

Saperi viventi

Libri, relazioni e natura nel primo
orientalismo cattolico

Chiara Petrolini



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II
Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

Chiara Petrolini

Saperi viventi

Libri, relazioni e natura nel primo
orientalismo cattolico

Federico II University Press



fedOA Press

Saperi viventi : libri, relazioni e natura nel primo orientalismo cattolico / Chiara Petrolini. – Napoli : FedOAPress, 2025. – 380 p. ; 24 cm. – (Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche ; 60).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-377-6

DOI: 10.6093/978-88-6887-377-6

ISSN: 2532-4608

In copertina: Pietro Della Valle visita un ospedale degli animali in India, in *De volkome beschryving der voortreffelijke reizen van de deurluchtige reisiger Pietro della Valle*, Amsterdam, Hendriksz Boom, 1666, vol. 6, tavola tra le pagine 68 e 69.

Comitato scientifico

Francesco Aceto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Francesco Barbagallo (Università degli Studi di Napoli Federico II), Gennaro Maria Barbuto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Marco Bizzarini (Università degli Studi di Napoli Federico II), Daniela Luigia Caglioti (Università degli Studi di Napoli Federico II), Carmela Capaldi (Università degli Studi di Napoli Federico II), Massimo Cattaneo (Università degli Studi di Napoli Federico II), Giovanna Cigliano (Università degli Studi di Napoli Federico II), Bianca de Divitiis (Università degli Studi di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università degli Studi di Napoli Federico II), Werner Eck (Universität zu Köln), Carlo Gasparri (Università degli Studi di Napoli Federico II), Vinni Lucherini (Università degli Studi di Napoli Federico II), Fernando Marías (Universidad Autónoma de Madrid), Mark Mazower (Columbia University, New York), Marco Meriggi (Università degli Studi di Napoli Federico II), Giovanni Montroni (Università degli Studi di Napoli Federico II), Luigi Musella (Università degli Studi di Napoli Federico II), Alessandro Naso (Università degli Studi di Napoli Federico II), Massimo Osanna (Università degli Studi di Napoli Federico II), Marco Pacciarelli (Università degli Studi di Napoli Federico II), Valerio Petrarca (Università degli Studi di Napoli Federico II), Claudio Pizzorusso (Università degli Studi di Napoli Federico II), Anna Maria Rao (Università degli Studi di Napoli Federico II), Umberto Roberto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Francesco Senatore (Università degli Studi di Napoli Federico II), André Vauchez (Université de Paris X-Nanterre), Giovanni Vitolo (Università degli Studi di Napoli Federico II)

© 2025 FedOAPress - Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: ottobre 2025

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Introduzione	IX
Ringraziamenti	XXI
Elenco delle abbreviazioni	XXIII
I. Libri - Filologi e pirati. Il Corano di Sarpi	1
1. Un libro in viaggio	1
2. Dai bottini alle biblioteche: il caso Şaban (1548)	9
3. Rotte di viaggio e mutazioni d'uso	14
4. Una città-scuola: le lingue dell'islam in laguna	17
5. Filologia militante: saperi in tempo di crisi	28
6. <i>Sancte Turca, libera nos</i> : Sarpi e il Levante come “manco male”	52
II. Animali - Nuove gerarchie del vivente e l'invenzione di un <i>topos</i> orientalista	65
1. Ospedali per animali: spaesamento e rovesciamento della <i>scala naturae</i>	65
2. Genealogie rassicuranti: l'India pitagorica	69
3. Iconoclastie del vivente: animali, alberi, corpi	78
4. «Tutti insieme mescolati». Politiche imperiali del vivente nell'India Mughal	105
5. Eterodossie persiane, manoscritti indiani. Lār, 1622	110
6. Le liste del mondo: libri e oggetti di Pietro Della Valle	118
7. Nascita del <i>topos</i> orientalista sulla gentilezza degli 'orientali' verso gli animali	137
8. Infrastrutture della misericordia nel Levante e retoriche europee del vivente	159
III. Piante - Botanica, missione, conflitti: Matteo di San Giuseppe in India	177
1. Il baniano di Pārvatī. Dal regno animale alla botanica	177
2. Piante in viaggio: Della Valle e Napoli	183
3. Matteo di San Giuseppe (1612-1691): medico, missionario, botanico	189
4. Il <i>Viridarium Orientale</i> : nascita, perdite, riusi	192
5. L' <i>Hortus Malabaricus</i> : officina, metodo, conflitti e critiche	198
6. Un Masaniello nel Malabar: scandalo, protezioni e censure (1656- <i>ca.</i> 1680)	205
7. Una foresta di fogli: <i>Scala & Pharetra divini Amoris</i> e la ricapitolazione di una vita	218

8. Disegno, lingua, allegoria: le piante della <i>Scala & Pharetra</i>	237
9. <i>Inter folia crux</i>	247
IV. Maestri - Apprendistati diseguali	251
1. Ai bordi dei libri	251
2. Pedagogie della cattività	252
3. İbrāhīm Dervīş e Sebastian Tegnagel	257
4. Malta «la maledetta»	266
5. Neofiti maestri, copisti e tipografi	271
6. Tra mondo ed eremo: Pietro Della Valle e Celestino di Santa Lidwina	284
7. Ai margini del sapere	304
Elenco delle figure	307
Bibliografia	311
Indice dei nomi e dei luoghi	343

Alla memoria di Germana Ernst

Introduzione

Il titolo di questo libro, *Saperi viventi*, ha un doppio significato. Indica anzitutto i saperi sui viventi – umani, animali, piante – così come gli europei della prima età moderna li osservarono, descrissero e interrogarono nelle terre che chiamavano orientali, dove vennero a confronto modi affatto diversi di intendere e abitare il mondo naturale.

Allo stesso tempo, “saperi viventi” evoca qualcosa di più radicale, un modo di intendere la conoscenza non come un insieme di idee fisse, ma come qualcosa che nasce dal contatto, dal movimento, dall’incontro – spesso asimmetrico e violento – tra individui, ambienti e culture. Un sapere, cioè, che nel passaggio si trasforma e conserva le tracce delle relazioni da cui proviene.

A partire da questa duplice idea, il libro prova a seguire le tracce di tale vitalità e, per quanto può, cerca di togliere rigidità e univocità all’immagine della conoscenza europea sull’“oriente”, restituendole la sua dimensione più organica e materiale. Non solo un repertorio astratto di rappresentazioni, dunque, ma una conoscenza che, come i viventi di cui si parla, nasce, cambia, e a volte si spegne.

Per restituire questo movimento, il libro non sviluppa una tesi unica, ma procede per tensioni, scarti e intrecci, provando a ridare al passato anche la sua quota di incertezza. Non c’è, in queste pagine, un centro narrativo che tutto organizza, ma piuttosto un’oscillazione controllata tra prospettive: da Venezia a Roma, da Isfahan a Goa, dalle biblioteche imperiali alle celle di prigionia.

Proprio per la vastità del campo – che ingloba discipline, lingue e spazi diversi – il libro non pretende di offrirne una ricostruzione in nessun modo complessiva. Preferisce concentrarsi su alcuni nodi e passaggi emblematici: casi scelti per la loro capacità di rendere visibili processi più ampi. Il lavoro segue dunque quattro fili diversi – libri, animali, piante, maestri – e a partire da ciascuno di questi mostra come il sapere europeo sull’oriente non fu soltanto un gioco di rappresentazioni, ma una co-produzione fra parti: un intreccio di esperienze e di dottrine spesso nate altrove, che entrarono in Europa già

trasformate e capaci, a loro volta, di trasformare lessici, immagini e mappe del sapere.

È su questo terreno stratificato che prende forma il primo orientalismo europeo. Non come una storia di pura erudizione, ma come una trama di collisioni e alleanze, di violenza e amicizia, di propaganda e dialogo.

Il primo capitolo prende avvio da una vicenda minuta, quasi marginale: nel 1604 Paolo Sarpi invia da Venezia a Isaac Casaubon, a Parigi, un manoscritto ottomano del Corano. Sembra un episodio isolato, ma basta a dischiudere un intero sistema di relazioni materiali, politiche e intellettuali, attraverso cui l'Europa cristiana della prima età moderna conosceva l'islam. Seguendo la traiettoria di quel manoscritto – bottino di mare, dono diplomatico, strumento di studio – il capitolo ricostruisce la rete di scambi, appropriazioni e riusi che accompagna la nascita degli *studia orientalia*. Così il Corano smette di essere un oggetto esotico più o meno equivocado e appare per ciò che fu: un libro anche europeo, che partecipa alla costruzione del pensiero cristiano della prima modernità.

È vero che non tutti i libri orientali giunsero in Europa come questo, lungo percorsi tanto tortuosi: molti furono acquistati, copiati o donati in modo ordinario. Ma le traiettorie simili a quella di questo piccolo dono sono paradigmatiche e ci permettono di vedere con maggiore chiarezza le pieghe di un sistema più vasto, in cui si legano conquista, commercio ed erudizione.

Attorno a questa microstoria si muove una folla di attori e mediatori: dragomanni, mercanti, schiavi, copisti, diplomatici, teologi. Il Mediterraneo, e in particolare Venezia, emergono come spazi di “traduzione continua”, dove le lingue orientali si apprendono non per erudizione ma per necessità, e dove la conoscenza nasce dal contatto. Attraverso alcuni brevi affondi sull'attitudine verso l'islam dei personaggi coinvolti nella vicenda del Corano di Sarpi, si mostra poi come la filologia, in un tale contesto, non fosse una disciplina neutra, ma piuttosto una tecnologia di governo, una forma di ordine in un mondo attraversato da conflitti religiosi e crisi di autorità. Questa sezione mostra così come la storia di un singolo libro possa restituire la densità di un intero momento storico: un tempo in cui i testi islamici, letti e discussi da figure come Sarpi e Casaubon, diventano parte integrante della riflessione europea sul linguaggio, sulla fede e sul potere. Nel viaggio di quel Corano – dalle mani di un corsaro ottomano a quelle di un teologo veneziano, e infine a quelle di un filologo francese – si riflette in qualche modo la condizione del sapere moderno: instabile, e tuttavia capace di costruire, attraverso il rischio e il contatto, nuove forme di intelligenza del mondo. Un sapere che cambia con chi lo tocca.

Il secondo capitolo – il più lungo e denso del libro – parte da un'altra scena minima, un momento di stupore: Pietro della Valle che, in India, a Cambay, vede un uomo anziano e sapiente che nutre, con dedizione, due topolini orfani in un ospedale per animali. L'immagine riassume e rifrange molte esperienze di incontro con l'India e con quelle regioni della terra in cui gli europei cristiani della prima età moderna si trovarono di fronte a un modo completamente diverso, e per loro inusitato, di pensare e di trattare il vivente.

Di fronte a quel diverso ordine del mondo, gli europei delle prime imprese missionarie e commerciali reagirono in due direzioni. La prima è ciò che chiamo "iconoclastia del vivente": non più la distruzione degli idoli di pietra, ma la profanazione di animali e alberi che reggono l'ordine rituale altrui. Da Cuncolim a Goa, dal Golfo di Guinea alle Ande, colpire vacche, termitai o alberi sacri significa disfare il cosmo dell'altro: trasformare il tabù in arma, riscrivere lo spazio del sacro, imporre un nuovo regime di efficacia. In questo gesto violento si riconosce una ben nota logica del dominio e la natura diventa il nuovo campo di battaglia.

Ma c'è un'altra reazione, del tutto opposta, all'incontro con quest'ordine diverso: quella che trasforma lo stupore in idealizzazione, dando origine al topos della mitezza orientale, l'idea secondo cui i popoli d'oriente mostrerebbero una naturale gentilezza verso gli animali e, più in generale, una moralità più pura. Questa immagine non nasce soltanto da un'invenzione europea, ma deriva anche da una lunga catena di traduzioni e adattamenti che attraversano l'Asia e l'Europa, intrecciando India, Persia e mondo cristiano.

Al centro c'è il progetto del principe Dārā Shikūh (1615–1659), che fece tradurre in persiano le *Upanishad* con l'intento di mostrare l'unità di tutte le fedi nel riconoscimento del divino in ogni creatura. Quando, un secolo e mezzo dopo, quel testo giunse in Europa in versione latina (*Oupnek'hat*, 1801), fu accolto come la rivelazione della sapienza indiana: ma era già la traduzione di una traduzione, un sapere misto, islamo-vedico, che l'Europa fece proprio senza accorgersi della sua genealogia ibrida.

Un laboratorio affine operava a Lār, ai confini dell'Iran safavide, dove sufi, pandit e missionari cattolici lavoravano su testi persiani e sanscriti. In questi luoghi di traduzione e di contatto si intravedono risonanze tra pensiero sufi e tradizioni vediche, che aprono la possibilità di una diversa attenzione al vivente. La "tenerezza orientale" nasce così anche da una storia asiatica, non soltanto da una proiezione occidentale. A questo proposito, il capitolo indugia su Vecchietti e Della Valle, entrambi passati da Lār, sebbene in tempi diversi. Con Vecchietti si intravede una conoscenza condivisa, costruita con scribi e maestri locali, un sape-

re fragile e collettivo, che attraversa lingue e fedi. È una postura dell'orientalismo ben diversa da quella poi descritta da Edward Said – non ancora autosufficiente, né del tutto autoreferenziale, ma immersa in rapporti di scambio e in forme di apprendimento reciproco. Con Della Valle, la stessa città diventa il luogo in cui si intravede l'idea di una continuità tra un islam eterodosso e tradizioni vediche specialmente nel rapporto con il vivente, nella sacralità della materia e nella circolazione delle anime. Di questa continuità, le liste di libri e di oggetti redatte da Della Valle al suo ritorno rappresentano il controcampo: mostrano, infatti, come quei testi e quelle dottrine viaggiassero e come venissero censiti, ma anche come l'interesse europeo restasse ancorato al paradigma biblico e alle lingue abramitiche. In quelle liste, le opere persiane eterodosse e sanscrite ci sono ma restano nella categoria "altre lingue": segnate ma non comprese. Vecchietti e Della Valle, insieme, raccontano così le due facce di uno stesso movimento: la coproduzione asiatica dei saperi sul vivente e la cecità selettiva con cui l'Europa li riceve.

Da lì, il tema del rapporto uomini - animali attraversa i confini e rientra nel dibattito filosofico europeo: la questione della carne, della vita e dell'anima animale si intreccia con la riscoperta di Pitagora, figura di mediazione che consente di rendere più assimilabile e imitabile l'etica indiana. In autori come Campanella o Cardano, ad esempio, l'eco delle dottrine orientali sul rispetto del vivente si unisce al naturalismo rinascimentale e all'idea di un'anima diffusa nella materia: l'astinenza da carne e la simpatia universale non rappresentano più idolatrie da confutare ma diventano problemi di filosofia morale. A fissare questo nodo nella narrazione moderna sono in particolare due autori quasi contemporanei: François Bernier e Giovanni Paolo Marana. Il primo, medico libertino alla corte dei Mughal, rovescia l'esperimento di Dārā e vi legge solo superstizione e gentilezza eccessiva e irragionevole verso le bestie: nelle sue lettere dall'India, guardate con attenzione da Diderot e Bayle, l'oriente diventa il regno di un «cuore troppo tenero». Marana, d'altro canto, nello *Spione turco* (1684), ribalta invece quel giudizio: il suo narratore musulmano sogna l'India come patria della giustizia universale verso gli animali, e fa dell'intero Oriente – dagli hindu agli ottomani – il teatro di una compassione più antica e più giusta rispetto all'Europa cristiana.

Infine, le descrizioni del mondo ottomano, da Busbecq in poi, forniscono al topos la sua base concreta: la pietà quotidiana verso uccelli e cani, le fondazioni pie che distribuiscono cibo e acqua agli animali randagi, le *kuş evleri*, piccole case per uccelli scolpite sulle moschee. Questi gesti urbani, osservati e ora ammirati ora ridicolizzati dai viaggiatori, danno corpo a un'immagine di "tenerezza

ottomana” che si intreccia con la “mitezza indiana” e radica l’idea di un vago e vastissimo Oriente capace di vivere in armonia con il mondo naturale.

In ultima analisi, il capitolo mostra come la soglia tra umano e non umano diventi, nella prima età moderna, uno dei laboratori centrali della conoscenza, e come il modello “orientale” – nato nel contatto, nella traduzione, nella mutua osservazione – sia stato una delle vie attraverso cui, inaspettatamente, l’Europa finì per riformulare la propria idea di vita.

Dagli animali alle piante. Il terzo capitolo affronta il mondo vegetale come nuovo terreno di confronto fra scienza, fede e impero, e lo fa ancora seguendo una traiettoria decentrata. Al centro, come caso anomalo, ma proprio per questo ancor più eloquente, sta la figura di Matteo di San Giuseppe, carmelitano scalzo, medico e disegnatore, che opera tra Libano, Persia e India. I suoi taccuini e i suoi disegni, oggi dispersi tra Roma, Firenze e Parigi, restituiscono un sapere in bilico tra osservazione empirica e trasfigurazione spirituale: piante nominate in più lingue, descritte per le virtù terapeutiche e insieme lette come figure bibliche.

Nel lavoro di Matteo, missione cattolica, medicina locale e impresa coloniale si intrecciano dentro un sistema di relazioni globali e confessionali complesse. Dai suoi quaderni nasce, per via indiretta, il grande repertorio dell’*Hortus Malabaricus* (Amsterdam, 1678–1693), coordinato da Hendrik van Reede per la Compagnia Olandese delle Indie Orientali: un progetto collettivo che coinvolge bramini, *vaidyas*, interpreti luso-asiatici, chimici e disegnatori europei. In quel laboratorio multilingue la conoscenza delle piante diventa un linguaggio comune fra religioni, economie e discipline diverse, ma anche un terreno di conflitto giurisdizionale tra Propaganda Fide, l’Inquisizione di Goa e la Compagnia Olandese delle Indie Orientali: una scienza che nasce sul bordo della politica e della fede.

Il caso di Matteo mostra anche come la botanica missionaria non sia un episodio marginale, ma uno snodo decisivo nella formazione della scienza botanica moderna. L’*Hortus Malabaricus* incorpora le pratiche da lui sperimentate – nomenclature plurilingui, prove d’uso, attestazioni empiriche – ma lascia ai margini ciò che non può più entrare nel discorso scientifico: allegorie, devozioni, catechesi. Nei suoi scritti tardi, e soprattutto nella monumentale *Scala et Pharetra divini Amoris*, otto volumi di testo e immagini composti negli ultimi anni di vita in India, Matteo rimette in pagina proprio ciò che la macchina editoriale aveva escluso: la fusione di botanica e mistica, di osservazione e teologia.

Il capitolo segue specialmente questa tensione: dalle piante-idolo del subcontinente indiano al cantiere di Cochín, dai quaderni missionari alle tavole stampate, mostra come la conoscenza delle piante nasca da una rete di collaborazioni

forzate e traduzioni reciproche, dove il sapere empirico e quello spirituale non si oppongono, ma si modificano a vicenda. Le piante, qui, non sono oggetti da classificare ma creature che mediano tra corpo, fede e conoscenza – un'altra forma, tutta vivente, del sapere.

Il libro si chiude dove era cominciato: tra corpi, oggetti e saperi che viaggiano in condizioni di costrizione. Se il primo capitolo seguiva le rotte dei testi catturati e dei manoscritti che passavano dalle galere alle biblioteche, l'ultimo, il quarto, torna su quelle stesse catene, ma viste dal lato più crudamente umano: non più bottini o libri sequestrati, ma persone che insegnano e apprendono dentro rapporti di forza.

In questo rovesciamento della Repubblica delle Lettere non troviamo più solo eruditi che si scambiano testi, ma maestri senza cattedra, apprendistati diseguali, figure intermedie che insegnano in condizioni di prigionia, sospetto o marginalità. È anche – se non soprattutto – in queste relazioni, spesso precarie, che l'Europa cristiana impara le lingue dell'islam.

A Vienna, il bibliotecario imperiale Sebastian Tengenagel lavora accanto al poeta e sufi ottomano İbrâhîm Dervîş, catturato a Győr, in Ungheria: il prigioniero copia dizionari, disegna gli oggetti che non sa tradurre, scrive versi nei margini. Tengenagel lo chiamerà il suo "maestro vivente", dopo i tanti "maestri muti" che sono i suoi libri. A Malta, intanto, altri prigionieri copiano Corani e testi cristiani e, mentre lavorano, maledicono l'isola e il loro destino, trasformando la scrittura in un atto di resistenza e di memoria. A Roma, ex schiavi e convertiti diventano maestri e operai nelle tipografie poliglote e nei collegi missionari, mentre Pietro Della Valle (che nel primo capitolo abbiamo visto come collezionatore di libri e di avventure) riappare qui prima come allievo di uno schiavo e poi come maestro laico, interprete e lettore dell'islam per i cardinali romani. Sul Monte Libano, il carmelitano scalzo Celestino di Santa Lidwina, fratello del celebre arabista calvinista di Leida Jacob Golius, traduce e predica in arabo dal suo eremo, tentando di fondare una scuola di lingue in condizioni di povertà e solitudine.

Tutte storie e scene diverse. In tutte, però, una condizione comune: l'autorità linguistica rovescia la gerarchia sociale e confessionale: l'allievo è spesso un prelato o un dotto; il maestro, un prigioniero, un neofita, un uomo sotto sospetto o processo.

Molto più tardi, un episodio lontano riassume in forma estrema lo stesso rapporto tra corpo e conoscenza: nel 1782, da Philadelphia, James Madison – futuro presidente degli Stati Uniti – scrisse al padre lamentando di dover vendere un suo

schiavo per acquistare dei libri, tra cui una copia del *Leviatano* di Hobbes.¹ L'aneddoto è paradigma del corpo ridotto a valore di scambio, della vita convertita in denaro da spendere – eventualmente – per accedere al sapere dei libri. Nei casi cinque-secenteschi qui ricostruiti, l'equivalenza è diversa, ma non meno rivelatrice. I maestri prigionieri o gli schiavi convertiti sono oggetti di cattura, ma il loro corpo non finanzia la conoscenza: la produce del tutto. È attraverso di loro che i testi si leggono, le lingue si apprendono, le tradizioni si traducono. L'uomo non è la merce che consente di comprare il libro, ma la chiave che lo apre.

Questi ritratti, messi in serie, compongono una geografia diversa degli *studia orientalia*: non un patrimonio astratto di testi, ma una trama di lezioni improvvisate, glossari a più mani, esercizi di memoria e di traduzione. La conoscenza nasce dunque dentro relazioni asimmetriche e concrete, in cui gli attori spesso invisibili del lavoro intellettuale – schiavi, convertiti, soldati, monaci – diventano veri e propri co-elaboratori del sapere, come li ha definiti Ann Blair.²

È nei margini dei libri che troviamo le loro tracce: glosse di copisti, firme cancellate, note di prigionieri o di allievi anonimi. Lì, dove la scrittura incontra la voce, la conoscenza conserva il segno della relazione che l'ha prodotta. I margini sono insieme il luogo materiale di queste presenze e il loro equivalente simbolico: veri e propri “bordi del sapere”, dove si mescolano dipendenza e collaborazione, appropriazione e scambio.

In questa prospettiva, il capitolo finale chiude davvero il cerchio. L'orientalismo della prima età moderna è una storia di saperi generati da incontri tra persone, lingue e istituzioni. In queste vicende eterogenee è l'asimmetria stessa a farsi motore del sapere – il punto in cui la conoscenza, ancora una volta, si mescola alla vita.

Prima di proseguire, infine, è opportuno chiarire l'uso di alcune parole che attraversano il libro. In queste pagine compaiono termini scivolosi – *orientalismo*, *oriente*, *occidente*, *Europa* – e, talvolta, coppie contrapposte come *islam*

¹ Jill Lepore, *These Truths: A History of the United States*, New York, Norton & Company, 2018, p. 157.

² Si veda il tentativo di rinnovare anche il lessico della storia delle pratiche della conoscenza in Ann Blair, *New Knowledge Makers*, in *New Horizons for Early Modern European Scholarship*, a cura di N. Popper - A. Blair, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2021, pp. 167-182; ma si veda già Anthony Grafton, *Notes from Underground on Cultural Transmission*, in *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, a cura di A. Grafton - A. Blair, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 1-7.

e *cristianesimo*. Qui valgono non come essenze, ma come bussole provvisorie: strumenti di orientamento in un paesaggio ancora molto mobile. Non designano blocchi omogenei ma campi di relazione e sono utili finché aiutano a leggere le situazioni; spesso non bastano, da sole, a spiegare la radice di uno scontro o di un incontro, cause che vanno cercate nelle pratiche, nelle reti e nei contesti concreti. Ad esempio, quando si usa la parola Europa, si intende una semplificazione convenzionale. Le fonti dell'epoca la impiegano di frequente, ma il suo contenuto era tutt'altro che unitario: comprendeva anche territori e popolazioni musulmane dell'Impero ottomano, comunità ebraiche e cristiani ortodossi. Nel libro, il termine indica per comodità la sfera dei cristiani occidentali, cattolici e protestanti, entro cui si formarono le istituzioni, le lingue e i saperi che costituiscono il punto d'osservazione di queste pagine.

Il termine orientalismo, a sua volta, è usato in senso ampio e, nel significato moderno, anacronistico. Designa non una disciplina, ma un insieme di gesti e di pratiche, e include coloro che, nella prima età moderna, si dedicarono – spesso da dilettanti o autodidatti – allo studio di lingue, testi e tradizioni non cristiane, in quelle regioni che le fonti del tempo chiamavano “orientali”. È dunque un termine pre-disciplinare, utile a descrivere un ambito di attività intellettuali e materiali – traduzioni, copie, insegnamenti, scambi di manoscritti – per nulla monolitico e univoco, che precede l'orientalismo come campo specializzato del sapere; non un campo unitario ma un insieme di percorsi individuali, spesso eccentrici, divergenti o conflittuali tra loro. Lo si adotta per comodità, ma anche con consapevolezza, e per la memoria del suo peso. “Orientalismo”, carico del significato che Edward Said gli attribuì, evoca subito il legame strutturale tra conoscenza e potere, fra curiosità e appropriazione. È chiaro che quel modello – fondato su un'asimmetria coloniale e su un apparato disciplinare moderno – non si applica alla prima età moderna, dove i rapporti di forza fra Europa, mondo ottomano e Asia erano spesso rovesciati, e comunque le forme del dominio ben diverse da quelle ottocentesche.³ Ma proprio per questo il legame fra conoscenza e potere

³ Sull'inadeguatezza del paradigma saïdiano per la prima età moderna si è sviluppato un ampio dibattito che non è possibile riassumere qui. Si veda, tra gli altri, Robert Irwin, *For Lust of Knowing: The Orientalists And Their Enemies*, London, Penguin, 2006, che ha chiarito la distanza fra l'orientalismo moderno e le tradizioni filologiche e antiquarie dei secoli XVI e XVII; Joan-Pau Rubiés, Noel Malcolm e Rolando Minuti hanno mostrato che la rappresentazione dell'“Oriente” nel Rinascimento e nel primo Seicento rispondeva a grammatiche politiche e religiose variabili, non a un discorso univocamente egemonico. Nabil Matar e Gerald MacLean

è più visibile nella sua fase nascente – non come apparato coloniale, ma come intreccio quotidiano di dipendenze, gerarchie e seduzioni che accompagna ogni produzione di conoscenza e da cui, di tanto in tanto, i saperi cercano di liberarsi.

È dentro questo scenario – in cui la conoscenza nasce tra dipendenza e scambio – che si colloca l'orientalismo cattolico. La formula non è, in queste pagine, oggetto di una ridefinizione, ma il nome operativo del terreno su cui ci si muove: un regime storico di produzione di saperi che, tra XVI e XVIII secolo, prende forma all'interno di infrastrutture cattoliche – ordini, curie, collegi, imperi, archivi, tipografie. L'aggettivo “cattolico” non ha un valore identitario, ma semmai genealogico: indica reti, dispositivi e pratiche (traduzione, lessicografia, collezioni, cartografia, controversia) attraverso cui l'“oriente” – cristiano, musulmano, hindu, cinese – diventa conoscibile. In questo senso, questa ricerca è fortemente debitrice degli studi che hanno riportato i saperi missionari al centro di una storia situata e policentrica della conoscenza, attenta alla materialità dei testi e dei loro paratesti.⁴ Allo stesso tempo, si misura con la tradizione che a lungo ha as-

hanno insistito sulla dimensione relazionale dei contatti anglo-islamici e sulla asimmetria dei rapporti di forza, rovesciata rispetto a quella analizzata da Said; Alastair Hamilton e Jan Loop hanno ricostruito un'arabistica transconfessionale, intrecciata alle reti erudite europee; mentre Natalie Rothman, Eric Dursteler, Giancarlo Casale e Oumelbanine Nina Zhiri hanno messo in luce il ruolo attivo di attori ‘orientali’ nella configurazione dei saperi europei sull'Oriente. Per una riformulazione complessiva del tema si veda *The Dialectics of Orientalism in Early Modern Europe*, a cura di M. Keller - J. Irigoyen-García, London, Palgrave Macmillan, 2018 e per un bilancio critico dell'opera di Said e dei suoi limiti epistemologici si veda Cristiana Facchini, *Said, La Conoscenza e l'alterità*, in «Contemporanea», 8, 4, 2005, pp. 725-732.

⁴ Sull'orientalismo cattolico, la bibliografia è ormai ampia, e altri rimandi più puntuali si trovano nei capitoli che seguono. Comunque, si vedano in particolare Ângela Barreto Xavier e Ines G. Županov, *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th–18th Centuries)*, Oxford, Oxford University Press, 2015, che ha ridefinito il campo mostrando la produzione di saperi come esito di infrastrutture missionarie e di economie della traduzione; e Antonella Romano, *Impressioni di Cina. Saperi europei e inglobamento del mondo (secoli XVI-XVII)*, Roma, Viella, 2020, che ne ha messo in luce il carattere circolatorio e sperimentale all'interno delle reti gesuitiche. Per un esempio concreto di quella filologia missionaria in azione, Jorge Flores, *The Mughal Padshah. A Jesuit Treatise on Emperor Jahangir's Court and Household*, Leiden-Boston, Brill, 2016. Ma si vedano anche Mercedes García-Arenal e Fernando Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain. Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, Leiden-Boston, Brill, 2013, per la penisola iberica come laboratorio di saperi confessionali intrecciati, e Alexander Bevilacqua, *The Republic of Arabic Letters*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2018, che estende questa prospettiva alla lunga durata dell'erudizione europea. Per il quadro italiano si vedano Vincenzo Lavenia – Emanuele Colombo, *Introduction: Italy before and after Unification: Islam, Orientalism, Colonialism*, in *Christian-Muslim Relations: a Bi-*

segnato alla filologia protestante la preminenza nella nascita degli studi orientali moderni. Negli ultimi anni quella contrapposizione e quel primato si sono fatti meno netti: si riconoscono porosità e scambi tra erudizioni cattoliche e riformate. Le pagine che seguono si muovono in questo spazio intermedio, seguendo la trama delle circolazioni e dei dialoghi – Erpenius a lezione a Venezia; Casaubon in conversazione con Sarpi; i fratelli Golius, uno carmelitano, l'altro calvinista, Matteo di San Giuseppe e i suoi amici protestanti in Malabar – ma riconoscendo al tempo stesso che la concorrenza confessionale fu uno dei motori degli studi orientali.

È in questo stesso contesto di tensioni e di scambi che l'instabilità dei rapporti di forza, e l'assenza di un dominio saldo, resero la prima età moderna un tempo di apertura e di esperimenti. Ed è anche in questa soglia che prende forma ciò che qui si chiama orientalismo: non solo studi specialistici, ma una pratica concreta della conoscenza, fatta di traduzioni, lezioni, copie, discussioni, errori. A questa pratica parteciparono uomini e (rarissimamente) donne che difficilmente includeremmo nel recinto tradizionale della Repubblica delle Lettere: prigionieri, copisti, interpreti, religiosi, viaggiatori. Non furono semplici mediatori, perché i loro gesti contribuirono a formare la sostanza stessa dell'immagine dell'"oriente" nell'Europa del tempo.⁵ Ma orientalismo significa anche circolazione di idee. Le dottrine, le cosmologie, le metafore che giungevano dai mondi "orientali" non restarono confinate agli specialisti di lingue. Penetrarono nei discorsi più ampi della politica e della filosofia, furono assimilate, distorte, rese utili. In questo libro si accenna ai dibattiti sulla vita non umana, ma altri esempi si potrebbero fare, per esempio riguardo alla teoria delle religioni come impostura, considerata uno dei principi del pensiero critico europeo. Non sono eco esotiche, ma strumenti di pensiero, inseriti in un'Europa che, in un momento di crisi e di guerre, cercava nuove forme di intelligenza del mondo. In questo senso, orientalismo non indica soltanto un interesse erudito verso l'"oriente", ma anche un processo di progressivo scarto rispetto alla propria tradizione religiosa e intellet-

bliographical History, vol. 21, *Western Europe (1800-1914)*, a cura di D. Thomas - J. Chesworth, Leiden-Boston, Brill, 2024, pp. 25-55, utile a collegare infrastrutture cattoliche d'età moderna e traiettorie ottocentesche, riducendo lo iato fra missioni, erudizione e nazionalizzazioni del sapere.

⁵ Per la filologia riformata e i suoi intrecci con l'erudizione cattolica restano fondamentali gli studi di Alastair Hamilton che hanno ridimensionato la vecchia contrapposizione tra "arabismo protestante" e "orientalismo cattolico", mettendo in luce scambi, rivalità e continuità.

tuale. L'incontro con cronologie e dottrine provenienti da altri mondi produce uno slittamento di prospettiva: le nozioni di creazione, di anima, di salvezza — fondamenti della teologia cristiana — si confrontano con altre cosmologie e ne risultano incrinare, spostate, talvolta riscritte; la scoperta di un tempo profondo, che precede la creazione biblica, costringe a inventare nuove genealogie dell'umanità. L'orientalismo è dunque anche una forma di autocoscienza del sapere europeo, un momento in cui l'arrivo di notizie da fuori coincide con la messa in questione del proprio ordine. Le logiche del mondo entrarono in contatto come forse non era mai accaduto; le tassonomie, i lessici, le mappe morali e naturali rivelarono la propria arbitrarietà. Spesso prevalse una sorta di inerzia cognitiva e di intertestualità che annebbiava le novità; talvolta, invece, l'incontro con modi diversi di pensare il tempo, il passato, di ordinare il mondo e di dare senso alla vita produsse un riconoscimento dei limiti dei propri sistemi, aprendo piccole vertigini dell'ordine che vacilla.

Da questo punto di vista, questo è un libro europeo, anche per ragioni di lingua e di familiarità con i contesti, ma la domanda che lo guida non è eurocentrica. Non riguarda ciò che l'Europa cristiana pensava dei mondi che incontrava (e non di rado distruggeva), bensì come, in un tempo di crisi, elaborò nuovi modi di conoscere nel confronto con altri sistemi di pensiero e di vita.

Naturalmente, gli scambi non cancellano il conflitto, anzi lo alimentano, e le storie di questo libro sono anche piene di violenza. Ma è nel dislivello — nelle appropriazioni e nelle resistenze — che la conoscenza si fa viva e i fili più diversi si intrecciano per formare un tessuto in cui cercare origini e purezze non ha senso; lo disse benissimo Joyce — sia consentito per una volta citare un romanziere del Novecento — in un testo scritto in italiano nel 1907: «La civiltà nostra è un'immensa tessitura nella quale mescolansi gli elementi i più diversi, nella quale sono riconciliati la rapacità nordica, il diritto romano, la nuova convenzione borghese e gli avanzi di una religione siriana. In tale tessitura inutile cercare un filo che sia rimasto mero e vergine senza aver subito l'influenza di fili vicini».⁶

Una trama, dunque, non una fusione. Un tessuto di fili disuguali, legati da tensioni che non si sciolgono ma che, proprio per questo, producono pensiero. Non si tratta, infine, di negare il gioco delle rappresentazioni e delle paure: le frontiere, gli odi, le proiezioni dell'altro come nemico assoluto esistevano, ecco-

⁶ James Joyce, *L'Irlanda: isola dei santi e dei savi*, in Id. *Scritti italiani*, a cura di G. Corsini — G. Melchiori, Milano, Mondadori, 1979, p. 113.

me. Il libro però prova a seguirne le incrinature: i momenti in cui le figure rigide cedono di fronte alla realtà materiale degli incontri – intellettuali, ma spesso anche corporei, fatti di presenza e di fame.

Di questi momenti il libro ne racconta molti; aggiungo qui due scene minime e lontane tra loro. Nel 1612, in un villaggio non troppo lontano da Sarajevo, il gesuita e linguista Bartol Kašić, autore della prima grammatica di lingua illirica, racconta che durante la messa un cavaliere ottomano armato e dall'aspetto minaccioso, si fermò davanti alla chiesa. Tutti temevano il peggio. Chiese invece un pezzo di pane, una focaccia; gli fu portata. La prese, la mangiò, e «se ne andò pacificamente per il suo viaggio».⁷ Nel 1667, a Haifa, un carmelitano scalzo – traduttore in persiano di San Tommaso – diede rifugio nel convento del Monte Carmelo a diverse famiglie in fuga da un'incursione ottomana. Per trenta giorni cristiani di riti diversi, ebrei e musulmani vissero insieme nello stesso spazio ristretto e usarono lo stesso forno per il pane. Quando il pericolo cessò, celebrarono insieme la pace; e uno dei musulmani dichiarò che greci, maroniti, ebrei e anche i musulmani sarebbero probabilmente tutti finiti all'inferno, ma che quei padri meritavano invece il paradiso perché li avevano accolti e avevano permesso loro di cuocere il pane.⁸ È questa, forse, la forma più semplice e più esatta dei saperi viventi: la conoscenza che nasce dal contatto, dall'esperienza condivisa del pericolo e della cura; un sapere che, per un momento, si misura con la vita.

⁷ ARSI, *Austria* 20, fols. 17r-18r, lettera di Bartol Kašić a Claudio Acquaviva del 15 giugno 1612.

⁸ Archivio Storico di Propaganda Fide, *SOOG*, 240, Aleppo, fols. 217r-220r, lettera di Pierre De la Mère de Dieu, datata 20 giugno 1667.

Ringraziamenti

Questo libro è stato pensato a lungo e in luoghi diversi, ma è stato scritto nel contesto per me più congeniale, il dipartimento DISCI dell'Università di Bologna, dove ho trovato tanti amici, oltre che colleghi. Ai loro consigli e al loro incoraggiamento devo moltissimo; ricordo qui con gratitudine particolare Caterina Bori e Vincenzo Lagioia, e insieme a loro Pietro Delcorno, Fernanda Alfieri, Guido Bartolucci, Cristiana Facchini, Mattia Guidetti, Giulia Bonazza, Francesca Sofia, Antonella Salomoni, Tommaso Duranti, Irene Bueno, Maria Teresa Guerrini, Çiğdem Oğuz. Allo stesso modo, ringrazio le studentesse e gli studenti dei miei corsi: il secondo capitolo è nato dalle loro domande.

Un grazie speciale lo devo a Vincenzo Lavenia, per l'amicizia e l'intransigenza, per le lunghe conversazioni e le appassionante discussioni. È lui che, tra le molte altre cose, mi ha suggerito il titolo di questo libro.

Sono grata a coloro che in questi anni, con la loro intelligenza e generosità, mi hanno resa una studiosa e una persona migliore e hanno contribuito, ciascuno a suo modo, anche a questo lavoro: Corrado e Nella Pin, Sabina Pavone, Giacomo Corazzol, Clizia Carminati, Paola Molino, Thomas Wallnig, Joanna Weinberg, Piet van Boxel, Filippo De Vivo, Ines Peper, Silvia Chierchia, Davide Scotto, Michela Marcatelli, Sara Fani, Michele Petrone, Jan Loop, Paul Babin-ski, Vanda Indaga, Pier Mattia Tommasino, Paola von Wyss-Giacosa, Michela Catto, Danilo Valente, Franco Motta, Margherita Palumbo, Ulrich van Loyen.

Massimo Cattaneo, responsabile della collana, ha creduto subito in questo progetto: gliene sono davvero molto riconoscente. Alessandra Rossi ha seguito con cura intelligente e sollecitudine la lavorazione del volume, rendendolo senz'altro migliore.

La mia gratitudine va anche agli archivisti e ai bibliotecari che mi hanno sostenuta nelle ricerche con pazienza e disponibilità: padre Angelo Lanfranchi e Marcos Argüelles (Archivio Generale Carmelitani Scalzi), Gianni Venditti e Pier Paolo Piergentili (Archivio Apostolico Vaticano), Mauro Brunello (Archivum

Romanum Societatis Iesu), Katharina Kaska (Österreichische Nationalbibliothek), Daniel Wilkinson (British Library), Timothy Xu (Oxfordshire Archive).

Tra gli effetti collaterali di questa ricerca, il più prezioso è sicuramente l'amicizia di Alastair e Cecilia Hamilton. Sono grata ad Alastair per i suoi molti insegnamenti e il suo sostegno, e spero di non deluderne troppo le aspettative.

Per moltissime ragioni ringrazio poi Giulia Perucchi e Marco Cignarella, e con loro mia madre e mio fratello, Vanda e Alessandro.

Infine, grazie a Lara, *sine qua non*.

Elenco delle abbreviazioni

AAV	Archivio Apostolico Vaticano, Città del Vaticano
AGOCD	Archivum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, Roma
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma
ASVe	Archivio di Stato di Venezia, Venezia
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano
	<i>Vat. Ar.</i> Vaticani Arabi
	<i>Barb. Lat</i> Barberiniani Latini
	<i>Vat. Lat.</i> Vaticani Latini
	<i>Vat. Pers.</i> Vaticani Persiani
BL	British Library, Londra
BML	Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze
BnF	Bibliothèque nationale de France, Parigi
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek, Vienna

I. Libri

Filologi e pirati. Il Corano di Sarpi

1. *Un libro in viaggio*

Il 29 maggio 1604, un manoscritto in arabo del Corano lasciò Venezia diretto a Parigi. A spedirlo era stato Paolo Sarpi, frate servita, filosofo, matematico, uomo di scienza e di lettere, ma anche figura di raccordo tra sapere e politica, a suo agio tra biblioteche, fondachi di mercanti, conventi, ridotti e ambasciate. Seguire la scia di quel Corano – da preda del mare ad autorità filologica – significa affacciarsi su un mondo in cui la conoscenza prende forma tra bottini, diplomazia e politica, tra Venezia, il Mediterraneo e l'Europa del Nord.

La vicenda rivela, in piccolo, come un libro potesse mutare natura al variare dei suoi proprietari e dei contesti: da oggetto di conquista a pegno diplomatico, da curiosità esotica a strumento di studio. Ogni passaggio di mano ne ridefiniva il senso, ne mutava lo statuto e lo inseriva in un nuovo circuito di letture, credenze e pratiche materiali. La prima orientalistica europea nasce (anche) qui: prima che disciplina, fu un'esperienza concreta di contatto, instabile e composita.

Il destinatario di quel manoscritto era Isaac Casaubon, che nel novembre di quello stesso anno sarebbe stato nominato *Garde de la Librairie du Roi*, aiutante bibliotecario di Enrico IV. Dopo aver preso lezioni di arabo dal medico Étienne Hubert e dal giovane fiammingo Adriaen Willemisz, Casaubon aveva deciso infatti di cimentarsi con lo studio del Corano, seguendo il suggerimento di Joseph Justus Scaliger e assecondando una curiosità che sarebbe rimasta profonda e duratura.¹ La cosa può sorprendere, abituati come siamo alla sua immagine di filologo supremo e amante delle biblioteche, ma a trentatré anni Casaubon aveva sognato di partire per il Levante e di andare a caccia di libri sconosciuti, «mai

¹ Sugli studi arabi di Casaubon, si veda Alastair Hamilton, *Isaac Casaubon the Arabist: 'Video longum esse iter'*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 72, 2009, pp. 143-168.

neppure sognati» dai dotti europei.² Il progetto naufragò presto, ma l'interesse per le lingue orientali e per i loro testi non venne meno. L'Asia occidentale e il mondo islamico rimasero al centro della sua attenzione, e il suo sguardo non mancò di volgersi verso regioni anche più lontane, come dimostra il suo entusiasmo per l'*Historia natural y moral de las Indias* o per l'*Africa* di Leone Africano (al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Wazzān). Alla ricerca, dunque, di un esemplare del Corano, Casaubon si era rivolto naturalmente a Venezia, all'epoca uno dei nodi più importanti dei circuiti librari transimperiali, da dove si era già fatto mandare una Bibbia in ebraico e la grammatica ebraica di David Kimhi; un'altra possibilità sarebbe stata Roma, ma per un ugonotto come lui quella strada restava difficilmente praticabile.

Va ricordato che, mentre a Venezia procurarsi un manoscritto coranico poteva essere relativamente semplice, altrove poteva costare la vita: nella penisola iberica, in quegli stessi anni, uomini e donne *moriscos* venivano inquisiti per il solo possesso e i volumi sequestrati finivano quasi sempre bruciati.³ Ne risultano due geografie normative che non separano solo relativa tolleranza veneziana e repressione iberica, ma producono biografie diverse degli stessi libri: ciò che in Laguna vale come merce colta, anche se rara e rischiosa da ottenere, in altri luoghi diventa capo d'accusa, e in altri ancora dono diplomatico o autorità filologica. La conoscenza, qui, non è un'astrazione, ma ha costi giuridici, rischi personali e zone d'ombra e, per questo, si affida a canali laterali.

² Lettera di Casaubon a Philippe Canaye de Fresnes (a Venezia), datata 27 agosto 1592: «Ego vero quid moliar, quo spectem, vix audeo dicere. Primum, quia vitae summa brevis spes vetat inchoare longas; deinde quia prudentis hominis non est, eam de se spem velle excitare, quam postea sit destitutus. Veruntamen, quod uni tibi dictum sit, fatebor, quod res est; non eo animo tantum studii ponerem in linguis his, ut Hebraeos Rabbinos intelligam; non est, inquam, id ἀρχιτεκτονικὸν meum τέλος, sed ut harum ope Arabicam intelligere queam; qua usi sunt plerique summi Philosophi, quorum scripta in omni sapientiae parte praestantissima, linguae illius imperitia hodie vel ignorantur, vel nulla, certe parva cum utilitate leguntur. Isti enim ire mihi necesse est, si studium meum Arabicae linguae serio applicare velim. Multa enim in istis locis scio reperiri, quorum hic οὐδ' ἐν ὀνείροις nomina sunt audita», in Isaac Casaubon, *Epistolae*, Rotterdam, Fritsch et Böhm, 1709, p. 569. Circa l'attitudine di Casaubon verso le lingue orientali, si veda Anthony Grafton - Joanna Weinberg, *"I have always loved the Holy Tongue". Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2011.

³ Mercedes García-Arenal, *The Inquisition and the Search for Qur'ans*, in *The Iberian Qur'an: From the Middle Ages to Modern Times*, a cura di M. García-Arenal - G. Wieggers, Berlin, de Gruyter, 2022, pp. 330-381.

Il dono e la rete

Casaubon contattò dunque il libraio dalmata Francesco Maria Sangri,⁴ attivo nella Laguna, ma ne ricevette una risposta deludente: in quel momento, a Venezia, era disponibile un solo manoscritto, custodito nella biblioteca del patri-zio e savio di Terraferma Agostino Da Mula, e per di più, dato in prestito a un dragomanno a servizio del bailo – un dettaglio che mostra quanto porosa fosse a Venezia la frontiera tra sfera privata e amministrativa, dove libri e carte scivola-vano dalle biblioteche patrizie a circuiti semipubblici legati agli uffici e ai loro funzionari.⁵ Fu a questo punto che intervenne Sarpi; come spesso accade, fallito il canale mercantile, subentrò quello diplomatico-erudito.

Sarpi era stato coinvolto su richiesta di Jacques-Auguste de Thou o, più proba-bilmente, dell'ambasciatore francese Philippe Canaye de Fresnes – lo stesso che aveva impartito le istruzioni al libraio dalmata – e che, nell'affare, colse l'occa-sione di riavvicinarsi a Casaubon. L'offerta di un libro, qui, si fa gesto di riconci-liazione: un segno di distensione dopo la frattura seguita alla conferenza di Fon-tainebleau, quando de Fresnes si era convertito al cattolicesimo e aveva tentato di convincere anche l'ugonotto Casaubon ad abiurare la sua fede. Casaubon gli scrisse parole affettuose, assicurandolo dell'affetto intatto che ancora nutriva per lui: «non aveva dimenticato l'antica amicizia». Se aveva tenuto il punto, aggiun-geva, non era «per ostinazione o caparbietà, ma per la forza della convinzione e la fermezza dei suoi sentimenti».⁶

⁴ Per un cenno a questa vicenda, si veda Gaetano Cozzi, *Paolo Sarpi tra il cattolico Philippe Ca-naye de Fresnes e il calvinista Isaac Casaubon*, in «Bollettino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato veneziano», 1, 1959, pp. 27-153: 63-64 (ristampato in Id., *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 43-44). La lettera (datata 12 dicembre 1603) di Sangri a Casaubon si trova in BL, *MS Burney* 366, fols. 7r-v.

⁵ Su questa permeabilità tra pubblico e privato, si veda Filippo De Vivo, *Patrizi, informatori, barbieri. Politica e comunicazione a Venezia nella prima età moderna*, Milano, Feltrinelli, 2012.

⁶ Cfr. Isaac Casaubon, *Epistolae*, Rotterdam, Fritsch - Böhm, 1709, p. 185 (lettera datata 17 agosto 1603). In seguito, Canaye (che aveva aiutato Casaubon a lasciare Ginevra per la Francia) rifiutò di fargli da tramite con Sarpi durante l'Interdetto, causando ritardi nella corrispondenza, ormai priva del canale sicuro della diplomazia. De Thou, Casaubon e lo stesso Canaye erano stati nominati commissari della conferenza di Fontainebleau nell'aprile del 1601. Sulle proce-dure della conferenza, cfr. Michael Wolfe, *Exegesis as Public Performance: Controversialist Debate and Politics at the Conference of Fontainebleau (1600)*, in *Politics and Religion in Early Bourbon France*, a cura di A. Forrestal - E. Nelson, Palgrave MacMillan, Basingstoke, 2009, pp. 65-85. Casaubon deplorò l'uso politico della conferenza per garantire a Enrico IV il sostegno papale.

Sarpi conosceva bene Agostino Da Mula: entrambi frequentavano il ridotto Morosini e condividevano la passione per la matematica e l'ottica. Insieme avevano persino costruito un telescopio – notizia che alcune fonti spingono oltre, fino ad attribuire loro una precoce osservazione astronomica, in anticipo su Galilei.⁷ Da questa familiarità nacque la giusta pressione: convincere, o meglio costringere, Da Mula a cedere il manoscritto. Sarpi si offrì come mediatore e si servì del tramite di Canaye de Fresnes per far recapitare il libro a Parigi, scrivendo a Casaubon che considerava quel dono – il Corano – non soltanto destinato a lui, ma all'intera Repubblica delle Lettere, che ne avrebbe tratto sicuro beneficio.⁸

Il passaggio nel circuito diplomatico non era un dettaglio logistico: serviva anche a eludere controlli troppo scrupolosi sulla merce, invisibilità che, insieme, protegge e accredita. Il Corano fu indirizzato ufficialmente a de Thou. Casaubon, entusiasta, scrisse subito per ringraziare: quello veneziano fu il primo di una piccola costellazione di Corani destinati ad arricchire la sua collezione. Su due di essi l'erudito avrebbe lavorato più assiduamente: il primo, annotato da Adriaen Willemsz, passò successivamente a Thomas Erpenius;⁹ l'altro, con numerose glos-

⁷ Su Da Mula, cfr. Gaetano Cozzi, "Agostino Da Mula", *Dizionario Biografico degli Italiani* (DBI), vol. 32, 1986, pp. 376-381. Su Da Mula, Galilei e Sarpi, cfr. Massimo Bucchiantini - Michele Camerota - Franco Giudice, *Il telescopio di Galilei. Una storia europea*, Einaudi, Torino, 2012, pp. 35, 43, 107-108.

⁸ Lettera datata 10 agosto 1604, pubblicata in appendice a Cozzi, *Paolo Sarpi tra il cattolico*, cit., pp. 147-148: «Occasione Alcorani oblata Amulio librum tibi donaturienti stimulos addidi, hæsitantem impuli, ac ferme coegi et interpretem me obtuli. Non tamen ausus ad te litteras dare, Thuano amplissimo viro molestiam exhibere satius duxi, munus reipublicæ litterariæ, in cuius commodum cessurum est, potiusquam tibi donatum arbitror. Amulio tuo nomine grates egi quas potui, verum nec tales nec tantas, ac tu summa eloquentia et ubertate in litteris cumulate habuisti. His omnibus nequicquam egisse mihi videor, tamen studium meum et animi propensionem in te præmonstravi». Non mi è stato possibile consultare l'originale per verificare 'donaturienti' ma pare certa la restituzione *donare cupienti* (G.B. Conte, *per verba*). Il 2 giugno 1604, Canaye aveva già annunciato a de Thou l'invio del dono: «Parce que le P. fra Paolo estant absent, sans lequel je ne pouvois satisfaire au point principal de votre lettre concernant les livres que desirez avoir n'ayant point gardé de copie du memoire qu'il vous en envoyé avec sa dernière, j'ay esté contraint d'attendre son retour, lequel comme il a esté beaucoup plus tard que ie ne pensoys, aussy sera il accompagné d'un present qui ne vous sera à mon advis moins agréable qu'à Mons. Casaubon auquel il est adressé [...] p. fra Paolo n'eut obtenu du Sr Augustin de Mula qui en estoit le propriétaire» (BnF, *Français* 6415, fol. 22r).

⁹ Oxford, Bodleian Library, *MS. Marsh* 358. Una nota di E. Hubert segnala che questo esemplare rimase a Parigi dopo la partenza di Casaubon per Londra. Il volume, con glosse di Adriaen Willemsz, fu donato a Erpenius. Sulla collezione di Corani appartenuta a Casaubon, si vedano i

se dello stesso Casaubon, era una copia della versione commissionata nel 1518 da Egidio da Viterbo ed eseguita da Juan Gabriel, *alfaquí* di Teruel (già Alí Alayzar), un musulmano aragonese convertito al cattolicesimo che aveva aggiunto al testo arabo la traslitterazione e la traduzione in latino.¹⁰ Il Corano ottomano inviato da Venezia rimase tuttavia il primo della raccolta di Casaubon e soprattutto segnò l'inizio di uno dei carteggi più belli e significativi della corrispondenza sarpiana, ampiamente indagato da studiosi come Gaetano Cozzi, Corrado Vivanti, Boris Ulianich e, più di recente, Nicholas Hardy.

Ora, sebbene gli aspetti teologici emersi nel dialogo tra i due abbiano attirato grande attenzione da parte degli storici, minore interesse ha destato l'aiuto concreto, materiale, che Sarpi fornì a Casaubon per progredire nello studio delle lingue orientali. Oltre al Corano, infatti, fece arrivare da Venezia alcuni manoscritti e varie opere a stampa in ebraico che il filologo non era riuscito a reperire tramite i suoi agenti, tra i quali figurava il romanziere Giovan Francesco Biondi.¹¹ Nelle

riferimenti epistolari individuati da A. Hamilton, *Isaac Casaubon*, cit., nota 38 (per es. Oxford, Bodleian Library, *MS Casaubon* 22, fols. 44r, 82v). Casaubon mostrò interesse anche per i commenti al Corano composti da autori cristiani. In particolare, discusse con Scaliger alcune "note sul Corano" attribuite a un domenicano, forse Guglielmo da Tripoli (ca. 1220-1273), autore della *Notitia de Machumeto*, o Riccoldo da Montecroce (1243-1320), autore della *Confutatio legis latae Saracenis a maledicto Mahometo*. Cfr. Casaubon, *Epistolae*, cit., pp. 184, 187, 190.

¹⁰ Una copia commissionata da Egidio da Viterbo fu annotata a Roma da Leone l'Africano su richiesta del cardinale e si conserva oggi presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano (MS D 100 Inf.). L'esemplare con le glosse di Casaubon si trova invece a Cambridge (University Library, MS Mm. v. 26), dove Alastair Hamilton ha identificato la sua mano. Sull'intricata storia di questi manoscritti e delle loro postille, cfr. Katarzyna K. Starczewska, *Latin Translation of the Qur'an (1518/1621) Commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Case Study*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2018.

¹¹ Si veda per esempio la lettera a Casaubon dell'11 novembre 1611: «Casu accidit (vir eccellentissime) ut occurrerem Joanni Francisco Biondo conquerenti quod libellum hebraicum, quem ei iniunxeras, reperire non posset. Illum ego bono animo esse iussi, et mihi inveniendum laetus suscepi, nec illum modo, sed et alium latinum, cuius titulum tradideras. Hos libellos Dominicus Molinus, absente Biondo, tradidit Lugdunum deferrendos ad Jacobum Balbanum, ut ab eo isthuc mitterentur. Illos credo te aut iam recepisce, aut propediem recepturum. Nolim putares hoc nomine te mihi quicquam debere, nisi hoc unum ut mea opera saepius utare» (in appendice a G. Cozzi, *Paolo Sarpi tra il cattolico Philippe Canaye de Fresnes e il calvinista Isaac Casaubon*, cit.). Riferimenti analoghi compaiono in altre lettere: per esempio, in una del dicembre 1608 a Groslet de l'Isle, Sarpi scriveva: «Ebbero una lettera dal signor Casabona, a quale non rispondo ancora, aspettando di trovare un altro libro come quell'ebreo ricevuto da lui della stampa di Cracovia (che così mi par raccordarmi), per scontrare quello che manca» (Sarpi, *Lettere ai protestanti*, a cura di M.D. Busnelli, Bari, Laterza, 1931, vol. 1, p. 14). Sul ruolo di Biondi come

lettere tra Venezia e Parigi, tra le fitte analisi politiche e le intricate considerazioni religiose ed ecclesiologiche, ricorrono di continuo titoli, richieste, intercessioni. Fra' Paolo, già prima dell'Interdetto, godeva di grande credito – era «padrone di mezza città, et io temerei d'irritarmelo», scriveva nel 1603 il nunzio pontificio Offredi nella lettera in cui insinuava che fosse ateo¹² – e mise quell'influenza al servizio di studiosi come Casaubon. Si faceva carico di ricerche e spedizioni librerie grazie a una rete che includeva patrizi, librai, mercanti stranieri (tra cui un persiano venuto a vendere tappeti!) e membri della comunità ebraica, una trama di intermediari sapientemente adoperata, in cui il libro non era solo veicolo di dottrina, ma punto d'incontro tra lingue, fedi, classi sociali.

«Non falsificato, ma fidelissimo»

Tutta questa vicenda – il dono, le mediazioni, la rete che si allarga da Venezia a Parigi – trova il suo riflesso in una sola pagina: la lettera con cui Sarpi annuncia a de Thou l'invio del Corano. È solo un biglietto, quasi anodino, eppure in poche righe si adombrano questioni assai vaste come il nesso tra violenza ed erudizione, la circolazione di manoscritti islamici in Europa, il ruolo

tramite tra Venezia e Inghilterra, cfr. Chiara Petrolini, *Tra Paolo Sarpi e Giacomo I: i carteggi diplomatici di Giovan Francesco Biondi prima dei suoi esordi letterari (1609-1622)*, in *Archilet. Per uno studio delle corrispondenze letterarie in età moderna*, a cura di C. Carminati - P. Procaccioli - E. Russo - C. Viola, Verona, QuiEdit, 2016, pp. 355-372. Sugli studi ebraici di Casaubon, cfr. Anthony Grafton - Joanna Weinberg (with Alastair Hamilton), *"I have always loved the Holy Tongue". Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*, Cambridge MA-London, Harvard University Press, 2011. Riferimenti alla ricerca di libri da parte di Sarpi ricorrono anche nella corrispondenza tra Canaye e de Thou (per esempio nel codice BnF, *Français 6415*). Sulla circolazione di manoscritti tra Venezia e Francia, cfr. Antonella Barzazi, *«Si quid e Gallia afferatur, avido lego». Reti intellettuali, libri e politica tra Venezia e la Francia nella prima metà del Seicento*, in *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVIe-XVIIe siècles*, a cura di G. Fragnito - A. Tallon, Roma, École française de Rome, 2015, link: <https://doi.org/10.4000/books.efr.2856>

¹² La lettera (AAV, *Fondo Borghese*, III, 100B, fol. 184) è pubblicata in P. Pirri, *Come Paolo Sarpi non fu vescovo di Nona*, in «La Civiltà Cattolica», 4, 1936, p. 196-206: 198. Nello stesso anno Sarpi fece da intermediario tra Tintoretto e il cancelliere polacco Zamoyski; cfr. la lettera di Giovanni Ursino pubblicata nel repertorio online curato da Marie Viallon: <https://correspondance-sarpi.univ-st-etienne.fr/lettre/1603-02-01de-ursyn-niedzwiecki>. Secondo Frajese, Offredi alludeva anche all'omosessualità di Sarpi, cfr. Vittorio Frajese, *'A pensive nun': lettura dei Pensieri medico-morali di Paolo Sarpi*, in «Quaderni Storici», 53, 2, 158, 2018, pp. 571-97.

di Venezia come snodo del mercato librario orientale e, sullo sfondo, il legame tra gli studi orientali e la crisi del cristianesimo d'occidente e, con essa, del vivere civile. In filigrana affiora la polisemia del libro arabo a seconda dei contesti e di chi lo possedeva: da bottino di guerra a oggetto di prestigio e persino 'totemico', benché indecifrabile, e infine, ma solo dopo e per pochi, strumento di studio e conoscenza.¹³

Sono tracce racchiuse in un testo brevissimo, quasi un verbale di catena di custodia, che vale la pena riportare per intero per ricomporre gli indizi:

«Francesco M.a Sangri raguseo nelli giorni prossimi ha ricercato per tutta questa città con esquisita diligenza un'Alcorano per servitio del signor Casabona, cosa che pervenuta all'orechie dell'illustrissimo signor Agostino Amulio gentilhuomo, che alla sua nobiltà tiene congiunto gusto et intelligenza singolare di tutte le buone lettere et animo inclinato a favorire li professori, l'ha indotto in risoluzione di mostrare al signor Casabona la stima che fà delle virtù sue, con mandarli a donare il libro che desidera et con questa occasione offerirli in ogn'altra parte il suo servitio. Restava di truovar modo come esequire la sua deliberatione, al che mi son offerto io per mediatore con dover usare il mezzo di V.S. Ill.ma per farlo capitare: ella mi ha dato animo di ciò fare col'havermi fatto degno di legere l'historia sua, di che per un'altra mia la ringratiai, et perciò assicuratami di pregarla in ogni occorrenza. Tengo che al signor Casabona il presente sarà molto grato per la certezza che non è libro falsificato, ma fidelissimo: già anni 50 Lorenzo Amulio, avo del suddetto illustrissimo signore, essendo capitano del mare per questa repubblica, combaté et vinse Sabbarays turco, capo di alcune galeote et famoso corsaro, nelle cui spoglie si ritruovò quest'Alcorano, onde quando s'havesse da usare per autorità, certa cosa è che viene di luogo non sospetto. Prego di novo V.S. Ill. ma di scusare il mio ardire. Et per fine di questa con ogni riverenza le bascio la mano».¹⁴

Due sono nel testo le parole-chiave: autenticità del testo e, di conseguenza, la sua spendibilità come autorità. Colpisce la premura con cui Sarpi garantisce

¹³ Sull'uso 'totemico' dei libri sacri (in questo caso della Bibbia in ambiente puritano, ma un discorso simile vale per altri contesti e per il Corano), cfr. David Cressy, *Books as Totems in Seventeenth-Century England and New England*, in «The Journal of Library History», 21, 1986, pp. 92-106.

¹⁴ La lettera, datata 31 maggio 1604, è stata pubblicata da B. Ulianich in Paolo Sarpi, *Lettere ai Gallicani*, a cura di B. Ulianich, Wiesbaden, Franz Steiner, 1961, pp. 167-168 (l'originale è conservato alla BnF, Dupuy 838).

che l'esemplare non era «falsificato, ma fidelissimo», una rassicurazione tutt'altro che ovvia. L'allusione potrebbe richiamare l'audace (e maldestra) impresa editoriale di Alessandro e Paganino Paganini, che nel 1537-38 avevano stampato a Venezia il Corano in arabo, con l'intenzione di venderlo sul mercato ottomano.¹⁵ Il risultato fu disastroso: pieno di errori, goffo nella resa grafica, improponibile per quello che Brinkley Messick ha definito un *calligraphic state*.¹⁶ Addirittura, secondo quanto riportato da Jean Bodin nel *Colloquium Heptaplomeres*, il mercante veneziano che tentò di smerciare il Corano dei Paganini a Costantinopoli fu condannato a morte dal sultano per aver violato il divieto della stampa e per le imprecisioni contenute nel testo: si salvò solo grazie all'intervento dell'ambasciatore veneziano e alla promessa di bruciare tutte le copie stampate (che non vennero dunque distrutte per ordine papale, come talvolta si è congetturato).¹⁷ In alternativa, Sarpi potrebbe riferirsi alla fortunatissima, controversa e censurata edizione di Theodor Bibliander, basata sulla traduzione-parafrasi in latino di Robert Ketton e pubblicata da Oporinus a Basilea nel 1542-43.

Ad ogni modo, Sarpi rassicura gli amici francesi: l'esemplare spedito non è sospetto, ma “autentico”, appartenuto al *reis* Şaban (o Saba, Saban, Sabana, Sabarays, Sabanrais, Saban-reis), figura che le fonti ottomane descrivono come un comandante al servizio di Solimano il Magnifico, e quelle veneziane come

¹⁵ Sul Corano dei Paganini e sul ritrovamento dell'unica copia finora rintracciata, si veda Angela Nuovo, *Il Corano arabo ritrovato. Venezia, Paganino e Alessandro Paganini*, in «La Biliofilia», 90, 1987, pp. 237-271; Maurice Borrmans, *Présentation de la première édition imprimée du Coran à Venise*, in «Quaderni di studi arabi», 9, 1991, pp. 93-126; Maria Nallino, *Una cinquecentesca edizione del Corano stampata a Venezia*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienza, Lettere ed Arti», 124, 1965-1966, pp. 1-12. Si veda anche la dissertazione di Michael Conrad Ludwig, *Dissertatio historico-philologico-theologica de Alcorani prima inter Europaeos editione Arabica*, Altdorf, Literis Henrici Meyeri, Universitatis Typographi, 1703.

¹⁶ Brinkley Messick, *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley, California University Press, 1996.

¹⁷ Cfr. *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, a cura di L. Noack, Paris-London, Klincksieck, 1857, p. 225; per la trad. inglese, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, a cura di M.L. Daniels Kuntz, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 294). Più fortuna ebbero invece libri europei venduti a Costantinopoli. Si veda Zsuzsa Barbarics-Hermanik, *European Books for the Ottoman Market*, in *Specialist Markets in the Early Modern Book World*, a cura di R. Kirwan - S. Mullins, Leiden, Brill, 2015, pp. 389-405. Per attrarre gli acquirenti musulmani, G.B. Raimondi (Typographia Medicea) ometteva da taluni frontespizi ogni riferimento alla stampa e imitava il più possibile lo stile dei manoscritti. Cfr. *La via delle lettere. La tipografia medicea tra Roma e l'Oriente*, a cura di S. Fani - M. Farina, Firenze, Mandragora, 2012, pp. 184-185.

un pirata e predone. «Non falsificato, ma fidelissimo»: un testo uscito dal mare e rientrato nel porto dell'autorità.

Su Şaban e su questi fatti è opportuna una breve e non spiacevole digressione.

2. *Dai bottini alle biblioteche: il caso Şaban (1548)*

Nella primavera del 1548, Lorenzo Da Mula, capitano di mare della Repubblica di Venezia e avo di Agostino, aveva attaccato alcune galee ottomane, ridotto in schiavitù gli equipaggi e, violando le direttive del Senato (che proibivano l'uccisione persino dei pirati), fatto assassinare Şaban, il loro comandante.¹⁸

Il caso innescò una crisi diplomatica non trascurabile, i cui sviluppi un uomo come Sarpi difficilmente poteva ignorare. In un primo momento Venezia, tramite il bailo Alvise Renier, tentò di occultare l'accaduto. Il sultano Solimano, inizialmente conciliante, chiese un'indagine imparziale, assicurando che non avrebbe ordinato ritorsioni, neppure in caso di colpa veneziana: un gesto che ribadiva la volontà ottomana di mantenere «il mare sicuro et comune a tutti gli amici».¹⁹ Ma la notizia dell'esecuzione sommaria di Şaban filtrò rapidamente, e la crisi si aggravò. Secondo Giovanni Maria Malvezzi, residente asburgico a Costantinopoli, il gran visir Rüstem Paşa minacciò guerra o, almeno, la richiesta di un risarcimento esemplare in denaro per l'oltraggio subito. Per placare l'ira degli ottomani e salvare Da

¹⁸ Cenni a questa vicenda si trovano in Alberto Tenenti, *I corsari in Mediterraneo all'inizio del Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», 72, 2, 1960, pp. 234-87, spec. 255-256; Ovidiu Cristea, *Pirat sau reis? O dilemă a navigației și comerțului în relațiile venețiano-otomane di Mediterana răsăriteană în prima jumătate a secolului al XVI-lea*, in *Negustorimea în Țările Române între Societas mercatorum și individualitatea mercantilă în secolele XVI-XVIII*, a cura di L. Cristian, Galați, Galați University Press, 2010, pp. 265-280.

¹⁹ Cfr. La lettera di Giovanni Maria Malvezzi del 2 luglio 1548 a Ferdinando I: «Sonno alcuni giorni che el Bassa et el capitan del mare hanno scritto al Sig.or per informarlo sopra el caso de Saba Rays. Medemamente scrisse el bailo de' Venitiani onde sopra queste tre informationi: El Sig.or ha mandato una dechiaratione al Bassa qua, cometendogli che si debba informare et far processo et - trovandosi che Sabarays sia colpevole - che sia gravamente castigato; et se gli Venitiani saranno colpevoli, che si fatia sapere el tutto a Sua Alteza, cometendo al capitan del mare et a Salerays che però non faciano ne lassino fare movimento alcuno contra detti sig.ri Venitiani ne contra altri, ma che el mare sia sicuro et comune a tutti gli amici» (*Austro-Turcica 1541-1552. Diplomatische Akten des habsburgischen Gesandtschaftsverkehrs mit der Hohen Pforte im Zeitalter Süleymans des Prächtigen*, a cura di S.M. Džaja - K. Nehring, München, Oldenbourg, 1995, p. 261. L'originale si trova in Vienna, *HHStA, Turcica* 1,7 Konv. 4, fols. 1r-5r).

Mula, la diplomazia veneziana escogitò una difesa improbabile: addossare la colpa ai galeotti, sostenendo che avevano agito contro gli ordini del capitano, il quale, nel frattempo, si era reso irreperibile e non poteva rispondere dei fatti.

Non funzionò. L'incidente continuò a essere evocato dalle autorità ottomane come prova della slealtà e inaffidabilità veneziana, tanto più in un momento delicato, mentre infuriava la guerra con la Persia. In senso opposto, lo storico veneziano Pietro Giustinian ne diede una lettura rovesciata e apologetica, trasformando l'episodio in un piccolo trionfo: una vittoria sulla pirateria, ottenuta grazie all'astuzia di Da Mula e alla complicità di un governo che seppe difendere il suo uomo e dimenticare, con disinvoltura, le proprie leggi.²⁰

Solimano riaprì formalmente il caso nell'estate del 1550. In una lettera al Doge e al Senato pretese il rilascio dell'equipaggio catturato, il risarcimento agli eredi di Şaban e la restituzione di tutte «le robe» depredate.²¹ Tornò sul tema

²⁰ Pietro Giustinian, *Le Historie Venetiane: Di nuouo riuedute, & ampliate*, Venezia, Avanzi, 1576 (traduzione italiana di Remigio Nannini), p. 278: «Perché Sabba Rais capo dell'armata dei Pirati infestava tutto il mare, per questo l'armata di San Marco l'affrontò, e lo prese, il quale dipoi per commandamento di Lorenzo da Mula Generale dell'armata Venetiana, si procurò che fusse ammazzato secretamente. La morte del quale Solimano hebbe molto a male, e minacciava volersene vendicare con l'arme, se non gli era dato nelle mani il Mula, il quale havea ammazzato quel Turco, tanto glorioso per inganno. Però il Senato ordinò, per quietare Solimano, che il Mula fusse condotto a Venetia con la guardia, e lo privorno di quella dignità, e furono mandati alcuni che effettuassero tal cosa, ma il Mula saputo il fatto, lasciata l'armata in Dalmatia, si fuggì in altri paesi. Di poi, essendo mancata e scemata in parte l'ira di Solimano, il Mula fu assoluto dal Senato, e ritornò nella patria, e fu honorato come prima». Del caso scrive anche a più riprese il bailo Alvise Renier nella sua relazione al Senato (*Relazioni di ambasciatori veneti al Senato, XIV, Costantinopoli. Relazioni inedite (1512-1789)*, a cura di M.P. Pedani, Padova, Bottega D'Erasmus, 1996, pp. 47-86: 55; 65-68).

²¹ La lettera di Solimano, datata 5 luglio 1550, viene allegata da Malvezzi a Ferdinando I d'Austria: «Quando io era al viaggio di Persia avanti a Corfù haveti preso Saban Rays, li navili et le robe. Et tutti li homeni soi sonno fatti schiavi. Quelli homeni che sonno presi con el mio Saban Rays et robe et ogni cosa che se consegna in mano del mio chiauss. Quelli navili che sonno presi che me li mandate alla mia Porta. El Saban Rays mio schiavo esser così mal trattato, io voglio intendere questa cosa come passa. Bisogna che me lo avisate qua alla mia Porta. Capitano de Carlo bei alla mia Porta have fatto arzi: Le vostre più de quaranta vele sonno fora in mar et confini nostri, vanno caminando. Che cosa vol dir questo? Come che presumate a far così non havete vergogna. Io non lo comando che habiate da mandar fora; examine senza che io ve lo comanda. Io per ogni modo voglio intendere che vol dir», in *Austro-Turcica 1541-1552. Diplomatische Akten des habsburgischen Gesandtschaftsverkehrs mit der Hohen Pforte im Zeitalter Süleymans des Prächtigen*, a cura di S.M. Džaja - K. Nehring, München, Oldenbourg, 1995, p. 475. Per questo e altri documenti riguardanti la vicenda e conservati negli archivi veneziani, cfr. M.P. Pedani,

ancora nell'ottobre successivo: pur accogliendo con indulgenza il «rammarico infinito» espresso dai veneziani, li avvertì che non avrebbe più tollerato un simile oltraggio in futuro. Infine, ingiunse loro di rintracciare la moglie di Şaban, Zoe, insieme ai loro figli e figlie, e di trasferirli a Costantinopoli.²²

Fu proprio tra le spoglie di Şaban (evidentemente mai restituite) che si trovava il Corano che, cinquant'anni dopo, Sarpi avrebbe inviato a Casaubon.

Perché questa sequenza, apparentemente marginale, merita di essere ricostruita con attenzione? Perché, nel XVI e XVII secolo, essa fu spesso la regola, e non l'eccezione. Dai bottini alle biblioteche. Un numero significativo di manoscritti di origine islamica o comunque di provenienza orientale – scritti in arabo, persiano, turco, siriano o ebraico – seguì itinerari analoghi: provenienti da catture, razzie o confische, passavano dalle mani di soldati, schiavi, corsari o funzionari musulmani alle grandi biblioteche europee.²³

Documenti turchi dell'Archivio di Stato di Venezia. Inventario della miscellanea, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1994, parte 1, pp. 164, 166-167.

²² La lettera originale è conservata all'ASVe, *Documenti Turchi*, Busta 5, n. 657. Segue, al n. 658, la traduzione della lettera per mano del cipriota di origine circassa Michiel Mambre, interprete a Venezia «[...] vostro oratore et baili, li quali interpellati et domandati sopra tal fatto [la presa e la morte di Şaban] mi risposero dicendo qualmente il capitano che havea prso il Sinban da quelle bande si era assentato imm.te, né si puote haver nelle mani, et che esso Sinban non fu morto de intelligentia vostra, ma è stato preso per doverlo mandare all'Eccelsa porta mia, come persona che ha danneggiato li sudditi vostri, perché contra lui fosse ministrata giustitia. Ma reddotto dapoi in galea del capitano li galiotti lo fecero morir contra il voler et intention vostra, et perciò il Dominio vostro ha avuto ramarico infinito. Hor essendo così non è di mente mia, che li musulmani siano a tal modo vessati et riunati, nientedimanco per il Sinban Reis et soi homini et attion loro per le infinite gratie della mia Maestà l'error et peccato vostro [...] ve l'ho perdonato, ma de ceteroi si contra il mio nobile comandamento et felici miei capitoli faranno danno li vostri venetiani ad alcun delli miei musulmani, sine per via da mar, sine per via da terra, et dapoi escusandosi diranno ,esser fatto dal suo capitano, il qual si assentò e non si può havere, come già dicono di sopra, et per altri mezzi simili, per niente non saranno accettate le vostre escusationi et mancamenti, anzi sarete certi che in quel caso li eccelsi nostri capitoli saranno disfatti. [...] Hora convien che le musulmane, Zoe la donna, fioli et fiole del Siaban, dove che saranno, dobbiate trovarle, et quelle mandar alla Eccelsa mia porta, perché circa ciò la Eccelsa et felice mia porta non accetterà le escusation vostre per nignun modo. Scritto nella luna de ramasa 957, che vien a esser il mese di settembre, 1550, in Constantinopoli. Tradutta per me Michiel Mambre interprete». Sull'interessante figura di Mambre, si veda Maria Pia Pedani, *The Interpreter Michele Membrè's Life in Venice*, in *Cultures of Empire: Rethinking Venetian Rule, 1400-1700. Essays in Honour of Benjamin Arbel*, a cura di G. Christ - F-J. Morche, Boston-Leiden, Brill, 2020, pp. 383-413.

²³ Per l'analisi di alcuni casi si veda Robert Jones, *Piracy, Wars, and the Acquisition of Arabic Manuscripts in Renaissance Europe*, in «Manuscripts of the Middle East», 2, 1987, pp. 96-109;

Una parentesi: la biblioteca prigioniera di Aḥmad al-Manṣūr

Prima di proseguire, una breve divagazione esemplare aiuta a mettere a fuoco il meccanismo su scala maggiore: il caso, celebre, che tra la fine del Cinquecento e il Seicento trasformò la biblioteca reale marocchina in uno dei nuclei del fondo arabo della biblioteca dell'Escorial.²⁴ Durante la guerra di successione, nel 1612, il Mulay Zaydān, figlio di Aḥmad al-Manṣūr, il grande sultano erudito del Marocco, aveva imbarcato circa 73 casse con circa 4.000 manoscritti – trattati di medicina, commentari coranici, opere di Avicenna, Galeno e Aristotele – sulla nave francese *Notre Dame de la Garde*, diretta ad Agadir; il capitano, non pagato, tentò la fuga verso Marsiglia ma fu intercettato da navi spagnole al largo di Salé: i libri vennero sequestrati a Cadice e trasferiti in Spagna, dove la loro sorte cambiò più volte di segno. In un primo momento, nell'inventario dell'ammiraglio Luis Fajardo, furono solo oggetti materiali preziosi o curiosi. A Madrid, però, l'interprete reale Francisco Gurmendi ne ridefinì il valore: contò circa quattromila volumi e li divise in due blocchi, «duemila commentari del Corano e altri testi erronei» da un lato, opere di filosofia, matematica e medicina dall'altro. La distinzione religiosa tra libri vietati e libri utili divenne la chiave del loro trattamento. Il priore dell'Escorial, Juan de Peralta, propose di depositare i testi proibiti nella biblioteca del monastero, che disponeva di una licenza inquisitoriale speciale per conservarli. Filippo III accolse la proposta, ma impose una doppia segregazione: i manoscritti di Zaydān dovevano restare separati da tutti gli altri, pericolosi e

Paul M. Babinski - Jan Loop, *Looting and Learning: War and the Qur'an in European Oriental Studies*, in «Erudition and the Republic of Letters» 9, 3, 2024, pp. 239-80 (Special Issue: *The Turkish Wars and the Study of Islam in Early Modern Europe*, a cura di P. Babinski - J. Loop - A. Ben Tov). La confisca di biblioteche non fu, naturalmente, un fenomeno esclusivo dell'età moderna: oltre alle sintesi divulgative di Fernando Báez, *De las tablillas sumerias a la Guerra de Irak*, Barcelona, Destino, 2004 e Lucien X. Polastron, *Books on Fire: The Destruction of Libraries throughout History*, London-New York, 2007, per il Novecento si vedano, ad esempio, *Les bibliothèques pillées: Les bibliothèques juives spoliées pendant la Seconde Guerre mondiale*, a cura di Z. Erenyi - M. Prazan, Paris, 2010; Gish Amit, *Ownerless Objects: The Story of the Books Palestinians Left Behind in 1948*, in «Jerusalem Quarterly», 22, 2008, pp. 7-20.

²⁴ Sulla vicenda, cfr. Daniel Hershenzon, *Traveling Libraries: the Arabic Manuscripts of Muley Zidan and the Escorial Library*, in «Journal of Early Modern History», 18, 2014, pp. 535-558; Oumelbanine Zhiri, *A Captive Library Between Morocco and Spain*, in *The Dialectics of Orientalism in Early Modern Europe*, a cura di M. Keller - J. Irigoyen-García, London, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 17-32; Henry de Castries, *Autour d'une bibliothèque marocaine*, in «Journal des Débats», 20.10.1907, p. 3.

preziosi insieme, affidati a uno spazio d'eccezione sorvegliato dalla monarchia e dall'Inquisizione.

Mulay Zaydān e i suoi successori tentarono in ogni modo di tornare in possesso dei libri. Nel 1614, Zaydān bloccò i Trinitari in Marocco, dichiarando che non ne avrebbe liberato nessuno finché la sua libreria non gli fosse stata restituita, trasformando i manoscritti in moneta di riscatto, in un baratto di libri e corpi. Nel 1651, 'Abd al-Malik II incaricò il francescano Pedro d'Alcantara di chiedere la restituzione a Filippo IV, con la promessa che in caso di successo avrebbe concesso la costruzione di una chiesa a Marrakesh. Ma gli inquisitori diedero parere contrario, ricordando, come esempio virtuoso, il rogo di 5.000 libri arabi quando fu presa Granada.

Nel 1690 Ismā'il inviò a Madrid un nuovo emissario, al-Ghassānī, con il preciso intento di offrire agli spagnoli di scambiare libri con prigionieri: cinquanta cristiani per cinquemila libri arabi (specialmente copie del Corano) – in pratica, cento libri arabi per ogni cristiano liberato.²⁵ Dunque libri in cambio di corpi e di libertà. La Corona spagnola, su consiglio dell'Inquisizione, rifiutò ancora una volta: restituire quei testi, si temeva, avrebbe “armato” gli ambasciatori con un sapere da cui gli spagnoli stessi potevano trarre vantaggio. I libri rimasero così prigionieri e solo un secolo dopo furono infine catalogati dal maronita libanese Miguel Casiri – non, dunque, da uno studioso spagnolo – nella *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis* (1760-1770), che ne sancì la definitiva appartenenza al patrimonio d'Europa.²⁶ Quei volumi passano così dalla logica del bottino a una custodia d'eccezione, e da questa a una forma di collezione patrimoniale. In questo passaggio – come ha mostrato Alexander Bevilacqua per Colbert e Parigi, benché il caso spagnolo segua un percorso diverso, gravato dall'irrisolto rapporto con il passato andaluso – la biblioteca diventa questione

²⁵ Nabil Matar, *Mediterranean Captivity through Arab Eyes, 1517-1798*, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 225-226.

²⁶ Sulla 'chiusura' della collezione dell'Escorial come emblema della difficoltà, nella Spagna della prima età moderna, di misurarsi con il proprio passato andaluso e con la tradizione musulmana tout court, e per una riflessione più ampia sullo statuto della lingua araba nella cultura spagnola, cfr. Mercedes García-Arenal e Fernando Rodríguez Mediano, *Sacred History, Sacred Languages: The Question of Arabic in Early Modern Spain*, in *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, a cura di J. Loop - A. Hamilton - C. Burnett, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 133-162. Un altro esempio celebre di biblioteca “orientale” saccheggiata, trasferita e poi a lungo rimasta invisibile è quella di Buda, che Luigi Ferdinando Marsili portò a Bologna dopo la conquista della città (1686), alla quale aveva preso parte.

di Stato: i fondi orientali vengono investiti di una funzione di prestigio pubblico e di potere, amministrati e catalogati anche come risorse strategiche della monarchia.²⁷ È il momento in cui il Mediterraneo dei traffici e delle guerre si cristallizza nella geografia delle grandi collezioni europee, segnando la nascita di un nuovo linguaggio del possesso e della memoria, capace di obliterare la spoliatura e la confisca.

3. Rotte di viaggio e mutazioni d'uso

La differenza di scala è evidente, ma non solo quella. All'Escorial i manoscritti di Aḥmad al-Manṣūr rimasero a lungo prigionieri e silenziosi, segregati in uno spazio d'eccezione, sotto il controllo congiunto della monarchia e dell'Inquisizione, e dunque non letti (tranne poche eccezioni straordinarie, come Arias Montano e Diego de Urrea) per secoli. Il piccolo Corano del reis Şaban, invece, segue la traiettoria opposta: da oggetto sacro sottratto in battaglia a libro che entra in circolazione, cambia mani, significato, funzione. Due destini opposti – chiusura e apertura, segregazione e studio – che, nell'Europa della prima età moderna, potevano convivere nello stesso tempo storico, talvolta persino nelle stesse città o negli stessi uomini. Raccontare Şaban e ciò che fu del suo Corano è spostare il fuoco dall'impero all'individuo, lungo le stesse rotte – spesso insanguinate e sempre ambigue – che portano i libri islamici dalle navi alle biblioteche europee. È su queste rotte che corsari e filologi, mercanti e teologi, uomini di potere e di scrittura si ritrovano paradossalmente alleati. Ed è in questi incroci che l'orientalismo della prima età moderna mostra il suo carattere operativo: non una semplice curiosità erudita, ma una pratica concreta, intrecciata a guerre, scambi, traduzioni e tensioni religiose e politiche.

