

CENTRO ITALIANO PER GLI STUDI STORICO-GEOGRAFICI

GEOSTORIE

BOLLETTINO E NOTIZIARIO



Anno XXVI – nn. 1-2

GENNAIO-AGOSTO 2018

Geostorie. Bollettino e Notiziario del Centro Italiano per gli Studi Storico-Geografici
Periodico quadrimestrale a carattere scientifico – ISSN 1593-4578
Direzione e Redazione: c/o Dipartimento di Studi Umanistici
Via Ostiense, 234 - 00146 Roma - Tel. 06/57338550, Fax 06/57338490
Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 00458/93 del 21.10.93

Direttore responsabile: ANNALISA D'ASCENZO
Direttore del Comitato editoriale: ANNALISA D'ASCENZO
Comitato editoriale: ANNALISA D'ASCENZO, ARTURO GALLIA, CARLA MASETTI
Comitato scientifico: JEAN-MARC BESSE, CLAUDIO CERRETI, ANNALISA D'ASCENZO, ELENA DAI PRÀ, ANNA GUARDUCCI, EVANGELOS LIVIERATOS, CARLA MASETTI, LUCIA MASOTTI, CARME MONTANER, PAOLA PRESENDA, MASSIMO ROSSI, LUISA SPAGNOLI, CHARLES WATKINS

Stampa: Copyando srl, Roma
Finito di stampare: agosto 2018

COMITATO DI COORDINAMENTO DEL CENTRO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICO-GEOGRAFICI, PER IL TRIENNIO 2017-2019

<i>Ilaria Caraci</i>	Presidente onorario
<i>Carla Masetti</i>	Coordinatore centrale
<i>Massimo Rossi</i>	Coordinatore della sezione di <i>Storia della cartografia</i>
<i>Paola Pressenda</i>	Coordinatore della sezione di <i>Storia della geografia</i>
<i>Anna Guarducci</i>	Coordinatore della sezione di <i>Geografia storica</i>
<i>Elena Dai Prà</i>	Coordinatore della sezione di <i>Storia dei viaggi e delle esplorazioni</i>
<i>Lucia Masotti</i>	Responsabile per i rapporti con gli enti stranieri
<i>Luisa Spagnoli</i>	Responsabile per i rapporti con gli enti italiani
<i>Annalisa D'Ascenzo</i>	Segretario-Tesoriere
<i>Arturo Gallia</i>	Revisori dei conti
<i>Carlo Gemignani</i>	
<i>Silvia Siniscalchi</i>	

I testi accolti in «Geostorie» nella sezione «Articoli» sono sottoposti alla lettura preventiva (peer review) di revisori esterni, con il criterio del “doppio cieco”.

La responsabilità dei contenuti dei saggi, ivi comprese le immagini ed eventuali diritti d'autore e di riproduzione, è da attribuire a ciascun autore.

In copertina:

Planisfero di Vesconte Maggiolo, Fano, Biblioteca Federiciana

INDICE

<i>Annalisa D'Ascenzo</i>	Tra riforma e controriforma: letteratura, religione, geografia, cartografia. Introduzione al numero monografico	pp. 5-8
<i>Francesco Surdich</i>	Le raccolte di viaggio e il loro ruolo nell'evoluzione delle conoscenze geografiche nell'epoca delle grandi scoperte e dei conflitti religiosi	pp. 9-22
	Las colecciones de viajes y su papel en la evolución del conocimiento geográfico en la era de grandes descubrimientos y conflictos religiosos	
<i>Gianfranco Bonola</i>	Per un bilancio della missione cattolica in Giappone (1549-1639)	pp. 23-61
	Pour une l'évaluation de la mission catholique au Japon (1549-1639)	
<i>Annalisa D'Ascenzo</i>	Viaggi missionari, geografia moderna e controriformismo. La realtà fisica e sociale del Giappone negli scritti della Compagnia di Gesù (XVI-XVII secolo)	pp. 63-162
	Missionary journeys, modern geography and the counter-reformation. The physical and social reality of Japan in the writings of the Society of Jesus (16th-17th century)	
	SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE	pp. 163-182
	MOSTRE E CONVEGNI	pp. 183-188

ANNALISA D'ASCENZO

TRA RIFORMA E CONTRORIFORMA:
LETTERATURA, RELIGIONE, GEOGRAFIA, CARTOGRAFIA.
INTRODUZIONE AL NUMERO MONOGRAFICO

Il numero monografico di «Geostorie» che presentiamo vuole essere celebrativo della ricorrenza dei cinquecento anni dalla elaborazione della *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, meglio nota come *Le 95 tesi*, da parte del frate agostiniano Martin Lutero. L'eco di quella che è stata definita la Riforma luterana investì la società europea del tempo, già scossa da fermenti e spinte innovative che avevano la loro origine nelle scoperte geografiche avvenute fra la fine del Quattrocento e i primi del Cinquecento, ed ebbe un grande peso nella successiva evoluzione del pensiero e della cultura, nella politica e nella religione, ma ciò che più interessa dal punto di vista storico-geografico nello stesso sviluppo della geografia e della cartografia.

L'occasione da cui il fascicolo prende le mosse è lo svolgimento dei lavori della sessione 27 intitolata *La Riforma luterana e la nuova Geografia* all'interno del XXXII Congresso geografico italiano dedicato all'apporto della *Geografia fra rivoluzioni e riforme* (Roma, 7-10 giugno 2017). Le relazioni esposte in quella occasione, che ha visto la partecipazione di studiosi provenienti da settori differenti, hanno affrontato il tema inserendolo in un contesto più ampio e declinandolo in maniera fortemente interdisciplinare, analizzando le novità introdotte dalle grandi scoperte geografiche sulla cultura e sulla società europee, ma non solo, e approfondendo lo scardinamento delle basi della conoscenza fino a quel momento fortemente codificate e la conseguente l'apertura del sapere a una dimensione globale e più scientifica avvenuti all'inizio dell'età moderna.

Come anticipato, la Riforma luterana assecondò il cambiamento che si preparava in una parte della società del tempo, sviluppatasi nel Centro-Nord Europa distante dai centri di potere romani o iberici, offrendo un supporto culturale e spirituale anche alle motivazioni e alle finalità dei viaggi, che da esperienze di conoscenza, esplorazione e commercio, si trasformarono in movimenti di espansione militare e colonizzazione su scala più ampia. Contemporaneamente si modificò pure la narrazione dei viaggi: i nuovi (o semplicemente più chiari) obiettivi e gli scopi a sostegno delle esperienze odepatiche influirono sulle persone che ne furono le protagoniste, sia come ideatrici che come esecutrici materiali; nuove classi sociali ebbero accesso al potere, non solo quello economico, si registrò l'ascesa della borghesia e della all'aristocrazia mercantile. Oltre ai protagonisti si trasformarono anche i

contenuti e i contenitori, ossia i temi e le forme stesse del racconto, sia per finalità di raccolta di una enorme mole di informazioni, vecchie e recenti, dunque per questioni di quantità, ma anche di qualità, come per le *Navigazioni et Viaggi* di Giovanni Battista Ramusio, o per sostenere la propaganda nazionalistica e qui il riferimento è ovviamente alle opere di Richard Hakluyt e Theodor de Bry.

Dal punto di vista cartografico si ingenerò un diverso rapporto, anche di scala, fra testo e iconografia allegata alle raccolte, realizzata appositamente. Carte e disegni dovevano non solo aggiornare le immagini dei vecchi e nuovi mondi narrati, ma far vedere i singoli luoghi dei racconti, con le piante e le popolazioni esotiche (Giacomo Gastaldi e di nuovo Theodor de Bry). Se gli Atlanti erano il prodotto in cui le carte avevano maggiore spazio rispetto ai testi, le raccolte ribaltarono il rapporto a favore delle descrizioni, accogliendo tavole selezionate e funzionali al racconto.

La proposta al congresso voleva alimentare la riflessione su una riforma che comportò una rivoluzione lenta, contrastata ma inesorabile, che impose grandi novità, protagonisti, contenuti e contenenti diversi. In seguito al significativo confronto e alla discussione seguiti alla presentazione delle varie esposizioni, alcuni dei relatori si sono dimostrati disponibili e interessati a riprendere le proprie ricerche, alla luce degli spunti generati dalla vivace e stimolante sessione, per produrre un numero di «Geostorie» più specificamente dedicato agli scambi fra l'Europa e l'Estremo Oriente e per analizzare taluni aspetti legati in particolare ai rapporti fra gli occidentali e il Giappone.

Francesco Surdich ha esaminato il contesto nel quale si realizzarono la trasmissione e la codificazione delle conoscenze odepatiche nella società europea fra Cinquecento e Seicento. La successiva evoluzione del pensiero geografico venne orientata e condizionata dalle nuove concezioni religiose e dalla nuova situazione geopolitica scaturita dal conflitto fra il cattolicesimo romano e il mondo protestante. Una vicenda complessa che parte alle carte antiromane e antipapiste di Giovanni Battista Trento e Pierre Eskrich, passando da Appiano a Münster, da Mercatore a Ortelio, per arrivare al recupero della geografia moralizzata dei controriformisti italiani che generò i cicli di carte murali di Firenze, Venezia, Caprarola e del Vaticano. La divisione e ripartizione del pianeta ebbero poi riflessi sul diritto internazionale, mutevole sintesi dei rapporti di forza dei contendenti.

Riprendendo Lestringant, Surdich scrive che di fronte al processo di obsolescenza della cosmografia, incapace di descrivere e rappresentare un mondo complesso e contraddittorio, avrebbero preso il sopravvento le raccolte di viaggio. L'analisi si concentra su motivazioni e contenuti delle citate *Navigazioni et Viaggi* di Ramusio, *The Principall Navigations* di Hakluyt, *Hakluytus Posthumus* di Purchas, *Collections Peregrinationum* di De Bry.

In un contesto europeo e mondiale così conflittuale e competitivo, gli ordini religiosi ebbero un ruolo importantissimo: per la preparazione culturale dei loro esponenti, per la capacità di penetrazione tra le classi sociali al potere e

fra quelle meno abbienti, per le relazioni che potevano interessere, per l'opera di evangelizzazione dei vari paesi del mondo. In questa occasione è emerso il peso dei padri della Compagnia di Gesù.

Gianfranco Bonola individua ed esamina sei fasi della missione cattolica gesuita in Giappone, dal suo esordio fino alla tragica conclusione, per mettere in evidenza una serie di fattori storici e di elementi strutturali che accompagnarono e condizionarono l'intero svolgimento dell'iniziativa. Prende in particolare in esame: la navigazione a vela, i limiti e i rischi delle rotte oceaniche, lunghe incerte e fuori dal controllo dei naviganti e l'"ingente scarto antropologico" fra la cultura europea e quella nipponica, che si sostanzia in aspetti materiali e immateriali, le perduranti diffidenze e i frutti dello sforzo di comprensione e di adattamento.

Ancora, nel secolo cristiano vengono analizzate la costruzione di commerci transcontinentali e regionali, funzionali anche al sostentamento economico e materiale della missione, con le ripercussioni territoriali derivatene, e le conseguenze in Estremo Oriente della frattura tra protestanti e cattolici e dell'irrigidirsi del quadro geopolitico europeo. Un altro aspetto rilevante è l'incombere "reale o fantasmatico" della guerra come strumento ordinario di imposizione del potere, sia in Giappone per opera dei potenti locali che su scala mondiale con gli avamposti commerciali e le colonie, con il controllo militare delle rotte. Lo scontro non fu solo sul piano della forza, ma anche intellettuale fra due civiltà colte, sapienti e orgogliose del proprio patrimonio culturale e religioso che tentarono con alcuni esponenti il confronto, soffocato però dall'indebolimento del quadro di contesto.

Bonola considera anche il servizio reso dai missionari al progredire delle conoscenze geografiche tramite le relazioni che descrivevano luoghi, edifici e costumi, ma questo aspetto è approfondito dal terzo e ultimo saggio.

Qui si affronta il tema dei viaggi missionari intrapresi dai gesuiti a partire dal clima ingenerato nel Vecchio mondo da Riforma e Controriforma, avendo come punto di vista privilegiato il rinnovamento della geografia – e della cartografia – avvenuto anche grazie alle sollecitazioni provenienti dai mondi orientali più lontani, ricchi e culturalmente progrediti. Attraverso lo studio di alcune figure e fonti odepatiche interne alla Compagnia (Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Alessandro Valignano, Giovanni Pietro Maffei, Daniello Bartoli), viene delineato il processo di costruzione della realtà fisica e sociale del Giappone fra XVI e XVII secolo.

L'intenzione di fondo del saggio è verificare, dal punto di vista storico-geografico, quale fu la reazione cattolica alla minaccia dei riformisti e su quali basi i padri della Compagnia di Gesù organizzarono la loro azione evangelizzatrice, a partire dalla formazione dei propri confratelli, attraverso la strutturazione dei reticolari rapporti gerarchici e di scambio di informazioni fra il centro e i luoghi di missione, stilando un dettagliato elenco di aspetti e ragguagli che i padri missionari avrebbero dovuto osservare e riferire. In tal senso un aspetto rilevante è il riconoscimento della precoce e chiarissima

utilizzazione della stampa per la divulgazione delle informazioni da parte dell'ordine, l'immediata comprensione delle potenzialità straordinarie del mezzo e l'importanza di adeguare i testi al pubblico di riferimento con stili, linguaggi e lingue diversificate a seconda dei destinatari.

In seguito ai viaggi esplorativi verso le Indie orientali promossi dagli iberici – prima e agli altri europei poi –, l'arrivo di nuove conoscenze, geografiche, ma non solo, produsse nuove forme di organizzazione del sapere a partire dalle esperienze di viaggio, in particolare quelle dei gesuiti testimoniate dalle loro lettere missionarie, poi dalle raccolte di tali missive e infine dai trattati che ne sintetizzavano i dati, che ci permettono di comprendere non solo l'accumulazione di nuove e sempre più approfondite informazioni geografiche, ma anche l'evoluzione dei difficili rapporti con le popolazioni asiatiche, con i loro usi, costumi e credenze. Si evidenzia una sostanziale differenza fra le posizioni rigide di coloro che rimanevano in Europa, come terminali di raccolta delle informazioni, che dettavano una linea ortodossa per tutto l'ordine, e alcuni missionari meno chiusi e inflessibili, che univano all'esperienza diretta e quotidiana l'intima conoscenza di quel mondo lontano, delle sue caratteristiche fisiche e antropiche, ed erano quindi più aperti e tolleranti, pronti a tentare una mediazione. L'unica strada per la stessa sopravvivenza della missione, ma per vari motivi non fu così che andarono le cose.

Buona lettura.

GIANFRANCO BONOLA¹

PER UN BILANCIO DELLA MISSIONE CATTOLICA
IN GIAPPONE (1549-1639)

«Tutto è cominciato dalle navi, credi a me. Prima, a memoria d'uomo, sempre le navi avevano strisciato lungo le coste; ad un tratto se ne allontanarono e si slanciarono fuori, verso il mare aperto... Nella vecchia Europa allora si sparse la voce: Esistono nuovi continenti!... Ora tutto il mondo dice: "D'accordo, sta scritto nei libri, ma lasciate un po' che vediamo noi stessi"» (BRECHT, *Vita di Galileo*).

«L'Occidente scopritore è soprattutto conquistatore della terra: è una conquista vissuta come crociata o come missione, in attesa che le passioni imperialiste trovino il coraggio di esprimersi» (DUPRONT, 1993).

Il mio interesse per la missione cattolica in Giappone nacque parecchi decenni fa in due diverse circostanze. Casualmente mi capitò fra le mani il romanzo *Silenzi* (*Chinmoku*) di Endo Shusaku, in un'edizione corredata di una nota storica che confermava la sostanziale veridicità della tremenda situazione che lo scrittore vi aveva evocato². In seguito Pier Cesare Bori, mio tutor all'Istituto per le scienze religiose di Bologna, dopo aver letto *Silenzi*, organizzò un seminario sul *Cerimoniale per i missionari del Giappone* di Alessandro Valignano (VALIGNANO, 1946)³. Tornai a occuparmi di quel contesto soltanto molto tempo dopo, quando non solo rivisitai gli studi classici sul tema⁴, ma riuscii a leggere, in lingue a me accessibili, una serie di documenti del confronto dottrinale scaturito fra le posizioni cattoliche e quelle buddhiste in quella prima pionieristica occasione di incontro diretto. Si trattava di scritti brevi e densi, sui quali era comunque prezioso riflettere, anche se non si era in grado, come nel mio caso, di esaminare i testi direttamente nell'originale (FUCAN, 1605 e 1620;

¹ Università Roma Tre, Dipartimento di Studi umanistici; gianfranco.bonola@uniroma3.it.

² La prefazione e la nota storica sono di padre William Johnston, docente alla Sophia University, Tokyo.

³ È la traduzione di *Advertimentos e Avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*, scritto dal padre visitatore nel 1583 e stampato l'anno seguente.

⁴ Gli studi cui alludo sono fondamentalmente tre: BOXER (1951); ELISON (1973); BOSCARO (2008).

FERREIRA, 1636; ANONIMO, 1639; SUZUKI, 1642; HAYASHI, 1606). Con questo contributo vorrei però affrontare la vicenda della missione cattolica in Giappone con un taglio diverso. Per le sue molte singolarità, la sua durata circoscritta, i suoi confini nettamente tracciabili questo episodio mostra qualcosa di esemplare. Mentre presenta una sua identità caratteristica e irriducibile, è d'altro canto costituito di una serie di aspetti intrecciati e sinergici che ne segnano la peculiare complessità. Mi proporrei quindi di esaminare almeno i principali livelli che si possono individuare e vorrei tentare, tracciandone il quadro a grandi linee, di leggere l'apporto dei vari elementi nella dinamica delle vicende e, se possibile, anche nel loro esito.

