco a decade later. This Portuguese Jesuit biographer observed that Costa did not change his rigorous paṇṭāram lifestyle even during his stay in Europe. He would never eat meat and fish or drink wine, and he would sleep only on hard planks.[74]

Costa's paṇṭāram self-fashioning even outside the Madurai mission and India was not due only to a papal request and was not even the idiosyncrasy of a single European whose apostolate in India had led to a pathological identity crisis. Rather, I argue that it was part of a specific pattern of cultural cross-dressing.[75] Missionaries who had adopted Oriental clothes in various Asian missions, so as to carry on more effectively their apostolate by bridging cultural differences, would often wear those same exotic dresses—permanently or to a certain extent—even if they had a chance to go back to Europe, hence not reverting to their "natural" Western religious dress. While a systematic investigation on this phenomenon is still awaited, a major figure attesting it was the Walloon Jesuit Nicolas Trigault (1577–1628). Appointed procurator of the China mission, where he resided and worked for about three years (1610–13), he traveled across Europe between 1614 and 1618 so as to promote the interests of that missionary endeavor in front of religious and secular authorities. As observed by Liam Brockey, "Besides the plain black robes typically worn by the members of his order, [Trigault] also carried the silk robes that mission founder Matteo Ricci had controversially insisted the China Jesuits wear to bolster their image among the intellectual elite whom they considered their peers in the Ming Empire." It is also thanks to his self-fashioning as a Chinese literatus that "for at least an entire generation of Jesuits and supporters of the Society Trigault was

the face of the China mission, the man who gave human form to the reports of missionary glory sent year after year from the order's far-flung mission fields."[76] Furthermore, it was in Chinese dress that Trigault was portrayed by Peter Paul Rubens (1577–1640) in 1617.[77] By referring to both the typical Jesuit "plain black robes" and the "silk robes" of the Ming literati, Brockey highlights Trigault's mobility between European and Chinese attires. Such a capacity was displayed also by Costa, who could shift smoothly from his Portuguese identity to the role of paṇṭāram Kṣatriya, if the circumstances called for it. While Costa showcased his Indian appearance to a pope, in 1722 Dom João V, king of Portugal (r. 1706–50), granted an audience to the Portuguese Jesuit António de Magalhães (1677–1735), "richly dressed in Chinese custom and performing all the ceremonies that on such occasions are used by the Chinese ambassadors." While Costa represented in his dress a specific missionary model, Magalhães stressed with his external appearance the quality of ambassador appointed by the Chinese emperor Kāngxī (1654–1722).[78]

Cultural cross-dressing is a practice that has been studied by scholars in the context of European Orientalism. The foundational reference for such an approach is Said's statement that "Orientalism depends for its strategy on this flexible *positional* superiority, which puts the Westerner in a whole series of possible relationships with the Orient without ever losing him the relative upper hand."[79] If the capacity to adopt the external appearance of non-European people by dressing in their fashion is a sign of such Western "flexible positional superiority," then it can be argued that "what is achieved through these cross-cultural (and cross-class) incursions is a dream of surveillance" and that "unlike the ideal of the panoptic eye which fixes its disciplinary subject, the dream of cross-cultural dressing has to do with the pleasures of an active display of power."[80] If such an analysis could be relevant even in the case of the early modern Catholic missions, then it would appear that the Jesuit cultural cross-dressing in a European context, when no pragmatic reason could justify it, would be primarily an expression of Western Christian control over native converts. However, other readings are also possible. As argued by Mary Alberts, "Humour, play, transformation and transgression: such are the pleasures of cultural cross-dressing and the source of its longstanding appeal within Western culture. As an artefact of cultural contact, cultural cross-dressing often expresses a desire to court the exotic and at times threatening possibilities of cultural difference."[81]

Particularly relevant in the Jesuit case seems to be the pleasure of transformation, rather than the ones of humor, play, and transgression. The representation in early modern Europe of a Jesuit Mandarin or a paṇṭāram Kṣatriya stood for the capacity of a missionary to transform himself into another man and simultaneously to control another civilization, by placing himself in specific social roles of the native societies. In the Indian case, this meant an alleged

Jesuit capacity to win incorporation within the local higher castes, escaping from the risk of being classified as a Parangui while being able to also take care of Parreas. However, this dynamic of control by means of self-transformation had a fundamental condition: the stability, if not fixity, of the society that the missionary wanted to conform to. Trigault, Costa, and Magalhães could showcase their missionary achievements only by presenting Chinese and Indian societies as organized according to a stable, ordered, and knowable hierarchical scheme. The silk robes of the China missionaries and the austere dress of the paṇṭāram Kṣatriyas, as different as they were in sartorial quality and economic appreciation, implied a solidification of social hierarchies in the representation of non-European societies affected by contact with the West. In the Indian context this necessarily implied the inconceivability of a social rise for those depressed groups that are today called Dalits.

As history and reality escape binary oppositions and easy classifications, the connection between the representational solidification of native hierarchies and the practice of accommodatio is not a reassuringly one-to-one correspondence. While accommodatio indeed reinforced and stiffened native social hierarchies, it is still possible that a minority position in which the missionary representation of self in Europe as an "Indian," primarily by means of cultural cross-dressing, was accompanied by a critique of native social hierarchies and well-established models of accommodatio. Such an eccentric posture, inventive as much as contradictory, was displayed by Vigilio Saverio Manci (1666–1743), a Jesuit missionary hitherto almost ignored by historians.[82] After a long search, I eventually found, at the very center and source of the "Munich School of World Christianity," namely, in the Central Library of the Ludwig Maximilian University, the only surviving visual representation of Fr. Manci (Figure 1). While it cannot compete with the artistic excellence of Rubens's portrait of Trigault, it is extremely precious in historical terms. As specified in the Latin caption, the drawing was made in February 1721, when Manci was passing by the Bavarian Jesuit College of Ingolstadt, to a certain extent a predecessor of the current Ludwig Maximilian University.[83] The Jesuit was dressed as a typical missionary of the Madurai mission, namely, as a paṇṭāram Kṣatriya. However, it is far from obvious that Manci would wear such dress. As we have seen, Nobili and Costa had different readings of the Indian social system but still agreed on the basic principle that a method of radical accommodatio was necessary in order to obtain the conversion of the Indians living beyond territories controlled by European powers. On the contrary, Vigilio Saverio Manci was the single most vocal opponent within the entire Society of Jesus of the method followed in the missions of Madurai, Mysore, and the Carnatic.[84] Although not hostile to all forms of accommodatio, he provided to the Roman Inquisition the crucial empirical evidence that was required to ban the Malabar Rites.

Figure 1 | 4° Cod.ms. 828, fol. 149r., Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München, Germany. The original image is drawn in black ink, with the 7 horizontal lines on the shawl being colored in red.

An attempt to a comprehensive study of these rites and of the controversy that was fought over them during the first half of the eighteenth century is made in my doctoral research.[85] The intricacies of the topic as well as space limits do not allow for a detailed presentation of the Malabar Rites controversy here. Suffice to

say that a number of practices allowed by the Jesuits in the missions of Madurai, Mysore, and the Carnatic came under the scrutiny of the Roman authorities and that between 1704 and 1744 several customs, eventually known as "Malabar Rites," were forbidden by the Holy See. Contrary to a common belief, the issue at stake was not the extent to which Christianity could be adapted to a non-European culture but, rather, the definition of the limits to which the Indian church could incorporate mechanisms of caste reproduction and caste division.[86] Whether the controverted rites were certain specific types of *tilakas* or particular ritual ablutions (all aimed at enforcing caste division), or otherwise ceremonies celebrated on the occasion of marriages or on the occurrence of girls' first menses (typical examples of rituals aiming at caste reproduction), at the end the real issue was always the perpetuation of castes and therefore of Dalit oppression. Certain "Malabar Rites" dealt with Parreas in a very direct way. This included the separation of "untouchables" from "noble" Christians in churches, even resorting to walls and architectural divisions, as well as the administering of the Viaticum to Christians of lower social standing only outside their huts, so as to avoid any contamination of the priests and the sacred objects involved in the sacramental action.[87] Among the issues examined by the Roman Congregation of the Holy Office, that is, the Roman Inquisition, there was also a belief allegedly held by high-caste neophytes of the Madurai, Mysore, and Carnatic regions. Capuchin missionaries had informed Rome that the native elites converted by the Jesuits believed that Parreas were not only socially unworthy but even incapable of attaining eternal salvation. The logical consequence of such an alleged belief, constantly denied by the Jesuit missionaries, was that Parreas should not even be baptized. The Roman Inquisition—with the approval of Pope Benedict XIV—decided to write an instruction to the Capuchins (but not to the Jesuits) urging them to persuade high-caste catechumens on the falsity of such an opinion, while not calling into question the validity of strict hierarchies in the social and political domain.[88]

If the official position of the Jesuits was that the Malabar Rites were not tainted by any superstition and did not violate principles of Christian charity, an eccentric missionary such as Manci thought in a different way. After twenty years of apostolate in the Tamiḻ region, he came to the conclusion that many of the rites allowed by his confreres could not be tolerated at all. The Jesuit establishment did not appreciate such a dissenting opinion: Manci was sent back to Europe, and notwithstanding his repeated requests, he was no longer allowed to revert to his missionary field and remained confined in Jesuit residences in Italy and Upper Germany. Although his exile away from India could appear initially as the expulsion of a troublemaker, by getting back to Europe he came close to the Roman Inquisition, eager to gather data that could substantiate a general condemnation of the Malabar Rites. Manci provided the information required, and his Jesuit credentials were particularly precious, as they allegedly

demonstrated that the Roman opposition to the methods of Madurai, Mysore, and the Carnatic was not due to anti-Jesuitic influences.

As a Jesuit hated by his fellow Jesuits and as an adversary of the Malabar Rites who, once back in his province in Upper Germany (including Trentino, as much as Tirol and Bavaria), allowed himself to be portrayed in the garb of a paṇṭāram Kṣatriya, Manci was indeed a man with strong individuality, a delight in controversy, and a flair for subversion. In his portrait of 1721 he performed the usual Jesuit exercise of cultural cross-dressing at the same time that he was preparing to denounce the practices tolerated by his confreres in India. We might wonder whether the portrait is an egregious instance of Jesuit dissimulation, with Manci pretending to support accommodatio while preparing to inflict a mortal blow on that method. Such an interpretation would probably confirm stereotypical notions of Jesuit duplicity, but it would also fail to take note of the delightful historical contingency that primary sources occasionally display with utmost clarity, if only they are found. The key to Manci's paradoxical portrait, and therefore the way to access his subversive missionary vision, is provided by another Munich treasure: an anonymous Italian dialogue, conserved only in a manuscript copy held by the Bavarian State Library.[89] The text has no title but consists basically of a dialogue between a Brāhmaṇa (a Bramane, writes Manci) and an "Indian" (Indiano). Manci's authorship is clearly demonstrated by the concurrence of biographical data mentioned in the dialogue and known from other archival sources.[90] The "Indian" is none other than the very Manci, defining himself as an "idiot" and claiming "ignorant simplicity" as his major feature.[91] As for the Brameni, a distinction is made between the ones of the Indies and those of Europe. The Indian claims that the Brāhmaṇas of the Indies do not display as many bad actions (*magagne*) and plots (*cabale*) or such sophistication (*raffinatezza*) as the Brāhmaṇas from Europe.[92] This passage alone shows the explosive nature of Manci's dialogue: a vitriolic anti-Jesuitic text written by a Jesuit! The European Brameni are compared with the real ones of India, namely, the Brāhmaṇas properly said, with the former being presented as far worse than the latter. Manci creates for himself the ironic mask of the Indian, playing with the Italian expression *fare l'indiano*, "to do the Indian," used even today to indicate someone who feigns ignorance and pretends to be a simpleton without the most basic knowledge.[93]