Passaggi come quello del nostro Corano, tuttavia, non furono né ovvi né scontati. I pirati cattolici, ad esempio, tendevano a distruggere le carte e i libri che trovavano sulle navi assaltate, tanto più se li ritenevano oggetti islamici. Secondo Giorgio Levi Della Vida, i Cavalieri di Malta sospesero questa prassi solo in casi rarissimi, come quando, su esplicita richiesta del visitatore apostolico e inquisitore a Malta, Leonetto della Corbara, conservarono quindici

²⁷ Alexander Bevilacqua, *The Republic of Arabic Letters. Islam and the European Enlightenment*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2020.

manoscritti da destinare alla Biblioteca Vaticana (tra il 1607 e il 1609).²⁸ Non così diverso era il destino dei manoscritti cristiani orientali. Nel 1638, dopo lunghe e delicate negoziazioni condotte dal cappuccino Agathange de Vendôme, Peiresc riuscì a ottenere dal convento copto di San Macario, nello Wadi El Natrun, un raro esemplare di Salterio pentaglotto. Non lo pagò in denaro, ma lo scambiò con un calice e una patena. Il codice, nascosto tra i panni a bordo di un'imbarcazione diretta a Marsiglia, non arrivò mai a destinazione: i pirati assaltarono la nave e lo portarono, con il resto del bottino, a Tripoli. Peiresc si mobilitò per riscattare «le pauvre livre», attivando ogni contatto e canale di influenza. Quando sembrò vicino all'obiettivo, fu raggirato: al posto del Salterio ricevette una copia del Lexicon Arabico-Latinum di Raphelengius. Il manoscritto, intanto, aveva preso un'altra via. Passò a Malta, probabilmente come contropartita per uno scambio di prigionieri tra Mehmed Pasha Saqizli, governatore ottomano di Tripoli (1632-1649), e il gran maestro Giovanni Paolo Lascaris, che infine lo inviò a Roma in dono al cardinale Barberini.²⁹ Naturalmente, anche le biblioteche europee potevano subire destini non meno incerti. Celebre il caso di Gian Vincenzo Pinelli, collezionista e mediatore instancabile, una sorta di eminenza grigia della vita intellettuale di fine Cinquecento, amico di Sarpi e Galileo. Nel 1602, il convoglio che trasportava da Padova le 130 casse della sua straordinaria biblioteca, fu assalito dai pirati al largo di Ancona: 11 casse vennero gettate in mare perché considerate senza valore. Il resto, recuperato tra naufragi e abbandono, finì anni dopo

²⁸ Sulla sorte dei libri catturati da gerosolimitani: «Quelli [i libri] che senza dubbio caddero nelle mani dei Cavalieri gerosolimitani in seguito a catture anteriori [al 1609] dovettero andare distrutti o andare dispersi. Forse soltanto in seguito a sollecitazione del Corbara i libri predati nel biennio della sua permanenza a Malta furono salvati e consegnati a lui; certo è che né prima né dopo di allora l'Ordine di Malta contribuì all'incremento del fondo orientale della Vaticana» (Giorgio Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939, p. 262. Alle pag. 260-261 Della Vida descrive i 15 manoscritti mandati da Corbara).

²⁹ Su questo episodio, che ho trovato menzionato in Alastair Hamilton, *The Copts and the West, 1439-1822. The European Discovery of the Egyptian Church*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 254, si vedano Oleg V. Volkoff, *À la recherche de manuscrits en Égypte*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1970 p. 38-42 e, più recentemente, Agostino Soldati, «Le manuscrit convoité par Peiresc», in «Mélanges de l'École française de Rome», 134, 1, 2022, pp. 71-78. Le ricche lettere di Peiresc sulla vicenda sono pubblicate in *Correspondance de Peiresc avec plusieurs missionnaires et religieux de l'ordre des Capucins*, a cura di A. de Valence, Paris, Picard, 1891. Il codice è attualmente alla Vaticana: BAV, *Barb. Or.* 2

all'asta a Napoli e fu infine acquistato dagli emissari di Federico Borromeo per l'Ambrosiana.³⁰ E ancora, nel caso di solo volume, l'*Historia Ecclesiastica* di Niceforo Callisto Xanthopoulos, un tempo nella biblioteca corviniana di Buda, fu prima trafugata da uno studioso ignoto, poi sequestrata dai soldati ottomani dopo la battaglia di Mohács nel 1526 e portata a Costantinopoli come bottino di guerra. Ricomparve anni dopo in un mercato, dove fu acquistato da cristiani e tornò infine verso occidente, fino a Vienna, dove venne presentato a Ferdinando I.³¹

Vicende come queste, e molte altre che si potrebbero raccontare, rivelano quanto instabile e vulnerabile fosse la sorte dei libri, sospesa fra naufragi, spoliazioni e riscatti.

Ma il Corano del reis Şaban è particolarmente prezioso perché ci consente di seguire da vicino una catena di trasformazioni: prima oggetto rituale portato per mare da un corsaro musulmano, poi preda di guerra e trofeo privato nella biblioteca dei notabili Da Mula (che, è bene ricordarlo, non leggevano l'arabo) e infine strumento di studio nelle mani di un filologo protestante, Casaubon, grazie alla mediazione di Sarpi, frate cattolico. In breve: da talismano sacro di bordo a bottino esotico, a fonte filologica.

Negli spostamenti, potevano verificarsi, a volte, situazioni di sopravvivenza latente, di "sistemi di conservazione inconsapevole"³² in cui i nuovi proprietari ignoravano del tutto contenuto e valore dei volumi. Ad esempio, durante le guerre turche in Ungheria, un barone austriaco luterano e bibliofilo si appropriò di un Corano, saccheggiato durante l'assedio di Esztergom nel 1595. Non sapeva che si trattava del testo sacro islamico, e lo esibì semplicemente come un libro raro, scritto in caratteri "turcheschi" e sottratto «alla furia della distruzione». Solo

³⁰ Sul caso (ricordato anche da Naudé nel suo *Advis pour dresser une bibliothèque*), cfr. Roberta Ferro, *Per la storia del fondo Pinelli all'Ambrosiana: notizie dalle lettere di Paolo Gualdo*, in *Tra i fondi dell'Ambrosiana. Manoscritti italiani antichi e moderni*, a cura di M. Ballarini - G. Barbarisi - C. Berra - G. Frasso, Milano, Milano, Cisalpino, 2008, pp. 255- 288.

³¹ La vicenda viene raccontata dai fratelli Cramoisy nella dedica a Richelieu dell'edizione del 1630, cfr. *Nicephori Callisti Filii Xanthopuli Ecclesiasticae Historiae Libri XVIII*, Paris, Cramoisy, 1630, a III.

³² La formula fu coniata da Franca Petrucci Nardelli e si riferisce propriamente al riuso di materiali scritti adoperati per le legature. Cfr. Franca Nardelli, *Legatura e scrittura: testi celati, messaggi velati, annunci palesi*, Olschki, Firenze, 2007, p. 1; Armando Petrucci, *Fra conservazione e oblio: segni, tipi e modi della memoria scritta*, in «Bollettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 106, 2004, pp. 75-92: 88.

vent'anni più tardi, quando passò all'orientalista Sebastian Tegnagel, il manoscritto fu riconosciuto per ciò che era, un Corano e da trofeo di guerra divenne un oggetto di studio e di collezione.³³

Il nostro caso è del tutto diverso. Non c'è latenza, c'è intenzionalità di rete: il manoscritto era noto e riconosciuto, e la sua trasmissione avvenne all'interno di una rete attiva di relazioni che includeva Sarpi, il libraio Sangri, un dragomanno, Casaubon, de Thou, Canaye de Fresnes e altri interlocutori che gravitavano intorno a Venezia. Tutti sapevano di cosa si trattava, anche se per ciascuno quel manoscritto significava qualcosa di diverso: oggetto rituale, merce da vendere, testo da studiare, dono diplomatico, gesto politico.

4. *Una città-scuola: le lingue dell'islam in laguna*

Che Venezia fosse un crocevia di uomini, oggetti e testi provenienti dai quattro angoli del mondo – libri inclusi – era già un fatto acquisito. Lo dimostrava la presenza, nella città, persino di sudditi ottomani venuti a fare acquisti: ad esempio, nel 1591, Ahmed Çelebi, inviato del *beylerbey* di Bosnia, si trovava a Venezia alla ricerca di testi in turco.³⁴ Naturale, dunque, che proprio qui Casaubon pensasse di procurarsi il suo Corano; ed è sempre a Venezia che Thomas Erpenius – destinato a diventare il “principe” dell'arabistica a Leiden – trovò non solo libri, ma anche maestri.

Questa ecologia urbana, infatti, produce insegnanti oltre che libri. Sappiamo che in Francia Erpenius aveva vissuto un incontro decisivo: quello con il diplomatico Ahmad ibn Qāsim al-Hajarī, grazie al quale aveva compiuto enormi progressi nello studio dell'arabo. I due erano diventati amici. In una lunga e calorosa lettera in arabo, Erpenius lo ringraziava per l'aiuto ricevuto, gli chiedeva chiarimenti su alcune sure del «glorioso Qur'ān» e sui divieti alimentari prescritti nell'Islam (sottolineando le affinità con il cristianesimo e l'ebraismo) e confessava la sua frustrazione: «in questo paese [la Francia] mancano libri e tutori», scriveva. Interrogava tutti gli arabi che poteva, ma non bastava. Da qui, la decisione di

³³ Su questo ed altri casi simili, cfr. Chiara Petrolini, *Captive Books, Captive Teachers. Spoils of the Long Turkish Wars in 17th-century Vienna*, in «Erudition and the Republic of Letters», 9, 3, 2024, pp. 309-335.

³⁴ Maria Pia Pedani, *Venezia porta d'Oriente*, Bologna, Il Mulino, 2010, p. 129.

partire per Venezia.³⁵ Dunque, a Venezia Erpenius trovò ciò che gli era mancato in Francia: libri rari, insegnanti, dizionari e una lingua viva. A Casaubon, Erpenius nel 1612 descriveva con entusiasmo la quantità di opere in ebraico, arabo e persiano acquistabili in città, e raccontava delle lezioni di turco che stava frequentando. Studiava turco, diceva, per migliorare il proprio arabo, come l'arabo gli era servito a capire meglio l'ebraico. Era arrivato con l'idea di imbarcarsi per Costantinopoli (progetto che non si sarebbe mai realizzato) e aveva scoperto nella città lagunare una straordinaria disponibilità di testi e insegnanti, difficilmente reperibili altrove in Europa. Tutto questo spiega perché Erpenius, a Venezia, trovò non una tappa ma una destinazione di studio.

Una lettera inviata da Venezia dal nunzio pontificio nel 1569 lo conferma con sarcasmo: perché mai, si chiedeva, i gesuiti insistevano tanto a partire per «i paesi lontani» quando, a due passi dal Canal Grande, potevano trovare «la moltitudine de' Turchi che di continuo ci capita», e convertire infedeli alla fede cristiana senza grande sforzo? Imparare «la lingua turchesca», aggiungeva, sarebbe stato facilissimo, data l'abbondanza di forestieri e di dragomanni veneziani che già la parlavano.³⁶ Anche da Roma, in effetti, quando occorreva un traduttore esperto o un maestro qualificato, era spesso a Venezia che ci si rivolgeva. Così accadde, per esempio, nel 1601, quando si trattò di stabilire l'autenticità della traduzio-

³⁵ La lettera, conservata a Leiden, è stata identificata e tradotta da Robert Jones, *Learning Arabic in Renaissance Europe (1505-1624)*, Leiden, Brill, pp. 90-91. Su al-Hajārī, si veda ora Oumelbanine Zhiri, *Beyond Orientalism. Ahmad ibn Qāsim al-Hajārī between Europe and North Africa*, Oakland, University of California Press, 2023. Restano comunque imprescindibili le ricerche di Gerard Wiegers e la sua edizione del testo di Hajārī (*Kitāb Nasir al-dīn 'alā 'l-qawm al-kāfirīn* = *The Supporter of Religion against the Infidels*, a cura di P.S. van Koningsveld - Q. Al Sāmarrā'i, G.A. Wiegers, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Agencia Española de Cooperación Internacional, 1997).

³⁶ «Alcuni gentiluomini governatori de' Catecumeni di questa città m'hanno dato l'inchiuso memoriale, desiderando haver qualche indulgenza da N.S.; io sopra ciò mi rimetto a quello che parrà alla pietà et prudenza di S. B.ne. Questo sì affermo a VS Ill.ma: che il luogo è poverissimo et se in città alcuna se deve tenere cura di questa opera pia, il farlo qui è più necessario per lo frequente concorso d'ebrei et altri infedeli che ci vengono et stanno, anzi mi sono talvolta meravigliato di questi padri Gesuiti, et l'ho detto a i loro capi che sono qui che, pigliando essi tanti disagi per andar in paesi lontani a convertir pagani alla santa fede di Christo, come si legge ne' viaggi che scrivono dall'Indie di Portogallo, potriano con molta maggiore facilità procurar il medesimo qui, dove con la moltitudine de' Turchi che di continuo ci capita, guadagnarli; massime che senza troppa difficoltà potrebbero far apparare la lingua turchese a qualcun di loro», Lettera di Giovanni Antonio Facchinetti a Michele Bonelli datata 19 ottobre 1569, AAV, *Segr. Stato, Venezia*, fols. 28v-18v, citata in *Nunziature di Venezia*, vol. 9, a cura di A. Stella, 1972, p. 143.

ne delle credenziali diplomatiche dell'ambiguo Anthony Sherley,³⁷ e ancora nel 1626, quando il francescano Tommaso Obicini di Novara fu inviato in laguna per imparare il persiano. Obicini, già esperto arabista, aveva ricevuto l'incarico dalla Congregazione di Propaganda Fide di rispondere a un testo polemico scritto a Isfahan dal filosofo sciita Sayyed Ahmad Alavi come sfida teologica al papa. Aveva quindi bisogno di un maestro. Fu mandato a Venezia, dove si mise a scuola da un *mullah* che viveva in città e che era «versato in ogni scienza, dottissimo in lingua persiana, turca e araba, uno dei migliori intelligenti che habbia la Persia [...] figlio del principale dotto che sia in Persia, predicatorie e consigliere del Re».³⁸ Le lezioni crearono una familiarità tale che Obicini invitò il musulmano a pranzo nel refettorio del convento di San Bonaventura a Cannaregio, e si convinse che avrebbe finito per convertirsi al cattolicesimo. Lo raccomandò caldamente affinché venisse trasferito e stipendiato a Roma, dove avrebbe potuto lavorare come traduttore della Bibbia e insegnante persiano, arabo e turco per i futuri missionari. L'italiano e il latino, aggiungeva, glielo stava insegnando lui, ricambiando dunque le lezioni di persiano. Fu un apprendistato reciproco, avvenuto in uno spazio urbano che era come una scuola diffusa. Quando si trattò di individuare un insegnante di persiano a Venezia per Obicini, il nunzio apostolico Giovanni Battista Agucchi aveva almeno altre due valide alternative, ulteriore conferma della ricchezza di competenze linguistiche presenti in città. Tra queste, anche Theodoro "Persico" Dandolo, originario di Bukhara (oggi in Uzbekistan) e impiegato a Venezia come «sensere dei Turchi», ma anche come insegnante di turco, almeno per i figli del suo padrone di casa, Ottavio dall'Oglio, per di più

³⁷ ASVe, *Dispacci ambasciatori*, Roma, filza 47, 21 aprile 1601, fol. 99v. Citato in Ahmad Guliyev, *Safavids in Venetian and European Sources*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, Venice University Press, 2022, p. 18. Guliyev dimostra come alcune comunicazioni tra la Persia e Venezia avvenissero in turco.

³⁸ APF, SOCG, *Lettere riferite all'Italia*, fol. 161r, lettera di Tommaso da Novara datata 16 aprile 1627. Per il testo completo di questa lettera, mi permetto di rimandare a Chiara Petrolini - Vincenzo Lavenia - Sabina Pavone, *Sacre Metamorfosi. Racconti di conversione tra Roma e il mondo in età moderna*, Roma, Viella, 2022, pp. 458-460; sulla controversia innescata dallo scritto persiano, si vedano Zacaria Remiro, *Un saggio bilingue, latino e arabo, di controversia islamo-cristiana nella Roma del sec. XVII*, in «Euntes docete», 22, 1969, pp. 453-480; Angelo Michele Piemontese, *Persica Vaticana: Roma e Persia tra codici e testi*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2017, pp. 279-330; Alberto Tiburcio, *Muslim-Christian Polemics in Safavid Iran*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020, pp. 42-46 and Id., *Diplomatic Relations between Safavid Iran and Europe*, in *The Safavid World*, a cura di R. Matthe, London, Routledge, 2021, pp. 588-609.

usando come libro di testo il Corano («Mi par faccia male, peché nell'insegnar la lingua turchesca se ne preval dell'Alcorano»). Convertitosi al cattolicesimo, Theodoro venne ben tre volte denunciato all'inquisizione per cripto-islamismo ed eresia nel 1618, nel 1620 e nel 1624.³⁹

Queste storie eterogenee sono tutte istantanee diverse della stessa cosa: una manodopera linguistica capillare, spesso anonima, e in molti casi proveniente da mondi islamici o dal cristianesimo orientale, che alimenta lo studio europeo.

Varietà vigilata: il "giardino" della Serenissima

Proprio questa abbondanza e varietà di lingue, figure ibride e saperi disseminati nel tessuto urbano spiega perché, già dagli anni Ottanta del Cinquecento (dopo Lepanto) Venezia cominciasse a essere spesso descritta con la metafora del giardino multicolore. L'immagine, tutt'altro che ingenua, evocava una varietà controllata, una pluralità di presenze disposte gerarchicamente nello spazio urbano. Più che un elogio della differenza, era una retorica politica che presentava l'eterogeneità religiosa ed etnica come parte di un ordine stabile, utile e bello. Ecco come in un libello in dialetto veneziano viene declinata questa similitudine tra fiori e forestieri: «In sto zardin gh'è ogni sorte de fiori: zii, viole, e fiori d'ogni mese; Turchi, Persiani, Hebrei: ma i garofali d'India ha el so pitter separao in Gheto. Todeschi, Francesi, Spagnuoli, Polacchi, Indiani, Albanesi, Grieghi, Schiavoni, e Italiani».⁴⁰ La città-giardino accoglie tutti i fiori, ma in aiuole separate. Negli stessi anni, il letterato Luigi Groto (il Cieco d'Adria) capovolge e complica questa immagine. Venezia, città di pietra, non ha alberi vivi, ma alberi di navi: masti secchi che portano tutti i giorni frutti di ogni genere e da ogni parte del mondo. È un giardino mobile, che fiorisce sull'acqua e cresce grazie alle navi che approdano, in un bailamme tale da non saper più se «Vinegia è nel mondo, o il mondo in Vinegia».⁴¹

³⁹ ASVe, *Santo Uffizio*, busta 72. A servizio di dall'Oglio c'era anche uno schiavo indiano convertito, che nel 1618 scappò di casa chiedendo al *chiaus* turco di poter tornare all'islam (il caso è menzionato in Paolo Preto, *Venezia e i turchi*, Viella, p. 119, nota 263). Sulla presenza di persiani a Venezia, si veda il ricchissimo studio di Giorgio Rota, *Under two Lions. On the Knowledge of Persia in the Republic of Venice (ca. 1450-1797)*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009.

⁴⁰ *Fantasia composta in laude de Veniesia*, Venezia, eredi Francesco Rampazetto, 1582 (orazione in lode di venezia di 8 fogli; fu ristampata con alcune variazioni nel 1597 e nel 1628).

⁴¹ «Iddio scelse Vinegia per un giardino in cui fioriscano le virtù, le leggi, e i consigli, né cura che vi germogliano molti alberi naturali, ché in ogni luogo gli alberi verdi e fissi in terra, e qui

Significativamente, la stessa metafora del giardino variopinto ricorre, negli stessi decenni, anche a Costantinopoli. Un aneddoto ripetuto da Philipp Camerarius e da vari umanisti europei racconta che Solimano il Magnifico, interrogato dai suoi consiglieri sui motivi per i quali aveva concessa tanta tolleranza ad ebrei e cristiani, si sarebbe limitato ad additare il magnifico giardino del palazzo, aggiungendo che un insieme di fiori diversi è più armonioso e piacevole di uno uniforme. Così, come il giardino trae bellezza dalla varietà, l'impero guadagna forza dalla convivenza delle fedi.⁴²

Non è solo retorica. Tornando a Venezia, nei resoconti di viaggio la metafora diventa percezione concreta e quotidiana. Thomas Coryat nel 1608 descriveva Piazza San Marco come un vero e proprio *orbis forum*, dove si potevano ascoltare «all the languages of Christendome, besides those that are spoken by the barbarous Ethnicks».⁴³

con miracolo di natura gli alberi secchi, e mobili in acqua portano ogni maniera di frutti. Voglio dir che le navi de' alberi, e gli alberi delle navi conducono ogni merce a Vinegia, mirabile è negli habitatori, laonde non si discerne se Vinegia è nel mondo, o il mondo in Vinegia», Luigi Groto, *Le orazioni volgari*, Venezia, Zoppini, 1586, p. 90. Groto fu processato dall'Inquisizione per eresia e magia, cfr. Mariano Mantese e Giovanni Nardello, *Due processi per eresia: La vicenda religiosa di Luigi Groto, il Cieco di Adria e della nobile vicentina Angelica Pigafetta-Piovene*, Vicenza, STA, 1974.

⁴² Per un'analisi del tema della tolleranza ottomana da parte di pensatori politici europei, si veda Noel Malcolm, *Useful enemies. Islam and The Ottoman Empire in Western Political Thought, 1450-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 282-291. L'aneddoto riferito a Solimano si legge in Philipp Camerarius, *Operae horarum succisivarum, sive meditationes historicae*, Frankfurt, Kopff, 1602, pp. 261-262 (trad. mia): «Del sultano Solimano [...] si narra che quando un Mufti [...] assieme ad alcuni pascià, gli consigliarono di espellere i cristiani, gli ebrei e coloro che seguivano vari altri riti religiosi, o di costringerli a convertirsi all'islam, egli, trovandosi per caso davanti a una finestra da cui poteva contemplare il giardino fiorito, indicando con la mano un luogo dove crescevano insieme fiori di molti colori diversi, disse quanto segue: "Come la varietà distinta di erbe e fiori non solo non reca alcun danno, ma anzi ristora mirabilmente lo sguardo e i sensi, così nel mio impero la diversità di fedi e religioni è per me più un vantaggio che un peso, a condizione che vivano in pace e obbediscano ai miei ordini nelle questioni politiche. È preferibile dunque permettere loro di continuare a seguire le proprie religioni, come già consentirono i miei antenati, piuttosto che provocare disordini e guastare il mio impero. Sarebbe come se lasciassi crescere soltanto fiori di un unico colore ed estirpassi tutti gli altri: che altro farei se non privare il mio giardino o il mio prato della sua naturale eleganza e bellezza, anziché renderlo più bello?».

⁴³ Thomas Coryat, *Coryat's Crudities; reprinted from the edition of 1611*, London, W. Cater, J. Wilkie and E. Easton, 1776, vol. 1, p. 215; a p. 220, sempre descrivendo San Marco, scriveva: «There you may see many Polonians, Slavonians, Persians, Grecians, Turks, Iewes, Christians

E qualche anno dopo, Pietro Della Valle forniva uno scorcio altrettanto eloquente della Serenissima come crocevia del Mediterraneo. L'estate del 1614, diretto a Costantinopoli, si imbarcò, infatti, da Venezia, prima tappa del suo lungo viaggio negli imperi ottomano, safavide e moghul, e annotò con meraviglia e probabile divertimento la varietà di persone a bordo:

«La domenica agli otto di Giugno del presente anno 1614, nello spuntar dell'aurora, partii dal porto di Malamocco, imbarcato nel galeone detto il Gran Delfino; vascello grande, da guerra, armato con quarantacinque pezzi d'artiglieria, e fornito d'ogni altra cosa necessaria a proportion, dove aveva conversazione di circa a cinquanta altri, fra huomini, e donne, soldati, marinari, mercanti, e passeggeri; e tra questi v'erano christiani, cattolici, heretici di varie sette, greci, armeni, turchi, persiani, ebrei, italiani di quasi tutte le città, francesi, spagnuoli, portoghesi, inglesi, tedeschi, fiamminghi, e per concluderla in poche parole, di quasi tutte le religioni e nationi del mondo».⁴⁴

Sul galeone, Della Valle osserva un microcosmo, una «mescolanza gustosa», come egli stesso la chiama, che tenta di classificare secondo due assi tutt'altro che stabili nel Cinque e Seicento, *religione* e *natione*. Ma – sia detto per inciso – accanto all'inventario delle differenze, traspare la minaccia: tra mercanti e pellegrini, il Galeone trasporta anche 45 cannoni per proteggersi durante la traversata,

of all the famousest regions of Christendome, and each nation distinguished from another by their proper and peculiar habits». Su Coryat, che aveva trascorso circa 3 settimane a Venezia nel 1608, cfr. Edward Chaney, *The Evolution of the Grand Tour: Anglo-Italian Cultural Relations since the Renaissance*, London and New York, Routledge, 2000; Katharine A. Craik, *Reading Coryats Crudities (1611)*, in «Studies in English Literature 1500-1900», 44, 1, 2004, pp. 77-96. Sugli stranieri a Venezia e la regolamentazione della loro presenza, si vedano Giorgio Fedalto, *Le minoranze straniere a Venezia tra politica e legislazione*, in *Venezia centro di mediazione tra oriente e occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi*, a cura di H.-G. Beck - M. Manoussacas, A. Pertusi, Firenze, Leo S. Olschki editore, 1977, vol. 1, pp. 143-162; Donatella Calabi, *Gli stranieri e la città* in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, a cura di G. Benzoni - A. Menniti Ippolito, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 5, 1996, pp. 913-46; Benjamin Ravid, *Venice and its Minorities*, in *A Companion to Venetian History, 1400-1797*, a cura di E.R. Dursteler, Leiden, Brill, 2013, pp. 449-85.

⁴⁴ Pietro Della Valle, *Viaggi, La Turchia*, Roma, Mascardi 1650, pp. 19-20. Durante la traversata, oltre a molte malattie favorite dall'affollamento, Della Valle racconta che il galeone rischiò di prendere fuoco perché una notte «una donna ebrea, nel far le sue faccende, lasciò attaccato ad un canapo un lumicino acceso, il quale diede fuoco alla corda ed alla nave, di maniera che se non eravamo presti a smorzarlo, per mia fe' ci bisognava ardere in mezzo alle acque».

segno che nel Mediterraneo la mescolanza e la convivenza coesistevano con la paura, la violenza, il conflitto.⁴⁵

Chi insegna, chi impara (in laguna)

Una scena come questa aiuta ad immaginare il contesto in cui si mosse Erpenius, arrivato a Venezia proprio in quegli anni. Secondo i suoi primi biografhi, in città avrebbe preso lezioni di persiano e persino di etiope, approfittando della presenza di sapienti turchi, magrebini, ebrei ed etiopi; figure evocate, ma mai nominate. È verosimile che egli si sia mosso in una costellazione composita – mercanti, marinai, interpreti, convertiti, qualche schiavo alfabetizzato – che in una città-porto come Venezia offriva competenze linguistiche in forma occasionale o semi-stabile, tra fondachi, botteghe, corporazioni di mestiere e case patrizie.

In questo quadro, Venezia e il Dominio erano attraversati da regimi multipli di multilinguismo: greco e schiavone (croato/dalmatico) restavano lingue veicolari del mare, mentre il turco ottomano acquisiva progressivo rilievo come lingua dell'Impero e del commercio levantino; a queste si affiancavano armeno, arabo e persiano nelle reti mercantili e diplomatiche. Fonti cinquecentesche insistono sul fatto che capitani ed equipaggi dovessero intendere almeno greco, schiavone e turco, “più che l'italiano stesso”, e che la comunicazione si reggesse su combinazioni elastiche di idiomi, più pragmatiche che normative.⁴⁶ Non a caso, Venezia non elaborò mai una vera politica linguistica esplicita: amministrazione e traffici si fondavano su competenze individuali e su una fiducia costruita nella pratica, affidata a interpreti, sensali, traduttori, dragomanni e segretari di fondaco. Questa promiscuità controllata fu governata anche attraverso spazi e corpi intermedi. Accanto ai fondachi (Tedeschi, Schiavoni, Per-

⁴⁵ Sulle categorie traballanti di *natione* e religione, si vedano le osservazioni di Eric R. Dursteler, *Venetians in Constantinople. Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006; sul Mediterraneo come spazio conflittuale e per una critica al modello di Braudel, cfr. Nabil Matar, *The “Mediterranean” through Arab Eyes in the Early Modern Period: From Rūmī to the “White In-Between Sea”*, in *The Making of the Modern Mediterranean: Views from the South*, a cura di J.E. Tucker, Berkeley, University of California Press, 2019, pp. 16-35.

⁴⁶ Si veda per es. Francesco Crifò, *Venezia e le lingue balcaniche, levantine e orientali (1469-1571)*, in *Il veneziano «de là da mar». Contesti, testi, dinamiche del contatto linguistico e culturale*, a cura di D. Baglioni, Berlin, De Gruyter, 2019, pp. 49-71; Manlio Cortelazzo, *Venezia, il Levante e il mare*, Pisa, Pacini, 1989.

siani/Armeni; più tardi il Fondaco dei Turchi, con sede stabile solo dal 1621),⁴⁷ alle magistrature economiche come i Cinque Savi alla Mercanzia, operava un fitto sottobosco di mediatori che traducevano non solo lingue ma anche codici sociali, legali e commerciali. Accanto agli interpreti di cancelleria agivano i sensali, pubblici mediatori giurati che garantivano la regolarità dei contratti tra veneziani e levantini. In particolare, la “sensaria dei turchi”, istituita a Rialto già nel 1497 e regolamentata dal Collegio nel 1503, divenne un osservatorio privilegiato del traffico tra le due sponde. I sensali – e con loro i traduttori dei sensali – spiegavano prezzi, pesi, misure, clausole, e mettevano a confronto i lessici tecnici dei due mondi.⁴⁸ Il mestiere era rigidamente controllato, o almeno si cercò di esercitare su di esso un controllo: l’accesso era riservato ai cittadini alfabetizzati e, via via, anche a stranieri “utili” al buon fine dei negozi, mentre i sensali sospettati di eccessiva familiarità con il mondo islamico – come mostra la documentazione inquisitoriale studiata da Giuseppina Minchella – venivano sorvegliati per timore di criptoislamismo.⁴⁹ L’ufficio dei sensali riceveva richieste anche di neofiti che chiedevano di ottenere la qualifica di sensale.⁵⁰ Queste figure-ponte, indispensabili e sospette, incarnano la tensione strutturale di Venezia fra cosmopolitismo e controllo confessionale.

Proprio perché la fiducia linguistica – cioè la capacità, condivisa e riconosciuta, di capirsi e di garantire la parola dell’altro – era un bene strategico, la Repubblica cercò presto di stabilizzare questa rete di mediazioni, in particolare con la Porta. Nel 1551, presso la casa del bailo a Costantinopoli, fu istituita la scuola dei “giovani di lingua” (fallirono invece i tentativi di aprirne una a Venezia), dove soggetti veneziani venivano inviati a imparare turco, arabo e persiano direttamente in situ.⁵¹ Non si trattava di un’accademia, ma di un apprendistato

⁴⁷ Sui fondachi, si veda almeno Ennio Concina, *Fondaci. Architettura, arte e mercatura tra Levante, Venezia e Alemagna*, Venezia, Marsilio, 1997.

⁴⁸ Si veda Maria Pia Pedani, *Venezia porta d’Oriente*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 211-236;

⁴⁹ Giuseppina Minchella, *Frontiere aperte: Musulmani, ebrei e cristiani nella Repubblica di Venezia (XVII secolo)*, Roma, Viella, 2014 pp. 17-36; E. Natalie Rothman, *Brokering Empire. Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul*, Ithaca-London, Cornell U.P., 2012.

⁵⁰ Cfr. *Veneziani in Levante, musulmani a Venezia* in «Quaderni di Studi Arabi», 15, 1997 (Numero Speciale a cura di Francesca Lucchetta), pp. 163-165. Ma tutto il volume è molto ricco di notizie.

⁵¹ Per un ripensamento complessivo (in termini saidiani) e assai efficace della figura dei dragomanni, e per ulteriore bibliografia, si veda E. Natalie Rothman, *The Dragoman Renaissance. Diplomatic Interpreters and the Routes of Orientalism*, Ithaca, Cornell U.P., 2021; cruciali e

immersivo nella vita diplomatica e urbana: le lingue si imparavano nelle cancellerie ottomane, nei fondachi, nei tribunali; i ragazzi vivevano nella città e in un microcosmo in cui non di rado scoppiavano scandali, come quello dell'amore tra Giancesino (un allievo) e Gregorio (un medico).⁵² Come ha mostrato Natalie Rothman, i dragomanni furono ben più che traduttori: mediatori transimperiali abituati a muoversi tra giurisdizioni, confessioni e appartenenze miste, e attori chiave nella produzione del sapere europeo sull'"Oriente".

Accanto a questa formazione più ufficiale, tuttavia, continuò a esistere una scena privata e semiprivata di insegnamenti. È con ogni probabilità a questo circuito che accedette Erpenius, trovando a Venezia un laboratorio multilingue dove l'apprendimento si faceva per immersione, all'incrocio tra commercio, diplomazia e quotidianità. Su questa didattica informale, ancora poco indagata e distinta dai canali ufficiali della formazione dei dragomanni, mancano studi sistematici. Tuttavia, alcune notizie sparse lasciano intravedere una scena vivace, capace di attirare viaggiatori e studiosi.

Uno di questi fu il poeta Mesihi-i Ermeni, armeno nato nella regione del Diyarbakır, autore di poemi in turco e persiano. Giunse a Venezia negli anni Ottanta del Cinquecento per motivi di commercio, ne rimase tanto affascinato da decidere di stabilirvisi. Avendo speso tutto il denaro, si mantenne impartendo lezioni di turco e di persiano ai cristiani della città.⁵³ Marino Sanudo, già nel 1517, annotava con meraviglia: «vidi, cosa notanda, in Marzaria, una scola che insegna lezer e scriver in moresco». Non sappiamo a cosa si riferisse esattamente,

pionieristici furono gli studi di Francesca Lucchetta, tra i quali qui ricordo soltanto *La scuola dei "giovani di lingua" veneti nei secoli XVI e XVII*, in «Quaderni di Studi Arabi», 7, 1989, pp. 19-40.

⁵² Cfr. Noel Malcolm, *Gregorio and Giancesino*, in *Forbidden Desire in Early Modern Europe: Male-Male Sexual Relations, 1400-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2023, pp. 1-7.

⁵³ Cfr. Cemal Kafadar, *A Death in Venice (1575). Anatolian Muslim Merchants Trading in the Serenissima*, in *Merchant Networks in the Early Modern World, 1450-1800*, a cura di S. Subrahmanyam, London-New York, Routledge, 1996, pp. 97-124: 118 (nota n. 100). L'unica fonte su questo poeta proviene dal biografo ottomano Aşık Çelebi (1520-1572), secondo il quale Mesihi-i Ermeni aveva abitato a Istanbul e a Edirne (Aşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, a cura di F. Kılıç, Istanbul, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010, vol. 2, pp. 840-841). Sui tentativi, falliti, di stabilire una scuola di turco a Venezia per formare i giovani di lingua, cfr. Francesca Lucchetta, *Lo studio delle lingue orientali nella scuola per dragomanni di Venezia alla fine del XVII secolo*, in «Quaderni di Studi Arabi», 5-6, 1987-1988, pp. 478-498; Isabella Palumbo Fossati Casa, *L'école venetienne des "Giovani di Lingua"*, in *Istanbul et les langues orientales*, a cura di F. Hitzel, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 109-122.

ma era segno di un mercato linguistico urbano flessibile e ramificato.⁵⁴ A studiare arabo a Venezia, inoltre, era stato pochi anni prima di Erpenius anche Jean-Baptiste Duval, segretario dell'ambasciatore francese Canaye du Fresnes e allievo a Parigi di Étienne Hubert. Nella prefazione manoscritta (ma pronta per la stampa) di un dizionario arabo-latino che aveva copiato proprio in laguna, Duval scrive che la città abbondava di parlanti arabo, ma sottolinea che ben pochi sapevano davvero insegnarlo. Non per mancanza d'istruzione – osservava con finezza – ma perché padroneggiare una lingua non significa necessariamente essere in grado di spiegarne la struttura. Racconta che lui si era fatto guidare dapprima da un siriano di nome Angelus Seraphinus, e poi da due celebri arabisti libanesi maroniti attivi a Roma: Victor Scialac Accurensis (Nasr Allāh Shalaq al-ʿAqūrī) e Gabriel Sionita (Jibrīl al-Sahyūnī).⁵⁵ Duval lasciò anche un vivacissimo diario

⁵⁴ Marino Sanudo, *I Diarii*, a cura di R. Fulin - F. Stefani - N. Barozzi - G. Berchet - M. Allegri, Venezia, Visentini, 1889, vol. 25, p. 20. La notizia è segnalata in Filippo De Vivo, *Patrizi, informatori, barbieri. Politica e comunicazione a Venezia nella prima età moderna*, Milano, Feltrinelli, 2012, p. 239, nota 129 e Gherardo Ortalli, *Scuole e maestri tra Medioevo e Rinascimento. Il caso veneziano*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 50.

⁵⁵ Cfr. *Dictionarium Arabo-Latinum*. Ex Alcorano et celebrioribus authoribus Maronitarum opera Romæ desumptum exscriptum Venetiis anno MDCX (BnF, MS Arabe, 4338, fols. 1000v-1001r): «At vero tantas nubes fugare, nullo lucente Sole, quam erat arduum ac difficile iudicantes, dedimus operam, ut arabicae linguae peritus aliquis, cuius consuetudine ac colloquio uti nobis liceret, nostram in amicitiam ac notitiam veniret. Et licet illa in civitate Neptunia, multi istius Linguae periti passim reperiantur, pauci tamen talem illam legere, aut ad normam congrui usus dictiones suas revocare, legitima observatione dignoscunt. Nec mirum, cum nos inter, qui litteras profitemur, etiam rari sint, qui maternam linguam suis regulis adaptare, et quemlibet illius ignarum, peregrino idiomate, docere valeant. Tandem nobis, tertio Idus Aprilis, Anni 1610, fit notus Angelus Seraphinus, Surianus, homo licet indoctus, tamen disertus, cui ad perfectam illius Linguae notitiam, aliud deerat nihil, quam ut Grammaticam calleret, cuius omnino ignoratis regulis, ab eo vix, ac ne vix quidem potuimus erudiri. Cum tamen aliquatenus progredi nobis mens fuisset, eius auxilio Grammaticas duas, Giarrumiam et Caphiah, Italico sermoni, postea Latino dedimus. Centum etiam ac quinquaginta Regii Prophetæ Psalmorum, verbum unumquodque, Romano verbo, consulta vulgari editione, ac periphrasi Chaldaica, non absque diversis corruptæ lectionis observationibus, reddidimus. Demum, huic labori improbo semper incumbentibus nobis, Venetias appulere Maronitæ duo, monte Libano oriundi, Victorius Accorensis et Gabriel Sionita, quibus cum inita necessitudine, et habito saepius sermone de Linguae Arabicae formulis, ipsi Dictionarii cuiusdam, quod addiscendarum Latinarum vocum gratia, sibi confecerant, nobis copiam fecere. Illud ut paucis diebus exscripsimus Venetijs, ita Lutetiae Parisiorum, meliori formæ atque ordini, auctum etiam ac locupletatum, donavimus, addito ad calcem Indice, qui Dictionarium Latino-Arabicum æquaret». Nel dizionario che Duval stampò nel 1613 cadono i riferimenti ai suoi aiutanti. Su quest'opera, cfr. Joseph Moukarzel,

del suo soggiorno a Venezia in cui descrive, ad esempio, di avere assistito almeno a tre cerimonie ebraiche al Ghetto, tra cui una circoncisione, e di avere ricevuto in dono da Leone Modena un libro dei Salmi in ebraico. Ma Venezia era anche un teatro di gesti e di suoni. Duval parla delle folle che si accalcavano intorno ai ciarlatani, in cui i turchi si mescolavano ai frati e ai patrizi; descrive alcune danze e musiche ‘indiane’ di un commediante spagnolo; la varietà dei turbanti, i mercati dove gli capitava di vedere un po’ di tutto, incluso un armeno che imitava a perfezione il canto dell’usignolo.⁵⁶

Era questo il contesto in cui approdò Erpenius. Come dicevamo, non conosciamo i nomi dei suoi insegnanti a Venezia e su questo punto egli rimase sempre vago, quasi reticente. Fu d’altra parte molto più solerte nell’elencare i suoi acquisti. Tra i libri comprati in laguna, oltre a un buon numero di manoscritti ebraici provenienti dall’Oriente acquistati da un mercante ebreo, spiccavano un esemplare dei Vangeli in arabo, redatto in Egitto, alcune grammatiche, una raccolta antologica di ispirazione *adab*, strutturata per temi morali e psicologici, e il ricco dizionario *al-Akhtarī*, compilato nel 1545 dal lessicografo turco Mustafā ben Shamsaddīn al-Qarahisārī: un’opera di eccezionale ampiezza, che includeva citazioni del Corano, proverbi tratti da Abū ‘Ubayd e riferimenti ai principali lessici arabi del X e XIII secolo. Erpenius scrisse di avere ottenuto quei manoscritti da un imprecisato “nobile” veneziano: un dettaglio che conferma il prestigio culturale – ma anche sociale – di cui godevano i libri orientali, persino tra bibliofili e notabili che spesso non erano in grado di leggerli.⁵⁷ Nel corso di questa

Gabriel Sionita, in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 9, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 722-742: 724-731; Alastair Hamilton, *Abraham Ecchellensis et son ‘Nomenclator Arabico-Latinus’*, in Id. *Arabs and Arabists. Selected Articles*, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 269-280: 278 (spec. sulla traduzione di *jinn* con demoni).

⁵⁶ *Les remarques de Jean Baptiste Duval*, in BnF, *Français* 13977. Un riferimento a questo diario e alla frequentazione del Ghetto si trova in Gaetano Cozzi, *Gli Ebrei e Venezia, secoli XIV-XVIII*, Milano, Edizioni di Comunità, 1987, pp. 333-375 (nota 50). Non sono riuscita a leggere integralmente il manoscritto, che meriterebbe senza dubbio uno studio più approfondito.

⁵⁷ «Cum Venetias venissem, clarissime vir, nihil mihi fuit potius quam ut libros orientales conquirem; quos initio paucissimos repperi, sed post septimanarum aliquot moram maiori copia. Nactus enim sum a Iudaeo quodam plerosque libros Hebraicos quos desiderabam, nuperrime ab illo ex oriente allatos. Et a nobili quodam Veneto libros quosdam Arabicos, inter quos 4 Evangelia manuscripta emendatissima, exarata in Aegypto iuxta exemplar quoddam optimae notae et celebre, sed quo tempore sum incertus; adscribitur quidem annus, sed aera prorsus mihi incognita, hoc modo: سنة تسع مائة وشهدين وشع id est, ‘anno 989 martyrum iustorum’. Item dictionarium Arabico-Turcicum elegantissimum et optimae notae, in quo quattuordecim millia

indagine ci imbattemmo in altri casi simili: manoscritti che, cambiando luogo di conservazione, cambiavano anche di segno, quasi trasformandosi a seconda dei loro proprietari. Allo stesso modo, nell'ultima parte di questo libro, incontreremo altri maestri madrelingua (di arabo o persiano o turco) che impartirono lezioni a umanisti europei: insegnanti dimenticati, il cui lavoro rimase senza nome nelle memorie dei loro ben più celebri allievi.

5. Filologia militante: saperi in tempo di crisi

Adesso, però, torniamo, per l'ultima volta, al biglietto con cui Sarpi annunciava a de Thou l'invio del Corano. C'è ancora un'osservazione da fare – forse la più importante perché riguarda non solo quella lettera, ma anche il senso mutevole che andava assumendo la filologia orientale nell'Europa della prima età moderna. Sarpi non nascose mai la profonda avversione che nutriva per l'erudizione fine a sé stessa, per un sapere che si chiude su di sé in un esercizio sterile

vocum difficiliorum (nam facilia pleraque, quaeque a positis facile derivari possunt, omituntur) partim Arabice, partim Turcice explicantur. Praeter Alcoranum, qui saepe allegatur et explicatur, citantur in eo viginti auctores (inter quos aliquoties Abu Ubeid, cuius mentio fit in titulo proverbiorum Arabicorum) et lexicographi octodecim. Vidi hic alia dictionaria Arabica, bona quoque, sed cum hoc non conferenda, tum quod multae voces difficiles in iis omittuntur quas hoc exhibet, tum quod omnia Turcice explicantur versione inter lineas posita, cum meum pleraque Arabice declaret partim per synonyma, partim circumscriptive, idque textu continuo, cuique voci Arabicae quae explicatur nota alio colore superscripta, eo modo quo vides in his paucis vocibus quae implent paginam unam, quales integrum opus continet 470. Adiunxi versionem Latinam quo minori molestia omnia intelligas [...] Habeo quoque dictionarium Persico-Turcicum quinque millia vocum plus minus explicans, opus elegans et eruditum; cui adiungitur grammatica Persica elegantissima Arabice conscripta. Item dictionariolum Arabico-Persico-Turcicum, sed quod vix tria millia vocum Arab. interpretatur synonymis coniunctis; nec non alios quosdam libros Persicos, Turcicos et Arabicos. Et inter hoc, volumen quoddam Alcorani magnitudine in plura capita iuxta locos communes distinctum, tractans de virtutibus, vitiis, affectibus animi, et rebus quibusdam naturalibus, consarcinatum ex meliorum historicorum, philosophorum, oratorum, et poetarum apud Arabes dictis et exemplis elegantioribus; opus admodum eximium» (lettera di Erpenius a Casaubon, datata 15 maggio 1612, pubblicata in *The Correspondence of Isaac Casaubon in England*, a cura di P. Botley - M. Vince, Genève, Droz, 2018, vol. 2, pp. 396-401). Sul lessico *al-Akhtari* e sulla sua importanza per gli orientalisti europei, cfr. Alastair Hamilton, 'Nam Tirones Sumus' *Franciscus Raphelengius's Lexicon Arabico-Latinum* (Leiden 1613), in Id., *Arabs and Arabists. Selected Articles*, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 229-256: 252.

e accademico. Le scienze, per essere veramente scienze, devono nascere da un «bisogno»: solo allora si elevano ad attività somme, tra le più perfette che gli esseri umani possano compiere. In tutti gli altri casi, quando la curiosità e il desiderio di sapere non muovono da una necessità riconoscibile, si tratta di «infermità»: la pedanteria, la conoscenza priva di radici nella vita, sono per Sarpi, come erano stati per Seneca, il frutto morbosio di una mente in disequilibrio, una malattia del pensiero non soltanto inutile, ma persino dannosa.⁵⁸ Colpisce, allora, che all'interno di una concezione tanto intransigente, e tutt'altro che ridicibile a un mero utilitarismo, semmai affine all'epistemologia di Francis Bacon (autore infatti molto amato da Sarpi), lo studio delle lingue e dei testi orientali non venga respinto, ma al contrario sostenuto.

Non si tratta di un'eccezione: è una scelta che, per quanto coerente con l'approccio sarpiano, riflette un più ampio quadro politico-intellettuale. Gli *studia orientalia* passano il vaglio di Sarpi perché rispondono a un bisogno: servono a capire e ad agire in una cristianità lacerata.

All'inizio del Seicento, il legame tra erudizione e militanza era ben più stretto (benché tortuoso) di quanto saremmo portati a pensare. Studi e imprese editoriali che oggi classificheremmo come speculazione astratta e indeterminata esibivano allora un'evidente connessione con i mutamenti in atto nel mondo e con le crisi religiose, politiche, epistemologiche che ne scaturivano: i contemporanei lo vedevano con chiarezza, cogliendo un legame che a noi rischia di sfuggire. Del resto, occuparsi di filologia poteva essere persino pericoloso. È noto il caso del cosiddetto '*comma Johanneum*' che Erasmo da Rotterdam denunciò come una tarda interpolazione del testo della Prima lettera di Giovanni (5, 7-8): proprio su quell'atetesi Miguel Serveto fondò il suo antitrinitarismo, finendo poi al rogo a Ginevra nel 1553. Senza arrivare a esiti così tragici, si considerino i lavori di filologia greca su testi della tarda antichità che fiorirono tra Cinque e Seicento.

⁵⁸ Si legga il pensiero 289 di Sarpi: «Giudichiamo il conoscere come la più perfetta di tutte l'azioni per il bisogno che abbiam di essa: dunque per il bisogno, non per la perfezione, la stimiamo. Di qui nasce che si spregian di conoscere quelle cose, delle quali bisogno non possiamo avere. Nasce ancora, come infermità, che per mali abiti si cerca di conoscere il non bisognevole» (Paolo Sarpi, *Pensieri naturali, metafisici e matematici*, a cura di L. Cozzi - L. Sosio, Milano, Ricciardi, 1996, p. 240). Per la critica agli studi filologici in Seneca, cfr. per esempio *De Brev. Vitae*, 13: *Nam de illis nemo dubitabit quin operose nihil agent, qui litterarum inutilium studiis detinentur, quae iam apud Romanos quoque magna manus est. Graecorum iste morbus fuit (...) Ecce Romanos quoque invasit inane studium supervacua discendi... Non est profutura talis scientia est tamen quae nos speciosa rerum vanitate detineat.*

Negli ultimi anni, gli storici hanno iniziato a metterne in luce la portata politica e *engagé*, mostrando come l'immissione e la circolazione di certi libri bizantini si inserissero pienamente nel dibattito confessionale dell'epoca.⁵⁹ Anche in questo, Sarpi offre un esempio illuminante. Nonostante il divieto del Sant'Uffizio, aiutò personalmente il giovanissimo agente inglese Samuel Slade a cercare a Venezia manoscritti destinati alla monumentale edizione critica delle opere di Giovanni Crisostomo in otto volumi che Henry Savile stava preparando a Oxford. Dopo il rifiuto di Luigi Lollino, vescovo di Belluno e collezionista di testi greci, fu Sarpi a chiedere e ottenere l'assistenza del cipriota Giovanni Sazomeno, bibliotecario della Marciana.⁶⁰ Savile, traduttore della Bibbia di Giacomo I, *provost* di Eton,

⁵⁹ Cfr. Anthony Grafton, *Western Humanists and Byzantine Historians*, in *The Invention of Byzantium in Early Modern Europe*, a cura di N. Aschenbrenner - J. Ransohoff, Cambridge MA, Harvard University Press 2022, pp. 71-104; Jean-Louis Quantin, *Du Chrysostome latin au Chrysostome grec. Une histoire européenne (1588- 1613)*, in *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, a cura di M. Wallraff - R. Brändle, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 267-345. Il pioniere di questi studi fu l'italiano Agostino Pertusi, *Storiografia umanistica e mondo bizantino*, Palermo, Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici, 1967. Più in generale sul rapporto tra erudizione e scontri confessionali, cfr. *Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe. An Episode in the History of the Humanities*, a cura di N. Hardy - D. Levitin, Oxford, Oxford University Press, 2019; e anche *Between Scylla and Charybdis. Learned Letter Writers Navigating the Reefs of Religious and Political Controversy in Early Modern Europe*, a cura di J. De Landtsheer - H.J.M. Nellen, Leiden-Boston, Brill, 2012.

⁶⁰ Il decreto del 15 settembre 1611 (ACDF, *Decreta 1611*, 402-403), emanato in seguito alla segnalazione dell'inquisitore Giovanni Domenico Vignucci da Ravenna, è stato trascritto da Jean-Louis Quantin, *Confessional Controversy, and Self-Censorship: Henry Savile and the Lives of John Chrysostom*, in «Erudition and the Republic of Letters», 6, 2021, pp. 138-223: 172: "Lectis litteris Inquisitoris Veneti datis die 3a. huius, in quibus significat aliquot exemplaria duorum tomorum Sancti Joannis Crisostomi Idiomatis Graeci illuc allata Londino censeri fideliter impressa, et oratorem Regis Angliae sedulo conquirere alia opera eiusdem sancti hactenus in lucem non edita, ut Londini integre imprimantur, Sanctissimus mandavit ei rescribi, ut continuet diligentias necessarias". Ma già il 30 aprile 1608 l'ambasciatore inglese Henry Wotton aveva chiesto al doge Donà l'autorizzazione a visionare i manoscritti di Crisostomo conservati nella biblioteca Marciana, ottenendolo (Logan Pearsall Smith, *The Life and Letters of Sir Henry Wotton*, Oxford, Clarendon Press, 1907, vol. I, p. 428). Proprio a partire da questo episodio Sarpi scrisse a von Dohna a proposito dell'ignoranza degli italiani nei confronti dei riformati: «Sanno ben qui che i principi d'Alemagna siano protestanti, ma nessuno sa le lor differenze e dispute. Ultimamente, l'ambasciador d'Inghilterra s'informò se in questa biblioteca non fosse qualche opera di Crisostomo non ancora stampata, perché aveva seco un uomo dotto che cercava tali libri per farli stampare. Allora si meravigliaron molti, che anche i protestanti leggevano Crisostomo, tenendo del resto que' della religione per uomini strani», in Paolo Sarpi, *Lettere ai protestanti*, cit. vol. II, p. 125.

matematico e filologo di fama, aveva ideato e finanziato lo sfortunato tour continentale di Slade (che sarebbe morto durante il viaggio in Levante), con l'obiettivo di completare un'impresa editoriale tra le più ambiziose del tempo. A lavoro concluso, volle sottoporre una sezione del primo volume al giudizio di Sarpi: un'obiezione del servita venne accolta, a costo di modificare, pur di recepirla a testo, il primo volume *in folio* che era già andato a stampa.⁶¹ Quella che potrebbe sembrare un'edizione distante dalle urgenze del tempo, rispondeva in realtà all'agenda politico-teologica di Giacomo I. E non era un caso isolato. Altre imprese più o meno coeve, simili per rigore e difficoltà – come la pubblicazione della *Biblioteca* di Fozio o della *Storia ecclesiastica* di Niceforo Callisto – nascevano in contesti diversi, con sponsor diversi, rivolte a pubblici diversi. Ma tutte, per usare le parole di Sarpi, nascevano «nel tempo presente e nelle turbolenze».⁶²

Le stesse considerazioni valgono, a maggior ragione, per gli studi di arabistica. Basti pensare all'arresto di Johannes Oporinus, che nel 1543 pubblicò a Basilea la prima traduzione latina del Corano o, un secolo più tardi, a quello del libraio John Stephenson, reo di aver messo in vendita l'edizione francese del testo sacro curata da André Du Ryer. Nelle terre germanofone si diffuse persino la voce che una maledizione gravasse sugli islamologi: tutti, si diceva, destinati a una morte precoce.⁶³ Non mancavano, inoltre, punti di contatto con gli studi bizantini: uno dei motivi dell'interesse per i testi greci della tarda antichità risiedeva nella possibilità di trarne informazioni sulle origini dell'Islam. Non a caso, il bibliotecario imperiale di Vienna Hugo Blotius considerava quei materiali imprescindibili per la sua famosa raccolta *Turcica*, un repertorio di testi dedicati all'Impero ottomano.⁶⁴

Queste convergenze, tuttavia, non si limitavano al piano teorico: rivelano intrecci materiali e personali, talmente fitti da mettere in discussione molte delle nostre categorie analitiche abituali, a partire da quella dell'appartenenza confes-

⁶¹ Cfr. Paolo Sarpi, *Opere*, a cura di G. Cozzi - L. Cozzi, Milano, Ricciardi, 1969 pp. 698-699. L'obiezione di Sarpi riguardava l'autenticità della lettera con cui papa Innocenzo I aveva scomunicato l'imperatore Arcadio e l'imperatrice Eudossia.

⁶² Paolo Sarpi, *Delle scritture malediche* (1621), in Sarpi, *Opere*, cit., pp. 1179-1180.

⁶³ Si veda Alastair Hamilton, *The Study of Islam in Early Modern Europe*, in Id. *Arabs and Arabists. Selected Articles*, Leiden, Brill, 2022, pp. 283-302: 283; Id., *The Forbidden Fruit. The Koran in Early Modern Europe*, London, Middle East Institute, 2008, pp. 3-4.

⁶⁴ Sulla struttura, il contenuto e l'intento dei *Turcica*, si veda Paola Molino, *L'impero di carta. Storia di una biblioteca e di un bibliotecario (Vienna 1575-1608)*, Roma, Viella, 2017, pp. 85-102.

sionale. Lo stesso Samuel Slade, che abbiamo già menzionato, ne è un esempio significativo. Emissario di Henry Savile impegnato nella ricerca dei manoscritti di Giovanni Crisostomo, non si limitava ai testi greci. Durante il suo soggiorno veneziano, acquistava anche grammatiche arabe e manoscritti persiani. E lo faceva per un interlocutore ben diverso: Sebastian Tengenagel, bibliotecario imperiale e orientalista a Vienna.

Ora, Tengenagel era un olandese ufficialmente cattolico, sostenitore del fronte filopapale, e aveva preso parte – insieme al gesuita di Ingolstadt Jacob Gretser – alla disputa che aveva contrapposto il cardinale Bellarmino a Giacomo I d'Inghilterra, lo stesso re che Sarpi e Savile avevano pubblicamente difeso.⁶⁵ Eppure, Slade non sembrava turbato dalla dissonanza: in una delle sue lettere, scritta in un italiano divertente e sgrammaticato, aggiorna Tengenagel sui suoi acquisti, si scusa per i testi che non ha trovato, scherza sul comune amico İbrāhīm Dervîş, prigioniero musulmano al servizio come copista del bibliotecario (avremo occasione di riparlare nella quarta parte di questo volume), e invia come regalo una copia del *Midbar Yehudah* del rabbino Leon Modena, da cui stava prendendo lezioni di ebraico proprio nella sede dell'ambasciata inglese. Slade infatti abitava lì, all'ambasciata inglese, all'epoca centro nevralgico del dissenso antipapale veneziano. E da lì scriveva a Vienna, tenendo insieme – nel piccolo spazio di una lettera brevissima – il protestantesimo militante, la cultura ebraica, l'interesse per l'islam, la polemica antiromana e la filologia classica.

Non era solo una figura eccentrica: era lui stesso un punto di snodo. E così le sue amicizie: Savile, Sarpi, Tengenagel, Modena, Dervîş, Gretser. Una rete che sembra confondere le appartenenze e le opposizioni, e che mostra come, nella Venezia dell'Interdetto (così come nella Londra di Giacomo I o nella Vienna di Rodolfo II), la filologia potesse essere insieme diplomazia, militanza e spazio di divergenze produttive: «Contraddizioni! Grida il Filosofo» potremmo dire parafrasando Foscolo. Ma più che contraddizioni, erano le geometrie mutevoli di un sapere in cui politica e conoscenza si mescolavano, in un mondo in piena trasformazione, anche se già attraversato da spinte che lo avrebbero reso più rigido, più sorvegliato, più diviso.

⁶⁵ Sulla disputa anglicana e Sarpi, rimando a C. Petrolini, *“Una guerra di parole non meno travagliosa che una guerra d'acciaio”*. Paolo Sarpi, *Della potestà de' principi e la Disputa anglicana*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica» (Sezione monografica: *Il principe repubblicano*, a cura di A. Ceccarelli), 2, 2023, pp. 149-178.

Torniamo al punto essenziale. Imparare l'arabo, studiare il Corano con strumenti filologicamente appropriati, accedere alla letteratura e alle storie scritte nelle tre lingue dell'Islam, richiedeva – tra la scarsità degli strumenti a disposizione e la diffusa diffidenza, quando non ostilità – sforzi enormi, spesso la dedizione di una vita intera. Nel corso del Seicento non mancarono accuse alla 'vacuità' di questi studi, né imputazioni di 'superbia e arroganza' rivolte a chi vi si dedicava. A queste si contrapponevano le rivendicazioni della loro utilità: religiosa (per cattolici, protestanti di ogni tipo, irenisti, o atei), commerciale, militare, medica, filosofica, persino magica e occulta.⁶⁶ La critica più affilata, però, combinava vacuità e ateismo, o almeno indifferentismo e scetticismo. A questo nulla sembravano condurre i faticosi apprendistati linguistici. Nicolas Malebranche lo scrisse, seppur tra le righe, accostando filologi poliglotti e astronomi: secondo lui, entrambi erano succubi di un'immaginazione fuori controllo, sedotti dall'illusione di accedere a un sapere che li avrebbe innalzati sopra gli altri. Invece si trattava, secondo Malebranche, di un sapere sterile, che alimentava il desiderio di accertare l'esattezza di piccole cose – cronologia, geografia, grammatica. Eppure, scriveva, quell'amore per le piccole verità era abbastanza forte da soppiantare l'ardore per le verità più grandi, quelle del Vangelo:

⁶⁶ Tra i moltissimi esempi possibili, si può leggere l'orazione funebre recitata nel 1718 da Joseph Serrurier (1663-1742) per il grande orientalista olandese Adriaan Reland (autore della celebre *De religione mohammedica*) in cui si contrappone l'usuale vacuità degli orientalisti alla serietà di Reland: «Probe noverat eruditas linguas artium et scientiarum instrumenta esse, scientias vero solas et liberales artes animum ornare et perficere. Graecam igitur linguam et Latinam, omnesque Orientales, quibus aliqua eruditionis pars continetur, perdidicit, non ut inani fastu turgens alios superbe contemneret, quae quorundam hominum vanitas est, neque ut ab omni ingenua doctrina et sapientiae disciplina vacuus sermonem tantum suum locupletaret, aut emendate et pure loquendi solam facultatem sibi compararet; verum ut pectus suum multa legendo omni reconditori scientia expleret, ut puris quoque propriisque verbis de rebus gravissimis dicere et scribere posset', (J. Serrurier, *Oratio funebris in obitum viri celeberrimi Hadriani Relandi, antiquitatum sacrarum et linguarum orientalium professoris ordinarii, recitata ipsis nonis Martiis MDCCXVIII*, Utrecht, Willem van de Water, 1718, p. 32). Tra i molti elogi, menziono solo qualche titolo pubblicato in Inghilterra: Edward Brerewood, *Enquiries touching the diuersity of languages, and religions through the cheife parts of the world*, London, Bill, 1614; Matthias Pasor, *Oratio Pro Linguae Arabicae*, Oxford, 1627; Christian Ravius, *A discourse concerning the eastern Tongues*, London, 1649, Thomas Hayne, *Linguarum cognatio: seu de linguis in genere, & de variarum linguarum harmonia dissertatio*, London, Norton, 1639.

«D'où il vient qu'il y a des personnes qui passent toute leur vie à lire des rabbins, et d'autres livres écrits dans les langues étrangères, obscurs et corrompus, et par des auteurs sans goût et sans intelligence; si ce n'est parce qu'ils se persuadent, que lorsqu'ils savent les langues orientales, ils sont plus grands et plus élevés que ceux qui les ignorent. Et qui peut les soutenir dans leur travail ingrat, désagréable, pénible et inutile, si ce n'est l'espérance de quelque élévation, et la vue de quelque vaine grandeur? [...] Les langues, et principalement celles qui ne sont point en usage en leur pays, comme l'arabe ou le rabinage ou quelques autres semblables, leur paraissent dignes de leur application et de leur étude. S'ils lisent l'Écriture Sainte ce n'est pas pour apprendre la religion et la piété; les points de chronologie, de géographie et les difficulté de grammaire, les occupent tout entier; ils désirent avec plus d'ardeur la connaissance de ces choses que les vérités salutaires de l'Évangile».⁶⁷

La riprovazione di Malebranche offre una chiave di lettura potente, anche se univoca: lo studio delle lingue orientali come cammino verso la disillusione e il disincanto, fino alla miscredenza, anziché verso la fede; l'erudizione come anticamera dell'incredulità. Così fu spesso, si pensi soltanto al riferimento alla cronologia cinese e a quella vedica nel famigerato ed enigmatico *De Tribus Impostoribus*, attribuito a Johann Joachim Müller, testo antireligioso per eccellenza. Dopo aver mostrato come le rivelazioni dei monoteismi si opponessero e si contraddicessero a vicenda, l'autore introduce un problema ulteriore: le cronologie cinesi e vediche, del tutto incompatibili con quelle abramitiche. Era ormai diventato impossibile far finta di niente: «Tu, che te ne stai nascosto qui, in questo angolo d'Europa, disprezzi queste religioni, le liquidi, ne neghi la fondatezza; e magari pensi di avere pure ragione a farlo. Ma con la stessa leggerezza, quegli altri negano la fondatezza della tua. [...] Non si può accordare fiducia, in maniera tanto sbrigativa, a un unico popolo o a una sola setta, rigettando tutte le altre senza alcun serio esame o scrutinio. Con lo stesso diritto potrebbe affermare un etiope, che non è mai uscito dalla sua terra, che sotto il sole non esistono uomini di altro colore se non quello nero».⁶⁸

⁶⁷ N. Malebranche, *De la recherche de la vérité. Où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences*, Paris, Michel David, 1676, vol. 2, p. 57

⁶⁸ Anonimo, *I tre impostori. Mosè, Gesù, Maometto*, testo latino, introduzione e note a cura di Germana Ernst, Calabritto, Mattia&Fortunato, 2006, pp. 54 e 64. Sul trattato, si vedano almeno Germana Ernst, *Campanella e il «De tribus impostoribus»*, in *Religione, ragione e natura*.

Casaubon: leggere con ferocia

Ma non tutte le storie seguono questa traiettoria. Prendiamo Casaubon. Egli era un purissimo spirito cristiano: tormentato, lacerato da dilemmi teologici e morali, ma incrollabile nella fede. Il suo miglior biografo, Mark Pattison, ha calcolato che un terzo dei suoi diari, le *Ephemerides*, è occupato da preghiere, esami di coscienza e litanie.⁶⁹ A dispetto del suo omonimo letterario, Edward Casaubon – il pedante senza vita né passioni inventato da George Eliot in *Middlemarch*, consumato da un'opera (*The Key to all Mythologies*) autoreferenziale, inutile e fallimentare, destinata a non vedere mai la luce – Isaac Casaubon ebbe una vita tutt'altro che arida e sterile: diciotto figli (con Florence Estienne), venti libri e una febbrile inquietudine. Fuggito ancora bambino dalla Francia dopo la Notte di San Bartolomeo – quando la sua famiglia si rifugiò in montagna e lui fu costretto a interrompere gli studi – trovò riparo a Ginevra, tornò poi in Francia (a Montpellier e Parigi) e infine si stabilì in Inghilterra, nell'incessante ricerca di un luogo dove la sua devozione potesse esprimersi senza compromessi.

Ma perché, allora, Casaubon leggeva il Corano in arabo? E cosa intendeva Sarpi quando scrisse che quell'esemplare avrebbe potuto essergli di «autorità»? Autorità, evidentemente, significava due cose: testo affidabile per il lavoro filologico, ma anche capitale retorico per colpire l'avversario confessionale. È questa ambivalenza che cercavano Sarpi, de Thou e appunto Casaubon.

Ricerche recenti e meno recenti hanno mostrato con sempre maggiore chiarezza che il Corano, nella prima età moderna, fu un libro anche europeo. Non solo perché entrò precocemente – benché in forma distorta, attraverso una parafrasi latina imperfetta – nel dibattito teologico e politico sul rapporto tra cristiani e musulmani e alimentò il gioco delle rappresentazioni che da quei dibattiti scaturì; ma soprattutto perché divenne un'arma nelle controversie intra-cristiane. Fu usato per accusare e difendersi, per scandalizzare e rassicurare e, specialmente col libertinismo erudito, per colpire: prima il cristianesimo, e poi tutte le religioni storiche.⁷⁰

Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento, Milano, Franco Angeli, 1991, pp. 105-133; Martin Mulso, *Moderne aus dem Untergrund: Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720*, Hamburg, Meiner, 2002, pp. 116-120; Sergio Landucci, *Il punto sul De tribus impostoribus*, in «Rivista storica italiana», 112, 2000, pp. 1036-1071.

⁶⁹ Mark Pattison, *Isaac Casaubon, 1559-1614*, Oxford, Clarendon Press, 1892.

⁷⁰ Si vedano le iniziative scientifiche e le collane editoriali del gruppo di ricerca internazionale "EUQU. The European Qur'an", coordinato da Mercedes García-Arenal, John Tolan, Roberto Tottoli e Jan Loop.

De Thou, Casaubon e, indirettamente, Scaliger: la triade che si mobilitò per ottenere una copia ‘autorevole’ del Corano a Venezia rappresenta anche il vertice della Repubblica delle Lettere, quasi un “triumvirato”, per riprendere il titolo di Charles Nisard.⁷¹ Ma non solo. Questi studiosi erano anche protagonisti, in modo diverso, dello sforzo per placare (o, in alcuni casi, per riattivare) le lacerazioni religiose che continuavano a segnare la Francia: un processo che Sarpi osservava con estrema attenzione. Filologi, linguisti, cronologisti, sì: ma al tempo stesso uomini immersi nella politica, direttamente o per tensione interiore, e che di questo coinvolgimento pagavano spesso il prezzo. Tutti, a loro modo, cercarono di resistere alla spinta confessionale del tempo, in un passaggio cruciale: dalla fine del Concilio di Trento alla morte di Enrico IV (1590-1610), gli anni della supremazia papale e della cristallizzazione delle molte articolazioni del protestantesimo.

Non è un caso, dunque, che tutti i nomi coinvolti in questa piccola storia di un libro che viaggia dal Mediterraneo a Parigi – inclusi Sarpi e Canaye – vedessero nello studio dell’arabo e del Corano un mezzo per comprendere e agire nel proprio tempo. Non erano specialisti, ma sapevano che la storia dei regni islamici, la conoscenza del testo sacro musulmano, le versioni in arabo della Bibbia non erano pura erudizione: erano saperi necessari per orientarsi quella che loro stessi descrivevano come una crisi teologica, epistemologica e politica. Per questo leggevano, come ha scritto Anthony Grafton, «con ferocia», con febbrile attenzione, annotando, ricopiando, commentando.⁷² Vale la pena di ripercorrere, sia pur brevemente, le ragioni che portarono questi uomini ad accostarsi agli studi orientali, pur non essendo – con l’eccezione di Scaliger – propriamente addetti ai lavori. Indagare il loro interesse per le lingue orientali permette, tra l’altro, di scardinare una volta per tutte l’immagine consunta della *Respublica litteraria* come enclave separata dal mondo, popolata da eruditi distaccati e assorti in una dimensione puramente libresca. Quella rete includeva, al contrario, figure dalle traiettorie oblique, radicate nella concretezza del presente: soldati e mercanti, interpreti e tipografi, dragomanni e marinai.

⁷¹ Charles Nisard, *Le triumvirat littéraire au XVI^e siècle: Juste Lipse, Joseph Scaliger et Isaac Casaubon*, Paris, Amyot, 1852.

⁷² Anthony Grafton, *The Jewish Book in Christian Europe: Material Texts and Religious Encounters*, in *Faithful Narratives: Historians, Religion, and the Challenge of Objectivity*, a cura di A. Sterk - N. Caputo, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2014, pp. 96-114: 102.

Jacques-Auguste de Thou: Bibbia poliglotta, tipografie, utili concubinaggi

Nei 138 libri della *Historia sui temporis*, Jacques-Auguste de Thou dedicò grande attenzione agli ottomani e ai persiani (circa 900 pagine in totale) e non esitò a lodarne, talvolta in modo velato, talvolta più apertamente, alcuni aspetti politici e istituzionali.⁷³ Questo elogio non era mai neutro: spesso si accompagnava a una critica implicita, o esplicita, del modello spagnolo. Emblematico, in tal senso, un passo della *Historia* che mette in scena un discorso attribuito a Jacques Ancel, consigliere di Enrico IV in missione diplomatica in Germania nel 1597: il Corano – assunto quasi come sineddoche di una civiltà – viene contrapposto all’Inquisizione spagnola, considerata espressione speculare ma opposta dell’occidente cristiano. Il primo ne esce vincitore, giudicato più potente, più stabile e, soprattutto, più giusto e razionale.⁷⁴

L’interesse di de Thou per l’Impero ottomano e per le lingue dell’Islam non fu astratto né simbolico: prese forma nel sostegno tangibile ai progetti editoriali del cognato François Savary de Brèves (1560-1628), diplomatico di lungo corso e tessitore di un’alleanza antiasburgica tra la Francia e la Sublime Porta. Dopo ventidue anni a Costantinopoli, durante i quali strinse rapporti con tre sultani (Murad III, Mehmed III e Ahmed I), negoziò trattati per la corona francese e imparò il turco e l’arabo, de Brèves fu nominato ambasciatore a Roma nel 1608. Qui seppe guadagnarsi la fiducia di Paolo V (malgrado, si dice, in privato chiamasse il papa «le grand Turc des chrétiens»), fondò la *Typographia Savariana*, poi trasferita a Parigi nel 1614, quando de Brèves fu richiamato in Francia da Maria de’ Medici per diventare precettore del fratello del re. Nella stamperia orientale lavoravano alcuni maroniti di stanza a Roma – tra cui Gabriel Sionita, Victorius Scialac Accurensis e Johannes Hesronita – accanto al tipografo Stefano Paolino, già collaboratore di Giovan Battista Raimondi. Tra loro c’era anche almeno un musulmano: Hüseyin di Buda, che accompagnava de Brèves dal 1603. De Thou lo conobbe a Parigi e rimase incantato dalla sua intelligenza e dal suo iperpoli-

⁷³ Claude Michaud, *Les Turcs dans l’Histoire universelle de Jacques-Auguste de Thou*, in *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e colloque international du CESR*, a cura di B. Bennisar - R. Sauzet, Paris, Honoré Champion, 1998, pp. 241-254.

⁷⁴ Jacques-Auguste de Thou, *Historiarum sui temporis ab anno Domini 1543 usque ad annum 1607*, Ginevra, De la Rivière, 1620, vol. 5, p. 724. Sulla figura di de Thou, si vedano almeno Ingrid A.R. De Smet, *Thuanus. The Making of Jacques-Auguste de Thou*, Genève, Droz, 2006; *Jacques-Auguste de Thou. Écriture et condition robine*, a cura di F. Lestringant, Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2007.

glottismo: Hüseyin, allora giovanissimo, parlava tedesco, francese, latino, turco, italiano, ungherese, arabo, persiano e alcune lingue slave non meglio precisate.⁷⁵ A quanto sappiamo, non si convertì mai e proprio per questo, quando de Brèves si ammalò a Roma, Hüseyin chiese di rientrare nell'Impero ottomano, temendo per la sua sicurezza. Il suo patrono volle però tenerlo accanto a sé e riuscì a trattenerlo e persino a fargli assegnare un salario dal re di Francia.

In contatto epistolare assiduo con de Brèves, de Thou gli chiese di tradurre per lui l'*Ājurrūmiyya*, popolare grammatica araba, e accolse con favore, anche economico, la proposta di Scialac e Sionita di fondare un collegio per lo studio dell'arabo a Parigi.⁷⁶ Ma soprattutto appoggiò, (e forse concepì lui stesso), l'impresa più ambiziosa del cognato: la pubblicazione di una nuova Bibbia poliglotta che includesse anche la versione araba, dopo quelle di Alcalá (1522) e Anversa (1572). Come spesso accade con questi monumenti editoriali, il valore dell'impresa non era solo filologico e culturale. Le Bibbie poliglote si collocano quasi sempre al crocevia di sviluppi intellettuali, religiosi e diplomatici. Questa, concepita nel 1612, nasceva in un momento delicatissimo: l'assassinio di Enrico IV aveva messo a dura prova la fragile intesa tra gallicani e *dévots*; la difficile mediazione tra fedeltà a Roma e autonomia gallicana si rifletteva nelle scelte editoriali. Questioni teologiche ed ermeneutiche sull'intrinseca *fecunditas* del discorso divino (che risalivano a Origene e a Erasmo), si intrecciavano all'urgenza di costruire un cattolicesimo intellettualmente autorevole, capace di distanziarsi (pur rispettosamente) dalla Vulgata di Girolamo consacrata a Trento. È in operazioni come queste che si formano, talvolta, alleanze inattese, o, come li ha definiti Peter N. Miller, «bizzarri concubinaggi».⁷⁷ In questa occasione, il gallicano *politique* de Thou, artefice dell'Editto di Nantes e difensore del Parlamento, si trovò a collaborare con Jacques-Davy du Perron, Grand Aumônier di Francia, cardinale e diplomatico, protagonista dell'abiura di Enrico IV, mediatore tra Roma e Venezia

⁷⁵ Su Hüsayn di Buda, si veda Robert Jones, *Learning Arabic in Renaissance Europe (1505-1624)*, Leiden, Brill, pp. 92-94 e Gerald Duverdiér, *Les impressions orientales en Europe et le Liban*, in *Le livre et le Liban*, a cura di C. Aboussouan, pp. 157-173: 163. Savary portò alla corte di Caterina anche due ricamatrici turche e musulmane (poi convertite), Catherine Esmain e Marie Esme. Cfr. Oumelbanine Zhiri, *Beyond Orientalism*, cit., pp. 118-121.

⁷⁶ BnF, *MS Dupuy* 806, fol. 212r, 214r-216v (lettere in latino datate 14 febbraio e 2 aprile 1612). In una lettera conservata nello stesso codice, al fol. 218r, datata 24 gennaio 1616, Gabriel Sionita e Joannes Hesronita chiesero a de Thou un prestito.

⁷⁷ Peter N. Miller, *Les origines de la Bible Polyglotte de Paris: Philologia Sacra, contre-Réforme et raison d'État*, «XVIIe siècle», 49, 1997, pp. 57-66.

dopo l'Interdetto e acerrimo oppositore di Giacomo I. Anche du Perron, però, era un sostenitore degli studi orientali: convinto che l'arabo fosse la più ricca lingua esistente e assai utile a «l'illustration de beaucoup de lieux de l'Ecriture», spinse Paolo V a emanare la bolla *Apostolicae servitutis onere* (31 luglio 1610), nota anche con il titolo descrittivo *Constitutio de magistris linguarum hebraicae, graecae, latinae, et arabicae a Regularibus in suis studiis habendis*, che esortava i conventi romani a fondare scuole per l'insegnamento del greco, dell'ebraico, dell'arabo e del caldaico.⁷⁸ La morte ravvicinata dei due patroni – de Thou nel 1617, du Perron nel 1618 – segnò il declino e la fine della *Typographia Savariana*, e il naufragio del progetto. La Bibbia poliglotta sarà ripresa solo alla fine degli anni Venti e vedrà la luce nel 1645, in una Francia ormai profondamente mutata.⁷⁹ Richelieu, nel commemorare la morte di de Thou, tracciò un bilancio impietoso, giudicando superata, se non del tutto fallita, l'eredità morale e politica sua e della sua generazione: «sçavoir est tout autre chose qu'agir, et la science

⁷⁸ *Scaligerana, Thuana, Perroniana, Pithoeana et Colomesiana*, Paris, Coviens et Mortier, 1740, pp. 93-94: «Il y a en Orient une Université fort florissante en une grande Ville, qui est en la Tartarie, qui tire vers la Chine, qui est du Persan, où il ont force Livres Arabes traduits du grec que nous n'avons point. J'ai vu à Rome 2 Persans, qui avoient été en cette Université-là, l'un étoit au Cardinal Baronius, l'autre Gioan Battista Remondi, qui est celui qui a fait imprimer les livres arabes que nous avons. Etant a Rome, je fis ordonner 600 écus pour l'impression de cette langue et pour l'entretien, mais elle s'en va perdue bientôt. Au commencement ils étoient huit pour la correction, il en est mort cinq, il faut que ce soit un Pape savant ou genereux, qui remette cela. Le papa Sixte, et le pape Gregoire aimoient les lettres: depuis eux on s'en est peu soucié. La Stampa Arabica du Vatican se perdra enfin à Rome, et les hérétiques l'auront; les alemans ont dégà taché de l'avoir. Ce papa-ci Paul V l'a vendue, et a donné son neveu une abbaye, le revenue de laquelle entretenoit je ne sai combien d'honnêtes gens au Vatican. Je fis à mon dernier voyage à Rome ériger une chaire en arabe avec cent écus de gage, et je conseillai au pape, pour mettre sus cette langue, qu'il falloit qu'il fit une bulle, par laquelle ceux qui sauroient l'arabe, seroient préférables pour le doctorat à ceux qui n'y seroient pas versez. Depuis peu cette bulle s'est faite. Il y a à Rome quelque chose d'Archimede en arabe, que nous n'avons pas en grec. Vecchietto, qui depuis peu est revenu des Indes, à apporté avec lui plusieurs auteurs des mathematiques grecs, mais traduits en arabe, lesquels nous n'avions jamais vus. [...] La langue arabique est très riche, et plus que tout autre langue. Elle sert grandement pour l'illustration de beaucoup de lieux de l'Ecriture».

⁷⁹ Sul progetto della Poliglotta, iniziata da de Brèves e portata a compimento, molto più tardi, da Jean Morin, si vedano Ronny Vollandt, *Arabic Versions of the Pentateuch: A Comparative Study of Jewish, Christian, and Muslim Sources*, Leiden, Brill, 2015, pp. 118-127; Gerald Duverdiere, *Les caractères de Savary de Brèves, les débuts de la typographie orientale et la présence française au Levant au 17e siècle*, in *L'art du livre à l'Imprimerie nationale*, Paris, Imprimerie nationale, 1973, pp. 68-87.

spéculative du gouvernement a besoin de qualités d'esprit qui ne l'accompagnent pas toujours. M. de Villeroy sans science (s'y trouva) aussi propre que lui [*scil.* de Thou] inhabile, avec toute son étude». ⁸⁰ Con una formula lapidaria, Richelieu sembrava chiudere i conti con un'intera tradizione di governo: quella che faceva dell'erudizione, della riflessione storica e della cultura giuridica strumenti essenziali dell'azione politica; un'idea, soprattutto, di autonomia intellettuale radicata nel gallicanesimo parlamentare. Eppure, gli studi più recenti hanno mostrato che figure come de Thou, Savile, Sarpi o de Brèves non agirono affatto ai margini. La loro erudizione non era un riparo, ma una forma di intervento, un sapere operativo. Ma agli occhi di Richelieu, quell'universo appariva ormai troppo esitante, troppo dispersivo.

Quanto a Savary de Brèves, dopo l'assassinio di Concino Concini, perse ogni appoggio politico, si ritirò a vita privata e morì nel 1628. Secondo Tallement des Réaux, cronista col gusto del pettegolezzo, de Brèves, che pure si era tanto adoperato per migliorare le condizioni dei cristiani d'oriente, era nel profondo «tout mahométan», e spirò sussurrando *Allāh* all'orecchio del suo amico Louis Gédéon de Bellan, anche detto, per le sue simpatie poco dissimulate, «le Turc». ⁸¹

Scaliger: grammatica come politica

Se de Thou si accostò tutto sommato solo indirettamente agli *studia orientalia*, Joseph Justus Scaliger ne fu invece uno dei protagonisti. Nella sua autobiografia, che non indulge in modestia, racconta di avere iniziato a studiare l'ebraico (che padroneggiava al punto da parlarlo correntemente con i membri delle comunità ebraiche di Roma, Mantova e Ferrara nel 1565) ⁸² e poi l'arabo, il persiano, il

⁸⁰ Richelieu, *Mémoires sur le règne de Louis XIII*, Paris, Foucalt, 1854, première partie, col. 179A.

⁸¹ Alastair Hamilton, *François Savary de Brèves in Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 9. Western and Southern Europe (1600-1700)*, a cura di D. Thomas - J. Chesworth, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 415-422: 418; Tallement des Réaux, *Historiettes*, Paris, Techener, 1854, vol. 3, p. 410: «Ce M. de Breves, à ce qu'on dit, appella le pape le grand Turc des chrestiens. Il cria: "Alla!" en mourant, et sans Gedouin le Turc, qui croyoit en Nostre Seigneur comme luy, il ne se fust jamais confeassé; mais Gedouin luy dit qu'il le falloit faire par politique».

⁸² *Scaligerana*, The Hague, Vlacq, 1668, p. 184: «J'ay dispute à Rome et ailleurs avec les Juifs: ils m'aymoient et estoient fort estonnez que je parlois fort bien Hebreu, et me disoient que je parlois l'Hebreu de la Bible, et que *paucissimi ex illis ita loquebantur, sed lingua majorum Rabbīnorum loquebantur, Rabbotenu Zicronam*».

turco, l'etiope, il copto, l'armeno, spinto da un improvviso *impetus animi*. Questa costruita autorappresentazione dello studioso autodidatta e autosufficiente, però, omette la reale scintilla di quell'impulso: l'incontro con Guillaume Postel, il geniale e visionario capostipite degli studi orientali nell'Europa del Cinquecento. Nel 1562 i due condivisero per circa una settimana un alloggio a Parigi, e Postel, con la sua abituale enfasi, svelò all'amico che nelle lingue orientali si celavano misteri meravigliosi (*miranda mysteria*), e fu lui a impartirgli le prime lezioni di arabo, poco prima di essere definitivamente internato nel manicomio del convento di Saint-Martin-des-Champs. Non era la prima volta: tra il 1555 e il 1559 Postel era stato detenuto nelle prigioni inquisitoriali di Roma, accusato di eterodossia e insanità mentale per le sue visioni apocalittiche e per il convincimento di essere insieme *Shekhinah*, Mater Mundi, papa angelico e nuova Eva, reincarnata dapprima in una donna ebrea conosciuta a Venezia, e poi, appunto, in lui stesso, Postel. Scaliger confesserà più tardi a de Thou che da nessuno aveva imparato tanto quanto da questo incredibile personaggio.⁸³

Trasferitosi a Leiden per sfuggire alle guerre di religione in Francia, Scaliger, già principe della filologia classica, divenne rapidamente un'autorità anche nel campo della filologia orientale, non solo per i suoi contributi diretti (fra cui la collaborazione con Franciscus Raphelengius per il dizionario di arabo-latino), ma per il costante sostegno ai lavori altrui. Si interessò alle nomine dei docenti della cattedra di ebraico, patrocinò giovani studiosi e insegnanti, come il copto Josephus Barbatus, arrivato dall'Egitto. Raccolse inoltre una collezione di più di sessanta testi in lingue non latine (dall'arabo al malese, dal russo al persiano), che donò alla Biblioteca dell'Università di Leiden, città che ancora oggi lo celebra per la sua maestria nelle lingue.⁸⁴ Questa raccolta calamitò l'attenzione di tutti gli orientalisti europei, da Thomas Erpenius a Sebastian Tegnagel, da Jakob Christmann a Petrus Kirstenius, fino a Jacobus Golius. Per Scaliger, così come era stato per de Thou e Casaubon, non si trattava di mere curiosità erudite o esotiche: lo studio delle lingue, delle loro strutture e significati, era un modo per accedere ai diversi sistemi attraverso cui l'umanità ha concepito e calcolato il

⁸³ Anthony Grafton, *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship: Textual Criticism and Exegesis*, Oxford, Clarendon Press, 1983, vol. 1, p. 104; Id., *Close Encounters of the Learned Kind: Joseph Scaliger's Table Talk*, in «The American Scholar», 57, 4, 1988, pp. 581-588.