Prima di proporre una rilettura dell'evento storico evidenziando la pluralità dei livelli e la stratificazione dei fattori concomitanti, mi pare tuttavia opportuno presentarne in sintesi lo svolgimento sul piano della storia evenemenziale⁵. A mio avviso, nella vicenda della missione cattolica in Giappone si possono individuare in modo abbastanza preciso almeno sei distinte fasi: a) gli inizi e l'impianto della missione (1549-1570); b) l'espansione e il successo (1571-1587); c) lo stallo tra alti e bassi e la perseveranza fra le difficoltà (1588-1613); d) il divieto definitivo e l'organizzazione della resistenza (1614-1622); e) la persecuzione sistematica e l'estirpazione violenta (1623-1639); f) la disperata clandestinità e il silenzio (1640-1714).

Gli inizi e l'impianto della missione (1549-1570)

Francesco Saverio arriva in Giappone nel 1549, approdando a Kagoshima nel Kyūshū, con il p. Cosme de Torres SJ (1510-1570) e un fratello laico, sulla base delle informazioni avute da Yajirō, un giapponese fuoriuscito incontrato a Malacca, convertito e battezzato a Goa, uomo dotato di grande fervore religioso, che ha appreso il portoghese e funge da interprete. Il padre navarrino vi rimarrà per più di due anni, predicando per interposta persona. Nella capitale tenterà invano di ottenere udienza presso l'imperatore o lo *shōgun* (governatore militare), mentre avrà migliore accoglienza e ascolto fra i feudatari del Giappone meridionale (Bungo e Suō) che gli concedono il permesso di predicare nei loro domini. Alla sua partenza i convertiti sono forse un migliaio. Nei tre anni successivi sbarcano altri padri e nel contempo inizia un proficuo traffico commerciale con la base portoghese di Macao, principalmente per rifornire il mercato giapponese di una merce molto ambita, la seta grezza cinese.

In tutta questa prima fase la simpatia o l'avversione per il cristianesimo dei vari feudatari del Kyūshū, l'isola meridionale del Giappone, sono per lo più legate alla possibilità di far attraccare i galeoni portoghesi nei loro porti e quindi

⁵ Questa ricostruzione deriva dalla mia elaborazione di quanto appreso dagli studi citati alla nota 3 che considero in larga misura concordanti (almeno per il livello di approfondimento richiesto dal presente saggio).

di lucrare sui diritti portuali. È nell'interesse dei gesuiti che le merci arrivino nelle zone dei feudatari amici, alcuni dei quali, come gli Ōtomo o i Koteda, permettono loro anche campagne di conversione di massa, incuranti dell'ostilità del clero buddhista. L'altro elemento che rende instabile l'attività missionaria è l'endemica belligeranza fra casate feudali per l'egemonia nel Giappone meridionale; le città assediata o conquistate devono essere abbandonate seduta stante; godere del favore di alcuni casati infatti implica venire considerati e trattati come nemici dal fronte avverso.

Nel 1559 viene fondata una sede della missione nell'area della capitale, Kyōto (allora Miyako), città ovviamente al centro delle ambizioni politiche di tutti i contendenti, fra cui inizia a emergere Oda Nobunaga (1534-1582) il primo grande personaggio che tenta l'unificazione del Giappone. Perciò negli anni successivi i gesuiti subiscono varie espulsioni e riammissioni nella capitale, determinate dal signore che di volta in volta ne detiene il controllo. Nel Kyūshū intanto si vedono i primi segni di successo: nel 1563 viene battezzato il primo *daimyō* (nobile signore) cristiano Ōmura Sumitada che però, per troppo zelo (brucia templi, ecc.), scatena le reazioni dei suoi vassalli e innesca tre anni di disordini, che verranno infine sedati con il decisivo apporto delle armi da fuoco europee. Altre conversioni di nobili avvengono nell'area della capitale, mentre si rafforza il potere di Oda Nobunaga, che nel 1569 s'impadronisce stabilmente di Kyōto, fa nominare uno shōgun fantoccio, riceve il superiore della missione nel Giappone centrale e concede la sua protezione all'insediamento cristiano.

L'espansione e il successo (1571-1587)

Dal 1571 in poi il porto di Nagasaki, nel feudo degli Ōmura, cristiani, diviene il punto d'arrivo ufficiale di tutto il commercio portoghese con il Giappone, mentre prosegue la scalata al potere di Oda Nobunaga che sconfigge (anche grazie alle armi da fuoco) coalizioni ostili di cui fanno parte anche centri di potere buddhisti come il Jōdo Shinshū (Scuola della Vera Terra Pura) o la scuola Tendai con i suoi monaci guerrieri (*sōhei*). Nuovo superiore della missione è il padre Francisco Cabral, che ritiene accettabile l'apporto dei convertiti giapponesi all'evangelizzazione solo in posizione subordinata, come catechisti o tutt'al più incardinati nella Compagnia come fratelli laici. Nel Kyūshū il fronte filo-cristiano si estende e respinge attacchi, anche con l'apporto dei padri che fortificano e difendono le loro residenze; ne seguono nuovi battesimi di nobili (Ichijō, Arima) fra cui quello del *daimyō* Ōtomo Sōrin Yoshishige, signore di Bungo, figura eminente dell'isola. Nel 1576 Oda Nobunaga concede ai gesuiti il permesso di costruire nella capitale Miyako la loro prima chiesa, detta "Nanbanji" (tempio dei barbari del sud), e una volta edificato il proprio palazzo-fortezza ad Azuchi, donerà il terreno per una residenza gesuita nel villaggio sottostante. Nel contempo gli spagnoli hanno

completato la loro conquista di Luzon (e delle Filippine) facendone una piazzaforte con imponenti fortificazioni.

Nel 1578 Oda Nobunaga, messo in grave difficoltà dal voltafaccia di un alleato, ottiene l'aiuto del padre Gnechi-Soldo per convincere Takayama Ukon, un samurai fervente cristiano, a consegnargli a tradimento un'importante fortezza di cui è comandante, e a passare dalla sua parte. Nel contempo gli Ōtomo, cristiani, sono sconfitti nella battaglia di Mimigawa dagli Shimazu, i quali iniziano così la loro ascesa al predominio su tutto il Kyūshū. In questo scenario arriva in Giappone nel 1579 un importante protagonista, il vicario generale e visitatore apostolico per l'Oriente, padre Alessandro Valignano SJ che rimarrà per tre anni riorganizzando a fondo le strutture e l'impostazione globale della missione. Oda Nobunaga intanto ha sgominato definitivamente il quartier generale del Jōdo Shinshū, che esce dalla scena politica. Dopo ripetute consultazioni con i padri missionari, padre Valignano stende le linee-guida per l'attività missionaria in Giappone, in cui dichiara necessaria la formazione di un clero locale e l'ammissione dei giapponesi nella Compagnia e perciò organizza un'articolata serie di scuole e seminari; padre Cabral, che dissente, è richiamato a Macao e sostituito. Nel 1582 Valignano conclude il suo primo soggiorno in Giappone e con lui salpa un gruppo di quattro giovani nobili giapponesi, l'ambasceria Tenshō' inviata in Europa dai daimyō cristiani del Kyūshū, che sarà ricevuta da Filippo II di Spagna, dal granduca di Toscana Francesco I de' Medici, da papa Gregorio XIII Boncompagni e dal suo successore Sisto V Peretti.

Nel giugno dello stesso anno Oda Nobunaga viene ucciso a tradimento da un vassallo; in quel momento aveva in suo potere oltre metà delle province del Giappone, incluso il Gokinai, i cinque distretti-chiave intorno alla capitale. Appena dieci giorni dopo, con una rapida mossa, il suo generale Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) elimina in battaglia il traditore e inizia così il proprio percorso verso l'egemonia, che consolida sconfiggendo sul campo i più pericolosi clan rivali (Shibata, Chosogabe) inclusa la scuola buddhista *shingon* di Negoro con i suoi monaci-guerrieri. Divenuto il dominatore del Giappone, nel 1585 Hideyoshi è insignito dall'imperatore del titolo di *kanpaku* (reggente) perché le sue origini plebee non gli permettono di aspirare a quello di shōgun; egli da principio si mostra amico dei cristiani, fra i quali conta alcuni importanti e fedeli vassalli. Tuttavia nel Kyūshū gli Shimazu hanno avuto la meglio sui rivali Ryūzōji e si sono assicurati il predominio; ne soffrono i feudi degli Arima e degli Ōmura, alleati cristiani degli sconfitti, e anche Nagasaki viene occupata, con gravi difficoltà per i gesuiti. Il vice-provinciale Gaspar Coelho appoggia presso Hideyoshi l'intervento in Kyūshū, richiesto dagli Ōtomo, contro lo strapotere degli Shimazu e, molto incautamente, promette di assicurargli il pieno appoggio dei cristiani alla sua invasione. L'anno dopo Hideyoshi muove da Ōsaka e invade il Kyūshū con un'armata di 130.000 uomini; gli Shimazu, dopo avere tentato una vana resistenza, infine si arrendono e il loro potere viene ridimensionato, mentre il Bungo viene restituito agli Ōtomo, cristiani. Appena due mesi dopo la conclusione di questa campagna, come un fulmine a

ciel sereno, Hideyoshi emana due decreti anticristiani: il primo limita l'esercizio della religione cristiana sul territorio del Giappone, il secondo espelle i missionari stranieri dal paese. Questo voltafaccia anticristiano resta enigmatico: per alcuni è parte di un piano accortamente meditato, incluso il devastante effetto-sorpresa, per altri è frutto dell'improvviso accesso d'ira di una personalità instabile. Ma ancora più sconcertante è il fatto che Hideyoshi non ordina alle autorità di Hirado di sorvegliare la partenza dei gesuiti, mostrando così di non esigere un'esecuzione rigorosa del suo diktat. Una parte delle chiese, scuole e residenze viene distrutta, mentre le altre si possono riaprire pagando una multa, o una "bustarella".

Lo stallo tra alti e bassi e la perseveranza fra le difficoltà (1588-1613)

Nel 1588 è istituita la diocesi del Giappone con sede a Funai, nel Bungo e due anni dopo torna per un secondo soggiorno il padre visitatore Valignano, formalmente in veste di rappresentante diplomatico del viceré delle Indie e quindi coperto da salvacondotto; con lui rientrano dopo otto anni i quattro giovani giapponesi "ambasciatori" in Europa, che portano una profluvie di sontuosi doni esotici. Dopo una visita ufficiale a Hideyoshi, Valignano desume che questi intende tollerare la presenza dei cristiani, se solo agiranno con discrezione e senza atti antibuddhisti o iconoclasti. Intanto, dopo avere sgominato gli ultimi oppositori, gli Hōjō, e repressa la rivolta del Mutsu, Hideyoshi inizia una grande campagna di invasione della Corea, ma il suo ambizioso progetto incontrerà molte difficoltà e finirà in un clamoroso fallimento. Mentre la missione gesuita rinsalda i suoi centri e amplia i mezzi di propaganda con la pubblicazione di opere in giapponese e traduzioni dal latino, i francescani spagnoli provenienti da Manila ottengono da Hideyoshi (che desidera stringere legami commerciali con le Filippine) il permesso di predicare in Giappone: il monopolio gesuita sulla missione giapponese, fin qui considerato essenziale, è di fatto infranto. I francescani, ritenendo che gli editti anticristiani del 1587 siano ormai lettera morta, predicano e celebrano messe in pubblico senza ritegno e anzi con spavalderia, accusando i gesuiti di pusillanimità; a differenza dei gesuiti, fanno proseliti soprattutto fra i diseredati e gli illetterati.

Hideyoshi, ora *taikō* (padre del "reggente"), riceve in udienza nel 1596 il nuovo vescovo Pedro Martins, giunto in qualità di inviato del viceré delle Indie, che sta visitando indisturbato i cristiani di Kyōto e del Gokinai, e amabilmente lo intrattiene; ma sei mesi dopo si verifica l'incidente del *San Felipe*. Questo galeone spagnolo, in viaggio da Manila ad Acapulco con un ricchissimo carico (1.500.000 di pesos in argento), disalberato dal tifone, spiaggia sulle secche dello Shikoku e il suo carico viene confiscato dai daimyō rivieraschi. Un frate francescano a bordo, convinto che il suo ordine goda del favore del taikō, organizza una delegazione presso Hideyoshi per ottenere da lui l'ordine di restituzione; invece la maldestra petizione, messa nelle mani sbagliate e con

cattivi interpreti, inasprisce la situazione; del carico s'impadronirà Hideyoshi, cui sin da principio faceva gola, visto che le sue finanze erano esauste a causa della campagna di Corea. Secondo i gesuiti, saranno le minacciose frasi del pilota del *San Felipe* a confermare a Hideyoshi la pericolosità dei missionari quale testa di ponte per le flotte degli europei conquistatori, come sostenevano da sempre i suoi consiglieri politici anticristiani. Allora questi adotta repentinamente misure drastiche: i francescani spagnoli, ritenuti emissari occulti del loro re imperialista, sono giudicati passibili di morte; dopo un processo a Kyōto nel 1597 e il trasferimento a Nagasaki, 26 cristiani (6 padri francescani, 10 loro *dojuku* (catechisti) e 7 loro fedeli, più 3 *dōjuku* dei gesuiti) subiscono il martirio mediante crocefissione alla maniera giapponese (*baritsuke*): questi “martiri di Nagasaki” costituiscono il primo caso di persecuzione cruenta del cristianesimo in Giappone. Le conseguenze ulteriori non saranno troppo gravi; i francescani sono espulsi in massa dal Giappone; vengono distrutte 120 chiese delle parecchie centinaia esistenti; solo 12 gesuiti, tra cui il vescovo Pedro Martins, obbediscono all'ordine di espulsione (mentre 125, fra cui 43 sacerdoti, rimangono sotto mentite spoglie). Infatti già l'anno successivo torna il padre visitatore Valignano per il suo terzo soggiorno, e insieme a lui il nuovo vescovo Luís de Cerqueira, mentre è ormai morente per malattia a 62 anni Toyotomi Hideyoshi, che affida il potere a un gruppo di cinque ministri (*tairo*) in funzione di reggenti, ai quali fa giurare fedeltà al suo figlioletto Hideyori, di cinque anni. Come ordina Hideyoshi nel suo testamento, le armate giapponesi vengono ritirate dalla Corea, sancendo così la loro definitiva sconfitta.

Pur in presenza di due diverse emanazioni di provvedimenti anticristiani mai revocati, nel 1587 e nel 1597, i primi anni del Seicento vedono la ripresa delle attività missionarie, sia pure senza clamore, soprattutto a Nagasaki e nei feudi dei nobili cristiani che godono del favore di Tokugawa Ieyasu (1542-1616), il nuovo signore della politica giapponese. Questi, un ex-alleato di Hideyoshi, si è assicurato il potere sul campo, sconfiggendo nel 1600 nella grande battaglia di Sekigahara (che coinvolse 230.000 combattenti) una vasta coalizione, che comprendeva i fautori dei Toyotomi, i reduci dalla Corea e altri casati nemici; i *daimyō* cristiani erano presenti in entrambi gli schieramenti, e quelli a lui favorevoli furono ricompensati alla pari degli altri vassalli. Vantando nobili ascendenti, Ieyasu assume ufficialmente nel 1603 il titolo di *shōgun* e inizia a costruire un gigantesco castello a Edo (poi Tokyo), che diviene la sua capitale; il *bakufu* (governo militare) dei Tokugawa durerà fino alla restaurazione Meiji (1867). Nello stesso anno riparte per Macao il visitatore padre Valignano (che vi morrà nel 1606), mentre la missione continua a riorganizzarsi: ottiene il permesso di riedificare una chiesa a Kyōto, rimette in funzione scuole e collegi, cura l'apprendimento delle lingue, ordina i primi sacerdoti diocesani giapponesi, affronta pubblici dibattiti con i buddhisti, celebra solenni esequie per nobili convertite, recluta un buon numero di catechisti ecc. Non mancano però episodi di persecuzione, fino al martirio, di singoli cristiani, benché solo nei

feudi dei nobili che sono accesi anticristiani, come i Mōri (Yamaguchi), i Matsuura (Hirado), i Kato (Higo).

Ieyasu nel contempo si ritira dietro le quinte, lasciando la carica di shōgun a suo figlio Hidetada, ma continua a ricevere in udienza il vescovo de Cerqueira e altri gesuiti, anche perché rimane ancora suo interprete ufficiale il padre João Rodriguez Tçuzzu, che è il *procurator* (economo) della missione. Questi gli fa avere uno scritto in cui si dimostra che i comandamenti cristiani prescrivono l'ubbidienza al signore feudale e perciò il cristianesimo non è una religione sovversiva. Nel 1609 gli olandesi stabiliscono un fondaco sulla piccola isola di Hirado, ma da anni una loro nave naufragata ha portato in Giappone il suo pilota, l'inglese William Adams, che per lo shōgun costituirà la prima fonte di notizie non cattolica (e antigesuita) sull'Europa. L'anno successivo la delicata situazione è turbata dall'incidente, nato da un "punto d'onore", del galeone *Nossa Senhora de Graça*, una nave portoghese proveniente da Macao con un ricco carico delle merci consuete. L'arrogante capitano nega il permesso di ispezione previa del carico al governatore cristiano di Nagasaki, in ciò delegato dallo shōgun, per cui Ieyasu indignato ordina la confisca del vascello; gli assalti dei samurai sono respinti a bordate di mitraglia (sottolineate da irridenti squilli di fanfara) con molti morti, finché un arrembaggio innesca un incendio a bordo e il capitano fa esplodere la Santa Barbara squarciando la nave che s'inabissa. Alle gravi perdite economiche per tutti si è aggiunta una cocente offesa all'autorità dello shōgun; Ieyasu infuriato congeda ed espelle dal Giappone il padre João Rodriguez Tçuzzu, nominando suo interprete ufficiale l'ex-pilota inglese William Adams, protestante.