If we consider once again the four pleasures of cultural cross-dressing mentioned by Mary Alberts, it appears that Manci's "Indian" portrait of 1721 is indeed a coded text of humor, play, and transgression. By comparing Costa's self-fashioning with that of Manci, we realize that the attire of the paṇṭāram is a polysemous sign: it can presuppose an existing social order, such as the caste society consecrated by the Malabar Rites, but it can also subvert it. If Baltasar da Costa was a self-proclaimed Kṣatriya acting as a paṇṭāram, Manci was, rather, an Indian signified by the emblem of a paṇṭāram. His cultural cross-dressing did not

assert a European flexible positional superiority; on the contrary, it denounced the reification of Indian society and the endorsement of its superstitious and unjust social structures by his Jesuit confreres. Presenting himself as an Indian opposed to the Brameni both of the Indies and of Europe, Manci highlighted in the clearest way how *accommodatio* and *inculturation* are neither synonyms nor concepts deriving linearly from each other. Manci's self-fashioning as an Indian was indeed an act of deep "inculturation" and, at the same time, an indictment of accommodatio and its casteistic assumptions. It would be difficult to represent Vigilio Saverio Manci, born in a newly ennobled family, as a sort of Dalit theologian *ante litteram*; however, in the conditions of the early eighteenth century, he fought successfully against a system that sacrificed Christian charity on the altar of mere numerical proselytism. Without Manci there would have been no ban on the Malabar Rites—or at least not in the form this took eventually with Benedict XIV's bull *Omnium Sollicitudinum*, issued on September 12, 1744.[94] In turn, without this prohibition of the Malabar Rites, although effective only to a limited extent, and without the gradual elaboration of a Christian critique of caste discrimination, even the unequivocal stand taken in front of the bishops of Tamiḻ Nāṭu by John Paul II in 2003 would have been inconceivable. Manci, a hitherto unknown figure in missionary history, has gained in our eyes a face and witty personality thanks to the traces that he left in Munich. It is also from this city, and from the school established by Klaus Koschorke, that a significant contribution is being made to the study of world Christianity, so as to understand the fascinating complexity of this global religious experience both in the past and in our times.

Paolo Aranha specializes in the history of early modern Catholic missions to Asia, with special reference to Portuguese India. He studied political science at Sapienza–Università di Roma and then history at the European University Institute (Florence), where he is about to receive a Ph.D. He has been a Marie Curie Intra-European Fellow at the Warburg Institute (London) and a Marie Curie/Gerda Henkel Foundation Fellow at Ludwig-Maximilians-Universität München. Being based in Munich, he is currently a research fellow of the Cultural Affairs Bureau of the Special Administrative Region of Macao. His publications include *Il Cristianesimo latino in India nel XVI secolo* (Milan: Franco Angeli, 2006), as well as various book chapters and articles on the history of early modern Catholic missions.

NOTES

The Indian names are spelled according to the National Library at Calcutta romanization system and the *Tamil Lexicon* (Madras: University of Madras, 1936), with the exception of widely used anglicized toponyms and Indian words in quotations from other authors. This article is based on the research that I have undertaken for my doctoral

dissertation, "Malabar Rites: An Eighteenth-Century Conflict on the Catholic Missions in South India," supervised by Prof. Diogo Ramada Curto and about to be defended at the European University Institute, Florence.

1. For the history of these periodical visits of bishops to the "threshold of the Apostles" Peter and Paul, see Januarius Pater, *Die bischöfliche Visitatio Liminum SS. Apostolorum: Eine historisch-kanonistische Studie* (Paderborn, Germany: Schöningh, 1914). On the position of these visits in the framework of current canon law, see Giuseppe Favale, *La visita ad limina apostolorum* (Rome: Pontificia Università Lateranense, 2005); Roberto Remedia, *La visita del Vescovo Diocesano ad limina apostolorum (can. 399–400)* (Rome: Pontificia Università Lateranense, 2008).

2. John Paul II, "Ad quosdam Indiæ sacros præsules," in *Acta Apostolicæ Sedis: Commentarium Officiale* (Vatican City: Typis Vaticanis, 2004), 96:173. All translations are mine.

3. As I will discuss later, *Dalits* is the current official name used to indicate various Indian communities that were known in the past either as "untouchables" or with Western renderings of the name of a specific Dalit community of South India, namely, the Paṟaiyar. A description of this specific community, made according to the standards of colonial anthropology, is to be found in Edgar Thurston, *Castes and Tribes of Southern India* (Madras: Government Press, 1909), 6:77–139. In English the comprehensive name of all these various communities was rendered as *Pariahs*, whereas in early modern Portuguese, Spanish, and Italian the forms *Pareas* and *Parreas* were frequent. It is remarkable that the plural *Parreas* was regularly used in the Italian sources on the Malabar Rites controversy (see section 3 below), notwithstanding its exotic ending in /s/. In fact, in modern Italian only the invariable word *Paria* is used, whereas in Portuguese and Spanish the form *Pariás* is found today. In administrative and political terms the Dalits are known in India as *Scheduled Castes*, as they are included in a special list contained originally in *The Constitution (Scheduled Castes) Order, 1950*. These castes are identified as communities that should be supported by Indian public authorities through measures of affirmative action, especially in terms of job and educational reservations. See A. K. Vakil, *Reservation Policy and Scheduled Castes in India* (New Delhi: Ashish, 1985). Recipients of such support are also *Scheduled Tribes*, namely, the indigenous communities of India experiencing conditions of socioeconomic marginality that were listed originally in *The Constitution (Scheduled Tribes) Order, 1950*. We will see later that the distinction between "Scheduled Castes" and "Scheduled Tribes" is sometimes quite blurred.

4. John Desrochers, *The Social Teaching of the Church in India* (Bangalore: NBCLC-CSA, 2006), 154–55.

5. The text of the Dalit Christian Liberation Movement, "An Open Memorandum to the Holy Father Pope John Paul II During His Visit to India in November, 1999 and on the Eve of the Jubilee 2000 of the Birth of Christ," can be consulted at http://www.dalitchristians.com/Html/dclm%20memorandum.htm (accessed March 9, 2016), archived at http://webcitation.org/6ftoZE4n5.

6. To determine the precise genesis of the papal speech to the Tamiḻ bishops it would be necessary to consult all the available documents preserved in the Vatican Secret Archives, with special reference to the correspondence of the Secretariat of State with the Apostolic Nunciature in New Delhi. According to a consistent practice, access to the

documents of a specific pontificate is made possible only seventy years after the death of the pope then ruling. In the case of John Paul II this would mean that the relevant documents will be accessible only in 2075!

7. Mathew N. Schmalz, "Christianity: Culture, Identity, and Agency," in *A Companion to the Anthropology of India*, ed. Isabelle Clark-Decès (Chichester: Wiley-Blackwell, 2011), 285.

8. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, trans. Mark Sainsbury (New Delhi: Oxford University Press, 1999), 205. This is an English translation of *Homo hierarchicus: Essai sur le système des castes* (Paris: Gallimard, 1967).

9. Rowena Robinson, *Christians of India* (New Delhi: SAGE, 2003), 87.

10. David Mosse, "South Indian Christians, Purity/Impurity, and the Caste System: Death Ritual in a Tamil Roman Catholic Community," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2, no. 3 (1996): 473.

11. Robinson, *Christians of India*, 87.

12. C. Joe Arun, *Constructing Dalit Identity* (Jaipur: Rawat, 2007), 277.

13. The movement started in Austria and then expanded to Germany and the rest of Europe. In 1996 it presented an "Appeal from the people of God," signed by 2.5 million Catholics, asking Pope John Paul II to take a more progressive and liberal position on moral and ecclesiological issues. See Burkhard Menke, *"Wir sind Kirche": Das Kirchenvolks-Begehren in der Diskussion* (Freiburg: Herder, 1995).

14. David Mosse, *The Saint in the Banyan Tree* (Berkeley: University of California Press, 2012), 2, 219–20.

15. See the article published online by the Union of Catholic Asian News , "Seminarian's Expulsion Caused Oriyur Violence: The Protestors Allegedly Demanded the Reinstatement of an Expelled Dalit Seminarian," October 11, 2011, http://www.ucanindia.in/news/seminarians-expulsion-caused-oriyur-violence/19300/daily (accessed March 9, 2016), archived at http://webcitation.org/6ftodh1aO.

16. A rare exception is represented by Thomas Anchukandam, "Caste in the Catholic Church: A Missionary Dilemma," in *Indian Christianity*, ed. A. V. Afonso (New Delhi: PHISPC–Centre for Studies in Civilizations, 2009), 223–45.

17. The very idea of "changing maps" has been identified as a key category in Klaus Koschorke's historiographical contribution. See Ciprian Burlacioiu and Adrian Hermann, eds., *Veränderte Landkarten: Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums: Festschrift für Klaus Koschorke zum 65. Geburstag* (Wiesbaden: Harassowitz Verlag, 2013). Koschorke developed the concept especially in the chapter "Changing Maps of the History of Global Christianity," in *Europäisches und Globales Christentum: Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhudert/European and Global Christianity: Challenges and Transformations in the Twentieth Century*, ed. Katharina Kunter and Jens Schjørring (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2011), 273–93.

18. An attempt to analyze caste dynamics and conflict during the "long nineteenth century" is presented in Kenneth Ballhatchet, *Caste, Class, and Catholicism in India, 1789–1914* (Richmond, U.K.: Curzon, 1998). Essential contributions on a similar period are also Susan Bayly, *Saints, Goddesses, and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society, 1700–1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); and Mosse, *Saint in the Banyan Tree*.

19. The single best publication of archival documents on the early modern history of Indian Catholicism is indeed an edition of Jesuit letters from India during the sixteenth century: *Documenta Indica*, 18 vols., ed. Joseph Wicki, S.J. (vols. 14–18, ed. Joseph Wicki, S.J., and John Gomes, S.J.) (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948–88). Inferior in critical rigor, but relevant for its coverage of non-Jesuit missions, is António da Silva Rego, ed., *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*, 12 vols. (Lisbon: Agência Geral do Ultramar, 1947–58). Collections of missionary documents similar to the ones edited by Wicki and Rego for the sixteenth century are not available for later periods, the study of which has to be based primarily on a patient perusal of unpublished archival sources.

20. John C. B. Webster, *A History of the Dalit Christians in India* (San Francisco: Mellen Research University Press, 1992), from the last line of p. 33 to half p. 34. Webster observes that "there is almost no scholarly literature on the Roman Catholics and the Dalits during this period [= nineteenth century], perhaps because of a preoccupation with jurisdictional disputes during the nineteenth century. One mass movement in which they were fully involved occurred among tribals and has been well studied. See Fidelis de Sa, *Crisis in Chota Nagpur* (Bangalore, 1975)" (33n3). Such an assessment still remains valid to a great extent, although mention should be made also of Thomas Anchukandam, SDB, *Catholic Revival in India in the Nineteenth Century: Role of Mgr. Clément Bonnand (1796–1861)*, 2 vols. (Bangalore: Kristu Jyoti Publications, 1996). Anchukandam's work is particularly useful for its analysis of the resumption in the nineteenth century of controversies on the Malabar Rites, practices that—as we will see later—are primarily concerned with the reproduction and distinction of castes and include also the enforcement of untouchability against Dalit Christians in the sacramental realm. A very recent attempt to contrast the Anglo-Saxon Protestant underestimation of the early modern Catholic missions to India has been undertaken in Ângela Barreto Xavier and Ines G. Županov, *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (Sixteenth–Eighteenth Centuries)* (New Delhi: Oxford University Press, 2015).