⁸⁴ Un'iscrizione a lui dedicata (in tre lingue, con l'inclusione di arabo e ebraico) sulla sua casa di Leida nel 2017 recita: «In dit huis beheerste een man meer talen dan wie ook in Europa» («In questa casa un uomo padroneggiò più lingue di chiunque altro in Europa»).

tempo, tema della sua opera più ambiziosa, il *De emendatione temporum* (1583). Questo trattato non è solo un viaggio nel tempo, ma anche nello spazio, un vero atlante dei mondi: vi si trovano i calendari dei greci e dei romani, ma anche quelli degli ebrei e degli egiziani, dei persiani e dei turchi, dei messicani e degli armeni, dei cinesi e degli etiopi.⁸⁵ Un assemblaggio vertiginoso, che finiva per contraddire la cronologia biblica della creazione del mondo. Eppure Scaliger, benché sia stato tra i primi a collocare «la Bibbia nel tempo», per parafrasare François Laplanche, non sembra aver voluto, né forse potuto, trarre le conseguenze ultime dalle proprie deduzioni, restando saldamente ancorato a un calvinismo poco tormentato.⁸⁶ Lo stesso può dirsi per quel che riguarda il Corano. Scaliger ne incoraggiò lo studio (fu lui, come abbiamo visto, a insistere perché Casaubon lo leggesse) ma non si espresse mai apertamente sui suoi contenuti. Il testo andava letto anzitutto per ragioni linguistiche: egli riteneva impossibile imparare davvero l'arabo senza confrontarsi con il Corano. Una questione grammaticale, dunque, ma per Scaliger la *grammatica* (termine in cui faceva rientrare tutta la filologia) era tutt'altro che una disciplina anodina: «Vorrei essere un bravo grammatico. [...] Tutti i dissidi religiosi non hanno altra origine che l'ignoranza della grammatica».⁸⁷ Tale era l'importanza che il sommo filologo classico attribuiva

⁸⁵ Alastair Hamilton, *Scaliger the Orientalist*, in *'All My Books in Foreign Tongues': Scaliger's Oriental Legacy in Leiden 1609-2009*, a cura di A. Vrolijk - K. van Ommen, Leiden, Leiden University Library, 2009, pp. 10-17. Sugli studi orientali e sulla collezione di manoscritti orientali di Scaliger, oltre Hamilton, si veda ora: Kasper van Ommen, *'All my books in foreign tongues' The Oriental Bequest of Joseph Scaliger and the University Library of Leiden*, Leiden, Brill, 2025.

⁸⁶ «Si l'on veut dire en quelques mots ce qui s'est passé au XVII^e siècle à travers la recherche d'un sens littéral univoque, porteur de clarté, on affirmera que la Bible est entrée dans le temps», François Laplanche, *Bible, sciences et pouvoirs au XVII^e siècle*, Napoli, Bibliopolis, 1998, p. 67.

⁸⁷ «Utinam essem bonus grammaticus; sufficit enim ei qui auctores omne probe vult intelligere esse bonum Grammaticum. Porro quicumque doctos viros, Grammaticos pour tout potage vocant, sunt ipsi indoctissimi, idque semper observabis. Non aliunde dissidia in Religione pendent, quam ab ignoratione Grammaticae» (*Scaligerana, Thuana, Perroniana, Pithoeana et Colomesiana*, a cura di P. Des Maizeaux, Amsterdam, Covens et Mortier, 1740, vol. 2, p. 96). Oltre alle considerazioni di Grafton sul significato del metodo filologico in Scaliger, è interessante la lettura proposta da Nicholas Hardy, secondo il quale la critica testuale si sviluppò nel XVII secolo proprio per contribuire e approfondire le discordie religiose, non per appianarle – e il calvinista Scaliger non fece eccezione (cfr. Nicholas Hardy, *Criticism and Confession The Bible in the Seventeenth Century Republic of Letters*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 182-193). Per una sofisticata esplorazione dell'ignoranza, oltre che come mancanza di conoscenza, come deliberato atto di ignorare qualcosa o qualcuno, e delle conseguenze della *translatio ignorantiae* per gli studi orientali in Europa, cfr. Pier Mattia Tommasino, *Textual Agnogenesis*

agli studi arabi che, nell'ultimo ritratto che lo raffigura, eseguito da Jan Cornelis Woudanus nel 1608, volle essere mostrato con in mano uno dei sei esemplari del Corano della sua biblioteca. Per Scaliger la grammatica (latina, greca, ma anche ebraica, araba, persiana e turca) è una teologia pratica: mettendo pace ai testi, mette pace ai dissidi.

Canaye de Fresnes: parlare la lingua dell'altro

Di Philippe Canaye, Corrado Vivanti, in amichevole dissenso con l'interpretazione di Gaetano Cozzi, ha tratteggiato un ritratto memorabile: diplomatico e parlamentare, si era convertito da giovanissimo al calvinismo, per poi tornare cattolico dopo il colloquio di Fontainebleau, fino ad assecondare, con esitazione e ambivalenza, la politica filopapale durante la crisi dell'interdetto, quando era ambasciatore a Venezia. Canaye antepose le sue aspirazioni spirituali e ireniche alle urgenze del momento, entrando così in affettuosa ma profonda discordia con l'amico Casaubon. Di lui, Canaye disapprovava l'intransigenza e l'indifferenza per le esigenze della politica. Nel suo duro giudizio, Casaubon appariva «sordo al potere politico», mentre lui stesso, «non per solo spirito calcolatore era incline a risolvere innanzi tutto il problema sul piano politico e a subordinare a questo ogni altra esigenza».⁸⁸

Se per Casaubon la verità teologica (e dunque morale) e la coerenza interiore precedevano ogni altra considerazione, per Canaye la realtà imponeva compromessi. Tipico esponente dei *robins*, l'alta borghesia parlamentare, Canaye nutriva una fiducia sconfinata nella parola e nella cultura come strumenti di trasformazione del mondo, di ascesa sociale e di pacificazione. Nel 1589, nel pieno delle guerre di religione, dedicò un trattato aristotelico alla retorica come via per porre

and the Polysemy of the Reader: Early Modern European Readings of Qur'anic Embryology in After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity, a cura di M. García-Arenal, Leiden, Brill, 2016, pp. 155-173.

⁸⁸ Corrado Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 1974, p. 346. Vivanti torna e corregge l'interpretazione psicologizzante che Cozzi aveva offerto di Casaubon, Canaye e Sarpi: «Proprio il Casaubon ci offre una testimonianza patetica della crisi religiosa che uomini della sua formazione e della sua cultura attraversavano in questi anni di vigorosa ripresa cattolica, essendo fatti particolarmente oggetto di pressioni continue da parte di chi vedeva nei loro dubbi e nel loro turbamento soltanto un'occasione per forzarli a rinunciare del tutto alle loro convinzioni. Non mi sembra infatti che si colga completamente il senso di questa crisi spirituale attribuendola soltanto a debolezza di carattere. [...] La tormentata esistenza di Casaubon può mostrarci la crisi di un intellettuale calvinista» (*Ibid.*, pp. 342-343).

fine al massacro: bisognava tornare a praticare l'arte del discorso per smettere di «dilaniarsi come belve» e per guarire dal «furieux mal de l'opinion».⁸⁹

Anche per lui (come per Scaliger e Casaubon), il sapere era il centro della vita, ma ne diffidava quando si faceva astratto o inflessibile. Se Scaliger voleva essere *grammaticus*, Canaye non risparmiava a de Thou dure invettive contro i *grammariens*, accusati di perdersi e ostinarsi su «imaginatives puretés», incapaci di misurarsi con le imperfezioni del mondo.⁹⁰ Ecco allora la pioggia di accuse a Casaubon: preferire l'invisibile al visibile, il sublime all'imperfetto, l'irraggiungibile alla decenza possibile; lo paragonava a un adolescente che rifiuta l'arca della salvezza solo per non condividere lo spazio con «bestie immonde». Il tono, più che polemico, è turbato: segno che nelle divergenze con l'amico si specchiava anche un conflitto interiore.

Eppure, lo studio delle lingue orientali e la conoscenza degli imperi musulmani (soprattutto ottomano, ma anche persiano) – potenti, ricchi, capaci di tollerare al loro interno fedì, lingue ed etnie diverse – non rientravano per Canaye nella pedanteria e nell'intellettualismo che tanto temeva. Dunque, proprio come Casaubon, riconosceva l'utilità degli *studia orientalia*. Le motivazioni e le aspettative che guidavano i due amici, tuttavia, erano diverse.

Casaubon cercava nei testi islamici – il Corano e i suoi commenti, le vite di Maometto, le narrazioni sulle origini dell'Islam – una chiave per interrogare la Tarda Antichità e i primi secoli cristiani. Attraverso anche lo studio comparato delle lingue sacre, si chiedeva quando e come il cristianesimo avesse deviato dalla verità originaria per adeguarsi a nuovi contesti. Questo interesse teologico-comparativo si riflette in molte delle sue lettere con Erpenius, in cui quest'ultimo – su

⁸⁹ «Que si les conciles, colloques et disputes, tenues cy devant sur le faict de la Religion n'ont pas esté propres pour guerir nostre furieux mal de l'opinion, que diray-je de nos violences plus que barbares, pour lesquelles nous nous entramordons et deschirons comme bestes farouches, au lieu de discourir ensemble comme hommes raisonnables? Quel prodige est ce de voir les hommes perdre tout usage de raison et discours qui leur estoit naturel, pour se ruiner par les armes? Quelle fureur, quelle impieté, de destruire à feu et à sang les personnes, les villes, les provinces, les royaumes tous entiers, sous pretexte de destruire une opinion?», Philippe Canaye, *L'Organe, c'est à dire, L'instrument du discours*, Lyon, Jean de Tournes, 1589, *Aux lecteurs* (pagine non numerate).

⁹⁰ Si veda, tra molti esempi, la lettera di Canaye a de Thou, datata 2 giugno 1604, la stessa in cui, peraltro, si menziona il Corano che Sarpi stava mandando a Parigi: «le catholique est celui qui demeure en l'union de l'Eglise, non d'une Eglise Invisible quel les grammariens vont chercher dans les idées de leurs imaginatives puretés, mais de cette Eglise etablie au monde» (BnF, *Français 6415*, fol. 22r).

richiesta di Casaubon – analizzava le «parole mistiche» del Corano, l'enigmatico آل (*Alif-Lām-Mīm*), e soprattutto il nome di Dio nelle tradizioni islamica, ebraica e cristiana, a partire dall'analisi linguistica di الله (*Allāh*) e יהוה (*YHWH*).⁹¹ Ma Casaubon non si fermava al passato, perché l'attualità della disputa religiosa lo coinvolgeva direttamente: confrontava le versioni arabe dei Vangeli per verificare come venivano tradotti i passi su cui la Chiesa romana fondava le sue pretese riguardo al potere papale. E quando, nei Vangeli stampati da Raimondi a Roma nel 1592, si imbatteva in una resa di Matteo 16,18 ancora più esplicita della Vulgata («tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam»), ecco che sospettava una manomissione, un'alterazione del versetto per «romanizzarlo, e renderlo funzionale alla causa pontificia».⁹²

Per Canaye de Fresnes, invece, la questione si poneva in termini più pratici. Il Corano non era un testo da decifrare alla ricerca di significati mistici e reconditi, né tantomeno un cumulo di 'assurdità' ed errori da confutare. Era piuttosto un dispositivo retorico, un repertorio di argomenti da cui attingere per una interlocuzione con i musulmani. Dove Casaubon cerca verità originarie, Canaye cerca argomenti adeguati e forti. Così come si ricorreva alla Torah serve per parlare con gli ebrei, ci si poteva servire del Corano per discutere con i musulmani. Non contava tanto la verità oggettiva, quanto l'efficacia del discorso; per convincere, bisogna parlare la lingua dell'interlocutore, servirsi di argomenti che egli stesso riconosca come validi: «Per discutere con un ebreo attingerò al Vecchio Testamento, per un turco prenderò dal suo Corano ciò che vi troverò conforme alla verità», scriveva.⁹³ Questo approccio riecheggia Montaigne, per il quale la varietà di opinioni in materia reli-

⁹¹ Si veda in particolare la lettera di Erpenius del 13 luglio 1612, in *The Correspondence of Isaac Casaubon in England*, a cura di P. Botley e M. Vince, Genève, Droz, 2018, vol. 2, pp. 517-518.

⁹² Isaac Casaubon, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes*, London, Norton – Bill, 1614, p. 388, citato in Alastair Hamilton, *Isaac Casaubon the Arabist*, p. 163: «Sed nos tirones horum studiorum semel volumus monitos; illam Arabicam paraphrasin, quae magno alioquin bono literarum Roma prodiit, recentem esse admodum, et multo meliores illa alibi reperiri: hanc vero nuper $\rho\omega\mu\alpha\iota\zeta\epsilon\iota\nu$: quod nunquam tamen certius deprehendi potest, quam hoc loco».

⁹³ Philippe Canaye de Fresnes, *L'Organe, c'est à dire, L'instrument du discours*, Lyon, Jean de Tournes, 1589 p. 687: «Le domendeur doit aussi accomoder ses propositions à sa capacité; s'il faut disputer contre un Iuif ou Mahumetan, ou contre quelcun addonné à quelque autre secte, il faut que les propositions soyent telles, qu'elles luy semblent probables, autrement il les pourra reiecter. Car tout ainsi que quand la these est probable ou improbable absolument, il faut que les propositions soyent probables aussi absolument: ainsi que quand la these est probable ou improbable au regard de celuy qui la soustien, et non pas absolument, il faut aussi que les propositions soyent probables à son iugement: tellement que pour disputer contre le Iuif, ie prendray

giosa nel mondo è un dato di fatto, naturale, non meno della varietà di impulsi che agitano ogni singolo individuo: nell'animo umano – scriveva Canaye – convivono forze contrapposte, e ciascuno è sospinto da «venti e da onde».⁹⁴ Eppure, proprio come queste tensioni non impediscono la possibilità di condurre una vita ordinata, così anche la molteplicità delle religioni non compromette «la concorde civile et politique». Canaye non solo tollerava la pluralità, ma ne intravedeva un possibile vantaggio. È in questo spirito che, nel dicembre del 1601, consigliò a Enrico IV di accogliere cinquantamila famiglie di ebrei portoghesi, convinto che la loro presenza avrebbe portato benessere, industriosità e nuova vita a quelle regioni della Francia che le guerre di religione avevano spopolato.⁹⁵

Tra i protagonisti della nostra vicenda, Canaye fu l'unico ad avere viaggiato realmente nel Levante, e a conoscere Costantinopoli per esperienza diretta. Si trovava a Venezia quando, dopo «la stupenda tragedia del 24 agosto» – il massacro della notte di San Bartolomeo – decise di cambiare i suoi piani, rinunciando al rientro in Francia. Un fratello era stato ucciso anni prima per motivi confessionali e, forse anche per questo, nell'ottobre del 1572, invece di tornare a Parigi, Canaye si imbarcò per Dubrovnik. Qui si unì al seguito di François de Noailles, vescovo di Dax e ambasciatore di Francia presso la Sublime Porta, incaricato di negoziare una nuova alleanza tra Venezia e Selim II.

Del viaggio lasciò un resoconto dettagliato, scritto in italiano, la lingua franca del Mediterraneo, veicolo tra l'Europa continentale e il Levante musulmano e cristiano, utilizzata nella diplomazia, nei commerci, nella propaganda religiosa (cattolica e protestante) in Oriente e, come ha osservato Pier Mattia Tommasino, anche nella letteratura odepiorica europea del Cinquecento.⁹⁶ Il testo abbonda di

mes propositions du vieil testament, et pour disputer contre le Turc, ie prendray dans son Alcoran ce que i'y trouveray de conforme à la verité».

⁹⁴ Philippe Canaye de Fresnes, *Harangues et actions publiques des plus rares esprits de nostre temps*, Paris, Jean de Heuqueville, 1609, pp. 355-356.

⁹⁵ «Un Iuif principal m'a dit que si vostre Majesté vouloit permettre à sa nation d'habiter en France, elle en tireroit de la commodité, et peupleroit son Royaume de plus de cinquante mille familles de gens aysez et industrieux. Et d'autant que vostre peuple est fort diminué par ces guerres en Champagne et que tous les autres Princes Chrestiens ont des Iuifs en leur terres, et s'en trouvent bien. Je supplie tres humblement vostre Majesté me mander si elle aura agreable que i'eschauffe cet affaire», *Lettres et ambassades de messire Philippe Canaye, seigneur de Fresnes*, Paris, Jean Jost, 1645, p. 62 (lettera datata 6 dicembre 1601).

⁹⁶ Pier Mattia Tommasino, *Travelling East, Writing in Italian, Literature of European Travel to the Ottoman Empire Written in Italian (16th and 17th Centuries)*, in «Philological Encounters»,

osservazioni ironiche, descrizioni minute e passaggi di grande intensità, come quello sul mercato degli schiavi:

«Nel Bezesten piccolo si vendono i schiavi et schiave di tutte le parti del mondo. Et chi ne vuol comprarle leva il velo ch'hanno sopra il volto et, per conoscer se non siano sbellettate o lisciate, le sputanno in viso, guardano poi in bocca tastando e contando i denti per veder se non fossero postiti o marzi o se non crollano. Dopo questo, vengon alle braccia et mani, poi alle gambe et coscia, et indi sducciando fin sulla groppa le parti più secrete scrutano et, trovandole sane et giovani con tutte le membra sane et robuste, s'accordano del pretio col patrone. Et le poverine, così donne come huomini, muti a guisa di pesci, si lasciano stratiare tenendo gli occhi bassi et molli».⁹⁷

A differenza dell'ambasciatore Noailles che stava accompagnando, Canaye non si limita a ripetere i clichés negativi sull'Impero ottomano, e non ne parla in termini ostili o grotteschi. Ne apprezza invece il sistema legale, la disciplina militare, la capacità di contenere al suo interno diverse fedi, etnie e lingue, e la carità che nasceva dalla loro «religione». Ugonotto irenista (e poi cattolico irenista), guarda all'altro anche per parlare del proprio paese, della Francia. È la logica dello *shame-praising* analizzata da Noel Malcolm nel suo saggio sul ruolo dell'Impero Ottomano nel

2, 2015, pp. 1-24. Sull'italiano come lingua diplomatica, amministrativa e commerciale del Levante, si vedano Laura Minervini, *L'italiano nell'Impero ottomano*, in *Lo spazio linguistico italiano e le "lingue esotiche": rapporti e reciproci influssi*, a cura di E. Banfi - G. Iannàccaro, Roma, Bulzoni, 2006, pp. 49-66; Alberto Varvaro, *The Maghreb Papers in Italian Discovered by Joe Cremona*, in *Rethinking Languages in Contact: The Case of Italian*, a cura di A.L. Lepschy - A. Tosi, Oxford, Legenda, 2006, pp. 146-151; Pier Mattia Tommasino, *Eteroglossia e propaganda religiosa nel Mediterraneo moderno*, in «Lingua e Stile», 45, 2010, pp. 242-224; Eric Dursteler, *Speaking in Tongues: Language and Communication in the Early Modern Mediterranean*, in «Past and Present», 217, 2012, pp. 4-77; Joseph Cremona, *Italian-Based Lingua Francas around the Mediterranean*, in *Multilingualism in Italy Past and Present*, a cura di A.L. Lepschy - A. Tosi, Oxford, Legenda, 2002, pp. 24-30. Sull'italiano di Canaye, invece, si veda Anna Bettoni, *Le isole dell'Archipelago nel Voyage di Philippe Du Fresnes-Canaye*, in *L'Europa e il Levante nel Cinquecento*, vol. 2: *Le isole del Mediterraneo orientale nella letteratura di viaggio*, a cura di L. Zilli, Padova, Unipress, 2004, pp. 149-176.

⁹⁷ *Voyage de Philippe Canaye, sieur de Fresnes, dans le Levant, 1572, en italien*, BnF, Dupuy 238, fols. 23-59: 36v. Del testo è stata pubblicata una traduzione in francese: *Le voyage du Levant de Philippe du Fresnes-Canaye (1573), publié et annoté par m. Henri Hauser*, Paris, Ernest Leroux, 1898. Su questo testo si veda Christine Isom-Verhaaren, *Sixteenth-Century French Travelers to the Ottoman Empire: The Impact of Travels in the Ottoman Empire on Guillaume Postel's and Philippe Canaye's Views of the Reformation* in «The Muslim World», 107, 4, 2017, pp. 698-713.

pensiero politico europeo della prima età moderna. Due episodi, fra i molti che punteggiano la narrazione, rivelano bene questo sguardo. Il primo riguarda una *sünnet*, la cerimonia di circoncisione a cui assiste nei pressi di Banya, località termale lungo l'alto corso della Maritza, ai piedi dei monti Rila. Se nella capitale, dal tempo di Solimano, la circoncisione dei principi era divenuta un evento politico oltre che religioso,⁹⁸ con cortei, spettacoli e processioni di corporazioni, qui siamo invece in una periferia dell'Impero, immersi in un rituale comunitario dalla forte componente performativa, con travestimenti, danze e pantomime. Canaye descrive uomini che indossano pelli di animali selvatici e ali d'aquila, che sguainano scimitarre e inscenano una sorta di battaglia simbolica. Si tratta con ogni probabilità di una forma locale di festa di circoncisione popolare, ma gli elementi bellici e i costumi suggeriscono anche la partecipazione di milizie irregolari. È plausibile che il gruppo di uomini mascherati appartenesse ai Deli, reparti di cavalleria leggera dell'esercito ottomano, noti per la temerarietà e per l'aspetto minaccioso. Le pelli di leopardo o di lupo, gli elmi adornati di ali d'aquila e le sciabole sguainate erano infatti i tratti distintivi dei Deli, reclutati in Rumelia e impiegati come truppe d'assalto lungo i confini imperiali. Il loro stesso nome – *deli*, “i folli”, i “temerari” – alludeva a uno stile di combattimento audace e spregiudicato, che colpiva l'immaginazione dei viaggiatori provenienti dall'Europa occidentale [Fig. 1].⁹⁹ È possibile, forse probabile, che alla festa partecipassero anche confraternite sufi, ma gli indizi materiali richiamano più direttamente l'estetica e la simbologia militare dei Deli. Canaye ci offre dunque un raro scorcio della dimensione popolare e periferica dell'Impero ottomano, dove un rito religioso si mescola a forme di teatralità e a elementi militari. La scena, apparentemente disordinata, riflette in realtà la coesistenza, tipica delle province balcaniche ottomane, di ritualità sufi, parate militari

⁹⁸ Cfr. Kaya Şahin, *Staging an Empire: An Ottoman Circumcision Ceremony as Cultural Performance*, in «The American Historical Review», 123, 2, 2018, pp. 463-492. Le celebrazioni delle circoncisioni del 1582 e 1720 vennero raffigurate nelle illustrazioni dei cosiddetti *sürnâmes*. Per ulteriore bibliografia, cfr. Suraiya Faruqi, *Research on Ottoman Festivities and Performances*, in Suraiya Faruqi - Arzu Öztürkmen, *Celebration, Entertainment and Theatre in the Ottoman World*, London-New York-Calcutta, Seagull Books, 2014, 24-68.

⁹⁹ L'aspetto dei Deli colpiva particolarmente gli osservatori stranieri. Cfr. per esempio Luigi Basani, *I costumi et i modi particolari de la vita de Turchi*, Roma, Antonio Blado, 1545, p. 44: «Vestono di pelle d'orso, e di lupo, per spaventar le genti. In testa portano una celata di pelle di capretto con due ale d'aquila morta, vicino al ferro della lanza vi portano ligata una penna d'aquila [...] chiamano anchora questi sfidatori Deli, che vuol dir pazzi, et è obligato uno de questi solo d'andare incontro a dieci huomini a cavallo, e non andandovi perde et il nome et l'insegne, et il titolo».



Figura 1. Jacopo Ligozzi, Guerriero ottomano di Rumelia raffigurato con pelli di animale, elmo ornato di ali d'aquila e un'ascia, istrice e serpente (1570-1570). Firenze, Galleria degli Uffizi, Gabinetto dei Disegni e delle Stampe. Disegno a tempera.

e celebrazioni comunitarie che, a distanza, evocano i fasti cerimoniali di corte ma ne capovolgono la scala e il tono.

Alla fine della sua descrizione, Canaye introduce una riflessione più polemica: riprende la leggenda del monaco Sergio, il religioso nestoriano che avrebbe istruito Maometto, e attribuisce la nascita dell'islam alle discordie interne e alla frammentazione delle chiese d'Oriente. È una chiosa che, per un lettore del tardo Cinquecento, suonava come un monito attuale; dietro la parabola delle chiese orientali si potevano intravedere le lacerazioni della cristianità occidentale:

«Quivi vedemo inturcar un giovane Monsulmano et far la festa della sua circumcissione con pompa publica. Tutti quelli della brigata erano vestiti di strani pelli di animali selvatici con le cimitarre ignude in mano et grande ali di aquila in testa. Et dopo alcune parodie in mezzo della piazza et d'altri luoghi publici dette dal maggior di loro correvano all'incontro dell'altro con stridi et vili grandissimi. Il giovane Monsulmano era solo a cavallo con un altro suo compagno et teneva una pezza da mandritta alzando un detto in segno che credeva un solo Iddio come dice Machometto "Alla il la la", il che è principio della sua fede. Imperoché le historie mostrano ch'egli cominciò la sua religione del tempo che tutte le chiese Orientali erano divise per la maledetta setta di Arrio di maniera che trovandole in questa discordia egli, aiutato dalli infernali consigli d'un prete Arriano Sergio nominato, cominciò ad insegnar che non era più d'un solo Dio et con questo fundamento crebbe tanto la sua scelerata dottrina che fin al dì d'hoggi la sua fede tene più paese assai che la christiana».¹⁰⁰

Il secondo episodio si svolge a Modone (Methoni), nel Peloponneso, dove Canaye incontra un alto funzionario ottomano identificabile con buona certezza con Hacı Murad Bey, governatore di Médéa, nei pressi di Algeri. Rinnegato di origini dalmate, Murad fu reso celebre dal ritratto che ne fece Cervantes nella *Storia del prigioniero* (inserita nel *Don Chisciotte* e poi pubblicata separatamente), dove appare con il nome di "Agi Morato", padre della ragazza musulmana innamorata di uno schiavo cristiano.¹⁰¹ Oltre alla sua fortuna letteraria, Hacı Murad fu un diplomatico di rilievo, figura mobile tra le due sponde del Mediterraneo: sposato con la figlia di 'Abd al-Malik, futuro sultano del Marocco, agì come

¹⁰⁰ *Voyage de Philippe Canaye*, BnF, Dupuy 238, fol. 27v.

¹⁰¹ Jean Canavaggio, *Le 'Vrai' visage d'Agi Morato*, in «Les Langues Néo-Latines», 239, 1981, pp. 22-38.

intermediario fra Istanbul, Spagna e Francia, al servizio di tre sultani ottomani – Solimano, Selim II e Murad III.

Al momento dell'incontro con Canaye aveva già negoziato con i *moriscos* in rivolta e con il sovrano del Marocco, ed era stato tre volte in Francia: nel 1566 a Bayonne, per risolvere con Caterina de' Medici l'eredità di Joseph Nasi, poi nel 1568 e nel 1572, probabilmente per contrastare la Lega Santa e promuovere intese anti-spagnole. Sarebbe tornato ancora in Francia nel 1577, questa volta per trattare la liberazione di alcuni prigionieri, tra cui le ricamatrici musulmane al servizio di Caterina de' Medici, già menzionate.¹⁰²

A Modone, Murad commenta con Canaye le guerre di religione francesi, dicendo di riferire la posizione del sultano. Si dice stupito che il re uccida i suoi sudditi più fedeli solo per divergenze di fede, poiché – osserva – la religione dovrebbe essere libera. L'unica colpa imputabile agli ugonotti, secondo lui, è la distruzione materiale delle chiese. Poi, però, con brutale pragmatismo, suggerisce una soluzione 'chirurgica': eliminare il capo della fazione ribelle, così da evitare ulteriori spargimenti di sangue. È una proposta che ricorda, in un contesto posteriore e diverso, un'osservazione di Thomas Hobbes (attento studioso dell'impero ottomano). Nel *Behemoth*, infatti, sosteneva che l'eliminazione mirata di un solo *leader* avrebbe potuto prevenire le guerre civili: in altre parole, se Carlo I avesse fatto giustiziare uno solo dei suoi ministri presbiteriani, si sarebbero forse risparmiati centomila morti.

Canaye commenta con sarcasmo amaro che la realtà francese ha superato in ferocia quella proposta. La strage di San Bartolomeo aveva infatti realizzato su scala immensa ciò che Murad proponeva come espediente politico. Il passo si chiude con un ribaltamento: nel mondo ottomano, il fratricidio dinastico era un dispositivo di stabilità, un male istituzionalizzato e dichiarato; nella cristianità divisa, invece, la violenza si traveste da zelo religioso e si esercita in nome della fede:¹⁰³

«Mentre stavamo a Modone aspettando vento prospero, visitammo Aschil Murath Bei in Barbaria, il quale era stato tre volte imbasciator del Gran Signore in Francia. Et,

¹⁰² Güneş Işıksel, *Hacı Murâd (Agi Morato), An Elusive Dignitary Active in the Second Half of the Sixteenth Century*, in «Osmanlı Araştırmaları / Journal of Ottoman Studies», 47, 2016, pp. 249-63; Susan A. Skilliter, *Catherine de' Medici's Turkish Ladies-in-Waiting: A Dilemma in Franco-Ottoman Diplomatic Relations*, in «Turcica», 7, 1975, pp. 188-204.

¹⁰³ Sull'origine e l'evoluzione del fratricidio, cfr. Nicolas Vatin e Gilles Veinstein, *Le Sérail ébroulé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans, XIVe-XIXe siècle*, Paris, Fayard, 2003.

havendo fatto il viaggio di Baiona col Re, havea buona notitia di tutto il regno francese, il quale certo egli lodava sommamente. Et, ragionando delle guerre di Francia, ne dava la colpa al Papa, et si maravigliava molto che per la religione solamente, la quale egli diceva dover esser libera a tutti, il Re si muovesse a distruggere i suoi più affezionati et fideli sudditi. Però, diceva, se forse il Re si dubitava del Prinze di Condé, che per esser del sangue reale si sforzi di levarli la corona col pretesto di Religione, non accadde altro che, con presenti et belle parole, invitarlo a qualche solenne banchetto, et essendo venuto senza sospetto nel palazzo del Re, introdurlo solo in qualche camera et ivi strangolarlo. Et morto il capo, diceva, mai più si muoveranno l'altre parti inferiori. Questo è il consiglio che da parte del Gran Signore egli dava al Re; ma il successo delle cose accadute dipoi ha dimostrato chiaramente ch'il traditor et desleale mangoa [sic] Christiano non s'è contentato di quel scelerato consiglio, ma n'ha trovato d'altri tanto più horrendi quanto meno la crudeltà è da comportar in un Re Christianissimo che in Turco nato d'un padre parricida et nodrito et allevato dalli propri homicidi di tutti i suoi fratelli. Questo Aschil non riprendeva altro negli Hugonotti se non che distruggevano le chiese edificate in honor et memoria di santi del Paradiso. Biasimava molto la lunghezza delle liti nodrita per l'industria di quelli che, a le lor vesti et posato andar, paiono la giustitia istessa. Ma quantunque egli lodasse molto la cortesia Francese, pur d'una sola gran grappa d'uva non si degnò esser cortese a noi».¹⁰⁴

6. *Sancte Turca, libera nos: Sarpi e il Levante come "manco male"*

Concludiamo tornando a ciò da cui avevamo iniziato: a Sarpi.

Fra' Paolo ebbe una vecchiaia amara. Molte scelte non produssero gli esiti sperati. Aveva lasciato una vita di studi scientifici per guidare la disobbedienza – politica, civile e morale – di Venezia al papa, tentando di trasformare un conflitto giurisdizionale in insubordinazione stabile, se non addirittura in rivolta e separazione. L'Interdetto fu però un esperimento di libertà effimero, presto ricucito dalla prudenza della classe dirigente e dei mediatori. Decise allora di calarsi nella farragine della contingenza, dedicandosi a riformare l'edificio dello Stato «incominciando dal tetto, non dalle fondamenta» (1608). Con abnegazione si adattò a un mestiere per cui non aveva studiato: il consultore della Repubblica. Il *corpus*

¹⁰⁴ *Voyage de Philippe Canaye*, BnF, Dupuy 238, fol. 33v.

dei suoi consulti è un capolavoro di lucidità e intelligenza, e qualche risultato arrivò, ma Venezia pareva incapace di cambiare e, cambiando, di salvarsi. Finì così per marginalizzare proprio chi aveva trattato dapprima come eroe. Sarpi arrivò persino a sperare nella guerra, schierandosi contro Spagna, papa e gesuiti, ma capì in fretta che era un errore e che tutto andava in direzione contraria alle sue attese. Dopo la Montagna Bianca, la Valtellina del duca di Fera, nuove minacce dell'Inquisizione e le pressioni per il ritorno dei gesuiti a Venezia, si sentiva deluso, «stordito e fatto come un scettico nelle cose umane [...] parmi che nessuna cosa si possi prevedere per ragione». Fu allora che – dice il suo biografo, discepolo e compagno Fulgenzio Micanzio – decise di partire. Non verso i paesi riformati che lo corteggiavano da anni, ma per il Levante:

«egli in quell'età ormai cadente fu risolutissimo [...] di passar in Levante, in Costantinopoli o in altro luogo, e fece la preparazione. Volse da alcuni, praticchi de' viaggi, e particolarmente da un ebreo che per terra l'aveva più volte fatto, intendere distintamente ogni cosa. Ebbe anco mezzo d'aver un passaporto dalla Porta per i pericoli nel viaggio, se bene poi non passò più avanti. [...] E trattava questa mutazione con un'ilarità mirabile, diceva ch'in vecchiezza avrebbe goduto cosa sommamente desiderata da lui in gioventù, di peregrinare. Perché, se bene aveva peregrinato con la mente, sapendo per la geografia quanto si poteva sapere de' regni, siti, popoli; e per l'istoria l'azioni passate et i costumi, gli pareva tuttavia, rispetto a quello che si vede con gl'occhi proprii, un sapere in ombra, et il desiderio di sapere cresce con gli anni».¹⁰⁵

Alla fine, però, non partì e morì a Venezia, ma la risoluzione merita ugualmente attenzione. Il brano di Micanzio – magnifico – si chiude con il viaggio come suprema forma di conoscenza del mondo. Qui, però, conta il dato pratico: il Levante come via d'uscita non confessionale da un cristianesimo divenuto asfissiante – dottrinalmente, disciplinarmente, politicamente, e in tutte le sue denominazioni.

Sarpi naturalmente non fu l'unico e non fu l'ultimo umanista a evocare l'oriente come spazio praticabile. L'umanista spagnolo Francisco de Enzinas

¹⁰⁵ Fulgenzio Micanzio, *Vita del padre Paolo dell'Ordine de' Servi e theologo della Serenissima Repubblica di Venetia*, Leida, van der Marsce, 1646, pp. 266-267. Per un breve ma acuto profilo di Sarpi e della sua situazione prima della morte, cfr. Corrado Pin, *Paolo Sarpi*, Roma, Mauvais Livres, 2022.

(Dryander), traduttore del Nuovo Testamento dal greco, perseguitato dall'Inquisizione, nel 1548 scriveva da Basilea a Heinrich Bullinger che non vedeva nessun luogo sicuro dove stare in Europa: aveva dunque intenzione di andarsene «tra i musulmani». Non per convertirsi, ma per trovare tra i musulmani un luogo più respirabile dove poter persino «restaurare la vera religione e fondare una città nuova».¹⁰⁶

Sarpi è lontanissimo da un simile intento messianico. Semmai, nella sua risoluzione senile, il servita somiglia piuttosto a Scarmentado, personaggio di Voltaire che si mette in viaggio verso Istanbul dopo un *grand tour* europeo di carneficine, ingiustizie e persecuzioni. O proprio a Candide, che solo in Turchia trova un poco di pace e che da un vecchio contadino musulmano impara la lezione che cambia la sua vita: «qu'il faut cultiver notre jardin».

Per Sarpi, però, l'impero ottomano fu più di una via d'uscita dal fanatismo. Non è questa, naturalmente, la sede per un'indagine sistematica sul ruolo che "i turchi" ebbero nei suoi scritti e nelle sue decisioni di consultore; mi limiterò dunque a segnalare, in forma necessariamente sommaria, soltanto alcune direzioni possibili.

Per prima cosa, il Levante è vicino. Per prossimità territoriale e per flussi continui di notizie, persone e merci, l'oriente confluisce ogni giorno a Rialto e si incanala in quel sistema reticolare che Filippo De Vivo ha descritto nel suo studio ormai classico sulla circolazione delle informazioni nella Laguna. Sarpi, da Consultore della Repubblica, può attingere a canali ufficiali e diplomatici, ma assorbe anche – e non meno – dal tessuto urbano. Era per esempio (ce lo dicono le sue lettere, il biografo e persino i suoi nemici) un assiduo frequentatore della Nave d'Oro, la bottega di Alvise Secchini, un mercante di origine fiamminga:

¹⁰⁶ «Ego hic non possum secure vivere neque video locum tutum in tota hac Europa nobis nota. Proinde ad muselmanos iter institui, unde certis argumentis spem maximam exoriri video instaurandae verae religionis. Ibi novam urbem condemus, ubi liceat recolligere atque instaurare reliquias exulantis Europae». La lettera, datata 1 febbraio 1548, è disponibile online grazie all'*Heinrich Bullinger-Briefwechsel Edition*, progetto di digitalizzazione integrale delle lettere di Bullinger dell'Università di Zurigo: <http://teoirgsd.uzh.ch/>. Su Enzinas, cfr. Marcel Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, Droz, Genève 1991 e Stefania Pastore, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 204-205. Sull'idea di islam che circolava negli ambienti svizzeri frequentati da Enzinas, cfr. Lucia Felici, *Una nuova immagine dell'Islam (e del cristianesimo) nell'Europa del XVI secolo*, in *Encountering otherness. Diversities and transcultural experiences in Early Modern European Culture*, a cura di G. Abbattista, Trieste, EUT, 2011, pp. 43-66.

un crocevia di gente che aveva viaggiato per il mondo, un'antenna cittadina. Lì il frate amava ascoltare «quelli ch'erano stati per i luoghi, et oculatamente sapevano dare certa relazione de' siti, de' popoli, de' costumi e delle religioni». ¹⁰⁷ E le notizie che riceve le rilancia ai suoi corrispondenti d'Oltralpe. Raramente, anche nelle lettere più dense di teoria, mancano dispacci dal mondo: è un esercizio di informazione continua.

Non esotismi, dunque, ma connessioni. L'impero ottomano e quello safavide e anche quello mughal; il Levante e l'Oceano Indiano: a Sarpi tutto appare già connesso, e non è un caso che sul suo scrittoio, al momento della morte, ci fossero le carte delle rotte e dei contratti delle Compagnie delle Indie Orientali. ¹⁰⁸ Del resto, in una lettera del 1622 a William Cavendish (tramandata nella traduzione di Thomas Hobbes), Fulgenzio Micanzio, che con ogni probabilità scriveva insieme a Sarpi, dice che gli stati erano come una foresta di alberi dalle radici amplissime e intrecciate tra loro: se se ne abbatte uno, piccolo o grande, gli altri inevitabilmente rovinano o almeno tremano. Di quella selva di interdipendenza i tre imperi musulmani erano parte integrata; perciò, le notizie che da lì arrivavano avevano lo stesso peso di quelle provenienti da Madrid o Parigi.

Talvolta, però, la notizia non riguarda l'oriente né vicino né lontano, ma un dramma che si consuma dentro i confini dell'Europa cristiana. È l'espulsione dei *moriscos* del 1609, che egli commenta con Jacques Leschassier quasi in tempo reale. Le lettere di Sarpi mostrano la sua attenzione al dettaglio dei movimenti militari e navali: sa del blocco di navi imposto dal re di Spagna per impedire aiuti dal mare, immagina che si finirà per trucidare gli uomini e deportare donne e bambini, e crede che la violenza possa sfociare in una guerra civile. Ma dietro l'analisi politica trapela anche un dubbio teologico, raro in lui: si stupisce che i

¹⁰⁷ «States are like unto great trees which though they seem outwardly far asunder yet they are near one another in the roots. So the mischief that befalls one concerns another and the supplantation of one draws with it often the eradication of another that one would little think», lettera di Micanzio a Cavendish del dicembre 1622, in F. Micanzio, *Lettere a William Cavendish (1615-1628) nella versione di T. Hobbes*, a cura di R. Ferrini, Roma, Istituto Storico O.S.M., 1987 (ma è imminente e benvenuta una nuova edizione curata da F. De Vivo). Per un'analisi esemplare del significato e dei metodi della circolazione delle notizie in Sarpi e Micanzio, e in particolare delle notizie da Costantinopoli, cfr. Filippo De Vivo, *Making sense of the news: Micanzio's letters, Cavendish, Bacon, and the Thirty Years War*, in *The Renaissance of Letters: Knowledge and Community in Italy, 1300-1650*, a cura di P. Findlen - S. Sutherland, London, Routledge, 2019, pp. 293-317.

¹⁰⁸ Corrado Pin, *Le scritture pubbliche trovate alla morte di Fra Paolo Sarpi nel convento dei Servi*, in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», 5, 2, 1979, pp. 311-379: 351.

cattolici di Spagna accettino di mandare in Nord Africa, in terre musulmane, uomini e donne già battezzati – con la quasi certa conseguenza di un ritorno all’islam. Più di tutto, però, lo colpisce la scala dell’evento: «atterrito» – scrive – dai numeri, perché a Venezia circola la voce che i deportati siano duecentomila. Chiude con una sua consueta immagine clinica che è anche un giudizio politico: un provvedimento che doveva essere salutare e purificatore rischia di uccidere il corpo stesso della monarchia.¹⁰⁹

Del resto, a Venezia si parlava da tempo dei provvedimenti, soprattutto in chiave ottomana. Già alla fine d’agosto 1609 un inviato del sultano Ahmed I consegnò in Collegio una lettera in cui la Porta raccomandava i “mori di Spagna” diretti a Costantinopoli, pregando che non fossero “impediti né molestati né per mar né per terra”. Il bailo Simone Contarini riferiva da Istanbul che l’espulsione dei *moriscos* aveva suscitato indignazione, e che gruppi di esuli affluivano nella capitale ottomana. Il 20 ottobre 1609 Foscarini, da Parigi, aggiornava il Senato sugli ultimi dispacci da Madrid e sulle rivolte valenciane represses nel sangue. Negli anni seguenti la Porta tornò più volte sull’argomento – nel 1614 e 1615 – chiedendo che i “mori granatini” fossero “favoriti et ben trattati”.¹¹⁰

L’effetto di quella pressione, che il Senato dovette gestire con equilibrismo, non poteva sfuggire a Sarpi. Ma proprio la questione dei rifugiati *moriscos* mo-

¹⁰⁹ Sarpi, *Lettere ai Gallicani*, a cura di B. Ulianich, Wiesbaden, Steiner, 1961, pp. 60-61 (lettere datate 14 ottobre e 10 novembre 1609): «Quae de Mauritania regibus et ducibus narras, eadem de nos fama pervenit, et praeterea recens auditum est, Hispanos origine Mauros, qui in regno Valentiae degunt et adhuc religioni Musulmanorum secreto adhaerent, per litteras egisse cum eo Mauro, qui ad regem Hispaniarum defecit; ut ille ad eos pergeret, quo tanquam principe uterentur ad libertatem religionis vindicandam. Illumque regi Hispano rem aperuisse. Hinc iussisse regem ut classis circum maria illa cursitaret, quo auxilia impediuntur, si forte aliunde evocata accederent, et consilium esse ut immisso milite viri trucidentur, et mulieres ac parvuli alio transferantur»; «Verum in Hispania rem aggressi sunt arduam maxime, ut e regnis eiciant et in Africam transferant quotquot sunt generis Mahumetanorum. Mirum mihi summopere, quod ad religionem attinet, qui baptizatos, licet forte non satis credentes, transvehere audeant in loca infidelia, ubi procul dubio et nomen et professionem christianam exuent; deinde numerum expavescio: non enim agitur de decem aut duodecem millibus, sed de ducentis millibus. Utinam haec non sit medicina contra morbum quidem efficax, sed viribus aegroti superior». Si vedano anche i riferimenti in Sarpi, *Lettere ai protestanti*, cit., vol. 2, pp. 56, 59-60, 71, 73, 163.

¹¹⁰ Sulle reazioni del governo veneziano, si veda il ricco articolo di Andrea Pelizza, “*Quei mori di Granata, che capitano nel nostro dominio...*”. *Venezia e il passaggio dei moriscos*, in «Quaderni storici», 144, 2013, pp. 779-812. Per un quadro più ampio, cfr. Bruno Pomara Saverino, *Rifugiati. I moriscos e l’Italia*, Firenze, Firenze University Press, 2017.

stra, in concreto, un dato spesso enunciato in astratto: quanto profondamente Costantinopoli appartenesse all'orizzonte quasi quotidiano della Serenissima e ne condizionasse le scelte politiche e morali. Nel 1614 Sarpi e Micanzio videro a Venezia l'olandese Ernst Brinck; sappiamo di questo incontro solo grazie alle dediche che lasciarono sull'*album amicorum* del viaggiatore, di ritorno dalla Porta, dove aveva servito come segretario dell'ambasciatore Cornelis Haga, infaticabile promotore di un'alleanza tra ottomani ed europei protestanti e cattolici contro la Spagna, alleanza intessuta insieme all'ammiraglio Halil Pasha.¹¹¹ Di quei piani i due servi di Maria erano a conoscenza da tempo, anche grazie ai dispacci di Antonio Foscarini, ambasciatore a Londra, che ne riferiva e segnalava il ruolo delle comunità di *moriscos* e di *conversos* espulsi dalla Penisola Iberica nell'organizzare e finanziare un'operazione militare congiunta: una flotta composta da vascelli turchi, marocchini, olandesi e forse anche veneziani. Sarpi approvava senza riserve (sebbene nei *Consulti* assuma una posizione diversa).¹¹² Anzi, la possibile conseguenza locale di simili intese – uno sbarco ottomano degli ottomani in Italia e, eventualmente, l'instaurarsi del loro dominio, non gli appariva una minaccia in fondo così grave, ma addirittura «salute universale».¹¹³

¹¹¹ Su questo incontro e sulle dediche, cfr. Chiara Petrolini, *Miser cui sua figmenta dominantur. Sarpi, Micanzio e l'edizione inglese della Istoria del concilio tridentino*, in *Ricordando Paolo Sarpi a quattrocento anni dalla Istoria del concilio tridentino*, a cura di C. Pin, Roma, Marianum, 2023, pp. 89-139.

¹¹² Sulle oscillazioni nelle dichiarazioni di Sarpi e posizioni più marcatamente favorevoli di Micanzio riguardo all'alleanza con gli ottomani, cfr. Filippo De Vivo, *Convivenza religiosa, alleanze interconfessionali e guerra (in)giusta: Sarpi, Micanzio e il Trattato se sia lecito di maneggiar l'armi in servizio di Principe di diversa Religione*, in «Bruniana & Campanelliana» 29, 2023, pp. 89-124; Id., *L'Istoria del concilio, Francesco Bacone e la guerra dei Trent'anni nelle lettere di Fulgenzio Micanzio a William Cavendish*, in *A proposito di Sarpi. L'Inquisizione, il Concilio di Trento*, a cura di A. Barzani e C. Pin, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2021, pp. 171-207.

¹¹³ Lettera a Jérôme Groslet de l'Isle, 23 ottobre 1612, in *Sarpi, Lettere ai protestanti*, cit., vol. 1, p. 248: «L'ambasciator delli Stati in Turchia ha proposto a quel principe di far guerra a Roma, promettendo agguato di navi: è stato ascoltato, e se a tempo fosse reiterato, potrebbe effettuarsi. Dispiace qui, temendosi il turco in Italia; ma sarebbe salute universale». Sulla missione di Haga e sui suoi legami con l'ammiraglio ottomano, cfr. A. De Groot, *The Ottoman Empire and the Dutch Republic. A History of the Earliest Diplomatic Relations 1610-1630*, Leiden-Istanbul, Netherlands Historisch-Archeologisch Institut, 1978, pp. 106-170. Sul ruolo dei *moriscos* in questa operazione, si veda Tijana Krstić, *The Elusive Intermediaries: Moriscos in Ottoman and Western European Diplomatic Sources from Constantinople, 1560s-1630s*, «Journal of early modern history», 19, 2-3, 2015, pp. 129-151: 142. Antonio Foscarini, da Londra, mandò a Venezia la copia

L'impero ottomano era, ai suoi occhi e a quello di altri contemporanei, la somma risorsa contro papato e Spagna, e senza dubbio il «manco male» (cioè il male minore, parola importante nel lessico di Sarpi) tra i due, perché «i turchi sono meno cattivi che spagnoli». Di qui la celebre invocazione: “*Sancte Turca, libera nos*”.¹¹⁴ Di fronte all'egemonia crescente del blocco spagnolo e romano (che Sarpi chiamava il *totatus*), che ambiva al dominio delle coscienze, oltre che dei corpi, ogni alleato appariva benedetto. Non è filoislamismo, né c'è traccia di millenarismo, ma è l'elogio del nemico del proprio nemico. Ed è un motivo che circola in alto e in basso in tutta l'Europa moderna, a sud e a nord, tra gli aristocratici e i contadini. Sarpi, del resto, dice di citare ‘la preghiera’ del magistrato francese Anne du Bourg (1521-1559), giustiziato come eretico 1559. E già Francesco Vettori scriveva a Machiavelli il 27 giugno 1513: «venga il turco con tutta l'Asia [*scil.* per dare] a questa Italia una gran bastonata, e facesse uscire di passo questi preti». Non era soltanto sprezzatura di politici smaliziati, ma una sorta di rovescio della *Türkenfurcht* (la paura del turco) che dopo il primo assedio di Vienna del 1529 si era diffusa in area tedesca e, con forme diverse, in tutto il Mediterraneo fin dagli inizi dell'espansione ottomana.¹¹⁵ In Olanda i *Geuzen* (i pezzenti) portavano ciondoli con la mezzaluna e la scritta “*Liever Turks dan Paaps*” (meglio il Turco che il Papi-sta) e, sul rovescio, ‘*En despit de la mes*’. Sulle coste calabresi, nel 1599, Tommaso Campanella organizzò una cospirazione anti-spagnola confidando nell'appoggio dei corsari Amurat Reis e Scipione Cicala, pronti a intervenire con 60 vascelli se la rivolta non fosse stata soffocata; e quando uno dei congiurati, Dionisio Ponzio, dopo le torture, riparò a Costantinopoli, si fece musulmano e predicava ai rinnegati, incitandoli contro cristiani e Inquisizione.¹¹⁶ Uno spirito non molto diverso

di una lettera di Cornelis Haga. Sui legami tra Halil Pasha e il bailo Simone Contarini, cfr. Dursteler, *Venetians in Constantinople*, cit., pp. 176-177.

¹¹⁴ Lettera a Jérôme Groslet de l'Isle, 29 aprile 1609, in Sarpi, *Lettere ai protestanti*, 1, p. 224: «noi siamo in uno stato di cose, che possiamo dire le litanie di monsieur de Bourg: *Sancte Turca, libera nos*».

¹¹⁵ Per le zone soprattutto austriache, cfr. *Türkenangst und Festungsbau. Wirklichkeit und Mythos*, a cura di Z. Barbarics-Hermanik - H. Heppner, Frankfurt, Peter Lang, 2009. Per l'ambito italiano, cfr. almeno Giovanni Ricci, *Ossessione turca in una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002; Marina Formica, *Lo specchio turco. Immagini dell'Altro e riflessi del Sé nella cultura italiana dell'età moderna*, Roma, Donzelli, 2012; Lucette Valensi, *Venice et la Sublime Porte: la naissance du despote*, Paris, Haschette, 1987.

¹¹⁶ Cfr. Luigi Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli, Morano, 1882, vol. 3, pp. 100, 249; Carlo Longo, *Gli anni giovanili di Fra Tommaso*

circolava nelle isole greche soggette ai veneziani, dove si mormorava “Meglio il turbante dei turchi che la mitra dei latini”. Quel malcontento trovava sbocco concreto, soprattutto tra i più poveri e vessati. Come ha mostrato Paolo Preto, all'enorme quantità di individui che tra Cinque e Seicento “si fece turca”, lasciando cristianesimo e paese di nascita, corrisposero veri spostamenti collettivi: nella campagna di Cipro del 1573 la popolazione più umile si schierò con gli ottomani; lo stesso accadde a Candia, dove gli oppressi aiutarono gli ottomani sbarcati il 24 giugno 1645 a cacciare i veneziani. A Chios 300 donne sposarono uomini musulmani (col consenso ricevuto dai gesuiti a professare pubblicamente l'islam ricevendo in segreto i sacramenti cristiani) mentre a Tinos 1700 persone lasciarono l'isola per trasferirsi a Smirne.¹¹⁷ E anche a Venezia, come ha mostrato Federico Barbierato, l'offensiva di Candia aprì uno sbocco all'insofferenza che sfociava nell'auspicio di una vittoria ottomana, persino nel clero. Don Bernardo Todeschini «non vedeva l'ora che venisse il turco a disfar la christianità tutta»; il francescano Giovan Battista da Camposampiero diceva ai confratelli: «venga pure il turco, che tanto servirò un prencipe quanto l'altro», e il domenicano Tommaso Onorio non vedeva l'ora di «mettersi un turbante in testa».¹¹⁸

Un'eco di questa tensione sovversiva si sente nel *Lamento dei pescatori*, anonimo dialogo in versi composto poco prima della Guerra di Cipro in cui “il Turco” diventa il giustiziere dei *siori*, l'oligarchia patrizia che affama il popolo. Gli ottomani toglieranno ai patrizi ciò che i patrizi avevano tolto ai lavoratori, e i patrizi torneranno a pescare insieme ai pescatori, smetteranno di insultare, mangeranno anche loro rafani, cipolle e miglio, vestiranno panni ruvidi.¹¹⁹ È un lamento che rovescia due gerarchie insieme: quella confessionale (il nemico musulmano invocato come liberatore) e quella sociale (il patrizio smascherato come oppressore).

Campanella OP, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 73, 2003, pp. 363-390. Secondo Ponzio, in Calabria c'erano almeno 300 criptomusulmani pronti alla rivolta.

¹¹⁷ Paolo Preto, *Venezia e i Turchi*, Roma, Viella, 2013, pp. 107-115.

¹¹⁸ Cfr. Federico Barbierato, *Politici e ateisti. Percorsi nella miscredenza a Venezia tra Sei e Settecento*, Milano, Unicopli, 2006, pp. 171-172. Ancora diversi i casi, numerosi, di processi per presunte simpatie per l'islam, sui quali si veda almeno il già citato studio di Giuseppina Minchella, *Frontiere aperte*, Roma, Viella, 2014.

¹¹⁹ «Ma peché Dio no vuo' che lo tiàn / regna topo in lo mondo ha parechiao / per fa' giutizia Tuco e un gran Soldan / Custù ghe zuffa quel che e essi ha zuffao, / e ghe paéchia vea e dà zenghai / per butàghela peto soa el cao. / Allhor saemo i fadei bei e cai, / e vegnià con nu a pia' de' pesse, / e moeche a cu' nuo, gàmbai e spai» (*Il fiore della lirica veneziana*, a cura di M. Dazzi, vol. 4, pp. 441-444).

Allo stesso modo, la minaccia di un rivolgimento – un moto popolare pronto a trovare nei musulmani non compagni di fede, ma di rivalsa – riaffiora in un testo di tutt'altro tono e contesto: l'invettiva di Campanella contro Sarpi, scritta nel pieno della crisi dell'Interdetto. Campanella si mette sul piano del puro vantaggio politico e si rivolge ai patrizi con una franchezza sconcertante, demistificando il mito del buon governo veneziano. Il loro potere, denuncia, è fondato sull'ingiustizia; le loro ricchezze, sul latrocinio della plebe; la loro egemonia, sul sostegno del clero. A tenerli al sicuro non è la virtù, infatti, ma la paura: l'ubbidienza di un popolo addormentato dai predicatori, che spaventano con l'inferno e blandiscono col paradiso. Fanno dunque male i conti ad attaccare i religiosi, perché sono proprio loro a garantire il privilegio in cui vivono. Infatti, se i patrizi – avverte – avessero dato ascolto a Sarpi nella lotta contro Roma, quell'equilibrio si sarebbe spezzato. Venezia sarebbe divenuta preda di Lutero, Calvino o Maometto (ai suoi occhi identici), e nulla avrebbe più trattenuto la collera dei disillusi: di quanti, «disperati del paradiso, vorranno le ville e le ricchezze di questo mondo, come voi, e faranno ogni sforzo per mutare, ché al villano ogni mutanza par miglioranza».¹²⁰

Gli stessi patrizi smascherati da Campanella, negli stessi anni, facevano larghi elogi dell'Impero ottomano, di cui apprezzano specialmente la stabilità e la capacità di mantenere l'ordine. I 'giovani', quella generazione di politici che tenta di

¹²⁰ Campanella, *Antiveneti*, a cura di L. Firpo, Firenze, Olschki, 1994, p. 84: «Voi [*scil.* i veneziani] non siete santi, ché pur la nobiltà tiene li popoli come schiavi: s'ha a poco a poco, con varie maniere, prese tutte le possessioni, le ville di terraferma: e li villani vi mirano con occhio bieco, e quando voi dormite grassi nelle ville o dentro le barche, dicono li villani e popolari: – Vedi, come sta ingrassato e noi magri! O Dio, quando potremo noi? Non è viltà servire a questi poltroni? –; poi si confessano, e 'l sacerdote gli riprende e dice, che lascino fare ed obbediscino alli patroni, etiam discoli, ché così dice S. Pietro, e che aspettino Dio, che li rimunerì, e che essi nell'altro secolo saranno principi e signori delli signori loro. Ma voi veneziani ora dite, che non credano a' preti, ed essi, disperati del Paradiso, vorranno le ville e le ricchezze di questo mondo, come voi, e faranno ogni sforzo per mutare, ché al villano ogni mutanza par miglioranza». Nella *Monarchia di Spagna* Campanella aveva scritto che la storia di Maometto insegnava che i 'predicanti' possono unire «i popoli disuniti» e dare coraggio «agli avviliti», facendo «perdere spesso il regno e la vita a principi». Sulla spregiudicatezza del testo, cfr. Germana Ernst, *Tommaso Campanella*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 138-142; Alessio Panichi, *Il volto fragile del potere. Religione e politica nel pensiero di Tommaso Campanella*, Pisa, ETS, 2015. Su Campanella e Venezia, cfr. Gino Benzoni, *Campanella e Venezia: qualche appunto, qualche spunto*, in *Tommaso Campanella e la congiura di Calabria*, a cura di G. Ernst, Stilo, Comune di Stilo, 2001, pp. 43-60; F. Plouchart-Cohn, *Il Dialogo tra un Veneziano, Spagnolo e Francese di Tommaso Campanella*, in «Bruniana & Campanelliana», 10, 2, 2004, pp. 305-318; C. Petrolini, *Kaspar Schoppe e Venezia*, in «Bruniana & Campanelliana», 20, 1, 2014, pp. 273-278.

modificare la rotta della Serenissima e in Sarpi riconosce la sua guida, adottano un approccio misto, fatto di idealizzazione, cinismo ma anche di empirismo e comparativismo, come Bodin, che avrebbe voluto leggere il «codice civile dei turchi» per capire se lì stesse la chiave del successo di un impero tanto potente e stabile.¹²¹

Niccolò Contarini, in particolare, dedica ampie pagine delle sue *Historie venetiane* (opera rimasta manoscritta) all'organizzazione statale degli ottomani, assunta a modello soprattutto per la capacità di far convivere al proprio interno fedi diverse. Fin qui, si muove nel solco dei tanti umanisti e politici turcofilo del Cinquecento, all'incrocio tra Machiavelli, Giovio e Sansovino.¹²² Vi si trova anche il consueto tributo a Maometto come abilissimo legislatore, capace di «quadratamente assettare la religione per condur a sé la moltitudine et ampliar lo stato». Ma il punto più notevole, benché neanche questo del tutto originale, è altrove: nella lettura dell'islam come una religione che, racchiudendo elementi sia politeistici sia monoteistici e restando semplice ed essenziale, refrattaria alle dispute e «agli astrusi misteri», riesce a pacificare le inquietudini dei fedeli di diversa indole.¹²³ È naturalmente un'interpretazione più politica che teologica, fondata sull'idea che la semplicità normativa sia il rimedio più efficace per raffreddare i conflitti.

Questa interpretazione dell'islam come *religio simplex* riaffiora in un appunto personale di Fulgenzio Micanzio, un commento elogiativo della *Fātiḥa* che vale la pena leggere:

«[122] – orazione de' Turchi: «Al nome di Dio, clemente e pio, ogni laude. O Dio, giudice nel giorno dell'ultimo giudizio, guidaci per la via degli'amati da te, e non dagli

¹²¹ Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Parigi, 1572, p. 4.

¹²² La letteratura sulla turcofilia è sterminata; mi limito a segnalare, oltre a quello di Malcolm più volte ricordato, due studi che hanno indagato in modo specifico il nesso fra Machiavelli, disciplina militare e immagine dell'impero ottomano: Vincenzo Lavenia, *Non barbari, ma religiosi e soldati. Machiavelli, Giovio e la turcofilia in alcuni testi nel Cinquecento*, in «Storia del pensiero politico», 1, 2014, pp. 31-58; *Machiavelli, Islam and the East*, a cura di L. Biasiori - G. Marocchi, London, Palgrave Macmillan, 2018.

¹²³ Paolo Preto, *Sarpi e i 'giovani' di fronte all'impero ottomano*, in Id. *Venezia e i turchi*, Roma, Viella, 2013, pp. 180-187; sull'elogio dell'impero ottomano di Contarini, si veda Gaetano Cozzi, *Il doge Niccolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneziano agli inizi del Seicento*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione Culturale, 1958 (che in appendice riporta anche ampi stralci del testo delle *Historie* da cui provengono le mie citazioni). Idee simili erano condivise da Leonardo Donà; cfr. Federico Seneca, *Il doge Leonardo Donà. La sua vita e la sua preparazione politica prima del dogado*, Padova, Antenore, 1959, pp. 263-321.

reprobati». L'orazione è molto bona; si vede da alcune cose tali che Macometo era uomo di giudizio nelle cose politiche, e sepe accomodarsi alla condizione di quei suoi sedotti, gente roza e semplice, alla quale però propose la religione molto semplice e di poche cose; da che nasce che non ha divisioni. La cristiana anco essa nella sua semplicità aveva manco divisioni; ma, moltiplicate, ecco le divisioni totali. La beatitudine de' Turchi! E l'uso delle cose e beni naturali seduse ogni imperfezione. Chi vuol fare una felicità umana, capibile da uomini idioti, non può fingere cosa che forse sia più intelligibile, manco soggetta alle contraddizioni e abbi meno bisogno di speculazione onesta». ¹²⁴

È la grande tesi della semplicità: una religione sobria, “di poche cose”, adattata – nel giudizio di Micanzio – a un popolo “rozzo e semplice”, che proprio per quest'essenzialità non si divide. Unito all'interpretazione di Maometto come Licurgo, abile legislatore e manipolatore delle masse. È insieme un elogio indiretto della Fātiḥa e un confronto polemico con il cattolicesimo post-tridentino, “moltiplicato” in dogmi e riti, e con le denominazioni riformate che continuavano a dividersi anziché unirsi. Micanzio proietta sulla *umma* un'unità che ai suoi occhi veneziani contrasta con le fratture confessionali europee: una semplificazione volutamente selettiva, se si considera che lui stesso, con Sarpi, riceve notizie sugli scontri con gli sciiti, repressioni dei sufi, lotte dinastiche e rivolte degli eserciti. Ma qui siamo dentro la filiera – così ben scandagliata da Noel Malcolm – dell'islam come «nemico utile», uno specchio per ragionare dell'Europa e delle sue patologie. ¹²⁵ Da qui il topos dell'ordine ottomano come disciplina delle passioni: legge semplice, poche cerimonie, proibizioni chiare, amministrazione «razionale».

È interessante, la traduzione italiana della Fātiḥa: non sembra coincidere con quella di Arrivabene nel suo *Alcorano di Macometto*. Il che fa pensare a canali diversi. Del resto, Micanzio è in rapporto con più di un orientalista: per esempio conosceva Jacques Gaffarel, figura insieme dotta e singolare – studioso di cabala e dottrine occulte, cacciatore di manoscritti orientali per Richelieu. Alla Marciana si conserva un esemplare della sua opera più famosa e strana, *Curiositez inouyes, sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des patriarches*,

¹²⁴ Fulgenzio Micanzio, *Annotazioni e pensieri*, in *Storici e politici veneti del Cinquecento e del Seicento*, a cura di G. Benzoni - T. Zanato, Milano-Napoli, Ricciardi, 1980, p. 831.

¹²⁵ Noel Malcolm, *Useful Enemies: Islam and the Ottoman Empire in Western Political Thought, 1450-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

et lecture des estoilles (1629), con dedica autografa a Micanzio.¹²⁶ L'anno prima, proprio a Venezia, Gaffarel aveva pubblicato il *De reformatione scientiarum Index* di Campanella (che aveva visitato nel carcere romano, registrandone i segni di tortura e diffondendo un resoconto destinato a circolare in Europa), e nella dedica a Bourdelot ricordava l'elogio ricevuto da Micanzio (riferimento poi caduto nella seconda edizione).¹²⁷ Per inciso: fu forse tramite Micanzio che Gaffarel incontrò Leone Modena e ottenne il manoscritto dell'*Historia dei riti hebraici*, che poi pubblicò a Parigi senza il consenso dell'autore – gettando Modena nell'ansia di possibili ritorsioni per un libro destinato, disse, al re d'Inghilterra su richiesta del suo ambasciatore a Venezia, Henry Wotton, legatissimo a Sarpi e Micanzio.

Sarpi non parla mai del Corano. L'appunto di Micanzio ricorda un po' l'anatomia delle religioni delineata nei suoi *Pensieri sulla religione*, dove egli distingue in «cattiva, migliore e somma» a seconda del posto che assegnano a Dio, all'uomo e al peccato, e dell'effetto nelle società degli uomini. In quello schema, l'islam descritto da Micanzio rientrerebbe forse tra le migliori,¹²⁸ ma Sarpi non lo dice, e non sorprende. Non commenta nemmeno l'ebraismo, di cui certamente discuteva con Leon Modena, né le credenze dei Nuovi Mondi, di cui pure leggeva. Considerava le religioni pubbliche – che spesso chiama Torà, a segnare connubio tra divinità e legge – potenzialmente infinite e trasmesse per abitudine: «si ricevo-

¹²⁶ Jacques Gaffarel, *Curiositez inouyes, sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des patriarches, et lecture des estoilles*, Paris, Herué Du Mesnil, 1629, Biblioteca Marciana, 39 D 221. La dedica su trova sul foglio di guarda anteriore: «Clarissimo | Serenissimae Venetiarum Reip. | theologo | p.f. fulgentio. p.f. Pauli | viri incomparabilis Dignissimo | successori. | Jacobus Gaffarellus | Amoris ergo Munus | D.D.».

¹²⁷ il *De reformatione scientiarum Index*, Venezia, Baba, 1633: «Quod maxime in votis habebas, Vir Clarissime, en tandem habes. Index nudus est, fateor, sed quem admirabilem, inauditum, & undequaque ad studiorum usque παραδεδοτάτον: ut de illo Perillustris, ac Reverendissimus P.F. Fulgentius, huiusce Serenissimae Venetiorum Reipub. Theologus, ac Ramus ex Fratre Paulo vere aureus». Su Gaffarel e Campanella, si veda Germana Ernst, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Bari, Laterza, 2002, p. 220.

¹²⁸ Sarpi, *Pensieri sulla religione*, in Id. *Pensieri naturali, metafisici e matematici*, a cura di L. Cozzi - L. Sosio, Milano-Napoli, Ricciardi, 1996, p. 654: «Le migliori mettono Dio al più alto, che dà maggior speranza. L'uomo al più basso, che raffrena più gl'affetti. Il luogo dove elevarsi non sopra la condizione umana. Il modo del servizio e commercio principalmente comodo alla società e meno incommodo a particolari. Il simbolo più probabile et accomodato a più cervelli. O nessun piccolo o quei soli che né per ignoranza né per fragilità molto sono molto adversi alla società e nessuno inespiabile e l'espiazione utile alla società over all'uomo. Mettono l'animo in tranquillità e lo fanno generoso et umano».

no per di più per educazione. L'uomo sa prima d'essere ebreo o turco che d'esser uomo». ¹²⁹ Tutte, a suo giudizio, sono medicine, non cibo: rimedi necessari a una condizione mortale, e come ogni farmaco contengono veleni, in dosi diverse, e di esse spesso si fa «grande abuso». Gli esseri umani non sono creature perfettamente sane e non riescono ad autoregolarsi: la loro vita è sempre cagionevole e fragile, la salute resta un'aspirazione, non una realtà. Se lo fossero davvero – se fossero sani, felici e liberi, e ben temperati – allora essi sarebbero anarchici e atei. ¹³⁰ Ma quell'orizzonte è loro precluso. Dentro la storia, più che scegliere verità, si misurano mali, come aveva detto all'inquieto Casaubon. E nel 1623, per Sarpi, il «manco male» era il Levante.

¹²⁹ *Ivi*, p. 651.

¹³⁰ «Che gli uomini vivano in repubblica e sotto l'impero della somma podestà è cosa natural, anzi proprietà. Nondimeno è certo che vivrebbon meglio in anarchia, dove ciascun si regge, quando la composizion dell'animo avessero: dunque la repubblica è natural medicina, non cibo. [...] La Torà al medesimo modo è naturale e parimenti è di più generi, ed anch'ella è solo medicina, e trovasi avere e mancare di proporzione co' soggetti, ed è buona quando l'ha, ma poche volte avviene, perché una è la via di far bene, di fallare infinite», Sarpi, *Pensieri*, pp. 306-307.

II. Animali

Nuove gerarchie del vivente e l'invenzione di un topos orientalista

Dunque bisogna andar con gran rispetto...
T. Campanella

1. *Ospedali per animali: spaesamento e rovesciamento della scala naturae*

Nel 1623, quando Pietro Della Valle approdò sulla costa del Gujarat era convinto di essersi ormai «assuefatto a vedere infinite cose strane». Aveva visto le piramidi, conversato con lo shah di Persia, annotato riti zoroastriani, studiato astrologia al Cairo e proseguiva nel suo itinerario, accompagnato dalla mummia di sua moglie Sitti Maani Gioerida, deceduta durante il viaggio. Eppure, all'arrivo in India, quasi inevitabilmente per uno spirito mobile e curioso quale egli era, la meraviglia che credeva ormai sopita, si riaccese. I sati delle vedove, gli yogi raccolti in esercizi di meditazione (pratica che lui stesso studiò e coltivò), i templi di Shiva e Ganesh, la convivenza tra musulmani e hindu, il sistema delle caste: ogni cosa suscitava sempre nuove domande.

Più di ogni altro aspetto, però, a lasciare un'impronta duratura fu il modo in cui in quei paesi veniva considerata la vita non umana – animali, piante, insetti, fiumi: la natura tutta. Quell'attenzione minuziosa e sistematica verso il vivente sembrava infatti sovvertire la gerarchia consueta delle creature, scardinava la *scala naturae*; non un semplice rovesciamento a favore degli animali, ma un decentramento in cui l'umano non era più l'unico referente morale. Questo destabilizzava radicalmente l'ordine abituale del mondo e attirava l'anatema delle religioni abramitiche, incardinate sulla distinzione tra l'uomo, creato a somiglianza di dio, e gli animali, destinati al suo dominio.

Nei dintorni di Cambay (Khambayat/Cambaia), Della Valle visitò alcuni ospedali per uccelli e altri animali «bisognosi di governo, o storpiati, o infermi,

o scompagnati», talora rifugio anche per umani (tra i suoi ricordi, ad esempio, un ladro musulmano al quale erano state amputate le mani come punizione).¹ Di uno di questi ricoveri – in seguito noti come *panjrapole* e *parabdi*, fondati da comunità jainiste forse già in età Aśoka, e sostenuti anche da mercanti Vaishnava² – lasciò una descrizione di rara intensità e di affettuosa precisione, su cui vale la pena di soffermarsi più in dettaglio:

«La cosa più curiosa che vidi in questo luogo, furono certi piccoli sorcietti che, essendosi trovati orfani, senza padre e madre che li governassero, furon messi in questo ospedale;

¹ Pietro Della Valle, *Viaggi*, parte 3, *L'India*, Roma, Mascardi, 1663, p. 53-54: «La mattina che seguì, di nuovo uscendo per la città, andammo a vedere un altro Spedale, che vi è, di Capre, Capretti, Pecore e Castroni, pur infermi o storpiati; e vi trovammo anche alcuni Galli, Pavoni ed altri animali, nel medesimo modo, per qualche accidente bisognosi, che tutti insieme, assai domesticamente, in un gran cortile si guardavano. Né mancavano uomini e donne, alloggiati in certe piccole stanze dell'istesso Spedale, che ne avevano cura. In un'altra parte, lontana di là, vedemmo un altro Spedale di Vacche e Vitelle, che erano qual con gambe rotte, quali inferme, e quali molto vecchie o magre che perciò stavano quivi a curarsi. E fra le bestie vi viveva anche un furbaccio Mahomettano, che, per averlo colto in furto, gli erano state tagliate amendue le mani. Ma i Gentili, compassionevoli, già che per la mancanza delle mani era inabile a procacciarsi il vitto, acciocché non perisse miseramente, l'avevano in quel luogo raccolto, e fra le bestie bisognose ancor lui custodivano, non lasciandogli mancare cosa alcuna. Fuori poi di una delle porte della città, vedemmo un'altra grossa mandra di Vacche, Vitelle e Capre, che, curate e ridotte in migliore stato, o raccolte insieme per essersi trovate disperse e senza padroni, o riscattate con denari da Mahomettani che volevano ammazzarle per mangiarle (cioè le Capre e gli altri animali, ma non le Vacche e le Vitelle). Si mandavano al campo a pascere, con pastori sostenuti dal pubblico a questo effetto; e si guardavano fin tanto che, ridotte a perfetta sanità, si fosse trovato a ciascuna di esse miglior ricapito, con darle a qualche cittadino o a chi che sia che pietosamente le custodisse. Ho eccettuato le Vacche e le Vitelle dagli animali riscattati dall'uccidersi, perché in Cambaia Vacche, Vitelle e Buoi non si uccidono da alcuno: e ve ne è prohibition grandissima, ad istanza de' Gentili, che pagano per ciò somma grossa di denari al Principe; e se si trovasse chi ne uccidesse, o Mahomettano o qualsivoglia che fosse, sarebbe castigato rigorosamente, fin nella vita». Della Valle menziona questi luoghi anche nel discorso all'Accademia degli Umoreisti, si veda Maria Fiammetta Iovine, *In vento et aqua. Tre discorsi recitati nell'Accademia degli Umoreisti di Roma. 1. L'orazione di Pietro Della Valle*, in «Studi Secenteschi», 64, 2023, pp. 277-320: 307.

² Deryck O. Lodrick, *Sacred Cows, Sacred Places. Origins and Survivals of Animal Homes in India*, Berkeley, University of California Press, 1981, pp. 43-67. Il termine 'jainismo', oggi di uso comune, è in realtà recente: nelle fonti più antiche i seguaci erano detti *nirgrantha* o *arhata*; solo in età medievale si diffuse *jaina*. La definizione moderna si impose nell'Ottocento, con Jacobi (1879), e divenne anche una strategia identitaria delle élites *jain* sotto il colonialismo britannico (ma anche verso le pressioni caste-based del mondo hindu). Cfr. Peter Flügel, *The Invention of Jainism: A Short History of Jaina Studies*, in «International Journal of Jaina Studies», 1, 1, 2005, pp. 1-14.

e un vecchio venerando, di barba bianca, tenendogli in una scatola fra la bambagia, con occhiali al naso, gli maneggiava con molta attenzione, dando loro a mangiar del latte con una penna di uccello, perché eran tanto piccoli che ancora di altra cosa non gustavano, e, per quanto ci disse, aveva intenzione, quando fossero allevati e fatti grandi, di lasciargli andar liberi, a lor beneplacito».³

La scena, insieme tenera e straniante [Fig. 2], condensava un sistema di valori che ridistribuiva attenzione e cura lungo l'intero spettro del vivente. E Della Valle non fu il solo a rilevarlo. Altri viaggiatori e missionari europei, prima e dopo di lui, da Duarte Barbosa e Damião de Góis, a Ralph Fitch e Henry Lord e John Ovington, dagli olandesi Jan Huygen van Linschoten e Geleynssen de Jongh, ai francesi Jean-Baptiste Tavernier, François Bernier e Pierre Du Jarric, al tedesco Johan Albrecht von Mandelslo, all'italiano Giovanni Gemelli Careri, notarono questi ospedali e il sistema di credenze sulla cui base erano stati edificati.

Quasi tutti registravano lo spaesamento di fronte alle pratiche jainiste. Le reazioni erano molteplici: oscillavano dalla ripulsa alla fascinazione, dal sarcasmo all'ammirazione. Di sicuro non vi era spazio per l'indifferenza. Il principio cosmico di *ahimsā*, la non-violenza estesa a ogni forma di vita, indicava un'etica radicale, e rovesciata rispetto a quella cristiana, tale che era impossibile ignorare. Così le cronache si popolano di piccoli episodi e osservazioni a metà tra la caricatura e l'ammirazione: lanterne sulle candele così da non bruciare le falene attratte

³ Pietro Della Valle, *Viaggi*, parte 3, *L'India*, Roma, Mascardi, 1663, p. 52. Della Valle aveva già incontrato mercanti baniani a Ispahan e ne aveva riferito a Schipani abitudini e credenze, soprattutto in tema di rapporto con gli animali: «hanno per grandissimo peccato fin d'ammazzare gli animali immondi, come pulci e simili. E per contrario stimano opera tanto buona e santa il dar vita e libertà agli animali, che bene spesso comprano molto cari gli uccelli, che altri tiene in gabbia, e quelli che son presi da' cacciatori per mangiare, solo per liberarli dalla morte, e per dar loro come fanno libertà per l'amor di Dio. [...] Stimano anche opera molto pia il dar da vivere agli animali; e però in Cambia vi sono spedali pubblici, molto grandi e ricchi, di animali d'ogni sorta, e di uccellami, ai quali, per l'amor di Dio, si dà da vivere. E soprattutto si vedono molte vacche bellissime con corna ornate tutte d'oro e di gioia, che certo deve esser cosa curiosa; e io solo per questo sono stato alle volte in pensiero di andarvi a vederle. [...] Questo non voler ammazzare gli animali avviene in loro perché credono coi pitagorici la trasmigrazione delle anime in diversi animali, secondo i diversi meriti degli uomini. [...] Vi sono anche molti che tengono che l'anima sia mortale, e che il mondo si governi a caso, o semplicemente dalla natura senza provvidenza di alcun Dio, e altri che hanno per Dio la materia prima, della quale opinione mi disse il signor Pietro Paolino Chibe giapponese che erano oggidì tra i Giapponesi i più dotti» (Pietro Della Valle, *Viaggi, La Persia*, parte 1, Roma, Mascardi, 1658, p. 74 (lettera 3, 18 dicembre 1617 da Isfahan).



Figura 2. Pietro Della Valle visita un ospedale degli animali in India.
De volkome beschryving der voortreffelijke reizen van de deurluchtige reisiger Pietro della Valle,
Amsterdam, Hendriksz Boom, 1666, vol. 6, tavola tra le pagine 68 e 69. Incisione.

dalla fiamma, piumini per spazzare sedie e pavimenti prima di sedersi, così da non schiacciare accidentalmente formiche e altri invisibili insettini, l'abitudine di comprare uccelli in gabbia o animali destinati al macello per liberarli.⁴ Circolano anche aneddoti iperbolici, tramandati pressoché identici da un autore all'altro: il più celebre parla di mendicanti pagati per farsi pungere da pulci e pidocchi affamati, talvolta fino a morirne.

Anche nel paradosso, però, molti riconoscono che l'eccentricità jainista non poteva essere archiviata come follia. Era invece la manifestazione di un principio coerente – logico, cosmico e spirituale – che decentra l'umano e assegna valore a ciò che l'Europa tendeva a considerare sfondo. È questo scarto, e questa radicalità, a generare lo spaesamento e a far apparire agli occhi dei cristiani occidentali quella realtà insieme perturbante e seducente.

2. *Genealogie rassicuranti: l'India pitagorica*

Proprio per questo, forse, per attenuare lo spaesamento, gli osservatori europei ricorsero a genealogie note: una strategia di addomesticamento dell'inedito in cui pratiche e dottrine vennero riassorbite entro un orizzonte speculativo familiare, quello pitagorico. Una sorta, dunque, di retro-traduzione pitagorica. Il vegetarianismo rigoroso, il rispetto assoluto per ogni forma di vita, la trasmissione delle anime: tutto sembrava confermare una matrice orfico-pitagorica, di cui l'India appariva come l'esito più estremo e coerente. Non si trattava solo

⁴ Si veda, per esempio, la relazione del gesuita Pierre Du Jarric, *Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Inde orientales*, Bordeaux, Millanges, 1608, vol. 1, pp. 494-495: «certaine sorte de gens qu'ils appellent Vertéas, lesquels son sequestrez du reste des hommes, et vivent en communauté à la façon de nos moynes [...] Ils vivent fort purement [...] Ils ne boivent point de vin, ni chose, qui puisse enyurer: mais tant seulement de l'eau chaude, non pour autre occasion que parce qu'ils estiment l'eau estre animée, et que la beuvant sans estre cuite, on luy oste l'ame, que Dieu a crée. Leur superstition arrive bien jusques là, que pour ne tuer chose aucune, qui aye vie, par tout ou ils passent, et avant que s'asseoir en quelque part que ce soit, ils ballient le lieu avec certaines vergettes, qu'ils portent toujours en main, lesquelles, avec leur manche ressemblent à des pennaches, et sont faictes de coton. Ce qu'ils font pour crainte, qu'ils ont de tuer quelque fourmis, ou petit vermisseau, qui pourroit estre paravanture là, our ils marchent ou s'assoient. Ils portent pour la mesme fin une piece de drap large de quatre doigts devant la bouche et l'attachent aux oreilles par deux trous, qu'ils font aux deux bouts du drap [...] Ce qu'ils font de peur que quelque mousche ou mouscheron ne leur entre dans la bouche et qu'ils ne viennent à le tuer par mesgarde».

di analogie funzionali, ma di un dispositivo intellettuale che rinsaldava la continuità tra occidente e oriente, già elaborato nella tarda antichità e nel medioevo e riattivato in età moderna. Autori come Garcia de Orta, Tommaso Sassetti, João de Barros e Damião de Góis parlavano esplicitamente di un Pitagora viaggiatore in India (dopo un cruciale passaggio in Egitto), paese nel quale le sue idee avrebbero trovato il loro compimento naturale. I bramani e i baniani altro non erano – insomma – che tardivi e zelanti scolari del sapiente greco.

Solo alla fine del Seicento e poi nel corso del Settecento, questa lettura cominciò a invertirsi. Come ha mostrato Urs App nel suo studio sulla nascita dell'orientalismo, l'India smise allora di essere vista come eco periferica della sapienza greca e iniziò a imporsi semmai come l'origine di quella: culla di un'antichissima *doctrina orientalis* capace di sfidare la centralità della rivelazione biblica e di competere con la struttura morale delle fedi abramitiche.⁵

Il continuo tentativo di ricondurre la novità osservata a genealogie note si colloca nella tensione tra spiegazione e straniamento epistemico che ha attraversato tutta la riflessione europea sulla differenza culturale e religiosa. Lo stesso meccanismo, incluso l'uso dei classici come griglia di addomesticamento dell'inedito, è analizzato con particolare finezza, per il caso americano, da Giuliano Gliozzi, Antonello Gerbi e Anthony Pagden. Insieme e più della Grecia e prima dell'India, il centro di irradiazione di questa rete di trasferimenti sapienziale fu ritenuto l'Egitto; basti pensare ad Athanasius Kircher e alla egittogenia anche visiva di Lorenzo Pignoria, in base alla quale tutte le divinità di tutti gli idolatri – incluse quelle messicane e giapponesi – risalivano a un modello egizio.⁶

⁵ Urs App, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia-Oxford, University of Pennsylvania Press, 2010.

⁶ Per un'analisi delle genealogie visive delle divinità, Paola von Wyss-Giacosa, "As Reflections in a Mirror": Kircher's pictorial argument on modern paganism in the light of Pignoria, in «Revue de l'histoire des religions», 2, 2022, pp. 257-295 e Sonia Maffei, *La riscoperta dell'esotismo nel Seicento. Le «Imagini de gli dei indiani» di Lorenzo Pignoria*, Pisa, Edizione della Normale, 2020. Più in generale sui tentativi di trovare un'unica fonte in grado di spiegare tutte le forme di idolatria, cfr. Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria. L'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, Firenze, la Nuova Italia, 1978; Martin Mulrow, *Antiquarianism and Idolatry. The Historia of Religions in the Seventeenth Century*, in *Historia, Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, a cura di G. Pomata - N. Siraisi, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 181-209; Jonathan Sheehan, *Sacred and Profane, Idolatry, Antiquarianism and the Polemics of Distinction in the Seventeenth Century*, in «Past & Present», 192, 2006, pp. 35-66; Joan-Pau Rubiés, *Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry*, in «Journal of the History of Ideas», 67, 4, 2006, pp. 571-596.