Nel 1611 gli spagnoli inviano un'ambasceria a Ieyasu mirando a far espellere gli olandesi dal Giappone e a ottenere il libero accesso per i religiosi spagnoli, ma anche in questo caso l'arroganza dell'ambasciatore, Sebastian Vizcaino, indigna Ieyasu che restituisce i suoi doni e lo congeda. Si susseguono una serie di episodi: avidi intrighi, malversazioni, crimini finanziari di cui si rendono responsabili alcuni cristiani, anche nobili, che finiscono con condanne a morte. Circola un memorandum anticristiano in cui, citando tali fatti, si afferma che ai convertiti si insegna che l'obbedienza ai missionari, di ordine spirituale, è più importante di quella, puramente secolare, dovuta al signore feudale e alle leggi giapponesi. Viene emanato dal bakufu un decreto che proibisce il cristianesimo nei domini diretti dello shōgun e vieta la predicazione; le chiese francescane del Kansai e del Kantō vengono chiuse a causa della pretesa relazione dei frati con la Spagna e ai francescani si applicano restrizioni di residenza.

Il divieto definitivo e l'organizzazione della resistenza (1614-1622)

A questo punto Ieyasu è assai maldisposto nei confronti del cristianesimo e non giungono del tutto inattesi i provvedimenti del 1614, con i quali emana un

decreto di espulsione per i padri gesuiti e per tutti i missionari; tutte le chiese vengono chiuse; ai giapponesi è vietato in modo definitivo e assoluto di praticare in pubblico o in segreto la fede cristiana, bollata come *jashumon* (credenza perniciosa) e questo innesca la persecuzione generale. Ogni famiglia giapponese è tenuta a dichiarare la propria appartenenza a una delle scuole buddhiste e a iscriversi presso un tempio, il cui clero ne controlla l'effettiva pratica religiosa. I governatori hanno l'incarico di compilare un elenco dei cristiani presenti nel loro distretto e i gesuiti devono fornire una lista di tutto il loro personale, servi compresi. Tuttavia gli amministratori filocristiani stilano ovunque liste inesatte e lacunose; dall'intero Giappone i gesuiti devono essere arrestati e trasferiti a Nagasaki, ma parecchi padri rimangono in clandestinità in diverse zone. I nobili cristiani che rifiutano di abiurare, come Takayama Ukon e Naito Tokuan, sono condannati all'esilio a Manila o a Macao. Tuttavia il vascello annuale, con il carico consueto, arriva regolarmente e il commercio, che implica guadagno per ambe le parti, non s'interrompe. Ma questa volta l'ordine shogunale di espulsione viene applicato con rigore: i religiosi sono imbarcati sotto sorveglianza; la maggior parte dei missionari, tra cui 88 gesuiti, lasciano il Giappone diretti a Macao o Manila; restano in clandestinità 27 gesuiti, 7 francescani, 7 domenicani, 1 agostiniano, 5 preti secolari, con oltre 100 catechisti. In questa prima fase della persecuzione, le istruzioni diffuse dai gesuiti stabiliscono che non è permesso rinnegare la propria fede, neppure in modo fittizio e meramente esteriore, né travestirsi indossando rosari buddhisti o amuleti; i credenti non devono dare agli inquisitori risposte ambigue circa la propria fede.

Ma Ieyasu deve risolvere un urgente problema politico: il quasi ventenne Hideyori, l'erede del casato dei Toyotomi, che vive asserragliato nella munitissima rocca di Ōsaka e intorno al quale può coalizzarsi il malcontento, costituisce una potenziale minaccia troppo forte. Dopo un serrato assedio, nel 1615 il castello di Ōsaka viene espugnato e dato alle fiamme; Hideyori pratica il *seppuku* (suicidio rituale) mettendo fine alla stirpe dei Toyotomi; alla difesa hanno partecipato molti samurai cristiani, con i loro stendardi crociati, compresi alcuni religiosi, che ne escono vivi. L'anno dopo anche Ieyasu muore e lo shōgun Hidetada, che reitera e rafforza le misure anticristiane promulgate dal padre, invia all'estero un suo fiduciario con l'incarico di studiare i paesi stranieri e osservare i rapporti tra cristianesimo e politica; questi viaggia fino alle Filippine e all'Asia portoghese, ma non è certo che si sia spinto oltre. Anche l'agente commerciale inglese, Richard Cocks, è chiamato a spiegare la differenza tra il cristianesimo anglicano e quello cattolico e a confermare che i gesuiti non sono ammessi in Inghilterra, sotto pena di morte.

Intanto il commercio straniero è confinato nelle sole città portuali di Nagasaki e Hirado, per impedire che i missionari si muovano per il paese travestiti da mercanti; infatti nel biennio 1615-1616 sono almeno venti i missionari provenienti da Macao e da Manila che sbarcano nel porto di Nagasaki fingendosi mercanti e, superate le ispezioni, trovano alloggio nelle case dei conterranei sposati, finché vengono trasferiti sull'isola di Amakusa per

apprendere il giapponese. Inoltre la persecuzione è condotta con rigore diseguale nei diversi feudi; a Nagasaki non si esige l'immediata abiura della popolazione, ma ci si limita a distruggere i luoghi di culto; di fatto solo i missionari in clandestinità sono attivamente ricercati. Dopo duri scambi di accuse fra due degli inquisitori giapponesi, entrambi ex-cristiani, nascono inchieste e nella successiva recrudescenza della persecuzione vengono distrutte anche le ultime chiese rimaste a Nagasaki e profanati i cimiteri; nel contempo la popolazione della città si è molto ridotta, perché decine di migliaia di cristiani hanno cercato rifugio altrove. Benché l'organizzazione clandestina sia ancora efficace al punto da permettere al padre visitatore Vieira, arrivato da Macao nel 1618, di ispezionare la missione, abbiamo notizie di esecuzioni di gruppi consistenti di giapponesi sia a Kyōto che a Nagasaki e di catture di missionari che portano al martirio anche i mercanti portoghesi, rei di averli nascosti. Persino alcuni europei non cattolici sono a volte implicati nella denuncia o nella cattura dei missionari travestiti. I feudatari, che devono esigere dai loro vassalli cristiani l'abiura, sono però restii a comminare la pena di morte in caso di rifiuto, e si decidono a farlo solo su esplicito ordine dello shōgun; ma nel conflitto tra fede cristiana e obbedienza feudale d'ora in poi sarà la seconda a prevalere. Nel 1622 le esecuzioni di alcuni sacerdoti si svolgono davanti a un pubblico di decine di migliaia di persone che intonano inni e salmi per tutta la durata del rogo; questo avviene anche durante il "grande martirio di Nagasaki", ma in seguito la procedura diverrà più rigida perché i giapponesi comprendono che il pubblico supplizio dei cristiani non esercita alcun effetto deterrente, anzi rafforza la solidarietà con i condannati e la fede dei presenti.

La persecuzione sistematica e l'estirpazione violenta (1623-1639)

La carica di shōgun è trasferita a Tokugawa Iemitsu nel 1623, mentre Hidetada resta attivo dietro le quinte; anche a Edo viene scoperta una comunità di cristiani piuttosto fiorente, completa di missionari stranieri, e quindi si organizza un "grande martirio di Edo", e sarà l'ultimo caso in cui i condannati vengono lasciati predicare alla folla. Anche le linee di condotta insegnate ai cristiani perseguitati sono mutate: ora l'ammissione di far parte della chiesa non sarà più spontanea, ma dovrà essere estorta con la violenza; tutti fingeranno di aderire alle credenze ammesse, rispettando i giorni di festa buddhisti e le solennità shinto; il riposo domenicale non sarà più osservato perché troppo compromettente. Tuttavia ci sono ancora feudi, per lo più periferici, in cui i signori locali chiudono un occhio sui criptocristiani presenti. Negli ambienti di governo si fa strada l'idea che i commerci siano solo una copertura per l'invio di missionari e che occorrerà troncare ogni rapporto con le Filippine; anche l'invitato di Hidetada ha visto abbastanza della stretta connessione iberica tra chiesa e stato da poterne riferire al bakufu in termini allarmati; ne segue un decreto di espulsione di tutti gli spagnoli. Hayashi Razan, intellettuale

neofuciano giapponese, eminenza grigia della politica di Ieyasu, scrive al governatore cinese del Fukien teorizzando che realizzare l'unificazione di un paese esige l'espulsione degli stranieri e, va da sé, delle loro dottrine (dichiara esplicitamente che i gesuiti sono pericolosissimi). Proseguono le catture e le esecuzioni di missionari, d'ora in poi portati al capestro imbavagliati e ridicolizzati, ma il nuovo inquisitore Mizuno ritiene molto più vantaggioso ottenere apostasie che produrre dei martiri, ed escogita supplizi che consentano al torturato di manifestare la propria resa. Inoltre, per bloccare uno dei canali della circolazione clandestina dei missionari, vieta tassativamente ai giapponesi di ospitare stranieri nelle loro case.

Dal 1628 in poi vengono organizzate campagne per estorcere apostasie usando come strumento di coercizione ad esempio il supplizio con le acque bollenti e i vapori delle sorgenti sulfuree di Unzen, o la tortura dell'acqua; con questo e consimili metodi in alcuni feudi tutti i contadini hanno ormai abiurato, almeno formalmente. Per ottenere abiure di massa si inasprisce la legislazione contro i cristiani: a Nagasaki chi non rinuncia al cristianesimo non può più trovare alcun genere di occupazione; lo spettro della povertà incute terrore, ma crescono anche le apostasie fittizie. Cominciano a produrre risultati le delazioni dietro compenso in denaro, e la strategia sperimentata a Nagasaki viene estesa anche agli altri feudi del Kyūshū, portando quelle chiese locali all'estinzione. Dopo le apostasie coatte di massa, i cristiani che perseverano nella fede lo fanno ormai in segreto e seguendo rigide regole di clandestinità. Finiscono però in mano ai giapponesi le prove del coinvolgimento dei mercanti di Macao nell'introduzione clandestina dei missionari; ciò può avere conseguenze molto gravi e le autorità di Macao fanno pressione sulle gerarchie ecclesiastiche affinché vietino ai missionari, sotto pena di scomunica, di raggiungere il Giappone utilizzando naviglio portoghese.

Nel 1633 lo shōgun promulga il I° editto di chiusura del paese, *sakoku*: esso limita severamente il commercio giapponese e i viaggi oltremare e vieta il ritorno a tutti i giapponesi che abbiano vissuto all'estero. Sottoposto alla tortura dello *anatsurusbi* (la sospensione a testa in giù in un pozzo colmo di escrementi) padre Ferreira, il capo de facto della missione gesuita, da molto tempo in clandestinità, cede dopo alcune ore di supplizio; è il primo prete europeo che abiura il cristianesimo. Dato il continuo stillicidio di catture e di esecuzioni, è divenuto sempre più difficile rimpinguare i ranghi dei missionari, perché la copertura fornita dai mercanti di Macao non è più disponibile e i nuovi religiosi, portati con le giunche dalla Cina o da Manila, spesso vengono catturati poco dopo lo sbarco. Nei tre anni successivi vengono emanati altri tre editti che perfezionano l'isolamento del Giappone: è vietata la navigazione giapponese oltremare e proibito ogni viaggio e residenza di giapponesi all'estero, pena la morte; i mercanti portoghesi sono confinati sull'isoletta artificiale di Deshima nella baia di Nagasaki, sotto stretta sorveglianza; i mercanti olandesi hanno il permesso di circolare soltanto nella cittadina di Hirado e dintorni, ma non oltre;

anche i mercanti cinesi sono ora obbligati ad attraccare esclusivamente nel porto di Nagasaki.

Mentre si stava vagliando un progetto d'invasione delle Filippine da parte dei giapponesi e con l'aiuto degli olandesi, nel 1637 scoppia d'improvviso la grande rivolta di Shimabara, nel Kyūshū. Innescata dall'eccessivo sfruttamento dei contadini locali e dalle atrocità del feudatario, la sollevazione assume però ben presto la fisionomia di una ribellione dei cristiani perseguitati e ridotti in clandestinità. Ne vengono infatti allo scoperto, inalberando vessilli con simboli religiosi, alcune decine di migliaia, provenienti anche da altre zone, con la risoluzione dichiarata di volere vivere da cristiani o morire combattendo. La ribellione è guidata da un gruppo di *ronin* anziani, un tempo vassalli dei daimyō cristiani, che sono sperimentati guerrieri e irriducibili cristiani, mentre la maggior parte dei combattenti è costituita da contadini male armati. I ribelli tuttavia, non trovando altro sbocco, si trincerano nel castello di Hara, inespugnabile e per tre lati circondato dal mare, che però viene assediato a lungo e infine (aprile 1638) ridotto alla fame ed espugnato; ne segue un'immane carneficina. Poiché il governo dello shōgun è convinto che la ribellione sia stata manovrata e incoraggiata dall'estero, nel 1639 viene emanato l'editto finale di sakoku, che sancisce la fine del commercio con il Portogallo e di ogni interscambio giapponese con i paesi cattolici; tutti i portoghesi sono espulsi dal Giappone sotto pena di morte. Due navi, arrivate a Nagasaki, vengono bloccate senza possibilità di commerciare e fatte ripartire con i primi venti favorevoli. Frattanto ulteriori gruppi di missionari vengono catturati e torturati, ma ora una parte di loro opta per l'abiura.

La disperata clandestinità e il silenzio (1640-1714)

A questo punto il Giappone intende istituzionalizzare la sua scelta anticristiana e lo fa organizzando un ufficio inquisitoriale che, nelle mani del suo primo responsabile, Inoue, usa i più crudeli metodi di tortura cercando di ottenere soprattutto apostasie. Nel 1640 approda a Nagasaki, nonostante i divieti, un'ambasceria di Macao che non viene ricevuta, ma arrestata e poi giustiziata spietatamente: 60 tra mercanti e marinai vengono decapitati, la nave è bruciata con tutto il carico; solo alcuni uomini della ciurma sono rispediti a Macao a dare la notizia. Deshima, nella baia di Nagasaki, è ora la sede del fondaco olandese, un tempo a Hirado, che resterà l'unico luogo deputato alle relazioni fra occidentali e giapponesi. La crudeltà ostentata diviene la caratteristica di questa fase, nella quale i missionari, sbarcati clandestinamente, vengono ben presto catturati, torturati e interrogati e, se non abiurano, prontamente giustiziati. Questa è la sorte dei religiosi sia del primo che del secondo "gruppo Rubino", nel 1643. Gli apostati, è ormai prassi, vengono fatti aderire a una scuola buddhista; ricevono un nome giapponese, una rendita in riso, del denaro e talora anche una moglie, ma vivranno sempre internati in una

prigione speciale per ex-cristiani, sotto controllo. Gli inquisitori cercano conferma del fatto che i gesuiti stanno tentando di reintrodurre ad ogni costo il cristianesimo in Giappone e perciò addestrano un gran numero di padri e che comunque gli europei si propongono di conquistare militarmente il Giappone. In realtà, a Macao i superstiti della primitiva missione stanno pian piano scomparendo, senza poter trasmettere le preziose conoscenze, anche linguistiche, necessarie a introdursi e ad agire in Giappone. Nel 1647 un nuovo tentativo portoghese di ristabilire i rapporti diplomatici non ha successo: le navi vengono bloccate, i negoziatori respinti, benché senza spargimento di sangue. Quattro anni dopo, in vista di un nuovo tentativo, i portoghesi forniranno esplicite e formali assicurazioni che a nessun missionario sarà più consentito di salpare per il Giappone sulle loro navi, ma il documento non arriverà oltre Goa.

A succedere come quarto nella carica di shōgun è nel 1651 un bambino di dieci anni, Ietsuna, sostenuto dai capi militari Tokugawa; la situazione inconsueta presenta qualche criticità, e c'è anche chi ha ordito una congiura che potrebbe far ripiombare il Giappone nel caos, ma il complotto viene sventato. Nel momento di passare la mano, nel 1658, il primo inquisitore anticristiano, Inoue, lascia al successore un manuale sull'uso oculato dei vari generi di tortura e sul loro dosaggio, commisurato agli scopi da raggiungere: i padri dovranno ammettere di essere le avanguardie di una conquista militare voluta dal papa o dal re di Spagna. Agli apostati si chiede anche di affermare che per la chiesa l'uccisione di un pagano (fosse pure il proprio padre o il proprio maestro) da parte di un cristiano non è peccato, ma un servizio reso alla fede. In quello stesso periodo vengono scoperti centinaia di criptocristiani nel Kyūshū, nelle terre degli Ōmura, un fatto che rafforza la decisione del bakufu di mantenere il Giappone nell'isolamento. E così pure nel triennio 1664-1667 vengono arrestati oltre duemila criptocristiani nelle province di Owari e Mino, che non erano mai state roccaforti del cristianesimo; molti di loro sono giustiziati, centinaia di altri deportati e detenuti in comunità segregate. Nei distretti in cui il cristianesimo aveva radici profonde, in villaggi remoti del Kyūshū e nelle campagne intorno a Nagasaki, sopravvive una chiesa sotterranea, accudita e protetta dai *gunin-gumi* (gruppi di cinque famiglie corresponsabili) cristiani, forse ancora istruita da qualche dimenticato ma longevo gesuita o dōjuku giapponese; questa fede catacombale verrà trasmessa in segreto di generazione in generazione, grazie a una gerarchia di laici che catechizzano, predicano, battezzano ecc. riuscendo a impegnare in questi compiti i loro figli e discendenti (uscirà allo scoperto dopo la promulgazione delle leggi sulla libertà religiosa, nel 1865). Nel 1685 tredici naufraghi di una giunca giapponese dirottata su Macao da un tifone, vengono riportati in patria da una nave macaonese; i giapponesi ringraziano, ma ricordano ai portoghesi che le leggi anticristiane sono tuttora in vigore. Sarà l'abate italiano Giovanni Battista Sidotti l'ultimo dei missionari cattolici a violare nel 1708 gli editti di Sakoku; catturato al largo del Kyūshū, viene imprigionato nel carcere per cristiani; dopo sei anni di prigionia riesce a

convertire l'anziana coppia di guardiani che lo accudiva e di conseguenza viene rinchiuso in un'angusta cella di punizione in cui morirà nel 1714.