21. John C. B. Webster, "Who Is a Dalit?" in *Dalits in Modern India: Vision and Values*, ed. S. M. Michael (New Delhi: SAGE, 2007), 76.

22. Sumith Guha, *Beyond Caste: Identity and Power in South Asia, Past and Present* (Leiden: Brill, 2013), xiii.

23. A colonial gaze on the Pa̤llars is provided in Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, 5:472–86.

24. The list of the "precepts" or "commandments of the Church" varied slightly across time and regions both in its extension and in its order. See Antoine Villien, *A History of the Commandments of the Church* (Saint Louis: B. Herder, 1915). In his influential *cartinha*, published as part of a primer of the Portuguese language, João Barros mentioned five *mandamentos da igreia* (precepts of the Church) and phrased the third one in the following terms: "Tomár comunham per obrigaçám em dia de pascoa: ou ante ou depois segundo o costume do bispádo" [To take communion on the day of Easter as an obligation: either before or after according to the custom of each diocese] (*Grammatica da lingua portuguesa com os mandamentos da Santa Madre Igreja* [Lisbon: Luis Rodriguez, 1539], B iiij).

25. *Curubim* or *Curumbim* is a Portuguese spelling for *Kuḍumbi*, an ethnonym still used to indicate a Koṃkaṇī-speaking community in Kerala related to the Kuṇbis. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919–21), 1:338–39; Loes Schenk-Sandbergen, *Poverty and Survival: Kudumbi Female Domestic Servants and Their Households in Alleppey (Kerala)* (New Delhi: Manohar, 1988).

26. The Portuguese expression *faraz* derived from the Arabic *farrāsh* and indicated servants in charge of stables and horses or assigned to spread and sweep mats and carpets. The Portuguese functional qualification corresponded to the Koṃkaṇī ethnonym *mahār*. Dalgado, *Glossário*, 1:390–91.

27. The Portuguese term derived from the Arabic *kāfir*, "unbeliever," applied especially to the people of eastern Africa who had not yet been converted to Islam. Ibid., 1:170–71.

28. Antonio Ardizzone Spinola, *Cordel triplicado de amor a Christo Jesu Sacramentado* (Lisbon: Antonio Crasbaeck, 1680), 372: "Os escravos, os moços, os pobres pedintes, os nùs, os marinheiros, & pescadores, os Curubins, os Sudros, os Palmeiros, os Saleiros, os Farazes, os Cafres, & outras muitas castas de gente baixa, & coitada, homens, & mulheres de menor condição são obrigados á comũgar? Pois não? Que os desobrigou? Que dispensou com elles na Sagrada Comunhão?"

29. See Kripal Chandra Yadav, *India's Unequal Citizens: A Study of Other Backward Classes* (New Delhi: Manohar, 1994).

30. Rajeshwari Deshpande, "Kunbi Maratha as OBC: Backward Journey of a Caste," *Economic and Political Weekly* 39, nos. 14–15 (April 3, 2004): 1448–49, at 1448.

31. See in particular Raghu R. S. Chauhan, *Africans in India: From Slavery to Royalty* (New Delhi: Asian Publication Services, 1995); Shanti Sadiq Ali, *The African Dispersal in the Deccan* (New Delhi: Orient Longman, 1996); James Micklem, *Sidis in Gujarat* (Edinburgh: Centre of African Studies, Edinburgh University, 2001); Ababu Minda, *An African Indian Community in Hyderabad: Siddi Identity, Its Maintenance, and Change* (Göttingen: Cuvillier, 2004); Pashington Obeng, *Shaping Membership, Defining Nation: The Cultural Politics of African Indians in South Asia* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2007). It should be noted that Siddi communities are sometimes also called "Sidi."

32. See the collection of essays in Kenneth X. Robbins, ed., *African Elites in India: Habshi Amarat* (Ahmadabad: Mapin, 2006).

33. Richard Eaton, *Social History of the Deccan, 1300–1761: Eight Indian Lives*, vol. 1/8 of *The New Cambridge History of India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 105–28.

34. Among the few scholarly contributions are Ann M. Pescatello, "The African Presence in Portuguese India," *Journal of Asian History* 2, no. 1 (1977): 26–48; Prakashchandra Pandurang Shirodkar, "Slavery in Coastal India (with Special Reference to Goa, Daman, and Diu)," *Purabhilekh-Puratatva* 3, no. 1 (1985): 27–43; Teotónio R. de Souza, "French Slave-Trading in Portuguese Goa (1773–1791)," in *Essays in Goan History*, ed. Teotónio R. de Souza (New Delhi: Concept, 1989), 119–31; Jeanette Pinto, *Slavery in Portuguese India* (Bombay: Himalaya, 1992); Teotónio R. de Souza, "Manumission of Slaves in Goa During 1682 to 1760 as Found in Codex 860," in *TADIA—The African Diaspora in Asia*,

ed. Kiran Kamal Prasad and Jean-Pierre Angenot (Bangalore: Jana Jagrati Prakashana, 2008), 167–81; Rene Jan Barendse, "Slavery and Slave Trades," in *Arabian Seas, 1700–1763* (Leiden: Brill, 2009), 3:1169–1320 (focusing on West India as well as on Mozambique and Madagascar); Giuseppe Marcocci, "Tra cristianesimo e Islam: Le vite parallele degli schiavi abissini in India (secolo XVI)," *Società e Storia* 138 (2012): 807–22; and Ernestine Carreira, "Peripheral Activities and Peripheral Networks: Goa and the Globalisation of the Slave Trade in the Modern Era," in *Globalising Goa (1660–1820): Change and Exchange in a Former Capital of Empire* (Goa: Goa 1556, 2014), 381–460. Documents on the trade and ownership of African slaves are abundant in the Historical Archives of Goa (officially named the "Directorate of Archives and Archaeology"), especially in its large collection of customs records (*alfândegas*). In this sense the conclusion drawn by Jeanette Pinto is not fully satisfactory: "There is no paucity of Portuguese statistics, but a close examination rules out the possibility of an exact estimate of the slave population for any given period of time. There was a diaspora of slaves all over the various Portuguese pockets of India, viz. Bassein, Bengal, Cannanore, Cochin, Daman, Diu and Goa" (*Slavery in Portuguese India*, 32–33). It would be more accurate to say that until now no real attempt has ever been made to calculate the slave population, composed to a great extent by Africans, on the basis of a systematic perusal of the available archival sources.

35. Daniel J. Rycroft and Sangeeta Dasgupta, "Indigenous Pasts and the Politics of Belonging," in *The Politics of Belonging in India: Becoming Adivasi*, ed. Daniel J. Rycroft and Sangeeta Dasgupta (Abingdon, U.K.: Routledge, 2011), 2.

36. Arun, *Constructing Dalit Identity*, 287, quoting Stuart Hall, "New Ethnicities," in *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*, ed. Linda Martín Alcoff and Eduardo Mendieta (Oxford: Blackwell, 2003), 94.

37. In British colonial interpretations of Indian society the hypergamic model was closely connected with the incidence of dowry, on the assumption that the bride's family was expected to pay compensation to the family of a man willing to marry a woman whose status was inferior to his. Hypergamy was also associated by certain British colonial observers to the occurrence of female infanticides, with the practice of dowry acting as a logical connection between the two phenomena. See Veena Talwar Oldenburg, *Dowry Murder: The Imperial Origins of a Cultural Crime* (New York: Oxford University Press, 2002), 30.

Classical studies on the Nāyars include Katleen Gough, "Nayar: Central Kerala" and "Nayar: North Kerala," in *Matrilineal Kinship*, ed. David M. Schneider and Katleen Gough (Berkeley: University of California Press, 1961), 298–414; and Christopher J. Fuller, *The Nayars Today* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976). Obviously the matrimonial customs of Nāyars today are quite different from the ones observed by the early modern Portuguese. I am using the Sanskrit expression *Brāhmaṇa(s)* to indicate those who in English are known as *Brahmans* or *Brahmins*, in Portuguese as *Bramenes*, in Spanish as *Bramines*, and in Italian as *Bramini* (as well as *Brammani* in documents pertaining to the Malabar Rites controversy).

38. Fuller, *Nayars Today*, 4.

39. Christiane Stallaert, *Etnogénesis y etnicidad en España: Una aproximación histórico-antropologica al casticismo* (Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1998), 20–23.

I became aware of Corominas's persuasive etymological interpretation thanks to Francisco Bethencourt, review of *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*, by Paolo Aranha, *Itinerario: International Journal on the History of European Expansion and Global Interaction* 31, no. 1 (2007): 197–99. For a recent introduction to the early modern idea of "purity of blood," achieved by those who had no Moorish and Jewish ancestry, see António Vasconcellos de Saldanha, "A questão da 'limpeza de sangue': Doutrina e reflexos legislativos," in *Estudos em memória do Professor Doutor Mário de Albuquerque* (Lisbon: Instituto Histórico Infante Dom Henrique–Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2009), 157–76.

40. A recent contribution on the reception of the Council of Trent in the Portuguese East is offered in Ângela Barreto Xavier, "Gaspar de Leão e a recepção do Concílio de Trento no Estado da Índia," in *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas: Olhares novos*, ed. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa, and José Pedro Paiva (Lisbon: Universidade Católica Portuguesa–Centro de Estudos de História Religiosa, 2014), 133–56.

41. Acção II, Decreto 7º, in *Bullarium Patronatus Portugalliæ regum in ecclesiis Africæ, Asiæ atque Oceaniæ*, ed. Levy Maria Jordão de Paiva Manso (Olisipone [Lisbon]: ex Typographia Nationali, 1868–79), appendix, 1:66.

42. James Forbes Seunarine, *Reconversion to Hinduism Through Śuddhi* (Madras: Christian Institute for the Study of Religion and Society; and Bangalore: Christian Literature Society, 1977).

43. See Guy Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason* (Cambridge: Harvard University Press, 2010). The emergence of the notion of "religion," detected even before the age of the Enlightenment, is also the object of an ongoing research project directed by Carlo Ginzburg, thanks to an award granted by the Fondazione Internazionale Premio Balzan, "A Comparative Approach to Religions: A Historical Perspective, from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries." A first outcome of this research is the article Carlo Ginzburg, "Provincializing the World: Europeans, Indians, Jews (1704)," *Postcolonial Studies* 14, no. 2 (2011): 135–50.

44. James R. Farr, "Honor, Law, and Custom in Renaissance Europe," in *A Companion to the Worlds of the Renaissance*, ed. Guido Ruggiero (Oxford: Wiley-Blackwell, 2007), 134.

45. Acção II, Decreto 2º, in *Bullarium Patronatus*, appendix, 1:6.

46. *Documenta Indica*, 5:65. On the life of Quadros, see 3:5*.