Il primato dell'India si affermerà, come detto sopra, solo con la filosofia libertina ed erudita, e poi illuminista. Ma già prima si incontrano figure che – pur dentro la cornice genealogica – ne incrinano involontariamente la linearità. È appunto il caso del nostro Pietro Della Valle. Anche lui adotta un approccio umanistico che cerca di conciliare le descrizioni antiche del mondo con l'osservazione diretta, e anche lui condivide l'idea, allora assai diffusa, che il sistema indiano si possa spiegare alla luce del pitagorismo. Lo dice più volte nei suoi scritti e, sebbene conosca bene le distinzioni tra jainisti, brahmani sikh, yogi, e desideri anzi approfondire le infinite articolazioni delle credenze indiane (ciò che peraltro aveva già fatto per l'Islam sciita e sunnita), tende a vedere la dottrina della trasmigrazione delle anime come perno dell'intero sistema e a sovrapporla dove può con quella greca. A Mario Schipani, che a Napoli leggeva e diffondeva le sue lettere tra circoli di 'virtuosi', Della Valle spiegava le sue teorie sulla diffusione delle culture e le affinità tra credenze indiane, egizie e greche: in questi scritti Della Valle accosta i bramani agli ebrei leviti, e discute se Pitagora sia mai giunto in India. Lui lo esclude, ma ipotizza una trasmissione indiretta del pensiero del filosofo, dall'Egitto, attraverso i Caldei, fino ai bramani. E tuttavia – con uno scarto rivelatore assai tipico della sua scrittura, dove la teoria spesso pare incrinarsi al contatto con l'esperienza – registra un episodio che inaspettatamente rimette tutto in discussione.

Della Valle aveva visitato infatti un *pandit*, un dotto bramano di nome Becà Azrāg, che teneva lezione a un gruppo di scolari. Tramite un interprete, gli chiese di illustrargli i suoi principi filosofici. L'uomo gli mostrò allora diversi libri, scritti in un carattere, l'«antico nagheri» (oggi identificabile con il Devanāgarī),⁷ che Della Valle, primo tra gli europei, descrive con attenzione filologica, informando anche che avrebbe riportato in Europa due libretti in questo alfabeto, benché a lui fosse inintelligibile.⁸ Il saggio indiano aveva poi affermato in tutta tranquillità

⁷ Athanasius Kircher nella *China Illustrata* descrive questo carattere attingendo alle notizie di Della Valle. Cfr. Theodor Zachariae, *Pietro della Valle über das Nagari-Alphabet*, in Idem, *Kleine Schriften*, Bonn, 1920, pp. 8-12. Della Valle aveva già menzionato questo alfabeto nel 1622, quando scrisse da Combrù (vicino a Bender Abbas) di aver conosciuto un sapiente che gli aveva scritto il suo nome su un foglio e menziona l'alfabeto che chiama *Nagher*, usato dai colti e da gente di 'stirpe alta', e che si distingue da quello adoperato dai mercanti baniani.

⁸ Oggi in BAV, *Vat. Ind.* 21 e *Vat. Ind.* 22. Cfr. Francesco d'Aiuto, *Vaticani indiani*, in *Guida ai fondi manoscritti, numismatici, a stampa della Biblioteca Vaticana*, a cura di F. d'Aiuto - P. Vian, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, vol. 1, pp. 616-622.

che uno di quei libri era opera di Pitagora. La dichiarazione – che viene registrata e trasmessa con tono di indubitabile certezza – sorprende Della Valle, che non la respinge con sarcasmo, ma cerca di interpretarla razionalisticamente alla luce delle sue conoscenze e convinzioni. Cita Filostrato, che parlava di un flusso di dottrina da Pitagora agli Indiani e da questi agli Egizi; cita Diogene Laerzio, il quale però non menziona alcun viaggio in India; ipotizza che l'equivoco derivi da un fraintendimento linguistico (forse generato dall'interprete inesperto)⁹ e ipotizza anche, cosa ancora più interessante, un'anticipazione strategica del *pandit*, già sollecitato da precedenti contatti con altri europei in cerca di Pitagora: che volesse assecondare, insomma, quello che pensava fosse il desiderio del suo interlocutore. Della Valle non può effettivamente crederci, e si capisce: i suoi studi lo hanno convinto che le credenze indiane siano molto più antiche di quelle greche, ma non può, da viaggiatore onesto che ha promesso di riferire tutto ciò che ha visto, fare a meno di registrare la convergenza, per quanto contraddittoria con le sue convinzioni. E riporta la frase di Becà Azràg: Brahma stesso non è altro che Pitagora. La sua chiosa è secca: «cosa curiosa per certo e che in Europa sarebbe forse nuova a sentire, che Pithagora in India fosse adorato scioccamente per Dio. Ma questo, con buona pace di Becà Azàrg, io non lo credo».¹⁰

⁹ Il rapporto di Della Valle con gli interpreti meriterebbe uno studio a sé. In India ricorda, presso il “commendatore olandese” che lo ospitava, un armeno cattolico di nome Scandèr, fratello del domenicano Agostino Bagiezzi di Alingia, con cui conversava in persiano. Anche dopo il rientro a Roma Della Valle mantenne legami con alcuni di loro. È il caso di Dimitri Chidoni da Malta, orefice che lo aveva assistito come dragomanno in Egitto e che gli scrisse inviandogli due quadri e il proprio figlio. Il biglietto, redatto in italiano appreso come lingua veicolare, conserva tratti preziosi in italiano non nativo, e documenta la continuità dei rapporti che univano Della Valle ai suoi mediatori linguistici e culturali: «Io vengo a salutarla con questi quatro righe come suo servitore chi li o servito in Cairo e nel Monte Sinai per dragomanno di arabi e per servirvi in tutto quello che povero si come VS Ill.ma lo vedeva chi nel ritorno del monte Sinai voleva VS Illma per mezzo de suo omo cio il granata darmi dodici piastrì io non volsi nienti ma fu il disgusto con il pittore [...]. Mi ralegro assai che V.S. Illma sta in roma e no in persia [...] li mando doi ritratti delli gran Signori cio di Osman [...] accio chi li rinfrichi la memoria di me e per tanto li aricomando il portatore di questa chi è mio figlio et attende alla pitura vi sia aricomandato come amatore di detta virtù non altro chi dio li felliciti come desidera il suo core non guardi la scochesa della litera solo mi facii gratia riceverla come fossi suo servitore. Di Galata a dì 20 luglio 1627 Dimitri Chidoni Maltese orefice» (AAV, *Archivio Della Valle-Del Bufalo*, 37, fol. 169r).

¹⁰ Pietro Della Valle, *Viaggi*, parte 3, L'India, Roma, Mascardi, 1663, pp. 57-58: «Dopo di haver veduto il Tempio di Mahauir, andammo à visitare un Brahmane vecchio, stimato molto dotto fra costoro; col quale parlammo al meglio che si potè, per mezzo d'interprete, perché altra lingua che l'Indiana egli non sapeva. Lo trovammo fra molti scolari. Ci mostrò i suoi libri,

Quella retro-genealogia pitagorica, insomma, non è un semplice gioco erudito, ma un meccanismo rassicurante che trasforma l'inedito in *déjà-vu*. Solo nel tardo Seicento la freccia si sarebbe invertita, dall'India derivata all'India origine di tutto. Nel frattempo, lo scontro si spostava altrove: sul corpo. Ed è qui che, come vedremo, le analogie smettono di bastare, e la distanza torna a farsi bruciante. L'esperienza e il desiderio di dominio, più che la teoria, costringevano a ripensare tutto da capo.

Stomaco e cosmo: diete, caste, antropofagie

La ricezione dell'immagine di un'India vegetariana, tra Cinque e Seicento, riflette bene la complessità degli incontri culturali della prima età moderna: un impasto di novità assoluta, filtri eruditi, osservazioni empiriche e resistenze all'evidenza, sedimentazioni testuali e inevitabili malintesi. Per quanto fossero difficili da decifrare, le regole alimentari dei jainisti e dei bramani non apparivano come semplici esotismi, ma come forme estreme e sofisticate di una sapienza che l'Europa riconosceva, almeno in parte, come familiare.

La questione non si esauriva sul piano cosmologico o su quello morale. La dieta, con il suo apparato di divieti, obblighi e rituali, organizzava materialmente

scritti in un carattere antico, fra di loro letterale, non comune hoggi al volgo, ma noto solo ai dotti, e usato da' Brahmani, che a differenza di diversi altri caratteri volgari, usati variamente in varie provincie dell'India, lo chiamano Nagheri: et io ne ho, e porterò meco due libretti, che gli comprai già in Lar. Questo Brahmane si chiamà Becà Azàrg; delle quali parole, Becà, è il nome proprio, e Azàrg è titolo di honore, & va pronuntiato con la z dolce, al modo de' Greci, e con l'ultima lettera *g* di quel suono, che usiamo noi innanzi à le due vocali *e*, et *i*. Fra gli altri libri, ci mostrò quello della lor setta; nel quale, benché fosse legato per lo lungo, come è solito de' libri, i versi nondimeno erano scritti per traverso nella carta, a foggia di certi nostri libri di musica. Ci affermò per cosa certa, che era opera di Pithagora; il che ben confronta con quello, che scrive Filostrato [...] che sarebbe à punto il contrario di quello che qui addietro io diceva esser mia opinione, di qual di questi due popoli sia stato il primo ad insegnare all'altro. Aggiungeva di più Becà Azàrg, che il loro Bramhà, stimato uno de' più principali fra i lor falsi Dij, da cui prendono essi il nome di Brahmani, sia tutto uno con Pithagora: cosa curiosa per certo, e che in Europa farebbe forse nuova à sentire, che Pithagora in India fosse adorato scioccamente per Dio. Ma questo, con buona pace di Becà Azàrg, io non lo credo. O pur egli non diceva propriamente così; e per difetto d'interpreti non c'intendevamo bene, ovvero, se lo diceva, s'ingannava per ventura in ciò, dall'haver inteso nominar Pithagora da qualche nostro Europeo, per Autore di quella stolta opinione della trasmigratione delle anime. Sia come si voglia, io non posso credere, che Pithagora, e Bramhà sian tutto uno; perché, se ben Pithagora è antico assai [...] le cose nondimeno de' Brahmani, io le ho per molto più vecchie».

la società indiana, strutturava le relazioni tra i gruppi, e persino giustificava e rafforzava il sistema delle caste. Era evidente che, oltre all'etica individuale, erano in gioco rapporti di forza e forme di potere. Sempre Della Valle, per esempio, racconta ai suoi amici napoletani come il sistema alimentare indiano tracciasse confini di purezza e impurità, stabilendo chi potesse essere toccato e chi no; e fu un osservatore attento, lo vedremo, dell'accomodamento dei musulmani mughal ad alcune abitudini hindu specialmente in questo aspetto del vivere. I «mangialecito»: così etichettava coloro che oggi chiamiamo *dalit*, definendoli non per status economico, ma per trasgressione alimentare. Per la loro indifferenza al cibo, Della Valle congettura che questi uomini e donne fossero «atheisti», collegando i rituali alimentari alle credenze religiose.¹¹ All'altro estremo colloca i sacerdoti, i bramani, e a questi contrappone gli antropofagi.

Non era un semplice gioco di simmetrie. Era un gesto retorico ampiamente condiviso quello per cui i bramani dell'India e i cannibali delle Americhe diventano rappresentanti simbolici di due opposte umanità. Già John Mandeville aveva giocato su questo dualismo, contrapponendo l'isola dei giganti mangiatori di bambini e quella dei pacifici bramani. Con l'irrompere nell'immaginazione globale degli antropofagi americani, dei cosiddetti 'cannibali' (neologismo nato con i viaggi di Colombo), le Indie occidentali e quelle orientali divennero gli estremi morali dell'umano: da un lato, l'eccesso distruttivo; dall'altro, il rifiuto assoluto di nuocere. Non sono solo bizzarrie da libri di viaggio. Sono invece tasselli che compongono la grande riflessione cristiana rinascimentale e post-rinascimentale sulla soglia che separa uomini e bestie, e poi uomini razionali e uomini bestiali. E sono questioni che si caricano di tensione civile durante le guerre di religione. Si pensi a Théodore De Bry, che appaia la crudeltà dei cannibali a quella dei conquistatori spagnoli. O a Montaigne, che disintegra l'idea stessa di barbarie e di gerarchia delle culture. Nei suoi *Saggi*, non soltanto i cristiani – che si ammazzavano tra loro senza ragione – risultavano ben più 'barbari' dei tupinamba, i quali mangiavano i propri nemici in guerra seguendo regole rituali, ma addirittura la società francese nel suo insieme, basata sull'ingiustizia, l'ineguaglianza e la pena di morte, finiva per apparire incomprensibile agli occhi dei brasiliani in visita a Rouen e, di riflesso, allo "sguardo da lontano" che lo stesso Montaigne

¹¹ Pietro Della Valle, *Viaggi*, parte 3, cit., p. 83. Per uno studio sul lessico e le invenzioni linguistiche di Della Valle, si veda Severina Parodi, *Cose e parole nei Viaggi di Pietro Della Valle*, Firenze, Accademia della Crusca, 1987 (p. 307 per le considerazioni sui *mangialecito*, trad. di *halāl-khor*).

aveva imparato ad adottare. La ragione, come ha scritto Cecilia Muratori riflettendo sul nesso tra vegetarianismo e antropofagia (a partire da Botero), passa – ieri come oggi – anche per lo stomaco.¹²

Il cibo, l'ingeribile e l'impuro, è sempre stata una chiave per leggere sé stessi e il mondo; lo diventa ancor di più nel Cinquecento, con l'intensificarsi dei viaggi e degli incontri. Le osservazioni raccolte sulle coste indiane (e su quelle americane) si intrecciano con riflessioni teologiche, filosofiche e politiche domestiche, dando vita a un patrimonio intellettuale non meno rilevante dei traffici commerciali con quelle terre.

Nel caso di Della Valle, poi, le cose si complicano ulteriormente. 'Il Pellegrino' non era solo un viaggiatore, ma amava dichiararsi prima di tutto filosofo e, con i suoi amici più cari, si professava persino «discepolo» di un pensatore allora controverso come Tommaso Campanella. Ebbene, proprio Campanella, in carcere, aveva scritto pagine splendide sul 'senso delle cose e la magia', sul mondo come un organismo vivo e animato. Confinato in cella, leggeva avidamente resoconti di viaggio, interrogava amici e viaggiatori per ricostruire, pezzo a pezzo, le credenze, le usanze e i costumi del mondo. Tra questi amici viaggiatori (veri e propri «mercanti di luce», secondo la definizione di Francesco Bacone) c'era Giovan Battista Vecchietti, rientrato da un lungo soggiorno tra Persia e India, e deluso dalla politica papale riguardo agli *studia orientalia*. Vecchietti andava a trovare Campanella nella sua cella a Napoli: parlavano dei viaggi e della speranza di poter un giorno partire insieme per il Levante, per non tornare più.¹³ Quelle conversazioni furono uno dei fermenti alla base del *Quod Reminiscentur*, un'opera in tre libri rimasta manoscritta, megalomane e poetico sogno di una conversione universale, razionale, pacifica, 'dolcissi-

¹² Cecilia Muratori, *Pitagora tra i cannibali: dieta e ordine dei viventi a partire dalla letteratura rinascimentale sul Nuovo Mondo*, in *Bestie, filosofi e altri animali*, a cura di F. Cimatti - S. Gensini - S. Plastina, Milano, Mimesis, 2016, pp. 143-160. Sui codici dietetici come parte integrante della politica e dell'ordine del mondo nel Sud dell'India, si veda il classico studio di antropologia, Arjun Appadurai, *Gastro-Politics in Hindu South Asia*, in «American Ethnologist», 8/3, 1981, pp. 494-511.

¹³ «[G.B. Vecchietti] praticava alle strette con fra Tommaso Campanella, da lui ammirato e amato, ancorché stia in carcere, afflitto dalla persecuzione della virtù; e conferivano gran misterj della conversione delle nazioni a Christo; e pensava farlo liberare, tornando a Roma, e insieme andar in Levante; e di esso il Campanella fa menzione onorata due volte nel libro del *Reminiscentur*» (lettera scritta nel marzo del 1620 da Girolamo Vecchietti a Niccolò Strozzi sulla vita del fratello Giovan Battista, pubblicata in Jacopo Morelli, *I codici manoscritti volgari della libreria Naniiana*, Venezia, Zatta, 1776, pp. 159-191: 190).

ma'. In quest'opera, Campanella si rivolge a re, regine, sacerdoti, diplomatici di tutto il mondo, e anche ai bramani, cercando di convincerli a riconoscere i loro errori e ad abbracciare il cattolicesimo, con un argomento inatteso. Anche le piante, dice, hanno un'anima senziente. Mangiarle significa farle soffrire e condannarle a morte. Non basta dunque astenersi dalla carne per sfuggire al ciclo della sofferenza e sentirsi puri: il vero non-nuocere, per essere coerente, dovrebbe condurre al digiuno assoluto, alla rinuncia stessa alla vita.¹⁴ Anche nelle sue poesie, Campanella torna sulla dottrina della metempsicosi, sulle affinità tra uomini e animali, sulla catena del dolore che unisce tutte le creature, e su quella brutale economia della sofferenza inscritta nel gesto quotidiano del mangiare l'altro. «L'uno è sepolcro dell'altro, che si mangia», scrive.¹⁵ Ma da questa consapevolezza – che il «mondo è un animale» e che «noi siamo vermi imperfetti» – non scaturisce misantropia. Non il disprezzo atrabiliare, per esempio, di un Girolamo Cardano, che preferiva la compagnia delle rondini e dei capretti a quella degli uomini. Nasce piuttosto una filosofia dell'attenzione, della reciprocità, della gentilezza; nelle sue parole, in uno dei suoi sonetti più belli e più famosi:

«...dunque bisogna andar con gran rispetto / Siam poi alla terra, ch'è un grande animale
/ dentro al massimo, noi come pidocchi / al corpo nostro; e però ci fa male. / Superba
gente, meco alzate gli occhi / e misurate quanto ogn'ente vale: / quindi imparate che
parte a voi tocchi».¹⁶

¹⁴ *Quod Reminiscentur et convertentur ad Dominum Universi Fines Terrae*, a cura di R. Amerio, Padova, CEDAM, 1939, pp. 235-238. Per la bibliografia su quest'opera si veda Chiara Petrolini, *A Sweet Conversion: Tommaso Campanella's Quod Reminiscentur*, in *Compel People to Come In*, a cura di V. Lavenia - S. Pastore - S. Pavone - C. Petrolini, Viella, Roma, 2018, pp. 161-190. Sul mondo come organismo vivo, si vedano le considerazioni di Germana Ernst, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2002, e la sua introduzione a Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, Roma-Bari, Laterza, 2007. Inoltre, cfr. Guido Giglioni, *Life and its Animal Boundaries: Ethical Implications of Early Modern Theories of Universal Animation*, in *Ethical Perspectives on Animals in the Renaissance and Early Modern Period*, a cura di C. Muratori - B. Dohm, Florence, SISMELE, 2013, pp. 110-137. Sulla sensibilità delle piante nella botanica di prima età moderna, si veda ancora Guido Giglioni, *La vita oscura delle piante e la natura appetitiva della materia. Nodi di filosofia aristotelica nel Commento al De plantis di Giulio Cesare Scaligero*, in «Early Science and Medicine», 23/5-6, 2018, pp. 420-433.

¹⁵ Commento n. 13 alla *Salmodia che invita la terra e le cose in quella nate a lodar Dio*, in Tommaso Campanella, *Poesie*, a cura di F. Giancotti, Torino, Einaudi, 1998, p. 433.

¹⁶ Campanella, *Del mondo e le sue parti*, in Campanella, *Poesie*, cit., p. 38. Nel commento al sonetto, Campanella scrive: «Però ammonisce gli uomini ch'e' vivano con rispetto dentro

I racconti di viaggio dall'India confluirono così, nel Cinque-Seicento, in un discorso europeo di ampia portata sulla vita, l'ordine naturale e le basi morali della convivenza, e contribuirono in modo non irrilevante ad alimentarlo fino ai suoi esiti più tardivi in Voltaire e Diderot. Queste linee di pensiero conducevano quasi inevitabilmente a mettere in discussione (se non a frantumare) la prospettiva antropocentrica di matrice biblica. Ma non sempre. Uno degli elogi più vibranti dell'attitudine 'indiana' verso le creature non umane venne infatti da John Ovington (1653-1731), cappellano inglese della Compagnia Britannica delle Indie, che soggiornò a Surat per circa tre anni. Dopo aver visto gli ospedali per animali e la dieta e la condotta degli abitanti, il cappellano anglicano si convinse di trovarsi nel luogo più altamente morale al mondo. E scrisse:

«India, of all the regions of the earth is the only publick theatre of Justice and Tenderness to Brutes, and all living Creatures; for not confining Murther to the killing of a Man, they religiously abstain from taking away the Life of the meanest Animal, Mite, or Flea».¹⁷

Non è un elogio ingenuo. Fa parte, piuttosto, di una strategia discorsiva che Noel Malcolm – nel suo studio sull'impatto dell'impero ottomano nel pensiero politico europeo – ha felicemente definito *shame-praising*: lodare l'altro per esercitare una critica tutta interna alla propria società e fede (meccanismo peraltro non ignoto già al modello di etnografia di Tacito). Mentre da una parte, loda i bramani per il loro rifiuto di uccidere qualsiasi essere vivente che respiri la loro stessa aria, dall'altra Ovington oppone a questo modello l'insaziabilità dei cristia-

il mondo, e riconoscano il Senno universale e la propria bassezza, e non si tengano tanto superbi, sapendo quanto piccole bestiuole e' sono». Per un'analisi profonda di questi temi in Campanella, si vedano Germana Ernst, *L'analogia e la differenza. Uomo e animali in Campanella*, in *The Animal Soul and the Human Mind: Renaissance Debates*, a cura di C. Muratori, Suppl. di «Bruniana & Campanelliana» 35, 15, 2013, pp. 209-225; Cecilia Muratori, *Come vermi nel formaggio*, in «Bruniana & Campanelliana», 21, 2, 2015, pp. 381-394. A proposito della traduzione in vita di questa filosofia, Germana Ernst ricorda un aneddoto irresistibile: Nicolas Chorier incontrò Campanella a Parigi, quando il filosofo era ormai vecchio e prossimo alla morte. Lo trovò che inseguiva gli uccellini e ne imitava il cinguettio e, gettando in aria il cappello, diceva: «Hauriamus, hauriamus vitam de vita mundi. Aërem vitam mundi vocabat, qui naturae anima est» (Germana Ernst, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Bari, Laterza, 2002, p. 251).

¹⁷ John Ovington, *A Voyage to Suratt in the Year 1689*, London, Tonson, 1696, p. 296.

ni, che «fanno ecatombi» di pesci e animali, nemmeno per bisogno, ma per pura voracità e pigra abitudine.¹⁸

In questo quadro, l'India non è un'esotica alterità. È un modello etico perduto, una civiltà che conserva tracce di una moralità originaria e di una grazia quasi prelapsaria, edenica, che il resto del mondo ha finito per dimenticare. Una logica simile la ritroviamo, più tardi, in John Zephaniah Holwell, medico, linguista e per un breve periodo governatore in Bengala, autore di una delle costruzioni più eccentriche (e filologicamente instabili) di una *Ur-religione* universale. Basandosi su manoscritti sanscriti di dubbia autenticità, Holwell individua nella scelta alimentare il punto cruciale della caduta dell'umanità: quando gli uomini iniziarono a uccidere e mangiare gli animali nacque la «principale radice del male fisico e morale nel mondo». Restaurare lo stato di felicità e purezza primigenio era possibile, ma solo recidendo quella radice: rinunciando, cioè, a mangiare carne e adottando una dieta vegetariana identica a quella praticata in India. La salvezza, letteralmente, passava per la bocca.¹⁹

3. Iconoclastie del vivente: animali, alberi, corpi

Siamo di fronte a evoluzioni interessanti e feconde ma, anche se gli esempi potrebbero moltiplicarsi, restano esiti rari, almeno nel breve periodo.

¹⁸ Ovington, *A Voyage*, cit., p. 301-302 (a proposito degli indiani): «they never taste the flesh of anything that has breath'd the common air, nor pollute themselves with feeding on anything endued with Life; and are struck with astonishment at the voracious appetites of the Christians, who heap whole bisks of fish upon their tables, and sacrifice whole hecatombs of animals to their gluttony [...] For within a mile distance from Suratt is a large Hospital supported by the Bannians in its maintenance of Cows, Horses, Goats, Dogs, and the Animals disead'd, or lame, infirm of decay'd by age [...]. This charity which they extend to beasts, is accounted by them an act of great reputation and virtue; nor can they be reconcil'd to that inhuman cruelty, which destroys those creatures which are the nurses of our lives, and by whose labour we live at ease. Near the hospital is another built for the preservation of buggs, fleas, and other vermin, which suck the blood of men; and therefore to maintain them with that choice diet to which they are used, a poor man is hired now and then to rest all night upon the cot, or bed, where the vermin are put, and fasten'd upon it».

¹⁹ John Zephaniah Holwell, *Interesting historical events, relative to the provinces of Bengal, and the empire of Indostan*, London, Becket & De Hondt, 1765-71, vol. 3, pp. 161 e 169. Per un'analisi dettagliata dell'opera di Holwell, si veda Urs App, *Holwell's Religion of Paradise*, in *The birth of Orientalism*, cit. pp. 297-362.

Nella prassi coloniale e missionaria, infatti, la sacralità del vivente, così centrale nella cosmologia indiana, fu spesso letta non come valore da rispettare, ma come vulnerabilità simbolica da colpire. Una soglia da violare, non da proteggere. Per i portoghesi e i missionari cattolici la consapevolezza dell'importanza per gli indiani del rispetto della vacca e altri animali e il principio dell'*ahimsā* diede forma a una vera e propria strategia di attacco, in cui la violazione alimentare divenne gesto sacrilego e strumento di conversione forzata.

Cuncolim, 1583

Uno dei casi meglio documentati è quello di Cuncolim, nella regione peninsulare di Salsete (Goa). Il villaggio, situato tra i fiumi Sal e i corsi d'acqua del circondario, era sotto controllo portoghese dal 1542. Qui sorgeva un grande tempio dedicato a Mahadeva (Shiva), distrutto per la prima volta nel 1567 durante un'operazione congiunta di soldati portoghesi e missionari cattolici, e ricostruito dieci anni dopo insieme ad altri luoghi di culto. Gli abitanti ricostruivano i templi dopo ogni attacco, celebravano le proprie feste, rifiutavano la conversione – resistendo anche fiscalmente, col rifiutarsi di pagare le imposte. Di fronte a tale tenacia, il viceré Francisco Mascarenhas ordinò la distruzione sistematica e definitiva dei luoghi sacri e la profanazione fisica degli spazi rituali, oltre che l'annientamento delle risorse economiche: templi abbattuti, palme di cocco tagliate, orti devastati, vacche bianche uccise.

Il gesuita ticinese Pietro Berno (1553-1583) – in seguito beatificato da Leone XIII nel 1893 – squarciò pubblicamente il ventre di una vacca sacra, ne raccolse il sangue e lo versò nelle vasche rituali di purificazione (o, secondo altre fonti, in una sorgente sacra), spargendo le viscere per contaminare definitivamente i luoghi.²⁰ Non si fermò lì. Insieme al suo compagno, padre Manuel Teixeira,

²⁰ Francesco Benci, *Quinque martyres*, Venetia, Muschius, 1591, pp. 36-37: «An illuc ibitur[...] nos ubi mutorum delubra palam, simulacraque divum fregimus, et fumo invisas involvimus aras, et circum iniecto late populavimus igni? Quin etiam, immanem candenti corpore vaccam, cui (scelus) effusis precibus, sacrisque litabant, stravimus, et caeso vellentes viscera ventre, in labrum solido positum de marmore, templi pro foribus, quo se facturi sacra lavabant, mersimus, et sanie fontes turbavimus atra. Nec quicquam miserae, turpi cum funere foedat ora deum, cum maesta suas mactatur ad aras, profuit, assuetam multorum in vota vocari cultores damnasse suos, templumque vetustum, atque aram ornatam pictis habuisse tabellis. Concidit haec, calidum expirans de pectore flumen, ipse autem hanc tali sacravi sanguine dextram». Leniter hic risere Patres, et libera verba murmure, et assensu laeto vultuque probarunt. Ille autem exultans

distrusse anche un grande formicaio (più verosimilmente un termitaio) venerato dalla comunità come dimora delle anime reincarnate degli antenati. I termitai costituivano infatti un punto liminale nella cosmologia indiana, un portale tra i mondi, ed erano, di conseguenza, altamente rispettati e riveriti.²¹

In entrambi i casi – l’uccisione della vacca bianca e la distruzione del formicaio, dal valore ugualmente sacro – si manifesta quella che chiamerei una sorta di feroce “iconoclastia ambientale”: non la distruzione di idoli antropomorfi, ma una deliberata profanazione del vivente, trasformato in bersaglio teologico. Una contro-cerimonia, in cui la natura stessa diventa teatro di inversione sacra.

Così lo racconta Daniello Bartoli, celebre storico della Compagnia di Gesù:

«[i padri gesuiti] tutti a un per uno i templi e le cappelle, e ogni santuario degl’idoli [...] li diroccarono, e gli arsero, sì che non ne avanzò palmo di vivo che si tenesse in piedi. Ma quello che più intollerabilmente acerbo riuscì agli Idolatri fu la distruzione d’un formicaio, che appresso que’ ciechi era in venerazione, quanto se fosse la più divina cosa del mondo; e gran solennità e gran sacrifici vi facevano in riverenza delle formiche e in perdono de’ lor peccato. Il P. Berno, per disagrar quel luogo, e renderlo abbagliante a’ Gentili, sì che mai più, secondo i lor riti, non vi si accosterebbono a far niuna dell’empie lor cerimonie, quivi sopra il formicaio, scavatolo prima, e rivoltatavi sopra tutta la terra,

animis, non immemor acti, (sic Deus, et iustus mentem furor incitat, atque ingentes agitat motus) aperitque futura inscius, et stimulos ultro currentibus addit». Per il contesto e l’analisi del testo di Benci, cf. Paul Gwynne, *Francesco Benci’s Quinque martyres. Introduction, Translation, and Commentary*, Leiden-Boston, Brill, 2018. Sull’insurrezione di Cuncolim, si veda Rowena Robinson, *Cuncolim: Weaving a Tale of Resistance*, in «Economic and Political Weekly», 32, 7, 2007, pp. 334-340 e, soprattutto, Ângela Barreto Xavier, *Power, religion and violence in sixteenth-century Goa*, in «Portuguese Literary and Cultural Studies», 17, 18, 2010, pp. 27-49.

²¹ «P. Manoel Teixeira e o P. Pero Berna, com o restante do exercito, os quaes com grande fervor e zelo desfizerão hum grande formigueiro que aquella cegua gente tinha por seu principal pagode» (Sebastião Gonçalves, *Da gloriosa morte de cinco religiosos da Companhia de Jesus que forão martirizados nas terras de Salcete no anno de 1583*, Goa, December 1609, in *Documenta Indica*, a cura di J. Wicki, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-1988, vol. 12, p. 970). Sulla sacralità dei formicai e dei termitai in India, si veda Ditte König, *Das Tor zur Unterwelt: Mythologie und Kult des Termitenhügels in der schriftlichen und mündlichen Tradition Indiens*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1984. Ovington descrive a Surat i baniani che percorrono chilometri lasciando chicchi di riso ad ogni formicaio che incontrano: «he walks with a bag of rice under his arm two or three miles forward into the country, and stops, as he proceeds, at each Anthill that he meets with, to leave behind him his Benevolence, a handful or two of rice straw’d upon the ground, which is the beloved dainty on which the hungry Pismires feed, and their best reserve and store in time of need» (John Ovington, *A Voyage* cit., pp. 301-302).

ammazzò una vacca, e per tutto colà intorno ne sparse il sangue, e le viscere, e l'ossa, e i brani della carne smembrata, co' quali altresì profanò e rendè loro immonda una sorgente d'acqua in cui a certi punti dell'anno tutti con gran cerimonie si tuffavano, invocando un idolo a cui ella era consagrada, e con tutto ciò credendo nettarsi l'anima d'ogni lordura di colpa, e uscirne innocenti come bambini, e belli come angeli». ²²

La profanazione su larga scala generò la rivolta popolare. Il 15 luglio 1583 una folla guidata – secondo fonti apologetiche cattoliche – da un «fattucchiere ignudo e gridante», uccise cinque gesuiti: Afonso Pacheco, António Francisco, Pietro Berno, Francisco Aranha e Rodolfo Acquaviva, nipote del Generale della Compagnia di Gesù. I corpi vennero mutilati, alcuni decapitati, e il sangue di uno di loro spalmato sugli idoli del tempio. ²³ Con loro morirono anche un laico portoghese e quattordici cattolici goani.

Se di questi eventi alcuni studiosi hanno sottolineato la dimensione politica-economica, la storica Ângela Barreto Xavier ha proposto una convincente interpretazione rituale delle uccisioni dei gesuiti nei termini di una vera e propria vendetta sacra. ²⁴ La repressione portoghese fu immediata e altrettanto feroce: quindici capi del

²² Daniello Bartoli, *Missione al gran Mogor del Padre Ridolfo Aquaviva*, Roma, il Varese, 1663, pp. 105-106. Per un'analisi di questo testo di Bartoli, cfr. Michela Catto, *Idolatria, Islam, dissimulazione. I gesuiti e la religione del regno di Akbar*, in *Il beato Rodolfo Acquaviva. Missione e martirio, cultura e politica*, a cura di G. Mongini - R. Ricci, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 83-89: 83-86.

²³ «O Ir. Francisco Aranha se levantou do lugar onde o ferirão e, visto por hum pastor, tiverão os idolatras logo disto avizo. E convocada a gente da aldea, o arrastarão ao redor do pagode por duas vezes com grandes festas e gritas. Depoes o fizerão estar diante do idolo sobre hun só pé, como costumavão fazer os mouros aos que querem atormentar. Estando elle nesta postura lhe mandarão os idolatras fazer reverencia ao pagode, ao que respondeo o santo Irmão: «Porventura sou eu besta como vós outros, que adoraes paos e pedras?» Derão logo os gentios com elle no chão e o pozerão por alvo de suas setas, e a cada tiro lhe diziaõ: «Agora fareis igreja e levantareis cruz!» Por derradeiro as mulheres e meninos, estando já quasi morto, o ferirão com paos agudos e zargunchos, e untarão ao pagode com seu sangue. Forão taõbem mortos com os Padres dous meninos de caça, ambos christãos honrrados de casta bramenes, hum per nome Domingos com huma frechada, o qual era natural da mesma aldea de Coculim: e foi morto por seus mesmos naturaes, porque elle foi o que andou mostrando os pagodes aos Padres quando lhos derrubarão. O outro menino se chamava Afonso, a este deceparão ambas as mãos com que tinha aferado o brevario do P.e Afonso Pacheco, e derão-lhe outra cutilada com que morreu» (Sebastião Gonçalves, *Da gloriosa morte*, cit., pp. 983-984).

²⁴ Ângela Barreto Xavier, *Power, religion and violence in sixteenth-century Goa*, cit. Al contrario, lo storico Teotónio R. de Souza ha proposto un'interpretazione tutta economica dell'insurrezione. Cf. Teotónio R. de Souza, *Why Cuncolim Martyrs. An Historical Reassessment*, in *Jesuits in India in Historical Perspective*, a cura di T. de Souza - C. Borges, Instituto Cultural de Macau

villaggio furono uccisi, le loro teste impilate ed esposte sulla fortezza di Assolna, e almeno sessanta abitanti puniti. Le terre dei *gaunkars* (élite locale) vennero confiscate e assegnate ai gesuiti e a nobili europei, in particolare al Marchese di Fronteira. Sul luogo del massacro i portoghesi costruirono la chiesa di Nossa Senhora da Saúde. Eppure, in mezzo alla devastazione, un'immagine sopravvisse: la dea Shantadurga (Parvati, consorte di Shiva) fu messa in salvo e trasferita in un territorio sotto controllo musulmano. Col tempo divenne oggetto di venerazione sincretica, da parte di hindu e di cattolici insieme. Una potente ironia: il simbolo che avrebbe dovuto essere cancellato si trasformava invece in ponte tra comunità.²⁵

Cuncolim rimase a lungo un nodo di memorie divergenti. Per gli abitanti, fu vendetta sacra: risposta a una profanazione che aveva colpito non solo statue di pietra, ma esseri viventi trasformati in bersagli teologici. Per la Compagnia di Gesù, fu invece martirio esemplare: incisioni, ritratti e agiografie iscrissero i cinque gesuiti nella galleria universale dei martiri per la fede in India, mutando incomprensione e sconfitta in prova di eroismo e santità [Fig. 3 e 4]. I corpi dei gesuiti furono gettati in un pozzo, la cui acqua fu poi cercata come miracolosa. Recuperate, le salme furono sepolte a Rachol e più tardi trasferite nella Cattedrale di Goa, mentre reliquie viaggiarono in Europa (il braccio destro di Acquaviva a Roma, quello sinistro a Napoli). Il processo di canonizzazione iniziò già nel 1600; nel 1741 Benedetto XIV dichiarò provato il martirio e la beatificazione giunse il 16 aprile 1893. Anche queste beatificazioni vanno lette dentro la più ampia 'politica della santità' gesuitica tra Antica e Nuova Compagnia: un uso consapevole del martirio per definire identità, memoria e legittimazione, riattivato dopo la Restaurazione e culminato, appunto, nelle ondate ottocentesche di cause.²⁶

and Xavier Centre of Historical Research, Macao, 1992, pp. 37-47. Per inquadrare la prima missione dei gesuiti alla corte Mughal, si veda Adriano Mariotti, *La prima missione dei Gesuiti alla corte di Akbar (1580-1583)*, in *India tra Oriente e Occidente. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani nei secoli XVI-XVIII*, a cura di E. Fasana - G. Sorge, Milano, Jaca Book, 1991, pp. 75-100 e Paolo Aranha, *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*, Milano, Franco Angeli, 2006.

²⁵ Alexander Henn, *Hindu-Catholic Encounters in Goa: Religion, Colonialism and Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 2014, pp. 61-62.

²⁶ Sul martirio come grammatica identitaria e sulle strategie di santità della Compagnia di Gesù, si vedano Sabina Pavone, *The Jesuit Martyrs in India: a Tortuous Path Between History, Beatifications, and Canonizations*, in *From Europe to Overseas. Saints, Martyrs, Heroes, Models and Soft Power in an Early Modern Global Perspective*, a cura di M. Catto - E. Rai, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2025, pp. 213-229; Eleonora Rai - Franco Motta, *Strategie di santità. La politica delle canonizzazioni dei gesuiti fra antica e nuova Compagnia (XVII-XX secolo)*, in *A la luz de Roma. Santos y santidad en*



Figura 3. I gesuiti martiri di Cuncolim (1608).

Matthäus Greuter e Paul Maupin, *Effigies et nomina quorundam e societate Jesu qui pro fide vel pietate sunt interfecti ab anno 1549 ad 1607*, Roma, 1608.



Figura 4. Scena del martirio di Cuncolim (1675).

Mathias Tanner, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia, et America, contra gentiles, Mahometanos, Judaeos, haereticos, impios, pro Deo, fide, Ecclesia*, Praga, 1675, p. 239.

Oggi, a distanza di secoli, il luogo è nuovamente reinterpretato. Nel 2003 la comunità locale ha eretto una stele in onore dei capi giustiziati, accanto al monumento cattolico per i martiri. L'episodio è entrato nei manuali scolastici ed è considerato momento cruciale nella genealogia anticoloniale (talora nazionalista), come momento di rivolta e liberazione contro l'occupazione portoghese.²⁷ La

el barroco iberoamericano. Volumen I. La capital pontificia en la construcción de la santidad, a cura di F. Quiles García - J.J. García Bernal - M. Fagiolo Dell'Arco - P. Broggio, Roma, Roma Tre-Press, 2020, pp. 91-106; Emanuele Colombo, *Lacrime e sangue. Martirio e missione nella Compagnia di Gesù in età moderna*, in «Annali di Scienze Religiose», 12, 2019, pp. 53-123; sul quadro istituzionale e i tempi lunghi delle cause, Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XII)*, Roma, Carocci, 2004.

²⁷ Frazer Andrade, *Goa History: The Cuncolim Revolt; Unpacking Truths behind the 1583 incident*, in «O Heraldo», 26.06.2025; *Cuncolim Revolt: The First fight for independence*, in «Times of India», 19.12.2021.

stessa scena – templi abbattuti, termitai distrutti, corpi straziati – continua così a produrre significati: martirio e resistenza, a seconda di chi parla. Qui abbiamo scelto di leggerla come esempio di iconoclastia ambientale: una violenza sul vivente che trasforma natura e corpi in campo di battaglia.

Intermezzo atlantico: alberi ‘fetissos’ (Guinea, 1598)

Un caso, per certi versi analogo a quello di Cuncolim ma nel regno vegetale, si verifica sulla Costa d’Oro (Golfo di Guinea) ed è narrato dal mercante e viaggiatore Pieter de Marees. Il 30 aprile 1598 alcuni marinai olandesi sbarcano per abbattere alcuni alberi (dei quali non viene purtroppo specificata la specie) e procurarsi rami verdi destinati al rito di buon augurio del primo maggio, quando in Olanda, come in molte regioni d’Europa, si innalzava un ramo o un piccolo albero addobbato davanti a case, chiese e navi. Gli abitanti intervengono immediatamente, facendo capire che quegli alberi non sono legna, ma potenze locali – i “fetissos” delle fonti europee: dal portoghese *fetiço*, “artefatto dotato di efficacia”. I marinai, invece di fermarsi, irridono la credenza e continuano a tagliare. Ne nasce uno scontro: i locali li scacciano con pietre e giavellotti; un olandese cade a terra trafitto da un assegai e muore; gli altri si rifugiano sulle navi.

All’indomani, i capi del luogo si presentano a bordo con l’uomo ritenuto colpevole di quella morte. Chiedono che sia giustiziato dagli europei; di fronte al rifiuto del capitano, eseguono essi stessi la sentenza sulla spiaggia: lo decapitano, ne squartano il corpo e spargono le membra «nei campi, per gli uccelli». Poi seppelliscono il marinaio olandese e appendono la testa dell’omicida, chiusa in sacco, al ramo dell’albero sopra la tomba.²⁸

²⁸ Vale la pena riportare la traduzione in latino di Gotthard Arthus del resoconto che ne fece in olandese il mercante e viaggiatore Peter de Marees (*Indiae Orientalis pars VI. Veram et historicam descriptionem auriferi regni Guineae, ad Africam pertinentis*, De Bry, Frankfurt, 1604, pp. 49-50): «Verum quidem est Batavorum eos aliquando aliquem interfecisse, sed id propria ipsorum culpa factum est, qui petulantia sua ad iracundiam eos commoverant. Accidit enim Anno 1598, pridie calendarium Maii, ut Batavorum aliqui in terram descenderint ramos aliquot virides allatum, quibus pro more navem suam exornarent: cum autem arbores caedere coepissent, aderant statim incolarum aliqui hoc ipsum prohibentes, quod eiusmodi essent arbores, quas ipsi inter Fetissos seu numina sua habent & colunt; sed Hollandi strenue in caedendo pergentes, ludibrio eos habere coeperunt; cum igitur ab instituto suo desistere nollent, a verbis tandem ad verbera ventum est, et Nigritae quidem magno impetu in Batavos procurentes, spiculis et lapidibus, paulo etiam ad naves confugere coegerunt, uno inter fugientium trucidato, quod postea capite truncato in terram mandarunt. At sequenti statim die, incolae ad navem venientes, Aethiopem

È un atto di compensazione comunitaria, non di illogica ferocia, e così del resto la interpreta lo stesso Marees, che lo definisce «un segno di amicizia verso gli olandesi». La sequenza è coerente: l'albero violato, il marinaio ucciso, il corpo smembrato dell'assassino costituiscono i tre poli di un medesimo circuito di offesa e riparazione e stanno letteralmente legati l'uno all'altro (la testa dell'omicida appesa all'albero sopra la tomba del marinaio). La giustizia è rituale: un contro-sacrificio che ristabilisce l'ordine turbato dalla profanazione di un essere sacro.

Qui, come a Cuncolim, non è un'immagine antropomorfa ad essere infranta, ma un vivente – lì vacca e termitaio, qui albero – investito di forza rituale. E come allora, anche stavolta la risposta locale assume forma rituale attraverso un contro-sacrificio, una giustizia esemplare che segnala ai forestieri come si ristabilisce l'equilibrio quando una creatura sacra è stata violata. L'episodio, tuttavia, rivela un nodo ulteriore, perché incastra due ecologie rituali che si fraintendono. Per i marinai olandesi, il ramo di maggio era garanzia di fortuna e protezione per la nave; per gli abitanti, l'albero era una persona-albero, sede di potenze attive, e tagliarlo equivaleva a un sacrilegio.

Non si tratta, dunque, del semplice scarto tra un presunto disincantamento europeo e un supposto feticismo africano, o tra la volontà di distruggere gli idoli per impiantare il cristianesimo e la resistenza della 'superstizione/idolatria'. La crisi nasce, invece, dall'urto tra due regimi di efficacia divergenti e asimmetrici, che quel 30 aprile si incontrano e collidono intorno a un albero.²⁹

ipsum homicidam secum adduxerunt, petentes, ut simili poena ab Hollandis afficeretur: qui cum ipsum comprehendere et trucidare recusarent, ac tumultum secum in terram raptum abductum, capite truncarunt, corpus in quatuor partes dissecto, et in cibum volucris proiecto. Postea cum Batavi rursus in terram venissent, volentes corpus socii sui qui in fuga interfectus fuerat, ab incolis reposcere, caput vero homicidae eidem in cistula impositum, super tumulum defuncti ponerunt. Quod quidem non leve erat benevolae eorum erga Batavos voluntatis argumentum, ut quod capta amicitia omnem odii materiam esse extinctam esse censerent». Per l'originale in olandese, cf. Pieter de Marees, *Beschryvinghe ende historische verhael, vant gout koninkrijck van Gunea, anders de Gout-custe de Mina genaemt*, Cornelis Claesz, Amsterdam, 1602, pp. 41-42. Da lì traggio anche l'informazione sul rito del primo maggio, «meyen te plucken, om die hun Schippers te planten». Sulla figura di de Marees, cfr. J.B. Amisshah, *Introducing 'Description and Historical Account of the Golden Account of the Golden Kingdom of Guinea' by Pieter de Marees: An Early 17th Century Publication on the Gold Coast*, in «Transactions of the Historical Society of Ghana», 9, 1968, pp. 121-27.

²⁹ Sulla genesi atlantica del 'feticcio' proprio a partire da de Marees, si vedano gli studi ormai classici di William Pietz, *The Problem of the Fetish*, Chicago, Chicago University Press, 2022.

Ande, 1664. Alberi da estirpare

Ci porterebbe troppo lontano, ma va ricordato che non fu solo in Asia o in Africa che gli europei individuarono alberi come ‘idoli verdi’. Anche nelle Americhe, tra *ceibas* e boschi sacri, i missionari li designarono come presenze da abbattere o sconsacrare. Negli atti e nei manuali di *extirpación de idolatrías* – un genere insieme teologico e poliziesco – i missionari nelle Ande segnalano in modo sistematico alberi venerati come *huacas* (*schinus molle*, *locuma*, e altre specie). Quei testi insegnavano a riconoscerli e distruggerli, a sostituirli con croci, come se il bosco stesso fosse un archivio di idolatrie da ‘ripulire’.

Il gesuita Pablo José de Arriaga raccomandava non solo di tagliare e bruciare gli alberi adorati dai locali, ma anche di restare sul posto per smentire ogni profezia indigena: malattie, grandinate, morie del bestiame, aborti, che i locali annunciavano come inevitabili punizioni divine per l’ordine violato. Il compito del missionario era neutralizzare l’efficacia di queste ritorsioni dimostrando che «nulla accade»; occorreva mettere in scena l’inefficacia degli dèi, trasformando il silenzio della natura in prova della verità cristiana.³⁰

Pratiche simili continuarono a lungo. Nel giugno del 1664, il visitatore Juan Sarmiento de Vivero, seguito da un interprete, due magistrati, un notaio e molti indios, salì a Huamantanga (Canta), fino al *pueblo viejo* dell’*ayllu* Sigual. Lassù, in una piazza trovò un albero «antico e abbondante», dai fiori colorati, gli abitanti gli dissero che le sue radici erano le «radici del popolo». Sarmiento ordinò di sradicarlo, esplorò i recinti circostanti, rinvenne ossari di antenati e concluse il rito con un *auto de fe*. Tre giorni dopo torna e, al posto dell’albero, innalza una croce monumentale e ribattezza il sito del Espíritu Santo.

Ma la scena è più intricata di quanto la logica manualistica consentisse di vedere. Sarmiento si rese infatti conto che una croce era già stata piantata lì nei

Sui commerci nel Golfo della Guinea, Colleen Kriger, *Making Money: Life, Death, and Early Modern Trade on Africa’s Upper Guinea Coast*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 2017.

³⁰ José de Arriaga, *Extirpación de la idolatria del Peru*, Lima, Contreras, 1621 (capitoli 6-8). Su Arriaga e sulle campagne peruviane di *extirpación de idolatrías*, sul modello integrato di visita e missione, si veda Paolo Broggio, *Jesuit Missionaries and Indigenous Cultures between Adaptation, Persuasion and Repression: the case of Spanish America in the 16th and 17th Centuries*, in *Representations of the Other and intercultural experiences in a global perspective (XVIth-XXth centuries)*, a cura di N. Guasti, Milano, Mimesis, 2017, pp. 35-64: 56-62. Sulle pratiche di distruzione si vedano anche Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*, Lima, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977; Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

pressi anni prima, e attorno ad essa erano stati disposti ossi di antenati: dunque l'oggetto cristiano, pensato per sostituire l'idolo vegetale, aveva finito col coabitare con pratiche indigene, trasformandosi esso stesso in parte di un'antica devozione. Era il segno che l'estirpazione non cancellava, ma stratificava i culti: un rituale di potere che generava, suo malgrado, nuove convivenze inattese e ambigue.³¹

Controscena: alberi incoronati (Cile, Filippine, Egitto)

Se la politica missionaria della prima età moderna abbonda di feroci profanazioni del vivente, va detto che essa conosce anche il suo rovescio più mite e discreto, che si attua e prende forma in episodi nei quali proprio nella natura viene riconosciuto il segno cristiano. Vale la pena almeno accennare a questa mossa speculare, che compare nel repertorio di prodigi e mirabilia raccolti dai missionari nelle terre evangelizzate; miracoli in cui animali, alberi e piante si trasformano in indici della provvidenza. Non idoli vivi da uccidere, non alberi da estirpare, ma alleati imprevisi nell'opera di propagazione della fede cattolica.

Gli esempi non mancano. Riserviamo al capitolo successivo di esaminare come alcuni fiori osservati in India o nelle Americhe (basti pensare alla passiflora) furono letti in chiave mistica e profetica, all'interno di quella che Piero Camporesi ha definito «la sensibilità nevrotica e sovraccitata alle meraviglie importate dalla Nuova Spagna della Controriforma barocca».³² Qui basti ricordare casi come quello del granchio delle Molucche che riporta a riva il crocifisso di Francesco Saverio, entrando a buon diritto nella propaganda gesuitica come prova tangibile della cura divina. D'altro canto, sono noti i casi, nelle Americhe, di animali umili e comuni che 'scelgono' i luoghi dei santuari con *fundaciones milagrosas*, diventando veri e propri agenti della cristianizzazione del paesaggio. Nel 1630, ad esempio, in Argentina, i buoi si fermarono ai margini del fiume Luján, rifiutandosi di proseguire finché non venne scaricata una delle immagini della Vergine che trasportavano: proprio lì sorse il santuario di Nuestra Señora

³¹ Su questo caso e altri simili, si veda Kenneth Mills, *The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru*, in «Past and Present», 145, 1994, pp. 84-121: 104-106. L'albero resta difficile da identificare: il notaio tradusse in castigliano «canto con las hojas» ciò che la gente indicava come i suoi fiori. Potrebbe forse trattarsi di una cantuta (*Cantua buxifolia*). Le carte sul caso sono conservate nell'Archivo Arzobispal de Lima, Legajo 1, Expediente 3, fols. 1r-19r.

³² Piero Camporesi, *Emblemi vegetali*, in Idem, *Le officine dei sensi*, Milano, Garzanti, 1985, pp. 35-46: 41.

de Luján. Similmente, in Messico, nel 1543, un mulo si accasciò alle porte di Oaxaca; trasportava una cassa con l'immagine di Cristo risorto, una testa della Vergine e un cartiglio con la scritta "Nuestra Señora de la Soledad". L'animale morì subito dopo: e in ciò si vide il segno che quello era il luogo scelto per la fondazione del santuario. Di nuovo in Argentina, a Sumalao (Catamarca), all'inizio del Seicento un'altra mula s'impuntò portando un'immagine del Señor de Vilque: il dipinto fu deposto sotto un carrubo e divenne oggetto di venerazione e pellegrinaggio.

Una grammatica simile regola gli episodi di animali che riconoscono i missionari e diventano docili e mansueti, in quelle che appaiono come traduzioni esotiche della leggenda di San Girolamo e il leone: a Lima, all'inizio del Seicento, cani, gatti e topi mangiano insieme nelle agiografie del domenicano afroperuviano Martín de Porres (1579-1639); in Brasile, a fine Cinquecento, il gesuita José de Anchieta (1534-1597) è raffigurato come un novello Orfeo, circondato da animali selvatici resi mansueti; tra questi, in particolare i giaguari, bestie fortemente associate ai riti sciamanici pre-cristiani, reinterpretati dai missionari come agenti di conversione [Fig. 5].³³ In tutti questi casi non si tratta, come si vede, di banale culto dell'animale, ma di un arruolamento del vivente come vettore del sacro.

Il medesimo schema si applica al mondo vegetale. Nel 1636, ad esempio, nella valle di Limache in Cile, un indio che stava tagliando legna per travi abbatté un albero che mostrava un ramo incastrato nel tronco a formare una croce perfetta. Sopra la croce, nello stesso legno, affiorava la figura di un Crocifisso a grandezza d'uomo, con petto e costole in rilievo («come se uno scultore le avesse formate»). Il volto era stato già asportato da un colpo d'ascia: una scena esemplare di 'rivelazione nella ferita'. Fu il gesuita Alonso de

³³ Porres era nato a Lima da padre spagnolo e madre ex schiava di origine africana. Per alcuni aspetti della sua iconografia, legati non al miracolo degli animali ma al colore della pelle, cfr. Larissa Brewer-García, *The composite pardo of seventeenth-century Lima: blackness, whiteness, and Creole self-fashioning in the earliest portraits of Martín de Porres*, in «Colonial Latin American Review», 30/2 (2021), pp. 272-304; più in generale, sempre sulla sua iconografia, Pedro Gjurinovic Canevaro, *Iconografía de San Martín de Porres*, 2012 e Sebastiano Ferrero, *Materializing the Invisible: Landscape Painting in Viceregal Peru as Visionary Painting*, in «Arts», 10/3, 2021, n. 57. Sulla presenza, reale e simbolica, dei giaguari nei testi dei gesuiti, cfr. Karin Vélez, «By means of tigers»: *Jaguars as Agents of Conversion in Jesuit Mission Records of Paraguay and the Moxos, 1600-1768*, in «Church History», 84, 4, 2015, pp. 768-806. Diverso ma altrettanto significativo il caso di Roberto de Nobili nel Madurai che riceve e usa una pelle di tigre come sedile rituale, segno di una ferinità neutralizzata e sottomessa al maestro e asceta.

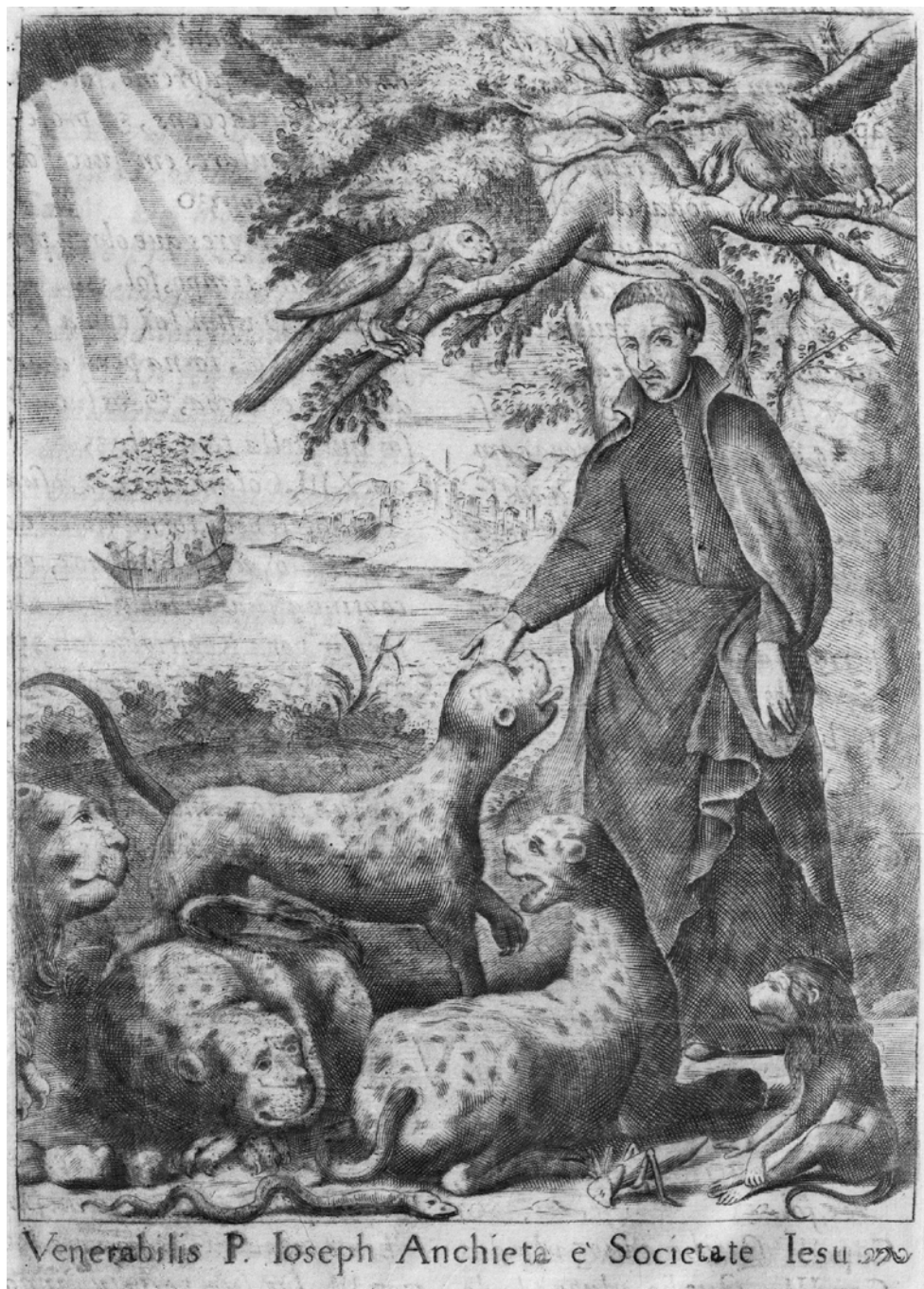


Figura 5. Ritratto del gesuita José de Anchieta circondato da animali (1672).
Simão de Vasconcellos, *Vida do veneravel padre Ioseph de Anchieta da Companhia de Iesu, taumaturgo do Nouo Mundo*, Lisboa, 1672.

Ovalle, che lo vide di persona, a lasciarcene testimonianza e soprattutto una descrizione minuziosa nella sua *Histórica Relación del Reyno de Chile*, pubblicata a Roma nel 1646 in spagnolo e in italiano, in cui allestisce una sorta di trittico probatorio barocco, con ispezione personale, descrizione anatomica, e una raffigurazione mediante incisione [Fig. 6], fissando su stampa un classico caso di *acheiropoieton* vegetale, un albero trasmutato in reliquia.³⁴ La notizia corse rapidamente: una nobildonna ottenne il tronco, lo fece trasportare nella

³⁴ Alonso de Ovalle, *Historica relatione del Regno di Cile*, Roma, Cavallo, 1646, pp. 59-61: «Poniamo già fine a questa materia con il prodigioso albero che l'anno 1636 si trovò nella valle di Limache, giurisdizione di San Giacomo del Cile, in uno di que' boschi, dove lo tagliò un Indiano tra gli altri che andava a far legna per coprire le case, e si produsse, e crebbe quell'albero nella forma, e figura che qui puntualmente riferirò, come l'ho veduto, et osservato con ogni attenzione. Quando si tagliò quest'albero era della grandezza d'un ben proporzionato, e bello alloro, nel quale con proportionata distanza da che nasce dalla terra sino all'altezza di due huomini si vede uno più rami attraversati, che con quello formano una perfettissima Croce; dissi uno, o più rami, perché in realtà mai potei discernere, benché diligentissimamente lo mirassi, era uno o due: la ragione naturale voleva che fossero due, che nascendo uno d'un lato, e l'altro dell'altro potessero formare le braccia di questa Croce, e questo pareva che fosse stato il modo più connaturale di formarsi questa figura; però non è così, perché non si vede se non un ramo che s'attraversa dritto per sopra del tronco, attaccato a quello e sopra posto, come se artificiosamente fosse stato commesso, di maniera che queste braccia della Croce paiono fatti apposta d'altro legno attaccati a questo tronco. Sin qui la Croce, che sola basterà ad apportare maraviglia in quei che la vedono; però non si ferma qui la maraviglia, perché ve n'è un'altra maggiore, et è che sopra questa Croce così formata si vede un busto d'un Crocifisso del medesimo albero della grossezza, e grandezza d'un uomo perfetto, nel quale si vedono chiara, e distintamente le braccia, le quali, benché unite con quelli della Croce, risaltano sopra quelli come se fossero fatti di mezzo rilievo; il petto, e costati formati della medesima maniera sopra il tronco, con distinzione delle coste, che quasi si possono contare, e le concavità sotto le braccia, come se un scultore le avesse formate; e di questa maniera segue il corpo sino alla cintura. Di qua abbasso non si vede cosa alcuna formata con distinzione di membri, se non al modo che si può dipingere il corpo voltato nella sacra Sindone; le mani, e le dita si veggono come sbozzate, la faccia, e il capo quasi niente, perché l'Indiano che tagliava quest'albero, non facendo al principio differenza tra questo, e gli altri, andò tagliandolo dall'una, e l'altra parte per far di lui una trave come degli altri; e così si tagliò con un colpo d'accetta quella parte che corrispondeva al capo, e alla faccia; e haverebbe fatto l'istesso col restante, non havendo avvertito la Croce, che lo fece accorgere, e trattenersi». Sul testo di Ovalle, si veda Andrés I. Prieto, *Maravillas, monstruos y portentos la naturaleza chilena en la Histórica relación del Reyno de Chile (1646) de Alonso de Ovalle*, in «Taller de letras», 47, 2010, pp. 9-27. Per una interpretazione di questo caso come esempio missionario dell'antico piacere, già proprio di Plinio, di scorgere figure umane nelle venature dei sassi e nel legno, cf. Michel Weemans, *The Smoke of Sacrifice: Anthropomorphism and Figure in Karel van Mallery's Sacrifice of Cain and Abel for Louis Richeome's Tableaux Sacrez*, in *The Anthropomorphic Lens. Anthropomorphism, Microcosmism and Analogy in Early Modern Thought and Visual Arts*,

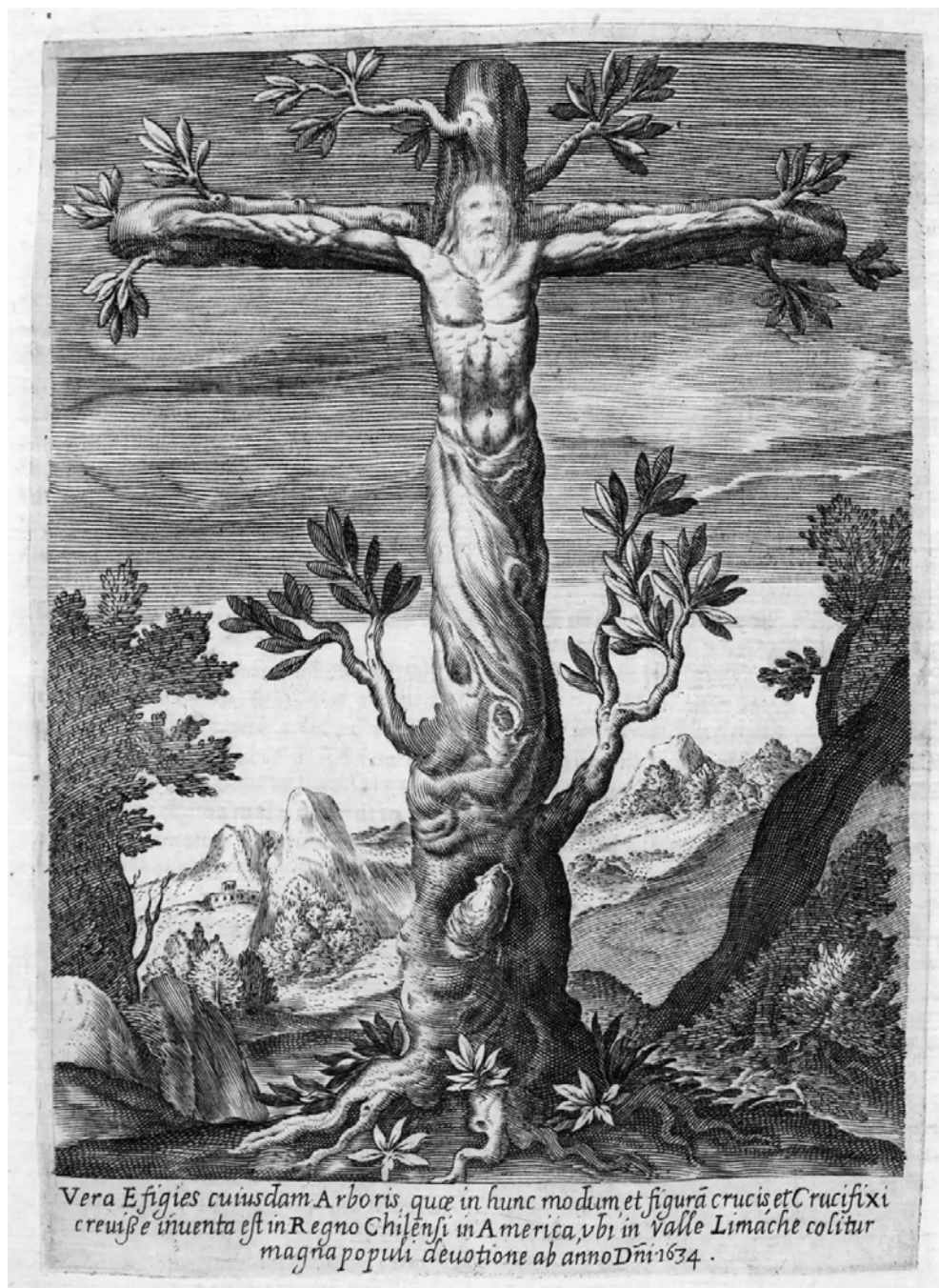


Figura 6. Crocifisso nel tronco a Limache (1646).
Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reyno de Chile*, Roma, 1646.

sua *hacienda* e costruì una cappella; il vescovo di Santiago visitò il santuario e vi concesse indulgenze.³⁵ Il bosco, insomma, era stato il luogo della manifestazione, ma il culto poteva avere corso solo nello spazio regolato della chiesa. Così l'albero – abbattuto, mutilato, spostato – diventava reliquia cristiana. Nel secolo successivo, la devozione all'albero sacro trasmigrò più volte: dal villaggio di Limache al quartiere di Renca, presso Santiago, e poi, attraverso una copia che 'scelse' di fermarsi al passo delle mule, a San Luis, in Argentina. Lì il Cristo di Renca entrò a pieno titolo nell'economia della devozione: feste, raccolte di elemosine in denaro e in natura (grano, sale, mule) mostrarono come il prodigio naturale fosse pienamente diventato anche risorsa comunitaria e politica. Parallelamente, anche l'iconografia mutò: se in Ovalle compare soltanto l'albero-crocifisso, in una stampa parigina più tarda troviamo l'uomo con l'ascia (curiosamente raffigurato come un tupi, non come un mapuche), e pappagalli, segno della trascrizione grafica del prodigio [Fig. 7].³⁶ Esisteva un precedente spagnolo (al quale il caso cileno per certi versi si intreccia), anch'esso legato al

a cura di W.S. Melion - B. Rothstein - M. Weemans, Boston-Leiden, Brill, 2014, pp. 480-516: 502-506.

³⁵ «Si sparse subito la voce di tal prodigio, et una Signora assai nobile, e devota della santa Croce, ch'ha le sue facoltà nella medesima valle di Limache, fece gran diligenze per haver questo tesoro; et havendolo ottenuto, lo portò alla sua casa, et ivi edificò una Chiesa, et in un Altare di quella collocò la Croce, dove al presente è venerata da tutti quelli che vanno a visitarla: vi fu tra gli altri Monsignor Vescovo di San Giacomo, e concedette quell'Indulgenze che poté a quelli che visitassero il Santuario, e restò maravigliato, e consolato di vedere un tanto grande, e nuovo argomento della nostra fede; che cominciando in quel nuovo mondo a mettere le sue radici, vuole l'Autore della natura che quelle de' medesimi alberi germoglino, e diano testimonianza di quella; non già con geroglifici, ma con la vera rappresentazione della morte, e passione del nostro Redentore, che fu l'unico, et efficace mezzo con la quale essa si piantò. Io confesso di me, che subito che dalla soglia della Chiesa vidi questo prodigioso albero, et alla prima vista mi apparve tutta confusamente quella celeste figura del Crocifisso, mi sentii mosso interiormente, e come fuori di me stesso, riconoscendo con la vista de gli occhi quello che a pena si può credere se non si vede; né io havea pensato che fusse tanto, benché me l'havessero esagerato come merita; per questo non mi sono contentato di riferire questo in iscritto, ma ho voluto insieme aggiungere una stampa, che è quella che si vede nel foglio seguente, et è conforme all'originale quanto più è stato possibile, acciò il pio lettore habbia in che ammirare la divina sapienza del nostro Iddio, e la sua altissima provvidenza nei mezzi, e motivi che ci ha dato anche nelle cose naturali, et insensibili, per confermazione della nostra fede, et aumento della pietà, e devozione de' suoi fedeli» (Alonso de Ovalle, *Historica*, cit., p. 60).

³⁶ Per variazioni iconografiche, anche tarde, cfr. Francisco Javier Pizarro Gómez, *Extremadura en el viaje iconográfico del Cristo de la Encina entre Europa y América Autores*, in «Quiroga: Revista de Patrimonio Iberoamericano», 12, 2017, pp. 72-83.



Figura 7. *Cristo de la Encina* (1750).
André Basset, Parigi, 1750-1760. British Museum.

tema della conversione, sebbene di ebrei e non di nativi americani. In Castiglia, infatti, fin dal Quattrocento, circolava un *acheiropoieton* vegetale molto affine: il Cristo della Ceba, un piccolo crocifisso ‘cresciuto’ nel ceppo di una vite. La leggenda narra che un ebreo di Toledo lo scoprì mentre curava la sua vigna; riconosciuto il segno, cadde a terra in lacrime e subito si convertì, donando poi il prodigioso ceppo all’arcivescovo di Toledo, Sancho de Rojas, il quale a sua volta lo consegnò al monastero benedettino San Benito di Valladolid. L’immagine mostrava non solo la croce ma anche la figura di Cristo con barba e capelli formati dalle fibre stesse della vite.³⁷

Casi simili, pur in contesti diversi, si ritrovano da tutt’altra parte del mondo. Nelle Filippine, ad Antipolo, giunse nel 1626 una statua mariana di legno scuro portata dal Messico dal governatore Juan Niño de Tabora. Dopo una prima collocazione a Manila l’immagine viene affidata ai gesuiti per la missione di Antipolo. Ora, mentre in quella sede si costruiva una chiesa, l’immagine – così narra la tradizione – spariva di notte e veniva ritrovata al mattino, sempre fra i rami di un *Artocarpus blancoi* (*antipolo* in tagalog, parente dell’albero del pane). La ripetizione del prodigio fu letta come segno: si spostò dunque il cantiere sul luogo dell’albero, e il piedistallo su cui poggiare la statua venne ricavato dal tronco. Qui, com’è evidente, non solo l’albero non è né bersaglio né reliquia passiva, ma addirittura “sceglie” il luogo e diventa parte materiale del culto. La traiettoria di questa statua, comunque, fu tutt’altro che pacifica e fissa. Nel 1639 la rivolta dei Sangley (abitanti filippini di origine cinese) investe Antipolo: la chiesa viene incendiata e l’icona ferita – ancora oggi porta tagli sul volto e sul collo. Per salvarla viene trasferita a Cavite. Da lì comincia il suo secondo movimento, quello per mare. La Vergine viaggiò più volte sui galeoni della rotta Manila-Acapulco, come patrona della navigazione transpacificca. Nel 1653 riceve per decreto il titolo di *Nuestra Señora de la Paz y Buen Viaje*; al rientro di ogni traversata era celebrata con processioni fluviali lungo il Pasig. Nel 1647 le si attribuì persino la

³⁷ Oggi l’oggetto è conservato al museo della Cattedrale di Valladolid. Per un’analisi della leggenda e delle sue stratificazioni – dalla predicazione anti-giudaica di Vincente Ferrer e agli echi nella tradizione mistica ebraica e islamica del tema della vigna (con richiami anche al culto del martire sufi al-Hallāj, si veda Cynthia Robinson, *Trees of Love, Trees of Knowledge: Toward the Definition of a Cross-Confessional Current in Late Medieval Iberian Spirituality*, in «Medieval Encounters», 12, 3, 2006, pp. 388-435. Un resoconto secentesco si trova in Giacomo Bosio, *La trionfante e gloriosa croce*, Roma, Alfonso Ciacone, 1610, pp. 161-163. Nel testo Bosio descrive altri casi di croci rinvenute in animali e piante.

protezione di una vittoria navale a Cavite contro gli olandesi; l'auspicio le valse addirittura l'attribuzione di un bastone del comando.³⁸

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, ma basterà qui un cenno a una variante mediterranea. Se in Cile e nelle Filippine l'albero diventa reliquia o ispiratore e fondatore di un santuario, in Egitto assume una terza forma, quella di oggetto sacro custodito e condiviso. La tradizione della Fuga in Egitto ha in effetti disseminato il Delta e il Cairo di luoghi legati ai cosiddetti "alberi della Vergine", venerati dai cristiani e rispettati anche dai musulmani.³⁹

A Bilbays, a nord del Cairo, i pellegrini ricordavano un albero sotto cui la Sacra Famiglia si sarebbe riposata. Intorno al tronco sorsero un cimitero musulmano e una moschea legata a un Compagno del Profeta, segno che l'albero era ormai entrato nella stessa topografia del sacro islamico. La leggenda locale vuole che, quando i soldati di Napoleone tentarono di abbatterlo, dal legno sgorgò sangue e gli uomini fuggirono terrorizzati. L'albero (non sappiamo di quale specie fosse) fu poi effettivamente abbattuto nell'Ottocento, ma una colonna con iscrizione continua a segnare la memoria.

Più a sud, a Matarea (Matariyya), si trovava la sosta più celebre della tradizione evangelica. Qui, infatti, secondo la tradizione, Maria avrebbe lavato i panni di Gesù: gli apocrifi narrano che l'acqua miracolosa scaturì dalle sue preghiere, e quella stessa fonte venne usata nel battesimo cristiano e nella farmacopea musulmana. Altre versioni (copte e musulmane) attribuiscono a Gesù il prodigio: fu lui a far zampillare l'acqua in un pozzo, con la quale si irrigarono ramoscelli che attecchirono, diventando alberi di *Commiphora gileadensis*, da cui si ricavava il celebre balsamo di Egitto. Era una tappa canonica dei viaggiatori europei e pro-

³⁸ In particolare sulla statua come patrona della rotta Manila-Acapulco, si veda Mary Josefti C. Nito, *Folk Devotion in the Waterscape of the Pasig River: The 1653 and 1748 Fluvial Processions of the Nuestra Señora de la Paz y Buen Viaje*, in «The Philippine Journal of Folklore», 1, 2022: <https://journals.upd.edu.ph/index.php/Banwaan/article/view/8553>.

³⁹ Su questi luoghi e sulle fonti (cristiane e musulmane) delle leggende ad esse legate Ugo Zannetti, *Materieh, la Sainte famille, et les baumiers*, in «Analecta Bollandiana», 111/1-2, 1993, pp. 21-68; Stefan Halikowski Smith, *Meanings behind myths: the multiple manifestations of the Tree of the Virgin at Matarea*, in «Mediterranean Historical Review», 23/2, 2008, pp. 101-128; *idem*, in *Be Thou There: The Holy Family's Journey in Egypt*, a cura di G. Gabra, Cairo, The American University in Cairo Press, 2001; Luca Patrizi, *A Shared Holy Landscape: The Reactualization of Egypt's Sacred History and Geography in Medieval Islamic Thought*, in *Geographies of Encounter. The Making and Unmaking of Multi-Religious Spaces*, a cura di M. Bourchardt - M.C. Giorda, Cham, Palgrave Macmillan, 2021, pp. 281-302: 293-296.

prio in quel giardino il medico e botanico Prospero Alpini ambientò un dialogo a tre voci – un cristiano, un musulmano e un ebreo – dedicato alle proprietà e usi del balsamo (che alcuni ritenevano estinto): una sorta di *Colloquium Heptaplomeres* trasposto da Venezia al Cairo.⁴⁰ Pellegrini e viaggiatori di varie fedi, come il tedesco Christoph Fürer von Haimendorf (1541-1610) o il francescano e commissario per la Terra Santa dal 1597, Bernardino Amici di Gallipoli, attestano l'universalità del culto per quell'acqua: «saraceni e giudei, quanto i cristiani, tengono per vero questo miracolo e fino a oggi i turchi lo affermano costantemente, considerandolo luogo santo e venerandolo come consacrato da Dio».⁴¹

Accanto alla fonte cresceva un grande sicomoro (*Ficus sycomorus*) [Fig. 8 e 9], venerato come “albero della Vergine”. La tradizione gli attribuiva un gesto prodigioso: essersi aperto per nascondere Maria inseguita dai soldati di Erode o da briganti. Johann Michael Wansleben lo visitò nel luglio del 1672, durante il suo secondo viaggio in Egitto, dopo la conversione al cattolicesimo e l'ingresso nell'Ordine dei domenicani, e riassunse la leggenda nel suo diario di viaggio in italiano: «In esso era anche in tempo passato un sicomoro grandissimo del quale

⁴⁰ Prospero Alpini, *De balsamo dialogus*, Venetiis, sub signum Leonis, 1591; Prospero Alpini, *De plantis Aegypti*, Venetiis, Francesco de Franceschi Senesi, 1592. Sulla trattazione del balsamo nelle opere di Alpini, si veda il ricco articolo di Barbara Di Gennaro Splendore, *Prospero Alpini, il balsamo e le sue fonti egiziane*, in «Alpiniana. Studi e testi», vol. 3, a cura di G. Ongaro, Treviso, Edizioni Antilia, 2016, pp. 81-101.

⁴¹ Christoph Fürer von Haimendorf, *Itinerarium Aegypti, Arabiae, Palaestinae, Syriae*, Norimberga, Ex Officina Abrahami Wagenmanni, 1620, p. 21 (trad. mia). Già il domenicano svizzero Felix Fabre aveva accennato alla pratica di strappare le foglie dell'albero, ritenute benefiche da musulmani e cristiani; cfr. la traduzione francese delle *Evagatorium*, in Félix Fabri. *Les errances de Frère Félix, pèlerin en Terre sainte, en Arabie et en Égypte (1480-1483)*, Tome 7 (Traité 8), a cura di J. Meyers - M. Taraye, Paris, Garnier, 2020. Ma si veda anche la ricca descrizione di Bernardino Amici, *Trattato delle piante & immaginj de sacri edifizj di Terra Santa*, Firenze, Cecconcelli, 1620, pp. 18-20: «Vicino al Cairo nuovo cinque miglia, e dal vecchio dieci, vi è un luogo antichissimo chiamato Matarea pieno di delitie, d'aria temperata, e salubre, abbondantissimo d'acque vive, dove per simile occasione li Bascià del Cairo, et altri Mahomettani vanno a diporto, né meno i Christiani per devotione che portano a quel luogo frequentemente lo visitavano: e la cagione, perché dai Cristiani in somma veneratione è tenuto, non deriva da altro, se non perché nel viaggio, che fece la B. Vergine in Egitto, si ritirò in quelle parti per alloggiare con il suo Santissimo Figlio, e S. Gioseffo, e perché in detto luogo non vi era capanna, né casa, dove ricoverare si potesse, miracolosamente si aperse dalle radici in sino al mezzo tronco un arbore, chiamato fico di Faraone, quale gli servì per capanna e ricovero e io con le proprie mani ho colto quei frutti, e mangiatone» (il testo prosegue raccontando il restauro della chiesa a spese del mercante fiorentino Marsilio Acquisti).

II. Animali - Nuove gerarchie del vivente e l'invenzione di un topos orientalista

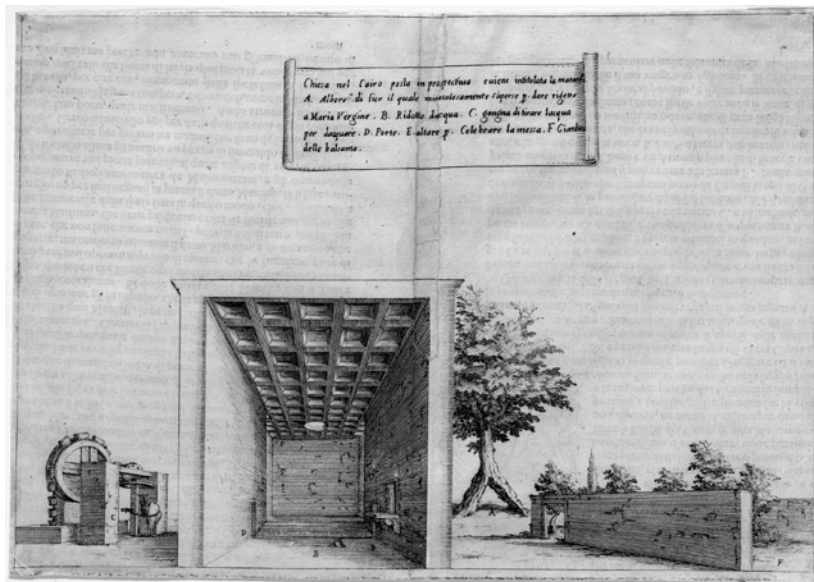


Figura 8. Albero della Vergine al Cairo (1620).

Jacques Callot (su disegno di Bernardino Amico), Tavola 10, in Bernardino Amico di Gallipoli, *Trattato delle Pianta & Immagini de Sacri Edifizi di Terra Santa*, Firenze, Cecconcelli, 1620, pagina successiva alla p. 18.



Figura 9. Albero del balsamo sorvegliato da uno giannizzero (1694).

Janissaire gardant l'arbrisseau du Beaume, in Pierre Pomet, *Histoire générale des drogues*, Parigi, Nicolas Le Gras, 1694, p. 275.

dice la traditione che, essendo la Madonna perseguitata dalli satelliti di Erode, e essersi detto sicomoro spaccato, e la Madonna entrata dentro per mezzo di una tela di ragna [...] salvatosi dalli persecutori che li davano la caccia». ⁴² Lo stesso Wansleben aggiunge notizie interessanti: racconta ad esempio come la chiesetta, costruita nel giardino, fosse stata per breve trasformata in moschea ma che, dopo alcuni anni di divieto di ingresso ai cristiani, fosse divenuta un luogo aperto a tutti, una loggia coperta dove riposarsi, senza particolari connotazioni religiose. ⁴³ Quanto all'albero, Wansleben segnala che era già crollato nel 1656 e registra versioni discordanti: i frati francescani, custodi della Terra Santa (presenti al Cairo dal 1632) rivendicavano di averne raccolto gli ultimi frammenti come reliquie; i giardinieri, al contrario, indicavano come autentico il tronco ancora disteso a terra. ⁴⁴ La memoria locale vuole che dai rami siano state ricavate delle talee: il sicomoro ancora oggi visibile sarebbe un diretto discendente dell'antico.

⁴² Alastair Hamilton, *Johann Michael Wansleben's Travels in the Levant, 1671-1674. An Annotated Edition of His Italian Report*, Leiden, Brill, 2018, pp. 208-209. Sulla vita e le opere di Wansleben, si veda l'introduzione dello stesso Alastair Hamilton, pp. 1-60.

⁴³ Hamilton, *Johann Michael*, cit., pp. 206-208: «Alli 12 di luglio andai [...] al villaggio della Ma Tería (che è lontano dal Cairo 2 bone hore a cavallo) ove è l'horto nel quale anticamente si piantava l'albore di balsamo [...] per visitare quei venerabili luoghi che hanno honorato con la lor sacra presenza Christo Signor Nostro e la Madonna Santissima. In esso si vede: 1. Un piccolo e basso oratorio de' Turchi a piana terra [...] fatto da un certo Ibrahim Passa in quell'istesso luogo ove li Copti havevano una piccola chiesola e solevano dirvi qualche volta la lor messa, per causa che in esso (secondo una antica traditione) haveva dimorato Christo Signor Nostro con la sua madre. E perché detto passà haveva mutato questo luogo in un oratorio de' Turchi, e ciò fatto in dispetto alli Christiani, non potevano neanche li Christiani visitarlo per più anni. Ma essendo di poi quel passà partito, e non havendosi li suoi successori curato più di quel oratorio, è da un certo tempo in qua l'adito a detto venerabil luogo di nuovo stato aperto, e possono hoggidì andarci liberamente tutti li Christiani che vogliono. In questo oratorio (che però hoggidì non si chiama più con questo nome ma semplicemente il mak-ad, o sia luogo da risposarsi) è una peschiera piccola piena di acqua, nella quale vien l'acqua condotta dalla sakie, o sia pozzo miracoloso vicino [...]. La traditione del paese è, la quale li scrittori arabi medesimi l'approbano [...], che Christo Signor Nostro si sia lavato dal acqua di questo pozzo, e che per un suo miracolo l'acqua habbia acquistato una sì mirabil bontà. A la qual cosa, se ella è così, si cognosce esser ben grande la cecità delli Maomettani, mentre che cognoscono la gratia e li miracoli di Giesù Christo, ma lui medesimo, il suo autore, e la sua santa dottrina ripruovano».