A questo punto vorrei introdurre, senza alcuna pretesa di esaustività, alcune fra le principali dimensioni che compongono il contesto storico in cui sono immersi gli avvenimenti e, a mio avviso, lo caratterizzano stabilmente e ne condizionano il divenire. Cercherò di illustrare ciascuna di queste dimensioni peculiari con una piccola presentazione e qualche esempio.

Viaggi per mare: tempi, peripezie e pericoli

Dopo aver sconfitto, nel primo quarto del XVI secolo i loro rivali musulmani, i portoghesi dominarono, e in qualche caso monopolizzarono, il commercio marittimo in Asia per buona parte dei cento anni successivi. Gli altri potenziali concorrenti: indiani, cinesi e giapponesi erano concentrati sulle rispettive dinamiche interne, mentre i popoli marinari dell'Indonesia non erano padroni di una tecnologia cantieristica molto sviluppata. Le grandi navi portoghesi, caracche e galeoni, erano invece in grado di solcare l'Oceano Indiano e il Mar della Cina senza alcun timore del naviglio arabo, malese o delle giunche sino-giapponesi; di conseguenza erano il mezzo più sicuro per trasferire carichi di merci preziose dal Mar Giallo al Golfo Persico. Benché il commercio interportuale dell'Asia portoghese si svolgesse su molte rotte, quella assiale, fondamentale per la missione giapponese, collegava Goa con il Kyūshū, passando attraverso lo stretto di Malacca e faceva perno, dopo il 1557, sul porto di Macao. Questa rotta commerciale si stabilizzerà in contemporanea con l'inizio della missione, ma è motivata dai cospicui guadagni che si potevano ricavare dal traffico di merci pregiate tra l'uno e l'altro dei suoi porti principali e, infine, dall'invio di merci esotiche da Goa verso il Portogallo.

Goa, conquistata dai portoghesi nel 1510 e in seguito sede del viceré delle Indie, dopo l'arrivo di Francesco Saverio nel 1542 era divenuta anche un centro di formazione grazie al Collegio di San Paolo, la principale istituzione culturale gesuita in Asia, che comprendeva un seminario con l'insegnamento della teologia. Eretta ad archidiocesi nel 1558, Goa avrà la funzione di casa madre di tutte le missioni portoghesi in Estremo Oriente e fungerà da centrale operativa anche per quella in Giappone di cui Macao, con le sue residenze, chiese e il collegio di San Paolo (con classi di teologia dal 1594), costituiva una sorta di retrovia ravvicinata. Questo ultimo tratto dell'itinerario verso il Giappone era la rotta su cui si era avventurato Francesco Saverio, fidando nelle informazioni avute a Goa da un giapponese conosciuto a Malacca e, grazie alle esortazioni del venerato precursore, molti membri della Compagnia la percorreranno nelle due direzioni al servizio della missione da lui fondata. Ma il viaggio per raggiungere la più lontana delle terre orientali constava di una prima e più cospicua parte, da Lisbona a Goa, che implicava il periplo del continente africano e costituiva, all'epoca e per tutto il periodo della navigazione a vela,

una sfida e un'avventura vera e propria in cui erano messe alla prova le qualità personali, il carattere, la resistenza fisica, la salute dei naviganti, per non parlare dell'alea inevitabile a cui erano sottoposti per la fragilità dei mezzi di navigazione rispetto allo strapotere degli elementi e per le imperfette conoscenze circa le dinamiche e le regolarità delle correnti e dei venti. Se da principio si cercava di seguire l'itinerario di Vasco da Gama che, toccate le Canarie e San Tiago (le isole di Capo Verde) si teneva in prossimità della costa occidentale dell'Africa, più tardi, a partire dal 1568, si ritenne preferibile fare vela verso l'America meridionale e, passando per Recife, Salvador o Rio spingersi verso sud allo scopo di trovare correnti o venti favorevoli per tornare verso il Capo di Buona Speranza, e così doppiarlo ricongiungendosi alla rotta tradizionale che risaliva la costa africana orientale fino al Mozambico e a Mombasa, per poi prendere da qui il largo, attraversare l'Oceano Indiano e raggiungere l'India meridionale e Goa.

Su un itinerario così lungo e ricco di incognite, quasi ci si stupisce quando si legge che il viaggio si è svolto senza problemi, perché viceversa sono frequenti i casi più strani e sciagurati. Ma è certamente singolare che una concatenazione di inconvenienti si abbatta sul viaggio di una singola persona, come accadde al padre gesuita italiano Girolamo de Angelis, il cui caso ci permette qui di passare in rassegna i diversi tipi di difficoltà che si potevano presentare, perché insieme a quelle di ordine naturale si interponevano anche ostilità di genere politico-religioso. La nave su cui il padre de Angelis s'imbarca, diretta a Goa, parte da Lisbona nel 1596 ma al largo dell'Angola viene gravemente danneggiata da una tempesta ed è costretta a riparare in Brasile, dove occorre un anno e mezzo perché venga rabberciata in modo da poter riprendere il mare. Ripartita dal Brasile alla volta di Lisbona, è però costretta da una tempesta ad attraccare a Porto Rico; una volta ripresa la navigazione si imbatte in un convoglio inglese che la cattura; l'equipaggio e i passeggeri sono fatti prigionieri e portati in Inghilterra, dove però il padre, essendo italiano e non portoghese, viene rilasciato talché riesce a raggiungere Lisbona nel gennaio 1598. Qui si ferma per più di un anno, completa i suoi studi di teologia e viene ordinato sacerdote per ripartire per l'Oriente nel marzo 1599. Questa volta il viaggio si svolge senza intoppi, padre de Angelis raggiunge Macao nell'aprile del 1600, dove però deve fare una tappa per poter ricevere i primi insegnamenti di giapponese; sarà, oltre che competente sul piano linguistico e preparato spiritualmente, anche ben temprato quando riesce a toccare il suolo giapponese a Nagasaki nel 1602⁶.

Questo resoconto ci fornisce qualche altro dato interessante: il tempo che occorre per coprire la tratta da Lisbona a Macao, nel caso di un viaggio senza incidenti è di circa un anno⁷. Inoltre, come è facile immaginare, i

⁶ Morirà nel Grande martirio di Edo il 4 dicembre 1623.

⁷ Se si calcola che, nel caso ottimale, da Lisbona a Macao occorre un anno di navigazione, e il viaggio da Goa a Macao durava in genere quattro mesi, la tratta da Lisbona a Goa richiedeva circa otto mesi.

trasferimenti a lunga distanza effettuati su navi a vela costringevano i viaggiatori a lunghi periodi di immobilità coatta; le soste nei porti, le attese dei venti favorevoli, delle maree propizie ecc. portavano con sé una buona quota di tempo vuoto; non è difficile intravedere qui all'opera una saggia amministrazione di questi intervalli, che li mette al servizio dello studio (e ovviamente anche della meditazione e della preghiera) perché la progressione intellettuale di questo seminarista non si arresta e le strutture scolastiche dei gesuiti sono così previdenti e duttili nella loro *ratio studiorum* da permettergli di raggiungere l'obiettivo dell'ordinazione sacerdotale nelle more di un viaggio su cui si è accanita la sfortuna. Infine fa capolino anche la questione linguistica: ormai la Compagnia sa che il giapponese è difficile e che i missionari non lo possono apprendere con la semplice pratica, senza un insegnamento propedeutico, che viene somministrato ai nuovi arrivati.

Ma i tempi lunghi e lenti della navigazione a vela, per non parlare dei capricci dei venti, dei dirottamenti imposti dalle tempeste e degli incidenti in mare, non rendono difficoltoso e a rischio soltanto il trasferimento delle persone, bensì anche quello dei finanziamenti europei a supporto della missione e quello, non meno fondamentale per l'organizzazione missionaria, delle comunicazioni ufficiali, delle relazioni annuali nonché della corrispondenza personale, tutte indispensabili per far arrivare notizie sulla situazione religiosa, ma anche su quella politica, così soggetta in Giappone a mutamenti repentini. L'unico possibile rimedio a questa incertezza, a cui il lungo itinerario condanna la trasmissione delle notizie, sarà la moltiplicazione delle copie della corrispondenza, che verranno poi inviate su navi e su percorsi diversi⁸. Questa contromisura, pur essendo fastidiosa, viene presa fin da subito e diviene routine. Ma lo strapotere dei venti è tale che anche i decreti politici nulla possono e devono adattarsi. Quando a fine luglio del 1587 Toyotomi Hideyoshi emana d'improvviso un editto di espulsione immediata di tutti i missionari forse non tiene conto del fatto che il monzone di nord-est, grazie al quale le navi possono raggiungere Macao, non inizierà a soffiare prima di novembre o dicembre, per cui i gesuiti potranno soltanto venire confinati a Hirado in attesa del favore dei venti (e l'espulsione alla fine non avrà luogo).

Purtroppo inevitabili e irrimediabili sono invece le molte perdite umane che le fonti ci tramandano, e non tutte dovute ad affondamenti o a naufragi, perché su queste navi, con le loro condizioni di precaria pulizia, di difficile conservazione delle cibarie e di scarsità di acqua potabile si muore spesso anche per malattia, per infezioni, per epidemie o per banali incidenti nella vita di bordo. A volte le sciagure mortali avvengono, dopo un periplo estenuante, proprio alle soglie del Giappone: nel 1573 il *keurofune* annuale fa naufragio e s'inabissa nel mare di Amakusa e in quel disastro trova la morte il padre

⁸ «Per la nave partita da questo porto di Nangasacchi alla volta della Cina nel novembre del 1604 si mandò a V[ostra]. P[aternità]. la lettera di quell'anno, e della medesima fù inviato un duplicato per via delle Filippine nel marzo passato: piaccia a N. Signore che le capitano ambedue sicure» (FRANCESCO PASIO SJ, 1605, p. 137).

visitatore Gonçalo Alvarez insieme a quattro confratelli gesuiti che lo accompagnavano. Quando nel 1588 venne istituita la prima diocesi della cristianità giapponese, con sede a Funai, ebbe luogo in Portogallo la consacrazione del suo primo vescovo, Sebastião de Morais il quale salpò alla volta del Giappone, ma morì in nave al largo del Mozambico prima di raggiungere la sua diocesi. Anche il suo successore, Pedro Martins, troverà la morte in viaggio, al largo di Malacca, nel 1598 e la diocesi verrà guidata fino al 1614 dal nuovo vescovo, Luís de Cerqueira, che sbarca in Giappone con la stessa nave che vi porta il padre visitatore Valignano per il suo terzo soggiorno.

Ma non soltanto il Mar della Cina è percorso da violente tempeste, sarà anche l'Oceano Pacifico con i suoi tifoni a far spiaggiare sulle coste giapponesi navi di ogni genere, compresi i galeoni spagnoli che si muovono sulla rotta tra le Filippine e la Nova Hispania. Il *San Felipe*, che nel 1596 si arena ormai privo di timone e disalberato sulle secche della baia di Urado nello Shikoku, a causa del suo ricchissimo carico in argento, che stava trasferendo da Manila ad Acapulco, diverrà oggetto di contesa e farà da innesco al famoso incidente con Toyotomi Hideyoshi che avrà come esito il processo e la messa a morte dei 26 “martiri di Nagasaki”. Molti anni dopo, nel 1611, l'ambasciatore spagnolo Sebastian Vizcaino chiederà e otterrà da Tokugawa Ieyasu il permesso di mappare le coste orientali del Giappone, allo scopo di poter segnalare ripari d'emergenza nel Kantō ai vascelli spagnoli spinti fuori rotta dai tifoni. Ma i consiglieri antispagnoli dello shōgun lo informano che una simile ricognizione potrebbe avere ben altro scopo, e sarebbe comunque utile a chi sta progettando un'invasione. Il pericolo costituito dal mare può servire da pretesto per nascondere la violenza degli uomini.

Nuove conoscenze di geografia, architettura e costumi

Fra i risultati collaterali, ma per niente secondari, della missione in Giappone va annoverata l'acquisizione (e la tempestiva trasmissione all'Europa) di nuove conoscenze su paesi, città, popolazioni, modi di vita e usanze prima ignote, o tramandate in toni mitici e fantasiosi; si tratta quasi sempre di relazioni accurate, basate sull'esperienza diretta e sulla testimonianza oculare: un pionieristico contributo ai versanti cartografico e antropologico della geografia. Questa preziosa trasmissione di nozioni su terre remote e sconosciute inizia in maniera spontanea e informale, tramite le lettere che i membri della Compagnia di Gesù spediscono ai confratelli lontani, sia per delineare il contesto in cui si svolge il lavoro di evangelizzazione, sia per arricchire di dettagli significativi l'invio di notizie personali o gli aggiornamenti sul progresso della missione. Del resto era previsto fin dall'origine negli statuti della Compagnia che i padri responsabili di ciascuna zona o incarico inviassero regolarmente dei resoconti ai loro superiori o al Generale; nacquero così le esaurienti relazioni annuali o “lettere annue” dal Giappone, che vennero in seguito predisposte per la

pubblicazione ed edite in parecchie lingue. Va detto altresì che nel XVI secolo i viaggi oltremare avevano suscitato nel grande pubblico d'Europa un'accesa curiosità che marinai e mercanti, avendo soltanto contatti limitati e intermittenti con le terre scoperte, o toccate dalle rotte commerciali, non erano in grado di soddisfare appieno. I missionari invece, che risiedevano per anni nei paesi lontani, ne avevano appreso la lingua e, grazie alla loro eccellente formazione, sapevano stilare delle organiche relazioni sulle loro esperienze e osservazioni, risultavano degli eccellenti informatori. Per giunta, era preciso interesse dei missionari diffondere notizie sulle loro fatiche apostoliche, sia per stabilire e mantenere vivo il legame con quanti li potevano sostenere con le offerte, sia per suscitare nei giovani nuove vocazioni religiose a carattere specificamente missionario, magari stimolate anche dall'aspetto avventuroso ed esotico.

Ben prima che la Compagnia decidesse di tradurre in più lingue e diffondere su scala europea le relazioni annuali provenienti dalla missione in Giappone, divenuta ben presto famosa per il suo straordinario successo, era apparsa una raccolta di lettere individuali di autori diversi, le *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesu, que andão nos Reynos de Iapão escreverão aos da mesma Companhia da India, o Europa des do anno de 1549, ate o de 66...* (em Coimbra, 1570), stampata su iniziativa del vescovo di Coimbra, seguita e superata quasi trent'anni dopo da una silloge più estesa, in due volumi, promossa dal vescovo di Evora, le *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesu escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da India, e Europa desde anno de 1549, até o de 1580...* (Evora 1598), fonti ricchissime e tutt'ora insostituibili per gli storici.

Tuttavia, i risvolti propagandistici, o promozionali, di questo materiale epistolare, per quanto sempre presenti sullo sfondo della comunicazione, sovente devono cedere il passo a toni espositivi o narrativi più spontanei, talché il lettore avverte quanto direttamente prenda la parola l'umana curiosità, la meraviglia di fronte all'inatteso, lo stupore suscitato dalla bellezza naturale, architettonica o artistica. E questo anche davanti a consuetudini di cui lo scrivente non arriva a comprendere il senso profondo, o il valore sociale, come ad esempio avviene nella lettera del fratello Luís de Almeida del 25 ottobre 1565 grazie alla quale è inviata in occidente la prima descrizione del *chanoyu*, la cerimonia del the (*Cartas*, 1598, p. 163v). A parte un cenno sull'abitudine nipponica di sorbire l'infuso di una certa erba polverizzata detta *cha* (the), che dà molto piacere a chi la beve abitualmente, il testo si sofferma su due argomenti: in primis gli edifici appositi (l'umile capanna isolata nel giardino, le sue dimensioni, la porta stretta e bassa ecc.) che eccellono per la più scrupolosa pulizia e paiono nuovi, edificati da poco, da mani più angeliche che umane, e quindi gli utensili per la preparazione della bevanda (bollitore, treppiede, fornello, scatole, cucchiai, tazze, ecc.) i quali viceversa si segnalano per la loro vetustà, la sobria grazia delle loro imperfezioni, i segni che ne mostrano il logorio e perfino le riparazioni. Su questi pochi oggetti si incentra il maggior stupore dell'occidentale, dal momento che apprende quanto queste terraglie e strumenti a prima vista umili siano preziosi, a quali cifre iperboliche se li

disputino gli intenditori e come alla fin fine essi costituiscano i tesori delle famiglie nobili, alla stessa stregua della gioielleria in occidente. Solo di passaggio è menzionato l'ordine perfetto in cui essi vengono disposti durante la cerimonia e la concentrazione del padrone di casa che, utilizzandoli, prepara e serve con le sue mani il the agli ospiti. Ma se si trattava solo di sorbire insieme con solennità una bevanda pregiata, quale sarà la sorpresa dei padri quando verranno a sapere, nel 1591, che Toyotomi Hideyoshi, senza motivo apparente, ha ordinato al grande maestro di chanoyu Sen-no-Rikyū, suo insegnante, di fare seppuku, ed è stato prontamente obbedito.