47. Sebastiam Gonçalves, *Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa Sancta Fee Catholica nos reynos e provincias da India Oriental: Composta pello P.e Sebastiam Gonçalves religioso da mesma Companhia, português, natural de Ponte de Lima (Original, Bibl. Nac., Fundo Geral 915)*, ed. J. Wicki, S.J. (Coimbra: Atlântida, 1957–62), 3:70. The last books of Gonçalves's uncompleted work were composed between 1615 and 1619 (1:v).

48. Dalgado (*Glossário*, 1:101) explains it as a *preteritum* of the Koṃkaṇī verb *bāṭunk*, related to the Marāṭhī *bāṭṇem*, coming from the Hindustānī *baṭṭā*, meaning "difference in exchange" or "allowance" (*troca* in Portuguese). While Dalgado's interpretation referred directly to the linguistic use recorded in Goa a century ago, it is interesting to observe that by the end of the nineteenth century the word *bāṭeṃ*, meaning precisely

"allowance," was attested also in the Mangalorean variety of Koṃkaṇī. Angelus Francis Xavier Maffei, *A Konkani-English Dictionary* (Mangalore: Basel Mission Press, 1883), 82.

49. The literature on the Madurai mission and on Nobili is extensive, even though certain fundamental archival sources have not yet been used, such as the ones conserved in the Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Vatican City, especially in the manuscript volume S.O., St. St., QQ 1-g. The best scholarly biography of Nobili is still Peter R. Bachmann, *Roberto Nobili, 1577–1656: Ein Missionsgeschichtlicher Beitrag zum Christlichen Dialog mit Hinduismus* (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972). Essential to an understanding of the controversy on the Madurai mission is the original and sophisticated analysis Ines G. Županov, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India* (New Delhi: Oxford University Press, 1999). Based on rich archival documentation, although devoid of precise stated references, is Nobili's hagiographic biography Augustine Saulière, S.J., *His Star in the East*, ed. Savarimuthu Rajamanickam, S.J. (Madras: De Nobili Research Institute, 1995). Nobili has drawn renewed attention among scholars in recent times. Particularly important are two volumes of conference proceedings, namely, C. Joe Arun, S.J., ed., *Interculturation of Religion: Critical Perspectives on Robert de Nobili's Mission in India* (Bangalore: Asian Trading, 2007); and Matteo Sanfilippo and Carlo Prezzolini, eds., *Roberto de Nobili (1577–1656), Missionario Gesuita Poliziano: Atti del Convegno, Montepulciano, 20 Ottobre 2007* (Perugia: Guerra, 2008).

50. I have analyzed the connection between Valignano and Nobili in "Gerarchie razziali e adattamento culturale: La 'Ipotesi Valignano,'" in *Alessandro Valignano S.I., uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente ed Occidente*, ed. Adolfo Tamburello, M. Antoni J. Üçerler, S.J., and Marisa Di Russo (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008), 76–98. The category of a "pretercolonial space" is introduced in my article entitled "Early Modern Asian Catholicism and European Colonialism: Dominance, Hegemony, and Native Agency in the Portuguese Estado da Índia," in *Polycentric Structures in the History of World Christianity/Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums*, ed. Klaus Koschorke and Adrian Hermann, Studies in the History of Christianity in the Non-Western World (Asia, Africa, Latin America) 25 (Wiesbaden: Harassowitz Verlag, 2014), 277–98.

51. The term *Parangui*, current in the early documents concerning the Madurai mission, was one of the many variations of the Persian *Farangī*, derived from the Arabic expressions *Al-Faranj*, *Ifranjī*, and *Firanjī*, all indicating a Frank. The derogatory connotations associated with this semantic constellation can be perceived easily considering that by the end of the nineteenth century the related Anglo-Indian expression *Paranghee* was used to indicate "an obstinated chronic disease endemic in Ceylon" that had "a superficial resemblance to syphilis." Henry Yule and Arthur Coke Burnell, *Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical, and Discursive*, ed. William Crooke (1886; New Delhi: Rupa, 2002), 352–54, 672.

52. Such a claim was at the origin of the erroneous nineteenth-century attribution to Nobili of a peculiar work, the *Ezourvedam*, credited previously by Voltaire and other European intellectuals as a genuine Veda and today mostly interpreted as some sort of

eighteenth-century French Jesuit forgery or imitation of the Hindu sacred scriptures. See Ludo Rocher, ed., *Ezourvedam: A French Veda of the Eighteenth Century* (Amsterdam: John Benjamins, 1984). A French Jesuit authorship, even though declined according to a series of ingenious hypotheses, has been claimed also in Urs App, *The Birth of Orientalism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010). However, it should be noted that no concrete evidence has been provided until now to disprove the possibility that the *Ezourvedam* is the fruit of a native Indian agency. On the contrary, the type of religious synthesis displayed by that text is in direct contradiction to the concrete forms with which the Jesuits in Asia articulated their method of accommodatio.

53. Roberto de Nobili, *Roberto de Nobili on Indian Customs*, ed. Savarimuthu Rajamanickam, S.J. (Palayamkottai, India: De Nobili Research Centre, 1972), 2:113–14; the English translation is mine, as the one made by Jean-Pierre Leonard, S.J., previously archbishop of Madurai, is not always literal.

54. The relevance of the notion of *adiaphora* in order to understand Nobili's method was observed for the first time in Ines G. Županov, "Le repli du religieux: Les missionnaires jésuites du 17e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne," *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 51, no. 6 (1996): 1201–23.

55. The text of the brief can be found in *Iuris Pontificii de Propaganda Fide: Pars prima, complectens Bullas Brevia Acta S.S. a Congregationis institutione ad præsens iuxta temporis seriem disposita, auspice E.mo ac R.mo D.no S.R.E Cardinali Ioanne Simoni S.C. de Propaganda Fide Præfecto, cura ac studio Raphaëlis de Martinis, eiusdem Cong. Consult. et missionis sacerdotis etc.* (Rome: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–97), 1:15–17. The Latin expression *corumbynum* was a phonetic approximation of the Tamiḻ *kuḍumi*. The retroflex consonant /ḍ/ was perceived as an alveolar thrill, namely, a sound expressed in Italian by the grapheme /r/. A description and visual representation of the *tilakas* used by a major constellation in the Hindu world are offered in A. W. Entwistle, "Vaiṣṇava *Tilakas*: Sectarian Marks Worn by Worshippers of Viṣṇu," theme issue, *IAVRI Bulletin* 11–12 (1981–82). As for the baths allowed to the Christians, it has been observed even in contemporary Hinduism that "ritual and profane washing can certainly be done together, as when the believer stands up to his hips in the river water and dives under several times to wash himself. But it is always clearly delineated whether it is a ritual act or not. There is also a linguistic distinction between ritual (*mārjana*) and 'profane' (*snāna*, *śauca*) washing" (Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present* [Princeton: Princeton University Press, 2004; German ed., 1988], 237–38).

56. "Satiusque est cum humilibus respici, quam cum altis a longe cognosci, atque ad modicum tempus huius mundi contemptibilibus aggregari, quam in æternum cum contemptoribus separari de medio iustorum" (*Iuris Pontificii de Propaganda Fide*, 1:17).

57. Relatively limited documentation and the persistent clash of denominational claims within the Saint Thomas Christian community hinder the achievement of a scholarly consensus on the earliest history of this ancient and diversified community. Useful for a first approach to the topic is still Leslie Brown, *The Indian Christians of St. Thomas: An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982 [1956]).

58. Acção VIII, Decreto 36, in *Bullarium Patronatus*, appendix, 1:318–19.

59. Antonio de Gouvea, *Iornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes Primaz da India Oriental, Religioso da Ordem de S. Agostinho. Quando foy as Serras do Malauar, & lugares em que morão os antigos Christãos de S. Thomé, & os tirou de muytos erros & heregias em que estauão, & reduzio à nossa Sancta Fè Catholica, & obediencia da Santa Igreja Romana, da qual passaua de mil annos que estauão apartados. Recopilada de diuersos tratados de pessoas de autoridade, que a tudo forão presentes, Por Frey Antonio de Gouuea Religioso da mesma Ordem de Santo Agostinho, lente de Theologia, & Prior do Conuento de Goa. Dase noticia de muytas cousas notaueis da India, de que a não auia tão clara. Dirigida ao Reuerendissimo Senhor Dom Frey Agostinho de IESU Arcebispo, & Senhor de Braga, Primaz das Espanhas Religioso da mesma Ordem* (Coimbra: Na Officina de Diogo Gomez Loureyro Impressor da Uniuersidade. Com licença do Sancto Officio, & Ordinario. Anno D.ni, 1606), 69v.

60. Acção VIII, Decreto 36, in *Bullarium Patronatus*, appendix, 1:318–19.

61. Gouvea, *Iornada*, 70r.

62. Ines G. Županov, "'One Civility, but Multiple Religions': Jesuit Mission Among St. Thomas Christians in India (Sixteenth–Seventeenth Centuries)," *Journal of Early Modern History* 9, no. 3 (2005): 284–325.

63. For this reason it is difficult to agree with the conclusion drawn by Sanjay Subrahmanyam in his article "Dom Frei Aleixo de Meneses (1559–1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde," *Archives de sciences sociales des religions* 43, no. 103 (1998): 21–42. The author proposes a convincing reading of the political motivations that led Meneses to convene the Synod of Diamper, but it is not clear in which sense this would have also represented, as stated in the very title of the essay, "a setback [*échec*] of the efforts to indigenize Christianity in India." The liturgy of the Saint Thomas Christians was Eastern Syriac, not Indian, and their bishops had always been sent from the patriarch of the Church of the East, settled initially in Persia and then in Mesopotamia. Subrahmanyam conflates two different processes, namely, the latinization of a church with a Syriac tradition and the repression of the Saint Thomas Christians' social adaptation to the Malabar context. While the first process indeed took place, the second one was neither desired nor achieved by Meneses, as the canon on the discrimination against low-caste Christians clearly demonstrates.

64. Acção IX, Decreto 3º, in *Bullarium Patronatus*, appendix, 1:326–27.

65. See Kunjulekshmi Saradamoni, *Emergence of a Slave Caste: Pulayas of Kerala* (New Delhi: People's, 1980).

66. Sebastião Rodolfo Dalgado, "Gonçalves Viana e a lexicologia portuguesa de origem asiático-africana," *Boletim da Segunda Classe da Acadêmia das Sciências de Lisboa* 10, no. 3 (1916): 649–811, at 771.

67. Gouvea, *Iornada*, 69v: "Se desterraram muytos outros custumes barbaros perjudiciaes, & impertinentes, tirando hum . . . posto q[ue] os Christãos entendão q[ue] isto he vaidade, & superstição, cõ tudo o guardião." The adjective *impertinentes* has a wide semantic field and indicates fastidiousness, excessive curiosity, and annoyance. However, in an early modern context it also had further technical meanings. In moral theology *circunstacias impertinentes* were circumstances that, by neither increasing nor decreasing the moral responsibility in a sin, were not supposed to be declared during

sacramental confession. A typical case was whether the woman with whom a man had "offended God" was beautiful or ugly. See Rafael Bluteau, C.R., *Vocabulario Portuguez e Latino* (Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1713), 4:70. Considering that Gouvea was an ecclesiastical author, it seems reasonable to imagine that his use of the word *impertinente* was influenced by his theological education and that, in qualifying the customs of caste segregation, he wanted to stress that they were also "irrelevant" and not important.