⁴⁴ Hamilton, *Johann Michael*, cit., p. 209: «Quest'albore dicono che restava sino all'anno 1656, quando uno di quelli pezzi cascò in terra, dove si vede ancor hoggidì, benché sopra di esso sii la cosa un poco dubbia, cioè se sia dal vero arbore o vero se sia un pezzo supposititio, dicendo li religiosi della Terra Santa in Cairo qualmente non resti più niente del vero arbore, e che loro siino stati quelli che habbino raccolti li ultimi residui di essa, li quali essi conservano nella lor



Figura 10. Martirio di Zaccaria (1577).

Iṣḥāq ibn Ibrāhīm ibn Maṣṣūr ibn Ḥalaf al-Nīšāpūrī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'* (Storie dei profeti, XI secolo), miniatura da un manoscritto copiato a Shiraz nel 1577.

Berlino, Staatsbibliothek – Orientabteilung, Diez A fol. 3.

Collezione dell'orientalista Heinrich Friedrich von Diez (1751-1817).

Sarà utile, o perlomeno intrigante, un inciso. Quello dell'albero che si apre per accogliere non appartiene solo al repertorio cristiano. Una leggenda islamica (attestata anche, con varianti, nella tradizione talmudica) narra del profeta Zakarīyā' che, inseguito, si rifugia in un tronco che poi miracolosamente si richiude su di lui; sfortunatamente il profeta è tradito da Iblīs (il diavolo), che lo fa scoprire per mezzo di un lembo della veste sporgente dal legno: i persecutori, allora, segano l'albero e con esso il giusto in esso nascosto. Splendide miniature persiane e ottomane [Fig. 10] hanno fissato la scena nei suoi dettagli: il tronco segato, il lembo del mantello che sporge e le fiammelle d'aura tra le foglie. Il tema dell'albero-rifugio (già noto alla tradizione classica dove spesso una pianta costituiva termine finale della metamorfosi di un perseguitato in fuga), un'entità sospesa tra salvezza e martirio, mostra così la sua genesi e circolazione sia nell'immaginario cristiano sia in quello islamico.⁴⁵

In casi come questi non si tratta tanto di alberi "cristianizzati" in opposizione ad altri culti, quanto semmai di alberi condivisi: luoghi e leggende in cui la figura di Maria – presente anche nel Corano – e quella dei profeti si intrecciano, generando paesaggi sacri plurali. È questa la terza via della nostra tipologia: non solo l'albero che rivela (Limache) o che fonda (Antipolo), ma l'albero che, per così dire, coabita. Un albero che, a volte, arriva persino ad aprirsi per accogliere i giusti in fuga, custodendoli; e che, proprio per questo, diventa simbolo di una memoria intrecciata, capace di parlare simultaneamente i linguaggi delle fedi abramitiche.

sagrestia per una cara reliquia in una cassetta. Ma li giardinieri dicono che quel tronco che sta steso in terra sii il vero tronco».

⁴⁵ Si veda al-Tha'labi, *Ara'is al-Majalis (Lives of the Prophets)*, transl. by W.M. Brinner, Brill 2002, pp. 637-638 (chapter: *The Murder of Zachariah*); al-Ṭabarī, *The Ancient Kingdoms*, tr. Moshe Perlmann, SUNY, 1987, p. 55. Per uno studio comparativo di questa leggenda, si veda Richard Kalmin, *Manasseh Sawed Isaiah with a Saw of Wood: An Ancient Legend in Jewish, Christian, Muslim, and Persian Sources*, in *The Archaeology and Material Culture of the Babylonian Talmud*, a cura di M.J. Geller, Leiden, Brill, 2015, pp. 289-318; per un inquadramento del genere *qisas*, cfr. Roberto Tottoli, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Brescia, Paideia, 1999. Per un piccolo repertorio di miniature che raffigurano questa scena, si vedano le schede dedicate sul database: sacrifiles.unibo.it.

Goa 1605: impurità forzata e conversione

Torniamo adesso in India. Circa vent'anni dopo i fatti di Cuncolim, nel 1605, due domenicani spagnoli, Diego Aduarte e Gabriel de Sant'Antonio, denunciavano apertamente l'uso dei tabù alimentari come strumento di conversione forzata a Goa. Secondo la loro testimonianza, ogni anno, in occasione della festa della Conversione di San Paolo (25 gennaio), venivano organizzati battesimi collettivi preceduti da una sorta di lugubre caccia. Nei giorni precedenti, i gesuiti, accompagnati dai loro schiavi africani, percorrevano le strade inseguendo e catturando hindu e jainisti da convertire. I testimoni domenicani paragonavano la scena a una battuta di caccia: i missionari e i loro aiutanti coatti erano «come levrieri che rincorrono una lepre».

Una volta presi, i fuggitivi venivano forzati a subire un gesto semplice ma devastante: la carne bovina strofinata sulle labbra. Quel contatto li rendeva immediatamente impuri, privandoli del loro statuto di casta e della loro identità sociale. A quel punto, la conversione al cristianesimo appariva come unica via di sopravvivenza spirituale e di reinserimento sociale. I due domenicani riportano che alcune comunità elaborarono rituali purificatori, nel tentativo di contrastare questi attacchi simbolici. Ma aggiungono anche che non sempre tali profanazioni potevano essere annullate: il gesto era congegnato proprio per lasciare un marchio irreversibile.⁴⁶ Anche alcune fonti gesuitiche, più reticenti, menzionano comunque la pratica della contaminazione (i missionari adoperano il termine “*konkani batalo*” o “*vatalo*”) dei potenziali neofiti, attraverso la forzata assunzione di cibo proibito, o di altro cibo contaminato dalle mani dei padri, o attraverso il taglio del *kudumí*, il ciuffo rituale dei bramani:⁴⁷

⁴⁶ Charles Ralph Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, p. 100 (purtroppo, lo studioso non riporta la collocazione archivistica della testimonianza dei domenicani). Per un'altra denuncia, stavolta da parte di un teatino, delle pratiche dei gesuiti in India, si veda Sabina Pavone, *Un teatino contro i racconti di conversione e le crudeltà viste in India*, in Petrolini-Lavenia-Pavone, *Sacre*, cit., pp. 479-498. Per un quadro d'insieme della Compagnia di Gesù in India resta imprescindibile Ines G. Županov, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

⁴⁷ «Vatalò es comer alguna cosa de nuestra mano, precipue llegándola nós primero a la boca, si después la come algú gentío, fica necessitado a dexas su casta y ha de ser por fuerça christiano o moro o judío, y así se hacen christianos muchos» (*Copia de una del padre Yerónimo Rodríguez para los Padres, de Cochim a 25 de Henero de 1569*, in «Documenta Indica», vol. 7, pp. 666-667).

«La gente di questa terra è negra [...]. Il lor pane è riso cotto e acqua, ovvero vino di palme. Habitano in capanne et vivono tanto allegramente che li par che non habbia al mondo altro bene che il loro [...]. Non vogliano mangiar cosa de christiani, né mangiano carne, anzi tengono che l'anima di loro parenti morendo entri in ucelli et animalletti, e perciò in alcune parti hanno hospitali dove curano ucelli stroppiati etc., né soportano fra di loro che si amazzano. Costumano i nostri [padri] avante la festa della conversione di S. Paolo andar per questa terra fuori e mozzarli quelli capelli e darli da mangiare e così si fanno christiani, che pochi si fanno qui per amore».⁴⁸

Allo stesso tempo, come ha mostrato Sabina Pavone, i gesuiti stessi si percepivano a rischio di contaminazione: arrivarono a modificare la prassi sacramentale, rifiutandosi di entrare nelle case dei senzacasta per amministrare i sacramenti, temendo che ciò potesse compromettere la loro 'purezza' agli occhi delle caste alte. Proprio questa scelta, oltre a suscitare tensioni con Propaganda Fide, divenne uno dei nodi centrali della controversia dei riti malabarici a Roma.⁴⁹

Colpisce, in chiave retrospettiva, come la stessa logica della contaminazione, usata tra Cinque e Seicento per piegare gli individui alla conversione, sia stata capovolta secoli dopo. Nel XX secolo, infatti, vasti movimenti di conversione volontaria al cristianesimo, all'islam e soprattutto al buddhismo – promossi in gran parte da gruppi *dalit* – trasformarono la perdita di status in un atto di emancipazione. In quel contesto, la rottura con la religione dominante e con i suoi tabù alimentari non veniva più subita come stigma, ma scelta come strumento di liberazione collettiva. La logica della profanazione, pensata in origine per distruggere, si reinventava così come gesto politico di riscatto.⁵⁰

⁴⁸ Lettera di padre Fulvio Gregorio e Alberto Laerzio, Goa, 3 dicembre 1583, in «Documenta Indica», vol. 12, p. 883.

⁴⁹ Cfr. Sabina Pavone, *Tra Roma e il Malabar. Il dibattito intorno ai sacramenti ai paria nelle carte dell'Inquisizione romana (secc. XVII-XVIII)*, in «Cristianesimo nella Storia», 31, 2, 2010, pp. 647-680. Su questi temi, si veda anche Paolo Aranha, *Discrimination and Integration of the Dalits in Early Modern South Indian Missions: The Historical Origins of a Major Challenge for Today's Christians*, in «The Journal of World Christianity», 6, 1, 2016, pp. 168-204. Sullo statuto dei neofiti cattolici in India, si veda Sabina Pavone, *Signes de la conversion au catholicisme dans l'Inde des XVIe-XVIIe siècles*, in «Archives de sciences sociales des religions», 182, 2, 2018, pp. 75-96. Sul rapporto ambiguo tra cattolicesimo e caste dal '600 al '900, si veda David Mosse, *The Saint in the Banyan Tree. Christianity and Caste Society in India*, Oakland, University of California Press, 2012.

⁵⁰ Si pensi in particolare alla figura di B.R. Ambedkar (e al suo testo militante *The Annihilation of Caste*, 1936) che guidò la grande conversione di massa al buddhismo in India. Sulla strategia

È importante ricordare che la violazione rituale delle soglie sacre non fu appannaggio esclusivo dei missionari cattolici. E del resto non mancarono missionari che espressero ammirazione e vivo interesse per la cultura vedica: si pensi a Roberto de Nobili, che adottò persino la dieta vegetariana. Atti simbolicamente equivalenti furono compiuti anche in altri contesti religiosi e politici, da parte di conquistatori e governanti musulmani, soprattutto prima dell'epoca mughal o alla periferia del loro dominio. Durante la campagna di conquista araba del Sindh, intorno al 712, il generale omayyade Muḥammad bin Qāsim raggiunse Multan, importante centro religioso nel Punjab meridionale, dove – secondo lo storico Al-Bīrūnī – uccise una vacca e ne appese la carne a un antico idolo solare per dimostrare l'impotenza della divinità.⁵¹ Nel XIV secolo, il sultano di Delhi Fīrūz Shāh Tughluq (1351-1388), dopo aver represso una rivolta a Kangra, secondo la cronaca *Tārīkh-i Fīrūz Shāhī*, fece appendere sacchi pieni di carne bovina al collo dei bramani prigionieri.⁵² Nel 1606, a seguito dell'esecuzione del guru sikh Arjan, alcune fonti riferiscono che l'imperatore Jahāngīr fece cucire il suo corpo in una pelle di vacca o di asino, per accrescere l'oltraggio verso i suoi seguaci. Episodi simili sarebbero accaduti anche nel 1675, dopo l'esecuzione del nono guru sikh, Tegh Bahadur, le cui ceneri – secondo la tradizione sikh – sarebbero state mescolate a ossa di vacca, per impedirne la rituale raccolta.⁵³ Anche Aurangzeb, nel 1645, mentre era governatore del Gujarat, profanò il tempio jain di Chintamani, poco fuori Ahmedabad, dedicato a Parshvanath, ventitreesimo *tirthankara* (nomi degli antichi maestri dei Jains) che insegnarono come trascendere il ciclo della vita e della morte. Dopo aver forzato l'ingresso, fece sgozzare una vacca al suo interno e mutilare le immagini sacre; il

di emancipazione religiosa e sociale dei movimenti *dalit*, si vedano Eleanor Zelliott, *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*, New Delhi, Manohar, 1992; Gail Omvedt, *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste*, New Dehli, Sage, 2003.

⁵¹ Per la citazione tradotta da Bīrūnī e un'analisi dell'episodio, si veda Manan Ahmed Asif, *A Book of Conquest. The Chachnama and Muslim Origins in South Asia*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2016, pp. 111-113.

⁵² L'episodio è riportato da Ferishta nel XVII secolo, in una cronaca storica largamente diffusa in età mughal. Cfr. Mahomed Kasim Ferishta, *History of the Rise of the Mahomedan Power in India*, trad. John Briggs, London, Longmans Rees and Orme, 1829, vol. I, p. 263.

⁵³ I dettagli sulla pelle bovina compaiono solo in fonti sikh tardo-settecentesche, non in fonti coeve. Sull'esecuzione dei due leader sikh, si vedano Louis E. Fenech, *Martyrdom and the Execution of Guru Arjan in Early Sikh Sources*, in «Journal of the American Oriental Society» 121, 1, 2001, pp. 20-31; *A Jesuit account of Gurū Arjan's Martyrdom, 1606*, in Sicques, *Tigers or Thieves. Eyewitness Accounts of the Sikhs (1606-1809)*, a cura di A. Singh Madra - P. Singh, New York, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 3-8.

tempio fu convertito in moschea (il padre di Aurangzeb, Shāh Jahān, avrebbe in seguito censurato l'episodio e autorizzato i jainisti a costruire un nuovo tempio). E nella guerra tra Aurangzeb e il capo *maratha* Shivaji Bhonsle, la violenza rituale sul vivente assunse un ruolo simbolico. Secondo il medico veneziano Nicolò Manucci (che visse mezzo secolo in India) i musulmani avrebbero ucciso alcune vacche nei templi per provocare i nemici, e i *maratha*, in risposta, avrebbero ordinato di sgozzare dei maiali in una moschea.⁵⁴

Questa efferatezza rituale, come pratica di dominio e umiliazione, attraversa i secoli e ricompare spesso in momenti di tensione intercomunitaria. Nel 1757, durante l'invasione del Punjab, il sovrano afgano Aḥmad Shāh Durrānī saccheggiò la città santa di Mathura e fece macellare vacche nei templi hindu; alcune fonti raccontano anche che versò sangue bovino nel bacino sacro del Tempio d'Oro sikh di Amritsar. Ancora nel Novecento, durante le violenze della *Partition* tra India e Pakistan (1947), frange estremiste musulmane sgozzarono vacche all'interno dei templi, mentre milizie nazionaliste hindu profanavano moschee gettandovi carcasse di maiale.⁵⁵

Del resto, un uso simile della carne di maiale come strumento di umiliazione fu frequente anche nei paesi cattolici e protestanti: si pensi, ad esempio, alla sua funzione nei confronti delle comunità ebraiche e musulmane o alla sorveglianza

⁵⁴ Nicolò Manucci, *Storia do Mogor; or, Mogul India 1653-1708*, trad. di William Irvine, London, 1907, vol. 2, p. 119: «To make a mock of Shiva Ji, the Mahomedans had killed cows in temples; in retaliation he, too, ordered the throats of pigs to be cut in the mosques of Mahomedans. This was to demonstrate the valour and power of defying the Mogul armies». Su Manucci e il suo manoscritto (pubblicato integralmente solo nella traduzione inglese), cfr. Roberto Almagià, *Manucci, Nicolao*, DBI, 1934; Marco Moneta, *Un veneziano alla corte Mughal. Vita e avventure di Nicolò Manucci nell'India del Seicento*, Milano, Utet, 2018; *I libri indiani di Nicolò Manucci (1638-1720)*, a cura di P. Falchetta - M. Becherini, Fondazione dell'Albero d'Oro Edizioni, Venezia, 2023.

⁵⁵ Per una rassegna delle profanazioni dei templi, si veda Richard M. Eaton, *Temple Desecration and Indo-Muslim States*, in «Journal of Islamic Studies», 11, 3, 2000, pp. 283-319. Sulla portata effettiva delle distruzioni e profanazioni di templi durante il regno di Aurangzeb, si vedano anche Catherine B. Asher, *Architecture of Mughal India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 252-290; Audrey Truschke, *Aurangzeb. The Life and Legacy of India's Most Controversial King*, Stanford, Stanford University Press, 2017, pp. 83-88. Per le violenze successive e quelle legate alla *Partition*, cfr. Gene R. Thursby, *Hindu-Muslim Relations in British India. A Study of Controversy, Conflict and Communal Movements in Northern India, 1923-1928*, Leiden, Brill, 1975, pp. 72-115; Nitish K. Sengupta, *Land of Two Rivers: A History of Bengal from the Mahabharata to Mujib*, New Delhi, Penguin, 2011, pp. 330-348.

sul consumo o meno di carne di maiale come prova tangibile di autentica cristianizzazione dei neofiti ebrei e musulmani (i quali venivano sottoposti anche a una 'rieducazione alimentare' a base di maiale e vino nelle case dei catecumeni).⁵⁶ Questa grossolana e assai parziale rassegna conferma che la carne – sacra per alcuni, contaminante per altri – sia stata usata nei secoli come veicolo di violenza simbolica. Strumento tanto efficace quanto brutale, capace di attraversare confini religiosi e geografici, fino a riaffiorare nei conflitti contemporanei.

4. *«Tutti insieme mescolati». Politiche imperiali del vivente nell'India Mughal*

Se a Goa la violazione del vivente era usata come arma di contaminazione e di dominio, nell'India dei Mughal la "politica del vivente" – chiamiamo così quell'insieme di provvedimenti, rituali e messinscena che, toccando animali e piante, definivano cosa fosse giusto, puro, regale – si trasformava invece in un vero e proprio lessico di governo, un'infrastruttura istituzionale della legittimazione regia.

Quando Pietro Della Valle arrivò a Surat, cinquant'anni dopo la conquista mughal del Gujarat (1573), rimase colpito dal pluralismo di questo porto commerciale. Surat era divenuta un nodo centrale dei commerci che collegavano il Medio Oriente e l'Asia sudorientale – in particolare per il traffico del pepe – ed era frequentata da mercanti ottomani, malesi, africani e gujarati di fede jainista, induista e musulmana, oltre che da numerosi pellegrini in transito per il pellegrinaggio alla Mecca.⁵⁷ Ma ancor più della vivacità economica della città, a suscitare

⁵⁶ Si pensi, per confronto, all'iconografia della *Judensau* in area tedesca o alle farse anti giudaiche nelle città cattoliche. Per esempio, a Roma, nel 1640, in occasione della morte del rabbino Tranquillo Corcos il Vecchio, il predicatore Melchiorre Palontrotti inscenò una *giudiata* con un contro-funerales satirico, durante il quale nella bara sfilava un maiale; cfr. Emily Michelson, *Catholic Spectacle and Rome's Jews: Early Modern Conversion and Resistance*, Princeton, Princeton University Press, 2022, pp. 1-16. Sulla simbologia del maiale nei tre monoteismi, si veda Claudine Fabre-Vassas, *La bête singulière: Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard, 1994. Per il contesto bolognese e l'alimentazione nella casa dei catecumeni, cfr. Raffaella Sarti, *Bolognesi schiavi dei «turchi» e schiavi «turchi» a Bologna tra Cinque e Settecento: alterità etnico-religiosa e riduzione in schiavitù*, in «Quaderni Storici», 36, 107-2, 2001, pp. 437-73: 460.

⁵⁷ Sul ruolo di Surat nella prima età moderna, si veda Balkrishna Govind Gokhale, *Surat in the seventeenth century*, New Delhi, Central Archaeological Library, 1978; per una revisione critica della tesi storiografica che collega l'ascesa di Surat esclusivamente alla conquista mughal, cfr. invece Sanjay Subrahmanyam, *A Note on the Rise of Surat in the Sixteenth Century*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 43, 1, 2000, pp. 23-33.

interesse nel viaggiatore romano fu la convivenza pacifica tra comunità religiosamente e linguisticamente diverse: «gentili e mahomettani [...] vivono però tutti insieme mescolati e fra di loro d'accordo, perché il Gran Moghol, benché egli sia Mahomettano, ma non puro, non fa differenza nei suoi stati tra l'una e l'altra gente».⁵⁸ Questa osservazione rifletteva con acume un aspetto centrale della politica imperiale Mughal: la costruzione di un sistema di governo capace di includere e armonizzare differenze culturali e religiose, basato sulla ragione come criterio di giustizia e sull'imparzialità come virtù regale. Tale sistema – avviato già da Babur, consolidato da e proseguito, sebbene con importanti variazioni, anche nel corso del Seicento sotto Jahangir e Shah Jahan – non si riduceva a un atteggiamento benevolo, ma si articolava in forme sofisticate di mediazione e coabitazione simbolica, che trovano nella formula persiana “*ṣulḥ-i kull*” (pace o conciliazione universale) la loro espressione più compiuta.

Nella società plurale e stratificata dell'impero Mughal – il terzo impero islamico che Della Valle visitava – il viaggiatore romano riuscì a cogliere differenze e affinità: la diversità degli abiti, dei costumi, del comportamento delle donne; notò soprattutto come i musulmani locali avessero accettato e talvolta adottato pratiche proprie della comunità hindu e giainista, in particolare per quel che riguardava il rispetto degli animali e i tabù alimentari. Questa politica imperiale, ben lontana dall'essere un generico atteggiamento di benevolenza, rifletteva precise strategie di legittimazione e governo.

Fu Akbar (1542-1605), forse il più visionario tra gli imperatori Mughal, ad ampliare decisamente la politica di inclusione e tolleranza religiosa. Oltre a promuovere la traduzione in persiano dei due grandi poemi epici in sanscrito, il *Ramayana* e il *Mahabharata*, e l'incontro con non musulmani (soprattutto *pandit* e cattolici), egli fece dell'etica della non-violenza universale (*ahimsā*), derivata come sappiamo dal pensiero jainista, uno strumento decisivo per ridefinire il ruolo stesso del sovrano. Decisivo fu, in questo senso, l'incontro nel 1582 a Fatehpur Sikri con il monaco jain Hiravijaya Suri, con il quale l'imperatore discusse lungamente questioni cosmologiche ed etiche. Da queste conversazioni nacquero provvedimenti precisi e durevoli: Akbar proibì la macellazione dei bovini in tutto l'impero, vietò ogni genere di uccisione animale durante importanti festività jainiste (come il Paryushana e il Mahavir Janma Kalyanaka), impose limiti rigorosi alla caccia, introdusse un periodo annuale di divieto della pesca nel Gange, e

⁵⁸ Della Valle, *Viaggi*, vol. 3, p. 24.

incoraggiò la liberazione rituale degli animali imprigionati. Secondo lo storico 'Abd al-Qadir Badayuni, che ad Akbar era ostile, l'imperatore aveva introdotto maiali e cani nell'harem e nel suo forte, non come provocazione, ma come una sorte di esercizio di contemplazione quotidiana: Akbar dichiarava infatti di volerli guardare ogni mattina "come atto religioso". Era un rovesciamento deliberato della gerarchia giuridica islamica, in cui l'impuro diventava oggetto di attenzione e riconoscimento, nella logica di un sovrano che intendeva includere tutte le forme di vita nella propria orbita. Akbar non solo amava i cani (il suo preferito si chiamava Mahuwa), ma sosteneva che essi possedessero dieci virtù morali e che una sola di quelle virtù sarebbe bastata a fare di un uomo un santo.⁵⁹ L'imperatore stesso adottò una dieta prevalentemente vegetariana e rinunciò totalmente alla carne bovina. Sarebbe errato interpretare tali decisioni soltanto come una personale inclinazione compassionevole. Questi provvedimenti rappresentavano, piuttosto, una strategia coerente di trasformazione simbolica del potere imperiale, volta a presentare Akbar come un *rājā* universale, un sovrano dharmico e giusto capace di proteggere e governare non solo uomini di differenti religioni, ma ogni forma vivente. La nomina di Hiravijaya Suri a jagad-guru ("maestro del mondo") conferma la natura politica di questo progetto. L'inclusione selettiva di elementi religiosi e morali differenti non fu mai una semplice apertura generosa, bensì una sofisticata tecnologia di legittimazione e governo, formalizzata anche sul piano istituzionale con la dichiarazione del 1579, che sanciva il primato dell'imperatore sull'autorità religiosa.⁶⁰ Il celebre esperimento sincretico del Din-i-Ilahi ("unità di Dio"), in questo senso, non fu una vera fusione religiosa o una fede organizzata, ma un ethos civile e cortigiano, una cooptazione selettiva di simboli e valori religiosi in un disegno imperiale coerente.⁶¹ Si trattava, insomma, di una confraternita ristretta di dignitari, vincolata da riti di iniziazione e da un codice etico, più che di una religione sincretica vera e propria. Ciò non esclude, ovviamente,

⁵⁹ Abraham Eraly, *Emperors of the Peacock Throne. The Saga of the Great Mughals*, New Delhi, Penguin, 1997, p. 176.

⁶⁰ Per un'analisi della sacralità dei sovrani mughal, cfr. A. Azfar Moin, *The Millennial Sovereign. Sacred Kingship and Sainthood in Islam*, New York, Columbia University Press, 2015, pp. 107-143.

⁶¹ La bibliografia su Akbar e il suo pluralismo religioso è sterminata; si vedano almeno, per una rivendicazione della matrice islamica – filosofica, giuridica e mistica – del concetto di *sulh-i kull* (contro letture orientaliste e banalizzanti), Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Dimensions of Sulh-i Kul (universal peace) in Akbar's reign and the Sufi theory of perfect man*, in *Akbar and His Age*, a cura di I. Alam Khan, New Delhi, Indian Council for Historical Research, 1999, pp. 3-22.

un autentico coinvolgimento personale dell'imperatore. Probabilmente Akbar fu profondamente influenzato anche dal rapporto con la moglie hindu Jodha Bai, principessa rajput che non si convertì mai all'islam e che esercitò un forte ascendente anche sul figlio Jahangir (1569-1627).

Quanto allo stesso Jahangir, come osserva Della Valle, questi mostrava una indifferenza religiosa che non poteva non colpire un europeo: «Volse esser chiamato Nur eddin, Mihammed Gihon Ghir, che significa *Luce della legge, Mahometto, Piglia Mondo*, per la professione che fa in publico della setta mahomettana; benché veramente in secreto, per quanto si dice, poco di Mahometto, e della sua legge, e poco di ogni altra religione si curi; stimando, secondo la vana opinione di alcuni in queste parti, che in ogni legge un huomo si possa salvare».⁶² È un peccato che Della Valle non abbia acconsentito al desiderio del suo corrispondente, il bibliotecario imperiale e orientalista Sebastian Tegnagel, il quale gli aveva chiesto di scrivere un ritratto di Jahangir così come lo aveva scritto di Abbas, sha di Persia. Jahangir continuò comunque la politica paterna del *Sulh-i-kul* (pace universale), proteggendo templi hindu, sposando anche lui alcune donne hindu, e mantenendo molti dei divieti paterni.

Tuttavia, il nuovo sovrano interpretò il rapporto con il vivente in una maniera nuova e originale: se Akbar lo aveva usato per rifondare la regalità in senso etico, Jahangir trasformò gli animali e le piante in oggetti privilegiati di osservazione scientifica e di ammirazione estetica. La sua autobiografia e le sue lettere testimoniano una curiosità quasi baconiana per la precisione scientifica e la sperimentazione. Annotava dettagliatamente le abitudini degli uccelli, la struttura del becco dei fenicotteri, la pigmentazione delle tigri del Bengala; allevava personalmente animali esotici come tacchini o leoni (famoso divenne un leone che viveva pacificamente con una capra), e osservava con divertimento i cuccioli di capra ottenuti tramite incroci mirati o le abitudini coniugali di una coppia di gru che teneva a corte.⁶³

⁶² Della Valle, *Viaggi*, vol. 3, p. 39. Anche riguardo ad Akbar il gesuita Rodolfo Acquaviva mise in rilievo il relativismo: «alcuni pensano che è Cristiano, altri que è gentio, altri que è moro, altri, que tengono miglior iudicio, dicono que non christiano, né gentio né moro. Io tengo questo per vero, o per ventura que lui è moro, ma si conforma con tutti per cattivare la volontà de tutti» (lettera datata 30 luglio 1581, pubblicata in «Documenta Indica», 12, 1972, pp. 292-293).

⁶³ Per questi aneddoti e per gli esperimenti condotti, si veda *The Tuzuk-i-Jahangiri (Memoirs of Jahangir)*, trans. by Alexander Rogers, a cura di H. Beveridge, London, Royal Asiatic Society, 1909-1914, 3 vols; Som Prakash Verma, *The Lesser-known World of Mughal Emperor Jahangir*,

Pur continuando la caccia come simbolo di prestigio regale, nel 1610, dopo una breve sospensione, Jahangir ripristinò formalmente il divieto di macellazione durante le principali festività jainiste, riaffermando così, sebbene con un tono diverso, che il rispetto per il vivente era divenuto non solo un tratto distintivo, ma una vera grammatica del potere mughal.⁶⁴ Le fonti cristiane, che insistono molto sulla presunta conversione al cattolicesimo dell'imperatore, insistono sul disprezzo di Jahangir per i musulmani, e il malizioso veneziano Nicolò Manucci scrisse divertito di aver sentito che l'imperatore andava nella casa dei gesuiti per mangiare carne di maiale e bere vino, e che, saputo dai sapienti da lui radunati che il cristianesimo era l'unica religione a consentire di mangiare carne di maiale, solo per questo l'aveva eletta a sua preferita.⁶⁵

New York, Routledge, 2019, pp. 45-63, 79-95, 103-122 (si tratta di un'antologia delle memorie di Jahangir). Si ponga attenzione al fatto che quello del tacchino – americano – non costituisce solo un dettaglio pittoresco: ma indica che la semantica imperiale del vivente è ormai euroasiatica e transoceanica.

⁶⁴ Sui rapporti con le comunità di diverse religioni, cfr. Pushpa Prasad, *Jahangir and Jains, Study Based on Jain Historical Sources and Inscriptions*, in «Islamic Culture», 56/1, 1982, pp. 37-42; Jorge Flores, *The Mughal Padshah: A Jesuit Treatise on Emperor Jahangir's Court and Household*, Leiden, Brill, 2015.

⁶⁵ Nicolò Manucci, *Storia do Mogor; or, Mogul India 1653-1708*, trad. di William Irvine, London, Murray, 1907, vol. 1, p. 158: «Once he sent for the Jesuit fathers and asked them what pork tasted like. They replied that it had a special taste and a most extraordinary flavour. He was desirous of eating of this flesh, and visited the house of the said fathers. There he ate pork and drank wine, and acquired such a liking for such food and drink that subsequently he ate it and drank wine publicly many a time. The learned in the Mahomedan law gave him to understand repeatedly that wine and pork were prohibited in the Quran. Enraged at so many warnings, he sent out orders one day to assemble all the learned men. He inquired from them the religions in which it was allowable to drink wine and at the same time eat of pork. They replied that only the Christians had that liberty. He (Jahangir) then said publicly that he meant to become a Christian. To this end he forthwith ordered that tailors be summoned to cut out clothes after the European fashion. The learned men were in amazement, and taking counsel together, said that the king might eat and drink whatever he liked. I have met persons who were present at the time. Jahangir, finding these men so easy to deal with, seized every occasion to aggravate them. To this end he ordered the casting of several figures of pigs in solid gold, which he kept in his palaces; and when he awoke from sleep, on seeing these images, he used to say he would rather see the figure of a pig than the face of a Mahomedan».

5. *Eterodossie persiane, manoscritti indiani. Lār, 1622*

Per la verità, qualche intuizione dell'intreccio tra cultura persiana e tradizioni religiose dell'India, Pietro Della Valle l'aveva già avuta prima ancora di mettervi piede. A Isfahan aveva incontrato mercanti jainisti e hindu, aveva parlato con yogi erranti, preso nota delle loro pratiche e posture. Ma fu soprattutto a Lār, nel sud dell'Iran, che questo incrocio divenne esperienza intellettuale e umana decisiva.

Nel gennaio del 1622, dopo la morte della moglie Sitti Maani Gioerida e del figlio che portava in grembo, Della Valle giunse stremato nella piccola città. Vi rimase sei mesi, in convalescenza, studio e fitte conversazioni. È qui – come ha mostrato con finezza John D. Gurney in un articolo di ormai vent'anni fa – che il suo viaggio cambia registro. L'amalgama di pregiudizi, attese e categorie attraverso cui aveva fino ad allora filtrato il mondo comincia a cedere, e si apre, per un momento, la possibilità di entrare veramente in relazione con sistemi di pensiero inaspettati.⁶⁶ La città di Lār, sulla via tra Shiraz e Hormuz, era un crocevia di sapienti, e rifugio estivo per le élite della costa. Conquistata da Shah 'Abbās I nel 1601, aveva mantenuto a lungo una certa autonomia e conservato le tracce del pluralismo che aveva caratterizzato la Persia tardo-medievale. Vi si incontravano manichei, zoroastriani, dervisci sunniti, sciiti, ebrei, hindu, atei, yogi. Filosofi, matematici, astrologi, teologi, poeti e asceti condividevano testi, discutevano di reincarnazione, medicina, astronomia, morale, magia.⁶⁷

⁶⁶ John D. Gurney, *Pietro della Valle: The Limits of Perception*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London», 49, 1, 1986, pp. 103-116; Sonja Brentjes, «Pietro della Valle», in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, a cura di D. Thomas - J. Chesworth, Leiden, Brill, 2017, vol. 10, pp. 515-517 e Eadem, *Travellers from Europe in the Ottoman and Safavid Empires, 16th–17th Centuries. Seeking, Transforming, Discarding Knowledge*, Ashgate, Routledge, 2010.

⁶⁷ Su questa regione meridionale dell'Impero safavide, cfr. Jean Aubin, *Les Sunnites du Lārestān et la Chute des Safavides*, in «Revue des Études Islamiques», 33, 1965, pp. 151-71; Jean Calmard, *Lār et Laristan*, in *Encyclopédie de l'islam*, Leiden, Brill, 1986, vol. 5, pp. 645-676; Walter J. Fischel, *The region of the Persian Gulf and its Jewish settlements in Islamic Times*, in *Alexander Marx Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1950, pp. 203-230.

Vecchietti a Lār: un apprendistato condiviso

Prima di Della Valle, il già nominato viaggiatore fiorentino Giovan Battista Vecchietti aveva frequentato Shiraz e Lār, riportandone manoscritti preziosi. Tra questi, un Pentateuco in giudeo-persiano, acquistato proprio a Lār nel maggio del 1606. Una nota autografa, vergata da Vecchietti sul contropiatto anteriore del manoscritto, non registra solo il percorso fisico del libro tra Persia, Roma e Nord Africa, ma illumina i meccanismi concreti di circolazione e riscatto dei libri trafugati nel contesto corsaro mediterraneo, che abbiamo in parte esplorato nel primo capitolo. Fatto schiavo dai pirati a Biserta (1607) e spogliato dei suoi beni, Vecchietti perse il manoscritto. Lo ritrovò mesi dopo, e lo riscattò dal rabbino capo di Tunisi per due zecchini d'oro: «Il Taurat compero da me Gioamb.a Vecchietti Fiorentino l'anno 1606 del mese di maggio perduto meco in Tunis e venuto in man de Corsali l'anno 1607 alli 18 di ottobre quando fui fatto schiavo, e ricompero un'altra volta [per] due zecchini d'oro dal Cacam degli hebrei in man del quale le era perventuro. Fu compero la prima volta in Persia nella città di Lar». ⁶⁸

Altre note autografe, relative a codici provenienti da Lār, Shiraz o Hormuz, mostrano la laboriosità collettiva e per nulla asettica della filologia orientale. Emblematico il caso dei Salmi di Davide (*Zabūr-e Dāwūd*), nella versione giudeo-persiana trascritta in caratteri arabi oggi conservata a Parigi (BnF, *Supplément Persan* 1). Sia il copista Šams al-Dīn Khunḡī, nel suo colophon in persiano, sia Vecchietti, in una lunga nota italiana, spiegano con precisione il procedimento seguito: Vecchietti leggeva da tre codici giudeo-persiani (due dei quali provenienti da Lār) e dettava al copista, segnalando le varianti tra i diversi testimoni. Le differenze, con inusitato scrupolo filologico, venivano registrate in rosso, con scritture diverse, e integrate come vere e proprie glosse critiche. Inoltre, il lavoro si svolgeva col supporto continuo di più «maestri ebrei e persiani», consultati per la traduzione di parole arcaiche o rare. Decisivo fu anche un vocabolario antico di persiano, proveniente dall'India e, scrive Vecchietti, «pervenutomi casualmente

⁶⁸ BAV, *Vat. Pers.* 61. Cfr. Angelo Michele Piemontese, *La Bibbia persiana di Giovanni Battista Vecchietti*, in «Materia giudaica», 27/1, 2022, pp. 675-685: 682. Successivamente il manoscritto, ceduto da Vecchietti a Roberto Strozzi, passò nelle mani di Francesco Redi, poi di papa Lambertini, finché, nel 1797, non venne requisito dalle truppe napoleoniche e portato a Parigi. Tornò a Roma nel 1817. Sul caso del Salterio pentaglotto che Peiresc tentò invano di riscattare dai pirati di Tripoli, si rimanda al primo capitolo.

molto al bisogno». La nota in italiano offre una testimonianza tanto concreta quanto inaspettatamente personale: una finestra sull'apprendimento condiviso e una forma di vera e propria autobiografia, per quanto obliqua. Vale la pena leggerne almeno uno stralcio:

«Questi sono i Salmi di David in lingua persiana scritti in Hormus alli 12 di maggio 1601 da maestro Scems scrittore persiano tratti da tre testi hebrei [...] in lingua hebrea et uno in lingua persiana tutto però con carattere hebreo. Et io Gioamb.a Vecchietti fiorentino tenendo questi tre testi avanti et leggendo, il detto maestro scrivea; et così habbiamo fedelmente scritto il persiano di questi testi senza aggiungere o scemare cosa alcuna [...]. Di questi tre testi i due sono scritti nella Città di Lar [...] A 3 di ottobre fu impreso questo lavoro et a 12 di maggio 1601 Dio mercè hebbe il suo fine con l'aiuto et intervento di più maestri hebrei et persiani, sendomi stato mestieri per poter ciò meglio fare apprender di legger hebreo, accorgendomi io che si facea molti errori, non sapendo il maestro hebreo legger persiano né io hebreo, et come appreso l'hebbi così divenne ogni cosa agevole e piana. I maestri persiani mi hanno aiutato ad intendere molte antiche voci sparse per questo libro [...] et in cui molto di aiuto ci ha dato uno antico vocabolario pervenutomi casualmente molto al bisogno in questo tempo alle mani, scritto in India ma con lettera molto a leggere malagevole».⁶⁹

È, a tutti gli effetti, il racconto di un apprendistato che smentisce una longeva retorica sugli orientalisti europei come studiosi solitari e onniscienti. La conoscenza non come dominio, ma come costruzione fragile, che emerge tra errori

⁶⁹ BnF, *Supplément persan* 1. Su questo e altri manoscritti persiani portati a Roma da Vecchietti, si vedano Francis Richard, *Les frères Vecchietti, diplomates, érudits et aventuriers*, in *The Republic of Letters and the Levant*, a cura di A. Hamilton - M.H. van den Boogert - B. Westerweel, Leiden-Boston, Brill, 2005, pp. 11-16; Francis Richard, *Les manuscrits persans rapportés par les frères Vecchietti et conservés aujourd'hui à la Bibliothèque nationale*, in «*Studia Iranica*», 9/2, 1980, pp. 291-300. Per la traduzione e l'analisi del *colophon* in persiano, cfr. Ali B. Langroudi, *The Colophon of the Psalter ms. Paris, BNF, Suppl. Pers. 1: A Witness to the Writing of a Trans-Judeo-Persian Manuscript*, In *Literary Snippets: A Colophon Reader*, vol. 2, a cura di G.A. Kiraz - S. Schmidtke, Piscataway, NJ USA, Gorgias Press, 2024, pp. 169-180. Del manoscritto parigino esiste una versione più matura e ornata, conservata oggi alla Biblioteca Nazionale di Napoli (III.G.34), nel cui *colophon* viene menzionato anche il rabbino di Lār, Abraham Zabolon. Per la descrizione del codice e per un'analisi d'insieme della collezione giudeo-persiana di Vecchietti, si veda Angelo Michele Piemontese, *La Bibbia persiana di Giovanni Battista Vecchietti*, in «*Matéria giudaica*», 27, 1 2022, pp. 675-685. Riferimenti a questi testi si trovano anche in Paola Orsatti, *Italy VIII. Persian Manuscripts*, in «*Encyclopedia Iranica*», 14, 3, 2006, pp. 273-277.

e correzioni, lingue conosciute a metà, dizionari trovati “casualmente”, aggiustamenti, maestri che non si comprendono pienamente eppure cooperano. Un sapere per nulla astratto, anzi vulnerabile e incarnato, nato dalla condivisione, dove proprio la difficoltà comunicativa diventa motore di apprendimento.

Della Valle a Lār: amicizie, scambi, umiltà

Sedici anni più tardi, Della Valle entrava in città. Quando arrivò a Lār, trovò una città non molto dissimile da quella che doveva aver conosciuto Vecchietti: un luogo sorprendentemente libero, lontano dai centri del potere imperiale, senza corte né guarnigione. Forse proprio questa marginalità politica, riflette Della Valle, favoriva la vitalità intellettuale; lui stesso, romano, avrebbe poi sperimentato quanto fosse difficile pubblicare i suoi testi sulla professione sciita o su Abbas I nella capitale della cristianità, sotto il rigido freno della censura della Curia. Lì invece, al confine meridionale dell'impero safavide, scoprì quello che nemmeno a Isfahan aveva trovato: «Per quanti paesi io ho camminati in tutta l'Asia – scriverà a Schipani – in niun altro luogo ho trovato mai né tanti dotti, né così profondamente fondati nelle scienze».⁷⁰

Con molti di questi dotti instaurò veri rapporti di amicizia, venne curato dal medico Hakīm Abū'l Fath, ma soprattutto strinse un legame profondo con il matematico ed astronomo Mullā Zayn al-Dīn, allora trentacinquenne. Zayn al-Dīn voleva conoscere la scienza europea, così prese lezioni di latino da Della Valle e gli chiese libri, molti libri, affermando che, anche se faticava con la lingua, le figure e le dimostrazioni bastavano a capire. È uno dei pochi momenti in cui Della Valle sembra abbandonare ogni presunzione: si meraviglia che un uomo tanto superiore a lui per intelligenza e sapere cerchi la sua compagnia e ascolti con interesse i suoi racconti dall'Europa. All'improvviso, quelle notizie gli sembravano «bagattelle» in confronto a tutto ciò che il persiano aveva da insegnargli.⁷¹ Della Valle avrebbe voluto portare l'amico a Roma, ma non ci riu-

⁷⁰ Pietro Della Valle, *Viaggi*, vol. 3, Roma, Biagio Deversin, 1658, p. 368.

⁷¹ «Sopra tutti il moullā Zein'eddin, matematico ed astronomo eccellente, ed in tutte le altre scienze non solo il più dotto che in tutta Persia io abbia conosciuto, ma che nei paesi nostri ancora andrebbe senza dubbio fra quelli della prima classe, mi si affezionò di maniera, che ogni giorno a tutte le ore era meco, e rallegrandomi, e distraendomi, e conferendo cose di studii con suo grandissimo gusto, e con non poco mio sollevamento. Ammirava io in quel grande ingegno, in quel così bello spirito, giovane ancora di circa trentacinque anni e non più, che con esser tanto dotto, che avrebbe potuto tener me e cento altri di tutte le cose lungo tempo a scuola, in

sci. Si scambiarono alcune lettere e, per lui, preparò a Goa, mentre aspettava di ripartire per l'Europa, una sintesi in persiano delle tesi di Tycho Brahe, composto dal gesuita Cristoforo Borri (1583-1632): «Compendio del Trattato de' tre Cieli del Padre Christoforo Borro messo da me in Persiano in Goa l'anno 1624 e di là mandato in Persia nella città di Lar al mio grande amico il Moullà Zein eddin Matematico et Astrologo eccellente, al quale lo dedicai». ⁷²

Fu proprio Zayn al-Dīn a introdurre Della Valle in un nutrito gruppo di studiosi, letterati e teologi che comprendeva, tra gli altri, il chimico e astrologo Qutb al-Dīn, due qāḍī, e il diplomatico Khvāja Nizām al-Dīn. Molti di questi intellettuali appartenevano a cerchie eterodosse verso le quali Della Valle mostra una curiosità che risulta a malapena velata da alcune prudenti note di scherno nelle sue lettere a Schipani – che a Napoli frequentava ambienti antidogmatici e intellettualmente audaci, se non apertamente dissidenti ⁷³ – quando ne descrive dettagliatamente pratiche e credenze.

La prima corrente è quella degli *ahl-i taḥqīq*, “coloro che cercano la verità”, basata su un rigoroso materialismo. Tutto ciò che esiste, paradiso compreso, non è altro che materia formata dai quattro elementi (aria, acqua, terra e fuoco). ⁷⁴ .

ogni modo mi veniva attorno ed andava morto per aver notizia da me di qualche bagattella, o di qualche curiosità, di quelle che io potevo mostrargli dei paesi nostri. Volle imparare a leggere e scrivere in latino, ed a conoscere tutti i caratteri astronomici, e tutte le cifre aritmetiche, da poter far qualsivoglia sorta di conti. E mi diceva che io gli mandassi pur libri di cristianità, di molte cose matematiche e curiose che mi raccomandò, massimamente delle moderne, delle quali essi han penuria; che quantunque non avesse inteso i discorsi per la differenza della lingua, giacché a tanto in poco tempo non poteva arrivare, con solo veder le figure matematiche che in essi fossero state, con l'aiuto di quel poco che imparava da me, gli bastava l'animo di cavarne costruito a sufficienza» (Pietro Della Valle, *Viaggi*, vol. 3, Roma, Biagio Deversin, 1658, pp. 368-370). Il testo della lettera va confrontato con quello del Diario, recentemente pubblicato da Mario Vitalone, cfr. Pietro Della Valle, *Diario di viaggio in Persia (1617-1623)*, Roma, ISMEO, 2023.

⁷² AAV, *Archivio Della Valle-Del Bufalo*, 92, fol. 65r (*Opere di Pietro Della Valle già fnite*). Su queste traduzioni, si veda Angelo Michele Piemontese, *Persica Vaticana*, cit., pp. 270-272.

⁷³ Sulla Napoli frequentata da Schipani (e anche da Della Valle), si vedano Giuseppe Olmi, *La colonia Lincea di Napoli*, in *Galileo e Napoli*, a cura di F. Lomonaco - M. Torrini, Napoli, 1987, pp. 23-58; Maurizio Torrini, *L'accademia degli Investiganti*, in «Quaderni storici» 48, 3, 1981, pp. 845-883.

⁷⁴ Su questa corrente cfr. Masoud Jalali-Moqaddam, Dariush Safvat, *Ahl-i Haqq*, in *Encyclopedia Islamica Online*, Leiden, Brill, 2015. https://doi.org/10.1163/1875-9831_isla_COM_0199; Matti Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 1988. Un'eco tardiva di queste dottrine si ritrova nella figura di Lārī Mehmed Efendi, giustiziato a Istanbul nel 1665 per ateismo. Pur non appartenendo con certezza alle sette sciite eterodosse

Il mondo non ha inizio né fine perché la materia stessa è eterna, e non c'è aldilà: la morte è dissoluzione e ricomposizione in nuove forme di vita, «o animale, o pianta, o cosa inanimata, oppur uomo, ed uomo o felice, o infelice, o grande e potente, o meschino ed abbietto». Questo principio di metempsicosi è efficacemente riassunto da un proverbio caro agli adepti: «La morte di un uomo è come il tuffo di una papera: nessuno sa dove riemergerà».⁷⁵ A Lār, secondo Della Valle, i seguaci di questa corrente erano numerosi, ed erano sia donne (non velate) che uomini. Nel suo resoconto non c'è traccia della centralità di 'Alī, che diverrà poi il fulcro della teologia degli Ahl-i Ḥaqq. La discrepanza sottolinea il valore etnografico delle lettere di Della Valle, testimonianza di un momento di transizione, quando il sincretismo religioso del sud persiano era ancora mobile, non ancora irrigidito in dogmi definiti.

Un secondo gruppo eterodosso è quello che Della Valle chiama *Tarīqa-i Zanādiqa*, “via degli avari, o degli eretici”. Di ascendenze manichee e indiane, chi ne fa parte nega la resurrezione, crede in un panteismo radicale e venera gli astri come entità viventi e intelligenti. Lo stesso Zayn al-Dīn rivolgeva, ogni mattina, «lunghe ed affettuose» orazioni al sole, un dettaglio che Della Valle, discepolo di Campanella e lettore della *Città del Sole*, registra con cura.

Torneremo tra poco sui libri segreti di queste sette, che Della Valle era riuscito a procurarsi, nonostante fossero protetti dalla massima riservatezza: testi iniziatici, ai quali si poteva accedere solo dopo aver superato due distinti giuramenti, uno minore e uno maggiore.

descritte da Della Valle a Lār, le sue idee – che negavano l'esistenza dell'aldilà e rifiutavano l'eschatologia islamica – mostrano una sorprendente affinità con i zanādiqa e con gli ahl-i taḥqīq, fino al punto da essere ricordato in alcuni testi come erede di quelle dottrine. Il suo stesso nome indica forse un'origine familiare da Lār, o un legame con un ambiente intellettuale simile, ma in contesto ottomano.

⁷⁵ Mansur Khaksar, *Reincarnation as Perceived by the “People of the Truth”*, in «Iran and the Caucasus», 13/1, 2009, pp. 117-123. Un antecedente medievale di una setta islamica in Iran che credeva nel *tanāsukh* (metempsicosi) era quella dei Rawandiyya, attiva nella Khurāsān sotto gli Abbasidi. Herbelot la include nella sua *Bibliothèque orientale* ma scrive anche che, più in generale, «Plusieurs Schiites croient la Tenafoukhiah, qui est la Metempsychose» (Barthélemy d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, Paris, par la Compagnie des Libraires, 1697, pp. 786, 412-413). Ma si veda anche il deista inglese Charles Blount, *Anima mundi*, London, Will Cademan, 1679, p. 85: «Yet even among them, they have a sect or heresie exceedingly numerous, called by the Arabians Altensack, which signifies those that hold Transmigration of Souls».

Un libro pericoloso: Kāmarūpanāśikā

Grazie a questa rete, Della Valle venne a conoscenza di un raro testo sanscrito, intitolato *Kāmarūpanāśikā* (probabilmente composto tra XII e XIII secolo) dedicato alla respirazione *nāṭh* yogica, alla divinazione, alla magia e ai poteri sottili dell'immaginazione, e a pratiche di invocazione di divinità femminili, soprattutto della dea Kāmākhyā.⁷⁶ Affascinato dalla descrizione che i suoi amici dovettero dargli di questo testo, Della Valle ne commissionò una traduzione in persiano. Il manoscritto, oggi conservato nella Biblioteca Vaticana (unica copia sopravvissuta, sia della versione in sanscrito che di quella in persiano) fu terminato a Lār il 25 giugno 1622 dal calligrafo sciita Mullā Gamāl b. Muḥammad Bahrām Nayrīzī, come attestato dalla sottoscrizione tradotta da Angelo Michele Piemontese e Ettore Rossi. Il manoscritto persiano è singolare anche per la sua forma. Alcune parole – considerate pericolose e persino letali – sono criptate in numeri o lettere, e alcune lettere sanscite vengono copiate tali e quali, come reliquie grafiche di un alfabeto potente. Nella prefazione, i traduttori alludono a un lavoro svolto collettivamente, supervisionato da bramani e yogi, e condotto in dialogo con interpreti sciiti, non troppo diverso da quello che aveva portato alla realizzazione dei manoscritti biblici di Vecchietti.

La copia fu redatta con l'intenzione di essere portata in Italia, e Della Valle promette a Schipani che la tradurrà in italiano. Non lo farà mai. Non solo: come vedremo più avanti, l'opera non susciterà nemmeno l'interesse degli orientalisti europei con cui Della Valle intratteneva scambi epistolari, più concentrati su opere storiche, poetiche e teologiche, e resterà così praticamente invisibile per tutta l'età moderna. Ma lui doveva esserne rimasto molto colpito, e la menziona più volte nelle sue lettere dall'India. Aveva persino messo in pratica alcuni di quegli esercizi, verificandoli «sperimentalmente» e li aveva trovati «veri» ed efficaci:

⁷⁶ Il manoscritto è attualmente catalogato come BAV, *Vat. Pers.* 20. Per la sua descrizione codicologica e per la traduzione della sottoscrizione, cfr. Angelo Michele Piemontese, *Persica Vaticana*, cit., pp. 267-268. Per l'analisi del testo e dei contesti in cui circolò e fu tradotto, si veda Carl W. Ernst, *Disentangling the Persian Translations of Sanskrit Works on Yoga*, in *L'espace Du Sens: Approches de La Philologie Indienne*, a cura di S. d'Intino - S. Pollock, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 84, Paris, Collège de France, 2018, pp. 411-30; Id., *Being Careful with the Goddess: Yoginis in Persian and Arabic Texts*, in *Performing Ecstasy: the Poetics and Politics of Religion in India*, a cura di P. Chakrabarty - S. Kugle, Delhi, Manohar, pp. 189-203. Nella prefazione del testo persiano si legge (traduzione in inglese di C.W. Ernst): «It was read with a group of brahmins and scholars, and it was compared, corrected, and clarified».

«[gli yogi] Vanno errando per lo mondo, senza haver luogo fermo. Le loro habitationi son le piazze, le strade, i portici, gli atri de' Templi, gli alberi massime sotto a quelli, dove sia qualche superstizione da loro venerata; e soffriscono con gran pazienza di giorno, e di notte, non meno ogni rigore dell'aere, che gli ardori eccessivi del sole. Hanno essercitii spirituali al loro modo, e anco qualche esercizio di scienza; ma l'uno, et l'altro al mio parere, per quanto raccoglie da un loro libro, che ho tradotto in persiano, che si chiama, s'io non fallo, Damerdbigiaska ovvero Kamerdbigiaska (che nell'uno e nell'altro modo è scritto, e per esser parola indiana, il copista persiano che ha scritto il mio originale, non l'intendendo, non l'ha saputa leggere né scriver bene, né quanto alle vocali, né quanto alle consonanti; onde può essere che anche io questo nome scriva male), e fra loro come dice il traduttore, libro raro: per quanto, dico, da quello io comprendo, tanto gli essercitii di spirito, quanto le scienze fra i Gioghi per lo più non consistono in altro, che in arti divinatorie, in secreti d'erbe, e d'altre cose naturali, et anco in magia et incantesimi a che son molto dediti, e con che si vanano di far gran meraviglia [...] e delle scienti de' Gioghi, e de' loro essercitii spirituali, e particolarmente d'un modo curiosissimo et al mio parere più tosto naturale che superstizioso da divinar per la respirazione dell'huomo, nella quale hanno fatto invero curiose e minutissime osservazioni, ch'io stesso volendole provare, ho sperimentato esser vere; chi volesse saperne più ampiamente, lo rimetto al libro da me citato di sopra, il quale, come cosa peregrina, porto meno per mostrarlo all'Italia; e se avrò comodità, procurerò anco che possa vedersi un giorno da' curiosi in nostra lingua».⁷⁷

È interessante notare come Della Valle cercasse, durante il viaggio, delucidazioni ulteriori sul contenuto del suo manoscritto direttamente dagli indiani che incontrava; a Cambay, per esempio, interrogò un «samì» raccolto in preghiera in un tempio, ma senza risultato, o perché, ipotizza, l'uomo non capiva bene la lingua persiana, oppure perché non era abbastanza dotto.⁷⁸ L'italiano si crucciava

⁷⁷ Pietro Della Valle, *Viaggi*, vol. 3, pp. 80-83

⁷⁸ «Il giorno appresso tornai da me al tempio degl'Indiani per parlare con alcun di loro. [...] Vi era solo un vecchio col quale abboccandomi mi disse che essi eran di quei samì che professavan vita religiosa, ma differente da un'altra specie più nota di certi altri religiosi che chiamano gioghi. Che i veri gioghi son quelli che vanno quasi sempre nudi, con una sola pelle o di pantera o di qualche altro bello animale, attraverso per coprirsi le vergogne; e senza dubbio sono i Gimnofisti degli antichi. Ma che i samì, per contrario, van vestiti, e per lo più quasi sempre di rosso. Che non pigliano moglie; che mangiano carne, fuorché di vacca; ma gli animali di loro mano non uccidono. In che molti altri indiani, massimamente in Cambaia, sono assai più rigorosi, perché non solo non uccidono né mangiano, i più stretti, cosa vivente, ma alcuni

assai di dover ricorrere agli interpreti in India: dalla lista dei suoi oggetti (sulla quale torneremo tra poco) sappiamo che per ovviare a questo limite aveva persino iniziato a comporre un «dizionario in lingua Indiana in carattere Naghi».⁷⁹

«Fatto più che yogi»: un incontro alla corte di Rani Abbakka Chowta

L'attrazione per gli yogi arriva a lambire l'autoritratto. Quando incontrò la sovrana jainista di Ullal, Rani Abbakka Chowta, il viaggiatore europeo rimase per un attimo disorientato dal contegno e dall'aspetto di quella donna, insieme umile e regale, che lo ricevette in piedi, senza scorta armata, mentre supervisionava personalmente alcuni lavori di irrigazione e bonifica delle campagne e dei boschi circostanti. Della Valle le racconta di Roma e del papa; lei lo interrompe: Perché si era spinto fin lì, in un luogo remoto dove non avrebbe trovato altro che selve? Era forse in fuga da un dolore, come facevano i vagabondi d'oriente?

Pietro risponde, tramite un bramano di nome Narsù (suo interprete), che viaggiava per desiderio di conoscere la varietà del mondo, ma le confidò anche che la sua era diventata una peregrinazione interiore. Dopo la morte della moglie Sitti Maani si sentiva ormai «fatto più che Gioghi» e non si curava più di sé, né delle cose del mondo. La regina ascolta, poi torna a perlustrare e curare i campi del suo regno.⁸⁰

6. Le liste del mondo: libri e oggetti di Pietro Della Valle

Quanto visto a Lār prese corpo in carte, casse di documenti e oggetti, inventari. Le liste sono il riflesso materiale delle conversazioni, il luogo in cui idee,

arrivano a tanto che neppure erba che rosseggi, o in qualche altro modo mostri color di sangue, vogliono gustare. Di un libro di certa dottrina de' gioghi che io gli domandai, perché lo tengo appresso di me, tradotto d'indiano in persiano, ed è curioso assai, non seppe darmi nuova; o perché egli non fosse dotto, o perché forse non m'intendesse bene, ché non sapeva egli molto la lingua persiana, e parlavamo insieme con l'aiuto d'interprete idiota». Il termine Samì potrebbe essere una storpiatura di *sannyāsi* e starebbe a indicare asceti *vaishnava* o *śaiva*, seguaci jainisti di osservanza meno ascetica.

⁷⁹ AAV, *Archivio Della Valle - Del Bufalo* 92, fol. 133v.

⁸⁰ «Benché d'habito non fossi tale, d'animo nondimeno era fatto più che gioghi, e che poco mi curava di ciò che per il mondo mi fosse avvenuto». Per un'analisi di questo incontro, cf. Joan-Pau Rubiés, *Travel and ethnology in the Renaissance: South India through European eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 363-365.

esseri viventi e manufatti cambiano rango e statuto, entrando nel tempo amministrato dalla storia. Proprio in questo passaggio dall'incontro alla carta riemergono il manoscritto yogico e quelli delle 'sette' di Lār: compaiono in una lista di libri inviata a Vienna nel 1628, quando Della Valle si era ormai ristabilito a Roma, stava per sposare Maria Tinatin de Ziba (Mariuccia), orfana georgiana adottata a Isfahan da Pietro e Sitti Maani e poi compagna di viaggio, spesso travestita da ragazzo.⁸¹

A Roma, Della Valle continuava a vivere da 'pellegrino'. Collaborava assiduamente (non senza tensioni) con la Congregazione di Propaganda Fide, era membro dell'Accademia degli Umoristi e di quella degli Oziosi, riceveva viaggiatori e missionari, che talora portavano lettere e oggetti (anche alcuni 'idoletti' dal nord dell'India).⁸² Dava pareri sull'identità autentica di Zaga Christos, lo pseudoprincipe etiope giunto in città; notava l'arresto di missionari indiani accusati di essere falsari;⁸³ raccomandava soldati persiani che erano andati a combattere nella guerra dei Trent'anni e chiedeva al papa che fosse mandato allo shah di Persia il dono più desiderato, una tipografia in caratteri arabi.⁸⁴ Soprattutto, però, Della

⁸¹ Il matrimonio si celebrò il 10 maggio 1629 in Santa Maria in Monterone e la coppia ebbe 15 figli. Rimasta orfana (il padre, della famiglia reale georgiana, era stato ucciso dai persiani), Maria crebbe ospitata nel convento dei carmelitani scalzi ad Isfahan, e lì, dodicenne, fu adottata da Sitti Maani e Pietro. Una lettera da Aleppo del carmelitano scalzo Prospero dello Spirito Santo informa che era arrivato dalla Persia «un figliolino nipote» di Sitti Maani; conosceva il turco, l'arabo, il persiano, il latino e l'italiano. Il console veneziano di Aleppo, scrive il frate, aveva intenzione di portarlo con sé in Italia e poi mandarlo a Roma da Della Valle. Cfr. AGOCD, 247/c, fol. 564.

⁸² Si veda il diario di Roma conservato in parte anche a Modena, Biblioteca Estense, Ms G.4.17, fol. 20r: «1634. Il padre Antonio de Magalhães gesuita, che viene a Roma d'India per procuratore, mi porta una lettera del sig. Ruy Gomes Barracho insieme con un libretto di cose di gentili, e certi idoletti che esso signor Ruy Gomes prese nella provincia del Norte quando vi andò visitatore».

⁸³ *Ivi*, fol. 24v: «Fra Manuel di Goa francescano zoccolante, natio di Goa, e come esso dice, di razza Brahamana, venne a Roma secolare e fanciullo; e capitato in casa Ludovisi ivi si allevò e si fece huomo. In tempo del pontificato di Papa Gregorio XV si volse far frate. È stato poi in diversi luoghi, et ultimamente molto tempo in Napoli, donde, hora è venuto a Roma e sta in Araceli. Per l'educatione che ha avuto è prima di esser frate, [...] castigiano d'inclinatione, e di cuore. Sta hoggi prigionie per falsario».

⁸⁴ AAV, *Archivio Della Valle - Del Bufalo*, 92, ff. 77r-78r, biglietto Della Valle per il papa: «È venuto in Roma il capitano Paolo Armeno, soldato con paga continua, e servitore attuale del Re di Persia, il quale più volte è stato mandato in Christianità per suoi servitii. Ha dato in ogni luogo buon saggio di sé, et in Alemagna ha militato nell'essercito dell'Imperatore contro gli He-

Valle scriveva. Riordinava i suoi appunti e i manoscritti orientali raccolti in viaggio; resosi conto delle inaspettate difficoltà di farli studiare e stampare a Roma, cercava interlocutori in grado di apprezzarli e metterli in circolazione; grazie ai suoi viaggi era ormai una celebrità nella Repubblica delle Lettere. Fu in questo contesto che Della Valle entrò in contatto epistolare con Sebastian Tegnagel, bibliotecario imperiale e orientista di primo rango. Dopo qualche scambio più formale, i due passarono a discutere delle rispettive collezioni di manoscritti e Della Valle inviò un elenco dei testi in suo possesso. Questo documento, sfuggito finora all'attenzione degli studiosi, rivela dettagli importanti non solo sul metodo di raccolta e classificazione delle fonti da parte di Della Valle, ma anche sull'interesse – e insieme sulla cecità selettiva – degli orientalisti europei davanti a testi che oltrepassavano gli orizzonti culturali allora prevalenti.⁸⁵

A mettere in contatto il viaggiatore romano con Tegnagel era stato, nel febbraio del 1628, il gesuita Scipione Sgambati, che da Napoli, dove insegnava

retici, e fu capitano d'Avventurieri. Se ne torna hora in Persia, e porta al suo re molte cose che gli havea comandato che portasse de nostri paesi. Desidera baciare i piedi a Nostro Signore. Se Sua Santità restasse così servita, havrei per bene che se gli facessero accoglienza più che ordinaria, come ad uomo, che più degli altri che son venuti di là la merita, et anco per inanimare il Re a servirsi di tali Christiani come lui, et a favorirgli, mostrando che noi qui lo stimiamo. Sarebbe anco bene domandargli de nostri Religiosi di Persia, e perché non ha portato lettere loro, per dare a divedere che di quei Padri qui si tien conto. Se Nostro Signore volesse a sorte scrivere al Re, o mandare alcuna cosa, questo sarebbe uomo sicuro [...]. Mi dice che il Re persevera in desiderar la stampa Arabica: e che di Hollanda non gli è stata mandata, come credevo, né ch'egli la porta. Sono molti anni che il Re la domandò ai nostri Padri Carmelitano Scalzi, prima che ad altri. [...] mi par che qui ne fu data una ai detti Padri Scalzi perché la portassero in Persia, e credo che l'habbino ancora in mano, ma non l'hanno mai portata. Come la stampa è cosa di grande invoglio quest'huomo che ha molte altre casse, e ch'è uomo del Re, del paese, e pratico in simiglianti maneggi, havrebbe forse in condurla più facilità, che non havranno i Padri Scalzi; e perché al Re per man d' Padri si potrebbe a lui dar ordine di consegnarla in Sphahan ai medesimi padri [...]. stimo necessario tener bene affetto quel Re, e non perdere occasione di mostrar buona volontà con lui, e con ciascun de' suoi, che capiti qua in Roma».

⁸⁵ ÖNB, Autogr. 10/34, fol. 4r. Sulla collezione di libri persiani di Della Valle e su una delle lettere con Tegnagel, si veda Angelo Michele Piemontese, *Persica Vaticana: Roma e Persia tra codici e testi*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2017, pp. 239-278; sul carteggio tra Della Valle e Tegnagel mi permetto di rimandare a Chiara Petrolini, *Roma, Vienna e l'Oriente. Le lettere di Sebastian Tegnagel e Pietro Della Valle*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» 100/1, 2020, pp. 349-73. Per un profilo approfondito di Tegnagel, cfr. Hülya Çelik - Paola Molino - Chiara Petrolini - Thomas Wallnig, *The Oriental Outpost of the Republic of Letters Sebastian Tegnagel, the Imperial Library in Vienna, and Knowledge of the Orient in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2025.

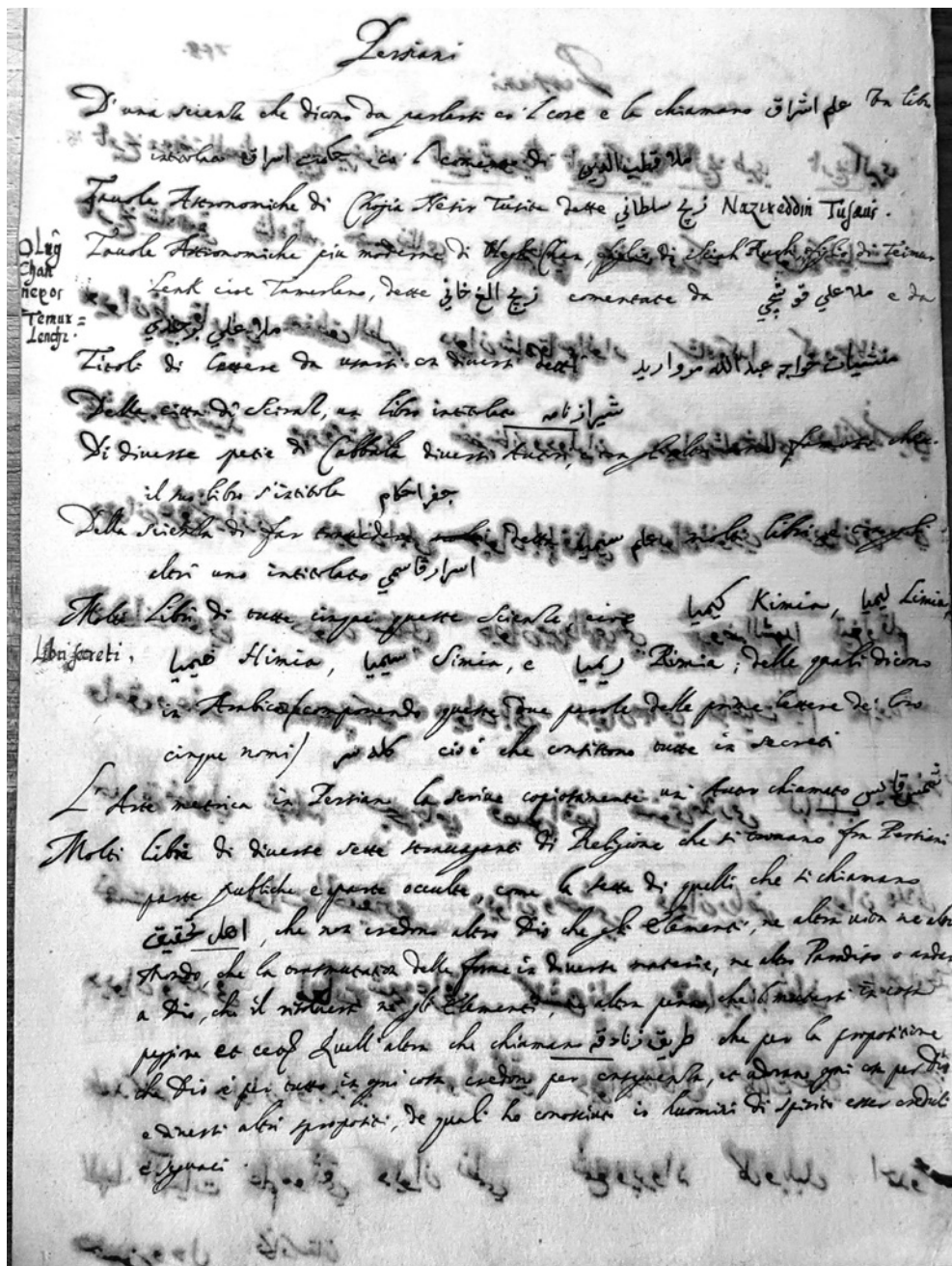


Figura 11. Lista di libri persiani inviata da Pietro Della Valle a Sebastian Tengnagel (1628).

ÖNB, Autogr. 10/34

matematica, passò a Vienna a insegnare teologia e studiare l'ebraico. Ne nacque un carteggio relativamente breve ma densissimo, tanto per la qualità delle notizie quanto per la visione che offre sulla circolazione dei testi orientali nell'Europa cattolica. Ci interessa qui in particolare una sezione della lista che Della Valle intitola «libri stranieri [...] che ho appresso di me».⁸⁶ Tegnagel ne segnò alcuni, richiedendo ulteriori dettagli o eventuali copie. Nessuno dei titoli al centro della nostra indagine attirò, però, la sua attenzione: il bibliotecario imperiale, pur entusiasta del catalogo, si concentrava soprattutto su opere di storia e geografia, o su strumenti linguistici come vocabolari e grammatiche.

La lista [Fig. 11], benché piuttosto disordinata e priva di sistematizzazione, è suddivisa da Della Valle per lingue: arabo, turco, persiano e, in una categoria residuale, «altre lingue». È in questa sezione defilata che compaiono i testi in sanscrito già discussi, accanto ad altri libri insoliti e talvolta indecifrabili per entrambi i corrispondenti; è una raccolta eterogenea, in parte liturgica, in parte filosofica e pratica, che mostra l'ampiezza degli interessi di Della Valle lungo il suo itinerario o, più verosimilmente, le sue opportunità d'acquisto e la casualità degli incontri tra uomini e libri. Scorriamo rapidamente solo la parte che ci interessa di più:

«D'altre lingue:

- Pentateucho in lingua e carattere Samaritano
- Due libri di cose ecclesiastiche in lingua Ethiopica
- Filosofia detta Je ching, cioè della Generatione e Corrutione in lingua e caratteri della Cina
- Due libri in Indiano in lingua e caratteri de' Brahmani
- Un libro in Indiano in lingua e caratteri Canarà scritto in foglie di palma con stilo di ferro
- Molti libri in lingua Greca volgare
- I Salmi di David in lingua Giorgiana di carattere Chedruli, ch'è il comune
- Gli Evangelij in lingua Giorgiana di carattere Cudsuri, ch'è il Sacro
- Alcuni libri in lingua Greca letterale

⁸⁶ ÖNB, Autogr. 10/34, fols. Sul retro della lettera si legge, di mano di Della Valle: «Lista di libri stranieri» e di mano di Tegnagel: «Illust. Viri Petri de la Valle Romani qui Asiam et Orientem perlustravit, et in aula Regis Persiae Schah Abas diu vixit et floruit, catalogus quorundam librorum Arabic. Persicor. Turcic. et Aegyptiac. etc. missus ad me, mense Aprili 1628. Respondi ei fuse, et libros nonnullos hic notatos petivi, 29 Aprili, 1628».

II. Animali - *Nuove gerarchie del vivente e l'invenzione di un topos orientalista*

- Molte lettere, contratti, conti, et altre scritture così fatte in Arabico, in Persiano et in Turco». ⁸⁷

Questa lista è conservata alla Biblioteca Nazionale d'Austria, a Vienna. Per risalire con maggiore precisione alla provenienza dei libri, è utile incrociarla con altri inventari redatti da Della Valle, come ad esempio elenchi di oggetti acquistati durante il viaggio e liste delle letture registrate nelle varie tappe del suo pellegrinaggio.

Si tratta di documenti disordinati, vivacissimi, evocativi: una mescolanza di dati minuziosi e allusioni ormai criptiche, in cui affiorano gerarchie culturali implicite, reti di relazione, strategie di autorappresentazione, ma anche tracce di affetti e desideri. ⁸⁸ Alcuni elenchi sono note private – rapidi appunti su taccuino stretto e oblungo, organizzati in base al luogo di acquisto; altri rispondono invece ad esigenze logistiche, e servivano a inventariare il contenuto delle casse spedite in Europa o rimaste nel Levante. Dentro troviamo mummie, conchiglie marine, idoli di terracotta, avorio e pietra verde, gatti e galline vivi, corni di gazzella, turbanti colorati, coperte, scarpe circasse, pugnali, semi, noci, coralli. E libri, naturalmente, in mezzo agli oggetti più bizzarri. Sono elenchi irresistibili: come *Wunderkammer* portatili, restituiscono la dimensione concreta di un viaggio che fu anche un'impresa intellettuale, ma sempre ancorato alla materia, al peso, al colore e allo scambio delle cose – a quella circolazione incessante che, come scrisse Braudel, fa assomigliare ogni civiltà a uno scalo-merci «qui ne cesserait de recevoir, d'expédier des bagages hétéroclites». ⁸⁹

Tra gli elenchi superstiti, dati per noi particolarmente interessanti vengono dalla lista degli oggetti presi in India [Fig. 12]. Vi ritroviamo anche l'esemplare dell'*I Ching*, il Libro dei mutamenti, già segnalato nel catalogo inviato a Tengna-

⁸⁷ Il *Canarà* è la lingua Kannaḍa/Kanara, conosciuta anche come canarese, una lingua dravidica parlata nel sud-ovest dell'India. *Chedrulì* corrisponde al moderno alfabeto georgiano Mkhedruli; *Cudsuri* si riferisce invece alla scrittura Khutsuri, un antico alfabeto georgiano utilizzato per testi liturgici.

⁸⁸ Per una rassegna sull'uso degli inventari da parte degli storici e suoi limiti di questo genere di fonti, si rimanda a Giorgio Riello, *"Things Seen and Unseen": The Material Culture of Early Modern Inventories and Their Representation of Domestic Interiors in Early Modern Things: Objects and their Histories, 1500-1800*, a cura di P. Findlen, New York, Routledge, 202, pp. 124-150; nello stesso volume, si veda anche il saggio sui cataloghi delle Wunderkammer: Surekha Davies, *Catalogical Encounters: Worldmaking in Early Modern Cabinets of Curiosities*, pp. 227-254.

⁸⁹ Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, 1987.

In fanga di sic di color finto, di che per si servano
per uggio
Due labusti aligii turchini e bianchi in guala melle
Dormi per uero, e frabene sopra guala melle. E
in due labusti sopra uno quello. Il finto
o thanto più nuovo della finta che se ne sono uno
nel loro quando non, et una torgia di loro
di frabene della quale per, per uero, finta
di loro si sono. L'ultimo non nel loro e non in
quella addosso
La pelle di Corai quella della finta, dentro alla quale
se inverte l'ultima canisica che alla di sua non
mi fece, e fuori in finta di finta quella, qual canisica
se non ho mai potuta ne portare, ma la servano
per memoria di lei, e per uermosela solo quando in
amore et esser in quella regolo.
La pelle mia di color di color di nuovo dentro della
quale sono inverte due pelle di aligii, una gialla
e l'altra turchina, auantice della canisica già ser-
uata per la finta e per ne frabene in una canisica
mieg uero turchina finta
Una gonna di serape alla finta per ne color
lyonno, e pelle che servono di nuovo.
Due pezzi di serape rosso senza frange in finta
uno per la finta et uno per me alla finta
che ne ha lei ne da ne questo mai potuta, e fuori
l'ultima che alla per lei e per ne fare fare, e da in
per memoria Le verbo
Una turchina mia rigata turchina e non finta
Una cina di serape nuovo di color di color
Una book finta di uero del finto di finta
Una bode da color di uero di finto turchina
Una uero mia riga
Una gada finta in gada di finta rosso
Una gada finta, riga
L'ultima canisica mia finta, finta in finta
Due canisica mia finta uero finta finta di finta
Una book di finta finta in finta con si finta finta
La casa con la amore, reliquie del mio bene non
dono di uno dei finta finta ben conservato
133

Figura 12. Inventario degli oggetti comprati da Pietro Della Valle in India.
AAV, *Archivio Della Valle – Del Bufalo*, 92, fol. 133r.

gel. Qui apprendiamo che Della Valle lo aveva ricevuto in dono a Goa dal gesuita ceco Wenceslas Pantaleon Kirwitzer (1588-1626), matematico e astronomo copernicano, che proprio a Goa aveva osservato una cometa. Ma anche, a quanto pare, venduto degli schiavi.⁹⁰ Leggiamola:

Robbe comprate in Ahmedabad che pur vanno dentro alle dette casse:

- Un pugnale indiano con puntal d'argento
- Una rotella di pelle di Rhinoceronte con sua coperta
- Un mazzo di carte di colore

Comprate in Surat

- Un turbante bianco
- Una cinta bianca all'Indiana

In Goa

- Filosofia de Cini stampata in carattere loro donatoami dal padre Vinislao Pantaleone in 2 volumi
- Ditionarietto da me cominciato in lingua Indiana di carattere Naghi
- Un mazzo di carte di Giappone donatomi dal padre Vincislao

In Ikeri:⁹¹

- Un libro di tela negra da scriversi con pietra lettere da potersi cassare

⁹⁰ AAV, *Archivio Della Valle - Del Bufalo* 92, fol. 133v. Secondo lo storico Dauril Alden, Pantaleon fu mandato a Goa da Macao per vendere schiavi cinesi. Cf. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 385. A Goa il gesuita chiese a Della Valle di scrivere un libro sulle nuove regioni sottomesse dai safavidi, cosa che Della Valle fece a Roma. Nell'introduzione dell'opera rimasta inedita, conservata in due copie manoscritte all'Estense di Modena, scrive di volere spedire in Cina il suo testo come dono per l'amico boemo. Carla Massetti ha tradotto e pubblicato il testo latino: *Città varie e costumi il fin prescrisse. La Persia di Pietro Della Valle*, FrancoAngeli, 2017.

⁹¹ Ikeri (Ikkeri o Ikery) è una località dell'India sud-occidentale, nell'attuale Karnataka, che fu capitale del regno della dinastia Nāyaka di Keladi, di credo *lingayat* (corrente hindu); resistette sia agli attacchi del Sultanato di Bijapur sia all'espansione dei Mughal. Il sovrano cui Della Valle allude è Venkaṭappa Nāyaka I (r. 1586-1629). Fu a Ikkeri che Della Valle ebbe una conversazione sul *sati* con la vedova Giaccamà. Sulla descrizione del regno, cfr. Joan-Pau Rubiés, *Travel and ethnology in the Renaissance: South India through European eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 359-363.

- Un mazzo di dette pietre da scrivere tagliate e temperate
- Un mazzo di foglie da scrivere, di quelle ch'ivi usano in vece di carta
- Uno stilo di ferro alla loro usanza da scrivere in dette foglie con quello
- Una tazza d'ottone da bere / Tre panni da vestire all'Indiana per maritarsi
- Un libro di foglie di lingua del Canara donatomi da Vitulà Sinai, che fu ambasciatore di Venktapà Naieka

In Calecut

- Due coltelli da tavola

In Goa la seconda volta

- Sei cucchiari d'osso negro
- Due studioletti piccoli uno per Maria et uno per me
- Una moneta antica indiana con caratteri incogniti di argento, che fu trovata in Tana, donatami da Sig. Antonio Baraccio [Baracho]
- Un giuoco di scacchi di figurine d'avolio all'Indiana
- Non so quanti pezzi di Cato, et altri di Caciunde
- Un cartoccio di zucchero di Bambù, o Tabascir⁹²
- Un quarto di cassa pieno dell'herba Appa che usa
- Un quarto e mezzo di cassa pieno dell'herba per mordescia(?)
- Una corona d'aquila datami dal padre Gomes
- Una cassetta di lamine d'ottone di Cina datamei dal padre [...]
- Uno studioletto di Giappone intarsiato molto bello datami da Sig. Antonio Baraccio per presentarlo in suo nome a Silvia mia figlia⁹³
- Un vaso di pietra fina di Cambaia datomi dal Sig. Antonio Baraccio per presentarlo in suo nome al Sig. Francesco dal Drago

⁹² Il Tabascir è una sostanza cristallina che si raccoglie dal bambù, considerata refrigerante e digestiva.

⁹³ Si tratta della figlia Vittoria Silvia che Della Valle ebbe nel 1611 da Giovanna De Gaudio durante il suo soggiorno a Napoli (dal 1609 al 1614), cfr. Gianni Venditti, *Un episodio ignoto nella vita di Pietro della Valle*, in *Studi in onore del cardinale Raffaele Farina*, vol. 2, a cura di A.M. Piazzoni, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2013, pp. 1099-1142: 1104-1105. Venditti, tra l'altro, riporta integralmente uno scritto in cui Della Valle ricorda la relazione con la ragazza, che tenne nascosta la gravidanza: «l'error che ha fatto con me, lo fece per eccesso d'Amore, e per affection che mi portava poichè molti mesi prima havevamo fatto l'amore insieme, e passò tra noi doi secretissimamente, di maniera che come ho detto, non s'è saputo mai, e tutti hoggidì la tengono per zitella».

II. Animali - *Nuove gerarchie del vivente e l'invenzione di un topos orientalista*

- Due vasi di corno di Rhinoceronte che i portoghesi chiamano Alicorno, datomi dal Sig. Antonio Baraccio.

È un elenco insieme pratico e visionario, un palinsesto di saperi e relazioni: regali ricevuti e da fare, manufatti, utensili, tessuti da collezionare e magari replicare. Troviamo oggetti di uso scrittorio: lavagnette portatili (tipo *tāq*), penne fatte probabilmente di steatite, e penne metalliche per scrivere sulle foglie di palma; oggetti diplomatici, come il libro in lingua kannada donato dall'ambasciatore del re Venkatapa Nayak; oggetti quotidiani, domestici e rituali; giochi; spezie e medicinali; oggetti di pregio e simboli di potere.

La zona d'ombra: gli schiavi di Della Valle

In controluce a questo inventario, affiora però un elemento più oscuro. Oltre a oggetti, tessuti e manoscritti, Della Valle ricevette e acquistò anche persone. Antonio Baracho, lo stesso intermediario che gli donò monete rare e scrigni giapponesi, gli 'diede' anche un servitore, «Michel di Bengala». Al momento dell'imbarco per il rientro a Roma, compaiono altri quattro individui al suo seguito: «Eugenia Indiana di Scilan [Ceylan], Giovan Robeh Caldeo de Kiumalavà e i due Siriani datami da quell'Arcivescovo, cioè Abdisciua e Hendi Nestorini».⁹⁴ Il linguaggio impiegato non lascia ambiguità sullo statuto subordinato di queste presenze, anche se, per esempio, sappiamo che «Michel Indiano» era stato manomesso da Baracho, mentre Eugenia era sicuramente una schiava, e una volta fuggì. Comunque, tutti parteciparono al funerale di Sitti Maani celebrato postumo a Roma; «Eugenia – scrive Della Valle – scese pur dentro alla tomba».⁹⁵

⁹⁴ Pietro Della Valle, *Viaggi*, vol. 3, Venezia, Baglioni, 1667, p. 528. Gianni Venditti segnala anche una «Concessione della magistratura romana con cui si permette a Della Valle di tener presso di sé una «zitella di età d'anni otto in circa già schiava chiamata Giovanna». Cfr. *Archivio Della Valle-Del Bufalo. Inventario*, a cura di G. Venditti, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2009, p. 211. Della Valle menziona due schiavi al suo servizio a Napoli: «madonna Caterina ed il figliuolo». Scopri che erano cristiani di rito orientale e li liberò quando arrivò a Costantinopoli. Cfr. Ignazio Ciampi, *Della vita e delle opere di Pietro Della Valle*, Roba, Barbera, 1880, p. 141.

⁹⁵ Riguardo alla donna singalese, Della Valle racconta anche il seguente aneddoto: «la sera a notte la mia Indiana Eugenia, perché Batoni Mariam la sgridò alquanto, e gli diede non so che mostaccioni, sdegnata con pazza disperazione, se ne fuggì per quelle campagne molto lontano di dove noi stavamo, lasciando però non solo tutti i denari, e robbe nostre, che erano in sua mano, ma anco tutti i suoi panni et ornamenti, senza portar seco cos'alcuna: da che si scorre in

Casse in viaggio: incidenti, rotte, intercessione

Quei compagni di viaggio si erano imbarcati con Della Valle da Muscat ad Alessandretta, da Siracusa a Napoli; ma il destino delle casse di libri e oggetti fu più tortuoso e più fragile. Documenti diversi – lettere, dispacci, contratti assicurativi – permettono di ricostruirne almeno in parte la traiettoria. Dietro ogni volume giunto in Europa si intravedono mediazioni e incidenti: rotte negoziate, strategie consolari, intercessioni religiose, scomparse temporanee. Non è questa la sede per una analisi minuziosa di questi passaggi, cito solo due momenti.