Meno arduo fu per il padre Luís Fróis illustrare al suo corrispondente la logica a cui rispondeva la sontuosa residenza fortificata di Oda Nobunaga a Gifu (nel Mino), che ebbe agio di visitare nel 1569 per poi celebrarne lo sfarzo e l'incomparabile raffinatezza in una lettera-relazione entusiastica⁹. Lo colpisce, ad esempio, il superbo lavoro in pietra delle mura esterne, i cui blocchi giganteschi sono connessi senza l'uso di alcun legante, poi la spaziosità dell'atrio d'ingresso alla rocca, che però non perde in eleganza e proporzioni, quindi la complessa disposizione degli ambienti di servizio e di difesa del piano terra, che gli richiama alla mente il labirinto di Creta. Nella parte residenziale del castello, ai piani superiori, stupisce di fronte al lavoro raffinatissimo di ebanisti provetti: pavimenti levigati a specchio, corridoi e pareti mobili leggere ed eleganti, e poi gli splendidi paraventi dipinti a fondo oro, ornamento degli appartamenti privati del signore e dei quartieri residenziali delle sue dame. Salendo di piano in piano nel torrione centrale, che è anche il mastio della fortezza, non manca di notare la vista panoramica degli splendidi dintorni che si dispiega via via. Nell'ampio recinto del fortilizio è compreso anche lo spazio per alcuni giardini interni, sapientemente disposti, fra cui quello intorno al padiglione del the, con una sabbia bianca simile a neve; e nelle cascatelle e negli stagni dei giardini si avverte l'uso sapiente dei ruscelli che scendono dalla montagna alle spalle del grande complesso residenziale. In tutta questa strenua ricerca della bellezza padre Fróis vede la volontà di creare una sorta di "paradiso terrestre": una compensazione cercata da Nobunaga, signore potentissimo e di immensa ricchezza, ma del tutto agnostico e cinico.

Non dissimile è il giudizio con cui il padre Gaspar Vilela accompagna, nella sua lunga lettera del 6 ottobre 1571 la descrizione dei ricercati effetti estetici presenti nella nutrita serie di templi e di monasteri giapponesi che intende presentare ai suoi corrispondenti in Portogallo (*Cartas*, 1598, ff. 319-331v). La rassegna compiuta da questo padre è molto ricca poiché tocca, oltre ad alcuni fra i templi più importanti di Kyoto, i più famosi edifici religiosi dell'antica capitale, Nara, il santuario shintoista di Kasuga e i due grandi complessi monastici del monte Hiei e del Koyasan. Sempre negli edifici sacri,

⁹ Cfr. lettera del 12. 7. 1569 (*Cartas*, 1598, ff. 272-274). Siccome la splendida residenza-roccaforte venne devastata e incendiata durante i saccheggi susseguiti all'uccisione di Nobunaga nel 1582, la descrizione fattane da Fróis è divenuta preziosa per gli storici.

negli imponenti portali dei sacri complessi, nelle pregevoli, o stupefacenti, statue situate nelle sale di culto (fra cui l'imponente buddha gigante del Daibutsuden di Nara), Vilela rileva con sguardo acuto la perizia tecnica degli artigiani, degli architetti, di scultori e pittori e ne segnala l'ammirevole cura per i particolari. Speciale menzione riserva più volte ai giardini curatissimi, onnipresenti nei monasteri, con gli stagni, i giochi d'acqua e i molti uccelli canori: oasi di verde e silenzio di cui avverte e (nonostante tutto) apprezza l'atmosfera così propizia alla contemplazione. Non tralascia infatti di accennare al culto e al fatto che i monaci buddhisti recitano anch'essi le lodi in periodi fissi della giornata, quasi seguissero la liturgia delle ore, ma la sua spiegazione è (come in altri casi) univocamente negativa: si tratta di un suggerimento del demonio, che si sforza in ogni cosa di scimmiettare il vero Dio. Sotto la sua penna si trovano cenni critici anche per il monachesimo femminile buddhista, di cui condanna la regola troppo libera e la condotta (a suo dire) assai licenziosa, e non manca di riferire su quel singolare fenomeno costituito dai monaci-guerrieri (*sōhei*) della scuola Tendai, di cui mette sotto accusa i costumi riprovevoli, l'assenza di qualsiasi dimensione religiosa, ma non può negare la perizia nell'uso delle armi. Il suo verdetto morale cala implacabile con la forza del chiasmo: i religiosi giapponesi sono così amanti della bellezza e della pulizia esteriore per compensare e nascondere la nefandezza e le brutture delle loro anime.

Tutti i resoconti citati finora sono stati redatti durante il lungo periodo della diffusione pacifica del cristianesimo in Giappone, quando i fulcri geografici della missione sono fundamentalmente l'isola meridionale, il Kyūshū, con il forte polo della città di Nagasaki, e i distretti intorno a Kyoto, il Gokinai; ma quando giunge l'epoca della persecuzione vera e propria i cristiani, a causa dei bandi e delle difficoltà insorte in molti feudi, si disperdono per l'intero Giappone prediligendo i distretti periferici, meno soggetti al controllo dell'autorità shogunale centrale. Avviene così che alcuni gesuiti, per visitare queste comunità disperse, si spingano in regioni mai frequentate e fino a quel momento anche topograficamente e antropologicamente sconosciute. Toccherà perciò al padre Girolamo de Angelis (1567-1623), che agisce ormai da anni in clandestinità, compiere nel 1618 un viaggio fino a Matsumae, nell'Hokkaido, e in seguito inviare la prima relazione su quest'isola e sulla sua popolazione, gli ainu, che sia giunta in Occidente ad opera di un testimone oculare. A una prima lettera nel 1618, in cui confermava l'opinione prevalente fra i geografi occidentali che consideravano l'Hokkaido una penisola, de Angelis ne farà seguire una seconda nel 1621¹⁰ in cui rettifica l'affermazione precedente sulla base di nuove informazioni assunte in loco che mette a frutto in una serie di riflessioni da lui autonomamente sviluppate. Una buona metà della relazione è dedicata agli ainu, di cui descrive in dettaglio la forma fisica, gli ornamenti, il vestiario, le armi, i prodotti di cui fanno commercio con i giapponesi, le

¹⁰ Cfr. la traduzione italiana della relazione (DE ANGELIS, 1621, pp. 217-232).

credenze religiose, la famiglia e i costumi sessuali, aggiungendo ad esemplificare la loro lingua, la serie dei numeri e un succinto lessico elementare.

Il commercio tra Cina e Giappone e il finanziamento della missione

Di importanza fondamentale sia per l'impianto, che per il progredire, e persino per la sopravvivenza della missione è stato però il commercio a livello regionale, ossia il trasferimento di merci dal porto di Macao a un porto del Giappone meridionale, ben presto individuato e stabilito in Nagasaki. Il traffico della seta grezza prodotta in Cina e venduta in Giappone era in quel periodo assai redditizio, poiché si trattava di una merce molto ambita dalla clientela giapponese (che la giudicava di gran lunga superiore a quella prodotta nell'arcipelago), su cui era quindi possibile un cospicuo ricarico. La costante domanda di seta cinese, che non subisce oscillazioni per tutta la durata della missione, ha giustificato da sola l'impianto di una rotta commerciale stabile tra Macao e Nagasaki. Ma fu l'arrivo degli europei nella regione a rivitalizzare questo commercio, che era ormai agli sgoccioli, perché le giunche da trasporto cinesi, di piccole e medie dimensioni, venivano di continuo assalite e saccheggiate dai *wako*, bande di pirati in prevalenza giapponesi (insieme a cinesi, annamiti, malesi e coreani). Tale pirateria, che aveva le sue basi nelle isole al largo del Kyūshū come Gotō, Tsushima e Iki, nella prima metà del XVI secolo imperversava con efferata crudeltà depredando anche le popolazioni rivierasche delle province cinesi di Chekiang e Fukian, con una tale frequenza che gli imperatori Ming vietarono ogni rapporto con il Giappone, sotto pena di morte. Fu questo divieto ad aprire la strada all'iniziativa dei portoghesi, i quali oltretutto potevano impiegare su quella rotta le caracche europee, grandi navi con una stazza fra le 600 e le 1600 tonnellate, le *Náo do Trato* portoghesi che vennero chiamate dai giapponesi *kurofunne* (navi nere) per le fiancate alte e calafatate, le quali erano armate di colubrine e a prova di arrembaggio da parte dei *wako*.

Data l'attrattiva che esercitavano anche sui cinesi gli ingenti guadagni pagati in argento giapponese, quello che in origine era un commercio illegale, condotto dai portoghesi in combutta con i contrabbandieri del Fukian, gradualmente venne ammesso, almeno *de facto* e nel 1557, con l'acquisizione di Macao, anche in via ufficiale. Per accordi intervenuti con le autorità cinesi, l'accesso diretto al mercato della seta di Canton fu in seguito riservato ai portoghesi, mentre tutti gli altri (spagnoli, olandesi e giapponesi) dovevano approvvigionarsi su un secondo mercato, in Indocina, a Manila oppure, più frequentemente, esercitando la pirateria ai danni delle giunche cinesi. Benché il Mar della Cina fosse assai tempestoso, le coste cinesi fossero infide e quelle giapponesi del tutto inesplorate, il commercio si sviluppò celermente grazie alla perizia dei piloti portoghesi che saggiarono uno dopo l'altro tutti i porti del Kyūshū, da Yamagawa all'estremo sud, a Usuki nel Bungo, a Hirado nel Hizen

per trovare un approdo ideale. Inizialmente chiunque potesse procurarsi una nave, un carico di seta e un pilota era libero di organizzare un viaggio, ma ben presto il viceré residente a Goa ne rivendicò il monopolio, ponendo ogni convoglio sotto il controllo di un comandante, un *capitão-mór*, che se ne aggiudicava la guida per concessione reale o a pagamento. La *Náo do Trato*, capace quanto sgraziata, dopo avere svernato a Macao e caricato nella stiva le balle di seta provenienti da Canton, salpava per Nagasaki con il monzone di sud-ovest fra giugno e luglio. Se il tempo era favorevole, la traversata non durava più di dodici o quindici giorni, ma siccome la partenza coincideva con l'inizio della stagione dei tifoni, la lunghezza del viaggio era condizionata totalmente dalle condizioni atmosferiche. Il viaggio di ritorno aveva luogo grazie ai venti del monzone di nord-est, che soffiavano da novembre a marzo incluso, mentre il tempo di permanenza della nave a Nagasaki variava a seconda delle necessità commerciali e della situazione politica giapponese.

La baia di Nagasaki, che dal 1570 in poi diverrà il punto d'approdo abituale del kurofune, venne scelta poiché i gesuiti avevano l'esigenza di trovare un porto sicuro nel territorio degli Ōmura, nobili cristiani, che fosse al tempo stesso ottimale per l'attracco e le altre manovre necessarie a una nave di grandi dimensioni; un pilota portoghese, incaricato di scandagliare il fondale del porto, lo trovò adeguato alla caracca e la decisione fu presa. Nei pressi esisteva un abitato, allora un insignificante villaggio di pescatori, che in pochi anni sarebbe divenuto una cittadina, e ben presto anche un luogo di rifugio per i cristiani che venivano espulsi dai feudatari ostili. Nagasaki si svilupperà poi in un'importante città portuale, con decine di migliaia di abitanti, e diventerà di fatto la capitale del Giappone cristiano. Dieci anni dopo, Ōmura Sumitada con un atto di "donazione" cedette la sovranità del porto e della città di Nagasaki alla Compagnia di Gesù, pur tenendo per sé la tassa di ancoraggio¹¹; questo trasferimento di proprietà però non sarà agevole: alla Compagnia di Gesù, in quanto ordine religioso, il diritto canonico non consentiva di assumere la facoltà di amministrare la giustizia (con il connesso potere di vita e di morte) in alcun territorio e anche per poter accettare una donazione territoriale i gesuiti dovevano chiedere una dispensa papale a Roma¹². La questione della cessione di Nagasaki sarà in seguito oggetto di interpretazioni controverse: per le fonti gesuite si era trattato di un'iniziativa di Sumitada, ma per le cronache giapponesi (molto più tarde e apologetiche) egli avrebbe ceduto alle insistenti pressioni dei padri, mentre da altre testimonianze si presenta come una mossa strategica di Sumitada, per evitare che il suo potente nemico Ryūzōji Takanobu si impadronisse di quel porto. La donazione di Nagasaki però non avrà lunga

¹¹ Secondo Elison si tratta di una somma variabile tra i 700 e i 1.000 ducati, a cui si devono aggiungere i dazi pagati dai commercianti giapponesi (ELISON, 1973, p. 96).

¹² Il generale Claudio Aquaviva ottenne nel 1583 da Gregorio XIII i permessi necessari per la cessione di Nagasaki alla Compagnia e ne informò per lettera Valignano (26 novembre); tuttavia non venne stilato alcun documento ufficiale, perché il papa morì il 10 aprile 1585.

durata; infatti nel 1587, alla fine della sua vittoriosa campagna nel Kyūshū, Toyotomi Hideyoshi confischerà la città e il porto alla Compagnia e li inserirà fra i suoi domini diretti, benché più avanti ne consenta l'amministrazione a funzionari cristiani.

Ma anche a prescindere dalla sovranità su Nagasaki e la sua baia, i vantaggi che la Compagnia ha oggettivamente ricevuto dal mercato della seta cinese sono stati assai consistenti. In primo luogo il fatto che il traffico commerciale giapponese con la Cina fosse del tutto dipendente dal naviglio portoghese ha fatto sì che tutti i daimyō del Kyūshū, avidi dei proventi del commercio e dei diritti portuali, cercassero di ingraziarsi i gesuiti, nella speranza che questi inducessero le navi portoghesi ad attraccare nei loro porti. E questo fece sì che molti feudi consentissero l'ingresso ai missionari e tollerassero l'evangelizzazione, al punto che padre Luís Fróis vi vedeva una grazia della divina provvidenza. In secondo luogo i gesuiti fin da principio furono chiamati a compiere un delicato lavoro di intermediazione linguistica durante le trattative commerciali. Infatti per determinare il prezzo della seta grezza in Giappone si svolgevano di volta in volta contrattazioni fra i portoghesi e i mercanti giapponesi, in cui i padri gesuiti fungevano da interpreti; dopo il 1604 il carico della nave veniva venduto in blocco, secondo un sistema detto *pancada*, a una gilda di mercanti giapponesi delle cinque città che erano sotto il dominio diretto dello shōgun, ma non mancano i sospetti che esistesse un mercato nero parallelo sulle pezze più pregiate, nel quale si vociferava fossero coinvolti, e lucrassero, anche i gesuiti.

Per le molteplici esigenze della missione, che si estendevano dall'acquisto delle vettovaglie di prima necessità fino ai donativi previsti dall'etichetta in caso di visita ufficiale a un funzionario, occorre erano cospicue somme, e non è difficile immaginare quanto fosse arduo, nel contesto logistico di allora, poter disporre in Giappone di un fondo ordinario di gestione, sia per il suo reperimento, spesso problematico, sia per il trasferimento a così grande distanza, sempre avventuroso. Nella loro corrispondenza i gesuiti ammettono francamente di non potere in alcun modo sopperire alle loro necessità tramite le offerte dei fedeli giapponesi, poiché le finanze dei nobili sono esauste a causa delle continue guerre, mentre la popolazione si sostenta a malapena, in condizioni di penuria endemica. Qualche donativo può occasionalmente pervenire dalla rete commerciale e amministrativa dei portoghesi in Estremo Oriente, ma è del tutto eccezionale un caso come quello del "neocristiano" Luís de Almeida che, giunto nelle Indie come medico e divenuto poi mercante, ebbe una crisi spirituale e al momento di essere ammesso nella Compagnia, nel 1556, donò il suo patrimonio (ca 5.000 cruzados) alla missione perché venisse fondato un ospedale a Funai.

Fino al 1574 la missione ricevette dal re del Portogallo 500 cruzados annui (provenienti dai dazi riscossi a Malacca), che da quell'anno furono portati a 1000. Il pagamento era però irregolare e sempre in ritardo e la somma era decurtata del 30% a causa dei cambi e del trasferimento via Macao. Filippo II,

dopo aver assunto anche la corona del Portogallo, aggiunse altri 1.000 cruzados, che comunque andavano soggetti alla medesima limatura. Lo stesso avveniva per il pagamento annuo di 4.000 ducati, che fu deciso da papa Gregorio XIII nel 1583; a queste somme vanno poi aggiunti 1.200 ducati derivanti dagli introiti delle proprietà terriere della Compagnia in India, che vennero assegnati alla missione giapponese (BOXER, 1951, pp. 116 e sgg.). Ma anche a prescindere dai ritardi e dalle irregolarità di consegna, nel periodo di piena espansione della missione questo regime di finanziamento non riusciva in alcun modo a coprire le spese. Venne quindi naturale che anche i gesuiti facessero ricorso alla fonte primaria di guadagno per tutti gli insediamenti occidentali in Asia, ossia il commercio. Oltre a quanto si poteva ricavare dall'attività di traduzione e intermediazione, che veniva svolta dai singoli padri gesuiti, si fa strada l'idea che sia la missione stessa a partecipare in solido, con suoi capitali d'investimento, al commercio annuale della seta grezza cinese.

In un primo tempo questa iniziativa venne prospettata a Roma come un espediente per superare una situazione di emergenza, in assenza di altri finanziamenti, e infatti il generale Francisco de Borja, scrivendo nel 1567 al padre provinciale dell'India, residente a Goa, esprime tutta la sua disapprovazione per il coinvolgimento dei gesuiti nel traffico della seta, ricordando che il diritto canonico non consente agli ordini religiosi di esercitare attività commerciali. Sarà il visitatore apostolico Alessandro Valignano, il quale all'inizio degli anni Ottanta valuta che il fabbisogno finanziario della missione ammonti a 10/12.000 cruzados annui¹³, a fare appello al nuovo generale Aquaviva affinché procuri ai gesuiti del Giappone una dispensa temporanea che permetta loro di utilizzare i proventi del commercio per finanziare la missione. In risposta alle sollecitazioni del Generale, papa Gregorio XIII Boncompagni concederà tale dispensa nel 1582 commentando, a quanto si dice: "Istud non est mercatura, sed opus charitatis". Ma in quello stesso anno il tempestoso mar della Cina fece in modo di ricordare a laici e religiosi che quello che viene investito è sempre, nel senso più letterale dell'espressione, un «capitale di rischio»; infatti il maggiore dei due vascelli provenienti da Macao fece naufragio e s'inabissarono così 8.000 ducati d'investimento (e circa 4.000 di mancati profitti), un grave deficit per il bilancio della missione. Anche queste perdite impreviste dovevano essere risanate e, poiché non erano immaginabili fonti alternative di finanziamento, la dispensa speciale per finanziare la missione commerciando non poteva che venire considerata procrastinabile finché persisteva lo stato di necessità.