68. We have already seen (n. 64) how the Synod of Diamper did not represent the end of the indigenization and adaptation of the Christianity of Saint Thomas Christians to the social and cultural conditions of Malabar. As for Goa, certain scholars of an older generation failed to acknowledge that the evangelization process did not necessarily imply, everywhere and at all times, a whitewashing of the local social and cultural heritage. A typical example of such an unbalanced interpretation is provided in Anant Kakba Priolkar, *The Goa Inquisition: Being a Quatercentenary Commemoration Study of the Inquisition in India* (Bombay: Bombay University Press, 1961). The author does not limit himself to sketching the history of the Goa Inquisition but also provides a representation of the overall conversion process in Goa that totally ignores the relevance of native agency in the adoption of the religion brought by the Portuguese.

69. The innovations brought by the Portuguese missionary, both in his demeanor and in his representation of Tamiḻ society, have been explored brilliantly in Ananya Chakravarti, "The Many Faces of Baltasar da Costa: *Imitatio* and *Accommodatio* in the Seventeenth Century Madurai Mission," *Etnógrafica* 18, no. 1 (2014): 135–58.

70. Useful biographical notes on Laines are provided in Ángel Santos Hernández, S.J., *Los Jesuitas Obispos Misioneros y los Obispos Jesuitas de la Extincíon* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2000), 128–32.

71. Francisco Laines, *Defensio Indicarum Missionum* (Rome: Ex Typographia Reverendæ Cameræ Apostolicæ, 1707), 67–68. As I show in my doctoral dissertation, this book was printed in a clandestine way and with a false indication of place. On the basis of formal and historical grounds I identify the real printer of this work with António Pedrozo Galrão, who published in Lisbon both authorized and counterfeited editions. A clandestine publication can explain why just five exemplars of the *Defensio* seem to have been conserved in research libraries throughout the world. Three are in Rome: one in the Biblioteca Casanatense and two in the library of the Institutum Historicum Societatis Iesu. Another copy is in the Biblioteca Universitaria di Genova, and the fifth is conserved in the Library of the University of Michigan.

72. It is remarkable that Laines differentiated the two aspects of "caste" in his Latin translation. The notion of *jāti* was rendered by *tribus* (tribe, as in the case of the tribes of Israel or the tribes of the ancient Romans), whereas the different concept of *varṇa* was expressed very aptly by *ordo* (order, rank), hinting precisely at a univocal system of indexing and ranking. On the difference between *jāti* and *varṇa*, see Dumont, *Homo Hierarchicus*, 72–75.

73. Antonio Franco, S.J., *Imagem da virtude em o Noviciado da Companhia de Jesu na Corte de Lisboa* (Coimbra: No Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1717), 650.

74. With the expression "cultural cross-dressing" a concept is extended and generalized from gender studies to the analysis of intercultural encounters. From a gender

perspective, "cross dressing is a simple term for a complex set of phenomena. It ranges from simply wearing one or two items of clothing to full-scale burlesque, from a comic impersonation to a serious attempt to pass as the opposite gender, from an occasional desire to experiment with gender identity to attempting to live most of one's life as a member of the opposite sex" (Vern L. Bullough and Bonnie Bullough, *Cross Dressing, Sex, and Gender* [Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993], vii). More generally, "cross-dressing implies an act in which one consciously and for a period of time takes up a particular form of dress," not necessarily one pertaining to a gender different from one's own. Hence, "the term *cultural* cross-dressing . . . conveys a sense of freedom from boundaries. . . . One can bend gender roles but also cultural roles" (Inge E. Boer, *Uncertain Territories: Boundaries in Cultural Analysis*, ed. Mieke Bal, Bregje van Eekelen, and Patricia Spyer [Amsterdam: Rodopi, 2006], 143).

75. Liam M. Brockey, "Part II. The Death and 'Disappearance' of Nicolas Trigault," in Anne-Marie Logan and Liam M. Brockey, "Nicolas Trigault, SJ: A Portrait by Peter Paul Rubens," *Metropolitan Museum Journal* 38 (2003): 161–67, at 163–64.

76. Anne-Marie Logan, "Part I. A Note on the Drawing," in Logan and Brockey, "Nicolas Trigault, SJ," 157–60; Stephanie Schrader, "Implicit Understanding: Rubens and the Representation of the Jesuit Missions in Asia," in *Looking East: Rubens's Encounter with Asia*, ed. Stephanie Schrader (Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2013), 39–65. The portrait was drawn on January 17, 1617.

77. António Vasconcellos de Saldanha, *De Kangxi para o Papa pela via de Portugal: Mémoria e Documentos relativos à intervenção de Portugal e da Companhia de Jesus na questão dos Ritos Chineses e nas relações entre o Imperador Kangxi e a Santa Sé* (Macao: Instituto Português do Oriente, 2002), 1:382–83.

78. Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978), 7.

79. Gail Ching-Liang Low, "White Skins/Black Masks: The Pleasures and Politics of Imperialism," *New Formations* 9 (1989): 83–103, at 95.

80. Mary Roberts, "Cultural Crossings: Sartorial Adventures, Satiric Narratives, and the Question of Indigenous Agency in Nineteenth-Century Europe and the Near East," in *Edges of Empire: Orientalism and Visual Culture*, ed. Jocelyn Hackforth-Jones and Mary Roberts (Malden, Mass.: Blackwell, 2005), 70–94, at 70. In the course of her essay Roberts examines the problems raised by Low ("White Skins/Black Masks") and, trying to detect native agency, argues "that a counter-play emerges in which gendered cross-dressing is engaged by Ottomans to travesty Western cultural cross-dressing" ("Cultural Crossings," 71).

81. I analyze Manci in §II 21, "Vigilio Saverio Manci, an 'Indian' Fighting the 'Brahmans,'" of my doctoral dissertation on the Malabar Rites.

82. More precisely, the current Ludwig-Maximilians-Universität is the direct heir of the previous University of Ingolstadt, established in 1472 and then significantly influenced by the Jesuits until the suppression of the Society of Jesus. See Carl Prantl, *Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München, zur Festfeier ihres Vierhundertjährigen Bestehens im Auftrage des Akademischen Senates* (Munich: Christian Kaiser, 1872), 1:219. The College of Ingolstadt, an educational institution complementary to the local university, was fully owned by the Jesuits. The Jesuit professors of the university were also members of the college. In this sense it is

possible to say that the Jesuit College of Ingolstadt is part of the inheritance acquired by Ludwig-Maximilians-Universität München.

83. Another critical voice was that of Claude de Visdelou (1656–1737), a former missionary to China and then bishop and apostolic vicar on behalf of Propaganda Fide. If Visdelou was an eminent Sinologist, he did not display a special interest in Indian religions and societies. Furthermore, once exiled from China to the French settlement of Pondichéry, he refused to live with the Jesuits, preferring to stay with the French Capuchins. See Ángel Santos Hernández, S.J., *Jesuitas y Obispados*, vol. 2 (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2000), 157–62.

84. Aranha, "Malabar Rites." Useful for a first orientation on the Malabar Rites controversy, although outdated in terms of sources and interpretative paradigms, is the dictionary entry Émile Amann, "Malabares (Rites)," in *Dictionnaire de Théologie Catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leur preuves et leurs histoire*, 24 vols., ed. Alfred Vacant, Eugène Mangenot, and Émile Amann (Paris: Letouzey et Ané, 1903–76), vol. 9/2 (1927), cols. 1704–45.

85. I have proposed this interpretation in the article "Sacramenti o saṃskārāḥ? L'illusione dell'accommodatio nella controversia dei riti malabarici," special issue, ed. Maria Teresa Fattori, *Cristianesimo nella Storia* 31 (2010): 621–46.

86. See my essay "The Social and Physical Spaces of the Malabar Rites Controversy," in *Space and Conversion in Global Perspective*, ed. Giuseppe Marcocci, Wietse de Boer, Aliocha Maldavsky, and Ilaria Pavan (Leiden: Brill, 2015), 214–32.

87. The papal decision was taken on January 5, 1741. The Latin minutes stated that "S[a]n[cti]tas Sua addidit iniungendum eid[em] P[atri] Renato [= Fr. René de Charente, general custodian of the Capuchins in India], cæterisque ipsius Socijs Missionarijs ut eos, qui Baptismum susceperint, adducere studeant ad credendum Parreas non esse genus hominum reproborum, et æternæ Beatitudinis incapaces, sed animas eorum ab animabus nobilium non esse dissimiles, quamvis hoc dissimilitudinem non auferat, quæ inter unum, et alium cœtum personarum reperitur in ordine Civili, seu Politico" (S.O., St. St., QQ 1-n, f. 399v [virtual numbering], Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Vatican City). This Fr. René de Charente should not be confused with a previous Capuchin missionary working in Madras in the early eighteenth century, namely, Fr. René d'Angoulême. While most sources do not mention Charente as the origin of the second Fr. René, this information is provided in a legal printed document, the "Mémoire pour le sieur Cotterel, Capitaine des Vaisseaux de la Compagnie des Indes, navigeants d'Inde en Inde, contre la Compagnie des Indes," in *Plaidoyers et Mémoires, contenant des questions intéressantes, tant en matieres Civiles, Canoniques, & Criminelles, que de Police, & de Comerce, avec les Jugemens, & leur motifs somaires, & plusieurs Discours sur diférentes matieres, soit de droit public, soit d'histoire, par M. Mannory, ancien Avocat au Parlement* (Paris: Chez Claude Herissant, Libraire-Imprimeur, rue Neuve Notre-Dame, à la Croix d'or, 1755), 16:71.

88. Cod. Ital. 101, Bayerische Staatsbibliothek, Munich. It is possible that even this manuscript once belonged to the Jesuit College of Ingolstadt.

89. Crucial for the identification is the list of credentials and patent letters granted to the "Indian" and actually known to be given to Manci by Fr. António Dias, provincial of Malabar. Ibid., ff. 6r–7r.

90. Ibid., ff. 1v, 2r.

91. Ibid., f. 4r.

92. The expression is very common even in modern Italian, while its first literary attestation ("Vedete com'ei fan ben l'Indiano?") seems to be found in a comedy written in 1618 by Michelangelo Buonarroti il Giovane (1568–1646), nephew of the famous Renaissance artist. See *La Fiera Commedia di Michelagnolo Buonarruoti il Giovane e La Tancia Commedia Rusticale del Medesimo coll'annotazioni dell'Abate Anton Maria Salvini Gentiluomo Fiorentino e Lettor delle Lettere Greche nello Studio Fiorentino* (Florence: Nella Stamperia di S. A. R. Per li Tartini e Franchi, 1726), 222 (Quarta Giornata, act 3, scene 9). The Indians hinted at in this Italian expression were actually the American natives, perceived stereotypically as dreamy and abstracted. Addolorata Landi, "A proposito della locuzione italiana *fare l'albanese*," *Zeitschrift für Balkanologie* 35, no. 1 (1999): 42–45, specifically 42–43.

93. The text can be easily consulted in *Iuris Pontificii de Propaganda Fide,* 3:167–82. Incidentally, it should be noted that no real contribution to the papal condemnation of the Malabar Rites was provided by the French Capuchin Norbert Bar-le-Duc (1703–1769). This friar used the Malabar Rites as a way to slander the entire Society of Jesus and had very limited knowledge of the concrete conditions in the Indian missions. I have analyzed this figure in my essay "'Les meilleures Causes embarassent les Juges, si elles manquent de bonnes preuves': Père Norbert's Militant Historiography on the Malabar Rites Controversy," in *Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, ed. Thomas Wallnig, Thomas Stockinger, Ines Peper, and Patrick Fiska (Berlin: De Gruyter, 2012), 239–68.