Una parte delle casse fu affidata a Costantinopoli, nella primavera del 1626, alla nave olandese *Sol Dorato* (di Van den Broecke), che però fu attaccata dai corsari nella primavera del 1626. A bordo doveva trovarsi anche il celebre Pentateuco samaritano, acquistato da Della Valle a Damasco nel 1616. Il codice, avventurosamente, arrivò comunque a Roma. Schipani si congratulava per la salvezza, ma invitava anche l'amico a non angustiarsi troppo per gli oggetti perduti, e gli consiglia di consolarsi con «il vino e le frittelle» offerte da un amico comune.⁹⁶ Lo stesso Della Valle certificò, in un'attestazione in latino, che il codice era finalmente giunto a destinazione; ma il suo viaggio non era ancora concluso. Presagendo che alla Vaticana sarebbe finito nascosto tra gli altri codici, invisibile e inservibile, Della Valle lo tenne con sé. Desiderava farlo pubblicare a Roma, ma si rese conto che non sarebbe stato possibile, perché ormai, nella capitale del mondo cattolico, gli *studia orientalia* erano visti con crescente diffidenza, con

lei animo sdegnato sì, ma non cattivo, né infedele; onde in questo stesso errore, per lo modo di commetterlo, concepii verso di lei più tosto affettione che ira. Hebbi non poco travaglio in farla cercare, trovare e ricondurre, che al fin la ricondussero; ma con non poco pericolo di perderla per sempre, perché se qualche Arabo l'havesse veduta, e trovata di notte così sola, senza dubbio l'havrebbe presa e nascosta, e forse anco a forza condotta indi lontano, facendola schiava. Accenno questo, accioché i padroni imparino a non mettere le asprezze in disperatione chi li serve; che poi, e a loro, e ad essi ne risulti danno».

⁹⁶ AAV, *Della Valle - Del Bufalo*, 52, fol. 5^{rv} (lettera di Schipani datata 9 aprile 1626): «la fortuna, che hanno corso i libri di Costantinopoli, et in particolare il Pentateuco samaritanorum ha parso così strana stanti le dicerie sparse della sua morte. Faccia Dio, che l'altra robbe, che s'aspettano, habbiano miglior ventura, e quando pur non riuscisse così è bisogno contentarsi di quel che si può, et havere per bene, che si sia perduti i libri e giunt'ella con salute a casa. Stanno freschi se vogliamo dispiacerci per simil perdita, che potrebbe far più il Sig. Angelo col suo vino e con le frittelle?».

«più freddezza e manco favore».⁹⁷ Non trovò neppure uno scriba in grado di prepararne una copia; decise così di mandarlo in prestito a Parigi a Jean Morin (dopo lunghe insistenze di Peiresc), il quale lo incluse nella *Poliglotta* del 1631.⁹⁸

Una parte delle casse fu inviata a Venezia, grazie all'intermediazione del console della Repubblica ad Aleppo, Alvise da Cà Pesaro, e di suo fratello Girolamo, attivo a Venezia, insieme ai mercanti Lorenzo Agazzi e Girolamo Agosti, di stanza a Costantinopoli. Ma per 'sbloccare' i manoscritti – recuperati dal frate bresciano Geremia Petroni (che compare anche tra le spie del governo veneziano) – occorreva però l'assenso dell'inquisitore. Della Valle aveva gli amici giusti: il nunzio apostolico a Venezia, monsignor Agucchi, procurò rapidamente quanto occorreva.⁹⁹

⁹⁷ Lettera di Della Valle a Peiresc, datata 21 giugno 1630, dopo aver copiato una parte del Pentateuco samaritano, disegnando le lettere dell'alfabeto che non conosceva, descrisse a Peiresc alcuni codici siriani biblici: «qui in Roma ci sono due Vescovi maronici versatissimi nelle lingue Siriaca et Arabica ed uno in particolare che è religioso domenicano buono theologo e dotto che ne saprà dire il tutto. E sarebbero in vero soggetti atti a fare ogni gran cosa in queste lingue se qui ci fosse chi promovesse e aiutasse questa sorte di studi ne quali a dir la verità c'è più freddezza e manco favore di quel che bisognerebbe e con nostra non poca vergogna tutto l'honore che ne lo portano hoggi lor altri signori oltramontani» (Manuscripts de la Bibliothèque Carré d'art de Nîmes, Ms 151_51, fol. 244v).

⁹⁸ Ivi, fol. 56r: «Textum hunc Pentateuchi Samaritanorum lingua et characteribus exaratum, anno Domini 1616 Damasci in Urbe Syriae princeps a me repertum, post diversas peregrinationes tandem Dei Opt. Max. beneficio in patriam reduxi Romam delatum, publico Christianae Reipublicae commodo, sacrarumque litterarum studiosorum oblectamento addixi, anno eiusdem servatoris nostri 1626». Morin ringrazia Della Valle, cfr. Jean Morin, *Exercitationes Ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pentateuchum*, Paris, Vitray, 1631, pp. 57, 369-371; la corrispondenza tra Morin e Della Valle è stata pubblicata, in Jean Morin, *Antiquitates Ecclesiae Orientalis*, London, Wells, 1682. Sull'importanza di questi codici per la critica biblica, Ronald Hendel, *The Dream of a Perfect Text: Textual Criticism and Biblical Inerrancy in Early Modern Europe*, in *Sibyls, Scriptures, and Scrolls*, Leiden, Brill, 2017, pp. 517-541: 532-535. Il codice figura anche in un elenco di alcuni dei libri orientali di Della Valle arrivati a Roma, insieme a lessici e grammatiche di arabo, a un esemplare del Corano in arabo in ottavo e ad alcuni commenti al Corano.

⁹⁹ AAV, *Della Valle - Del Bufalo*, fols. 16r-21v, lettera di Girolamo Ca' Pesaro (22 agosto 1626): «Son state ricevute le suddette sue lettere dal padre fra Geremia di San Francesco della Vigna, gl'ho domandato in che difficoltà incontra per non potergli inviar quelli libri et altre robbe che gl'ha recuperato: et me son offerto di superarle tutte. Mi risponde che continua nel servizio de recuperare; che era et è necessario haver licenza del S.to Officio di poter estrarli li medesimi libri per esser di lingua estera», e lettera di Agucchi (29 agosto 1626): «Il padre fra Geremia è stato a mostrarmi alcuni di quei libri di lingue straniere, che già se le smarrirono qui con altre robbe, riecuperati hora da lui, e mi ha detto che procurerà d'inviarglieli per sicura occasione, et io gli farò haver la licenza di estrarli dal Padre Inquisitore, al qual tocca à darla. Ma questa è cosa di

Possediamo la lista completa degli oggetti e dei libri giunti a Venezia e poi trasferiti a Roma, così come l'elenco di quelli rimasti ad Alessandria e a Costantinopoli. Tutte queste carte mostrano con immediatezza che costruire una biblioteca orientale nell'Europa della prima età moderna non era mai soltanto un gesto erudito. Era anche una sfida logistica, teologica e diplomatica, giocata a colpi di lettere, appoggi, interpreti, mercanti, spie. E di furti. Sappiamo, per esempio, che Della Valle tentò di corrompere un guardiano dell'harem di Costantinopoli per rubare un presunto esemplare di Tito Livio: il piano fallì.¹⁰⁰

Eppure una parte consistente dei materiali arrivò effettivamente a Roma. Lì si apriva un'altra impresa, non meno faticosa: trovare lettori; poi avviare edizioni, traduzioni, copie. Era questo il senso e lo scopo della lista mandata a Tengenagel a Vienna nel 1628: cercare interlocutori in grado di comprendere e far circolare – talvolta meglio dello stesso Della Valle – la collezione di ciò che aveva resistito al viaggio.

Vediamo dunque anche questa più da vicino.

La sezione più ampia è riservata ai testi in persiano, con un nucleo di opere dedicato a dottrine esoteriche, religioni eterodosse e pratiche magiche. Tengen-

così poco rilievo, che io aspetterò che VS mi porga alcun'altra opportunità di poterle mostrar meglio che il medesimo mio desiderio di servirla non è inferiore alla cognitione che tengo della virtù e del suo merito». A Malta, nel 1625, Della Valle fu trattenuto per una patente di sanità non "netta"; in quell'occasione chiese l'intercessione di amici napoletani; cfr. Diego Carnevale, *Cittadini ombratili: mobilità e accoglienza degli stranieri nel Regno di Napoli (secoli XVII-XVIII)*, Napoli, FedOAPress, 2024, pp. 86-87.

¹⁰⁰ Lettera 7 da Costantinopoli del 17 giugno 1615: «nella libreria Othomana del Serraglio [...] si sa di certo che c'è un Tito Livio intero, con tutte le Deche. Il Gran Duca, alcuni anni sono, trattò, secondo ho inteso, di haverlo, e ne offerì 5.000 piastre. Non glielo volsero dare, o perché non avesse qui chi negotiasse, o perché i Turchi dall'offerta entrassero in sospetto che valesse assai più. Noi hora (cioè il nostro Ambasciadore) ne habbiamo fatto offerir sotto mano 10.000 scudi al Custode dei libri, se lo piglia e ce lo dà; perché in somma siamo meglio informati del proceder di questa corte, e questo è il vero negoziare in questi paesi. Ce l'ha promesso, e l'havremmo senz'altro, ma la mala sorte di Tito Livio vuole che questo barbagianni del Custode non lo ritrova et è molti mesi che lo cerca e non possiamo immaginarci, che domine se ne possa esser fatto» (Della Valle, *Viaggi*, Roma, Mascardi, 1650, vol. 1, pp. 267-268). Alastair Hamilton illustra ampiamente come i furti da parte di viaggiatori o mediatori, specialmente però nei monasteri copti in Egitto, fossero all'ordine del giorno. Un caso ben documentato a Costantinopoli, invece, riguarda Christianus Ravius, che aveva preso in prestito alcuni manoscritti dallo studioso turco Shaykhzâdeh Muhammad Efendi e partì senza restituirglieli. Lo studioso turco mandò una lettera allo scriba di Ravius, Nicolaus Petri, per riaverli indietro, ma senza successo. Cfr. Gerald J. Toomer, *Ravius in the East, in Scholarship between Europe and the Levant. Essays in honour of Alastair Hamilton*, a cura di J. Loop - J. Kraye, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 110-127: 117.

gel le segnò con un'unica annotazione marginale, asciutta e rivelatrice: «Libri segreti».

Tra i titoli figurano:

- D'una scienza che dicono da parlarsi co'l core e la chiamano علم اشراق ('*Ilm-i Ishrāq*) un libro intitolato (حکمت اشراق سهروردی) *Hikmat-i Ishrāq-i Suhrawardī* con commenti di ملا قطب الدین (*Mullā Quṭb al-Dīn*)¹⁰¹
- Di diverse spetie di Cabbala diversi autori, e tra gl'altri uno famoso che il suo libro s'intitola جفر احکام (*Jafr-i Ahkām*).
- L'arte di far [...] detta علم سیمیا ('*Ilm-i Sīmiyā*), molti libri e tra gli altri uno intitolato اسرار قاسمی (*Asrār-i Qāsimī*)¹⁰²
- Molti libri di tutte cinque queste scienze, cioè کیمیا Kīmiyā, هیمیا Hīmiyā, سیمیا Sīmiyā, لیمیا Līmiyā, e ریمیا Rīmiyā, delle quali dicono in arabico (componendo queste due parole delle prime lettere de' loro cinque nomi) كله سر (*kulluhu sirr*) cioè che consistono tutte in segreti
- Molti libri di diverse sette stravaganti di Religione che si trovano fra Persiani, parte pubbliche e parte occulte, come la setta di quelli che si chiamano اهل تحقیق (*Ahl-i taḥqīq*), che non credono altro Dio che gli Elementi, né altro [...], né altra vita che la trasmutatione delle forme in diverse materie, né altro Paradiso o andare a Dio, che il risolversi ne gli Elementi, né altra pena che il mutarsi in cosa peggiore etc.
- Quell'altra che chiamano طریق زنداqqه (*Ṭarīq-i Zanādiqa*) che per la propositione che Dio è per tutto in ogni cosa, credono per conseguenza, et adorano ogni cosa per Dio e questi altri spropositi, de quali ho conosciuto io huomini di spirito esser creduli e seguaci.

Al foglio seguente ricompare il trattato yogico precedentemente ricordato, accanto a libri di poesia, teologia e astrologia. C'è anche l'oroscopo che Della Valle si era fatto preparare da «un grande astrologo persiano»:

- Scienze di divinare per la respiratione tradotta d'Indiano in Persiano, opera de' Brahamani.

¹⁰¹ Si tratta dell'opera del celebre filosofo persiano Shihab al-Din al-Suhrawardi (1154-1191), noto appunto come il Maestro dell'Illuminazione. Per l'ampia bibliografia si rimanda a Roxanne Marcotte, "Suhrawardi", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2025) URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/suhrawardi/>.

¹⁰² In italiano *I Segreti/Misteri di Qasim*.

- Modi di far cose meravigliose per via della imaginatione, opera de Brahmani tradotta d'Indiano in Persiano
- Efemeridi di diversi anni, una delle quali è interpretata da me in latino
- Genitura mia fatta da un grande Astrologo Persiano

Proviamo di nuovo a incrociare queste informazioni con un altro inventario, quello dei libri letti durante il soggiorno a Lār; ecco che emergono nuovi piccoli dettagli, tra cui l'autore dell'oroscopo: «Mulla Zein Eddin Larita»:

1622 In Lar

- Una Geografia in Persiano intitolata مسالك الملوک (Masālik al-Mulūk) di Abu al-Hasab Said figlio di Ali
- Taquim al Mandian di Lar di Mulla Enaiet fratello di Mulla Zein eddin nell'anno 1071 dell'Hegira [1622-1623]
- Ben el Hithem [Ibn al-Haytham] della Quadratura del circolo Autore antico in Arabico
- Chronologia di in portoghese non tutta
- Gheng nome i eifal in Arabo et in Persiano
- Professione della fede de Mahomedani secondo il rito de i Sonni non perfetta in Persiano
- Libro chiamato tradotto in Persiano della dottrina de' Gioghi Indiani
- Natività mia fatta in Persiano da Mullà Zein Eddin Larita¹⁰³

A latere, l'elenco mostra che in questa fase del viaggio le letture di Della Valle si orientano sempre su persiano e arabo, in una specie di allontanamento provvisorio e graduale dai canoni europei; se a causarlo fu un atteggiamento nuovo o mera reperibilità dei testi, è difficile dirlo. Vale la pena ricordare il preambolo europeo: a Istanbul, Della Valle legge Ovidio («tutta l'opera per ordine»), *La Fiammetta* di Boccaccio, il pamphlet di Bellarmino contro Giacomo I d'Inghilterra; a Isfahan (1619) la vita di Ignazio di Loyola in spagnolo, le *Novelle* di Cervantes, sempre in spagnolo, *Il Galateo* in italiano, Gabriel Chappuys in francese, ma anche la grammatica araba di Thomas Erpenius e il dizionario arabo-latino di Raphelengius). Di nuovo a Isfahan (1620), *Le Lusiadi* di Luís Vaz de Camões in portoghese, *L'Orlando furioso* («da capo a piedi»), *La Moscovia* di Antonio Possevino. Poi il baricentro, lo abbiamo visto, si sposta.

¹⁰³ AAV, *Archivio Della Valle - Del Bufalo*, 92, fol. 37r.

Un vincolo d'acciaio

Tornando alla lista del 1628, Tegnagel rispose con entusiasmo, stilando un elenco ordinato dei titoli di suo interesse e condividendo a sua volta con una selezione della propria collezione. L'apprezzamento espresso dal bibliotecario viennese per il libricino *Le conditioni di Abbas re di Persia* – stampato a Venezia da Baba e non a Roma, dove fu censurato per le lodi troppo esplicite a un sovrano musulmano – cementò un tono cordiale e confidente tra i due. Pur essendo caratterialmente quasi opposti e avendo vissuto vite diversissime, si sentivano legati da un «vincolo di acciaio»: l'amore per «le cose difficili e nascoste». Tegnagel, solitamente schivo e cauto, si offrì di tradurre e far stampare in area tedesca l'intero corpus delle opere del viaggiatore per aggirare le censure romane: diari e lettere, ma anche i testi religiosi più sensibili, come la professione di fede sciita (che Della Valle aveva tradotto in latino) e sunnita.¹⁰⁴ Sulla stessa linea, il gesuita Scipione Sgambati, gli chiese di collaborare con lui e Tegnagel a un progetto di censura ed emendazione di testi ebraici, inviando notizie sui presunti testi anti-cristiani in circolazione nelle comunità ebraiche in oriente, «dove i Giudei son più liberi».¹⁰⁵

¹⁰⁴ ÖNB, Cod. 9737t, fol. 183v: «Professio Fidei Mahammedanorum duplex apud me est, altera nimirum Sonnitaram, qui sunt Turcae, altera Sciaitarum qui Persae, utraque compendiosa, et curiositatis non expers. Posteriores quamvis inculte, latinitate donavi, sed ea est, quae typis tradi, Romae non facile permittatur, ob impia sectae, quae memorat, documenta: alibi forsitan minus rigide haberetur, praesertim cum illius notitiam doctoribus nostris necessariam fore mihi persuadeam, ut sciant quid eorum perfidiae sit obiciendum». Piemontese ha identificato la prima in BAV, *Vat. pers.* 8.III. e la seconda in BAV, *Vat. pers.* 70.II.

¹⁰⁵ ASV, *Della Valle - Del Bufalo*, 37, fols. 120r-121v: «La M. Dell'Imp.re ha risoluto di voler riformar l'insolenza degli Ebrei nell'Austria e nell'altre sue provincie e regni, volendo che si correggano i libri loro, e si tolgano le bestemmie e calunnie contro Cristo e contro cristiani, la qual opera è già cominciata. Havendo i Giudei per suo commandamento cominciato a portare i suoi libri da me, in gran copia, acciò sian rivisti. E se bene ho molti che concorrono alla fatica, perché a varii Giudei convertiti dò a ciascuno il suo libro da rivedere, tuttavia resta tanto da fare che la metà sarebbe soverchio. Onde ricorro anche alla sua cortese benignità, che mi aiuti in alcuna cosa le parrà di potere. Come se in Oriente, dove i Giudei son più liberi, ha havuta notitia di libri più acerbamente scritti contro cristiani, come sono [*Toledot Yeshu*, *Sefer Nitsahon*] e simili. Perché qui è difficile il cavar loro di bocca, o dalle cose tra i libri. Ma sapendone il nome si prohibiranno. Desidererei sapere se in Oriente è in osservanza il Talmud Babilonese, di cui qui si servono, e in tutta Europa, o il Gerosolimitano, il quale ancor non ho veduto. E se de libri più vari di Giudei che hà veduti si degnerà di darmi notitia farà singolarissima gratia» (15 settembre 1619).

Su questo progetto, che mirava di fare di Vienna il centro censorio delle comunità ebraiche

Cosa cercavano gli orientalisti

In tutto questo fermento di scambi, però, i testi dei bramani e degli yogi, come quelli provenienti dai circoli sciiti eterodossi, rimasero nell'ombra. L'attenzione degli eruditi europei rimaneva saldamente fissata sulle tre fedi abramitiche. Persino Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, che tempestava di lettere Della Valle per il Pentateuco samaritano, era sì interessatissimo alla lingua "egiziana", ma non mostrava vera curiosità per il sanscrito, né per le zone di contatto tra islam e tradizioni vediche.

Insomma, generalizzando (con cautela), potremmo dire che nel primo Seicento l'India non era ancora "India". Non era, cioè, luogo delle origini, non matrice di una filosofia alternativa, non deposito remoto di una civiltà primordiale più pura del cristianesimo. L'invenzione dell'India come "luogo delle origini" fu un processo lungo, instabile, e tutt'altro che lineare. Fino al Settecento, l'orientalismo europeo restava sostanzialmente ancorato a un paradigma biblico: si cercava in Oriente l'Eden, la Torre di Babele, i Magi, le lingue pre-confusionali, le vestigia dei patriarchi, le prime versioni della Bibbia. Non si cercava una civiltà prima della Bibbia, ma piuttosto la conferma o l'eco del racconto veterotestamentario, in grado magari di 'giustificare' anche la genealogia dei popoli americani. In questo schema, le lingue rivelatrici – l'ebraico, l'arabo, il siriano, il greco, il caldeo – restavano quelle della Scrittura e dei Padri. Le altre erano perlopiù considerate strumenti, veicoli accessori specialmente per ragioni politiche, commerciali o di evangelizzazione, ma non aprivano nessun abisso cronologico. Guillaume Postel, ad esempio, era straordinariamente interessato all'India (così come poi lo furono i fratelli Vecchietti, Della Valle, ma anche Jean Venant Bouchet e Isaac Newton!), non per le dottrine dei bramani, che anche lui assimilava a Pitagora, né per gli yogi, giudicati prestigiatori diabolatri, ma perché era convinto che lì si nascondesse «un tesoro infinito di storie e di libri antidiluviani, che ci resta da riscoprire, assieme ai libri di Enoch, affinché le verità mosaiche possano apparire in piena chiarezza».¹⁰⁶

dell'Europa centrale, rimando a C. Petrolini, *Dum Clavum Rectum Teneam*, cit., pp. 126-132. Sono molto grata a Joanna Weinberg e Piet van Boxel, che hanno accettato di lavorare insieme a me, nei prossimi mesi, su altri documenti legati a questo episodio.

¹⁰⁶ Cfr. Guillaume Postel, *De Originibus, seu, De varia et potissimum orbi Latino ad hanc diem incognita, aut inco[n]syderata historia, quu[m] totius Orientis, tum maxime Tartarorum, Persarum, Turcarum, & omnium Abrahami & Noachi alumnorum origines*, Basel, Oporinum, 1553, p. 72: «Apud illos latens infiniti historiarum & librorum antediluvianorum thesauri, quos nos

Eppure, qualcosa cominciava ad incrinarsi. Oltre ai racconti dei mercanti, i saperi missionari sul Giappone, sulla Cina, ma anche sull'India (magistralmente studiati da Ines G. Županov e Angela Barreto Xavier), diventavano più precisi, benché vincolati a strategie apologetiche e conversionistiche.¹⁰⁷ Questi saperi dialogavano sempre più fittamente con gli ambienti eruditi, ma la ricezione era frenata dalla ricerca di conferme. Lo si vede nel tentativo di interpretazione universale di Athanasius Kircher, che inseguiva, come molti altri, una *prisca theologia* dall'Egitto all'India, alla Cina, alle Americhe. Anche Tengnagel, pur così concentrato sull'islam, chiese a Della Valle di scrivere un profilo del sovrano mughal Jahāngīr (perché interessato a comprendere le articolazioni della sovranità nei tre imperi islamici), e più tardi notizie sul Tibet. Sarà il colonialismo britannico a liquidare con sufficienza molti di questi fili di saperi circolanti, sebbene già logorati.

È quindi necessario maneggiare con cautela le dichiarazioni troppo nette sulla 'cecità' dell'erudizione europea secentesca verso il subcontinente indiano, la sua storia e le sue lingue. Il paradigma biblico dominava, certo, e la griglia interpretativa fondata sul racconto della Creazione, sul Diluvio e sulla genealogia dei popoli impediva di vedere e nominare ciò che non si lasciava ricondurre al disegno provvidenziale di Dio. Ma le crepe erano già visibili. Oggetti, testi, idee e persone provenienti da contesti non abramitici iniziarono a tarlare le certezze. È uno dei motori profondi di quella che Paul Hazard, in un libro datato ma ancora vitale, ha chiamato «la crisi della coscienza europea»: una trasformazione non lineare né omogenea, fatta di resistenze, regressioni, ma anche improvvise accelerazioni.

Le testimonianze sulla storia antidiluviana della Cina (si pensi a Martino Martini), le cronache messicane dei francescani, le ipotesi poligeniste di Giordano Bruno e Isaac La Peyrère, l'approccio filologico e storicizzante alla Bibbia – che da storia universale si trasformò in vicenda locale – sono tutti tasselli di una nuova linea di pensiero che, di lì a poco, avrebbe guadagnato forza dirompente. Ma come ha

expectare una cum Enochianis opus est, antiqua claritate absoluta rerum Mosaicarum cernamus». Secondo Postel, i bramani sarebbero stati discendenti di Abramo.

¹⁰⁷ Ângela Barreto Xavier - Ines G. Županov, *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*, Oxford, Oxford University Press, 2015; per un inquadramento metodologico aggiornato (e per ulteriori rimandi bibliografici), si veda Antonella Romano, *Impressioni di Cina. Saperi europei e inglobamento del mondo (secoli XVI-XVII)*, Roma, Viella, 2016.

scritto Giuliano Gliozzi, «i tempi della coscienza manifestano un notevole ritardo rispetto ai tempi della storia reale».¹⁰⁸ Gli europei furono rapidissimi nell'incamereare, tramite rapina, le ricchezze materiali di un mondo sempre più connesso; assai più lenti nel vedere ciò che quel mondo metteva in discussione.

Una prolungata prossimità con altre civiltà aveva dotato l'Europa cristiana di un apparato retorico sofisticato, capace di assorbire e neutralizzare l'anomalia attraverso la ripetizione: i bramani diventavano pitagorici *en travesti*, gli yogi gimnosofisti filosofi neoplatonici. Autorità del passato spiegavano il presente, e gli stessi aneddoti circolano con poche mutazioni da un libro all'altro. È una forma di inerzia ermeneutica e di intertestualità difensiva e a volte quasi asfittica, che fa velo tra l'evidenza empirica, l'esperienza, e la comprensione, scudo contro l'anomalia.

Detto questo, a differenza di quanto sosteneva (pur con ottime ragioni) Edward Said, i sistemi culturali non sono completamente impermeabili. Possono modificarsi e influenzarsi vicendevolmente, accogliere ciò che a lungo hanno respinto. Urs App ha detto che la storia dell'orientalismo europeo è, in larga misura, la storia del graduale distacco dell'occidente da quell'impianto ideologico tradizionale che aveva plasmato il suo sguardo sul mondo: creazione *ex nihilo*, provvidenza, colpa e salvezza.¹⁰⁹ È una storia che affonda le sue radici in un terreno misto, fatto di propaganda religiosa e assedi militari, di misticismo e di filologia, violenza e amicizia.

La svolta fu dunque lenta e discontinua (e dagli esiti a volte ugualmente tragici, si pensi alle teorie razziste e coloniali); solo con i libertini eruditi e poi con i *philosophes* circolarono le prime traduzioni dai testi vedici, usate come leva polemica per svellere l'edificio giudeo-cristiano. Paradossalmente fu proprio questo orientalismo dilettaante, pieno di errori e di falsi, ad aprire la strada a quello specialistico e meno orientato teologicamente, ormai emancipato dagli studi biblici e rivolto all'Asia.

All'inizio del Seicento tutto questo era ancora relativamente fuori mappa: vuoi per la mancanza di conoscenze pratiche sulle lingue, vuoi perché alcune domande non erano ancora state formulate.¹¹⁰ Tuttavia, come mostra Della Valle (e tanti altri esempi si sarebbero potuti fare) già si stava preparando il lessico.

¹⁰⁸ Giuliano Gliozzi, *Il Nuovo Mondo e la cultura europea*, in *Differenza e uguaglianza nella cultura europea moderna*, Napoli, Vivarium, 1993, pp. 121-252: p. 142.

¹⁰⁹ Urs App, *The Birth of Orientalism*, cit., p. xiii.

¹¹⁰ Oltre ai già citati *Catholic Orientalism e Travel and Ethnology in the Renaissance*, si veda anche W. Sweetman, *Mapping Hinduism: 'Hinduism' and the Study of Indian Religions, 1600-1776*,

7. Nascita del topos orientalista sulla gentilezza degli 'orientali' verso gli animali

Le traduzioni del principe Dārā

Mentre in Europa le dottrine indiane restavano ancora relativamente marginali, relegate a note di viaggio, manuali per missionari o assimilate a genealogie più familiari (e.g. orfismo, pitagorismo), altrove si moltiplicavano le occasioni di confronto, scambio e traduzione. A Lār, nell'impero safavide, come abbiamo visto, alla fine del Cinquecento testi vedici e trattati yogici venivano letti, commentati e tradotti da sufi, astrologi, ebraisti, mistici, hindu e anche qualche missionario cattolico. Qualche anno dopo, nell'India mughal, si tenta qualcosa di più audace della conciliazione: la fusione tra islam e tradizione vedica. Il promotore fu Dārā Shikūh (1615-1659), principe ereditario e mistico sufi, autore di trattati religiosi e figlio maggiore dell'imperatore Shah Jahan. Insieme al fratello Aurangzeb, Dārā Shikūh è diventato uno dei due poli di una coppia che ancora oggi compare spesso evocata nel dibattito politico e religioso dell'India e del Pakistan. Nel conflitto dinastico prevalse Aurangzeb, che fece giustiziare il fratello per apostasia. La leggenda racconta che, al momento dell'arresto, Dārā indossasse un anello con inciso su un lato "Allāh" e sull'altro "Prabhu" (il Signore, in sanscrito).

Affamato di sapienza, Dārā popolò la sua corte a Shahjahanabad (l'odierna Vecchia Delhi) di studiosi dalle origini e dalla formazione più diverse, frequentati anche dalla sorella Jahanara: yogi, *pandit*, zoroastriani, gesuiti, sufi itineranti e poeti ebrei e armeni; lesse la Torah, i Vangeli, i Salmi. Eppure, scrivendo *La congiunzione dei due oceani* (un trattato mistico del 1655),¹¹¹ giunse a una conclusione radicale: la rivoluzione primordiale dell'unità divina (*tawhīd*) non si trovava in nessuno di quei libri sacri, bensì nei Veda. Così, nel 1657, avviò la traduzione in persiano di una selezione di circa cinquanta Upanishad. I lavori si tennero per sei mesi presso la sua residenza, con un gruppo di *pandit* convocati da Benares. Il metodo era ritualizzato: un *pandit* leggeva in sanscrito, un altro traduceva in hin-

Halle, Otto Harassowitz Verlag, 2004; Joan-Pau Rubiés, *Travel and ethnology in the Renaissance: South India through European eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 103-143.

¹¹¹ Per il contesto e il significato di quest'opera, si veda Svevo d'Onofrio - Fabrizio Speciale, *Introduzione*, in Dara Šikoh, *La Congiunzione dei due oceani*, Milano, Adelphi, 2011. Di D'Onofrio si veda anche, a proposito della traduzione delle Upanishad, *Un episodio significativo di islamizzazione di un testo sanscrito*, in *Uyūn al-Akhhbār: studi sul mondo islamico*, a cura di D. Cevenini - S. D'Onofrio, Bologna, Il Ponte, 2007, vol. 1, pp. 251-262.

davī; il senso veniva riformulato in un persiano inizialmente grezzo, poi levigato giorno dopo giorno sotto lo sguardo del principe, che interrogava, annotava, correggeva. Il risultato fu un'opera intitolata *Sirr-i Akbar*, "il più grande dei segreti". Il titolo rinvia a un doppio riferimento: da un lato, alla radice sanscrita della parola upanishad ("ciò che è nascosto"); dall'altro, al versetto coranico 56:78, che allude a un «Corano nobile, contenuto in un libro nascosto (kitāb maknūn), che solo i purificati possono toccare». Nell'introduzione, Dārā proclama che le Upanishad sono proprio quel "libro nascosto": non solo, dunque, sono compatibili con il Corano, ma sono la sua esegesi più autentica.¹¹²

Il *Sirr-i Akbar* non è dunque mera traduzione, ma è il frutto di una selezione mirata: un corpus costruito per mettere in evidenza l'unità sostanziale tra islam e vedānta. Per esempio, il problema non secondario della molteplicità degli dèi, onnipresenti nelle Upanishad, non viene eluso ma ricodificato: i *deva* diventano angeli, spiriti intermedi, forze sottili. È una strategia sofisticata che traduce concetti, non solo parole, e tenta di rendere leggibile la cosmologia vedica in sintassi sufi.

Dārā non fu certo il primo musulmano a individuare un'analogia profonda tra islam e pensiero indiano, basti ricordare Al-Bīrūnī o le iniziative di traduzione promosse da Akbar come pratica di corte.¹¹³ Ma nessuno prima di lui aveva avanzato l'idea che il Corano potesse trovare la chiave ermeneutica in un testo

¹¹² Cfr. Urs App, *How Amida got into the Upanishads: An Orientalist's Nightmare*, in *Essays on East Asian Religion and Culture. Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki on the occasion of his 65th birthday*, a cura di C. Wittern - L. Shi, Kyoto, 2007, pp. 11-33: 11-15; Id., *The Birth of Orientalism*, cit., pp. 153-159; Joan-Pau Rubiés, *Race, Climate and Civilization in the Works of François Bernier*, in *L'Inde Des Lumières*, a cura di M. Fourcade - I.G. Županov, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013, pp. 53-78.

¹¹³ Sulle traduzioni dal sanscrito in persiano e in arabo, cfr. Carl Ernst, *Muslim Studies of Hinduism? A Reconstruction of Arabic and Persian Translations from Indian Languages*, in «Iranian Studies», 36/2, 2003, pp. 173-195; solo sul contesto mughal, Audrey Truschke, *Culture of Encounters*, New York, Columbia University Press, 2016. Sulla traduzione come operazione di dialogo interreligioso, a partire dalla figura del principe Dara, cf. Elisabetta Colagrossi, *Il principe mughal e la «congiunzione dei due oceani». Per una ermeneutica della traducibilità delle religioni*, in «Giornale di Metafisica», 39/1, 2017, pp. 53-71. Sulle traduzioni come pratica di corte, con valore politico rituale, si veda Sanjay Subrahmanyam, *Courtly Encounters. Translating Courtliness and Violence in Early Modern Eurasia*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2012. Per le traduzioni dall'arabo in India, cfr. Ronit Ricci, *Islam Translated. Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*, Chicago, University of Chicago Press, 2011; Torsten Tschacher, *Commenting Translation: Concepts and Practices of Translation in Islamic Tamil Literature*, in *Translation in Asia: Theories, Practices, Histories*, a cura di R. Ricci - J. van der Putten, Manchester, St. Jerome Publishing, 2011, pp. 27-44.

vedico. Non mirava tanto alla conciliazione tra fedi, a un sincretismo diplomatico, ma a una rivelazione.¹¹⁴

È opportuno almeno accennare a questa operazione linguistica, teologica e politica così complessa (la cui analisi accurata richiederebbe competenze specifiche) perché essa formò in parte rilevante l'idea di India in Europa, dove giunse tramite due canali distinti. Il primo, più tardivo ma più eclatante, fu la traduzione latina del *Sirr-i Akbar* realizzata di Anquetil-Duperron nel 1801, con il titolo *Oupnek'hat*. Fu la prima lettura sistematica delle Upanishad in Europa. Schopenhauer ne fu folgorato e le definì «il conforto della mia vita e della mia morte. *Ex oriente lux*». Da lì passarono Henry David Thoreau, Ralph Waldo Emerson, Walt Whitman, Max Müller. Quello che leggevano come epifania della sapienza indiana altro non era che un testo filtrato dalla cosmologia islamica del XVII secolo, scritto in persiano da un principe sufi condannato per eresia. Il paradosso è lampante e manda in cortocircuito i principali assi dell'orientalismo saïdiano. Non fu l'India a esportare la propria sapienza; non furono nemmeno i colonialisti europei a 'inventarla' da zero, ma fu un islam eterodosso a tradurla, e fu l'Europa a riceverla da quella traduzione di una traduzione.¹¹⁵

Un parallelo, in tutt'altro genere, conferma il punto. Due delle storie più celebri e percepite come le più "orientali" delle *Mille e una notte* – Aladino e Ali Babà – non provengono da un canone arabo antico: furono raccontate oralmente

¹¹⁴ Per un profilo equilibrato di Dara, al di là del suo mito, si veda Supriya Gandhi, *The Emperor Who Never Was. Dara Shukoh in Mughal India*, Princeton, Princeton University Press, 2020. Per un ritratto idealizzato ma affascinante, L. Massignon, *Les entretiens de Lahore (entre le Prince Impérial Dara Shikuh et l'ascète Hindou Baba La'l Das)*, in «Journal Asiatique», 209, 1980, pp. 285-334.

¹¹⁵ *Oupnek'hat (id est, secretum tenendum) Opus ipsa in India rarissimum, ad verbum, e Persico idiomate, Samskrehitis vocabulis intermixto, in Latinum conversum*, Argenteuil, Levrault, 1802. Si leggano le raffinate, erudite e ironiche riflessioni che App ha dedicato a questo caso: Urs App, *How Amida got into the Upanishads: An Orientalist's Nightmare*, in *Essays on East Asian Religion and Culture. Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki*, a cura di C. Wittern - L. Shi, Kyoto, 2007, pp. 11-33: 11-15; Idem, *The Birth of Orientalism*, cit., pp. 153-159; Idem, *Schopenhauer's Compass: An Introduction to Schopenhauer's Philosophy and Its Origins*, Wil (Switzerland), University Media, 2014. Su Anquetil-Duperron, cfr. Lucette Valensi, *Éloge de l'Orient, éloge de l'Orientalisme. Le jeu d'échecs d'Anquetil-Duperron*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 212/4, 1995, pp. 419-452; per un profilo più empatico, cfr. Guy G. Stroumsa, *Anquetil Duperron et les origines de la philologie orientale: l'orientalisme est un humanisme*, in «Asdiwal», 13, 2018, pp. 161-174. In particolare, per la sua edizione delle Upanishad, cfr. Blake Smith, *Un cosmopolitisme sans islam. Dārā Shikōh, Kant, et les limites de la philosophie comparative dans l'Oupnekhat d'Anquetil-Duperron*, in *Cosmopolitismes en Asie du Sud*, a cura di C. Lefèvre - I.G. Županov - J. Flores, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2015, pp. 121-140.

a Parigi, nel 1709, dal giovane siro-maronita di Aleppo Ḥannā Diyāb ad Antoine Galland, che le trascrisse e refinì nella sua traduzione francese, omettendo la fonte. Il nome del narratore riaffiorò solo con la tardiva pubblicazione del diario di Galland (1881) e, più di recente, con il ritrovamento alla Biblioteca Vaticana e poi l'edizione del *Libro dei viaggi* di Diyāb. Paradossalmente, proprio quelle che divennero nell'Ottocento le favole “più orientali” – al punto da costituire, come ha notato Rana Kabbani, uno dei fondamenti dell'immaginario orientalista – nascono dall'incontro fra un narratore levantino e un erudito francese.¹¹⁶ Come per l'*Oupnek'hat*, anche qui l'“Oriente” europeo è un prodotto di mediazioni seconde e montaggi interculturali in cui entrano in gioco attori locali: un racconto levantino rielaborato a Parigi assurge a paradigma del “favoloso Oriente”, proprio come un testo sufi in persiano, latinizzato, diventa in Europa la quintessenza della “sapienza indiana” e di una religione separata dai credi abramitici.

François Bernier e la religione pan-asiatica

Torniamo all'India. Il secondo canale attraverso cui l'esperimento di Dārā giunse in Europa fu François Bernier (1620-1688), medico e filosofo libertino, discepolo e divulgatore di Gassendi, amico di Molière, corrispondente di Locke. Dopo aver viaggiato in Palestina, Siria ed Egitto, visse per otto anni in India e fu, per un breve periodo, medico personale dello stesso Dārā. Quando il principe muore, Bernier si stabilisce a Benares al servizio di un ricco mercante persiano, Danishmand Khan, e lì frequenta assiduamente per circa tre anni un gruppo di dotti hindu, tra i quali figurava, con ogni probabilità, Kavīndrachārya, lo stesso erudito che aveva diretto l'équipe di traduttori al servizio di Dārā.¹¹⁷ Quasi ogni

¹¹⁶ Il manoscritto è stato pubblicato in arabo (2017) e tradotto in francese (2015) e in inglese: Ḥannā Diyāb, *The Book of Travels*, a cura di J. Stephan, trad. Elias Muhanna, 2 vols., New York, NYU Press, 2021; sull'incontro tra Diyāb e Galland, *The Annotated Arabian Nights: Tales from 1001 Nights*, a cura di P. Lemos Horta, New York, Norton, 2021, pp. 523-96. Sulle Mille e una notte come testo orientalista, oltre a Said, cfr. Rana Kabbani, *The Arabian Nights ad an Orientalist Text*, in *The Arabian Nights Encyclopedia*, a cura di U. Marzolph e R. van Leeuwen, Santa Barbara, Clio, 2004, pp. 25-28.

¹¹⁷ Per un'acuta analisi della religione pan-asiatica in Bernier, si veda ancora una volta Urs App, *The Birth of Orientalism*, cit., pp. 148-173; per un'indagine più puntuale dell'immagine dei mughals in Bernier, cfr. Sylvia Murr, *Le politique « au Mogol » selon Bernier : appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale*, in *De la royauté à l'État dans le monde indien*, a cura di J. Pouchepadass - H. Stern, Paris, E.H.E.S.S. 1991, pp. 239-311; per il rapporto con la Compagnia delle Indie francesi e Colbert, cfr. Sanjay Subrahmanyam, *Europe's India: Words,*

giorno si tenevano conversazioni filosofiche con i *pandit*. Questi dialoghi avvenivano alla presenza di Bernier e di Danishmand Khan – curioso di filosofia e medicina europee; per lui Bernier traduceva in persiano alcuni testi di Gassendi e Cartesio.¹¹⁸ Così si formava una strana triangolazione: un musulmano e un libertino cattolico uniti nel ridicolizzare le ‘favole’ dell’erudito indiano, favole che pure continuano ad ascoltare, interrogare, annotare. È un esempio di quella logica di reti polinodali che caratterizzava l’età moderna euroasiatica: non semplici diadi (Europa-India; Cristianesimo-Islam; Islam-tradizioni religiose hindu), ma triangolazioni asimmetriche in cui saperi locali, mediatori islamici e lettori europei si specchiano, si fraintendono e tuttavia comunicano.¹¹⁹ I *pandit* spiegano, per esempio, che le immagini nei templi non sono oggetto di culto in sé, ma strumenti di concentrazione: la preghiera si rivolge solo a Dio, «unico e assoluto

People, Empires, 1500-1800, Cambridge (MS) and London, Harvard University Press, 2017, pp. 1-16. Per un profilo complessivo del viaggiatore e dei suoi interessanti legami in Francia, cfr. soprattutto Nicholas Dew, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford, Oxford University Press, 2009; Peter Burke, *The philosopher as traveller: Bernier's Orient*, in *Voyages and Visions: Towards A Cultural History of Travel*, a cura di J. Elsner - J.-P. Rubiés, London, Reaktion Books, 1999, pp. 124-137. Su Bernier e Gassendi, cf. Sylvia Murr, *Bernier et Gassendi: une filiation déviationniste?*, in *Gassendi et l'Europe*, a cura di S. Murr, Paris, Vrin, 1997; Gianni Paganini, *L'«Abrégé» de François Bernier et l'«Ethica» de Pierre Gassendi*, in «Corpus», 20, 1992, pp. 137-153.

¹¹⁸ «Quand j'étois las d'expliquer à mon Agah ces dernières découvertes d'Harveus et de Pecquet sur l'Anatomie, et de raisonner avec luy sur la Philosophie de Gassendy et de Descartes que je luy traduisois en Persien (car ça esté là ma plus grande occupation pendant cinq ou six ans) le Pendet estoit nostre Refuge, et alors c'estoit à luy à raisonner, è a nous raconter ses fables qu'il nous debitoit serieusement et sans jamais rire, il est vray que nous nous degoutames si sort à la fin des ses raisonnements bourrus que nous ne le pouvions presque plus entendre», François Bernier, *Voyages*, Amsterdam, Marret, 1699 (1^a ed. 1670), vol. 2, p. 134. Per inciso: l'aneddoto è un'ulteriore smentita del topos dell'“incuriosità” musulmana (per es. B. Lewis, F. Cardini). Sono ormai moltissimi gli studiosi (Euben; Subrahmanyam; Omidvar; Matar; Zadeh) che hanno ricostruito la fitta ecologia di pratiche d'indagine e di traduzione – dall'etica della meraviglia (‘ajā’ib) alle officine intellettuali ottomane, safavidi e mughal. Per un quadro generale sulla violenza epistemica dell’eccezionalismo europeo a proposito di curiosità, cfr. Lorenzo Kamel, *The Appropriation of ‘Curiosity’*, in «E-International Relations», 12 ottobre 2021 (URL: <https://www.e-ir.info/2021/10/12/the-appropriation-of-curiosity/>). Una correzione viene dall'invito di Benjamin A. Elman a studiare le tradizioni del sapere «on their own terms, rather than speculate about why they did not accomplish what the Europeans did» (B.A. Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2005, p. xxvi).

¹¹⁹ Per un ormai classico invito a sostituire letture bilatelari con circuiti e diadi (in primo luogo geografici), mettendo al centro circolazioni, intermediari e co-produzioni di saperi, si veda Sanjay Subrahmanyam, *Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*, in «Modern Asian Studies», 31/3, 1997, pp. 735-762.

signore». Bernier sospetta maliziosamente che queste parole siano *captatio benevolentiae*, solo un modo per ingraziarsi i cristiani e rendere più accettabile il politeismo ai loro occhi. Ma ne scrive ugualmente agli amici, in questo costante gioco di squalificare ciò che viene però lo stesso riportato.

Dunque, lo stesso mediatore tra testi vedici e islam sufi, colui che aveva aiutato Dārā a riconoscere nella parola sanscrita il “grande segreto” coranico, divenne, poco dopo, mediatore della stessa dottrina verso l’Europa libertina. La trasmissione avvenne anche stavolta in una lingua franca, il persiano, giacché Bernier non conosceva il sanscrito. Nel frattempo, però, va ricordato che Bernier attingeva anche da fonti gesuitiche, in particolare da Heinrich Roth, tra i più precoci studiosi di sanscrito e informatore anche di Athanasius Kircher.¹²⁰

Bernier sintetizzò la sua versione della religione indiana in una lettera al poeta Jean Chapelain, destinata alla lettura pubblica nel suo circolo parigino di amici *beaux esprits* e poi confluita nei suoi *Voyages*. Il successo fu immediato, vasto e duraturo, forse anche grazie al tono da testimone colto, capace di attrarre un pubblico che diffidava dei gesuiti. Montesquieu e Marx attinsero a piene mani dalla sua *Lettre à Colbert* (in cui descriveva il sistema economico indiano) per la teoria del dispotismo orientale, ignorando o minimizzando evidenze contrarie già disponibili da quasi due secoli.¹²¹ In Italia, Leopardi lo lesse per le sue osservazioni sul *sati*. E fu probabilmente leggendo Bernier che prima Bayle e poi Diderot ebbero l’idea di associare lo stato di beatitudine degli yogi e dei *fakiri* all’estasi provocata dall’oppio. Secondo il grande indologo Wilhelm Halbfass, l’immagine celeberrima di Marx della religione come “oppio dei popoli” risalirebbe proprio a questo filone, passando per Hegel, Diderot, e, infine, da Bernier.¹²²

¹²⁰ Sugli orientalisti gesuiti, cfr. Ines G. Županov, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in the Seventeenth-Century India*, New Delhi-New York, Oxford University Press, 1999; Ângela Barreto Xavier and Ines G. Županov, *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th–18th Centuries)*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

¹²¹ Cfr. Noel Malcolm, *Useful*, cit. pp. 361-364, Joan-Pau Rubiés, *Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu*, in «Journal of Early Modern History», 9, 1-2, 2005, pp. 109-180; Franco Venturi, *Oriental Despotism*, in «Journal of the History of Ideas», 24, 1963, pp. 133-142; Richard Koebner, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», 14, 1951, pp. 275-302.

¹²² Wilhelm Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, Delhi, Motilal, 1990, p. 82. Questo il testo di Diderot: «Ils [les brahmins] assurent que le monde n’est qu’une illusion, un songe, un prestige, et que les corps pour exister véritablement doivent cesser d’être en eux-mêmes, et se confondre avec le néant qui par sa simplicité fait la perfection de tous les êtres.

Ma per noi, qui, conta un'altra eredità, debitrice di Dārā. Bernier fu tra i primi a presentare con successo una dottrina religiosa panasiatica, che accomunava India, Cina, Persia. L'idea fondante era l'esistenza di un'anima del mondo, di cui tutte le altre anime – umane, animali – senza distinzioni facevano parte. Una cosmologia basata sull'emanazione da un principio unico, e sul ritorno finale a quell'unità: "un grande segreto di cabala", con cui – scrive Bernier – era stato infettato anche il principe Dārā, e che aveva "contaminato" i sufi e moltissimi dotti persiani. Questo sistema viene reso visibile da una metafora potente, presente nelle Upanishad: quella del ragno. L'ente creatore è come un ragno che tesse il mondo con i fili usciti dal proprio corpo. Quando ritira quei fili, l'universo cessa: la creazione è emanazione, la distruzione è reintegrazione. L'esistenza è solo una ragnatela fragilissima, e, in ultima analisi, un'illusoria, momentanea proiezione: tutto è solo un sogno.¹²³ Bayle, Diderot, Burnet: da questa dottrina pan-asiatica fondata sull'emanazione tutti rimasero ammaliati. Era nata quella che la voce dell'*Encyclopédie* redatta da Diderot definisce la «Philosophie des Asiatiques en général».¹²⁴

Ils font consister la sainteté à ne rien vouloir à ne rien penser à ne rien sentir. Cet état ressemble si fort au sommeil, qu'il paraît que quelques grains d'opium sanctifieraient un brahme ben plus sûrement que tous ses efforts».

¹²³ François Bernier, *Voyages contenant la description des Etats du Grand Mogol, de l'Hindoustan, du Royaume de Kachemire*, Amsterdam, Manet, 1699, (1^a ed. 1670), pp. 163-165: «Il n'est pas que vous ne sachiez la doctrine de beaucoup d'anciens philosophes, touchant cette grande ame du monde, dont ils veulent que nos ames, et celles des animaux, soient des portions. [...] C'est là la doctrine comme universelle des Pendets Gentils des Indes, et c'est cette même doctrine qui fait encore à present la Cabale des Soufys, et de la plupart des gens de lettres de Perse, et qui se trouve expliquée en vers persiens si relevez et si enfatiques dans leur Goult-chen-raz ou parterre des mysteres. Comme ç'a été celle-là même de Flud que nostra gran Gassendi a refutée si doctement [...]. Ces Cabalistes ou Pendets Indous poussent l'impertinence plus avant que tous ces philosophes, et pretendent que Dieu ou cet Estre souverain qu'ils appellant Achar, immobile, immuable, ait non seulement produit ou tire les ames de sa propre substance, mais generalment encore tout ce qu'il y a de materiel et de corporel dans l'Univers, et que cette production est faite à la façon d'une Auraignée qui produit une toile qu'elle tire de son nombril, et qu'elle reprend quand elle veut. La creation donc, dissent ces docteurs imaginaires, n'est autre chose qu'une extraction et extension que Dieu fait de sa propre substance, de même que la destruction n'est autre chose qu'une reprise qu'il fait de cette divine substance, de ces divins rets dans luy-même [...] Tout ce monde n'est qu'une espece de songe et une pure illusion». Per una analisi dell'idea di uomo e mondo come ombra di un sogno nel Rinascimento italiano e in Shakespeare, cf. Michele Ciliberto, *Sogno, ombra, dissimulazione. Variazioni di un tema*, in Idem, *L'occhio di Atteone: nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Storia e Letteratura, 2002, pp. 111-140.

¹²⁴ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 1, Paris, Briasson-David-Le Breton-Durand, 1751, 753b.

Vent'anni dopo, ormai da tempo rientrato in Europa, Bernier legge i testi di Philippe Couplet sulla Cina, su Confucio e i buddhisti, e riconosce la stessa inazione contemplativa di cui gli avevano parlato i *pandit*. Non ha dubbi: i bonzi, gli yogi e i fakiri indiani, i sufi, i talapoini birmani, tutti gli sembrano professare uno stesso quietismo estremo globale. E stavolta non c'è solo l'Asia: il desiderio di unirsi a Dio tramite una contemplazione immobile è presente, secondo Bernier, anche nei mistici spagnoli come Miguel de Molinos.¹²⁵

Anche al netto delle tecniche retoriche con cui un libertino fa circolare idee proibite fingendo di disapprovarle, Bernier nutre un sincero disprezzo (che non elimina l'interesse) per queste dottrine. Le trova confuse, puerili, frutto di una specie di malattia mentale di alienazione dal mondo. Soprattutto, assimila la cosmologia che le sorregge a una forma di superstizione, debolezza umana che egli detesta. Il suo bersaglio è l'inclinazione umana alla superstizione e, soprattutto, la manipolazione e strumentalizzazione della credulità da parte di alcune élite intellettuali. I bramani sono, per lui, i preti cattolici d'Oriente: maestri del raggiro.

Pur padroneggiando a perfezione il persiano e pur essendo stato coinvolto in uno dei momenti più vibranti della vita intellettuale dell'India mughal, quando era alla corte del principe, in Bernier (autore, tra l'altro, di una delle prime teorie razziali e razziste)¹²⁶ l'agenda europea finiva per prevalere sul resto. Prova minore ma per noi significativa di questa sordità è il suo disappunto per la cura riservata agli animali e il rispetto manifestato per le piante che aveva osservato in India. «Tous ces peuples ont le coeur trop tendre envers tous les animaux», scrive in tono sprezzante. In Diderot, quel cuore troppo tenero diventerà addirittura «attache-ment aveugle», una dedizione cieca.¹²⁷ Le spiegazioni che di questi atteggiamenti offre Bernier sono sempre funzionali: o pragmatiche (consumare carne fa male),

¹²⁵ François Bernier, *Mémoire sur le Quietisme des Indes*, in *Histoire des ouvrages des sçavans*, Rotterdam, Reinier Leers, 1688, pp. 47-52.

¹²⁶ Joan-Pau Rubiés, *Race, Climate and Civilization in the Works of François Bernier*, in *L'Inde Des Lumières*, a cura di M. Fourcade - I.G. Županov, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2013, pp. 53-78.

¹²⁷ François Bernier, *Voyages contenant la description des Etats du Grand Mogol, de l'Hindoustan, du Royaume de Kachemire*, Amsterdam, Manet (1699) (I^a ed. 1670), pp. 135-137; Diderot, ASIATIQUES, *Philosophie des Asiatiques en général*, in *Encyclopédie*, Paris, Briasson, David, Le Breton et Durand, 1751, vol. 1, p. 752b-755a: « Personne n'ignore le respect aveugle que ces peuples ont pour les animaux, même les plus nuisibles, dans la persuasion où ils sont que les ames humaines sont logées dans leurs corps ».

o manipolatorie (la trasmigrazione delle anime sarebbe un'invenzione per scoraggiare la violenza tra esseri umani, gli altri esseri viventi in effetti non contano).¹²⁸

Quid est veritas? Il cattolicesimo alla prova degli animali

Del resto, qualcosa di simile era accaduto nell'incontro tra Naresuan, re del Siam, e i gesuiti portoghesi, nel 1599. Secondo il resoconto di padre Fernão Guerreiro (1550-1617), il re pose solo due domande ai missionari. La prima: che cosa desiderassero di più in questa vita. I gesuiti risposero: la conversione del sovrano e del suo popolo. La seconda domanda fu se i cristiani potessero uccidere gli animali senza commettere peccato. I missionari non esitarono: sì, potevano, perché gli animali erano stati creati per l'uso e il consumo degli uomini. L'unico peccato, spiegaron, riguardava la proprietà: uccidere un animale altrui era un torto, ma non lo era l'atto in sé dell'uccidere. A queste risposte, scrive Guerreiro, il sovrano reagì come Pilato, che non si curava della risposta alla sua domanda *Quid est veritas?* Preso atto dell'incomunicabilità, non tornò più sull'argomento, ma offrì comunque ospitalità ai cattolici.¹²⁹

Resta il dato sorprendente: su due sole domande riguardo al cristianesimo, una verteva sullo statuto degli animali. Non è un dettaglio marginale. Il rapporto tra uomini e animali, infatti, era percepito come cruciale da entrambe le parti dell'incontro. Per i cristiani occidentali che si avvicinavano all'India, il regime di rispetto verso le bestie appariva ora assurdo e abominevole, ora ammirevole e

¹²⁸ François Bernier, *Voyages contenant la description des Etats du Grand Mogol, de l'Hindoustan, du Royaume de Kachemire*, Amsterdam, Manet 1699, (1^a ed. 1670), pp. 135-137

¹²⁹ «Recebera el-Rei os padres neste dia com rosto mais alegre, e logo no princípio da prática lhes perguntou que era o que cá desejavam nesta vida. Responderam-lhe que desejavam muitas coisas, mas em particular o que mais pediam a Nosso Senhor era perdão de seus pecados, graça para o servirem, a exaltação de sua glória, a conversão do mundo todo à sua santíssima fé, e mui em particular a dos seus reinos. Perguntou mais, se podiam os cristãos matar todos os animais sem pecado. Responderam-lhe que sim, pois Deus Nosso Senhor os criara para o serviço do homem, e o homem para o servir a ele; porém que não podiam matar os animais alheios, por não fazerem mal e darem perda a seus donos. A isto se houve como Pilatos quando perguntou: *Quid est veritas?* e não curou mais de resposta», Fernão Guerreiro, *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas Missões do Japão, China, Cataio [...]* Nos anos de 1600 a 1609, dir. por Arthur Viegas, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930-1942, vol. 1, pp. 45-46. Gli studi sulle missioni cattoliche nel Siam tendono a concentrarsi su fasi successive (Narai), con il viaggio di Guy Tachard. Per un quadro generale, si veda Chris Baker - Pasuk Phongpaichit, *A History of Ayutthaya. Siam in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

persino esemplare. Per gli indiani che incontravano gli evangelizzatori, al contrario, la questione diventava subito una cartina di tornasole per giudicare la nuova fede: bastava chiedere come i cristiani trattassero gli animali per misurare la consistenza etica del loro messaggio. Questa centralità trova conferma in un raro frammento polemico *vīraśaiva* giunto fino a noi, esaminato e tradotto da Margherita Trento. Si tratta dell'*Ēcumata nirākaraṇam* ("Confutazione della religione di Gesù"), attribuito al poeta-santo *Tuṛaimaṅkalam Civappirakācar* (XVII secolo) e forse composto in polemica con Roberto Nobili. Dei suoi versi sopravvivono soltanto tre strofe, incorporate in un commento a un poema vegetariano, ma bastano a mostrare la radicalità della contestazione: la dottrina biblica del dominio dell'uomo sugli animali (Gen. 1,28) viene confutata con esempi empirici. I vermi che brulicano negli escrementi non servono da cibo all'uomo; tigri e serpenti continuano a nuocere, incuranti di qualsiasi comando divino; persino le fiere addomesticate smettono di nuocere, ma non diventano nutrimento. Di fronte a queste evidenze, se davvero Dio aveva imposto agli animali di sottomettersi all'uomo, conclude, «allora la parola di Dio risulta falsa». È una voce isolata e frammentaria, ma sufficiente a mostrare come già nel Seicento l'etica cristiana del dominio sugli animali fosse intercettata, interrogata e frontalmente contestata da interlocutori indiani.¹³⁰

Lo spione turco

Negli stessi anni in cui, a Parigi, François Bernier metteva in circolo il suo racconto sprezzante sul "cuore troppo tenero" degli indiani verso gli animali, un genovese in esilio ne rovesciava il segno e lo trasformava in un elogio appassionato e dotto.

È Giovanni Paolo Marana, autore del romanzo pseudoepistolare *L'Esploratore turco*, pubblicato in italiano a Parigi nel 1684 da Claude Barbin.¹³¹ La sua

¹³⁰ Margherita Trento, *Writing Tamil Catholicism. Literature, Persuasion and Devotion in the Eighteenth Century*, Boston-Leiden, Brill, pp. 291-294.

¹³¹ Per un profilo di Marana, cfr. Carlo Alberto Girotto, *Marana, Giovanni Paolo*, in «DBI», 69, 2007, pp. 408-412. Lo studio più ricco e completo su Marana resta Gian Carlo Roscioni, *Sulle tracce dell'Esploratore turco*, Milano, Rizzoli, 1992. Di «fortuna prodigiosa del romanzo parla Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Gallimard, 1961, vol. 1, p. 34. Sulla critica 'politica' di Marana, si veda Franco Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 41-44; J. Tucker, *The Turkish Spy and its French background*, in «Revue de Littérature comparée», 32, 1958, pp. 79-91. Per le citazioni dalle lettere mi riferisco all'edizione

‘fortuna prodigiosa’ per due secoli, non si deve però a questa prima versione, ma alle traduzioni e continuazioni francesi e soprattutto inglesi (*The Turkish Spy*, *L’Espion Turc*), il romanzo sarebbe diventato un modello quasi esplicito non solo delle *Lettres persanes*, ma anche per autori radicali come Bayle (al quale venne finanche attribuito), Fontanelle, Saint-Evremond, e persino Jean Meslier. Le vicende editoriali di questo testo sono ingarbugliatissime e tuttora non completamente chiare, ma le manipolazioni, i mascheramenti tipografici e le continuità non autorizzate ne fanno un caso emblematico delle pratiche della letteratura clandestina: il libro perde i contorni di opera autoriale unitaria e diventa un testo aperto, modellato sui vincoli e le opportunità del commercio internazionale del libro, adattato a contesti e pubblici diversi (nella versione inglese, ad esempio, fu soppressa una lettera filomonarchica e ostile al Parlamento).¹³²

Il narratore e protagonista è Mahmut, musulmano di Costantinopoli travestito da cristiano moldavo e spia del Divano nella capitale del Re Cristianissimo. Attraverso il consumato espediente del ritrovamento del manoscritto (in arabo), Marana adotta lo ‘sguardo da lontano’, lo straniamento e strappa alla realtà francese il velo di consuetudine che appanna il giudizio. Ma, a differenza di molti epigoni, qui l’oriente non sembra essere una pura cornice esotica: ha una carica sovversiva propria, ben percepita dai lettori contemporanei. E, come vedremo,

più completa e agevole da consultare: *Letters writ by a Turkish spy, who lived five and forty years undiscovered at Paris: giving an impartial account to the Divan at Constantinople, of the most remarkable transactions of Europe: and discovering several intrigues and secrets of the Christian courts (especially of that of France). Continued from the year 1637, to the year 1682. Written originally in Arabick, translated into Italian, from thence into English*, London, A. Wilde et al., 1770 (I^a ed. 1720), [di qui in poi, *Turkish Letters*].

¹³² Per le varianti tra le edizioni e per l’ipotesi di un autore unitario anche delle lettere incluse solo nella versione inglese, cfr. Guido Almansi, *L’“Esploratore turco” e la genesi del romanzo epistolare pseudo-orientale*, in «Studi secenteschi», 7, 1966, pp. 35-65; Jean Pierre Gaudier - Jean Jacques Heirwegh, *Jean Paul Marana, l’Espion du Grand Seigneur et l’histoire des idées*, in «Études du XVIII^e siècle», 8, 1981, pp. 25-51. Per l’edizione dei soli due manoscritti in italiano finora reperiti, cfr. Guido Almansi - Donald Warren, *L’Esploratore Turco di Giovanni Paolo Marana*, in «Studi secenteschi», 9, 1968, pp. 159-257; 10, 1969, pp. 243-288; 11, 1970, pp. 75-165; 12, 1971, pp. 325-365; 13 (1972), pp. 275-291; 14 (1973), pp. 253-283. Per un inquadramento delle pratiche di edizioni clandestine, si vedano almeno Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1982; Id., *The Corpus of Clandestine Literature in France, 1769-1789*, New York, Norton, 1995; sulla circolazione di manoscritti per sfuggire alla censura, *Clandestine Philosophy. New Studies on Subversive Manuscripts in Early Modern Europe, 1620-1823*, a cura di G. Paganini - M.C. Jacob - J. Christian Laursen, Toronto, Toronto University Press, 2020.

uno dei nodi più fortemente destabilizzante riguarda proprio il tema di cui ci stiamo occupando, quello degli animali.

Parigi, per Mahmut, è una mansarda, quella in cui vive, e una maschera, quella che indossa ogni giorno. La dissimulazione perpetua – da camaleonte, ma in senso opposto all'*homo chameleontis* di Pico, libero di scegliere la propria forma – lo ha reso malinconico, scisso dal mondo e da sé stesso. Nella sua stanza, accanto al Corano, si trovano Agostino, Tacito, Plutarco, Averroè, e un ritratto di Masaniello. Mahmut detesta la città e sogna invece di vivere sulle sponde del Gange. Nobile d'animo e nevrotico, si sente smarrito e «straordinariamente triste»; solo la parola 'India' lo scuote dallo *spleen* e gli è dolce come la parola 'Paradiso'.¹³³ Ha imparato le lingue e le usanze d'Europa, ma è il sanscrito che vorrebbe conoscere, per poter leggere i testi vedici che, ne è certo, contengono «verità strane e stupefacenti», eppure perfettamente ragionevoli, argomenti chiari a sostegno dell'eternità del mondo e regole per vivere con purezza di spirito. Dell'India lo attrae proprio quella stessa *tenerezza* verso tutte le creature che Bernier e poi Diderot avrebbero ridicolizzato e mancato di comprendere: «Oggi l'India è l'unico luogo al mondo dove, pubblicamente, si pratica la giustizia verso tutte le creature viventi», proclama.¹³⁴ Legge avidamente i racconti di viaggio e ne vagheggia uno. Non sono i Mughal ad interessargli, ma gli hindu; vorrebbe mettersi alla loro scuola e imitarli specialmente nella «giustizia e nella tenerezza che mostrano verso gli animali»:

« Ever since I read the journal of thy travels in the East, I was inflamed with an ardent desire to see that renowned nation, to converse with the Brahmins, and pry into the mysteries of their unknown wisdom, which occasions so much discourse in the world. I know not what ails me, but I promise myself more satisfaction from their books, were I capable of understanding the language in which they are writ, or from the lips of those priests, who have them in their custody, than from all the prophets and sages in the world. I fancy I should find something prodigiously strange and amazing in their history, yet squaring with human reason and probability of truth. I should meet with arguments which I cannot yet start, to prove the eternity of the world; arguments

¹³³ *Turkish Letters*, vol. 6, libro 3, lett. 5, p. 138: «There is no country under the moon which I wish to see with greater earnestness than Indostan, the very name whereof sounds almost as sweet as Paradise. Doubtless, it is the Eden of the earth in many respects».

¹³⁴ *Turkish Letters*, vol. 5, lett. 3, p. 65.

clear and demonstrative; such as would establish this doctrine, against all objections that have, or can be made to the contrary. The idea, which I already entertain of so unmeasurable a duration, is only founded on my own natural thoughts, and supported by the concurrent opinion of several ancient philosophers. But I should hope to see it discovered by these Indian records to be a truth as bright as the sun, and as fixed as the center of the earth. There is another thing for which I mightily admire the Indians, and wherein I endeavour to imitate them, to the utmost of my power: that is, the justice and tenderness they show towards the beasts».¹³⁵

Quasi tutte le lettere del IV volume, indirizzate all'eremita Mahumad Hogia e al medico Cara Hali, ruotano su metempsicosi e vegetarianismo, con varie inserzioni colte – dal Diluvio alle tribù perdute d'Israele, dai cunicoli delle Piramidi a Pan Gu, l'essere primordiale nel Taoismo – secondo un ritmo mentale che è insieme erudito e febbrile. Mahmut si sforza di non mangiare carne (non sempre ci riesce e, per dissimulare la propria identità, tra i parigini deve ostentare persino il consumo di carne suina). Crede nel principio di giustizia del non nuocere e, pur musulmano, si definisce *in pectore* «un pitagorico dichiarato, un discepolo dei brahmani indiani, un campione della trasmigrazione delle anime».¹³⁶ Anticipando i rimproveri di scarsa ortodossia da parte dei suoi interlocutori correligionari, scrive che sono moltissimi i musulmani che, come lui, credono in queste dottrine.

Marana era un lettore vorace e disordinato: nel carteggio fittizio riversa divagazioni dotte, apologhi paradossali, riflessioni filosofiche, racconti di viaggio. I temi e il timbro sono quelli del libertinismo erudito di un testo come

¹³⁵ *Turkish Letters*, vol. 6, libro 3, lett. 5, pp. 136-137.

¹³⁶ *Turkish Letters*, vol. 4, libro 3, lett. 4, pp. 175-176 (a Cara Hali): «The Christians seem to have too proud an opinion of themselves, and set a greater value on human Nature than suits with reason. They assert that all things were made for man, and stile him Lord of his Fellow-Creatures; as if God had given him an absolute dominion over the rest of his works, especially over the animal generations, and that all the birds of the air, beasts of the earth, and fish of the sea, were created only to serve his appetite, and other necessities of life. I remember a letter I formerly sent to thee, where I discoursed of the Cartesian Philosophers, and their contempt of the beasts, in denying them Souls, or the use of Reason. [...] I have been long an advocate for the Brutes, and have endeavored both to abstain from injuring them myself, and to inculcate this fundamental point of justice to others. This is owing to the example and philosophy of Mahummed, the Eremite in Arabia, that Light and Glory of religious men. And, were it not that my humour is to be doubtful in all things, the influence of this conversation would make me a profess'd Pythagorean, a Disciple of the Indian Brachmans, a Champion for the Transmigration of Souls».

il *Theophrastus Redivivus*, filtrati però dal pessimismo – con un accento quasi tragico – della cultura italiana e francese del tardo rinascimento e dell’anti-umanesimo. Sebbene diluita in un tono più civettuolo e distratto, si sente l’eco della radicalità di Leon Battista Alberti, Giordano Bruno, Girolamo Cardano, Vanini, Campanella.¹³⁷ Sullo sfondo, la grande *querelle* cinque-secentesca sull’anima delle bestie: tra gli animali pensanti e pii di Girolamo Rorario e gli animali-macchina di Descartes, Marana costella le lettere di episodi di bestie sagaci, premurose, virtuose, parlanti (e pazienza se gli uomini non sanno decifrarne le lingue!). È in questa vena profonda che si innesta l’elogio dell’attitudine indiana al vivente: non sorprende che il libro finisca all’Indice nel 1705.¹³⁸

In realtà, la versione italiana delle prime lettere non venne censurata, da satira veniale di corte si passa solo in un secondo tempo a un testo percepito come pericoloso. Come ha mostrato Robert Darnton, la manipolazione editoriale può dunque spostare un libro da un’area grigia alla zona rossa della censura, con conseguente mutamento di pubblico e circolazione.

Nelle lettere di Mahmut ritorna, ancora una volta, l’immagine degli ospedali per gli animali, istituzione ‘filosofica’ e giustissima; non innovazione capricciosa,

¹³⁷ Sulla vena tragica di questa cultura, si veda Michele Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Storia e letteratura, 2005. Sul rapporto animali-uomo negli autori menzionati, cf. Cecilia Muratori, *From Animal Happiness to Human Unhappiness: Cardano, Vanini, Theophrastus Redivivus (1659)*, in *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, a cura di G. Paganini - C. Muratori, Cham, Springer, 2016, pp. 185-202; Guido Giglioni, *Humans, Elephants, Diamonds and Gold: Patterns of Intentional Design in Girolamo Cardano’s Natural Philosophy* in «Gesnerus», 71, 2, 2014, pp. 237-257, Gianni Paganini, *Political Animals in Seventeenth-Century Philosophy: Some Rival Paradigms*, in *Ethical Perspectives on Animals in the Renaissance and Early Modern Period*, cit., pp. 285-298. Nelle lettere di Manara compare un calabrese, un abile astrologo, che potrebbe essere un omaggio a Campanella; gli disse di non appartenere a nessuna setta religiosa, ma di adorare lo spirito e l’anima del mondo, che è eterno e infinito (ST, vol. 6, libro 2, lett. 19, pp. 108-112). Sul topos dell’intelligenza animale nella letteratura libertina, cfr. René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, Boivin, 1943.

¹³⁸ Per la storia e i dettagli di queste censure, si veda Ida Triglia, *L’“Espion turc” on the Index librorum prohibitorum: between memory and censorship*, in *UNAK 2014: Uluslararası Kültürel Mirasın ve Kültürel Bellek Kurumlarının Yönetimi Kongresi = URLA 2014: International Congress on Management of Cultural Heritage and Cultural Memory Institutions, proceedings book*, Ankara, University and Research Librarians’ Association, 2016, pp. 276-287. Sulla censura dei romanzi, si veda Patrizia Delpiano, *Il governo della lettura, Chiesa e libri nell’Italia del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2008; Ead., *I censori leggono romanzi*, in *Testi, forme e usi del libro. Teorie e pratiche di cultura editoriale*, a cura di L. Braidà - A. Cadioli, Milano, Bonnard, 2007, pp. 117-133.

ma segno di un costume antico e quasi universale. Da qui la mossa più originale di Marana: spostare l'asse della critica dalla frattura teologica (cristiani *vs* non cristiani) alla faglia geografica e morale (occidente *vs* oriente). Per rafforzare l'invettiva contro i cattolici occidentali che scannano senza ritegno mammiferi, uccelli e pesci, Marana costruisce una contrapposizione più vasta. Non sono soltanto gli 'indiani' ad essere 'teneri' – ed è significativo che l'aggettivo torni qui in senso positivo – ma tutti i popoli orientali. Compresi i cristiani d'Oriente (greci, armeni, georgiani, mingreli), che sono rimasti fedeli agli Apostoli e ai primi Padri della Chiesa, e perciò mangiano poca carne o non ne mangiano affatto. Fanno eccezione i «Nazareni occidentali», fieri di una libertà illimitata in fatto di cibo e macellazioni concessa dal «muftì romano», il papa, per assecondare l'ingordigia e consolidare il potere. Incrudeliti dalla dieta, deridono chi mostra 'tenerezza' (di nuovo!) verso gli animali e finiscono per essere più feroci dei cannibali. Riemerga così, dal repertorio cinquecentesco (De Bry e soprattutto Montaigne), l'equivalenza europei=cannibali.

L'umanità intera – Marana è poligenista, ma qui evoca una *traditio universalis* e un'età dell'oro di armonia tra gli uomini e tra gli uomini e le creature – conobbe un comandamento di mitezza verso il vivente. Furono i sacerdoti a inventare i sacrifici cruenti per celare i propri errori meschini: il primo bue, ucciso per rabbia perché aveva mangiato l'offerta di frutti destinata agli dèi; la prima capra, abbattuta per vendetta perché aveva mangiato una vigna. A guardar bene, tutti i popoli saggi hanno aborrito lo spargimento di sangue umano e animale; anche l'occidente ebbe un tempo i suoi custodi del vivente – i druidi e le loro querce sacre. Oggi, però, dominano ingordigia e sopraffazione; per trovare le reliquie di quelle leggi giuste, ormai, occorre andare a Oriente.

«Among their good works, it is accounted an act of great reputation and virtue, to build Hospitals for Beasts as well as Men: And, in every city, there are great numbers of such as spend all their life in tending on sick and wounded animals, or such as have no sustenance elsewhere. And, this is no novel Institution, but deliver'd down to them by Tradition, from immemorable ages. [...]

By all which it is evident, That the tender regard, which the True Faithful have for the Brutes, is no Innovation, or singular Caprice of Superstition; but the primitive Practice of the Ancients, the universal Tradition of the whole Earth. Nay, the Eastern Christians, for the most part, live an abstemious life; such as the Grecians, Armenians, Georgians, Mingrelians, and others that are scattered up and down in divers parts of Asia. These following the Examples and Traditions of the Apostles and Primitive

Fathers of their Churches, either taste not at all, or very sparingly, the Flesh of Beasts, Birds, and Fishes. But the Nazarenes of the West boast I know not of what liberty they have, to eat without scruple, of all things; having the dispensation of the Roman Mufti, whom they call the Vicar of God. Hence it is, that these religious Libertines are not afraid to gorge themselves, even with the Blood of slaughter'd Beasts; which their own Law forbids them to taste. And they prop themselves up in their impiety, by saying, That the Pope has power to change the Traditions and Ordinances of the Apostles, and even of Jesus the Messiah himself. Hence proceeds their derision of those who shew any tenderness of the Brutes; for they are harden'd in their gluttonous cruelty, and are but one remove from the most savage Cannibals».¹³⁹

La polemica non comprende soltanto i cattolici; anche gli ebrei, secondo Mahmut, hanno tradito Mosè. In una lettera a Nathan ben Saddi, ebreo collega di spionaggio di stanza a Vienna, argomenta che, a leggere con attenzione la Bibbia, si vede con chiarezza che la Legge mosaica non avrebbe mai comandato sacrifici cruenti e avrebbe vietato ogni uccisione, tanto di uomini quanto di bestie.¹⁴⁰ Fu poi con le catastrofi storiche che quel messaggio andò perduto e corrotto, ancora una volta per questioni di potere e di guadagno. Dunque, non occorre nemmeno attingere alle acque del Gange per trovare temi e motivi a favore di una maggiore *tenerrezza*. La regola aurea è semplicissima: «ama i tuoi amici, perdona i tuoi nemici, sii giusto con tutti e non arrecare danno ad alcuna bestia. Se seguirai questa regola, la tua anima sarà al sicuro».¹⁴¹

¹³⁹ TS, vol. 4, lett. 5, pp. 17-18. Il passo si ritrova pressoché identico nel *Testament* di Jean Meslier, incluso l'elogio dell'ospedale per gli animali e dei bramani.

¹⁴⁰ «The law of Moses, if I mistake not, obliges all of thy nation to certain specific tenderness towards the dumb animals. And Eesa, the Prophet, a man of no obscure extract, but of a noted race among the Hebrews, says, "He that killeth an ox is as if he slew a man; and he that sacrificeth a lamb as if he beheaded a dog." And in another place the same Prophet says, in the person of God, "To what purpose is the multitude of your sacrifices to me? I am offended with the smoke of your burnt-offerings, and nauseated with the smell of broiled fat. I take no delight in the blood of bulls, lambs, or goats. Who hath required these of you, at your hands? Bring no more vain oblations, which my soul hateth." By those expressions, one would think the Prophet brings in God, denying that ever he commanded any such sacrifice, or shedding of blood, and protesting against it as an abomination. Where then is the reputation of these writings which go under the name of Moses? For in them these bloody victims are expressly enjoined. God cannot be contradictory to himself. Doubtless, a great part of the true law which God gave to Moses was lost in the former captivities of your nation» (*Turkish Letters*, vol. 5, lett. 3, pp. 65-66).

¹⁴¹ *Turkish Letters*, vol. 5, lett. 7, p. 219.

Non stupirà a questo punto trovare, in un'altra lettera, l'elogio del quietismo. Di matrice orientale – in questo caso, secondo Mahmut e Marana, musulmana – ma che i fedeli di ogni credo, a ogni latitudine, possono abbracciare.¹⁴² Anzi, stanno già abbracciando. Infatti Mahmut scrive all'immaginario Sephat Abercromil, predicatore del sultano e mistico quietista molti «franchi occidentali» sono ormai dei musulmani a metà: e gli racconta, ad esempio, di François Malaval, Pier Matteo Petrucci, Miguel de Molinos e dei loro seguaci, che sono a tutti gli effetti «maomettani mascherati», anche se non circoncisi.¹⁴³

Come già Cardano, più Mahmut conosce il mondo, più revoltante gli pare il genere umano: ha in odio la città, trova sollievo solo nei boschi, dove «rende silenzioso omaggio agli alberi e ai fiori». Ama i suoi amici senza riserva, ma sono pochi, e allora fa amicizia con gli animali: «li studio, come farebbe un amante, cercando di conquistarne il cuore con tutte le premure che posso offrire. [...] Quando cominciamo a capirci, mi ricambiano con mille dolci segni di gratitudine. Quando sono malinconico, sanno distrarmi con qualche grazioso espediente, quasi avvertissero il mio dolore».¹⁴⁴

¹⁴² *Turkish Letters*, vol. 7, libro 3, lettera 11, pp. 168-169: «Moses, Jesus, Mahomet and all the messangers of God, have pointed at this as the only way to our supreme felicity. Neither was it unknown to the ancient poets and philosophers among the Gentiles [Orfeo, Esiodo, Empedocle, Teofrasto, Platone, Plotino, Porfirio, Giamblico, Socrate]. Many the learned Hebrew Rabbi's have asserted it. The Persian and Arabian doctors, before the holy flight, have been its advocates. And [...] Christian priests [Origene, Crisostomo, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Agostino, Marsilio Ficino, Bonaventura]. And it is esteemed the height of Indian religion to this day; the Brahmins delivering it as an hereditary article of faith, and point. Of practice. Since therefore all religions in the world agree in this, notwithstanding their other cerimonial and speculative differences, doubtless is the voice and will of God, not the contrivance or innovation of man».

¹⁴³ *Turkish Letters*, vol. 8, libro 2, lettera 8, p. 73-75: «I take complacency to see Mahometanism thus masquerade it in the heart of Christendom; and the most refined draught of our religion copied in the lives and practices of the most excellent among the Nazarenes. It is a fair sign, methinks, that by degrees they will enquire a little farther, and with more humility, into our sacred law, that they will not stumble at circumcision, washing, and other purifications and ceremonies appointed by the Prophet; since they are all performed in honour of the Eternal Unity, and not to images or pictures. However, at least, such pious and contemplative men as these, will by a necessary consequence, raise up a secret faction for us [...] If an army of Mussulmans should appear on the Italian shores with Vani Effendi at the head of them, and a declaration should be spread about, containing that you aim at nothing but to propagate the truth, and to protect the injured Molinists or Quietists they would all rise, and fly to the Mahometan standard».

¹⁴⁴ *Turkish Letters*, vol. 8, lett. 5, p. 17.

Giovanni Paolo Marana morì povero e di stenti a Parigi, durante la carestia del 1692, solo e abbandonato. Nessuno sa se ebbe almeno, come Mahmut, la compagnia dei suoi animali.

Con lo *Spione Turco* siamo entrati in un territorio che si potrebbe facilmente e non a torto etichettare come ‘romanzo orientalista’. Eppure, a una lettura più attenta, si vede come alcune questioni non siano meri elementi di colore, aggiunti per costruire atmosfera o per sedurre lettori in cerca di esotico (quella «società dei curiosi», come l’hanno chiamata Lorraine Daston e Katharine Park), ma tocchino alcune grandi nervature del pensiero europeo della prima età moderna, che avevano preso forma, come abbiamo visto, grazie a una ‘invenzione’ persiana e mughal. L’immagine di un oriente – dall’India al Levante – caratterizzato da una naturale benevolenza verso il vivente può certo considerarsi in grande parte una proiezione europea, ma non nasce dal nulla. Si alimenta di un sedimento composito di letture erudite, di traduzioni e rimaneggiamenti, di testimonianze di viaggiatori, che Marana seleziona, rielabora e innesta nel tessuto narrativo fino a farne una categoria morale riconoscibile e durevole. In questa intersezione tra invenzione letteraria e tradizione documentaria sta gran parte della forza e della fortuna del topos della ‘tenerezza orientale’ nel Settecento europeo.

Il Sermone su una Turkish Lady e il suo cane. Oxfordshire, 1615

Che l’India finisse, nella percezione europea dell’età moderna, per incarnare la mitezza verso gli animali, è quasi ovvio: come abbiamo visto, i diari di viaggio, gli scambi, le traduzioni, i racconti dei missionari, avevano permesso di accumulare un repertorio vasto e seducente. Più inattesa è in questa geografia morale della compassione l’inclusione dei musulmani. Sul piano alto delle idee, ne abbiamo già intravisto le radici nella tesi (eterodossa) della parentela tra pensiero vedico e pensiero musulmano sostenuta in alcuni ambienti colti sciiti e tra i sunniti mughal, mentre sul versante europeo non mancavano voci – come per esempio Francis Bacon – che scorgevano nell’islam diverse tracce della sapienza pitagorica.¹⁴⁵ Ma nei testi di più larga circolazione, come appunto lo *Spione turco* di Marana, il registro è più spiccio: non solo analogie filosofiche ma costume

¹⁴⁵ Francis Bacon, *Cogitationes de natura rerum*, in Id. *Works*, a cura di J. Spedding, London, Longman, 1857, vol. 4, pp. 17-18. Sulla squalifica di Pitagora, considerato da Bacon più un uomo religioso che un filosofo, cfr. Guido Giglioni, *Francesco Bacone*, Roma, Carocci, 2011, pp. 201-203.

sociale. Marana difende gli ottomani dalla derisione (evidentemente diffusa) per la loro gentilezza verso uccelli, cani, gatti, capre:

«The Franks (who are more ready to find faults in others, than to mend their own) censure the Mussulmans, for extending their charity to beasts, birds, and fishes. They laugh at the alms we bestow to feed dogs, cats and other living creatures; and ridicule the tenderness of such as go into the market, and buy the birds that are there sold, on purpose to restore them to their native liberty. They say, 'tis a sufficient demonstration of piety, to relieve the necessities of men; and that it is but a fruitless hypocrisy, to shew kindness to the brutes, who, in their opinion, have neither souls nor reason, and are consequently insensible of our good offices towards them. These are the charges of Western Raillery, the scoffs of the obdurate, with which they load the generous Orientals, the hearts transfixed with universal love».¹⁴⁶

Di chi sta parlando? A cosa allude questa 'raillery' occidentale? Una risposta, inattesa e un po' obliqua, arriva da un sermone anglicano.

Allontaniamoci dunque un po' dal Levante, spostiamoci nelle campagne inglesi, a Shipton-under-Wychwood, un villaggio rurale dell'Oxfordshire. Nella quaresima del 1615, il vicario Henry Mills spiegava ai fedeli la lettera agli Ebrei (11, 5) e il principio della salvezza per fede. Per farlo, scelse di contrapporre ad esso un esempio volutamente "ridicolo", una sorta di caricatura potremmo dire, della salvezza per opere. E invece di attingere al solito repertorio cattolico, pescò nella tradizione musulmana. Il vicario racconta dunque la «favola della religione musulmana di una Turkish lady che, durante un lungo viaggio, fa acqua nella propria mano per dissetare il suo cane morente per la sete; e che per quel gesto sale in Paradiso» [Fig. 13].

Conosciamo questo sermone solo grazie a un contenzioso parrocchiale perché un fedele, Henry Rawlings, denunciò Mills al tribunale della diocesi per oscenità in predica, per via del riferimento all'urina e di quelle parole che erano una «notevole blasfemia contro Dio». Che il delatore fosse davvero scandalizzato è piuttosto improbabile; più verosimile che fosse animato dal rancore per un torto personale (il vicario gli aveva negato la comunione finché non avesse presentato un certificato) e che sperasse di rovinarne la reputazione. I testimoni, però, giurarono che nessun altro si era comunque scandalizzato o offeso: il vicario era solito

¹⁴⁶ *Turkish Letters*, vol. 4, lett. 5, pp. 11-12

raccontare storielle e questa qui, la ‘turca’, aveva fatto ridere i fedeli ed era stata intesa come un «esempio calzante»: tutto finì senza conseguenze per il vicario.