Come si desume dai documenti, se il viaggio era regolare il guadagno ammontava a circa il 50% del capitale impiegato; così, con un investimento di

¹³ Intorno al 1580 i missionari avevano la responsabilità di una comunità in crescita di 150.000 fedeli, con 200 chiese officiate da 85 gesuiti, inclusi 20 fratelli laici giapponesi, e almeno 100 dōjuku (catechisti, coadiutori). Dieci anni dopo c'erano in Giappone 136 membri della Compagnia, i dōjuku erano divenuti 170 e i servitori e famiglie erano almeno 300, per un totale di oltre 600 persone che dipendevano dai fondi della missione (BOXER, 1951, p. 114).

10/12.000 cruzados i gesuiti ne guadagnavano circa 5/6.000, con i quali coprivano almeno per metà il fabbisogno del bilancio della missione (ELISON, 1973, p. 102). Tale forma di finanziamento diverrà sempre più imprescindibile, in quanto i contributi provenienti dal papa e dalla monarchia portoghese non solo arrivavano costantemente in ritardo, ma dal 1602 in poi erano messi ancora più a rischio dalla crescente attività corsara degli olandesi e degli inglesi. Il kurofune annuale del 1603, ad esempio, fu catturato dagli olandesi, con grave danno per la missione che aveva effettuato il consueto investimento nel carico di seta e si trovava ora così prossima alla bancarotta che persino Tokugawa Ieyasu fece *sua sponte* ai padri una donazione del valore di 350 cruzados. Sebbene l'attività commerciale dei gesuiti in Asia sia stata periodicamente vietata dalla corona o dal papato, in pratica non si interruppe mai perché questo era l'unico modo di cui disponevano le Province della Compagnia in Cina e in Giappone per ripianare i pesanti debiti che dovevano contrarre per svolgere la loro attività missionaria¹⁴.

Lo scenario geopolitico e le sue ricadute all'altro capo del mondo

Benché le vicende della missione in Giappone si svolgano in un'area quanto mai remota rispetto alla scena politica europea, è doveroso evidenziare quanto l'assetto che i rapporti di forza internazionali hanno raggiunto (o stanno via via assumendo) in Europa si riverberi anche sulle dinamiche in corso all'altro capo del globo, e persino in ambiti non direttamente politici. Occorre riconoscere che la grande lacerazione, ancora così recente, che ormai attraversa l'intera Europa e contrappone con la massima ostilità il fronte cattolico a tutti i paesi che hanno accettato, in vari modi, l'impulso originato dalla Riforma protestante si paleserà nell'area sino-giapponese solo in un secondo momento, quando l'impianto della missione è ormai consolidato e ha assunto la sua struttura peculiare. Bisognerà infatti attendere il 1600 per vedere comparire navi olandesi e inglesi, a cui seguirà la fondazione di una stazione commerciale olandese nel 1609, sull'isola di Hirado nel Kyūshū, e solo nel 1613 se ne appaierà, nello stesso luogo, una inglese.

In tutta la fase iniziale della missione, infatti, la situazione è determinata da questioni interne al mondo cattolico. Sono all'epoca in vigore le direttive emerse da quel tentativo di comporre le rivalità tra le potenze coloniali cattoliche, faticosamente compiuto con la mediazione di papa Alessandro VI Borgia, che prese il nome di trattato di Tordesillas (1494). Questo, com'è noto, configurava una sorta di spartizione dello spazio mondiale assegnando l'espansione diretta

¹⁴ Dalla lista di carico delle galeotte al comando del capitão-mór Antonio de Oliveira Moraes nel luglio 1618 si ricava che i gesuiti vi avevano imbarcato a Macao merci (seta e pezze di tessuto, soprattutto) per un valore totale di 11.573 tael d'argento. Si suppone che, per i successivi vent'anni, questo sia all'incirca l'ammontare dell'investimento annuo medio necessario per finanziare la missione (BOXER, 1951, pp. 365 e sgg.).

verso Occidente agli spagnoli e quella verso Oriente ai portoghesi, con una linea di demarcazione posta a circa 370 miglia a ovest delle Azzorre. In alcuni momenti di forte tensione si porrà tuttavia in discussione proprio la collocazione del Giappone in questa divisione del planisfero e la sua attribuzione diverrà controversa: quello che i portoghesi considerano l'estremo paese a Oriente, verrà rivendicato dagli spagnoli come l'estremo paese a Occidente.

Nel pieno dello sviluppo dell'attività missionaria, tuttavia, è un inatteso evento dinastico a rendere più ingarbugliata la rete delle relazioni intracattoliche. Nel 1580 le corone di Spagna e Portogallo confluiscono sul capo di Filippo II, che si trova così a essere sovrano, in unione personale, di entrambe le nazioni concorrenti. Per parte sua il monarca assume l'impegno solenne di tenere distinti gli interessi dei due paesi, secondo i dettami del trattato di Tordesillas, anche nelle loro aree d'influenza oltremare, ivi comprese le attività di patronato del re sulle iniziative missionarie a base nazionale. La notizia dell'unione delle due corone giunge a Macao nel 1582 e non manca di suscitare preoccupazioni circa il futuro della missione giapponese, di cui è responsabile la provincia gesuita del Portogallo. Per giunta, anche fra i padri gesuiti attivi in Giappone vi sono alcuni irriducibili lealisti portoghesi che contestano la legittimità dell'accesso di Filippo II alla corona lusitana. Nel periodo successivo, però, a turbare la situazione in una serie di episodi che coinvolgono in vario modo le Filippine, conquistate dalla Spagna, saranno piuttosto i galeoni impegnati sulla rotta oceanica Acapulco-Manila e il clero spagnolo appartenente agli ordini mendicanti, che aspira a concorrere all'attività missionaria in Giappone. Non a caso in due distinti contesti, nel 1597 e nel 1611, la massima autorità giapponese scaglia contro i francescani spagnoli un'accusa di complicità con i piani aggressivi del re di Spagna, a cui fanno seguito in un caso parecchie condanne a morte e in ambedue un editto mirato di espulsione.

Fra gli eventi europei le cui ripercussioni giungeranno a lambire la peculiare situazione della missione giapponese vanno annoverati alcuni provvedimenti anticattolici, come il decreto con cui nel 1585 la regina Elisabetta d'Inghilterra commina la pena di morte per tutti i sacerdoti cattolici (e in specie i temutissimi gesuiti) che si introdurranno clandestinamente nel paese. Infatti, quindici anni dopo, grazie agli informatori protestanti con cui sono venuti in contatto, anche gli sbalorditi giapponesi verranno a conoscenza di questo provvedimento. Di portata politica ben maggiore, e più rilevante anche sul piano planetario, è invece la sconfitta che nell'agosto 1588 l'Inghilterra infligge all'Invincibile Armata di Filippo II di Spagna, che faceva vela per invadere l'isola. Questo ridimensionamento della potenza spagnola sul mare toglierà vigore e credibilità ai piani bellicosi di quanti vagheggiavano la conquista armata del Giappone. Su un altro piano, quello della propaganda anticattolica e dell'allarmismo circa le vere intenzioni dei gesuiti, inciderà invece la notizia della scoperta, a Londra nel 1605, della cosiddetta Congiura delle polveri (*Gunpowder Plot*), un piano di cospiratori cattolici inglesi, fra i quali alcuni gesuiti in

clandestinità, che si predisponavano a far esplodere l'aula del Parlamento il 5 novembre, durante la visita del sovrano.

Nessuna di queste notizie avrebbe però raggiunto le autorità del Giappone se nel 1600 il tifone non avesse danneggiato e costretto ad attraccare una nave olandese, il cui pilota, William Adams, un inglese istruito e intelligente di fede anglicana, con il tempo sarebbe divenuto il primo informatore anticattolico (e recisamente avverso ai gesuiti) dello shōgun Tokugawa Ieyasu. Questi ne fece un suo confidente e uomo di fiducia, fino a nominarlo nel 1610 suo interprete ufficiale, dopo avere rimosso da questo incarico cruciale il gesuita padre João Rodriguez Tçuzzu, che riteneva corresponsabile dell'incidente del vascello portoghese *Nossa Senhora de Graça*. In questo periodo l'ostilità e l'odio confessionale si uniscono alla concorrenza commerciale portata avanti con ogni mezzo, compresa l'attività corsara per cui, ad esempio, nel 1603 gli olandesi si impadroniscono con un atto di schietta pirateria della *Náo do Trato* annuale, con il suo prezioso carico di seta.

Dopo l'editto anticristiano del 1614 e l'espulsione dei missionari cattolici, per le autorità giapponesi diviene ancora più rilevante mettere a fuoco con cura la divaricazione e la contrapposizione che sussistono fra le confessioni cristiane, anche per concedere con cognizione di causa eventuali permessi di soggiorno e di commercio ai cittadini delle nazioni non cattoliche. Così saranno i membri del *roju*, il gran consiglio del governo shogunale, a interpellare nel 1616 l'agente commerciale inglese, Richard Cocks, chiedendogli di spiegare la differenza tra le credenze anglicane e quelle cattoliche e di confermare che i gesuiti non sono ammessi in Inghilterra, sotto pena di morte. In questa fase di crescente diffidenza da parte giapponese, alcuni residenti protestanti non si periteranno di procacciarsi meriti di fronte alle autorità locali contribuendo all'attività di delazione e facendosi parte attiva nella ricerca dei cristiani o dei missionari che sono ancora presenti in clandestinità. A metà degli anni Trenta è persino in gestazione una sorta di alleanza fra gli olandesi e lo shōgun allo scopo di attaccare i caposaldi cattolici, Macao e Manila, ma quando il progetto dell'invasione delle Filippine sta per concretizzarsi, verrà accantonato per l'improvviso scoppio nel 1638 della rivolta di Shimabara, che assume ben presto i tratti di una insurrezione dei cristiani oppressi. Durante tale rivolta si avrà un altro esempio della collaborazione fra gli olandesi e il governo shogunale: quando gli insorti sono ormai asserragliati nell'imprendibile fortezza di Hara, gli olandesi presteranno le loro navi per poter bombardare il castello dal mare. Non deve quindi stupire, dopo tutte queste manifestazioni di lealtà, se saranno proprio gli olandesi, protestanti, pur confinati sull'isoletta di Deshima nella baia di Nagasaki, a costituire l'ultimo tramite commerciale fra l'Europa e il Giappone. Infatti la conclusione della vicenda che vede unite in un'unica persona le due corone iberiche avverrà troppo tardi per produrre ancora qualche conseguenza sull'esaurita situazione del cristianesimo in Giappone. Nel 1640, dopo che il Portogallo si è ribellato con successo contro la Spagna, sale al trono portoghese João IV di Braganza, che pone così fine all'unione fra le due

corone. In tale circostanza alcuni consiglieri, legati alla missione e a Macao, immagineranno di poter riallacciare relazioni diplomatiche con il Giappone su nuove basi, e verrà persino inviato un ambasciatore, ma non si giungerà ad alcun risultato.

La consapevolezza della divaricazione antropologica e l'adattamento

Fra gli elementi più interessanti della permanenza dei gesuiti in Giappone ha certamente un posto d'onore la presa d'atto della ingente divaricazione esistente a livello antropologico fra la civiltà giapponese e quella europea, insieme al tentativo di comprenderne a fondo i diversi aspetti, per metterli strategicamente a frutto nel lavoro missionario. Stupisce ancora come si sia potuto instaurare un rapporto autentico e proficuo fra culture di una diversità tanto profonda da poter essere messa a fuoco solo gradualmente, e grazie alla sensibilità e all'acume di intellettuali del livello del padre visitatore Valignano.

In questo incontro infatti sono in gioco fin da subito delle differenze evidenti, innanzitutto nell'aspetto fisico e fisiognomico: la statura elevata di alcuni padri pare spropositata ai giapponesi, così come la prominente dei nasi europei richiama loro il volto di certi folletti maligni e dispettosi del folklore nipponico, i *tengu*. Alle scontate differenze nell'abbigliamento, nell'abitare, nella vita collettiva si uniscono usi quotidiani a cui gli occidentali possono adattarsi soltanto con fatica e sofferenza, come il sedere accosciati sui talloni, direttamente sulle stuoie a pavimento. Inoltre la straordinaria abbondanza di acque termali, insieme ad altri fattori, aveva già consolidato nella popolazione giapponese un gusto per la pulizia personale che all'epoca era totalmente assente fra gli europei, clero compreso; e questo costume si era imposto a tal punto che in Giappone la carente pulizia nel corpo e negli indumenti veniva percepita come un segno di barbarie, di fondamentale inciviltà. Lo stesso avveniva in tema di alimentazione: adusi a collegare la vita religiosa con la dieta vegetariana propria dei monasteri buddhisti, ai giapponesi il consumo di carne (e ancor più di carne di animali pregiati, come bovini ed equini) da parte dei missionari risultava scandaloso. Ma ancora più squalificante era giudicato il modo in cui gli europei, che pur vantavano la produzione di molti oggetti ad alta tecnologia e detenevano preziosi tesori di conoscenze, assumevano il cibo: con somma sorpresa dei giapponesi essi lo facevano usando direttamente le mani e ignoravano l'uso delle bacchette, come avveniva soltanto fra popolazioni semiselvagge ed estranee alle più elementari forme di civiltà.

Ma altrettanto, se non ancor più, significative sono le divaricazioni per quanto concerne la sfera emotiva: l'educazione giapponese aveva come obiettivo una forma complessiva di compostezza e di autocontrollo, per cui la manifestazione dei propri stati d'animo e dei propri sentimenti doveva sempre essere indiretta, sommessa e misurata. Nulla poteva giustificare l'esibizione sfrenata delle emozioni profonde, tantomeno di quelle violente: l'ira come la

gioia estrema dovevano essere filtrate dall'autodominio e qualsiasi spontaneità accentuata era ritenuta inappropriata. Di conseguenza, anche a livello corporeo l'ideale era rappresentato da una matura compostezza, da cui soltanto i bimbi erano esentati; i gesti contenuti, lenti, meditati erano indice della raggiunta saggezza adulta e di un carattere equilibrato. Anche la voce, il riso, il pianto dovevano esprimere maturità: la sguaiatezza, il vociare, le risate sonore come le urla di dolore mostravano solo la debolezza del soggetto di fronte alle circostanze, la sua inadeguatezza alla situazione. Inoltre della buona educazione faceva parte integrante la gentilezza dei modi, il sorriso rivolto a tutti, la cordialità del tratto unita a una complessa "grammatica dell'inchino", dovuta al fatto che la società giapponese, feudale, basata sull'autorità e gerarchica a ogni livello esigeva che la relazione sociale di volta in volta presente venisse espressa con il linguaggio del corpo, oltre che con il lessico adatto.

È chiaro che tutta questa predilezione nipponica per l'introversione e per la regolazione sapiente delle proprie espressioni corporee, verbali ed emotive si prestava, presso gli europei maldisposti, all'accusa di ipocrisia, di doppiezza, di falsità e mendacio nelle relazioni con gli altri. Viceversa gli atteggiamenti spontanei, irriflessi ed esuberanti degli europei incolti o poco colti (marinai, soldati e mercanti portoghesi) venivano guardati in Giappone con un disprezzo misto a compatimento. Ma nemmeno i missionari, che pure erano stati lungamente affinati nel percorso spirituale e non erano certo privi di consapevolezza e di padronanza di sé, riuscivano a soddisfare le esigenze dei loro nobili convertiti in fatto di etichetta. Forse gli aspetti più sfuggenti e meno controllabili dei registri espressivi "mediterranei" (la continua mobilità della mimica facciale, la profluvie verbale, la gestualità eccessiva e l'atteggiamento comunicativo estroverso stesso) risultavano imbarazzanti agli occhi giapponesi. Ne abbiamo conferma per il fatto che due aristocratici che erano divenuti cristiani come Arima Harunobu (Dom Protasio) e Ōmura Sumitada (Dom Bartolomeu) nel 1580 riescono a confidare a Valignano di non essere mai tornati dalla visita a una residenza dei gesuiti senza sentirsi urtati per la costante assenza di tatto che vi regnava.

Sull'altro versante, invece, l'educazione giapponese nel suo complesso può avere contribuito a forgiare l'atteggiamento di almeno uno dei protagonisti cruciali dell'impresa missionaria, il padre Francisco Cabral, che fu superiore della missione dal 1570 al 1581. Anche il fatto che questo padre discendesse da una nobile stirpe lusitana, e fosse quindi tanto più pervaso dell'idea della superiorità degli europei su ogni altra civiltà del globo, può aver influito nel suo pretendere che fossero i giapponesi a dover adeguare il loro comportamento a quello dei portoghesi, e non viceversa. Si doveva dunque, a suo dire, estendere all'intero ambito della realtà giapponese ciò che si esige dai convertiti, ossia che accolgano le dottrine della fede cristiana insieme ai suoi riti, alla sua morale e allo stile di vita cristiano. Egli prese quindi nel 1572 una decisione grave (e secondo molti dannosa per il destino della missione) stabilendo che i giapponesi potessero essere accettati nell'organico della Compagnia di Gesù, ma soltanto

come fratelli laici (*irmãos*) e quindi in posizione subordinata, senza la possibilità di venire ordinati sacerdoti, e quindi membri a pieno titolo dell'ordine dei gesuiti. Di conseguenza non ritenne necessario istituire per loro delle scuole dove si insegnassero le lingue (portoghese e latino) e si approfondisse la dottrina cristiana con lezioni di teologia. Quando difese questa sua posizione di fronte alle critiche del padre visitatore Valignano, padre Cabral affermò che occorreva diffidare del carattere dei giapponesi, poiché essi erano troppo orgogliosi, insinceri, impenetrabili e tendenzialmente ipocriti. Inoltre, se istruiti teologicamente e debitamente ordinati, dato il loro numero e il loro più facile rapporto con i fedeli, avrebbero sovvertito i rapporti di forza nella missione. Poiché grazie a Valignano si affermò la tesi opposta, padre Cabral venne sostituito nel ruolo direttivo e richiamato a Macao.