Antonianum XCI (2016) 465-477

REDUCI DALLE INDIE ORIENTALI: CARLO HORATII DA CASTORANO E NORBERT BAR-LE-DUC A CONFRONTO

Summary: This study compares the vicissitudes of Carlo Horatii da Castorano, principal promotor of the definitive condemnation of the "Chinese Rites", issued by the papal Bull, "Ex quo singulari", published on 9 July 1742, and of Norbert Bar-le-Duc, who endeavoured to obtain the condemnation of practices followed in the missions of Madurai, Mysore, Carnatico, which was decreed by the papal Bull, "Sollicitudinum", of 12 September 1744. The Author intends to show the difference in the effects that publication of the two Bulls - on the "Chinese Rites" and on the "Malabar Rites", respectively - had on the course taken by the lives of these two religious. Norbert goes on to a successful career – as author of anti-Jesuit literature, with a role in the process of expelling the Society of Jesus from Portugal and her empire – while a rather different fate awaits Carlo Horatii. While he had triumphed over the Society of Jesus, a victory that was an essential phase of the process that was to lead to the Society's suppression, Carlo Horatii himself profited little thereby, and was to die in virtually enforced exile.

Sumario: El estudio propone una comparación entre el caso de Carlos Horatii de Castorano, principal patrocinador de la condena definitiva de los ritos sínicos por la Bula Ex quo singulari, publicada el 9 de julio del año 1742 , y Norberto Bar-le-Duc, partidario de la condena de las prácticas en uso en las misiones de Madurai, Mysore y del Carnatico decretada con la Bula Omnium Sollicitudinum del 12 de septiembre de 1744. Con tal estudio, el autor pretende demostrar la divergencia en relación con los efectos de la publicación de ambas Bulas, sobre los ritos sínicos y malabares, en la vida de los dos religiosos. Mientras que Norberto tiene una carrera exitosa –como autor de literatura antijesuitica y por su desempeño en el proceso de expulsión de la Compañía de Jesús de Portugal y de su imperio– diversa es la situación de Carlos Horatii. Ciertamente logra una victoria sobre la Compañía de Jesús, etapa esencial en el proceso que habría llevado a su extinción; pero él obtiene poca satisfacción personal, dado que terminó su vida casi que en el exilio forzado.

Il 29 novembre 1742 il Cardinal Vincenzo Petra (1662- 1747), Prefetto della Congregazione *de Propaganda Fide* e Penitenziere Mag-

giore di Santa Romana Chiesa, scriveva il seguente biglietto a Papa Benedetto XIV[1]:

> Beatissimo Padre
> Questa matina per la necessità di uscire al S. Ufficio, Vostra Santità non si è potuto risolvere circa al P. Castorano; Io però nel ritornare a Casa mi sono raccomandato allo Spirito Santo di ispirarmi qualche mezzo termine per non abbandonar questo Religioso Benemerito, acciò non incorra in qualche forte Frenesia, perciò l'hò chiamato, e dettoli di nuovo la buona volontà di gratificarlo, gli hò offerto, che gli si darà un Breve di Penitenzieria col oracolo di Vostra Santità di poter stare in sua Casa, attese le indisposizioni contratte per le sue fatighe tanto lodevoli et esimerlo dall'ubbidienza a qualunque Superiore della Religione, e solamente sottoposto alla Congregazione di Propaganda, avendolo Io consolato, che si pensarà da Vostra Santità al modo di beneficarlo, ed intanto si continuarà à pagare da Propaganda l'assegnamento, che ora egli hà. *Dies Diei eructat Verbum*[2], intanto hò procurato, che resti contento, e con ciò impedire ad ogni Frenisia, e quando V. S. si degnarà di approvare detto mio pensiere, farò spedire il Breve, e farò che il detto Padre sia à Piedi di V. S., come egli desidera per licenziarsi, et allora Vostra Santità lo consolarà col solito modo benigno che usa.

Il Papa annotava il biglietto di Petra con una formula di pieno assenso: «Approviamo il pensiero del nostro Card. Petra, e lo ringraziamo»[3]. Il ritorno di Carlo Horatii nel suo nativo paese di Castorano nel 1742 è in realtà una circostanza conosciuta. Già nella ben nota *Brevissima relazione* del 1759, stampata dai fratelli Agnelli a Lugano con falsa indicazione di Livorno[4], lo stesso Carlo Horatii scriveva di aver ottenuto il per-

---

[1] Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli *de Propaganda Fide* (APF), Miscellanee Varie XII, ff. 9r- 10r.

[2] Si tratta di una citazione da Salmi 18,3. Nel contesto del versetto che lo precede la citazione completa è quindi «Cæli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum. / Dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam». Il versetto allude alla velocità e facilità con cui la gloria divina si manifesta nel mondo. La citazione di Petra sembrerebbe perciò alludere alla rapidità con cui si spargerebbe la notizia dei benefici conferiti al P. Castorano.

[3] APF, Miscellanee Varie XII, f. 9r.

[4] *Brevissima Notizia o Relazione de Varj Viaggi, Fatiche, Patimenti, Opere, ec. nell'Imperio della Cina, ec. Del Reverendo Padre F. Carlo Horatii da Castorano Minor*

messo di ritirarsi nella sua casa paterna: partito da Roma il 18 dicembre, giunse a Castorano il 31, dopo essere passato per Assisi e Loreto. Quali erano però le circostanze di tale peculiare "pensionamento"? Se infatti Carlo Horatii soffriva -per usare l'espressione del Cardinal Petra- di «indisposizioni contratte per le sue fatighe tanto lodevoli», si può nondimeno presumere che i suoi confratelli francescani avrebbero ben potuto prendersi cura di lui. Sentiamo dunque ciò che la *Brevissima relazione* riporta in proposito, tenendo a mente a fedeltà di tale testo a stampa rispetto al manoscritto originale composto da Carlo da Castorano:

> Fatto tutto ciò andai dal Em.o Cardinal Petra Prefetto di Propaganda, e gli dissi: che finiti già li Negozj, per li quali dalla Cina ero venuto a Roma, comandasse quello, che dovevo fare, e che se l'Eminenze Loro comandassero, che tornassi alla Cina, io eseguirei i loro comandi; Al che l'Em[inenz]a sua rispose non ardire ciò comandare, ma bisognava rimettere questo negozio al Papa ec. E di più l' Em[inenz]a sua diede speranza, che facilmente sarei decorato in Roma dalla Santità Sua, come ei trattava col medesimo Papa ec.: Passato però alcun tempo, l'Em.a Sua mi dissse avere avuto l'esclusiva, *a causa della povertà di Propaganda, e della S. Camera Apostolica*; onde non potevo con decenza essere mantenuto in Roma. Andai dunque a' Piedi del medesimo Papa Benedetto XIV. ad offerirmi di ritornare alla Cina (come avevo fatto coll'Em.o Cardinal Petra) se la Santità Sua me lo comandava. E la Santità Sua mi accolse con grande affezione Paternale, e prima mi domandò in qual'età mi ritrovavo? Al quale risposi, che nel passato Maggio del corrente anno 1742. ero entrato nell'anno settuagesimo di mia età: E la Santità Sua rispose con queste formali parole: *Li comandi devono essere fatti con discrezione, siete troppo avanzato in età, avete già faticato abbastanza, è già tempo di riposare.* Poi Sua Santità mi disse, che mi farebbe dare un Breve dal detto Cardinal Petra (come Sommo Penitenziero), e che mi farebbe assegnare un sussidio annuale per tornare a riposare in casa paterna a Castorano, giacchè per le tante fatiche, patimenti, ed indisposizioni abituali contratte, non potevo più vivere sotto la forma, e disciplina della

---

Osservante di S. Francesco, Ex-Vicario Generale, Ex-Delegato Apostolico, e Missionario di Propaganda Fide, ec. In Livorno 1759. Per gli Eredi Santini Con Licenza De' Superiori [= Lugano: Agnelli, 1759], 78. Per la storia delle edizioni clandestine luganesi si veda Callisto Calderari, *Bibliografia luganese del Settecento: Le edizioni Agnelli di Lugano: Libri, periodici,* Lugano: Casagrande, 1999.

> propria Religione; Ed io resi le grazie a Sua Santità, la quale mi concedè anco alcuni Privilegi, e mi licenziai *finaliter* dalla medesima. Scrissi poi al nostro Rev[erendissi]mo Padre Generale Gaetano di Laurino, significandole detta grazia del Papa, di ritornare a vivere in casa Paterna, dimandandole la sua Permissione, e Benedizione: Il quale per lettera benignamente mi rispose, e dandomi la sua Benedizione.

Il confronto fra il biglietto di Vincenzo Petra al Papa e la versione autobiografica di Carlo Horatii ci permette di comprendere dunque quale fosse la "frenesia" che affliggeva il religioso. Ai suoi occhi il conseguimento della condanna definitiva dei riti cinesi per mezzo della Bolla *Ex quo singulari*, pubblicata il 9 luglio di quell'anno 1742, non solo appariva come il coronamento di decenni di sforzi, ma rappresentava anche il venir meno della circostanza che gli ha aveva impedito di tornare nel suo ambiente più congeniale, ovvero la missione in Cina. Secondo Carlo Horatii tale desiderio non sarebbe stato soddisfatto dal Papa per un problema di età ormai senile. Il biglietto di Petra, annotato di proprio pugno da Benedetto XIV, ci mostra invece come l'effettiva decisione di allontanare il religioso fu presa dal Penitenziere Maggiore e Prefetto di Propaganda Fide, che anticipò ed interpretò un'intenzione del Pontefice non ancora formulata. La concessione dell'esenzione dall'obbedienza e dalla disciplina religiosa ed il conferimento di ulteriore privilegi sono presentati da Carlo Horatii come un segno di particolare benevolenza del Pontefice, contrapposta implicitamente ad una certa qual grettezza del Cardinal Petra, per il quale le finanze di Propaganda Fide e della Camera Apostolica non erano in grado di mantenere a Roma un religioso che pure tanto aveva operato in difesa della purezza della Fede e del rispetto dovuto all'autorità papale. L'Horatii non poteva sapere che era stato invece proprio il Cardinal Petra a suggerire al Papa di consolare il religioso «col solito modo benigno che usa». Il Pontefice e il suo assistente concordavano perciò sulla strategia da seguire rispetto all'ex-missionario: separarlo dal suo ordine religioso, allontanarlo da Roma, assicurargli una stabilità economica e ricompensarlo con qualche simbolico ed innocuo segno di apprezzamento. Se davvero l'Horatii era stato essenziale alla formulazione della *Ex quo singulari* -una disposizione rispetto alla quale la Santa Sede si attendeva indubbiamente totale ossequio- appare quanto meno strano che la sua ricompensa fosse l'esilio sia dalla vista del

Papa, sia dalla disciplina religiosa che aveva dato senso e forma alla sua vita. Carlo Horatii in realtà sembrava suggerire che, a fronte del sincero impegno di Papa Lambertini contro i riti cinesi, ambienti della Curia fossero stati ancora assai sensibili alle istanze dei gesuiti. Nella *Brevissima notizia* viene così descritta l'attività del francescano quando giunse a Roma nel novembre del 1734[5]:

> Essendo io dunque in Roma andai primieramente dalla [sic] Eminentissimo Cardinale Vincenzo Petra, Prefetto della S. Congregazione di Propaganda Fide: il quale però mi ricevè freddamente: ed io gli esposi la causa della mia venuta a Roma: e gli presentai le Lettere del sopradetto Monsignor Vescovo Efestiense, Coadjutore del suddetto Monsignor Vescovo Lorimense[6], il quale repetitamente mi aveva esortato di venire a Roma. Dopo andai a piedi del Papa Clemente XII, al quale similmen-

[5] *Brevissima notizia*, 63-65.