Così, per via di un estemporaneo malanimo individuale, a noi resta una piccola, nitida istantanea: un parroco di campagna che dal pulpito racconta una storia bizzarra sulla misericordia musulmana verso gli animali, al fine di spiegare la dottrina riformata e biasimare quella cattolica, la reazione divertita dei fedeli e un tentativo fallito di usare l’episodio per regolare un conto personale.¹⁴⁷

Ma a quel vicario da dove era arrivato l’aneddoto? Difficile dirlo. È altamente improbabile che conoscesse simili tradizioni in qualche forma testuale; nel 1615 mancano ancora in Europa raccolte sistematiche di *hadith* in latino o in volgare; la letteratura islamica circola tra pochissimi arabisti. Più verosimile pensare a un canale orale: racconti di mercanti, militari, viaggiatori, o anche quelle compilazioni sui ‘costumi dei turchi’ che, specialmente a partire dall’assedio di Vienna del 1529, ebbero grande diffusione. Oppure, il nostro vicario poteva avere trovato l’aneddoto in uno dei testi di ‘turco-papismo’: nell’Inghilterra di Giacomo I, infatti, nonostante i tentennamenti del sovrano, papisti e musulmani diventano spesso coppia fissa dell’invettiva, associati come gemelli malvagi di un medesimo concetto, quello della ‘salvezza delle opere’, e così l’aneddotica sui turchi misericordiosi con gli animali e che per questo vengono salvati, fornisce a Mills il perfetto *contra-exemplum*: un’opera assurda che pretende la ricompensa celeste. È il turco-papismo applicato all’etologia.

Anche se deformato in chiave scatologica, l’episodio evocato da Mills circola nel mondo islamico da secoli. E non è l’unica versione. Una leggermente diversa narra di una prostituta di Bani Isra’il che, vedendo un cane agonizzante per la sete presso un pozzo, si sfila la scarpa, la lega al velo, attinge acqua e lo disseta;

¹⁴⁷ Oxfordshire Archive, MS. Oxf. dioc. papers c. 25, fols. 248r–250v, 265v–267v: fol. 266r: «a fable in the Turkish Religion of a woman that travelling a long journey should make water in her hand and give it her dog that fainted, to restore him, and further saith the woman in the Turkish religion was taken up to heaven for the saith deed [...] the said wordes were no small blasphemie to God». Ringrazio il gentilissimo archivista di Oxfordshire Arch., Timothy Xu per avermi inviato la riproduzione della deposizione. Ho trovato il cenno a questo sermone in una nota a piè di pagina di Keith Thomas, *Man and the Natural World. Changing attitudes in England, 1500-1800*, London, Penguin, 1983, p. 21. Per ulteriori notizie sul vicario Mills e sulla denuncia, cfr. Jack Howard-Drake, *Henry Mills: vicar of Shipton under Wychwood 1593-1641*, in «Wychwoods History: the journal of the Wychwoods Local History Society», 7, 1992, pp. 42-52. Ringrazio il bibliotecario Timothy Xu per avermi fornito la riproduzione dei documenti.

per quel gesto, Dio la perdona.¹⁴⁸ Un altro hadith parla invece di un uomo che si cala nel pozzo, riempie la propria scarpa d'acqua e abbevera il suo cane morente; per quest'atto di compassione Dio non solo lo perdona, ma lo ammette al paradiso. Alla domanda se vi sia ricompensa per il bene fatto agli animali, il Profeta risponde poi con la massima diventata proverbiale: «C'è una ricompensa per ogni atto di bene verso ogni creatura vivente».¹⁴⁹

Accanto a queste narrazioni 'positive' esistono, come in ogni sistema morale coerente, i contrappassi: almeno due testi 'satelliti' rovesciano la prospettiva, mostrando la punizione per chi maltratta gli animali. Uno è l'hadith della donna condannata all'inferno per aver legato e lasciato morire una gatta senza cibo né libertà di cercarselo.¹⁵⁰ Nel Corano, invece (Q 7:73-79; 11:64-68; 91:11-15), il racconto del popolo di Thamūd che – sobillato della superbia dei suoi maggiori – sevizia e uccide la cammella miracolosa inviata da Dio tramite il profeta Sālih, diventa un *exemplum* di crudeltà punita con un cataclisma. Dio, infatti, distrusse quel popolo con un terremoto.¹⁵¹ E, sempre a proposito di cammelli, il Profeta richiama Aisha (che ne stava strattonando uno) alla mitezza: «dovresti essere gentile».¹⁵² In un altro hadith, vedendo un cammello ridotto allo stremo, ammonisce: «Temete Dio riguardo a questi animali muti».¹⁵³

La casistica etico-giuridica traduce questo orizzonte morale in criteri operativi. Nell'impero ottomano, almeno tra Cinque e Settecento, la mitezza (rifq) rientra nel perimetro del diritto come discriminare tra lecito, *makrūh* (riprovevole ma non illecito) e illecito. Molte pratiche 'consentite' sono in realtà scoraggiate quando arrecano fastidio o rischio all'animale. Ad esempio, le fatwe di Ebussuud

¹⁴⁸ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, no. 3321, Kitāb Bad' al-Khalq; ed. e trad. ingl. consultata al link <https://sunnah.com/bukhari:3321>; due varianti quasi identiche ricorrono in: Sahih Muslim 2245a, <https://sunnah.com/muslim:2245a>; Sahih al-Bukhari 3467, <https://sunnah.com/bukhari:3467>.

¹⁴⁹ Riyad as-Salihin 126, <https://sunnah.com/riyadussalihin:126>.

¹⁵⁰ Sahih al-Bukhari 3318, <https://sunnah.com/bukhari:3318>.

¹⁵¹ «[...] V'è giunta una chiara prova dal vostro Signore, la cammella di Dio, e non le fate alcun male, altrimenti vi coglierà un tormento crudele [...] I maggioranti, insuperbiti [...] tagliarono i garretti della cammella e protervamente si ribellarono all'ordine del loro Signore [...] E li sorprese il terremoto, e giacquero morti al mattino nelle loro case» (*Il Corano*, a cura di A. Bausani, Milano, Rizzoli, 1996, pp. 112-113 (ma anche pp. 161-162, 475). Si veda anche Sarra Tlili, *Animals in the Qur'an*, New York, Cambridge University Press, 2012.

¹⁵² Sahih Muslim 2594b, <https://sunnah.com/muslim:2594b>; Sunan Abi Dawud 4808 <https://sunnah.com/abudawud:4808>.

¹⁵³ Mishkat al-Masabih 3370, <https://sunnah.com/mishkat:3370>.

Efendi, nella seconda metà del Cinquecento, sono esemplari: sconsiglia l'uso di bufale femmine gravide o in lattazione per aratri e carri e, se proprio necessario, raccomanda di adoperarle «con grande dolcezza» (*gayet rıfk ile*); definisce «non ragionevole» legare testa e piedi alle capre e «strappare» il mohair con il pettine perché causa disagio inutile; e stabilisce che, se l'operazione del pettine lacera la pelle o causa morte, il guadagno non è lecito. Precetti simili anche per le api: l'estrazione del miele uccidendo le api è *makrūh*; si raccomanda un mezzo non dannoso (fumigazione d'incenso). Queste risposte e prescrizioni orientano norme statuali e prassi dei tribunali.

A valle delle fatwe, una catena normativa (XVI-XVII secolo) disciplina nel dettaglio zoccoli, selle e carichi: a Bursa (1502-1507) è vietato cavalcare o caricare cavalli senza ferri; a Istanbul si impongono pesi «ragionevoli» perché «gli animali sono creature mute»; seguono le norme di Selim I con pene per chi sovraccarica e, nel 1587, un *ferman* di Murad III che proibisce i carichi oltre la capacità, ordine poi confermato da Ahmed I. Ispezioni e sanzioni rendono effettive le regole. La prassi prosegue nel Sette-Ottocento con la raccomandazione del «diritto al riposo» degli animali da tiro che prevede addirittura controlli in incognito.¹⁵⁴ Infine, un filo teologico attraversa tutto: Q 6:38 ricorda che gli animali sono *umma* – «comunità come voi» –, cornice che giuristi e predicatori hanno assunto per fondare in positivo doveri di cura e in negativo il divieto di crudeltà gratuita.¹⁵⁵

8. Infrastrutture della misericordia nel Levante e retoriche europee del vivente

Il vicario Mills dunque non cita, ma deforma: sostituisce alla scarpa l'urina per spingere l'iperbole scatologica e far passare gli 'orientali' per sciocchi, come i cattolici, sotto il segno della salvezza per opere. La polemica funziona e gli astanti ridono, ma ciò, evidentemente, solo perché, a monte, circolava già in Europa l'idea di una cura ottomana per gli animali, percepita come tratto dissonante

¹⁵⁴ Per questi ed altri esempi, e per il cambio di paradigma nell'Ottocento, si vedano Alan Mikhail, *The Animal in Ottoman Egypt*, New York, Oxford University Press, 2014; Necmettin Kızılkaya, *Be Gentle to Them: Animal Welfare and the Protection of Draft Animals in the Ottoman Fatwā Literature and Legislation*, in «Religions», 11, 538, 2020: <https://doi.org/10.3390/rel11100538>.

¹⁵⁵ «Non vi sono bestie sulla terra né uccelli che volino con l'ali nel cielo che non formino delle comunità come voi» (*Il Corano*, a cura di A. Bausani, Milano, Rizzoli, 1994, p. 92).

rispetto alle consuetudini europee e registrata con frequenza in un vasto coro di fonti in latino e lingue vernacolari – specialmente cronache di viaggiatori e ambasciatori – sui costumi e le abitudini osservati nell'impero ottomano.

Ogier Ghiselin de Busbecq

Una rassegna sistematica delle attestazioni cinque-secentesche sarebbe istruttiva ma monotona. Vale la pena invece concentrarsi sul testimone più influente – e, in un certo senso, fondativo: Ogier Ghiselin de Busbecq (1522-1592). Fiammingo di nascita, umanista, naturalista, collezionista, linguista e osservatore acutissimo, Busbecq servì Ferdinando I come ambasciatore a Costantinopoli presso Solimano il Magnifico in due missioni cruciali (1554-1556 e 1556-1562). Il suo compito principale fu negoziare un trattato di pace tra Asburgo e Ottomani, ma, da uomo di vasti interessi qual era, trasformò il soggiorno in un'impresa di esplorazione naturalistica, etnografica e intellettuale.

Dalla Turchia Busbecq riportò bulbi di tulipano, semi di ippocastano e di lillà, conchiglie da lui stesso raccolte, animali vivi, reperti archeologici e, soprattutto, manoscritti: fra questi, il celeberrimo Dioscoride di Vienna, di importanza capitale per la botanica rinascimentale. Il suo soggiorno è narrato nelle quattro lunghe *Epistolae Turcicae*, indirizzate all'amico Nicholas Michault (ma già pensate per la stampa), destinate a circolare ampiamente in latino e nelle traduzioni europee.¹⁵⁶ Con queste lettere Busbecq rilancia e rinnova un genere letterario

¹⁵⁶ Ogier Ghiselin Busbecq, *Legationis Turcicae Epistolae quatuor*, Paris, Beys, 1589, poi variamente edite e tradotte in ceco (1594), tedesco (1596), olandese (1632), francese (1649), spagnolo (1650), inglese (1694). Le prime due lettere erano apparse presso Plantin (1581 e 1582). La corrispondenza con Massimiliano II fu pubblicata postuma nel 1961 a cura di R.E. Jones - B.C. Weber. Busbecq, che aveva studiato anche in Italia, era anche in contatto con il botanico Mattioli, al quale inviò un esemplare di calamo aromatico. La bibliografia su Busbecq è ampia; per il profilo biografico, cfr. Charles Thornton Foster, F.H. Blackburne Daniell, *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq: Seigneur of Bousbecque, Knight, Imperial Ambassador*, Cambridge, Cambridge University Press, 1881 e Zweder von Martels, *Impressions of the Ottoman Empire in the Writings of Augerius Busbequius (1520/1-1591)*, in «Journal of Mediterranean Studies» 5/2, 1995, pp. 209-221. Sui 267 manoscritti bizantini trasferiti a Vienna, cfr. Christian Gastgeber, *Ogier Ghislain de Busbecq und seine griechischen Handschriften*, in *Bibliothèques grecques dans l'Empire ottoman*, a cura di A. Binggeli - M. Cassin - M. Detoraki, Turnhout, Brepols, 2020, pp. 145-181, e Silvia Ronchey, *Libri quos mari transmissi Venetias. Busbecq, Prodromos Petra e i giacimenti librari costantinopolitani al tempo di Solimano il Magnifico*, in «Engramma» 174, 2020, pp. 199-229. Per la botanica, cfr. *Travellers in Ottoman Lands: The Botanical Legacy*, a cura di I. Aščerić-Todd - S. Knees - J. Starkey - P. Starkey, Oxford, Archaeopress, 2018; sull'approc-

classico in cui osservazione diretta, erudizione, esperienza personale e riflessione politica si intrecciano in un racconto denso e strutturato.

È in un tale testo che registra, quasi *en passant* ma con evidente curiosità, un dato del rapporto fra uomini e animali che, dal suo punto di vista, doveva apparire sorprendente.

«I turchi mostrano particolare benevolenza verso tutti gli animali», annota almeno due volte. E per darne dimostrazione, cita esempi vari che riguardano molti animali, dagli uccelli ai cavalli: ciò che osserva non è mero sentimentalismo ma un effettivo codice urbano, che scoraggia la crudeltà e valorizza piuttosto una simbiosi tra città e ambiente, tra umani e animali.

Nibbi spazzini e l'ecologia morale della città

A Costantinopoli Busbecq si stupisce della quantità di nibbi bruni (*Milvus migrans*), rapaci opportunisti e necrofagi considerati utili spazzini, che ripulivano mercati e macelli dagli scarti. Gli animali erano proprio per questo protetti e nutriti; mai molestati, si muovevano senza timore tra la gente, accorrendo ai fischi e afferrando al volo i bocconi lanciati dagli abitanti. Busbecq confessa di avere approfittato di questa familiarità per un gioco crudele: attirandoli a sé con frataglie, sprangate le porte, li colpiva con la balestra a palle di argilla. Lo faceva di nascosto, ben sapendo di violare una norma sociale e consapevole che se i turchi lo avessero scoperto sarebbe stato punito per questo reato morale.¹⁵⁷

Poco dopo il suo racconto ne offre la controprova: un giovane orafo veneziano aveva catturato e ucciso un succiacapre (*Caprimulgus*), un uccello crepuscolare

cio al tempo stesso pragmatico e idealizzante all'Impero ottomano, cfr. Kaya Şahin, *Political Pragmatism, Humanist Ideals, and Early Modern Orientalism in Busbecq's Turkish Letters*, in *The Dialectics of Early Modern Orientalism*, a cura di M. Keller - J. Irigoyen-García, London, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 33-50.

¹⁵⁷ Busbecq, *Legationis Turcicae Epistolae quatuor*, Paris, Beys, 1595, p. 67: «Turcae cum omnibus bestiis indulgent, tum potissimum avibus, et in his vel plurimum milviis, quorum opera mundiorum urbem haberi putant, itaque magna hic est generis illorum, et quod nec laqueos nec tela metuant, paene mansuetarum, copia est. Sibilo invocare adsuunt, iactaque sursum cibaria unguibus rapiunt. Iubeo mactari vervecem, convocatisque illis ad viscerationem intestinorum frustra in sublime iaci; adsunt mox decem, duodecim, viginti. Sed paulo post adeo frequentes aggregantur, ut paene domum inumbret. Quorundam ea confidentia est, ut de manibus porrigentium abripere audeant. Ego interim cum manuali ballista post columnam sto, modo huius modo illius taedas vel alarum, ut casus tulerit, pinnas testaceis globis verberans, donec mortifero ictu unam aut alteram percussam decutio: quae tamen non nisi foribus occlusis audeo, ne Turcas irriterem».

con una grande gola, e lo aveva inchiodato alla porta, con le ali tese e la bocca spalancata. Gli abitanti del quartiere si indignarono, lo accusarono di crimine per avere torturato un uccello innocente e lo trascinarono davanti al giudice, il quale lo condannò alle percosse. Il giovane si salvò solo perché intervenne il bailo (in una tipica frizione tra giurisdizione consolare e ordine morale del quartiere), non senza le proteste della folla.¹⁵⁸ Lo stesso caso colpì Francis Bacon, il quale lo menziona nei suoi *Saggi*.¹⁵⁹ Qui la 'benevolenza' non è un sentimento vago: è patto urbano sorvegliato da *hisba* e radicato in una teologia minima che proibisce la crudeltà ingiustificata.

Uccelli liberati

Non manca un'osservazione che diverrà un classico della letteratura di viaggio nei paesi ottomani, la liberazione degli uccelli in gabbia. Rispetto ad altri osservatori, Busbecq aggiunge dettagli incantevoli. Scrive che nei pressi del suo alloggio a Costantinopoli c'era un grande platano sotto la cui chioma si riunivano gli uccellatori che avevano catturato e ingabbiato uccelli di ogni specie per venderli. I passanti li acquistavano e poi subito li liberavano; e gli uccellini sembravano ringraziare con i loro cinguettii, cosa che deliziava gli abitanti della città,

¹⁵⁸ Busbecq, *Legationis Turcicae Epistolae quatuor*, Paris, Beys, 1595, p. 74: «Eadem causa iterum graviter, si quae bestia per cruciatum interficitur, aut voluptas ex eius laniatione quaeratur; cuius rei documentum nuper fuit aurifex quidam Venetus. Is delectabatur aucupio: ceperat inter reliquas aves avem cucygis magnitudine atque eiusdem fere coloris, non magno quidem rostro, sed faucibus ita vastis et patentibus, ut cum diducerentur, prodigosè hiarent, et quamvis magnum hominis pugnum caperent. Cuius rei novitatem miratus homo aliquoi ridiculus, avem ianuae suae supero limini passis alis affixit, faucibus bacillo diductis ut immane hiarent. Qui illuc iter habebant frequentes Turcae, consisterunt suspicientes; sed ubi moveri avem et vivere animadverterunt, ira inflammati, insontem avem sic disruciari, aurificem domo evocant, arreptumque obtorto collo trahunt ad iudicem rerum capitalium. Iamque in eo erat ut severe verberes acciperet, ni venisset Bailo Venetus (sic vocant quilibet inter cives Venetos ius dicentem) quidam interuenit, qui hominem repeteret: quem a benevolo et favente iudice, tamen frementibus reliquis Turcis, vix impetrat».

¹⁵⁹ Francis Bacon, *Of Goodness and Goodness of Nature*, in *The Essays or Counsels, Civil and Moral*, a cura di B. Vickers, Oxford, OUP, 1999, p. 28 «The inclination of Goodness is imprinted deeply in the nature of man; insomuch, that if it issue not towards men, it will take unto other living Creatures; as it is seen in the Turks, a cruel people, who nevertheless are kind to Beasts, and give Alms to Dogs and Birds: Insomuch as Busbechius reporteth, a Christian Boy in Constantinople had like to have been stoned for gagging, in a waggishness, a long-billed Fowl».

che se ne rallegravano e ne parlavano animatamente tra loro.¹⁶⁰ Questa 'carità per gli uccelli' non vive solo nell'aneddoto: ha una sua infrastruttura. In tutta l'area ottomana, fondazioni pie (*waqf*) finanziavano abbeveratoi e distribuivano cibo agli animali; sulle facciate di moschee, caravanserragli, *imaret* e palazzi privati fiorivano le *kuş evleri* – case per uccelli, nicchie e logge in miniature, pensate perché gli alati trovassero riparo. La benevolenza che Busbecq racconta è dunque anche architettura e bilancio.¹⁶¹ E nel 1591 il boemo Wenceslas Wratislaw – a Costantinopoli al seguito di una missione diplomatica e poi fatto prigioniero – notò l'abitudine di comprare e liberare cardellini in gabbia all'ippodromo. [Fig. 14] Descrive come un turco li comprasse da un venditore greco e, dopo aver guardato in alto e in basso come a marcare un'intenzione rituale, mormora parole di devozione – Allah, nel suo orecchio europeo – e libera ogni uccello dal palmo della mano. Wratislaw interpreta il gesto come un «onore a Dio e a Maometto», con attesa di ricompensa; subito dopo nota uccelli addestrati che riportano monete ai padroni. In un'unica scena, dunque, misericordia, spettacolo e circolazione di denaro.¹⁶² Ma nel resoconto del boemo tornano anche l'elemosina ai cani e ai gatti, descritte con vividi dettagli e, più in generale, l'abitudine di nutrire qualsi-

¹⁶⁰ Busbecq, *Legationis Turcicae Epistolae quatuor*, Paris, Beys, 1595, p. 74: «Tales se erga omne brutorum animantium genus praestant Turcae, sed maxime pinnigerum est e regione deversorii nostri procera platanus, amplitudine ramorum et opacitate frondium spectanda: sub ea interdum consistunt aucupes, cum magno avicularum numero: accedunt multi, et parvo aere captivas redimunt, quas singulatim deinceps manu emittunt. Illae fere in platanum subvolant, ubi se a carceris squalore et sordibus purgant, pinnaeque explicant pipilantes interim. Tum Turcae qui redemerunt, "Audin, inquiunt alteri alteri, ut sibi gratulatur, et mihi gratias agit?"».

¹⁶¹ Christiane Gruber, *Like Hearts of Birds: Ottoman Avian Microarchitecture in the Eighteenth Century*, in «Journal18», 11, 2021, <https://www.journal18.org/5689>.

¹⁶² *Adventures of Baron Wenceslas Wratislaw of Mitrowitz, what he saw in Constantinople, experienced in his captivity and after his happy return to his country, committed to writing in the year 1599*, a cura di A.G. Wratislaw, London, Bell and Daldy, 1862, p. 71: «A Christian, a poor Greek, brought to the place a number of thistle-finches in a cage, and a Turk went up to him and bought them; next, taking out one, he looked strangely up and down around him, and muttered something, and then, placing the bird on the palm of his hand, cried out, *Allaha*, and let it go; and thus he did with the rest also, having no other thought than that he was doing great honour to God and Mahomet, and might expect a certain recompence for freeing the birds from confinement. I also saw green birds there so cleverly trained that they are lured from a great distance, and if anybody has an asper in his hand, the bird takes it with his beak and carries it to his master, who gives it in return a grain or seed. One Turk had, at least, fifteen of these birds, to which we gave away and wasted a good many aspers. Hence it is manifest that in Turkey, as well as with us, knaves cheat the people out of their money by idle tricks».



Figura 14. Liberazione o addestramento di uccelli al Cairo (circa 1595).
Türkisches Manierenbuch (album di acquerelli commissionato da Bartholomäus Schachman),
 Universitätsbibliothek Kassel, Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel,
 4° Ms. hist. 31, fol. 522r.

asi creatura, anche i pesci con mollichine di pane: il tutto perché «immaginano di ottenere così il favore di Dio» e considerano un grave peccato ucciderli.¹⁶³ Menziona anche il rispetto dei nibbi, facendone anche l'*aition* in una leggenda secondo la quale avrebbero aiutato il Profeta a costruire la moschea alla Mecca.¹⁶⁴

¹⁶³ *Adventures of Baron Wenceslas*, cit., p. 76: « In Constantinople there are also large gardens, surrounded with walls, on which cats usually jump and assemble, waiting at certain hours for people to come and give them alms. For it is customary among the Turks to boil and bake paunches, lights, livers, and pieces of meat, and carry them in wooden buckets up and down the city, crying out, "Kedy et, kedy et!" i.e. "Cat's meat!" A kitchen-boy also carries on his shoulders a number of spits, upon which are baked pieces of meat, liver, and spleen, and cries in the streets, "Tüüpek et, tüüpek et!" i.e. "Dog's meat!" till they ring again. Behind him run three-score dogs or more, looking to him to be served. The Turks buy this food, distribute it to the dogs, and throw it to the cats upon the wall; for these superstitious and barbarous people imagine that they obtain especial favour in the eyes of God by giving alms even to irrational cattle, cats, dogs, fish, birds, and other live creatures; and, therefore, they consider it a great sin to kill and destroy captured birds, and prefer to ransom them with money, and release them into their previous state of freedom, that they may fly away. They also throw bread to fishes in the water for them to live upon. They have a custom of distributing bread, meat, and other victuals to cats and dogs, of which a very large number are found daily in the streets, at certain places, and definite times; and it is an undoubted truth that on the walls of these gardens the cats breakfast in good time in the morning, and assemble for the second time at the hour of the evening meal, in large bodies out of the whole city, and stand on the look out; for we went purposely to these walls, listened to their caterwauling, and, with great laughter, watched how they ran out of the houses and assembled. So, too, we several times saw Turkish matrons and old women buying pieces of meat on the spit from the kitchen-boys, or from the public kitchens, which are not far from this place, and handing them on a long stick or wand to the cats as they sit on the walls, muttering meanwhile a kind of Turkish prayers».

¹⁶⁴ *Adventures of Baron Wenceslas*, cit., p. 77: «Pieces of raw meat are also carried about the city on spits, which the Turks buy and throw up to the kites, which fly about in crowds, and catch them in their claws. We, too, bought some of this meat for fun, and threw it to the kites, and watched, with great merriment, how they tumbled one over another as they flew to seize the meat. A countless number of these kites fly over the city and the Turks allow no one to shoot or injure them, saying that it is a sacred bird, because, in the time of Mahomet their prophet, when he began to build a temple in the midst of Mecca, these kites brought him things that were not at hand in sufficient abundance for the building, e.g. sand, stones, lime, and water, and loyally assisted their Mahomet in building the temple. It is in the same city, Mecca, that the body of their false prophet lies very magnificently entombed. There are, also, in Constantinople certain persons who, for the sake of a Divine recompence, carry everywhere about the city fresh spring water in leathern bags, with tubes in them like bagpipes, out of which they pour the water into tin cups, and whosoever wishes to drink, be he Turk, Christian, or Jew, they give him to drink. Many in their last wills give directions for this, and appoint perpetual wages for persons who serve in this manner».

Un secolo dopo, Evliya Çelebi, sommo viaggiatore ottomano e recitatore del Corano, racconta che Murad IV, quando il venerdì andava a pregare a Hagia Sophia, faceva portare numerose gabbie con uccelli canori, così che il loro canto si mescolasse alla voce del muezzin.

Cani e gatti: impurità rituale, pietà pratica

Ma veniamo agli animali domestici per antonomasia. Busbecq registra la distinzione classica: il gatto è puro e domestico, il che porta con sé un intero corredo di aneddoti devozionali (celebre quello sul Profeta che preferisce tagliare la manica della veste piuttosto che svegliare l'animale addormentato); il cane è impuro sul piano rituale, resta pubblico, di quartiere, ma viene nutrito e protetto, in particolare le femmine con cuccioli.¹⁶⁵ A questo proposito, Busbecq riferisce uno scambio che ebbe con alcuni locali. Lui li aveva provocati accusandoli di dare alle bestie quello che avrebbero negato a un cristiano e la replica fu che l'uomo ha la ragione e quindi responsabilità; perciò, se abusa e cade, la colpa è sua: l'animale è più debole, segue gli impulsi naturali, è più degno e bisognoso di pietà.¹⁶⁶ È un sillogismo perfettamente in linea con l'etica islamica e ricorre ad esempio in Al-Ghazali: responsabilità (*taklîf*) per chi ragiona, misericordia per chi non l'ha. Non è una sorta di ideologia animalista *ante litteram*, ma è piuttosto un criterio di giustizia che, applicato alla vita in città, produce gesti e pensieri ricorrenti: ciotole d'acqua, ossi e scarti lasciati a cagne con cuccioli, e naturalmente biasimo pubblico della tortura nei loro confronti.

¹⁶⁵ Sui cani nelle strade di Istanbul, dalla protezione loro accordata nel XVI secolo, alle restrizioni successive, fino al massacro del 1910 per 'modernizzare' la città, si vedano Cihangir Gündoğdu, *The State and the Stray Dogs in Late Ottoman Istanbul: From Unruly Subjects to Servile Friends*, in «Middle Eastern Studies», 54, 4, 2018, pp. 555-74 e Kim Fortuny, *Islam, Westernization, and Posthumanist Place: The Case of the Istanbul Street Dog*, in «Interdisciplinary Studies in Literature and Environment» 21, 2, 2014, pp. 271-297.

¹⁶⁶ Busbecq, *Legationis Turcicae Epistolae quattuor*, Paris, Beys, 1595, pp. 73-74: «In quo cum eos accuso, quod ea praestent brutis animantibus quae haud scio an praestarent rationis participi et sibi congeneri, certe minime darent homini christiano, respondent concessam homini a Deo rationem egregium ad omnia instrumentum, qua tamen ille abutatur; sic ut nihil ei cadat incommodi, quod non sua culpa contraxerit, ideoque minore misericordia dignum. At brutis nihil a Deo tributum praeter quosdam motus et appetitus naturales, quos non sequi non possint; ideoque humana ope et commiseratione sublevandos. Eadem causa iterum graviter, si quae bestia per cruciatum interficitur, aut voluptas ex eius laniatione quaeratur».

Fuori città: imprinting e cavalli accarezzati

Ma le osservazioni del viaggiatore si estendono anche oltre la città. Busbecq ricorda le pernici di Chios, allevate come animali di casa: al mattino il mandriano le raduna con un fischio, le conduce nei campi e la sera rientrano docilmente. Spiega questa docilità con un accudimento precoce, quello che oggi chiameremmo la tecnica di imprinting. I pulcini, appena nati, vengono tenuti sotto la camicia, a contatto con la pelle, per settimane, e così sviluppano un attaccamento come quello dell'oca Martina per Konrad Lorenz secoli dopo. Busbecq stesso la sperimentò, sebbene con esito funesto: i pulcini, affezionatissimi, lo seguivano ovunque; stancatosene, li fece chiudere in una stanza e morirono tutti.¹⁶⁷

In Anatolia, invece, Busbecq nota la dolcezza nell'allevamento dei cavalli e la compara con la durezza europea. I puledri vengono vezzeggiati, accarezzati, ammessi quasi fino alla tavola di casa; «li si potrebbe contare fra i figli», scrive, notando come i palafrenieri conquistino la fiducia degli animali evitando qualsiasi violenza. Il risultato è un cavallo docile, affettuoso, privo di quei comportamenti difensivi o aggressivi – morsi, calci, rifiuti – tanto comuni nelle scuderie europee, dove il bastone e le grida sono considerati mezzi normali d'addestramento. Gli ottomani, invece, insegnano ai cavalli esercizi raffinati: inginocchiarsi al comando per far montare il cavaliere, raccogliere un bastone o una spada con i denti e porgerli al padrone, e infine portare anelli d'argento nelle narici come segno

¹⁶⁷ Busbecq, *Legationis*, cit., pp. 67-68: «Habui perdices Chio allatas ex eo genere quod est nostro et pedibus rubris, tam cicures ut eo ipso taedio essent, assidue meis pedibus adhaerebant, e crepidis holosericeis rostro pulverem excitantes, quo se pulverarent. Cum essent molestae, et secludi in cameram iussissem, omnes prae nimia pinguedine paucis diebus extinctae sunt, si modo famulis meis fides habeo. Nam Plinius quodam loco leporem et perdicem negat pinguescere. Nihil dum hic habes quod mirere, sed audi reliqua. Plena est Chios huiusmodi avibus, ubi cum hominibus sub iisdem tectis hospitantur. Agrestes paene singuli plures pauciores nutriunt, ut cuiusque fert animus aut res. Primo diluculo pastor publice eas sibilo evocat, procurant catervatim, congregantur; in via, inde pastorem ut apud nos oves secutae procedunt in agrum, ubi totum diem apricantur pascunturque. Sub vesperum eodem signo revocatae, facto agmine domum et ad nota cubilia referuntur. Haec consuetudinem fieri memorant, statim ut ovae exclusae sint, eas rustici in sinum intra indusium transtulerunt, ita, unde die et altera circumferentes foveant, et ori subinde admotas saliva nutrant. Quo beneficio devinctae (ut sunt fere reliquae animantes hominibus magis memores et gratae) nutricios non obliviscuntur. Una tamen adhibenda cautio est, ne in agro pernotent. Id enim si semel atque iterum fiat, facile ad naturam redeunt, vitae libertatem humano contubernio praeferentes. Do maxime operam ut huiusmodi ministerii bene peritum hominem ad Caesarem reducam, qui eandem alendarum perdicum rationem apud nos instituat».

di distinzione.¹⁶⁸ Del resto, lo stesso Busbecq racconta di avere riempito il suo alloggio di animali di ogni genere – manguste, lupi, daini, zibellini, donnole – e di avere capito, osservandoli, di che affetto sono capaci nei confronti degli esseri umani. Porta l'esempio di una lince che si era legata così tanto a un uomo al seguito dell'ambasciata, che quando si dovettero separare, si era lasciata morire; ugualmente eccentrico il caso di una gru coronata, divenuta compagna inseparabile di un soldato spagnolo fatto prigioniero e riscattato dallo stesso Busbecq: l'animale camminava accanto a lui per ore, piangeva se non c'era, lo accoglieva con danze e dormiva sotto il suo letto.¹⁶⁹

Tornando però ai cavalli, è memorabile anche la pagina di Della Valle in cui il nostro descrive il carattere della moglie Sitti Maani proprio a partire dal rapporto che aveva con il suo cavallo e con gli altri animali che erano al suo seguito (compresi alcuni gatti d'angora, che Della Valle voleva allevare a Roma, tra i quali il suo preferito, Zambor):

«La signora Maani tutti i cavalli ama assai, ed ha gusto di farli spesso governare in sua presenza, come soldatessa che è, e per natura affezionata molto ad ogni sorta d'animali, che neanco in lettiga mancano mai cani e gatti, ed ai servidori non poco fastidio ogni dì per menarli a pisciare quando bisogna, ma soprattutto al suo *dervisc* fa straordinarie

¹⁶⁸ Busbecq, *Legationis* cit., p. 69: «Ita eos Turcae adhibita omni lenitate educant. Vidi cum per Pontum, seu per eam Bithyniae partem quam ex rege Axilon vocant, haberem iter in Cappadociam, quemadmodum homines agrestes, pullos equinos, etiamnum novos et tenellos curarent, ut eis blandirentur, ut in conclavis, et tantum non ad mensam adhiberent, pertractarent, demulcerent. Diceret fere liberos haberi numero. Omnibus cervicem ambit veluti monile, fascia amuletis plena, adversus fascinum, quod praecipue metuunt. Nec pueri quorum cura committuntur, minore utuntur clementia, eos sibi frequenti palpo conciliantes, fuste nunquam nisi magna cogat necessitas saevientes. Ergo euadunt illi hominum amantissimi: neque tamen eo magis calcitosum, aut mordacem, aut refractarium reperias; rara hic huiusmodi flagitia. At nostra ratio, dii boni, quam est ab hac diversa! Nostris moribus nihil putant actum agasones, nisi truci voce usque intonent, nisi fustis continenter in equi costis habeatur. Ita fit ut ad eorum ingressum in stabulum equi toti coherceantur, et eos perinde oderint ac timeant. Amant Turcae assuefactos habere, ut illi procumbant in genua, et sessorem ita recipiant; bacillum, clavam aut ensem mordicus humo attollant, insidenteque domino porrigant: quæ ut praedicuntur, ut sit artis fides, aptant eorum naribus anulos argenteos, honorem et insigne disciplinæ. Vidi qui excusso ephippiis domino maneret in conspectu, donec ad ipsum protinus stantem equus se conferret, et quoties jubetur consisteret. Vidi qui domino mecum in superiore coenaculo prandente, arrectis auribus vocem ejus captaret».

¹⁶⁹ Busbecq, *Legationis* cit., pp. 63-65.

carezze, e l'ha tanto caro, che bene spesso vuol dargli da mangiar delle galenterie con le sue proprie mani. Io godo di vederla di questo umore perché avendo da far la vita che io fo, se avessi per moglie una dama melindrosa ed inclinata agli aghi, ai fusi, come quelle d'Europa, mi sarebbe di grandissimo impaccio. Ella non me ne dà punto, anzi me ne dà solamente con sollecitarmi troppo come fa alle volte agli incomodi [...] Sereno, caldi e freddi non teme [...] A cavallo poi marcia in abito, se non succinto, almen raccolto e con le gambe da uomo, che così si usa in Oriente, armata bene spesso a guida di Amazzone, e corre e galoppa; dice che questa è la vera vita, e che star nelle città o serrata fra quattro mura [...] è cosa infelice».¹⁷⁰

Fuori dal comune, senz'altro, la donna. Fuori dal comune anche il suo rapporto col cavallo.

Pitagora a Costantinopoli?

Rivolgendosi ai suoi interlocutori europei, Busbecq anticipa e disinnescia la conclusione che essi potrebbero trarre dopo aver letto questi esempi: «allora i turchi sono forse pitagorici?». La risposta è netta: no. Mangiano ogni tipo di carne in abbondanza, fanno sacrifici rituali di animali, praticano la caccia, solo non «tollerano che si tragga piacere dall'agonia e dalla sofferenza dell'animale». Pitagora diventa ancora una volta una sorta di ponte semantico per rendere intelligibile al lettore cristiano la logica morale islamica del non infierire, che non è vegetariana ma anti-crudeltà; il punto non è l'astensione dalla carne, bensì il

¹⁷⁰ Lettera da Ferabhad (maggio 1618), in Della Valle, *Viaggi, La Persia*, parte 1, Roma, Mascardi, 1658, pp. 147-148. Riguardo al gatto Zambor, «di buonissimo garbo», una volta che scappò per lo spavento fecero una tappa in più per ritrovarlo: «dopo averlo cercato diversi per tutto quel monte, fece alfin la grazia di lasciarsi trovar da me, dandomi segno dove era con amorvoli miaolamenti [sic] da lontano» (*ivi*, p. 438). Quanto invece ai gatti del Chorasani: «sono in oltre molto domestici, tanto che Signora Maani non si può tener di ammetterne alle volte alcuno anche nel letto, fin dentro a i lenzuoli. Io ne ho messo insieme quattro coppie di maschi e di femine, a fine di farne, e portarne a Roma buona razza; e ho animo di confurgli per viaggio, quando sia, dentro a gabbie, nella guisa che ne hanno pur di qua condotti alcuni portoghesi infin' in India. Mio suocero vedendo che io gli stimo, ne ha pensiero con grandissima premura: ogni mattina gli fa ben governare a trippa in sua presenza, si piglia gusto di far loro tal volta egli stesso le parti, e farli saltare in alto a pigliarle; gli accarezza, gli chiama per nome, Ambar, Caplàn, Farfanicchio, Ninfa, e gli altri, ciascuno co'l suo: essi lo conoscono, gli miaolano intorno, gli saltano adosso, che è un gusto grande» (Della Valle, *Viaggi, La Persia*, parte 2, Roma, Mascardi, 1658, pp. 136-137, lettera da Isfahan 20 giugno 1620).

modo in cui si tratta l'animale vivo.¹⁷¹ È in questo senso che anche Montaigne inserisce un riferimento agli ottomani nel suo saggio *Sulla crudeltà*, che si chiude proprio con pagine splendide sulla crudeltà o la tenerezza nei confronti degli animali: «C'è tuttavia un certo rispetto e un generale dovere di umanità che ci lega non solo alle bestie che hanno vita e sentimento, ma anche agli alberi e alle piante. Noi dobbiamo giustizia agli uomini e grazia e benignità alle altre creature che possono essere suscettibili. C'è qualche relazione fra esse e noi, e qualche obbligo reciproco. Io non esito a confessare la tenerezza della mia natura, così puerile che non so rifiutare al mio cane le feste che mi fa fuori di luogo o che mi richiede. I Turchi hanno ricoveri e ospedali per le bestie».¹⁷²

Costantino Garzoni (1573)

Le scene urbane descritte da Busbecq ricompaiono in altre cronache, soprattutto secentesche: dalle relazioni dei bails a quelle di mercanti, viaggiatori e, in misura minore, missionari, fino alle pagine note che Edmondo De Amicis dedicherà agli uccelli di Istanbul, «che spandono allegrezza e rinfrescano l'anima».¹⁷³ Così, ad esempio, Costantino Garzoni, che accompagnò il cugino Antonio Tiepolo, ambasciatore a Costantinopoli, e nel 1573 stese una relazione non ufficiale ma ricchissima, dove l'elemosina agli animali entra nella grammatica della pietà urbana. Come in Busbecq, il tono è vivace ma lievemente protocollare, siamo

¹⁷¹ Busbecq, *Legationis*, cit., p. 74: «Quid ergo? Adeone Pythagoræi Turcae, ut omne animal apud eos sacrosanctum sit, nulloque vescantur animali, nedum, fere ab ullo abstineant, quod sit appositum, sive elixo sive assato. Quem quidem lanienae nasci dicunt, sed non ferunt ex eorum cruciatu & tormento voluptatem queri».

¹⁷² Michel de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1996, libro 2, cap. 11, p. 563.

¹⁷³ «Costantinopoli ha una gaiezza e una grazia sua propria, che le viene da un'infinità d'uccelli d'ogni specie, per i quali i Turchi nutrono un vivo sentimento di simpatia e di rispetto. Moschee, boschi, vecchie mura, giardini, palazzi, tutto canta, tutto gruga, tutto chiocciola, tutto pigola; per tutto si sente frullo d'ali, per tutto c'è vita e armonia. I passerì entrano arditamente nelle case e beccano nella mano dei bimbi e delle donne; le rondini fanno il nido sulle porte dei caffè e sotto le volte dei bazar: i piccioni, a sciami innumerevoli, mantenuti con lasciti di Sultani e di privati [...]. Per il Turco ognuno di questi uccelli ha un senso gentile o una virtù benigna [...]. Così egli li protegge e li alimenta per gratitudine e per religione, ed essi gli fanno festa intorno alla casa, sul mare e tra i sepolcri. In ogni parte di Stambul si è sorvolati, circuiti, rasentati dai loro stormi sonori, che spandono per la città l'allegrezza della campagna e rinfrescano continuamente nell'anima il sentimento della natura», Edmondo De Amicis, *Costantinopoli*, Milano, Treves, 1877, pp. 141-142.

ancora lontani dal topos orientalista e sentimentalista di Marana dei «cuori degli orientali trafitti d'amore universale». Garzoni osserva e riporta tre micro-rituali ricorrenti: pane e minestre per cani e gatti; riscatto degli uccelli in gabbia; acqua pubblica per assetati, umani e non umani:

«Fanno molte elemosine non sono agli uomini, così turchi, come cristiani, ma alle bestie ancora, e vedesi in alcuno ospitale, ed altri luoghi della città, dispensar pane e minestra a molto numero di cane e gatti. Si vedono alcuni comprare uccelli nelle gabbie, e subito aprirle e metterli in libertà. Alcuni altri portano sempre un otre pieno d'acqua, e una tazza, e danno a bere ad ognuno che trovano per la strada, così turco, come d'altra legge, tenendo per gravissimo peccato lasciar patire sete ad alcuno».¹⁷⁴

Il controcanto luterano e anglicano: due giudizi di condanna

Negli stessi anni in cui i nostri viaggiatori cattolici notavano tali stranezze, un osservatore luterano registrava analoghi comportamenti, ma vi imprimeva subito un giudizio morale negativo, tacciandoli di pietà ingannevole. Salomon Schweigger (1551-1622), ministro luterano, trascorse almeno tre anni a Costantinopoli come cappellano dell'ambasciatore asburgico Joachim von Sinzendorf in missione per Rodolfo II presso Murad III, tra il 1578 e il 1581, prima di proseguire il viaggio in Egitto, Siria, Gerusalemme. Il suo *Reyßbeschreibung* (1608), è un racconto ricco di dettagli e di illustrazioni, seguito, nel 1616, da una traduzione in tedesco del Corano (basata sulla tradizione italiana di Arrivabene della traduzione in latino di Ketton) e dalla versione italiana del Catechismo di Lutero.

Nel racconto di viaggio, Schweigger descrive la carità estesa ai poveri di ogni fede e agli animali: piccoli spiedini di carne e pane venivano preparati e distribuiti 'in elemosina' a cani e gatti [Fig. 15 e 16]; la gente comprava cinciallegre in gabbia e le liberava, ritenendo che fosse cosa gradita a Dio. Ma – chiosa il luterano – questi atti sono solo *Menschengebot*, non *Gottesgebot*, precetti umani e non divini. Sono opere esteriori che non possono piacere a Dio, perché mentre si nutrono poveri, cani e gatti, e si liberano uccellini e uomini prigionieri, i cristiani vengono vessati con imposte o derubati. La beneficenza verso animali e persone viene dunque sì documentata, ma subito rovesciata in chiave polemica,

¹⁷⁴ Cfr. Garzoni, *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, a cura di E. Albèri, Firenze, Clio, 1840, serie 3, vol. 1, p. 398.

come esempio di falsa pietà degna di riprovazione.¹⁷⁵ C'è dunque un riconoscimento descrittivo (questo succede davvero) e, allo stesso tempo, una messa in quarantena morale (succede per i motivi sbagliati): quegli atti sono privi di valore soteriologico.

Aneddoti simili virano invece non tanto sul biasimo teologico, quando sul registro del sarcasmo e usano l'alibi di un igienismo polemico nella versione dei fatti di Paul Rycaut (1629-1700), segretario dell'ambasciatore inglese Heneage Finch nel 1666 e poi console della Levant Company a Izmir, autore dell'immensamente popolare *Present State of the Ottoman Empire*, tradotto in italiano, tedesco, olandese, polacco e russo. In questo testo, l'elemosina ai cani, di cui si è parlato sopra, diventa solo un mezzo di contagio della peste, mentre il rispetto per i cammelli una «venerazione religiosa» accompagnata da rituali che Rycaut descrive come grotteschi e superstiziosi, come la presunta raccolta della schiuma del cammello per ungersi la barba: «so that I have observed those who have the government of the Camels, when they have given water to them in a Bason, to take of the foam or froth that comes from the mouth of the Beast, and with that, as if it were some rare Balsome, with a singular devotion to anoint their Beards,

¹⁷⁵ «Bey Nacht lauffen die armen Leut, wenn man pflegt zu essen, mit hauffen von Hauß zu Hauß herumb nach dem Almosen, schreyend: Allä rachmetle son, damit begehren sie ein Gab, so sie die empfangen haben, sprechen sie: Allä rech er ueringur. Sie geben aber nicht zu viel. Neben dem aber ist sonst auch bräuchlich, daß sie den Katzen und Hunden Almosen geben; dann bey noch Sälff Sultan Memet Jeni pflegen sich allwegs umb Vesper zeit 30. oder 40. elender Katzen zu versamlen, denen werfen etliche Türcken so auf demselben Platz verhanden, etlich Brocken Fleisch oder gebratene Leber für; die man an klein Spießlein herumb trägt, biß wird für ein löblich Almosen gehalten. Also empfahen auch die Hund die über die maßen sehr ausgemerget seyn Almosen. Item mancher kauft ein Maisen oder ein Vögelein aus einem Käfig, läßt es hinfliegen, erlöst ein gefangenes, und dienen also Gott mit solchen Wercken, die nichts senn als Menschengabe; dann solliches Gott nicht gefallen, so einer einem Vögelein ledig macht, den Katzen ein Almosen gibt, unnd dargeben helffen arme unschuldige Christen tödten, mit gefengnuß und Dienstbarkeit selb beshweeen, ihnen ihr Haab und Gut nemen, oder doch Rath und Hülff daran thun? Wie reumet sich solch Werck der Barmhertzigkeit zusammen?», Salomon Schweigger, *Ein neue Reyßbeschreibung aus Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*, Nürnberg, Johann Lantzenberger, 1608, p. 193. Per una lettura che mette in risalto la componente luterana nelle osservazioni di viaggio di Schweigger, si veda Lotte Brouwer, «*Man sihet Guts und Boß / Tugend und Laster mehr dann daheim*»: German Lutheran interest in the Ottoman Empire as reflected in the life and works of Salomon Schweigger (1551- 1622), Tesi di Dottorato, University of Kent, Freie Universität Berlin (relatore: Jan Loop), 2020 e Alexander Schunka, *Die Konfessionalisierung der Osmanen*, in *Orientbegegnungen deutscher Protestanten in der Frühen Neuzeit*, a cura di A. Schunka - M. Friedrich, Frankfurt am Main, Nomos, 2012, pp. 8-46.



Figura 15. Elemosina ai gatti a Costantinopoli (circa 1595).
Türkisches Manierenbuch (album di acquerelli commissionato da Bartholomäus Schachman),
Universitätsbibliothek Kassel, Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel,
4° Ms. hist. 31, fol. 246r.



Figura 16. Elemosina ai gatti (1715).

Gérard Jean Baptiste Scotin, *Dgi-Guerdgi Albanois, qui porte au Bezestein des Foyes de Mouton pour nourrir les Chats*, in Jacques Le Hay e Charles de Ferriol, *Recueil de Cent Estampes Representant Differentes Nations du Levant*, Paris, Jacques Collombat, 1715, tavola 60.

and thereat with a Religious sigh groan out, *Hadgi Baba, Hadgi Baba*, which is as much as, *Oh Father Pilgrim!*¹⁷⁶

Picart, Ovidio e la metempsychosi

Da Rycaut – passando da molti altri, tra i quali naturalmente anche Pietro Della Valle – si arriva fino a Bernard Picart. E qui si chiude il cerchio: Picart vede un'analogia tra la venerazione del cammello dei musulmani e quella della vacca degli hindu. Torna l'idea di una fratellanza tra le due fedi e torna l'idea che dietro il rispetto e la 'gentilezza' nei confronti degli animali ci sia sempre, in fondo, la convinzione nella trasmigrazione delle anime, che Picart, elegantemente, spiega citando Ovidio (libro XV: «omnia mutantur, nihil interit: errat et illinc / huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus / spiritus eque feris humana in corpora transit / inque feras noster, nec tempore deperit ullo»)¹⁷⁷:

«À l'égard de cette charité si générale des Mahometans pour les bêtes, je ne doute presque pas que ce ne soit un préjugé superstitieux qui leur est resté de cette opinion si répandue par tout l'Orient, qui établit la transmigration de l'âme d'un homme dans l'autre et souvent aussi d'un homme dans une bête sans que cette âme déperisse en rien,

¹⁷⁶ Paul Rycaut, *The present state of the Ottoman Empire*, London, Starkey and Brome, 1668, p. 167. Subito prima scriveva: «Those who would appear of a compassionate and tender nature, hold it a pious work to buy a Bird from a cage to give him his liberty; and hold it a merciful action to buy bread and feed the Dogs, of there is a great number of diseased Curs in all streets appropriate to no Master, but are mangy and foul, and no small causes of breeding the Plague, so frequent in all the Cities of the Turks. And this care of Dogs is accounted so charitable, that there are certain Laws made for the protection and maintenance of them: and it is a lighter offence to deny bread to a poor Christian who is famished in his chains, then to the Dogs of their street, which are fit for nothing but to breed Infection; and some bind themselves by a vow to give such a quantity of bread a day to the Dogs of such a street, others bequeath it by Testament; for they maintain their quarters from other wandring Curs, and joyn together in a strange manner to preserve certain limits free from others that are not whelped and bred amongst them. The Camel is another sort of Beast to which the Turks bear not only a love, but a Religious reverence, accounting it a greater sin to over-burthen and tyre them with too much labour then the Horse, because it is the Beast most common to the Holy parts of Arabia, and carries the Alchoran in Pilgrimage». Su Rycaut si veda Sonia Anderson, *An English Consul in Turkey. Paul Rycaut at Smyrna, 1667-1668*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

¹⁷⁷ Ov. *Met.* XV, 165-168 (citato da *Ovid Metamorphoses, recognovit brevique adnotatione critica instruxit* Richard J. Tarrant, Oxford, Oxford University Press 2004).

quoi qu'elle anime des corps de différentes espèces, si disproportionnées à la nôtre, si brutes, en un mot si peu dignes de l'âme d'un homme»,¹⁷⁸

Volendo riassumere e semplificare, potremmo dire che le osservazioni tardo-cinquecentesche fissano scene che nella prima ricezione confessionale vengono svuotate di merito: se Rycaut le patologizza, Picart le universalizza comparativamente, immettendole nel circuito delle 'religioni del mondo' e saldandole all'idea di metempsicosi. La carità verso gli animali è ormai diventata un marcatore d'oriente a spettro largo. Nel frattempo, nelle Americhe, Buffon e poi De Pauw provano, con la leva del clima, una tassonomia del vivente in cui i corpi si fanno indizi morali e l'umidità spiega gracilità e putredine;¹⁷⁹ è, in fondo, la stessa griglia con cui si giudica l'India, ora lodandone la 'tenerezza' verso le creature, ora riducendola a superstizione. Il giardino globale è un sistema di vasi comunicanti: si pensa l'Oriente anche in controluce americana.

¹⁷⁸ Bernard Picart, *Céramonies et Coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, vol. 5 (*Les Cérémonies des Mahometans*), Amsterdam, Picart, 1737, p. 268.

¹⁷⁹ Per la ricostruzione sul nucleo climatico-degenerativo, e su come da lì si ricavi un profilo morale dei continenti, cfr. Antonello Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, Napoli, Ricciardi, 1955, pp. 6-15, 39-85.

III. Piante

Botanica, missione, conflitti: *Matteo di San Giuseppe in India*

1. *Il baniano di Pārvatī. Dal regno animale alla botanica*

Un albero immenso, sorvegliato da un asceta, venerato con foglie di betel, latte e riso. Torniamo da dove abbiamo iniziato: Surat, 1623. Pietro Della Valle si imbatte in un baniano (*Ficus benghalensis*) che si fa tempio. Sul tronco è incisa l'immagine di Pārvatī, sempre adornata di offerte; i devoti toccano un campanello che 'chiama' la dea, alzano e abbassano le mani, si prostrano, fanno giri rituali intorno all'albero e offrono grani di riso, olio, latte: tutti «sacrifici senza sangue», che non uccidono nessuna creatura. Le foglie staccate dall'albero-idolo sono distribuite come prasād, segno di benedizione. Tanto è custodito quell'albero che «non permettono che sia offeso né da animali, né da uomini, né che in modo alcuno sia violato o profanato»: Della Valle annota che persino un elefante, reo di averne spezzato un ramo, fu punito con la morte. Alla sacralità vegetale si lega la fertilità: il baniano, racconta, favorirebbe le gravidanze (e qui il viaggiatore non resiste a canzonare i custodi, alludendo a rimedi ben meno miracolosi).¹

¹ Pietro Della Valle, *Viaggi, India*, Roma, Mascardi, 1663, pp. 28-31: «Si vede un grande e bello albero [...] i gentili del paese l'hanno in gran veneratione, per la sua grandezza e antichità, e lo visitano e l'honorano spesso con le lor superstitiose cerimonie, come caro, al creder loro, e dedicato ad una lor dea, che chiamano Parvati [...]. In una banda del tronco di questo albero hanno scolpito rozzamente un viso humano [...] lo tengono tutto tinto di un colore incarnato acceso [...] nel modo che anticamente facevano anche i Romani, che tingevan la faccia di Giove con minio. Di più, sta sempre circondato di fiori, e di quantità di certe foglie, che han quasi figura di cuore [...]. Quei fiori e foglie si danno per divotione alle genti che a visitarlo concorrono. [...] Innanzi all'Idolo, dove è fabricato un poggiuolo, assiste di continuo alcuno de' lor Gioghi, che fra gli indiani sono certa specie di romiti, vi è appeso un campanello: quelli che vengono a far le loro sciocche divotioni, toccano prima il campanello, quasi chiamando con quello l'idolo, che gli senta, poi fanno la loro adoratione, che comunemente è di stendere in giù, quanto si può, amendue le mani giunte a guida di orare, poi alzandole a poco a poco, avvicinarsi alla bocca in modo da baciarle, e finalmente alzarle così giunte più in alto sopra la testa. [...] Girano

Fin qui abbiamo infatti guardato al mondo prevalentemente animale come terreno di contesa tra religioni, morali e poteri diversi: abbiamo incontrato ospedali, elemosina, divieti di macello, da una parte, ma anche iconoclastie e profanazioni dall'altra. Il particolare rapporto uomo-animali osservato in India e nel Levante aveva colpito a fondo l'immaginazione e l'intelletto dei cristiani europei, contribuendo ad incrinare la consueta gerarchia del vivente. Ne derivavano, lo abbiamo visto, due letture opposte: una derisoria, che riduceva la pietà per gli animali a superstizione ridicola; e una idealizzante, che la iscriveva in una sorta di ideologia pan-asiatica del "non nuocere". Nel capitolo precedente, tuttavia, ci eravamo già imbattuti più volte in casi che riguardano alberi: quelli estirpati sulle Ande, per esempio, e quelli venerati altrove, in Cile, Golfo di Guinea, Egitto (cap. 2, pp. 87-100).

In effetti, un percorso analogo a quello seguito per gli animali si può disegnare anche per il mondo vegetale. Come reagirono gli europei di fronte a scene come quella del baniano descritta da Della Valle, in cui un albero è trattato come corpo sacro, tutelato e intangibile, capace di ordinare gesti e sanzioni?

Anche qui emergono le stesse tensioni, tra cura e distruzione, reverenza e scherzo, rifiuti e appropriazioni. E, come avvenne per gli animali, anche l'incontro con flore diverse (americana, asiatica, africana) e l'osservazione dei rapporti che con esse intrattenevano le popolazioni locali generò spaesamento e discussioni filosofiche, morali e scientifiche. Fu un vero e proprio "trauma botanico" che scompaginò tassonomie e categorie mentali. Questa crisi passava attraverso alcune pratiche, un protocollo minimo: toccare, tagliare, essiccare, distillare, classificare, attestare.

Così, tra fine Cinquecento e Seicento il regno vegetale divenne un banco di prova teorico e sperimentale, al centro di riflessioni che si addensarono attorno a tre nuclei: sensibilità/reattività (risposte al tatto, alla luce, ai tagli), sessuali-

intorno all'albero, chi una e chi più volte; e poi spargono innanzi all'idolo, chi granelli di riso, chi olio, chi late, e altre cose tali che sono le loro oblationi e sacrifici senza sangue: poiché di sparger sangue, né anche per sacrificio, non hanno uso, e l'ammazzare ogni sorte di animali, l'hanno per gran peccato. [...] A canto al tronco dell'albero ci è fabricata una cupoletta molto piccola, con entrata di un finestrino. Dentro, intesi ben'esser fama, che vi entrassero talvolta alcune donne, che non facevano figliuoli; le quali, dopo esservi state, per la virtù di quel luogo, riuscivano gravide: ma, come nelle religioni false ogni cosa è impostura, c'è opinione che i custodi dell'idolo facciano di belle burle, o ingannando diverse giovani semplici, o sodisfacendo ad altre più scaltrite, le quali alle volte fanno ben riuscir gravide, ma con modo naturale senza miracolo, supplendo essi dentro alla cupola ai difetti de loro mariti».

tà (distinzioni maschio/femmina, impollinazioni), e comportamenti attivi che sfumano il confine con l'animale (fiori, funghi e licheni convivono con zoofiti e persino vertebrati). Proprio come le notizie sugli animali avevano nutrito i dibattiti sull'anima delle bestie e incrinato l'impianto antropocentrico cristiano, così le osservazioni sulle piante domestiche ed "esotiche", intrecciate ad antiche dottrine, concorsero a formulare, tra l'altro, l'ipotesi di una loro intelligenza.

Un esempio eloquente è offerto da Tommaso Campanella, che più volte abbiamo evocato. Il filosofo parlava del «senso delle piante e dell'amicizia e antipatia tra loro e con l'altre cose», attribuendo a questi «animali immobili» una ricettività intrinseca che orienta conservazione e desiderio; tutto questo sulla base di osservazioni quotidiane condotte in Calabria e in Campania (funghi che si ritraggono davanti a odori cattivi, cavoli che non sopportano la compagnia delle viti, mentre l'edera ama le querce e le cerca), ma arricchite da aneddoti che gli arrivavano da regioni italiane più lontane come il Friuli e persino dall'estremo nord come la Scandinavia.² Accanto a questi esempi 'domestici', il repertorio europeo si arricchì via via di casi 'esotici', i più interessanti dei quali, con le loro proprietà sensibili fino a quel momento sconosciute, sembravano sfidare la distinzione aristotelica fra vegetale e animale.

Vediamone rapidamente qualcuno. Nel 1563 a Goa, Garcia de Orta descrisse una pianta con la *propriedade estranha* di ritirarsi al tatto (tigmonastia) – la *Mimosa pudica*, specie americana già acclimatata in Asia, mentre pochi anni dopo Cristóvão da Costa raccontò i rituali di uno yogi sul fiume Mangatete che lega la «herba viva» a pratiche magiche, desiderio e sfera erotica.³ In Egitto, Prospero Alpini registrò la sessualità della palma da datteri e la pratica dell'impollinazione manuale,

² Tommaso Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Bari, Laterza, 2007, pp. 157-162.

³ Per un'acuta ricostruzione del caso della *mimosa pudica* e delle reazioni di chi la studiò, si veda Guido Giglioni, *Touch Me Not: Sense and Sensibility in Early Modern Botany*, in «Early Science and Medicine», 23-5, 2018, pp. 420-43. Nel suo resoconto, Wansleben riferisce la leggenda della mimosa di Dandara, in Egitto: «Nella città di Dendira (che è l'antica Tentiris) è un arbore chiamata Abbás, alla quale, quando un homo gli dice: O arbore Abbás, hanno portato l'accetta per tagliarti, allora si stringono subito li suoi fogli e cascano, ma quando poi segli dice: Io ti ho perdonato per questa volta, allora si aprono li suoi fogli di novo, e verdeggiano come prima», in Alastair Hamilton, *Johann Michael Wansleben's Travels in the Levant, 1671-1674. An Annotated Edition of His Italian Report*, Leiden, Brill, 2018, p. 239. Attenzione, si tratta di piani diversi: qui è un albero antropomorfizzato, che capisce le parole, mentre la mimosa pudica osservata dai botanici reagisce al tatto per un meccanismo nastico da contatto.

contribuendo a incrinare l'idea di una pianta puramente 'vegetativa' senza istinti o appetiti propri, e in qualche modo rafforzando la leggenda dello spozalizio tra le palme. Erano conferme empiriche di un topos antico (già in Teofrasto e Plinio), filtrato dalla tradizione medievale (Isidoro, Alberto Magno) e riattivato dall'umanesimo come *exemplum* morale; Erasmo, ad esempio, ricorre alla sessualità degli alberi e delle palme per sostenere la naturalità del vincolo coniugale.⁴ Da Giappone e Asia orientale arrivano le note di Engelbert Kaempfer sul Ginkgo – albero dioico, maschio e femmina – che forniva agli europei un altro esempio di differenziazione sessuata nel regno vegetale. Dall'Oceano Indiano, intanto, i viaggiatori diffondevano immagini di piante che 'agiscono': le *Nepenthes* a calice che catturano insetti divennero un tipico emblema di comportamento attivo. Lungo la costa del Malabar, l'imponente *Hortus Malabaricus* (sul quale torneremo) fissò, con l'aiuto di periti locali, usi, osservazioni e caratteri di specie la cui quotidiana risposta alla luce, al tatto e ai tagli (linfe che piangono, foglie che dormono) alimentava in Europa l'idea di un sensorio diffuso della natura. A questo orizzonte appartiene anche la Balsamina indiana (*Impatiens balsamina*), celebre per la deiscenza a scatto dei frutti: un altro micro-esperimento naturale che rese vieppiù tangibile ogni precedente indizio di sensibilità vegetale. In questo andirivieni fra Americhe, Oriente ed Europa, scoperte di piante esotiche e fenomeni più quotidiani e domestici confluirono così nello stesso cantiere sperimentale: dal cetriolo asinino che esplode al tocco, alle mimose che si richiudono, fino agli esperimenti di De Mairan e Jean Marchant i quali conclusero che la sensitiva sente il sole senza vederlo. Tutto questo concorse ad alimentare nei filosofi d'Europa la domanda sull'anima e l'intelligenza delle piante, che scalfisce l'abituale ordine del mondo. E, proprio com'era avvenuto per gli animali, ne seguirono frizioni e censure.⁵

Mentre le tecniche di disegno botanico si facevano sempre più sofisticate ed esigenti, parallelamente, la pianta "esotica" divenne anche figura e catechismo,

⁴ Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Scritti sul matrimonio*, a cura di L. Felici - O. Montepaone, Milano, Arago, 2024. Sono grata a Vincenzo Lavenia per aver segnalato questo passo durante un seminario al DISCI dell'Università di Bologna.

⁵ Sull'intelligenza delle piante nella prima età moderna, si veda Guido Giglioni, *Plantanimal Imagination: Life and Perception in Early Modern Discussions of Vegetative Power*, in *Vegetative Powers: The Roots of Life in Ancient, Medieval and Early Modern Natural Philosophy*, a cura di F. Baldassarri - A. Blank, Cham, Springer, 2021, pp. 325-345; Fabrizio Baldassarri, *The seed, the tree, the fruit, the juice: plants in early modern knowledge. An Introduction*, in «Nuncius» 37-3, 2022, pp. 243-253.

fonte di stupore e turbamento. La passiflora peruviana, come vedremo, fu letta come ‘fiore della Passione’ di Cristo dai missionari; il leggendario ‘agnello vegetale’ di Tartaria (*agnus scythicus*) fu un caso di studio conteso tra negazioni e interpretazioni naturalistiche e morali, mentre abbiamo già visto i prodigi naturali raccontati dai missionari.⁶ Le meraviglie vegetali d’oltremare vennero così arruolate nel cattolicesimo barocco trionfante, disposte in una rete di simboli in cui «la storia naturale si confuse con la storia del soprannaturale, l’analisi botanica s’intrecciò con l’esame di coscienza, la pietà religiosa con la verità scientifica».⁷ Questa catechesi delle piante esotiche si innestava su pratiche di lungo periodo: il cristianesimo aveva da secoli battezzato e risemantizzato alberi e fiori ritenuti sacri dai pagani, mentre la Riforma tentò di epurare questi reliquati, promuovendo una nomenclatura più neutra e facendo anche di questo un terreno di conflitto.⁸ In qualche modo, le notizie che arrivarono dalle «quattro parti» del globo arrestarono il “disincantamento” del mondo (ammesso che quel processo fosse realmente in corso), riattivando prodigi, miracoli, stranezze, incrociando l’incanto con la sua negazione.⁹

L’insieme, lo si capisce anche solo da questi cenni, compone un’altra mappa del pensiero, ricca e contraddittoria, ancora largamente da studiare.

Qui però, invece di moltiplicare i casi e cedere alla tentazione enciclopedica, faremo un affondo su un’anomalia, restringendo il fuoco su una figura, quella di Matteo di San Giuseppe, carmelitano, missionario, linguista, medico e botanico.

⁶ Per la passiflora si veda il paragrafo 8. Sui prodigi vegetali, cfr. Jean Céard, *La nature et les prodiges: l’insolite au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1996; Lorraine Daston e Katherine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, Zone Books, New York, 1998; *Cultures of Natural History*, a cura di N. Jardine - J.A. Secord - E.C. Spary, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Per una sintesi sull’agnello vegetale, Fabrizio Baldassarri, *The Vegetable Lamb of Tartary in the Renaissance: Philosophy, Magic, and Botany*, «Blog of the Journal for the History of Ideas», 2021: <https://www.jhiblog.org/2021/12/22/the-vegetable-lamb-of-tartary-renaissance-philosophy-magic-and-botany/>

⁷ Piero Camporesi, *Emblemi vegetali*, in Idem, *Le officine dei sensi*, Milano, Garzanti, 1985, pp. 35-46: 41.

⁸ Per le isole britanniche, si vedano Keith Thomas, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500-1800*, London, Penguin, 1983, pp. 192-223 e Alexandra Walsham, *The Reformation of the Landscape. Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

⁹ Alludo al titolo di Francesco Ingoli, segretario di Propaganda Fide (Francesco Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, a cura di F. Tosi, Roma, Urbaniana University Press, 1999) e, in controluce, all’*Entzauberung der Welt* di Max Weber.

L'anomalia non risiedeva tanto nell'essere missionario e botanico insieme, perché tra Cinque e Settecento (per non dire poi dell'Ottocento) una piccola folla di religiosi mise le piante al centro della missione: francescani in Messico (Sahagún) e cappuccini in Brasile (d'Abbeville, d'Evreux), gesuiti in Cina e nelle Filippine (Michaël Boym; Georgius Iosephus Camellus), i minimi francesi fra Antille e Pacifico (Charles Plumier, Louis Feuillée), ai domenicani delle isole francesi (Jean-Baptiste Du Tertre, Jean-Baptiste Labat), fino ai portoghesi e lusoasiatici tra Vietnam e Malabar (João de Loureiro, e Paulinus a Sancto Bartholomaeo, carmelitano come Matteo).¹⁰ Tutti, a vario titolo, raccolsero nomi vernacolari, registrarono usi terapeutici, descrissero con diligenza piante nuove o familiari, intrecciando tradizioni locali e lessico latino. L'anomalia di Matteo sta altrove: non nel profilo, ma nella scala e nella forma. Migliaia e migliaia di carte, un'opera smisurata che sembra obbedire a una coazione al disegno. A questa furore grafomane si aggiunge la partecipazione, rara e decisiva, al cantiere dell'*Hortus Malabaricus*: Matteo di San Giuseppe si trovò sospeso tra mondi diversi – l'officina devota e privata, da un lato, e la grande macchina editoriale europea della Compagnia Olandese delle Indie Orientali, dall'altro. È in questo doppio movimento che la sua singolarità prende forma. Egli concentra in sé registri e funzioni che altrove restano separati: il taccuino di campo e il quaderno devozionale, la tavola botanica e la parafrasi biblica, il lessico plurilingue e le pratiche di distillazione. Nelle sue carte la pianta è al contempo strumento curativo, oggetto di disegno, nome da tradurre, figura teologica da decifrare, creatura da amare. Proprio questa compresenza permette di vedere come si fabbrica un sapere: quali prove si richiedono, quali testimonianze si convocano, quali voci si includono e

¹⁰ Segnalo solo alcuni titoli di una bibliografia molto vasta. A proposito di Boym (Michał Piotr Boym), *Flora Sinensis, fructus floresque*, Vienna, Typis Matthaei Rictij, 1656, cfr. Hartmut Walravens, *Flora Sinensis Revisited*, in «Monumenta Serica», 59, 2011, pp. 341-52; a proposito di Paulinus a Sancto Bartholomaeo, cfr. Ines G. Županov, *Amateur Naturalist and 'Professional' Orientalis: Paulinus a S. Bartholomaeo in Kerala and Rome*, «Revista de Cultura / Review of Culture», 20, 2006, pp. 77-101; su Du Tertre, cfr. Vincenzo Lagioia, *Un missionario alla scoperta delle Antille. Jean-Baptiste du Tertre, esploratore d'Ancien Régime*, Bologna, Il Mulino, 2014; per un quadro più ampio, *Médecine et religion. Collaborations, compétitions, conflits (XIIe-XXe siècles)*, a cura di L. Berlivet, S. Cabibbo, M.P. Donato, R. Michetti, M. Nicoud, Roma, École française de Rome, 2014; Elisa Andretta, *Le Monde sous l'oeil des médecins. Nature et politique à l'Escorial et au Vatican (XVIe siècle)*, Paris, Garnier, 2024; Samir Boumediene, *La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du « Nouveau Monde » (1492-1750)*, Vaulx-en-Velin, Éditions des Mondes à faire, 2016.

quali, invece, vengono filtrate o rese mute quando il materiale transita verso la forma stampata. La sua impresa grafica e scrittoria mostra così un fatto semplice e decisivo: lo sguardo del naturalista è costantemente attraversato da quello del religioso. Non c'è un prima e un dopo, ma un intreccio continuo: osservazione empirica ed eloquio devozionale, colloqui con medici e dotti (ma anche con levatrici, erboriste, sapienti locali) e soliloqui mistici, repertori farmacologici e scrupoli spirituali si richiamano, si correggono, talvolta si neutralizzano a vicenda. Il risultato è quel laboratorio ibrido, che è tipico dei saperi missionari (ma forse dei saperi tutti di antico regime), in cui si forgiavano schede, disegni, nomenclature e, insieme, si selezionavano i registri ammissibili: ciò che successivamente verrà accreditato come 'scientifico' non coincide con l'intero processo che lo ha reso possibile. In questo senso, Matteo è anche una spia istituzionale. Si muove fra giurisdizioni concorrenti: da un lato quelle politiche (Propaganda Fide, Inquisizione di Goa, reti portoghesi e olandesi), dall'altro quelle epistemiche (bramini e *vaidyas*, interpreti luso-asiatici, autorità antiche). Il suo lavorare sul bordo mostra come la conoscenza prenda forma proprio nella frizione tra missione e impresa mercantile, tra officine asiatiche e *standard* editoriale europeo. Come vedremo, ciò che viene incorporato in una disciplina botanica sempre più specialistica – nomenclature, prove d'uso, catene di attestazioni – procede sempre in parallelo con ciò che viene lasciato ai margini o viene soppresso: allegorie, catechesi, scrittura devota. La traiettoria di Matteo di San Giuseppe permette di osservare da vicino questo processo: il passaggio dal terreno al foglio, dal quaderno al *folio*, mostra come una conoscenza collettiva venga ricomposta, rifinita, talora riattribuita, fino a circolare come autorità.

Frattanto, dentro e fuori dai circuiti missionari, il problema rimane identico: lo scacco degli studiosi europei davanti a una flora smisurata, capace di travolgere gli schemi ereditati. Seguire Matteo significa vedere da vicino tanto il lavoro di addomesticamento (nomi, figure, prove) quanto ciò che resiste all'ordine: una scena in cui piante e carte, devozione e tecnica, Oriente ed Europa si coproducono, e in cui la botanica della prima età moderna appare per quello che è: una pratica situata, non un repertorio neutro.

2. *Piante in viaggio: Della Valle e Napoli*

In attesa di addentrarci nelle carte e nei disegni di Matteo di San Giuseppe, conviene sostare sull'infrastruttura che rende comunicabili le osservazioni e la

materialità minima di questi processi (liste di *desiderata*, istruzioni di raccolte, campioni essiccati, casse in viaggio esposte a dogane, naufragi, furti, censura), spesso affidati a intermediari ‘dilettanti’ o, per meglio dire, accidentali.¹¹ Un solo caso – fra i molti possibili – basta a far vedere come questa macchina lavori. Torna perciò utile, ancora una volta, e anche a proposito di piante, la voce del viaggiatore colto e disinibito Della Valle. Durante il suo girovagare, egli è sempre consapevole che in Italia amici naturalisti e filosofi di primo piano – Fabio Colonna, Ferrante Imperato, Nicola Antonio Stigliola, oltre al suo corrispondente, Mario Schipani, lettore di medicina, protomedico dell’Ospedale della Santissima Annunziata di Napoli e studioso di arabo e di greco – attendono con impazienza da lui descrizioni, semi, foglie, bulbi, pietre e conchiglie: per studiarli, seminarli, saggiarne le proprietà medicamentose e talvolta esporli nei loro gabinetti di curiosità.¹² Napoli, del resto, non era un approdo improvvisato: già dalla seconda metà del Cinquecento la città era snodo collaudato della circolazione di piante

¹¹ Per i dispositivi materiali della conoscenza botanica in età moderna (collezioni, reti commerciali, tecnologie della carta e standard editoriali) si vedano almeno: Paula Findlen, *Possessing Nature. Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley–Los Angeles, University of California Press, 1994; Krzysztof Pomian, *Collectionneurs, amateurs et curieux: Paris, Venise, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1987; Brian W. Ogilvie, *The Science of Describing. Natural History in Renaissance Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 2006; Idem, *The Many Books of Nature: Renaissance Naturalists and Information Overload*, in «Journal of the History of Ideas», 64/1, 2003, pp. 29-40; Harold J. Cook, *Matters of Exchange. Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven–London, Yale University Press, 2007; Sarah Neville, *Early Modern Herbs and the Book Trade: English Stationers and the Commodification of Botany*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022 (ma limitato al caso inglese); Sachiko Kusukawa, *Picturing the Book of Nature. Image, Text, and Argument in Sixteenth-Century Anatomy and Medical Botany*, Chicago, University of Chicago Press, 2012; *Colonial Botany. Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World*, a cura di L. Schiebinger - C. Swan, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005.

¹² Lettera di Schipani a Della Valle datata 23 aprile 1616, da Napoli: «Il Sig. Fabio Colonna, il Sig. Imperato, et il Sig. Stigliola si sono compiuti assai delle fedeli et giuditiose relationi di VS e già stanno ardenti di desiderio di veder le cose straniere che si manderanno a questa volta, particolarmente gli ostracodermi e conchiglie del Mar Rosso» (AAV, *Della Valle - Del Bufalo*, 51, fol. 210r). Per una rassegna delle collezioni naturalistiche e botaniche a Napoli, cfr. James Clifton, *Kunst- und Naturalien-Kammern of seventeenth-century Naples: Johann Daniel Major's view from Germany*, in *The Science of Naples. Making knowledge in Italy's pre-eminent city*, a cura di L. Gianfrancesco - N. Tarrant, London, UCL Press, 2024, pp. 163-186; José María López Piñero - José Pardo Tomás, *Nardo Antonio Recchi y la inicial recepción europea, a través de Nápoles, de los materiales de la expedición de Francisco Hernández*; e Anna Maria Ciarallo, *Le scienze botaniche a Napoli tra '500 e '700*, in *Napoli Vicerego spagnolo. Una capitale della cultura alle*

medicinali tra Nuova Spagna ed Europa: ospedali, giardini (specialmente quello dell'ospedale degli Incurabili), botteghe di speciali ne sperimentavano usi e virtù, costruendo una rete di trasferimento di saperi e di pratiche terapeutiche che coinvolse medici, botanici, viaggiatori ed eruditi.¹³

Dicevamo, dunque, che già dal primo anno di viaggio, da Napoli, le lettere di Schipani incalzano Della Valle: non solo esortazioni generiche a raccogliere piante, ma precise istruzioni tecniche, quasi un prontuario di botanica da campo. Il medico lo ammonisce con dolce ostinazione: «A me è dispiaciuto – scrive che Vostra Signoria habbia disprezzato l'herbe osservate nelle fontane di Moise [avrebbe dovuto raccogliarle ed essicarle] perché basta stendere le foglie verdi dentro la carta e pingerci sopra qualche peso uno o due giorni, mutandole poi in altro foglio, acciò non si marcescano per l'humidità». Seguono richieste minutissime: il balsamo di Galaad, il vero bitume del Mar Morto, e persino l'«hisopo di Dioscoride» del Calvario, che Colonna voleva fosse identificato e raccolto, trovandosi in disaccordo con Mattioli che lo identificava col *teucrium*.¹⁴ Ma an-

origini dell'Europa moderna (sec. XVI-XVII), a cura di M. Bosse - A. Stoll, Napoli, Vivarium, 2001, pp. 261-292; 293-310.

¹³ Su questa «rete tendenzialmente sistemica», si veda Elisa Novi Chavarria, *Accogliere e curare. Ospedali e culture delle nazioni nella Monarchia ispanica (secc. XVI-XVII)*, Roma, Viella, 2020, pp. 189-192.

¹⁴ «A me è dispiaciuto che VS habbia disprezzato l'herbe osservate nelle fontane di Moise et in altri luoghi e che non se ne seano tolte alcune per seccarle dentro un quaterno di carta acciò l'havessimo possuto goderle almeno così secche, il modo di ciò fare è facilissimo perché basta stendere le foglie verdi delle piante bene spiegate dentro la carte e pingerci sopra qualche peso uno o due giorni dopo mutarle d'un foglio in un altro acciò non si marcescano per l'humidità impressa nel foglio dove furno da principio poste; di tutto ciò l'havevo io supplicato i mesi a dietro per lettera però credo che VS se ne sia scordata, o che quella lettera si smarrisse, l'istesso havriano desiderato del succo e talco orientale che scrive haver trovato in tanta copia, e d'alcuni altri minerali e droghe che nel Cairo più facilmente che in altri luoghi si ponno havere per esser scala dell'Indie: queste cose perché poco importano, ma in vero a quei che si dilettono sono stimate per tesoro, mi dispiace che VS a quest'ora si troveria fuori de' luoghi ne' quali haveva possuto usare questa diligenza, ma in terra Santa pur le resta occasione di favorirci con spiare da persone intendenti e pratiche se nella Palestina si trova hoggi pianta, che risudi il balsamo, o pure se n'è persa affatto la notizia e con portare anco di là il vero bitume, che si coglie nella palude asphaltite, o lago di Sodoma che vogliam dire, il Sig. Colonna per un suo particolare capriccio desidera che VS osservi con diligenza se nel Calvario nasce una certa pianta di sapor assai amaro, e con fronde minute crenate a torno come denti di serra, il Matthioli chiama questa pianta Polio montano e sotto questo nome è conosciuta da ogni cattivo speziale, ma il S. Fabio vuol che sia l'hisopo di Dioscoride, del quale per l'amarezza è facil cosa che i crucifissori si servissero in abbeverar Christo come accenna l'Evangelista» (AAV, *Della Valle-Del Bufalo*, 52, fols. 210v-211r). La «palude asphaltite»

che «fiori pellegrini», perché Napoli non lasciasse a Roma il vanto di esibire i più belli, e animali vivi, soprattutto quei macachi neri dalla barba bianca che, Tra minerali, piante e animali si mescolano richieste di dizionari e di libri arabi di Avicenna: il maestro di Schipani, il celebre arabista Diego de Urrea, consigliava di cercarli al Cairo, mercato particolarmente ricco, «vocalati, se fosse possibile, da qualche valent'huomo arabo, massime medico».¹⁵ Alcuni di questi 'tesori' li ritroviamo negli inventari delle casse di cui abbiamo già parlato. Per esempio, in un baule fermo ad Alessandria c'erano:

è il Mar Morto (*lacus Asphaltites* nelle fonti classiche Plinio, Strabone, Diodoro, Giuseppe Flavio, noto per i blocchi di bitume che vi affiorano naturalmente). La «pianta del Calvario», rinvia a Gv 19,29 (la spugna imbevuta d'aceto posta in *hyssopo*), da cui l'interesse filologico-botanico e i pellegrinaggi antiquari. Il balsamo richiesto è l'*opobalsamum* (resina di *Commiphora gileadensis*), celebre dall'antichità e identificato col «balsamo di Galaad» (Ger 8,22). Considerato prezioso in farmacologia e liturgia, oggetto in età moderna collezionismo, ricercato come 'prova viva' dei testi biblici. Cfr. anche il cap. II (pp. 95-100) sull'albero di Maria in Egitto.

¹⁵ «Farà il possibile di portare fiori pellegrini e non mai più visti in queste parti, et in Costantinopoli più che in ogni parte del mondo se ne fa professione. Di grazia non facciamo che Aless. Gaetani et altri in Roma si possano vantar di fiori più belli dei nostri, che ci andarebe la riputazione. Il sig. Coletta di tutte le cose che VS novera di nessuna ha tanta curiosità quanto d'uno di quei scimioni neri con la barba bianca, che condotti qua sarea per la novità la ricchezza d'un galant'huomo a riscuoter non più che un grano per testa a chi lo volesse vedere. Se Tomasetto volesse far la spesa troveria molti qua che volessero far società con esso» (AAV, *Della Valle-Del Bufalo*, 52, fol. 212r). Alle lezioni di arabo di Urrea a Napoli dedicherò una ricerca separata, ma segnalo una lettera in cui Schipani così descrive il progredire dei suoi studi: «Quanto tocca alli miei studi non mi lascio passar di diligenza, massime per quel che s'aspetta alla lingua. Attendo con gran diligenza all'arabica sotto la guida d'un spagnolo chiamato Diego d'Urrea, per prima calabrese d'origine, e quest'uomo è intenditissimo di tal lingua per haver atteso forse trent'anni parte in Africa, parte nel Cairo, e Costantinopoli, e la insegna con regole molto generali. Havemo sin adesso tradutto in latino tutta la grammatica chiamata Giarummia, se ben questa non contiene se non quella parte di grammatica che noi chiamiamo Syntaxa, havemo anco scorse cose attinenti a nomi, che sono poco, e le coniugazioni de verbi, e adesso decharamo gli Evangelii Arabici stampati in Roma non havendo qui altri libri. La difficoltà di questa lingua consiste in non esservi grammatica regolata conforme e nostre latine e greche, et un lexicon buono; a pena è comparso qui un lexicon arabico latino stampato da Francesco Rafalengio in Anversa però poco fedele, per quanto mi dice il mio maestro, et una gramatica fatta da un tal Pietro Kirstenio Tedesco, ancor essa confusa più dell'istessa confusione. [...]» (AAV, *Della Valle – Del Bufalo*, fol. 142v). Sul ruolo di Urrea nell'interpretazione dei libri plumbei, cfr. Pieter Sjoerd van Koningsveld - Gerard Wiegers, *The Lead Books of the Sacromonte and the Parchment of the Torre Turpiana: Granada, 1588-1606*, Leiden-Boston, Brill, 2024. Schipani fu anche in contatto con Raimondi, cfr. Margherita Farina, *Uno scambio epistolare fra Mario Schepani e Giovanni Battista Raimondi. Lo studio della lingua araba nel tardo rinascimento. Interesse scientifico e curiosità*, in «Egitto e Vicino Oriente», 36, 2013, pp. 63-72.