Fa riflettere il fatto che, essendo sotto gli occhi di tutti i componenti della missione le vistose differenze fra i costumi del Giappone e quelli d'Europa, padri con diverse preoccupazioni e sensibilità abbiano prodotto in merito opere di stile e contenuto così sproporzionato. Il padre Luís Fróis, esperto traduttore, prima al servizio del superiore Francisco Cabral, poi collaboratore di Alessandro Valignano e infine storico minuzioso (e prolisso) del cristianesimo in Giappone, aveva passato trent'anni nell'arcipelago e non era certo l'ultimo degli sprovveduti. Tuttavia sulle difformità culturali scrive nel 1585 un libretto: *Contradições & diferencias de custumes Antre agente de Europa e esta prouincia de Japão* (*Opposizioni e diversità di costumi fra la popolazione d'Europa e questa provincia del Giappone*) che non si spinge al di là di una scialba elencazione di atteggiamenti opposti puntando a evidenziare lo stupefacente e l'inaudito. Viceversa il padre Alessandro Valignano nel 1584 licenzia un'opera, *Advertimentos e Avisos acerca dos Costumes e Catangues de Jappão* (*Avvertenze e informazioni sui costumi e le consuetudini del Giappone*), in cui dà disposizioni per l'adeguamento del *modus operandi* dei missionari alla cultura profonda del Giappone. Da un punto di vista più immediato e ristretto l'opera si presenta come un manuale di istruzioni volto a trasformare il comportamento quotidiano dei padri gesuiti, affinché evitino in ogni campo ciò che nel modo di vivere di persone che hanno scelto la vita religiosa, pur essendo irrilevante o ininfluyente agli occhi europei, risulta invece odioso ai giapponesi. Al contempo, però, il libretto costituisce un grandioso esempio di adattamento culturale, che incarna bene la scelta della *accommodatio* ai costumi locali come strumento con cui promuovere l'evangelizzazione: forse la prima grande applicazione del paolino «omnibus omnia factus sum» (1 Cor 9,22) in età moderna. Ovviamente un lavoro di questo tipo presuppone uno sguardo acuto e sensibile su un gran numero di elementi, anche minimi, di rilevanza "antropologica", il che ne fa un'opera pionieristica che s'inscrive di diritto fra le antesignane dell'antropologia culturale.

Molti dei punti che abbiamo già sfiorato sono trattati organicamente da Valignano, che ad esempio si raccomanda affinché le residenze dei gesuiti, dove in genere si ricevevano giapponesi di ceti diversi, e anche persone altolocate, fossero tenute nello stile delle dimore di rango, ossia con scrupolosa pulizia e

fossero in grado di far accomodare gli ospiti e servire loro il the o il *sake* in maniera inappuntabile, secondo le regole dell'ospitalità e dell'etichetta. Perché, egli sostiene, il non farlo nel modo adeguato rischia di trasformare una buona accoglienza in un affronto o in uno sgarbo. Per essere riconosciuti e accettati come religiosi, secondo il padre visitatore, i gesuiti dovranno ispirare il loro comportamento a quello dei monaci buddhisti della scuola più rigorosa e stimata, la scuola zen. Quindi devono mantenere un modo di muoversi, di parlare e di gestire che sia al tempo stesso modesto e pieno di dignità, evitando movimenti futili e guardandosi dal mostrare un volto segnato dalle emozioni e lontano dalla debita pacatezza. Muovendosi per le strade della città non devono andare di fretta, né voltarsi a guardare di qua e di là, né correre, né mostrare fatua curiosità per ciò che accade intorno. Valignano ha lucidamente compreso che sussistono differenze importanti nella gestione della corporeità, quindi mette in guardia i padri, ad esempio, dal prendere gli ospiti di riguardo per un braccio o per le mani quando li si vuole far entrare in una stanza o, per cortesia, far passare per primi. Ma i padri devono anche sapere che è lesivo della loro dignità e inammissibile compiere atti che sono riservati ai servi o ai paggi, come porgere agli ospiti, per gentilezza, le scarpe o l'ombrello.

Accanto a queste raffinate istruzioni sulla gestione del quotidiano, sul modo di presentarsi degli uomini di religione e sull'etichetta delle relazioni personali, l'opera comprende però molti ragguagli che toccano temi pastorali, come ad esempio, nell'esercizio della cura d'anime, sulla necessità di trattare con mitezza i convertiti e di non redarguirli né rimproverarli utilizzando termini duri o troppo forti poiché questo urta la suscettibilità dei giapponesi, e tanto più risulta offensivo nel caso si tratti di samurai o di nobili.

Contro quest'opera si levarono anche all'epoca alcune critiche che accusavano il Valignano di avere conferito troppo significato a delle irrilevanti "esteriorità", di preoccuparsi troppo della "dignità" dei missionari sul piano sociale e perciò di essersi malauguratamente proposto di imitare il comportamento "vacuo e ipocrita" dei religiosi buddhisti al solo scopo di rendere accettabile, anzi di promuovere la strategia missionaria gesuita e di suscitare intorno a essa un consenso e un plauso che non aveva alcuna motivazione religiosa, men che meno cristiana. Queste e altre critiche non potevano però misconoscere il dato di fatto che in Giappone la Compagnia di Gesù aveva saputo muoversi con grande destrezza ed efficacia, facendo leva sul fatto che il sistema sociale nipponico era rigidamente suddiviso in ceti di valore diseguale e componeva un insieme gerarchico non dissimile dal coevo modello europeo. Era così riuscita anche in Giappone a formare nelle sue scuole i figli cadetti della nobiltà cristianizzata, filocristiana o magari solo interessata alle "esotiche" conoscenze occidentali, come dimostra l'invio in Europa dei quattro giovinetti dell'"ambasceria Tenshō" (1582-1590), e ad attrarre giovani da inserire nei ranghi del suo personale, nella prospettiva di promuoverli poi a membri della Compagnia. E questo, almeno fino a un certo grado, aveva agevolato l'innesto

della fede cristiana in una società fortemente coesa e di impianto feudale-gerarchico.

La guerra come contesto, come soluzione e come minaccia

Un ulteriore elemento che si riscontra per tutta la durata della missione, ne accompagna le vicende e, infine, contribuisce a determinarne la sorte è la presenza della guerra. Si tratta ora della belligeranza in atto, ora della prospettiva imminente dello scontro armato (di grandi o piccole dimensioni), ora della mera eventualità che questo strumento estremo di aggressione, quanto mai consueto all'epoca, possa venire utilizzato. Indubbiamente all'inizio il fattore guerra, che nel periodo storico 1467-1603, detto *sengoku-jidai* (epoca del paese in guerra), caratterizza la situazione del Giappone a ogni livello, opera a favore delle relazioni fra gli europei e i nativi e agevola l'impianto della missione. Infatti l'assenza di un'autorità politica centrale e l'endemica belligeranza fra feudatari fanno sì che in Giappone gli europei, e con essi i missionari, non si trovino di fronte dei provvedimenti legislativi volti a regolare l'afflusso degli stranieri, a proibirne la penetrazione all'interno del paese e a limitarne le attività sul territorio e le comunicazioni con gli autoctoni, come stava avvenendo nella Cina coeva.

Inoltre proprio alla guerra si deve il primo momento di forte interesse che induce i giapponesi ad accogliere con favore i portoghesi sbarcati per emergenza in un porticciolo periferico: l'interesse destato dalle armi da fuoco. Le stupefacenti prestazioni degli archibugi a miccia li rendono subito ambitissimi, talché il loro nome in giapponese, *tanegashima*, è lo stesso dell'isola che vide i primi portoghesi nel 1543 e dove gli artigiani locali riuscirono ben presto a riprodurre le nuove armi. Queste, fabbricate poi in gran numero e perfezionate, sono in prospettiva destinate a innovare radicalmente l'arte della guerra in Giappone, sebbene il loro uso venga rifiutato dagli orgogliosi guerrieri di nascita, i samurai, e riservato ai fanti appiedati, gli *ashigaru*. Presenti in numerose battaglie minori, gli archibugi, usati in gran numero e strategicamente, saranno decisivi per la vittoria di Oda Nobunaga contro il potente clan dei Takeda a Nagashino nel giugno 1575, uno scontro in cui il suo ambizioso piano di egemonia trova una prima ingente conferma.

Un contesto di fazioni e alleanze contrapposte, come quello giapponese, rende però inevitabile che anche i missionari si trovino, volenti o nolenti, schierati. Essendo stati inizialmente ben accolti da alcuni casati nobili, come gli Ōmura, gli Ōtomo, gli Arima, i gesuiti sono ipso facto considerati dei nemici e trattati come tali dai clan avversi dei Mōri, dei Matsuura, dei Ryūzōji, degli Shimazu che, di conseguenza, non permetteranno la conversione al cristianesimo dei loro sudditi. Nelle alterne vicende dei numerosi conflitti, sarà quindi ovvio che i feudatari "amici" ricevano sia ricche dotazioni di armi (Ōmura Sumitada nel 1566), sia il soccorso dalle navi dei portoghesi (Ōmura

Sumitada nel 1574), come se questi facessero parte integrante della loro coalizione. Coerentemente, il villaggio portuale di Nagasaki, ormai approdo ufficiale del kurofune, quando viene assalito dai nemici degli Ōmura nel 1573, è difeso tanto dal loro vassallo locale, quanto dai cristiani organizzati e armati da padre Gaspar Coelho nella residenza gesuita fortificata.

Oltre un decennio dopo, il coinvolgimento della missione nelle sorti politiche e belliche dei feudatari cristiani è ormai totale. Siccome gli Shimazu, con i loro alleati Ryūzōji, hanno sconfitto gli Ōtomo, cristiani, e ne hanno invaso quasi del tutto i possedimenti, sconvolgendo l'equilibrio politico dell'intero Kyūshū, nel 1586 il kanpaku Toyotomi Hideyoshi, egemone sull'intero Giappone, organizza un corpo di spedizione per intervenire nell'isola meridionale e ristabilirvi i tradizionali rapporti di forze. Ricevuto in udienza, il vice-provinciale padre Coelho non solo caldeggia questa iniziativa di Hideyoshi, ma arriva a promettergli la fedeltà e il pieno appoggio dei samurai cristiani alla sua invasione. Si tratta, evidentemente, di un passo falso che avrà gravi conseguenze e lascia costernati i nobili giapponesi cristiani presenti al colloquio. Alla fine della sua campagna vittoriosa, Hideyoshi toglierà alla Compagnia di Gesù la proprietà della città di Nagasaki per farne un suo possesso personale e comanderà di raderne al suolo le mura e le fortificazioni, che padre Coelho invece si era proposto di rafforzare nell'intento di farne una roccaforte cristiana.

Ma a partire dal 1575 un nuovo elemento bellico si era inserito nel quadro: la conquista armata dell'arcipelago delle Filippine, da parte della flotta spagnola, e la successiva costruzione di imponenti fortificazioni per la difesa di Manila. L'avvicinarsi a questo quadrante planetario delle armate dell'impero spagnolo, potente e aggressivo, non era passato inosservato agli occhi dei giapponesi, che in genere avevano difficoltà (dato il garbuglio dinastico) nel distinguere fra le due nazioni iberiche, nonostante gli sforzi didascalici dei gesuiti portoghesi. Le Filippine diverranno la base di partenza per il Giappone dei frati francescani e domenicani spagnoli, le cui iniziative missionarie, dopo l'incidente del *San Felipe* nel 1586, benché riammesse e tollerate, verranno poi sempre guardate con forti sospetti di connivenza con l'espansionismo imperialista della Spagna. Ma anche la provincia spagnola della Compagnia di Gesù non è priva di esponenti che consigliano una linea più aggressiva, anzi francamente militare, per risolvere una volta per tutte le difficoltà di rapporto con i governi dei paesi estremo-orientali. Così proprio a Manila il gesuita spagnolo padre Alonso Sánchez, fautore della soluzione "bellicista", sottopone all'attenzione delle autorità un suo piano per la conquista armata della Cina, visto che l'impero dei Ming non si risolve a permettere l'ingresso dei missionari cattolici nei suoi territori.

In conseguenza dello shock prodotto dai decreti anticristiani emanati all'improvviso da Hideyoshi nel 1587, anche per il vice-provinciale padre Coelho una soluzione militare sarebbe proponibile; egli cerca infatti di istigare i daimyō cristiani a rivoltarsi contro il kanpaku e giunge persino a chiedere alle autorità di Macao di inviare truppe e armi. Tuttavia da un lato i feudatari

giapponesi cristiani non ritengono praticabile una sollevazione contro Hideyoshi, che finirebbe stroncata nel sangue, e dall'altro giunge da Macao una severa reprimenda del visitatore Valignano, che sconfessa recisamente il progetto giudicandolo folle. Quest'ultimo nel 1592 renderà note le sue *Obediencias*, che vincoleranno i padri a non fomentare dispute né tanto meno guerre, a non detenere né distribuire armi e a osservare la più stretta neutralità in tema di rapporti di sudditanza feudale fra cristiani e non-cristiani.

Tuttavia, in maniera più o meno sommessamente, la soluzione "bellicista" verrà evocata ancora, cinque anni più tardi, in occasione di un'altra grave crisi, quella che sfocerà nel primo episodio cruento, il martirio di ventisei cristiani a Nagasaki nel 1597. Allora riprenderanno voce quanti, come il vescovo Domingo de Salazar OP e padre Alonso Sánchez SJ, già in precedenza invocavano per il Giappone la "soluzione messicana", che aveva dato buoni risultati anche nelle Filippine. Oppure, da parte del viceprovinciale padre Pedro Gomez e del vescovo del Giappone Pedro Martins (e contro il parere di Valignano), si proponeva di far pressioni sul re Filippo II affinché sospendesse d'autorità il viaggio annuale del kurofune da Macao, così da causare una crisi economica in Giappone che, sfociata in disordini, avrebbe rovesciato Hideyoshi o quanto meno l'avrebbe costretto a revocare i suoi editti anticristiani. Ma la morte di Hideyoshi nel 1598 apre nuovi scenari; due anni dopo a Sekigahara, in una battaglia di proporzioni colossali, le armi decideranno la supremazia di Tokugawa Ieyasu, che la eserciterà con tale sicurezza da rendere obsolete le fantasticherie "belliciste" di spodestarlo.

Al termine di questa complessa sequenza di avvenimenti e di prese di posizione, a determinare l'esito dell'intera vicenda sarà ancora la guerra, o meglio il fantasma di una guerra possibile in un futuro non troppo lontano. Di fronte a questa minaccia incombente, che l'imperialismo degli spagnoli rendeva concreta a così poca distanza, l'idea che in caso di conflitto i cristiani giapponesi potessero fungere da "quinta colonna", già avanzata dai consiglieri di Oda Nobunaga e mai cancellata dal quadro delle evenienze politiche, gravò con tutto il suo peso sugli shōgun che presero la decisione finale di espellere i missionari, perseguire i convertiti e chiudere il Giappone all'influenza degli stranieri.

Il confronto culturale fra permeabilità e arroccamento

A differenza dei custodi della tradizione religiosa dell'induismo, i brahmana indiani, che per ragioni di purità castale evitavano il contatto con gli europei rendendo a priori impraticabile ogni confronto culturale, i giapponesi colti, che all'epoca non condividono la sprezzante xenofobia dei cinesi, paiono da subito assai meglio disposti a confrontarsi con le idee degli stranieri. Fin dai primi contatti se ne accorge Francesco Saverio, che anche per questa disponibilità all'incontro e allo scambio dialettico definisce quella giapponese

una nazione civile¹⁵. Può darsi che di primo acchito il contatto sia stato favorito dall'equivoco; di fronte ad alcune forme del culto buddhista, i gesuiti da principio ipotizzavano che in antico fosse giunto in Giappone qualche tipo di cristianesimo, poi fagocitato nel culto locale. Dal canto loro i giapponesi, apprendendo che i missionari provenivano dall'India, paese d'origine del buddhismo, ingenuamente immaginavano fossero dei religiosi buddhisti di qualche scuola ignota. Oltretutto il primo informatore giapponese di Francesco Saverio, Yajirō, gli aveva suggerito di usare, per indicare il Dio cristiano, personale e creatore, il termine Dainichi; ma questo nome, ben noto in Giappone, è l'appellativo con cui si designa il Buddha Mahāvairocana, l'energia dinamica della perfetta sapienza che illumina l'universo increato. Inoltre il termine *mikkyō*, utilizzato inizialmente dai gesuiti per designare la religione cristiana, significa propriamente "buddhismo esoterico", ed è una denominazione della corrente shingon (Scuola della vera parola), di tradizione tantrica. Sarà solo dopo un anno e più di permanenza che Saverio, durante una discussione a Yamaguchi con dei monaci shingon, che gli assicuravano di professare la sua stessa dottrina, inizia ad avere dei dubbi e, approfondita la questione, comprende l'equivoco persuadendosi che nel paese non è mai giunta alcuna notizia del cristianesimo e che nella predicazione occorre sostituire il termine Dainichi con Deus. Ma nel contempo i contatti sono stati allacciati, Saverio è entrato in rapporto con il maestro Ninshitsu del monastero sōtō zen Fukushoji di Kagoshima, ha assistito alla pratica dei monaci e, come riferisce in una lettera¹⁶, ha rivolto domande sulla meditazione e su parecchi altri temi.

Ma i gesuiti, come scrive F. Saverio, si accorgono ben presto che, a parte i monaci e i dotti, la restante popolazione giapponese possiede un grado di alfabetizzazione ben maggiore della media europea¹⁷, il che la rende comunicativa, curiosa e desiderosa di apprendere, specialmente in ambito spirituale¹⁸, e anche molto incline a riflettere e ad apprezzare le argomentazioni razionali¹⁹. Nelle fonti si trova spesso menzione di persone o gruppi di giapponesi che, dopo avere udito la predicazione sulla pubblica via, o in qualche altro frangente, si presentano presso le residenze dei missionari e li sottopongono a un fuoco di fila di domande. Ciò accade con tale frequenza da divenire una routine inevitabile e anche molto faticosa, dato il numero esiguo dei padri e dei loro collaboratori, che sono indispensabili per la traduzione.