[6] Il Vescovo Titolare *Efestiense* a cui allude l'Horatii era Francesco Maria Ferreri, religioso Fancescano Riformato. In latino la sede si chiama Hephaestus ed è un'antica città della regione dell'Augustamnica Prima (Basso Egitto). Il Ferreri fu deputato coadiutore del Vescovo Titolare di Loryma. Vd. *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi* [Münster: Libraria Regensbergiana (1913-1978); Padova: Il Messaggero di Padova, (1935- 2002); Opera iniziata da Conrad Eubel e continuata da Wilhelm Heinrich Hubert Gulik (vol. 3), Patrice Gauchat (vol. 4), Remigius Ritzler and Pirmin Sefrin (voll. 5-8), Zenone Pieta (v. 9)], vol. 6, p. 233. Nondimeno tale vescovo viene invece indicato col nome di Francesco Maria Garetto nella traduzione italiana di una "Dichiarazione del Reverendo Padre Carlo Castorano Della Regolare Osservanza di S. Francesco, Vicario Generale, e Delegato della Santa Sede nella Cina, intorno alla Costituzione di Benedetto XIV sopra i Riti, e Cerimonie Cinesi", datata "Romæ in Aracœli die 20. Augusti 1742" e pubblicata dal Cappuccino Norbert Barle-duc in *Memorie storiche presentate al sommo pontefice Benedetto XIV, intorno alle missioni dell'Indie Orientali. In cui dassi a vedere, che i PP. Cappuccini Missionarj hanno avuto motivo di separarsi di comunione da i RR. PP. Missionarj Gesuiti, per aver essi ricusato di sottomettersi al Decreto dell'Eminentissimo Cardinale di Tournon, Legato della Santa Sede: Opera del R. P. Noberto Cappuccino Lorenese, Missionario Apostolico e Procuratore delle prefate missioni alla Corte di Roma. La quale contiene una continuazione compiuta delle Costituzioni, de i Brevi, e altri Decreti Apostolici concernenti cotesti Riti; per servir di regola a' Missionarj di quel paese: tradotta dal francese. Tomo Secondo. In Lucca MDCCLXIV. Per Domenico Ciuffetti, e Filippo Maria Benedini. Con Licenza de' Superiori,* 28-29. Nessun dubbio sussiste invece sull'identità del Vescovo Titolare di Loryma, ovvero Francesco Saraceni OFM, Vicario Apostolico dello Shenxi e Shanxi, il cui coadiutore -come già detto- era appunto il Ferreri. Il nome

te esposi la causa della mia venuta a Roma: e gli presentai pure lettere del medemo Monsignor Vescovo Efestiense: dopo pochi giorni poi feci il Memoriale, nel quale anco da parte di detti due Monsignori Vescovi pregavo la Santità Sua, che si degnasse annullare le predette due Pastorali del suddetto Monsignor Vescovo nuovo di Pekino[7]; E secondo di riprovare similmente le predette *Permissioni* di Monsignor Mezzabarba[8] ec. E mostrato prima il detto mio Memoriale al detto Eminentissimo Cardinale Petra, questo mi ordinò di non presentarlo al Papa avanti, ch'Esso gli avesse parlato. Così dunque feci: ma presentato il detto mio Memoriale a Sua Santità Clemente XII, in vece di rimetterlo alla S. Congregazione del S. Officio, ed ivi agire la causa de' Riti, e Cerimonie Cinesi, come io pregavo, lo rimise al medesimo Cardinal Petra Prefetto di Propaganda, per agire ivi la Causa predetta (a suo gusto) delle due Pastorali predette, e *Permissioni* de' Riti, e Cerimonie Cinesi. Onde io spesso andavo dal detto Eminentissimo Petra, pregando, ed instando, che presto si agisse, e finisse la detta causa ec. Il medesimo pregavo anco poi a voce a' piedi di Sua Santità: ma niente si faceva, nè si conchiudeva: Ed in vero al principio ricevei varj maltrattamenti, e cappellate dal detto Eminentissimo Cardinal Petra Prefetto, del che io rimanevo assai ammirato, mentre zelavo, e faticavo, ed unicamente per l'onore di Dio, purità della Religione Cristiana, e per sostenere le Sante Leggi, e decisioni fatte dalla medesima Santa Sede, e non per alcuna cosa mia in particolare: col tempo però seppi la causa di tali ....[9] mentre il medesimo Eminentissimo Cardinale Petra Prefetto, considerando il fine della mia venuta a Roma, e la gravità della causa, e de' negozj ec., esso stesso mi rivelò, che li PP. Gesuiti di Roma, anch'essi amatori, e difensori de' Riti, e cerimonie gentilizie Cinesi, mi avevano diffamato appresso S. Eminenza, anco avanti il

---

in religione del Saraceni era stato Antonio da Castrocaro. Loryma era un'antica città della Caria, in Asia Minore. Vd. *Hierarchia Catholica*, vol. 5, 247.

[7] Castorano qui allude alle Pastorali che Francisco da Purificação OESA, Vescovo di Pechino, pubblicò il 6 luglio e 23 dicembre 1733. Vd. *Memorie Storiche,* 1744, tomo II, 28; Gaetano Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni* (Venezia: Tip. Emiliana, 1840-1879; 103 tomi in 54 voll + 6 voll di indici), vol. 52, 35; cfr. *Hierarchia Catholica*, vol. 5, 309.

[8] Riferimento essenziale su tali celebri *Permissioni* è naturalmente Giacomo Di Fiore, *La Legazione Mezzabarba in Cina (1720-1721),* Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1989.

[9] Puntini di sospensione e reticenza nel testo a stampa.

> mio arrivo in Roma; onde il detto Eminentissimo Petra mutò opinione, e dopo sempre mi ha trattato con carità, ed affetto Paterno.

Castorano asserisce esplicitamente che all'inizio -ovvero attorno alla metà degli anni Trenta - il Cardinal Petra dimostrò un'evidente ostilità nei suoi confronti ma che poi, smascherata la malafede degli accusatori gesuiti, mutò nettamente il suo atteggiamento. La mera circostanza che il Prefetto di Propaganda Fide potesse farsi influenzare con tanta facilità da presunte calunnie gesuitiche induce tuttavia a leggere con minore ingenuità la «carità, ed affetto Paterno» che il cardinale avrebbe dimostrato in seguito. Sembra cioé che Carlo Horatii abbia voluto suggerire che il Cardinal Petra fosse di regola più sensibile alle ragioni dei gesuiti, rispetto a quelle dei sostenitori delle condanne romane dei riti. In effetti -se consideriamo il caso dei riti malabarici- dieci anni dopo l'arrivo a Roma di Carlo da Castorano il Cardinal Petra cercò indubbiamente di moderare le espressioni e i toni della Bolla *Omnium Sollicitudinum* (12 settembre 1744), con cui venivano condannati in via definitiva le pratiche delle missioni di Madurai, Mysore e del Carnatico. Nella commissione che finalizzò il testo della Bolla, il Cardinal Petra si venne a trovare in minoranza rispetto alla posizione dominante espressa da Giuseppe Maria Ferroni (o Feroni, 1693- 1767) Arcivescovo di Damasco, e Luigi Maria Lucini (1666- 1745), rispettivamente Assessore e Commissario del Sant'Uffizio[10]. Similmente, il Cardinal Petra fu ancora parte della minoranza di 3 cardinali contro 4 che il 16 settembre 1744, appena 4 giorni dopo la pubblicazione della *Omnium Sollicitudinum*, si espresse in favore di una valutazione delle opere del cappuccino Norbert Bar-le-Duc (1703- 1769)[11] da parte dell'Inquisizione Romana, come suggerito

---

[10] Vd. *Osservazioni sopra la minuta del Decreto datta dall'Emo Petra* in ACDF, S.O., St. St., QQ 1-n, ff. 150r- 151v (mia cartulazione virtuale, in assenza di una numerazione dei fogli nella filza).

[11] Il miglior profilo del Norbert resta tuttora, pur con gravi limiti nell'indicazione delle fonti, la serie di articoli di L.-J. Husson, "Le P. Norbert de Bar-le-duc, capucin (Pierre Curel Parisot, dit l'abbé Platel)", in Études *franciscaines: Mélanges d'histoire et de doctrine* 49 (1937) 632– 649; 50 (1938) 63–77, 220–239; 51 (1939) 55–75. Molto utile per la comprensione di un successivo cruciale momento nella storia di questa figura è Giacomo Di Fiore, "L'Abbé Platel in Portogallo (1760- 1763)", in Maria Luisa Cusati (ed.), *Il Portogallo e i Mari: Un Incontro Tra Culture (Napoli, 15-17*

dal Procuratore della Compagnia di Gesù[12]. Non meno interessante è il fatto che questa maggioranza "anti-gesuitica" fu rovesciata pochi giorni dopo da un intervento diretto di Benedetto XIV, che ordinò personalmente che le memorie storiche di Norbert fossero esaminate da Antonio Andrea Galli (1697 - 1767), Abate Generale dei Canonici Regolari Lateranensi[13]. Ci si può chiedere se tra l'allontanamento di Carlo Horatii nel 1742 e il pugno di ferro usato da Benedetto con Norbert Bar-le-Duc appena due anni dopo sia possibile scorgere una linea di continuità[14]. Va riconosciuto preliminarmente che il francescano e il cappuccino erano due figure molto differenti: se infatti comune era la loro avversione viscerale ai gesuiti e ai riti da essi tollerati nelle missioni d'Oriente, l'Horatii era anche un missionario di grande esperienza ed un conoscitore profondo della Cina. Al contrario, il Norbert aveva trascorso in India appena due anni e mezzo e in tutta la sua immensa e ripetitiva produzione letteraria latita indubbiamente l'erudizione orientalistica e teologica del Castorano. Non meno rilevante era la differenza d'età: quando il Carlo Horatii aveva compiuto 70 anni, il cappuccino francese ne aveva appena 39. Se quindi non è possibile ridurre Carlo da Castorano al Norbert, è pur vero che entrambi i religiosi vennero ad identificarsi essenzialmente con le due controversie dei riti. La loro intera soggettività fu sussunta e assorbita da tali polemiche, specialmente perchè entrambi vollero presentarsi -o almeno farsi credere- come ispiratori e suggeritori delle condanne finali delle due controversie dei riti. Per una discussione sull'effet-

---

Dicembre 1994), Napoli: Istituto Universitario Orientale - Liguori Editore, 1997, vol. 3, pp. 441–465.

[12] Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), S.O., C.L. 1751, fasc. 5 (= ff. 187r- 392v), ff. 191rv, 201rv, specif. f. 201v. I cardinali contrari all'esame inquisitoriali erano Tommaso Ruffo (1663- 1753), Luigi Maria Lucini (1665-1745), Fortunato Tamburini (1683- 1761) e Neri Maria Corsini ( ). La line adi Petra era invece condivisa da Antonio Saverio Gentili (1681-1753) e Gioacchino Besozzi (1679- 1755).

[13] Galli fu creato cardinale nel 1753. *Hierarchia Catholica* 6, 17.