¹⁵ «He gente de mui boa conversação, geralmente boa e na maliciosa: gente de honra muito à maravilha; & estimão mais a honra que nenhũa outra cousa: he gente pobre en geral, & a pobreza antre os fidalgos & antre os que não o sam, não a ten por afronta» (*Cartas*, 1598, f. 9).

¹⁶ Lettera da Kagoshima, 5. 11. 1549 (*Cartas*, 1598, ff. 9v-10).

¹⁷ «muita gente sabe ler & escrever, que he hun grande meo para con brevidade aprender as orações & as cousas de Deos» (IVI, f. 9v).

¹⁸ «He gente de mui boa vontade, mui convesauel, & mui desejsosa de saber, folgaō muito de ouuir cousas de Deos, principalmente quando as entendem» (IBIDEM).

¹⁹ «folgaō de ouuir cousas conforme a razaō»; «lhes parece bem o que a razam defende» (IBIDEM).

Questa passione per l'approfondimento dialettico, diffusa a livello popolare, non manca di un corrispettivo negli strati più elevati della popolazione: ricchi mercanti, samurai, funzionari e anche famiglie aristocratiche promuovono talora dei dibattiti fra un religioso buddhista e, per lo più, non un gesuita, ma un catechista giapponese esperto. Si tratta di un genere di disputa dottrinale fra religioni diverse (o fra scuole buddhiste concorrenti) che ha alle spalle una solida tradizione in tutta la storia del buddhismo, fin dai primi secoli.

Anche su suolo giapponese questo confronto dottrinale a scena aperta, una sorta di duello dialettico dotato di indubbia spettacolarità, inizia ben presto: già nel 1563 a Nara, su impulso del daimyō Matsunaga Hisahide, si affrontano il fratello laico Lourenço da Hizen²⁰ e due rappresentanti del buddhismo Nichirenshū. Il periodo in cui questi scontri spettacolari si svolgono con maggiore frequenza è però il primo decennio del XVII secolo, quando il cristianesimo verrà spesso rappresentato da Fabian Fucan (Fukansai Habian), un fratello laico giapponese estremamente ferrato, che nel 1605 firma anche un'opera di propaganda cristiana in forma di dialogo fra due dame, il *Myōtei mondo* [*Dialogo fra (dama) Myōshu e (dama) Yūtei*]. Sarà lui a scontrarsi l'anno dopo con l'intellettuale giapponese più noto che abbia preso parte a questi dibattiti, Hayashi Razan, un esponente di spicco del pensiero neoconfuciano, che stenderà un rendiconto della diatriba nel suo breve scritto *Ha Yaso (Antigesuita)* (HAYASHI, 1606). Lo storico trova assai difficile appurare quali fossero davvero gli esiti di questi confronti, quale religione risultasse di volta in volta prevalere sul piano dialettico e chi fosse il vincitore agli occhi degli astanti, perché le fonti sono invariabilmente partigiane e attribuiscono sempre la vittoria al loro campione. Che si tratti però di un fenomeno importante, caratteristico del periodo più vivace della penetrazione cristiana in Giappone, è confermato dal fatto che nei *Kirishitan monogatari* (*Racconti sui cristiani*) i libelli anonimi anticristiani, di stile popolare, che iniziano ad apparire intorno al 1640, volti a sbeffeggiare i cristiani e confutarne le dottrine, compaiono spesso la presentazione di un dibattito in cui l'esponente della religione straniera viene ridicolizzato e messo a tacere.

Si potrebbe sostenere che alla base del prezioso incontro fra i missionari europei del XVI secolo e la cultura giapponese vi sia un'analogia strutturale e che lo svilupparsi di una relazione non superficiale sia stato possibile perché, al di là di tutte le differenze, si tratta di due culture che apprezzano la comunicazione intellettuale e accettano senza riserve il confronto, anche sul piano religioso-dottrinale. Detto in altri termini, a entrare qui in contatto sono due civiltà letterate e colte, legate a tradizioni millenarie, ciascuna consapevole e orgogliosa del proprio alto grado di complessità, di profondità e di raffinatezza e tuttavia disponibile a mettersi in gioco nel rapporto con l'alterità.

²⁰ Lourenço da Hizen (ca 1525-1592) è il nome cristiano di un *bina-bōshi* (cantore tradizionale girovago) semiciego incontrato e convertito da Francesco Saverio nel 1551, che diverrà un efficace predicatore cristiano e sarà il primo giapponese a entrare come irmão (fratello) nella Compagnia di Gesù.

Certo, fra gli elementi che possono mettere in crisi e portare a esito infausto l'incontro c'è, da parte di ciascuna cultura, l'esaltazione della propria preminenza in ogni campo. È innegabile fin da principio, nel pensiero dei missionari, la cosciente rivendicazione della superiorità della cultura europea, tanto feconda di scoperte e di realizzazioni tecniche, e per giunta supportata dalla rivelazione divina. Ma, come afferma Alphonse Dupront:

«Dinanzi a quei conquistatori e a quei missionari, la cui potenza di uomini è tutta racchiusa nella certezza della propria superiorità, nella pratica di una partecipazione esclusiva all'universo di valori, di credenze e di miti della terra d'origine, si ergono d'improvviso civiltà intere, altri mondi, lì dove non potevano aspettarsi che barbarie e animalità umana» (DUPRONT, 1993, p. 50).

Così, mentre da un lato i nobili giapponesi si chinano stupiti su strani oggetti esotici e ascoltano avidamente le spiegazioni circa i mappamondi, i cannocchiali e gli astrolabi, dall'altro non cessano di chiamare gli europei *nanban*, ossia "barbari d'occidente".

Anche il buddhismo era stato introdotto in Giappone come religione straniera e, inizialmente, aveva incontrato resistenza da parte dei sostenitori dell'autoctono culto shintoista, ma l'intrinseca duttilità delle scuole buddhiste aveva consentito modalità di convivenza non conflittuali che, alla fine, avevano portato anche a una forma di inclusione, per cui i *kami* dello shintoismo venivano accolti nel buddhismo come manifestazioni preliminari dei grandi *bodhisattva* (figure sovrumane illuminate, sulla soglia della buddhità). Viceversa il cattolicesimo si era presentato con un radicalismo privo di compromessi e i nobili neofiti, da principio, erano stati invitati a distruggere i templi buddhisti o a trasformarli in chiese; questi atti iconoclasti avevano però provocato, oltre all'esecrazione del clero buddhista, anche disordini a livello popolare e rivolte di vassalli tanto da venire poi sconsigliati dai gesuiti stessi in quanto controproducenti. Tuttavia erano rimasti nella memoria come intollerabili offese alla tradizione nazionale giapponese, per cui verranno rinfacciati ai cristiani anche decenni dopo, nei decreti di espulsione.

Di fronte alla prospettiva minacciosa che il Giappone potesse diventare terra di conquista ed essere assalito dalle armate dell'impero di Spagna, un frangente in cui i potenti feudatari cristiani avrebbero potuto fungere da pericolosa quinta colonna a favore degli invasori, il senso dell'onore e l'orgoglio dei giapponesi si manifestano proclamando la superiorità della loro cultura militare, del valore guerriero e dello spirito di sacrificio dei loro samurai, rispetto a quelli dei molti popoli sconfitti e sottomessi dagli europei. Così nell'opera anticristiana *Ha Daiusu (Contro la grande menzogna)* con cui Fabian Fucan, divenuto apostata, nel 1620 fa ammenda della sua precedente adesione al cristianesimo, non solo si sostiene che il potere politico in Giappone è inscindibile dal Dharma del Buddha e dalla Via shintoista degli dèi, per cui distruggere queste religioni è un attacco sovversivo allo Stato, ma si afferma che qualunque piano di conquista armata si infrangerà contro la resistenza dei

giapponesi. La conquista di Luzon e della Nova Hispania è stata possibile perché si trattava di «paesi di barbari con natura prossima agli animali», mentre il Giappone «supera di gran lunga gli altri paesi in feroce coraggio» (FUCAN, 1620, p. 282 e sgg.)

Questa rivendicazione del valore guerriero è però accompagnata da analoghe convinzioni di preminenza anche su un piano squisitamente culturale. Fra i temi che erano stati oggetto di dibattito, anche in pubblico, c'era la forma della terra, le sue dimensioni e quelle, più generali, dello spazio e del tempo, argomenti che trovavano i buddhisti e i cristiani in netto disaccordo. Nello stesso *Ha Dainsu*, in una resa dei conti su queste concezioni “scientifiche”, si incontra una presa di distanze dalla cronologia diffusa dai cristiani, in cui si palesa la consapevolezza giapponese di appartenere a un universo culturale almeno altrettanto, se non ancor più, antico, venerando e autorevole di quello degli europei. Fucan scrive infatti che i “seimilaseicento anni”, che secondo i cristiani sarebbero trascorsi dalla creazione fino ad oggi, rappresentano un periodo eccessivamente breve «rispetto a quello registrato nelle cronache giapponesi e cinesi» (IVI, p. 279), facendo così appello a una trasmissione di memorie ancestrali che egli non intende lasciar sconfessare, né cancellare dalle concezioni europee.

Paradossalmente non è in un'opera colta, ma in un lavoro esemplare della libellistica popolare anticristiana, nel già citato *Kirisbitan monogatari*, che emerge più nettamente lo scoglio su cui urta e s'incaglia il progetto universalistico della religione predicata dai gesuiti sull'autorità della rivelazione biblica. Pur espresso in termini rozzi, e però comprensibili alla popolazione, per cui il Dio cristiano viene chiamato «il buddha che ha dato inizio a cielo e terra», si afferma a chiare lettere che ciò può essere creduto soltanto «nella terra dei nanban [barbari d'occidente]», perché non vi è traccia di tale verità, che dovrebbe essere centrale e decisiva, né nei libri sacri, né nelle tradizioni ancestrali della civiltà dei Tre Paesi: India, Cina e Giappone. La creazione dell'universo ad opera di un Dio unico non può essere universalmente vera perché nell'intero complesso della coltissima civiltà dell'Asia non se ne è mai avuta notizia: «è la prima volta che se ne sente parlare!» (ANONIMO, 1639, p. 344).

Suggerimento

Ma chi volesse tirare le somme e mettere in luce le ragioni profonde della fragilità dell'impianto missionario in Giappone, a mio avviso dovrebbe almeno tenere presenti queste considerazioni di Charles R. Boxer:

«la cristianità in Giappone dipese dall'inizio alla fine e per tutto il tempo intermedio dalla grande nave da Macao. Fu con la grande nave che i gesuiti vennero in Giappone; è stato principalmente con la loro quota-parte nella vendita dei suoi carichi che essi sopperirono ai bisogni del loro promettente campo di missione; fu la brama della grande nave che indusse dei *daimyo*,

altrimenti ostili o indifferenti, a dare il benvenuto ai missionari nei loro feudi e a consentir loro di convertire i loro sudditi; fu il timore che la grande nave non sarebbe più arrivata se fossero stati cacciati i gesuiti, a far sì che più volte Hideyoshi e Jeyasu si trattessero, quando erano sul punto di espellere i missionari. In breve, fu la grande nave a costituire l'architrave temporale della missione in Giappone; ed è indicativo del loro stretto rapporto il fatto che la scomparsa dell'una avrebbe effettivamente coinciso con il collasso dell'altra» (BOXER, 1951, p. 104).

BIBLIOGRAFIA

- ANONIMO, *Kirishitan monogatari* (1639), trad. inglese ELISON, 1973, pp. 321-373.
- ADRIANA BOSCARO, *Ventura e sventura dei Gesuiti in Giappone (1549-1639)*, Venezia, Cafoscarina, 2008.
- CHARLES RALPH BOXER, *The Christian Century in Japan (1549-1650)*, Berkeley, University of California Press and Cambridge University Press, 1951 (Reprint Carcanet 2001).
- Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesu escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia, & Europa desde anno de 1549, até o de 1580...*, Evora, por Manoel de Lyra, 1598.
- GIROLAMO DE ANGELIS SJ, *Relatione del regno di Yezo*, in *Relatione di alcune cose, cavate dalle lettere scritte ne gli anni 1619, 1620 e 1621 dal Giappone al molto rev. in Christo p. Mutio Vitelleschi, Preposito Generale della Compagnia di Giesù*, Roma, Erede Zanetti, MDCXXIV.
- ALPHONSE DUPRONT, *Spazio e umanesimo. L'invenzione del Nuovo Mondo*, Venezia, Marsilio, 1993.
- GEORGE ELISON, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1973.
- ENDO SHUSAKU, *Silenziò*, trad. dall'inglese di ELSA CODRONCHI SORELLI, Roma, Coines, 1973.
- CRISTÓVÃO FERREIRA, *Kengiroku* (1636), trad. inglese ELISON, 1973, cit., pp. 295-318 e trad. francese in JACQUES PROUST, *La supercherie dévoilée. Une réfutation du catholicisme au Japon au XVIIe siècle*, Paris, Chandaigne, 1998, pp. 63-95.
- FABIAN FUCAN, *Myōtei Mondō* (1605), trad. francese (incompleta) in PIERRE HUMBERTCLAUDE, *Myōtei Mondō. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605*, «Monumenta Nipponica», I (lug. 1938), n. 2, pp. 515-548 e II (gen. 1939), n. 1, pp. 237-267.
- ID., *Ha Dainsu* (1620) trad. inglese ELISON, 1973, cit. pp. 259-291 e trad. italiana BOSCARO, 2008, cit., pp. 245-283.
- HAYASHI RAZAN, *Hai Yaso* (1606), trad. inglese ELISON, 1973, pp. 149-153.
- FRANCESCO PASIO SJ, *Lettera annua scritta dal Giappone al P. Claudio Acquaviva Generale della Compagnia di Giesu dell'anno 1605*, in *Tre Lettere annue del Giappone de gli anni 1603. 1604. 1605. e parte del 1606...*, Roma, Appresso Bartolomeo Zanetti, 1608.
- SUZUKI SHŌSAN, *Ha Kirishitan* (1642), trad. inglese ELISON, 1973, cit., pp. 377-389.
- ALESSANDRO VALIGNANO SJ, *Cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di JOSEF FRANZ SCHÜTTE, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1946.

PER UN BILANCIO DELLA MISSIONE CATTOLICA IN GIAPPONE (1549-1639) – Questo saggio esamina la missione cattolica nel Giappone del XVI e XVII secolo nel suo complesso, esponendone in sintesi il percorso dal suo primo impianto fino al venir meno a causa della sistematica e crudele persecuzione. Tale ricognizione è condotta in via preliminare per poter mettere in evidenza una serie di fattori storici e di

elementi strutturali che hanno accompagnato e condizionato l'intero svolgimento dell'iniziativa missionaria. Si prendono in esame: la navigazione a vela con i suoi limiti e i suoi rischi sulle rotte oceaniche; il commercio transcontinentale e regionale (anche nel suo fornire il supporto economico necessario alla missione); le conseguenze in Estremo Oriente del quadro geopolitico segnato dalla frattura tra protestanti e cattolici; l'ingente scarto antropologico fra la cultura europea e quella nipponica e i frutti dello sforzo di comprensione e di adattamento; l'incombere (ora reale, ora fantasmatico) della guerra come strumento ordinario di imposizione del potere, sia all'interno del Giappone che su scala mondiale; il confronto/scontro intellettuale fra due civiltà colte, sapienti e orgogliose del proprio patrimonio culturale e religioso. E, nel contempo, il servizio reso dai missionari al progredire delle conoscenze geografiche: le relazioni stupite (o affascinate) su luoghi, edifici e costumi, che hanno fatto uscire una delle lande più remote dalle nebulosità del mito e del fiabesco.

POUR UNE L'ÉVALUATION DE LA MISSION CATHOLIQUE AU JAPON (1549-1639) – Objet de cet exposé est la mission catholique au Japon pendant le XVI^{ème} et le XVII^{ème} siècle: on la prend ici en considération dans son ensemble, dès le début jusqu'à sa disparition définitive sous le coup d'une persécution autant cruelle que systématique. Le fait de revenir synthétiquement sur le cours des événements est cependant au service de la mise en évidence d'un petit nombre de facteurs historiques de longue durée. Il s'agit des conditions structurelles qui ont accompagnées et déterminées en entier le déroulement de ce premier effort d'évangélisation en Asie orientale. On a prêté une attention particulière aux éléments suivants: la navigation à voile avec son grand nombre de limites et de risques, d'us surtout aux considérables distances océaniques; le commerce international et régional (et son concours économique à la survie même de la mission); les conséquences en Extrême-Orient d'un cadre géopolitique dominé par le conflit entre les états catholiques et les protestants; le grand écart anthropologique entre les cultures de l'Europe et du Japon avec le remarquable effort d'intelligence et d'adaptation qu'il a produit; la confrontation (et l'inévitable polémique) intellectuelle entre les dites civilisations, toutes les deux cultivées, savantes et fièrement attachées à son propre patrimoine culturel et religieux; la présence (parfois réelle, parfois fantomatique) de la guerre en tant que moyen ordinaire d'imposition de la suprématie soit à l'intérieur du Japon, soit sur la scène mondiale. On a souligné aussi, dans ce contexte difficile, la contribution de plusieurs missionnaires à l'avancement des connaissances géographiques: grâce à des lettres étonnées, ou enthousiastes, a propos de lieux, bâtiments et coutumes, ils ont dégagés un pays à l'extrême coin du monde des brumes du mythologique et du fabuleux.

PAROLE CHIAVE: Giappone; XVII secolo; Missione gesuita; Avvenimenti e bilancio; Fattori geografico-antropologici.

MOTS-CLÉS: Japon; XVII^e siècle; Mission jésuite; Événements et états financiers; Facteurs géographiques et anthropologiques.