[14] Per un più approfondito esame di tali temi mi permetto di rinviare a Paolo Aranha, '"Les meilleures causes embarassent les juges, si elles manquent de bonnes preuves": Père Norbert's Militant Historiography on the Malabar Rites Controversy', in *Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, a cura di Thomas Walnig, Ines Peper, Thomas Stockinger e Patrick Fiska, Berlin - Boston: De Gruyter, 2012, 239– 268.

tiva importanza di Carlo Horatii nella formulazione della *Ex quo singulari* mi piace anzitutto ricordare la valutazione espressa da Giacomo Di Fiore[15] per cui probabilmente non si sarebbe giunti alla revoca delle permissioni di Mezzabarba senza l'insistente e prolungato impegno del religioso di Castorano. Mi sembra tuttavia utile considerare anche che, secondo quanto questi espresse nel suo Diario degli anni 1735-1742, di fatto egli non seppe sino all'ultimo cosa avrebbe disposto precisamente la *Ex quo singulari*. Come è noto essa fu pubblicata il 9 luglio, eppure ancora il 27 giugno il Papa si limitava a dire che «il negotio di dette *Permissioni* stava in buon termine» e -in risposta ad un'ulteriore commento di Castorano sul carattere intrinsecamente superstizioso delle tavolette dei progenitori defunti- che rispetto a tale circostanza «si haverebbe attentione e presto il negotio si farebbe»[16]. La cronologia e il puntuale sviluppo dell'elaborazione della *Ex quo singulari* non è ancora stata studiata in dettaglio, in particolare facendo uso della ricca documentazione conservata nell'Archivio dell'antica Congregazione del Sant'Uffizio[17]. Se considerata in relazione alla successiva *Omnium Sollicitudinum,* sembra di poter però affermare che fra la definizione delle norme all'interno del Sant'Uffizio, la loro formulazione precisa in latino presso la Segreteria dei Brevi, la firma finale del Santo Padre e la pubblicazione del decreto, fu certamente necessario un intervallo non di pochi giorni, ma di molti mesi. Per analogia, sembrerebbe pressoché impossibile che al 27 giugno, appena una decina di giorni prima dell'effettiva pubblicazione della Bolla, vi fosse ancora modo di recepire nel testo ulteriori chiarificazioni da parte di Carlo Horatii. Anche alla luce del ricorso pochi mesi dopo all'espressione "frenesia" in relazione al religioso da parte del Card. Petra, espressione a cui il Papa nulla ebbe da obiettare, è verosimile che, se Benedetto XIV non lesinò affabilità nei confronti di Carlo Horatii, tuttavia mai lo considerò «Agente unico e speciale di detta causa de' Riti Cinesi e Permissioni de' med[esim]e fatte da Mons. Mezzabarba», come invece egli orgogliosamente si riteneva[18]. Sembrerebbe anzi che, se

---

[15] Riferimento alla relazione del Prof. Di Fiore pubblicato in questo stesso volume.

[16] Di Fiore, *La Legazione Mezzabarba*, 451.

[17] Particolarmente rilevanti sono le filze PP 4-d, PP 5-a, nonché PP 5-e in ACDF, S.O., St. St.

[18] Di Fiore, *La Legazione Mezzabarba*, 452.

Benedetto XIV era ormai risoluto a revocare le Permissioni Alessandrine, non voleva che un personaggio come il Castorano fosse coinvolto in faccende e discussioni che non si ritenevano a lui pertinenti. Ulteriori e più approfonditi studi sulla fase romana e finale della controversia dei riti cinesi potranno eventualmente confermare questa interpretazione. Se passiamo dunque a considerare il caso dei riti malabarici, è evidente che il ruolo di Norbert nella formulazione della *Omnium Sollicitudinum* fu assolutamente nullo. Tale Bolla infatti esprimeva -nella versione che venne infine adottata- una posizione assai più moderata rispetto alle formulazioni proposte da determinati esponenti della Curia Romana ostili ai gesuiti. La Bolla concedeva anzitutto una dispensa decennale, ulteriore rispetto a quella sancita dalla Costituzione *Compertum exploratumque* del 1734, dall'uso dei contestati sacramentali della saliva e delle insufflazioni nel conferimento del battesimo. La *Omnium Sollicitudinum* istituiva inoltre missionari specializzati per i *Parreas* (dal tamil *paṟaiyar*), evitando perciò il temuto rifiuto di ogni ulteriore contatto coi gesuiti da parte delle caste superiori: esse infatti avrebbero potuto contare su pastori non "contaminati" dalla presunta impurità degli "intoccabili", in attesa che tale pregiudizio fosse infine estinto nella comunità cristiana dell'India meridionale. L'insoddisfazione era visibile in un'anonima lettera stampata sulla bolla di condanna dei Riti Malabarici, apparsa nel 1745 e chiaramente opera di Norbert[19]. Tale libello circolò anche in Italia in forma manoscritta. Vale la pena leggere l'incipit ed un altro passaggio significativo, tratti da una versione attestata a Bologna da

[19] *Lettre au sujet de la Bulle de N. S. Père le Pape du XII. Septembre M. DCC. XLIV. concernant les Rits Malabares. M. DCC. XLV.* Tale libello non viene menzionato dallo Husson fra le opere di Norbert. E' però difficile immaginare un altro autore, dal momento che buona parte del testo è proprio un'apologia del cappuccino contro le accuse mossegli dal gesuita P. Patouillet. Inoltre l'attribuzione al Norbert è già suggerita dalla versione manoscritta italiana circolante in ambiente bolognese. La lettera era infatti parte di una collezione di testi intitolata *Scritture Diverse concernenti le Memorie Istoriche del R. P. NORBERTO Cappuccino Lorenese Tradotte dall'Idioma Francese*. Biblioteca Universitaria di Bologna (BUB), Ms. 1342, f. 1r; Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, Bologna (BCAB), Ms. A. 1103, f.31r.

almeno due copie manoscritte, nella quale peraltro l'autore della lettera è indicato come "NN. Dottore Sorbonico"[20]:

> Voi bramate mio Signore, che io vi dica i miei sentimenti circa la Bolla Omnium Sollicitudinum di N. S. Papa Benedetto XIV. Darà ella finalmente alla Chiesa dell'Indie Orientali una forma Cristiana? Questa è l'intenzione del Santo Padre, ma i mezzi, che prende S. Santità per arrivarvi, son eglino propri à produrre un bene si grande? [...] A me non tocca il giudicare il Sommo Pontefice; ma io supplico con tutto il profondo rispetto, qual devo, e alla sua dignità, ed alla sua Persona d'interrogare se medesimo sopra ciò, che egli potrà rispondere al Tribunale di Cristo, quando questo Giudice Sovrano domanderà, come si è potuto dare l'incombenza del S. Ministero ad Uomini, che per la confessione del Papa medesimo, hanno mantenuto nell'Indie durante l'ultimo secolo, controversie sì scandalose, riguardo a diversi riti pieni di superstizioni, e d'Idolatria, de' quali eglino prendevano la diffesa.

Norbert attacca poi tutte le singole clausole della *Omnium Sollitici-tudinum* che non esprimevano sufficiente sdegno contro i gesuiti o addirittura concedevano loro proroghe o interpretazioni più benevole dei diversi decreti di condanna dei riti malabarici. In altri termini, Norbert lodava la *Omnium Sollicitudinum* nelle opere stampate col suo nome, enfatizzando lo smacco che indubbiamente i gesuiti avevano subito; al contrario, in libelli anonimi come quello appena considerato, non esitava a tacciare Benedetto XIV di troppa condiscendenza verso i gesuiti e persino a ricordargli che del proprio impegno nella difesa della purezza della fede -evidentemente ritenuto insufficiente- avrebbe dovuto render conto quando si fosse presentato al cospetto di Dio. Quale fu invece la reazione di Carlo Horatii alla pubblicazione della *Ex quo singulari?* Fu forse anch'egli deluso da presunti compromessi coi gesuiti a cui il Papa Lambertini non avrebbe saputo resistere? Dopo la pubblicazione della Bolla Carlo Horatii ottenne udienza dal Papa, che ringraziò a nome di tutti i vescovi e missionari fedeli alla Santa Sede, «lodando la detta Bolla per essere così ben fatta, che non poteva desiderarsi migliore; e che veramente puole essere una perpetua e stabile unione e pace tra li detti Sacri

[20] BUB, Ms. 1342, ff. 1r, 13rv; BCAB, Ms. A. 1103, ff. 18r, 25v. L'originale francese della lettera non ha alcuna indicazione di autore.

Operarii, a gloria di Dio, e con integrità e purità della sua S. Religione catholica ecc.»[21]. Se consideriamo le espressioni tutt'altro che lusinghiere usate dal Castorano nel suo diario contro figure come il Cardinal Petra, non vi è ragione di credere che un eventuale dissenso o insoddisfazione nei confronti della *Ex illa die* non avrebbe lasciato una qualche traccia. Nella conclusione del *Diario* si percepisce la preoccupazione per la possibile disobbedienza gesuitica anche all'ultima determinazione romana, ma in alcun modo si trovano riserve rispetto alla Bolla in sé. Possiamo perciò concludere che su un punto cruciale, ovvero l'atteggiamento nei confronti delle decisioni di Benedetto XIV sulle controversie dei riti, la posizione di Castorano è irriducibile a quella di Norbert. Divergenti furono peraltro gli effetti che la pubblicazione delle due Bolle, sui riti cinesi prima e su quelli malabarici poi, ebbero sulla vita dei due religiosi. Norbert poté costruirsi una carriera di successo come autore di letteratura antigesuitica, ottenendo anche la protezione del Marchese di Pombal e svolgendo un ruolo nel processo di espulsione della Compagnia di Gesù dal Portogallo e dal suo impero. Ben diversa fu la fase ultima della vita di Carlo Horatii. Il 13 agosto 1746, quindi quasi 4 anni dopo la concessione della pensione per vivere a Castorano, il Prefetto di Propaganda Fide, ancora il Cardinal Petra, scriveva in questi termini al religioso:

> Si è degnata la Santità di Nostro Sig.re di prorogare p[er] un'altro anno à favore di V[ost]ra P[aterni]tà l'Indulto altre volte concesso di vivere extra clausuram nella sua Casa Paterna, col consueto sussidio. Le ne avanzo il presente avviso, che dovrà bastarle p[er] suo riscontro e quiete, e alle di lei orazioni di cuore mi raccomando[22].

Colpisce il fatto che l'indulto di vivere extra clausuram e la concessione del sussidio non fossero conferiti in via permanente, ma dovessero essere confermati di anno in anno. Possiamo ipotizzare che a Carlo Horatii una simile procedura apparisse come una forma di controllo: la pensione e gli altri privilegi erano concessi fin tanto che il religioso non osasse interferire nuovamente nelle questioni relative alle missioni in Cina. Dover chiedere ogni anno il rinnovo del proprio sussidio era

---

[21] Di Fiore, *La Legazione Mezzabarba*, 452-453.

[22] APF, Lettere e Decreti della Sacra Congregazione e Biglietti di Mons. Segretario, 161 (1743- 1746), f. 384v.

assai probabilmente un'umiliazione per chi riteneva di aver agito come «Agente unico e speciale» per la purezza della fede in Cina. Se la *Ex illa die* sanciva uno smacco per la Compagnia di Gesù e segnava una tappa essenziale nel processo che avrebbe condotto alla sua estizione, anche Carlo Horatii da Castorano trasse ben poche consolazioni dal coronamento dei suoi sforzi.

Paolo Aranha