III. Piante - *Botanica, missione, conflitti: Matteo di San Giuseppe in India*

«Molte conchiglie grandi, ovvero Gusci di Ostriconi del Mar Rosso da far fontane; Una scattola piena di lumache piccole del Mar Rosso di varie sorti, e tra le altre le venti di color stravagante, e certe altre cosette del Monte Sinai; Una sacchetta con dodici libre di Cahue [caffè] intero; Una sacchetta di Channa [hennè] da tinger le mani, et un'altra sacchetta di sisami; Dodici ventagli di cuoio miniati, et intagliati di varie sorti; Una sacchetta di rose di Hierico, con alcune scorze di tamarice, alcune pietre del Monte Sinai, e circa 500 anelli d'osso di Santa Caterina; Un arco con alcune frecce; Sei noci d'India intere; Quattro idoli di terra verde. Questa cassa venne in Alessandria insieme con le pietre coralline, ovvero herbe e piante impietrite».¹⁶

Quando poi il viaggio prende la direzione dell'India, l'attesa cresce. Schipani confessa di essersi pentito di non essere partito con l'amico: ha perso l'occasione di osservare piante, minerali e animali ancora pochissimo conosciuti. Dall'India, Della Valle riuscì a riportare a Napoli, a Colonna e Schipani, semi di papaya e di mango, foglie di cannella e altre informazioni che confluirono nel *Tesoro Messicano*, dove viene per questo ricordato e lodato.¹⁷

¹⁶ «Lista delle robbe di Pietro della Valle che restarono in Alessandria», AAV, *Della Valle-Del Bufalo*, 92, fols. 156r-v. Da Alessandria, via Il Cairo, le casse arrivarono poi a Messina: «Robbe mandate dal Cairo a Messina al sign. Francesco Faraone per via del sign. console di Francia in Alessandria. Due casse grandi, dentro alle quali in una c'è una mumia, grande integra, e nell'altra un'altra mumia grande, et una piccola del bambino in fasce; una cassa piccola dentro alla quale c'è la testa di tela incollata di rilievo dorata e dipinta, una scatola piena di bitume, fasce e pezzi di mumia, e tra li altri la testa integra della mumia dorata che spezzai; e l'Idolo di terracotta, ch'è una testa di bove, e un batta d'hebano. Un gatto maimone [sic] del pelo biondo, et una gabbia piena di galline di faraone, che devono dal medesimo sig. Francesco inviati a Roma. Al medesimo sig. Francesco per via del Sign. Consolo, a 26 di gennaio: Cinque casse piccole, piene di pietre coralline e di conche del Mar Rosso, una cassa grande dipinta, dentro alla quale sono le infrascritte cose, cioè: le conche grandi del mar Rosso da far fontana che io pescaï; Una scatola piena di lumache piccole di varie sorti e tra l'altre le 20 di color stravagante e certe altre cosette del Monte Sinai; Una sacchetta con dodici libbre di Cahhuè integro con che si fa l'acqua nera da bere».

¹⁷ *Rerum medicarum novae hispaniae thesaurus*, Roma, Mascardi, 1651, pp. 864-868, 876. Sugli studi di etnobotanica a Roma all'Accademia dei Lincei, si vedano Sabina Brevaglieri, *Natural desiderio di sapere: Roma barocca fra vecchi e nuovi mondi*, Roma, Viella, 2019; e Giuseppe Olmi, *L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 255-383; Elisa Andretta - Sabina Brevaglieri, *Storie naturali a Roma fra antichi e nuovi mondi: il «Dioscorides» di Andrés Laguna (1555) e gli «Animalia Mexicana» di Johannes Faber (1628)*, in «Quaderni Storici», 48, 142/1, 2013, pp. 43-87; *Federico Cesi: un principe naturalista*, a cura di A. Graniti, Roma, Bardi, 2006. Sugli addentellati a Napoli dei naturalisti lincei, cfr. Giuseppe Gabrieli, *Il Liceo di Napoli: Lincei e Linceabili napoletani: amici*

Al di là di questi contributi, comunque sporadici, colpisce che Della Valle confessi lo sconcerto di fronte alla smisurata varietà e abbondanza della flora dell'India meridionale. Le piante dell'India, scrive più di una volta, «son tante e tali», che per descriverle ci vorrebbero volumi più corposi di Dioscoride e Plinio; servirebbero nuovi lessici, ricerche prolungate.¹⁸ Chi ci si era cimentato lo aveva fatto con diligenza, ma non bastava. Della Valle si riferisce a Garcia de Orta, Nicolás Bautista Monardes, Cristóvão da Costa, che lui aveva letto nella traduzione in latino del Clusius (Charles de l'Écluse).¹⁹ Non fu una lettura superficiale, visto

e corrispondenti della vecchia Accademia dei Lincei nel Mezzogiorno d'Italia, in «Atti dell'Acc. dei Lincei. Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 6, 14 (1938), pp. 542-546; Giuseppe Olmi, *La colonia Lincea a Napoli*, in *Galileo a Napoli*, a cura di F. Lomonaco - M. Torrini, Napoli, Guida, 1987, pp. 23-58. Colonna scrive a Della Valle (19 aprile 1626) sulla germinazione di mango e papaya e sulla stampa del volume messicano: «M'ha detto poi il S. Mario [Schipani] che V.S. me ricordava che la pianta da me descritta con foglie di Acacia non sia Arbore, ma frutticosa, l'ho avuto caro sapere che così dichiarerò [...]. Di più la pianta del Mango già fece fiore et frutto et la potrei descrivere et dipinger bene, ma per non saperne le virtù et uso non l'ho scritta. Nacque ancora il Papaia, et si fe grande due palmi, con foglie di fico o di meloni, con fusto grosso dritto liscio, ma non fiori che le sopraggiunse l'inverno et si seccò. io l'ho dipinto fin qui, ma non sappiamo, il fiore di che sorte sia, né il frutto, per non haver veduto, né io ho veduto il seme, et se V.S. ne darà relazione del fiore frutto et uso et manderà un seme per dipingerlo almeno, che dubito non più nascerà, saremo a tempo de descriverlo, già che fra poco se cominceranno a stamparli miei scritti sopra il volume Mexicano delle piante. Io ho nominato in quella pianta V.S. con quanto rispetto dovea, ma più di lei havrei detto se più havesse saputo che dire in quel proposito» (AAV, *Della Valle-Del Bufalo*, 52, fol. 63r).

¹⁸ «Quanto alle piante e semplici pellegrini dell'India, e di tutta la Zona torrida, che in queste cose è molto differente dalla nostra temperata, dirò brevemente una volta per sempre, che son tanti e tali, che a volerne scrivere a pieno, bisognerebbe far volumi a posta; e se ne farebbero de più grossi che non son quelli di Dioscoride e di Plinio, tutti di cose incognite a noi: con tuttociò la curiosità de' Portoghesi e degli altri Europei, che han praticato in queste parti, infin'hora è stata sì poca, che io non so, che niuno ne habbia parlato, né osservato, fuor che quelli tre autori. Vero è che di quelle poche hanno scritto honestamente bene; et io, che gli ho letti tutti con diligenza, vi ho fatto su alcune notarelle non disutili, che serbo manuscritte appresso di me, e V.S. potrà vederle un giorno», Della Valle, *Viaggi, India*, Roma, Mascardi, 1663, p. 32

¹⁹ Carolus Clusius, *Exoticorum libri decem*, Leiden, Plantin, 1605. Sul ruolo di Clusius come raccordo tra botanica portoghese e olandese, cfr. P.K. Bhattacharyya, *Beginning of modern Botany in India by Dutch in 16th-18th Century (basic Features and Characteristics)*, in «Indian Journal of History of Science», 17/2 (1982), pp. 365-376; Florike Egmond, *The World of Carolus Clusius. Natural History in the Making, 1550-1610*, Abingdon, Routledge, 2010. A Venezia Annibale Briganti aveva pubblicato nel 1585 la traduzione di Garcia da Orta con note di Clusius (*Dell'istoria dei semplici aromati et altre cose che vengono portate dall'Indie Orientali pertinenti all'uso della medicina*).

che lasciò alcune note manoscritte su questi tre autori, con correzioni, aggiunte di nomi in persiano e arabo, glosse, in una miscellanea oggi conservata alla Biblioteca Vaticana.²⁰

3. *Matteo di San Giuseppe (1612-1691): medico, missionario, botanico*

Mezzo secolo dopo, sempre a Surat, un altro italiano si addentrò nella flora dell'India meridionale e tentò di descriverla. Si chiamava Matteo di San Giuseppe – al secolo Pietro Foglia, bel caso di *nomen omen* – ed era nato a Marcanise nel 1612 da Scipio Foglia e Vittoria Cortesi; dopo la morte del padre, studiò medicina a Napoli e Capua e prese i voti come carmelitano scalzo nel 1639. Nel 1644 partì missionario per la Palestina e il Monte Libano (1644-1648), quindi fu a Bassora (1648-1651) fino a giungere in India, fra Gujarat e Malabar, passando per Mozambico, Bandar Abbas, Isfahan, Sri Lanka, Maldive. Non avrebbe più fatto ritorno in Europa. Dopo quarantasei anni passati in viaggio, morì nel 1691, secondo alcuni a Thatta (Sindh), mentre cercava di raggiungere la Mongolia; secondo altri a Cochín, nel Kerala.²¹

²⁰ Le note manoscritte di Della Valle su Orta, Monardes, Da Costa si trovano in BAV, Ott. Lat 3385, fols. 316-321. Sui botanici portoghesi attivi in India nel Cinque e nel Seicento, si vedano Ângela Barreto Xavier and Ines G. Županov, *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 77-114; Teresa Nobre de Carvalho, *O mundo natural asiático aos olhos do ocidente: contribuição dos textos ibéricos quinhentistas para a construção de uma nova consciência europeia sobre a Ásia*, Tesi di dottorato, Università di Lisbona, 2013; Eadem, *From fieldwork to books. The circulation of novelties collected by Portuguese imperial agents in early modern botanical treatises*, in *Peoples, Nature, and Environments: Learning to Live Together*, a cura di A.C. Roque - C. Brito - C. Verancini, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2019, pp. 252-265.

²¹ Sulla vita di Matteo di San Giuseppe, cfr. Gaetano Lorenzo Monti, *De Vita et Scriptis Matthaei a S. Joseph*, in *Jacobi Zanonii Rariorum Stirpium Historia ex parte olim edita*, Bologna, Lelio Della Volpe, Bologna, 1742, pagine non numerate, ma 26-35; Herbert Chick, *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries*, London, 1939, vol. 2, pp. 960-693 (su questa opera cruciale e sul suo misterioso curatore, si veda l'introduzione di Rudi Matthee nella riedizione pubblicata da Tauris nel 2012); sui complicati rapporti di Matteo con l'ordine dei Carmelitani Scalzi, si veda Mariam de Ghantuz Cubbe, *La singolare vicenda di padre Matteo di S. Giuseppe carmelitano scalzo*, in *India tra oriente e occidente. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani nei secoli XVI-XVIII*, a cura di E. Fasana - G. Sorge, Milano, Jaca Book, 1991, pp. 143-162. Sul rapporto invece con Van Reede e sul contributo di Matteo all'Hortus Malabaricus, si veda il ricco studio di Johannes Heniger, *Hendrik Adriaan van Reede*

L'apprendistato sul Monte Libano e Celestino di Santa Lidwina

Il suo maestro fu Celestino di Santa Lidwina, anch'egli carmelitano. Torneremo nel prossimo capitolo sulla sua straordinaria figura di traduttore e di insegnante di arabo, sul legame con suo fratello Jacob Golius, celebrità tra gli orientalisti europei, e, incidentalmente, sulla dialettica tra erudizione e militanza cattolica e protestante (Celestino/Pieter era cattolico, Jacob calvinista).²² Per ora ci interessa solo un altro aspetto: Celestino come guida nella botanica.

Dopo gli studi a Leida e a Roma, in virtù delle sue personali inclinazioni e competenze Celestino viene inviato in Levante, e nel 1632 si stabilisce ad Aleppo, dove perfeziona l'arabo, predica, e frattanto partecipa a ricognizioni botaniche e antiquarie sui monti circostanti. Di queste ricognizioni siamo a conoscenza non tanto grazie alla pur abbondante corrispondenza con i superiori dell'Ordine a Roma, ma alle lettere che si scambiò con Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, e che costituiscono un vero compendio della pratica orientalistica e botanica a distanza e sul campo.²³ A Peiresc Celestino racconta le salite a Qāsiyūn, Jabal Sim'ān, Jebel Aqra per visitare le rovine di antichi monasteri (disegnate da un cappuccino parte del gruppo, Michel-Ange de Nantes) e per raccogliere piante; registra e descrive un'eclissi di luna da Aleppo, ne trasmette misure e calcoli. Più volte riconosce il ruolo di una guida locale, un anziano derviscio, «magistrum meum Arabicum in Geographicis versatissimum», che riconosce e denomina specie che lui non sa identificare: un limpido caso di collaborazione tassonomica interre-

tot Drakenstein (1636-1691) and Hortus Malabaricus: A Contribution to the History of Dutch Colonial Botany, Rotterdam-Boston, Balkema, 1986, pp. 105-124; Ines G. Županov, *Amateur Naturalist and 'Professional' Orientalist: Paulinus a S. Bartholomaeo in Kerala and Rome*, «Revista de Cultura / Review of Culture», 20, 2006, pp. 77-101: p. 84; Matthew Sargent, *Recentering Centers of Calculation. Reconfiguring Knowledge Networks within Global Empires of Trade*, in *Empires of Knowledge: Scientific Networks in the Early Modern World*, a cura di P. Findlen, London, Routledge, 2018, pp. 303-308. Per un profilo più completo di Matteo di San Giuseppe come botanico, si veda Giuseppe Olmi, *Lavorare per i libri degli altri. Padre Matteo di San Giuseppe, medico, botanico e disegnatore di piante, qui nomine suo nihil edidit*, in *Belle le contrade della memoria. Studi su documenti e libri in onore di Maria Gioia Tavoni*, a cura di F. Rossi - P. Tinti, Granarolo dell'Emilia, Patron, 2009, pp. 53-79.

²² Per un profilo biografico, si veda Herman Jozef Petrus Hugo Allard, *Petrus Golius of Celestinus a S. Liduina*, in «Studiën op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied», 24, 1885, pp. 277-315 e soprattutto il gesuita egiziano e islamologo Samir Khalil Samir, *Le P. Célestin de Sainte Lydwina, alias Peter Van Gool (1604-1676), missionnaire carme et orientaliste. Étude historico-littéraire*, Extrait de *La splendeur du Carmel*, Beirut, Hazmieh, 1985, pp. 1-84.

²³ BnF, Dupuy 688, fols. 19r-22r (29 settembre 1635).

ligiosa, in cui un missionario e naturalista europeo e un sapiente musulmano del luogo costruiscono insieme un erbario. Celestino inoltre promette all'amico esemplari vegetali interessanti, e si sofferma su una specie che descrive con cura: un probabile giacinto orientale dai fiori bianchi e profumatissimi; avverte che, se reciso in piena fioritura, il bulbo muore, mentre sopravvive se tagliato prima. Per questa e altre piante indica poi suoli, esposizioni, usi ornamentali e medici. Nella stessa lettera, le descrizioni botaniche e astronomiche si mescolano a omaggi devoti e note bibliografiche: gli manda una statuetta del Cristo fanciullo, scolpita in ebano e che veniva venerata ad Aleppo, e un manoscritto arabo che «tratta di tutti gli animali con grande eleganza», ricco di notizie mediche e naturalistiche, un testo che Celestino stimava superiore persino «ai più lodati scrittori greci». In controluce si vede l'infrastruttura materiale della *respublica litteraria orientalis*: cappuccini, confratelli carmelitani, maroniti, mercanti, farmacopoli, dotti e magistrati musulmani, protestanti (prima di tutti il fratello Jacob). Ognuno di questi fornisce un pezzo del mosaico che Peiresc, da lontano, prova a comporre. E infatti per Marsiglia partono casse che mescolano semi e bulbi, piante essiccate, libri, teste di caprioli e altri animali imbalsamati, oggetti devozionali, disegni di antichi monasteri, dati topografici e astronomici: un piccolo museo in transito che teneva insieme *naturalia* e *mirabilia*. Celestino intreccia storia naturale e strumenti matematici, antiquaria e bibliografia, devozione e astronomia: il profilo esatto di quel laboratorio ibrido che poco sopra abbiamo evocato e che le minuzie del testo di una singola lettera rivelano meglio di qualsiasi definizione.

Nel marzo del 1643 Celestino fonda la prima residenza carmelitana sul Monte Libano. La sede iniziale fu un eremo rupestre della valle di Qādišā, presso Bšarré, identificato nelle fonti carmelitane come Sant'Elia, ma nella tradizione maronita come Mar Lišā (Sant'Eliseo). Il sito, concesso ai missionari dal patriarca maronita Girgis 'Amīrah (1633-1644), si rivelò presto poco adatto e venne sostituito da residenze più accessibili a Tripoli e poi a Ehden. Celestino nelle sue prime descrizioni insiste sulla sublime bellezza del luogo: il fiume che «rapidissimo» corre nella valle rendendola fertile, le cascate che precipitano da ogni lato, una solitudine propizia alla contemplazione ma al tempo stesso l'accesso agevole ai villaggi per l'apostolato. È lì che, un anno dopo, lo raggiunse Matteo di San Giuseppe. Le lettere documentano, lo vedremo, i progressi linguistici di Matteo, ma i due compagni condivisero anche spedizioni botaniche. È qui che Matteo affina l'interesse per piante, radicato nella sua formazione medica e rilanciato dall'esempio del suo maestro e confratello, e inizia a disegnarle con metodo: una pratica che lo accompagnerà per tutta la vita.

Ed è qui prende forma anche la palestra linguistica di Matteo: arabo quotidiano, prime letture del Qur'ān (che Celestino in quegli anni stava traducendo in latino), esercizi di glossa. Di lì a poco Matteo partì all'improvviso (ci torneremo), lasciando Celestino sul Monte e puntando a Ceylon; approdò invece a Bassora (1648-1651), dove mise subito a frutto quell'apprendistato linguistico e botanico.

4. *Il Viridarium Orientale: nascita, perdite, riusi*

A testimoniare il sodalizio tra Matteo di San Giuseppe e Celestino di Santa Lidwina restano i disegni che avrebbero dovuto confluire in un grande *Viridarium Orientale*, progettato per la stampa a Leida o a Roma. Non un trattato sistematico, ma più un taccuino medico-botanico in continuo movimento: molti, moltissimi fogli redatti in itinere, lungo i viaggi che toccano la Palestina e il Mozambico, l'Iraq e l'India.

Il primo nucleo prese forma proprio sul Monte Libano, dove, su impulso di Celestino, e in parte insieme a lui, Matteo cominciò a schizzare a penna disegni di piante, annotando habitat, morfologia, dimensioni e impieghi terapeutici, spesso con il corredo di glosse linguistiche e citazioni da autori antichi, accostando l'osservazione diretta sul campo a frammenti libreschi e a ricordi personali. In una pagina in cui descrive una *Fabacea* dello Sri Lanka, evoca, ad esempio, le mandragore viste anni prima sul Monte Libano: ricorda di averne osservate esemplari maschi e femmina e di averne spedito le radici a Venezia, «molti anni fa»: un gioco di rimandi che mostra bene come memoria, erudizione ed esperienza si intrecciano nelle sue carte già ora, quasi a preludio dell'intreccio ancor più febbrile, persino parossistico, che trionferà nei suoi ultimi scritti. Dopo il Monte Libano, le tappe successive portano Matteo a Bassora (1648-1651), dove consulta e copia le immagini dall'erbario di un certo Saladino Artafa, personaggio non facilmente identificabile, ma descritto come uomo facoltoso e potente che «con grande cortesia e molta gioia» gli aprì non solo i quaderni ereditati dal padre, ma anche il suo giardino, ricco di piante rare.²⁴ È uno scorcio che dice molto: Matteo

²⁴ «Vidi, et observaui multas plantas in viridario cuiusdam magni viri nomine Saladinus Artafa in urbe Balsorae, qui delectabatur simplicibus curiosis, et extraordinariis, calebat etiam medicinam, et armis excellebat, valde perhumane mihi ostendit hoc viridarium, et magna cum laetitia mecum egit, videns quod ego quoque delectarer simplicibus: ab eo ex illis petii, sed respondit quodcumque aliud petissem, se mihi libenter concessurum, sed id neque mihi, neque cuicum-

si muove tra collezioni e giardini privati, tra regioni e fedi diverse, in spazi di sapere condiviso né pienamente accademici né puramente missionari.

È bene non dimenticare che mentre raccoglieva e classificava piante, Matteo restava missionario, teologo e medico. È questa “promiscuità” di statuto a renderlo una figura così interessante. Prendiamo proprio il caso di Bassora. Da un lato frequenta il giardino di un notevole sciita, col quale intrattiene rapporti di cordiale familiarità; dall'altro, nello stesso tempo, compone libri spirituali, cura i malati, battezza di nascosto bambini musulmani, zoroastriani, mandei e hindu in fin di vita, e frattanto riprende gli studi coranici e linguistici iniziati con Celestino. Le dispute religiose erano per lui un'abitudine quotidiana e a Bassora si convince della necessità di leggere sistematicamente il Corano: «Per le molte, e continue dispute con Turchi et altre Nationi, e sette, ho ricevuto maggior luce, e sono stato costretto leggere el'Alcorano, cioè la legge di Maumetto, e sto attualmente componendo contra di loro diversi trattati, tutti in modo di dialoghi, e spero con l'istessa autorità della lor legge provargli l'Unità, e Trinità di Dio, l'Incarnazione del Verbo».²⁵ Parallelamente, si dedica anche ai mandei, i cosiddetti “cristiani di San Giovanni”. Ne studia la lingua fino a comporre un lessico²⁶ e, dopo alcune accese discussioni con i fedeli locali, elabora un trattato (oggi non ancora reperito) che afferma di avere mandato a Roma. Si era persuaso che le loro fondamenta fossero coraniche, con prestiti e innesti dall'ebraismo, dal cristianesimo e dall'India. Voleva dunque «snudare la corteccia arabica» e mostrare la griglia islamica con cui interpretarli (e quindi, secondo lui, convertirli), proiettando spesso categorie musulmane o cristiane su usi che spesso fraintende-

que alii concessurum. Peti veniam illos delineandi, et mittendi in Europam, quam mihi libenter concessit, dicens se mihi illa negare, quae a suo Patre haeres habuerat, et ex variis longinquis terrae partibus acceperat, et ut possem delineare quascunque partes plantarum, cum radices non possent videri, mihi ostendit librum in quo simplicia illius viridarii erant delineata, et ex illo figuras integras extraxi» (Giacomo Zanoni, *Istorie botaniche*, Bologna, Giuseppe Longhi, 1675, p. 17).

²⁵ AGOCD, 241/n, 1, Matteo di San Giuseppe a Lorenzo di Santa Chiara, lettera da Bassora datata 15 febbraio 1649.

²⁶ Sul dizionario, oggi conservato a Leiden (Leiden University Library, Acad. 222), si veda Roberta Borghero, *A 17th Century Glossary of Mandaic*, in «Aram», 11-12, 1999-2000, pp. 311-319. Sulle missioni cattoliche e i mandei, cfr. Carlos Alonso, *Los Mandeos y Las Misiones Católicas en la primera mitad del s. XVII*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1967; Edmondo Lupieri, *I Mande. Gli ultimi gnostici*, Brescia, Paideia, 1993; John M. Flannery, *The Catholic Missions to the 'St John Christians'*, in Idem, *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and beyond (1602-1747)*, Leiden, Brill, 2013, pp. 149-184.

va. In una lettera in cui descrive l'opera menziona alcune sure (19, 21, 47), e se il registro è quello evangelico e severo del Precursore (Mt 3,7; Lc 3,7), l'elenco che segue ha l'aria di un piccolo inventario etnografico. Tra i caratteri osservati: abluzioni e battesimi ripetuti, poliginia attribuita loro per analogia con i musulmani; prove di verginità che li accomunano agli ebrei; la cautela sciita su cibi e stoviglie preparati da altri; la pretesa superiorità e le proverbiali 124 sette con i bramani al vertice che li assimilano agli indiani; infine, l'equivoco cristiano (l'adorazione della croce e la celebrazione della messa), che traduce in categorie latine lo stendardo a forma di croce col velo (il *drabšā*), e i riti per i defunti.²⁷

In un contesto così misto ed eclettico, tra giardini e dispute, tra cure mediche e controversie dottrinali, prendono forma anche gli appunti botanici: in India (Diu, 1651; Malabar, 1653-1663), in Persia, e persino in Mozambico (ca. 1655) e nello Sri Lanka. Ovunque Matteo raccoglie disegni e note su piante e medicinali locali, mentre dialoga con comunità locali diverse e con interlocutori europei, cattolici e protestanti. Ma la concretezza di una vita in viaggio nell'immensità asiatica decide anche del destino delle carte: nel dicembre del 1649, durante l'assedio di Muscat, mentre lui si salva fuggendo su una barca, perde gran parte dei manoscritti e dei disegni.²⁸

Da questa stratificazione – geografica, intellettuale, biografica – nasce un corpus ibrido, originariamente concepito più per curare lungo il cammino che per essere stampato. Ma intorno al 1662 l'ambizione cambia scala. Matteo chiede a Celestino di organizzare la pubblicazione di una vasta raccolta: «otto libri e più di mille figure». L'intenzione è chiara: trasferire un ammasso di fogli missionari in un progetto editoriale europeo. Celestino mobilita il fratello Jacob – il celebre arabista di Leida – e, tramite lui, la rete della Compagnia Olandese delle Indie Orientali (VOC). Il 22 agosto 1663 i Signori Diciassette deliberano di rintracciare i manoscritti nei diversi scali orientali e inviarli nei Paesi Bassi; partono circolari verso Ceylon, Coromandel, Persia, Bengala. Ma il 10 aprile 1664 il

²⁷ AGOCD, 241/n, 1, lettera datata 28 maggio 1649. Il compagno di Matteo a Bassora, il carmelitano Ignazio di Gesù, pubblicò un interessante trattato sui riti dei mandei: *Narratio originis, rituum, et errorum Christianorum Sancti Ioannis*, Roma, Propaganda Fide, 1652.

²⁸ AGOCD, 241/k. Matteo fa più volte riferimento a quell'assedio; per esempio, in BML, *Med. Pal.* 29-3, fol. 269r, dove scrive di essere stato scappato alla morte per miracolo. Al ricordo dell'assedio lega quello della conversione di un musulmano che divenne il suo figlio spirituale e passò con lui due anni. Altrove (BML, *Med. Pal.* 29-5, fol. 72r) scrive che in quell'occasione perse anche una reliquia.

vescovo carmelitano Giuseppe di Santa Maria lascia Surat diretto a Bassora e poi a Roma, portando con sé una parte cospicua del *Viridarium*. L'11 aprile, proprio il giorno dopo, arriva a Surat l'ordine VOC di intercettare i manoscritti, ma è troppo tardi, «l'uccello è appena volato». Fallisce così il primo progetto olandese, ma il corpus sopravvive e giunge a Roma. Qui torna di nuovo in scena Celestino. Quando Giuseppe di Santa Maria arriva (6 maggio 1665), infatti, trova a Roma il confratello (ormai professore d'arabo a Roma) e gli consegna la parte maggiore del *Viridarium*, circa seicento disegni con descrizioni. E Celestino non si limita a custodirli: traduce l'italiano in latino per un pubblico internazionale, riordina, amplia.

Una sua lettera a Matteo del 2 maggio 1669 ci mostra il cantiere in piena attività.²⁹ In quelle poche pagine, scritte in italiano con inserti di latino e di arabo si susseguono scienza naturale, mercato librario, devozione, governo delle missioni, diplomazia interconfessionale: un piccolo palinsesto della missione cattolica nel Seicento. Celestino attende il terzo tomo del trattato «delli semplici» per affiancarlo ai due tomi «già apparecchiati per la stampa» con tavole e spiegazioni. Promette di arricchire l'opera con un apparato di fonti classiche e moderne europee (da Dioscoride, a Mattioli e García de Orta), ma anche arabe. In particolare, dichiara che sta consultando il *Minhāj albayān* di Ibn Jazla, farmacopea enciclopedica composta a Baghdad nell'XI secolo, che possedeva in un «libro arabico antichissimo, manoscritto in due tomi».³⁰ Da lì traeva note per precisare e potenziare i commenti di Matteo. Il vecchio maestro incontra difficoltà piccole e grandi, come la grafia difficilmente decifrabile dell'amico: non trovando copisti competenti, si mette a ricopiare e ampliare in proprio. Dice di aver già composto venti quaderni (fascicoli di otto carte, *in quarto*) e che per il cardinale Antonio

²⁹ AGOCD, 236/m, 1

³⁰ AGOCD, 236/m, 1: «Il terzo tomo delli semplici mi sarebbe stato gratissimo per accompagnarlo con li altri doi, li quali già stanno apparecchiati per la stampa, insieme con l'esplicatione di ciascheduna figura in particolare, non solamente conforme che VR brevemente l'ha composta, ma con una aggiunta copiosa della natura, virtù, e proprietà delli suddetti semplici, almeno di quelli che dalli autori orientali sono stati conosciuti et dichiarati. Essendomi servito non solamente del Dioscoride et il suo commentatore Matthiolo, e di don Garzia dell'Horto, et alcuni autori arabi, ma in particolare d'un libro arabico antichissimo MSS in doi tomi che condossi meco dall'oriente in Roma e tratto secondo l'ordine dell'Alphabeto arabo de medicinae simplicibus et compositus: titulus autem libri et nome authoris est منهاج البيان فيما يستعمله الانسان تأليف الشيخ العالم يحيى ابن عيسى ابن جزلة. Ex quo autore multa pulchra et curiosa decerpsi et tam arabice quam latine annotationibus VR inserui».

Barberini si preparava una copia in folio. Avrebbe poi fatto ricorso al domenicano Jacques Barrelier a Parigi, che ridusse i disegni, copiò di nuovo le descrizioni, tentando un riordino complessivo. Da questo lavoro a più mani nasce il codice oggi conservato a Parigi, alla Bibliothèque du Muséum National d'Histoire Naturelle, non autografo ma derivativo della quota romana.³¹

Per la stampa, Celestino punta a Parigi, confidando nel sostegno finanziario della *Compagnie des Indes orientales*, e una dedica al re Cristianissimo, come desiderava Matteo. La pista olandese (già tentata con la VOC da due anni) prevedeva invece la pubblicazione ad Amsterdam grazie a uno stampatore disposto a sostenere le spese delle incisioni, ma era sfumata con la morte del fratello Jacob, che si era offerto come intermediario. Sorprende come, in questo progetto, la questione confessionale passi in secondo piano: contano i mezzi e le occasioni, e qualsiasi patrono disponibile è benvenuto. L'idea di trasformare i quaderni in otto volumi illustrati non è solo ambizione personale, ma mostra come le missioni cattoliche potessero diventare officine di saperi naturalistici globali, in dialogo – e in competizione – con le reti protestanti.

Nel frattempo, Propaganda Fide concede a Celestino la licenza di andare nei Paesi Bassi, purché trovi un sostituto per l'insegnamento dell'arabo a Roma, e a sua volta Celestino attiva l'internunzio di Bruxelles, Carlo Francesco Airoidi, per negoziare con i responsabili della VOC un permesso di soggiorno per Matteo e compagni in Malabar. Celestino sarebbe partito prima, ma la seconda guerra anglo-olandese lo aveva bloccato: stampa, botanica, guerra e diplomazia viaggiano su canali convergenti. Nella stessa lettera di Celestino a Matteo compare peraltro anche l'ombra del dissenso: Celestino teme infatti che parte dei materiali di Matteo (per il cui trasporto era stato contattato anche il viaggiatore Tavernier) possa essere bruciata a Isfahan dai confratelli, se gli stessi venissero giudicati compromettenti per l'Ordine. Prende allora le parti di Matteo, si impegna a parlare e a assicurare il Generale dei carmelitani scalzi

³¹ Parigi, Muséum National d'Histoire Naturelle, Ms. 1764. A Roma resta invece il manoscritto intitolato *Viridarium orientale, in quo genuinae plantarum et simplicium figurae describuntur, eorum natura, virtutes, ac proprietates praecipue accurate explicantur. A R.P.F. Matthaeo a S. Joseph Carmelita Provinciae Napolitanae, in Indiis Orientalibus Missionario Apostolico Exaratum, et in duos libros divisum. Opus non tantum Medicinae Studiosis, sed et Missionariis Apostolicis, aliisque ad Orientem, et ad Indias Orientales iter aggredi desiderantibus apprime utile*, Roma, Biblioteca Nazionale Centrale, Fondo Varia, 178 (il manoscritto apparteneva alla biblioteca carmelitana di Santa Maria della Scala).

(Filippo della SS. Trinità), addossandosi la colpa di una prassi evidentemente consueta di Matteo, scrivere «per verità dell'historia» e poi distruggere e far distruggere, e rivela così la politica del silenzio che governava l'Ordine.³² Ma fa capolino anche la questione della formazione a Roma del clero indigeno: si cita un «vescovo di Hierapoli, indiano di nazione» che aveva terminato gli studi al Collegio Urbano ed era pronto a rientrare nell'India sud-occidentale. Si tratta di Custódio do Pinho (1663-1697), futuro vicario apostolico del Malabar. Anche alla devozione è riservato spazio: Celestino spedisce a Matteo un libretto spirituale (intitolato *Dio solo*), immaginette fiamminghe, abitini della Madonna del Carmine e un reliquiario per la cappella del Combrù (oggi Bandar Abbas). L'ultima riga apre invece all'attualità politica, con la notizia che Clemente IX tenta (invano), di promuovere una lega cristiana «contro il Turco», per difendere Creta dall'assedio ottomano.

Parallelamente, i disegni di Matteo circolano anche su un canale indipendente. Due carmelitani (Michele di Sant'Eliseo a Milano, e Valerio di San Giuseppe a Roma) ricevono infatti due libretti di disegni che poi inviano al botanico bolognese Giacomo Zanoni, che nella sua *Istoria Botanica* (Bologna, 1675), Zanoni pubblica 56 piante disegnate da Matteo. Un secolo più tardi, Gaetano Lorenzo Monti ne curerà la versione latinizzata (*Rariorum Stirpium Historia*),

³² AGOCD, 236/m, 1: «Vengo con ogni confidenza a darli aviso di alcune cose che mi hanno cagionato alcun ramarico e disgusto, et insieme mi fanno sospettare che li sudetti libri, o almeno alcun di essi, siano smarriti, overo tratti in Asphan, Poiché in certa occasione parlando col nostro padre Generale in favore di VR dandoli raguaglio con ottima edificatione non solo di secolari, ma insieme di religiosi d'altre religioni, li quali havevano dati ottima relatione della sua persona, e virtuosi impieghi. Mi rispuose che non parlavano così le lettere di nostri religiosi, che sono in Persia, li quali non stavano troppo contenti o edificati che VT solo se n'andava alla missione della Serra, non perché potevano incolparla d'haver dato alcun scandalo, ma che questa missione era senza subordinatione alli Nostri Padri Superiori; et di più davano aviso che in Asphan havevano abbruciati molte e copiosissime scritture della sua mano, nelle quali si contenevano alcune cose che potevano infamare altri religiosi nostri missionari. Io primieramente ho assicurato Nostro Padre Generale che VT non ha fatto istanza alcuna appresso la Sacra Congregatione per cotesta missione di Malabar ma a lui medesimo o per questa, overo per quella di Canarà. Et quanto all'altro punto significavo che VR d'istanza mia, haveva scritto alcuna relatione delle cose operate da lui nella missione, e se forse per la verità dell'historia avesse inserita alcuna cosa dispiacevole d'alcuno, che ciò non era per infamare persona perché non era la sua intentione, che simili cose fussero palesate ad altri, havendomi incaricato d'abbruciarle doppo haverle lette. In somma sento dispiacere grande, che per questa cagione restarò privo, come sospetto, della relatione delle sue fatiche nell'esercitio di missionario e forse delli altri libri insieme, che con essa unitamente mi venivano da VR indirizzati».

aggiungendo una breve biografia di Matteo, integrando altro materiale e aggiornando le denominazioni. Così la tradizione del *Viridarium* si biforca: da una parte abbiamo il codice parigino, frutto della rielaborazione romana coordinata da Celestino di Santa Lidwina, dall'altro il corpus confluito, via Roma e Milano, edito parzialmente da Zanoni. Quello che resta di questo cantiere, oggi sparso tra Roma e Parigi, è il prodotto di un processo fragile e collettivo: missionari, guide locali, tipografi, mercanti, confratelli diffidenti, diplomatici. Non è solo la storia di un trattato di botanica mancato, ma la prova che i saperi della prima età moderna nascevano dall'incontro di cooperazioni forzate, conflitti interni e reti globali.

Il caso di Matteo lo mostra bene: i saperi sulle piante nella prima età moderna non possono essere letti solo come osservazioni naturalistiche isolate, ma come nodi di una rete che intrecciava manoscritti, coltivazione, materia medica, erudizione e devozione. In questa prospettiva, un codice botanico non è un semplice repertorio di specie, ma un vero e proprio laboratorio, capace di condensare esperimenti empirici, glosse linguistiche, ricette terapeutiche e simboli religiosi. È qui che si colloca l'opera di Matteo di San Giuseppe: non come un fatto di erudizione marginale, ma come parte di una costellazione di diversi saperi ibridi che legavano Europa, Levante e India.³³

5. *L'Hortus Malabaricus: officina, metodo, conflitti e critiche*

Ma Matteo fu anche il co-protagonista di una delle imprese più straordinarie della botanica seicentesca: l'*Hortus malabaricus*. Dopo il sinodo di Diamper (1599) e il giuramento della Croce di Coonan (1653), la comunità dei cristiani di San Tommaso si divise: da un lato i *Puthenküttukar*, che rifiutavano il controllo portoghese; dall'altra i *Pazhayaküttukar*, rimasti in comunione con Roma. Per ricomporre la frattura, papa Alessandro VII e la Congregazione di Propaganda Fide inviarono nel Malabar una missione di carmelitani scalzi guidata da Giuseppe di Santa Maria (Giuseppe M. Sebastiani). Nel 1656 Matteo, che si trovava a Surat, si unì a loro. Quando, il 7 gennaio 1663, Cochin cadde in mano agli

³³ Su queste costellazioni di saperi, si vedano i tre volumi *Manuscripts, Plants, Remedies in the Mediterranean Traditions: Studies across Disciplines for Alain Touwaide*, Berlin, De Gruyter, 2025.

olandesi, i portoghesi furono estromessi e con loro i sacerdoti cattolici legati al *padroado*; Propaganda Fide, che già da tempo cercava di agire al di fuori dall'orbita di Lisbona, colse l'occasione per negoziare spazi d'azione sotto la nuova sovranità della VOC. In questa strategia di disallineamento Matteo divenne un attore imprevisto e decisivo. I carmelitani scalzi ottennero infatti il permesso di restare e fondarono a Verapoly il Vicariato Apostolico del Malabar, con giurisdizione sui cattolici (latini e siriaci) residenti nei territori olandesi. Fu in questo delicato equilibrio tra clero siro-malabarese, autorità portoghesi, missionari di Propaganda e funzionari della VOC che prese forma il sodalizio tra Matteo, i dotti locali e gli olandesi da cui sarebbe nato l'*Hortus malabaricus*. Vediamo più da vicino questa genesi.

L'*Hortus Malabaricus* non è semplicemente un erbario illustrato, ma il più ambizioso tentativo di trasformare i saperi medici e botanici del Malabar in una farmacopea a vocazione universale, capace cioè di parlare alla medicina europea senza tradire del tutto le classificazioni, i nomi e le pratiche terapeutiche dei dottori locali. In dodici tomi *in folio*, con 742 piante descritte, 794 tavole incise e un corredo onomastico poliglotta, l'opera – stampata ad Amsterdam tra il 1678 e il 1693 – prende forma a Cochin sotto l'egida della Compagnia Olandese delle Indie Orientali (VOC) e la regia del comandante Hendrik Adriaan van Reede tot Drakenstein.³⁴ Le schede in latino non offrono soltanto descrizioni morfologiche, ma catene di nomi (malayalam, konkani, portoghese, latino), usi medicinali, prove di laboratorio (distillazioni, estrazioni) e una rete di attestazioni che certificano l'impiego e la nomenclatura, tanto antichi quanto contemporanei. È

³⁴ L'opera fu integralmente tradotta in inglese nel 1988 dal botanico Kattungal Subramaniam Manilal. La biografia sull'*Hortus Malabaricus* è vasta. Si vedano almeno: Harold J. Cook, *Matters of Exchange. Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, Yale, Yale University Press, 2007; Marian Fournier, *Enterprise in botany: Van Reede and his Hortus malabaricus* – Part I-II, in «Arch Nat Hist.», 14/2-3, 1987, pp. 123-158; 297-333; Richard H. Grove, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; Anjana Singh, *Botanical Knowledge in Early Modern Malabar and the Netherlands: A Review of Van Reede's Hortus Malabaricus*, in *Transformations of Knowledge in Dutch Expansion*, a cura di S. Friedrich - A. Bredecke - S. Ehrenpreis, Berlin-München-Boston, De Gruyter, 2015, pp. 187-208. Lo studio più completo su Van Reede e sul contributo di Matteo di San Giuseppe all'*Hortus*, resta J. Heniger, *Hendrik Adriaan Van Reede tot Drakenstein (1636-1691) and Hortus Malabaricus. A Contribution to the History of Dutch Colonial Botany*, Rotterdam-Boston, A.A. Balkema, 1986. Van Reede era protestante; tuttavia, secondo Heniger, fu in parte influenzato dal padre arminiano.

senza dubbio un grande libro europeo, ma che tenta di comprendere e riflettere anche la logica di un'officina multilingue e multi-attoriale: un collegio di tre bramani konkani (*Gouda Saraswat*: Ranga Bhat, Vinayaka Pandit, Appu Bhat) esamina e convalida il materiale, con le loro definizioni botaniche in versi (che fissano *nomen, species, partes, locus, tempus, virtus, usus*); medici locali (*vaidya*) come Itty Achudan (Achūṭan/Achudem); interpreti luso-asiatici (Emmanuel Carneiro), chirurghi e chimici della VOC (Simon Kadensky, Paulus Meysner), disegnatori (Antoni Goetkint, Marcelis Splinter). E, accanto a loto, il nostro carmelitano scalzo Matteo di San Giuseppe: non un comprimario, ma riconosciuto e ringraziato come il primo ideatore e il vero fondatore della gigantesca impresa scientifica ed editoriale.

Matteo fondatore del progetto: il ponte missione-medicina-natura

La razionalità economica dell'opera è dichiarata: ridurre la spesa per i medicinali importati, sostituendoli con i *medicamenta Indica* di eguale, se non superiore, efficacia. Ma altrettanto chiara è la razionalità tecnica: latinizzare senza spianare le tassonomie locali, traducendo non solo parole ma criteri di prova, dalle disputazioni mnemoniche ai saggi di laboratorio. Si tratta, insomma, di un prodotto di frontiera tra farmacia coloniale e saperi locali, un caso-scuola di co-produzione di conoscenza botanica tra attori indigeni ed europei. Se guardiamo l'*Hortus* dall'interno, si capisce perché il comandante Hendrik van Reede definisca Matteo il *conditor* del progetto: è lui a offrire il ponte tra missione, medicina e natura – e l'*Hortus* nasce precisamente su quel ponte.

Ma come, in concreto, prende forma l'*Hortus*?

Una relazione a Propaganda Fide (da cui dipende) del 29 gennaio 1674 mostra Matteo già stabilmente agganciato all'infrastruttura VOC e impegnato a trasformare l'assistenza pastorale in mobilità operativa. Scrive per chiedere mezzi «per viaggiare per mare con più profitto delle anime», segnala la «buona corrispondenza» con gli olandesi e, per contro, la «poca puntualità e corrispondenza» dei francesi; descrive la regione in «buona apparenza e quiete», sebbene il vescovo, infermo e di indole ascetica, non visiti le chiese. Nella stessa relazione precisa di avere istituito a Cochín, da almeno tre anni, un esercizio mariano quotidiano – Litanie del Rosario in canto fermo, con sermoni serali – ponendo la comunità *sub patrocinio* della Vergine: un dispositivo devozionale che funge evidentemente da collante disciplinare in tempo di crisi. Propone inoltre che i sussidi transitino per via olandese, ricordando il precedente sostegno ricevuto a Gomoron (Bandar

Abbas), grazie al quale aveva potuto battezzare in pochi mesi 243 bambini moribondi.³⁵

La scintilla scocca a Cochin esattamente in quei primi mesi del 1674, quando van Reede fa chiamare fra Matteo al capezzale di alcuni uomini della VOC malati. È un incontro di saperi e di poteri complementari; il comandante vede in lui un ottimo conoscitore della società malabarica, un buon medico, un botanico esperto e un piacevole conversatore, e con lui stringe una «cordiale amicizia». I due intavolano una sorta di trattativa politica: Matteo propone di porsi, lui e il vescovo indigeno Alessandro da Campo (Parambil Chandy), sotto la protezione della VOC, in cambio di lealtà, senza forzature confessionali. Per van Reede è una via di uscita dall'impasse: le conversioni dei Cristiani di San Tommaso al protestantesimo languivano, e forse la cura (medica, amministrativa e giuridica) poteva generare consenso più della predicazione. Già nel 1674, vengono convocati i tre bramini prima menzionati per avviare la grande impresa botanica. La macchina che si è mette in moto è complessa e imponente: i Chogan, arrampicatori addetti alla coltura e lavorazione del cocco, raccolgono foglie, fiori e frutti dalle cime degli alberi; i medici locali come Itti Achudem espongono virtù e preparazione in malayalam; Carneiro traduce in portoghese; Johannes Casearius – ministro riformato a Cochin, coinquilino e allievo di Spinoza a Rijnsburg³⁶ – redige in latino le schede fianco a fianco con Matteo, discutendo insieme termini, etimologie e sinonimie; Paulus Meysner registra i risultati delle distillazioni; i disegnatori Goetkint e Splinter traducono in figura le radici, foglie, fiori, frutti, con tavole firmate che aprono i volumi.

A sorvegliare la coerenza delle operazioni, van Reede istituisce un “collegio” di quindici o sedici tra medici e botanici «del suo seguito e di reputazione», davanti ai quali si mostrano le immagini e si interrogano i periti locali su nomi e virtù. A questi *consilia* van Reede stesso assiste volentieri, affascinato dalla maniera di ragionare e argomentare dei bramini: disputano con esempi e versi antichi, difendono con rigore le proprie tesi ma senza asprezza, onorano l'Antichità come giudice supremo, si ascoltano a vicenda.

³⁵ Archivio di Propaganda Fide, Scritture riferite nei congressi particolari, a. 1674, vol. 23, fols. 130r-v.

³⁶ Sulle lezioni di filosofia cartesiana che Spinoza impartì a Casearius, cfr. Steven Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, 2018, pp. 215-238.

Il risultato editoriale che esce da questa trafila è un testo latino che incorpora livelli diversi: *nomen proprium* (con grafia locale, quando occorre), descrizione, habitat, virtù (*virtutes* e *usus*), modi di preparazione, prove di distillazione, varianti di nome tra villaggi diversi, pareri discordi dei dotti – e, in filigrana, la catena di trasmissione (chi ha detto cosa e in quale lingua). È qui che l’apporto specifico di Matteo diventa visibile, sotto più aspetti. Primo, l’idea e lo scopo: da Bassora in poi, Matteo ripete che la medicina è la vera via della missione «perché i medici scarseggiano» e la botanica locale è il deposito da cui attingere, una pratica di cura, non un repertorio ornamentale ed erudito. L’*Hortus Malabaricus* assorbe questa finalità terapeutica e la ribadisce: *utilitas* e *emolumentum* per la VOC, affinché i rimedi locali sostituiscano quelli di importazione. Secondo, il metodo e la rete. Matteo conosce arabo e persiano, oltre a italiano, latino e lingue indiane d’uso; ha già negoziato con i capitani della VOC a Vengurla nel 1663; ha servito come coadiutore del vescovo Alessandro anche fuori dai domini olandesi; nel 1673 ottiene dal comandante il permesso di costruire due chiese a Chathiath e Verapoly. È una posizione di cerniera, per così dire, che gli consente di far sedere allo stesso tavolo bramini, medici locali, interpreti, ministri riformati e chimici olandesi, tenendo insieme fedi, mestieri e tradizioni culturali diversissimi tra loro. Terzo, i crediti e i precedenti. Il suo *Viridarium Orientale*, otto libri e più di mille figure, è la palestra dove ha imparato a disegnare, glossare, annotare. Non è il “prototipo” dell’*Hortus*, ma ne è la condizione. Quando van Reede lo chiama, Matteo ha già occhi, mano e orecchio formati: occhi e mano di disegnatore medico, orecchio di lessicografo capace di far conversare *onomata* locali e termini latini.

Questa regia, però, lavora in salita e controvento, in un clima politico e confessionale poco favorevole, se non apertamente ostile. Già nel giugno 1675, il vice di Malabar, Gelmer Vosburg, attacca frontalmente Matteo e Casearius: dileggia il primo come «astuto italiano», insinuando che l’erboristeria sia il pretesto per «infilarsi in ogni casa», e rimprovera al secondo di perdere tempo con l’*Hortus* invece di studiare il portoghese e convertire hindu e cattolici. A Batavia, Rijklof van Goens rincara la dose: Matteo avrebbe «potere su tutti i cristiani a Cochin» e Van Reede gli avrebbe persino messo a disposizione una casa per la messa.³⁷

³⁷ Relazione di van Goens, datata 13 agosto 1675, citata da Heniger, *Hendrik Adriaan van Reede*, cit., p. 44.

Il 22 ottobre 1675 arriva l'ordine: espellere Matteo subito non solo dalla città, ma da tutta la provincia, mandarlo «quanto più a nord possibile», e redarguire Casearius perché torni ai «libri della sua professione». Il missionario rimane ancora solo grazie a Van Reede, che difende la scelta politica di proteggere un clero locale leale e anziani carmelitani pratici di medicina. Ma l'aria è pesante: nel febbraio 1676 Casearius dà le dimissioni e a marzo del 1677 Van Reede parte e lascia il Malabar per Jakarta. Sarebbe poi rientrato ad Amsterdam nel 1680 per avviare l'edizione dell'*Hortus* (che vide la luce dopo la sua morte), e partire subito dopo di nuovo per l'Asia. Morì poi lo stesso anno di Matteo, nel 1691, a Surat, secondo alcuni avvelenato da alcuni funzionari VOC.

Nel frattempo, a complicare ancora la situazione per Matteo, nel 1678 era arrivata una commissione carmelitana con mandato pontificio e salvacondotto VOC: ufficialmente per dirimere questioni tra i cristiani di San Tommaso, in realtà per colpire Matteo, accusato di scarsa religiosità e insubordinazione. Il comandante olandese sbarra l'elezione di un coadiutore alternativo e allontana la commissione, ma l'anno dopo, di notte, i padri irrompono nella chiesetta di Pallurutti e trascinano «come un criminale» il vecchio padre Matteo verso Verapoly, decisi a imbarcarlo a Cranganore fino a Goa. Li ferma Antoni Goeckint (lo stesso che aveva firmato le tavole del vol. I dell'*Hortus*), inviato dal comandante Jacob Lobs. A Batavia, stanchi del caso, decidono: Matteo può restare solo se abbandona l'Ordine, se rinuncia all'abito di carmelitano scalzo. Lui rifiuta.

Critiche e riserve: dai rudimenta missionari allo standard iconografico europeo

Così si chiude l'esperimento che portò all'ideazione e alla scrittura dell'*Hortus Malabaricus*, pubblicato ad Amsterdam dopo la morte dei suoi due maggiori promotori, l'olandese Van Reede e l'italiano Pietro Foglia. Nella prefazione postuma al terzo volume, Van Reede proclama Matteo «primum conditorem et auctorem» del progetto; ma l'elogio è incorniciato da una valutazione metodologica severa sul materiale di partenza. Matteo – osserva – offriva «rudimenta», per quanto preziosissimi: abbozzi a penna (*calamo atque atramento*), tracciati in superficie (*superficie tenuis*), senza pennello (*penicilli... ignarus*), senza luci e ombre, dove le parti minute non potevano essere rese con precisione. A ciò si aggiungevano descrizioni «perfunctorie e fuggevoli», spesso incoerenti e applicabili a più piante, e la mancanza di fiori o frutti perché gli schizzi erano stati composti in viaggio; infine, una instabilità dei nomi (talora ricavati da persone ignare della nomen-

clatura con cui i botanici malabarici distinguono le specie), che rendeva difficile reperire i *taxa* sul terreno.³⁸ È importante leggere queste riserve non come sconfessione, ma come atto fondativo dell'*Hortus Malabaricus*: dai limiti del taccuino missionario nasce lo standard editoriale europeo. Proprio i difetti che van Reede elenca determinano l'architettura del libro: disegnatori professionali per ottenere figure «vere e spiranti» (con luci e ombre e parti minute), ricerche in loco per inte-

³⁸ Hendrik Adriaan van Rheede tot Drakenstein, *Praefatio*, in *Hortus indicus Malabaricus*, Amsterdam, Someren et Dyck, 1682, vol. 3, p.n.n.: «Hic [nelle Indie orientali] Vir erat summae eruditionis, vitae austeræ, sexagenarius ætate, professione sacerdos pontificius ex ordine Carmelitarum Discalceatorum, dictus nomine Frater Matthæus de Sancto Josepho, natione Neapolitanus: hic multos annos in Arabia & Persia vixerat, & tum temporis missus erat coadiutor futurus Archiepiscopi Christianorum S. Thomæ regionum Malabaricarum. Arcessitus reverendus hic vir ad me venire non dubitavit in urbem Cochinensem, &, ubi meum scopum intellexisset, scilicet ut fieret recensio ac descriptio plantarum Malabaricarum, in quam rem meam opem pollicebar reverendo huic Patri; ille humanissime ac promptissime officium suum mihi vice versa detulit, & una ostendit rudimenta plantarum, quæ antea in suæ memoriæ subsidium calamo atque atramento delineaverat, scilicet cujusvis plantæ unum folium, florem, fructum, quorum maxime notaverat vires, quorumque ope piissimus hic senex in itinere suo tum sibi, tum aliis quamplurimis opem tulerat. Itaque prima hujus horti initia fuerunt, ut ex rudimentis plantarum in aliam translatis chartam fieret earum exactior delineatio, curante Rev. Patre Matthæo, qui sola memoria fretus naturales plantarum figuras mirum in modum ex rudimentis expediebat; sed enim, quum omnia calamo idque superficie tenuis signaret, penicilli utique ducendi ignarus, ideo picturæ minus respondebant vivis plantis; huc accedebat, quod partes plantarum minores nequiverint accurate exhiberi, aut saltem per transennam, ut ita veras & spirantes plantarum figuras minime exin cognoscere esset, præsertim quum in picturis illis calamo factis neque lucis, neque umbræ ratio paullo accuratior habita fuerat. Scilicet opus fore non putarat optimus senex, majorem & accuratorem in pingendis describendisque hisce plantis operam collocare, quum memoriæ suæ ope facile obvias plantas earumque vires ipse pernosset: accedebat præterea, quod hæc in itinere fere confecta essent rudimenta, ita ut sæpiusculæ aut huic plantæ fructus, aut illi flores, aut utrumque aliquando deesset; quem tamen ego defectum pro mea virili emendabam, plantas ipsas inquirendo & desiderata supplendo: plures tamen repertæ non sunt, sive quia nomina accurate non notasset, sive illa accepisset venerandus senex ab hominibus, qui communia plantarum nomina, quis unamquamque Malabarici Botanici insigniunt, nesciebant, sive quia erant alii climatis plantæ. Hæc fere impedimenta Malabarici Horti initia turbabant; inter quæ hoc maximum, quod si conferres figuras ipsis plantis, vix dixisses, ex iis effigiem esse expressam, ita male respondebat. Quantum ad descriptionem, illa subinde perfunctoria ac fugitiva diligentia adeo male cohaerebat, ut pluribus plantis convenire potuerit, licet dissimillimis [...]. Huic enim viro [Matteo di San Giuseppe] honestissimæ vitæ & non fucatæ pietatis gratias quam possumus maximas habemus, qui nos adeo candide, fideliter, & improbo labore juvit. Quin immo in eum finem optimi hujus apud nos esse & fore semper venerandam, ejus in nos amorem & voluntatem grata recordatione recolendam: hunc, inquam, primum hujus Horti conditorem, & auctorem, nec non in progressu sedulum cultorem, ingenue profiteor».

grare ciò che mancava (fiori, frutti), collegio di 15-16 periti locali per controllare nomi e virtù, e soprattutto la catena di attestazioni (20 aprile 1675) in malayalam, konkanī e portoghese che àncora il latino dell'*Hortus* a un ecosistema linguistico e disciplinare locale. In questo senso, l'opera assorbe l'*habitus* di Matteo (finalità terapeutica, centralità dell'uso, intreccio di lingue e saperi) e respinge ciò che non può più entrare in un repertorio "di scienza europea": schizzi a memoria, *nomina incerta*, descrizioni non normalizzate, temi spirituali.

Resta il silenzio quasi completo sul *Viridarium Orientale*. Forse prudenza verso un pubblico calvinista, forse volontà di non alimentare la concorrenza cattolica (Roma, Parigi) che proprio allora cercava di pubblicare gli «otto libri e più di mille figure» di Matteo. Ma, a ben vedere, è su quel bordo che l'*Hortus Malabaricus* nasce: un taccuino missionario ventennale in cui soliloquio, teologia, botanica, saperi locali, lingue, memorie, battesimi, dilemmi si mescolano, materia viva che il cantiere di Cochin traduce in un testo latino verificabile. La proclamazione di Matteo come *conditor* e la simultanea critica dei suoi *rudimenta* vanno dunque tenute insieme: riconoscimento della paternità e istituzione di una nuova soglia di prova, iconografica, tassonomica, sperimentale.

6. *Un Masaniello nel Malabar: scandalo, protezioni e censure (1656-ca. 1680)*

Le stesse doti che fecero di fra' Matteo di San Giuseppe il fondatore dell'*Hortus Malabaricus* – una rete interculturale già collaudata, padronanza delle lingue e degli ambienti locali, medicina come autorità sociale, credito presso i *vaidyas* e i funzionari olandesi – lo trasformarono, alla lunga, in un'anomalia utile ma incontenibile. Figure-cerniera come la sua, dentro un regime di giurisdizioni concorrenti (Prefettura di missione, Vicariato, Inquisizione di Goa, Padroado, VOC, Propaganda Fide), finiscono in corto circuito: utili alla politica dei contatti, indigeribili per la logica degli argini. Non stupisce che, come vedremo, la polemica sul suo conto assuma la forma di una scomunica in cui l'elemento politico è scoperto e centrale: Matteo viene definito un «Masaniello», un insubordinato, un «solleva fazioni», oltre che ateo e capo di scisma;³⁹ soltanto dopo il caso

³⁹ «[...] como íntruso, levantado, perturbador, e desobediente à Sta See Apostolica, a nos, et a sua mesma Religion [...] non flagellum Dei sed demonis [...] sendo un frade simplice, desobediente; e hasta que foi traidor a seu Rei mesmo de Espanha na revolução de Napoles, e foi della

verrà depoliticizzato e ripulito in un referto psicologico su un carattere troppo esuberante e una lingua troppo libera. I soggiorni del carmelitano nel Malabar si capiscono solo se li si guarda come un incrocio di tre sistemi – Propaganda Fide, VOC, Ordine dei carmelitani scalzi – che usano il suo profilo ibrido (missione, medicina, lingue) per scopi diversi e talora incompatibili. Prima, durante e dopo l'impresa dell'*Hortus Malabaricus*, il perno è la questione episcopale e con essa la decisione di chi governa la chiesa della Serra, con quali persone e quali riti. È lungo quest'asse che si innervano gli appoggi olandesi, le accuse, le censure e la riabilitazione (parziale) del 1679.⁴⁰

In queste vicende contorte, torna in scena l'antico maestro di Matteo, Celestino di Santa Lidwina: per soccorrerlo, lascia la cattedra di arabo a San Pancrazio e si rimette in viaggio. È infatti Celestino a presentare ai cardinali di Propaganda Fide i «cinque punti» richiesti da Matteo per la sua missione: dalla successione del vescovo di Alessandro de Campo (Parambil Chandy), dando la preferenza a un altro ecclesiastico locale, fino all'invio di alcuni carmelitani in suo sostegno, scelti tra quanti potessero risultare meno sgraditi agli olandesi. Con un decreto del 29 gennaio 1675, Propaganda Fide nomina il modenese Bartolomeo dello Spirito Santo (Giacinto Torricelli) prefetto delle missioni della Serra, abilitandolo a scegliere un coadiutore «di nazione malabarese» per Alessandro. In parallelo si designa un maestro di siriano (Bartolomeo di Aleppo) e si scelgono tre carmelitani da inviare: oltre a Bartolomeo, furono designati il milanese Agnello dell'Immacolata Concezione (Carlo de Giorgi) e il piemontese Angelo Francesco di Santa Teresa (Giovanni Vigliotti). Celestino, profilo altissimo, chiede lui stesso di partire e gli è concesso, nonostante l'età. Morì in itinere, a Surat, il 22 luglio 1676.⁴¹ Gli altri non riescono a venire a capo di una situazione ormai esasperata e Bartolomeo dello Spirito Santo, pur legato a Matteo, si convince che la rimo-

fação de Mananello levantado. Por onde sempre mostrou pessimas açcoens (?), e por isso foy elle causa principal que preçitou o desterro nosso en termo de 24 horas, que fosemos fora dos limites dos S.rs Reinantes de Cochim», AGOCD, 267/k, carte non numerate (*Copia della scomunica fulminata da don Thomaso de Castro contro il padre fra Mattheo di S. Giuseppe Carm. Scalzo*).

⁴⁰ I conflitti tra Matteo e il suo ordine sono stati esaminati acutamente in Mariam De Ghantuz Cubbe, *La singolare vicenda di padre Matteo di San Giuseppe carmelitano scalzo*, in *India tra Oriente e Occidente. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani nei secoli XVI-XVIII*, a cura di E. Fasana - G. Sorge, Milano, Jaca, 1991, pp. 143-162.

⁴¹ Su questa missione carmelitana, si veda il documentatissimo saggio di Giuseppe Sorge, *La terza spedizione dei Carmelitani scalzi nel Malabar*, nel già citato Sorge, *India tra Oriente*, cit., pp. 101-141.

zione del confratello sia indispensabile al ripristino dell'ordine, fino a tentare una rimozione coattiva. È il fronte politico brutale della crisi; il fronte giuridico arriva subito dopo: la scomunica del vicario Tomás de Castro, con il marchio di Masaniello, le etichette di eretico, ateo, capo di scisma e la clausola «impedientes Officium Episcopi».

Il caso di Matteo di San Giuseppe produce una mole notevole di carte, in italiano, portoghese, latino e olandese: un nodo d'archivio dove si incrociano missione, inquisizione e politica coloniale. Tra queste, la fonte più ricca e rivelatrice è la lunga relazione scritta nel 1679 da Giovanni Battista di San Giuseppe, visitatore provinciale e vicario generale OCD per Persia e India. Nata con un'agenda precisa – difendere la reputazione dell'Ordine carmelitano e restituire una versione gestibile del caso – la relazione lascia però trasparire tutte le tensioni in gioco: le maldicenze che correavano tra i frati, i sospetti e gli interessi dell'Inquisizione di Goa, il ruolo della VOC. È un testo che, proprio mentre cerca di assorbire la crisi, ne documenta la profondità inquisitoriale e politica. Vale quindi la pena leggerla da vicino.

Il visitatore parte con un bagaglio pesantemente condizionato: «Partii d'Europa – scrive – dove udii più volte *in malum* di fr. Matteo»; il Procuratore Generale stesso gli aveva riferito che a Roma si era scritto che gli Inquisitori di Goa lo avevano due volte citato e, non vedendolo comparire, si era giunti a minacciare di «abbruggiare la sua statua in habito di scalzo». Durante il viaggio, in Persia, le voci continuano: Matteo è descritto come «poco amico dei fratelli, ribelle, disobbediente, *petra scandali*»; in India, addirittura, come responsabile di avere aggravato la divisione all'interno dei cristiani di San Tommaso, invece di appiarle, come previsto dalla sua missione. Quando Giuseppe Battista arriva a Goa trova un coro unanime: Matteo è «ribelle, heretico, ostinato, capo di scisma, et atheista». Non è solo rumore di piazza: «gli Inquisitori, e l'istesso Governatore dell'Indie me ne parlavano»; e, soprattutto, dettaglio che dice molto degli equilibri interni, «ad istanza del Padre fra Bartolomeo dello Spirito Santo», il Prefetto nominato da Propaganda, si discuteva apertamente di «lavarlo di Serra e castigarlo in Goa o mandarlo per Portogallo», persino di «mandare una nave a posta a Cocino» per strapparlo «con qualche arte per forza».⁴²

⁴² *Relatione della Causa del Padre fra Mattheo di S. Giuseppe* (1679), AGOCD, 267/k-3, sette carte non numerate: «Se V.R. P.tr Nostro tenga cognitione del padre fra Mattheo o no, non lo so, e desiderando ne resti informato, perché possa formare giuditio della cosa la prego darmi

Giovanni Battista sceglie allora una strategia che potremmo definire ‘romana’: «trattarlo con tutta piacevolezza e riservare il rigore per ultimo rimedio», e con questa intenzione entra nel Malabar il 16 maggio 1679, dove trova la minuscola missione divisa, e Matteo del tutto separato dagli altri. L’incontro lo sorprende: «allegrezza e giubilo, lagrime di tenerezza, atti di riverenza». Lentamente, il visitatore inizia a lavorare perché sia Matteo stesso a chiedere di essere rimosso da Malabar, trasformando la rimozione in edificante atto di obbedienza.

Ma la scena si allarga subito oltre l’Ordine, ai poteri secolari. Il comandante olandese mette in guardia Matteo: non si fidi delle dolci parole del confratello, che sono solo un pretesto per allontanarlo, piuttosto, gli offre protezione per restare sotto l’egida della VOC. La risposta di Matteo, almeno quella riferita dal visitatore, è di totale docilità: deve obbedire in tutto al suo superiore, «comandole che andasse all’Inferno, all’Inferno aveva d’andare; non aveva bisogno della protezione di alcuno, bastandole la guida dell’obbedienza».⁴³

licenza di dirle con libertà e sincerità quello sento circa tal soggetto così in bene, come in male. Quando partii d’Europa udii più volte diverse cose, e sempre *in malum*, e l’istesso Nostro Padre Vincenzo mi disse, che essendo egli Procuratore Generale fu scritto a Roma che gli Inquisitori di Goa havevano due volte citato questo religioso perché comparisse d’avanti al Tribunale dell’Inquisitione, stanti l’accuse contro di lui, che fosse heretico et che non avendo voluto comparire [...] che se la Religione non glielo dava nella mani volevano abbrugiare la sua statua in habito di scalzo. Nel viaggio, e nella Persia, lo sentii sempre predicare per huomo puoco amico de noi fratelli e della religione, ribelle e disobediante a suoi prelati, insomma religioso d’habito e de costumi peggiore che secolare [...] *petra scandali* di quei paesi, e per ultimo precipitie della Cristianità di S. Thomé senza lasciarmi speranza di rimedio [...]. Venni nell’Indie e nel camino sentii molto contro di lui, e vidi lettere molto pongienti dei nostri medesimi religiosi: arrivai finalmente in Goa, né udii chiamarlo che con nome di ribelle, Heretico, ostinato, capo di scisma, et Atheista; venivano li superiori delle Religioni a visitarmi e di ordinario li discorsi erano sopra questo sogetto: gli inquisitori, e l’istesso Governatore dell’Indie me ne parlavano con grandissimo sentimento, e per quanto intesi, ad istanza del Padre fra Bartolomeo dello Spirito Santo stavano pensando che modo tenendo per levarlo di Serra e castigarlo in Goa o mandarlo per Portogallo, sino a volere per questo mandare una nave a posta a Cocino per levarlo con qualche arte per forza. Molti altri si religiosi, come secolari de più gravi venivano solo per parlarmi di questa materia [...] e vi fu persona delle più qualificate di Goa che arrivò a dirmi: “Padre, voglio perdere la testa se quel frate riconosce superiore alcuno, e se lo rimovono di Serra”.

⁴³ *Relatione della Causa del Padre fra Mattheo di S. Giuseppe* (1679), AGOCD, 267/k-3: «Il padre fra Bartolomeo mi disse diverse cose contro di lui per le quali anche si era mosso a procurare che gl’Inquisitori, e Governatore di Goa lo rimovessero, come sospetto d’heresia, capo di schisma, ribelle, e disobediante a suoi superiori, supposto che lui come Prefetto haveva tentato di mandarlo in Persia, né l’haveva potuto spostare. Molti discorsi passarono tra noi sopra gl’inconvenienti, e dishonore che alla Religione [...]. Infine sempre si concludeva che con levare

In realtà, però, si capisce che le resistenze c'erano eccome: Matteo, che aveva 67 anni, si era «connaturalizzato» e non voleva lasciare la regione per nessun motivo. Tuttavia, Giovanni Battista gli svela il suo mandato e in qualche modo lo convince a partire con lui verso Goa, in piena stagione dei monsoni. Il viaggio è un'operazione tattica: rapido, segreto, con tangenti distribuite per neutralizzare l'opposizione degli alleati del frate, olandesi, vescovo e notabili locali. Il clima e i monsoni impongono una lunga sosta di quattro mesi a Calicut, che diventa un periodo di osservazione ravvicinata: Matteo, racconta, «si diportò come un novizio, mai replicò, faceva quanto io dicevo, e quasi sempre si conservò giulivo et allegro». La diagnosi è rapida: non malizia, ma solo «zelo molto indiscreto» e «libertà di lingua».⁴⁴ Per mettere a tacere chi la pensa diversamente, il visitato-

il padre fra Mattheo dalla Serra restava rimediato al tutto et in questo io pure di buona voglia consentivo. Trattassimo del modo, che si doveva tenere per levarlo, supposto che il Vescovo, gl'Olandesi, li Re e Principi della Serra si sarebbero opposti, né era possibile farsi il viaggio nei loro dominii con tanta prestezza, né segretezza che non l'havessero a sapere, massime se fosse stato contro voglia del padre. Non so come, penetrossi questo dal Comandante Olandese e subito mandato a chiamare le disse, che avvertiva bene, che lui sapeva di certo essere io venuto in quelle parti solo per levarlo, lui, che non si fidasse di dolci parole, perché con quelle pretendevo ingannarlo, e che se voleva [fol. successivo] stare in Cocino sotto la sua protezione lui l'haverebbe difeso. Questo dicevali il Commendatore non per esserli amico, che non lo era, ma per mantenere e fomentare tra li religiosi discordie; però per quanto poi seppi le diede il padre una risposta molto religiosa, con dirli che io ero l'Angelo da Dio mandato, che ero suo vero superiore e che in tutto doveva obedirmi, e comandadole io che andasse all'Inferno, che all'Inferno haveva d'andare, e che per questo non haveva bisogno della protezione d'alcuno, bastandole per sua difesa la guida dell'obedienza».

⁴⁴ Ivi: «Mi significò doppo quello era passato tra lui e il Commendatore, se bene io già l'havevo saputo, e non so se allettato dalla cortesia del Commendatore, o per ripugnanza ch'haveva a lasciare quelle terre alle quali stava già connaturalizzato, mostrò qualche sentimento, che io che pensassi a rimuoverlo, se bene provava di mostrarsi in tutto rassegnato. Come vidi la cosa scoperta, il Padre titubante, e che periculum erat in mora, le svelai il mistero e le dissi che in fatti per lui solo ero andato in Serra, e per levarlo; che questa era la mia determinatione, e la volontà de superiori maggiori, ma che volevo farlo con suo honore, e reputatione, quando si fosse arreso [...] e che altrimenti non sperasse da me, né dalla Religione che un estremo rigore: le scuoprii quello che della sua persona si diceva con tanto suo discredito e dishonore della Religione, il pericolo nel quale viveva, et il scandalo che ne prendevano quei Popoli. Ammutì [...] e prorompendo in lagrime altro non seppe dirmi se non che se così era, mi pregava a partire tutti due in quell'ora con pretesto di qualche negotio rilevante, e condurlo dove io volessi, che stava pronto a tutto. Lo presi in quel fervore, e chiamato il padre fra Bartolomeo, che già havevo costituito Vicario, e comunicatoli quello passava le ordinai che facesse subito allestire un almàdia per la partenza, come si fece con sodisfattione grande di tutti, e nel rigore dell'inverno, tempo che niuno viaggia per le pioggie grandi e continue, e fu molto accertato come gl'effetti poi mostravano perché ape-

re prepara con cura l'arrivo a Goa. Due mosse giuridiche rivelano il cuore del problema: ottiene dal vescovo Alessandro de Campo l'autorità di «inquirire e formar processo» e, per sé, il potere di «procedere con censure e pene, *etiam in materia heresis usque ad sententiam definitivam*». È lo scudo che gli serve – dice esplicitamente – «per essermi dalle vessationi degl'Inquisitori di Goa». E aggiunge un'osservazione cruciale: in India non era mai stata pubblicata la bolla di Paolo V (1 settembre 1606), la *Revocatio facultatum*, con cui Roma riaffermava la competenza degli inquisitori generali a giudicare i regolari e diffidava i superiori dall'ingerirsi.⁴⁵ Il richiamo alla mancata pubblicazione gli consente di rivendica-

na si seppe la resolutione, che gl'Olandesi, il Vescovo, e Principi provavano impedire la partenza, ma la prestezza che si tenne e qualche puoco di danaro, ci liberò dalle loro molestie e in dodici, o quattordici giorni riparassimo a Calicut, dove già non potevamo essere molestati. Quivi ci trattenemmo quatro mesi perché non ci potevamo avanzare né per mare, né per terra a causa de venti contrari e delle pioggie continue, così hebbi tempo di trattarlo e di conoscerlo. Si diportò come un Novizio, mai mi replicò a cosa alcuna, faceva quanto io le dicevo, e quasi sempre si conservò giulivo et allegro, con che mi fece credere non fosse in lui tanta malizia quanta mi veniva supposta, ma più presto puoca prudenza, e discrettione, e che li cagionati rumore procedevano da un zelo molto indiscreto, da leggerezza, e dalla libertà di lingua che in lui fu sempre grande, et in questo concetto persevero sin hora. Come mi pareva che le cose non fossero tanto gravi, quali me le havevano descritte, e che con haverlo levato di Serra restava rimedio a tutto, considerando la sua vecchiaia, essendo di 67 anni, e vedendo la sottomissione, prontezza, e riverenza con che a tutto s'arrendeva, né trovando [...] veruna nelle colpe gravi e gravissime che le venivano opposte, pensai non servirmi altrimenti di rigore, ma terminai il tutto con qualche mediocre penitenza».

⁴⁵ Ivi: «perché le colpe principali erano materia d'Inquisitione procurai dal Vescovo di Serra Don Alessandro de Campo una patente con autorità al padre fra Pietro Paolo di poter inquisire e formar processo, et a me, o di succedesse per Vicario Provinciale di riconoscere la causa, procedere con censure e pene etiam in materia Heresis usu ad sententiam diffinitiva inclusive, pensando anche con questo essermi dalle vessationi degl'Inquisitori di Goa, quando che non bastasse il Decreto della Sacra Congregatione di non ingerirsi essi nelle cause de Missionari ne luoghi dove non arriva la giurisdizione temporale del Re di Portogallo. Averta VR che quivi non si sa sia mai stata pubblicata la Bolla di Paolo quinto circa il non potere li superiori de Regolari riconoscere le cause de suoi sudditi spettanti al Tribunale dell'Inquisitione, et il ricorrere al Vescovo non fu che per maggiore cautella». L'atto di Paolo V revoca e annulla qualunque facoltà, privilegio o pretesa dei superiori regolari di conoscere cause dei propri sudditi in materia di eresia. Tutti i casi vanno riservati al Sant'Uffizio, sia agli inquisitori generali che a quelli particolari deputati nei vari luoghi, cfr. *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum*, a cura di F. Gaude, vol. 11, Torino, Franco, 1867, pp. 346-349. Sugli atti normativi di Paolo V nelle materie inquisitoriali, si veda Gianpiero Brunelli, *Paolo V, papa*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di V. Lavenia, A. Prosperi e J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. 3, pp. 1166-1167.

re per l'Ordine un margine di autonomia, affiancato a un decreto di Propaganda che vietava agli inquisitori di ingerirsi «ne' luoghi dove non arriva la giurisdizione temporale del Re di Portogallo».⁴⁶ In questa zona grigia, tra *Padroado* e Propaganda, si gioca gran parte della vicenda di Matteo. L'Ordine oscilla tra la tentazione di affidarsi al Sant'Uffizio per disciplinare un confratello scomodo (è il caso di Bartolomeo dello Spirito Santo) e la volontà di gestire la crisi in proprio; gli olandesi sfruttano invece quello spazio giuridico per proteggere i loro interlocutori cattolici. Giovanni Battista intanto scrive agli inquisitori di Goa e al priore locale per sondarne gli umori, ottenendo risposte rassicuranti: le accuse erano frutto di maldicenze dei confratelli, non di deposizioni formali. Così, quando giungono a Goa il 15 ottobre 1679, tutto si svolge come previsto: Matteo si getta ai piedi dell'inquisitore, il visitatore lo presenta, e l'effetto pubblico è dirompente. «Tutti allegri venivano a congratularsi [...] dove prima dicevano eretico, hora dicono che come santo conviene sia provato». Una campagna diffamatoria che aveva rischiato di travolgere l'Ordine si rovescia in credito.

Una volta spenta la crisi a Goa, la seconda metà della relazione è una sorta di inventario delle imputazioni mosse a Matteo e della loro progressiva smentita. La prima, la più sfruttata, riguarda. La prima riguarda l'amicizia con gli olandesi, troppo stretta per non odorare d'eresia. Circolava perfino la voce che Matteo avrebbe promesso aiuto militare alla VOC in caso di attacco francese o portoghese. La difesa qui ha gioco facile: oltre a smontare l'assurdità della diceria, afferma che nella stessa dirigenza VOC correivano voci opposte su Matteo convertitore di funzionari. Il visitatore lo dice esplicitamente: l'amicizia con Olandesi «era in riguardo d'esser molti di essi cattolici nascosti» e, soprattutto, per non avere impedimento nell'opera sulla Serra; «gli stessi cardinali gliela permettevano» (Matteo «conserva» le carte, e il visitatore le ha viste). Il Consiglio di Batavia, anzi, aveva mandato un commissario a Cochin per «formare processo» sulla sua «collusione»: «tentò due o tre volte di prenderlo e mandarlo in Persia, ma non riuscì ad averlo». È il rovescio del teorema: ciò che per una parte è indice d'eresia, per l'altra è il mezzo di sopravvivenza della missione in territorio VOC – linea, del resto, incoraggiata da Propaganda Fide nel 1674-75.

⁴⁶ Sulla prassi di Propaganda Fide volta ad escludere l'ingerenza dell'Inquisizione di Goa, cfr. Giovanni Pizzorusso, *Propaganda fide I. La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Roma, Storia e Letteratura, 2022, pp. 231-286.

«Le colpe principali che se le opponevano sono che con la longa conversatione con gl'Olandesi fosse Heretico, e loro fautore, e che come tale giontamente con il vescovo di Serra d'Alessandro [...] di dare a medesimi Olandesi cinquemilla soldati per loro difesa, quando li Portughesi, Francesi o altra Nazione Europea havesse intentato alcuna cosa contro di loro. Che havesse positamente impedito a Don Thomaso di Castro prendere prossesso del suo Vescovato di Cocino, e questo per mezo degli Olandesi. Che per gl'istessi tentasse d'impedire (contro le Bolle) la sagratione di don Raffaele Salgado, eletto dal padre fra Bartolomeo [...]. Che procurasse l'espulsione da Serra de nostri Religiosi dal Commendatore. Che si fosse usurpato l'autorità e giurisditione del Vescovo di Serra ipso invito. Che havesse violentato il Governatore del Vescovato di Cocino (doppo anni di pacifico possesso) a farne rinuntia a Don Alessandro con farlo minacciare dagl'Olandesi. Che in pubblico havesse detto parole e propositioni *quae sapiebant Heresim* ridondanti in discredito e dispreggio de Santi. Che havesse gravemente offeso nella fama un prelato, pubblicandolo per concubinario, dishonesto e ladro. Che fosse disobediante, e ribelle a suoi superiori, e che parlava con dispreggio del Pontefice: le altre sono *inferioris notae*, e molte di esse, se gliele scrivessi (conoscendo VR il soggetto) solo le sembrerebbero di divertimento. Quanto alle già riferite mi creda VR che ho fatto il possibile, né ho risparmiato a fatiche, o diligenza per sapere il vero né vi ho trovato alcuna sustenza, né ombra di verità. L'amicitia con gli Olandesi era in riguardo d'essere molti di essi cattolici nascosti, et anche per non havere impedimento nella sua missione della Serra, e gl'istessi cardinali gliela permettevano come dalle carte loro, che il padre conserva, io viddi, e *tantum abest* che fare heretico, che anzi dicevasi essere per la sua conversatione cattholico il Sig. Commendatore Wanseden suo intimo amico, et il consiglio di Batavia deputò un commissario a Cocino solo per formare processo sopra di questo, e gionto che vi fu tentò due o tre volte di prendere il padre fra Mattheo, e mandarlo per Persia, ma non le riuscì d'haverlo. Del concetto fatto tra il Vescovo e gli Olandesi di darle cinque milla persone altro fondamento non tiene se non che un giorno si ritirarono in una camera secretamente il Vescovo, l'Arcidiacono di Serra nipote suo, il padre fra Mattheo con il secretario del Commendatore, e poi mi pare che fossero giuntamente dall'istesso commendatore. Veda lei se questo basta. Oltre che né il vescovo, né l'Arcidiacono sono persone per fare tal attione, e quando lo fossero, come lo ponno fare essendo in tutto soggetti a principi e regi senz'alcuno dominio temporale?»⁴⁷

⁴⁷ *Relatione della Causa del Padre fra Mattheo di S. Giuseppe* (1679), AGOCD, 267/k, carte non numerate.

Il secondo blocco di capi d'accusa riguarda il rapporto con Tomás de Castro, vicario apostolico dal 1675, nipote di Matheus de Castro, il primo vescovo indiano). Matteo era contrario alla consacrazione di Raffaele de Figueiredo; lo erano anche gli Olandesi, che infatti espellono Tomás dal distretto dopo la consacrazione. Tomás – convinto che la cabina di regia fosse in mano a Matteo – fulmina una scomunica contro di lui: la Relazione la riporta in copia e la deride come «formula sì bizzarra», buona «più a riso di tutte l'Indie» che ad altro. Lo stesso Tomás, poi, «dolendosi» col visitatore, avrebbe riconosciuto che i nostri padri della Serra avevano visto e approvato la pubblicazione, salvo poi rilasciare fedì di propria mano che escludevano Matteo dall'incorrere nella censura. Tutto questo, beninteso, non cancella la spigolosità del frate sul nodo vescovile: Matteo desiderava che si eleggesse l'arcidiacono o, quantomeno, non Raffaele, ed era «totalmente contrario agli altri». Ma qui la Relazione è chiara: questo dissenso – ritenuto “veniale” in ordine dottrinale – è la molla pratica di quasi tutte le rapresaglie e maldicenze che gli si accumulano addosso. Torna, edulcorato rispetto alle fonti olandesi, l'episodio del tentato rapimento di fra' Matteo, liberato da uno dei disegnatori dell'*Hortus malabaricus*, Antoni Goetkint. Sebbene solo in controluce, velata dalla volontà di rassicurare Roma, si vede una realtà litigiosa e problematica in cui maldicenze, conflitti tra poteri, difficoltà di comunicazione si addensano intorno alla figura di fra Matteo:

«Che impedisse a Don Thomaso de Castro prendere possesso del suo vescovato: si sa di certo che al principio egli [negoziò] molto con gl'olandesi, perché lo lasciassero entrare, ma non havendo carta di Padronanza d'Olanda, per quanto il padre instasse, non lo volsero permettere [...]. Dopo successe che contro gl'ordini, o almeno istanze degl'Olandesi, Don Thomas sagrò Don Raffaele per vescovo successore di quello di Serra e così le intimarono che nel termine di 24 hore uscisse dal distretto di Cocino, e perché tal sagratione fu pure contro la voglia del padre fra Mattheo, a lui fu attribuita la causa del bando sen'havere una minima prova. E don Thomaso prima di partire lo dichiarò pubblicamente scomunicato, et incarò(?) nella scomunica in *Bulla Caenae contra impediētes ingressum Episcopi*, con una formula sì bizzarra (per lasciare altri termini che più le converrebbero) che se al principio fu per discreditare il padre e la religione, servì poi di riso a tutte l'Indie, e di discreduto a chi la fulminò, se bene poi parlandole io sopra del fatto mi disse, dolendosi, che gl'istessi nostri padri di Serra la videro prima la pubblicasse e l'approvarono, e passò fedì di sua mano propria, e firmate con il suo sigillo che il padre mai fosse incorso in tal scomunica [...].

Dell'una, e dell'altra gliene invio annessa copia riservandomi io gl'originali, e credo

che la scomunica le servirà di divertimento. Che provasse per mezzo degl'olandesi a impedire la sagratione di Don Raffaele, il padre lo nega, e gl'altri non lo ponno provare non essendo che sospetto. Che fosse contrario alla sua sagratione, questo è certo, ma a me, e agl'altri pare ne havesse bene occasione [...]. In questo punto non m'essendo per non porre la bocca in zelo, e perché non è certo se questa capiterò sicura: tanto più che credo saprà il tutto, o lo potrà sapere essendo sopra ciò andate molte e moltiplicate carte a Cardinali e alla Sacra Congregatione. [...] Come il P. f. Mattheo voleva che eleggessero per vescovo l'Archidiacono di Serra, o almeno non eleggessero Don Raffaele, et in questo era totalmente contrario agl'altri, il padre fra Bartolomeo volse mandarlo per la Persia, e con l'auttorità (dice lui) di Prefetto le diede poteri per questo. Pigliò il padre le patenti, e poi se ne burlò, con dire che non riconosceva in lui auttorità per questo, che li suoi superiori erano quelli della religione, e quanto alla Giurisditione nella missione lo era il vescovo della Serra per Goa (e se fosse successo credo sarebbe stato con molto nostro discredito, stando il concetto nel quale all'hora stava presso l'Inquisitori e Governatore) così fu doppio qualche tempo a ritrovarlo, e le disse che era scandalo stare così divisi, e meglio sarebbe se ne fusse per la loro residenza; [...] Il padre per questo effetto fece preparare un'Almadia ma soggiogendole il padre f. Bartolomeo che la sua era molto grande, e capace, e meglio sarebbe stato in quella, l'accontentò, e giontamente s'imbarcarono, ma subito imbarcati s'alzò il padre fra Mattheo per uscire di novo: le dimandò l'altro, "che voleva fare?" Rispose: "un puoco d'acqua", all'hora il P. f. Bartolomeo lo prese con qualche violenza per un braccio, e ritenendolo le disse, che se ne haveva necessità là dentro la facesse. Al che disse l'altro: "Olà, *tanquam ad latronem excitis*" e postosi a sedere cominciò a recitare le hore, così proseguirono il viaggio verso Goa, quando non so come avisato il commandatore olandese, che il P. f. Bartolomeo levasse violentemente il P. f. Mattheo, spedì subito soldati perché lo ritenessero giontamente con gl'altri come le riuscì prima che gl'altri entrassero in mare, e condottili alla presenza del Commendatore dopo varie inquisitioni le proibirono stare nel distretto di Cocino ritenendo appresso di sé il padre fra Mattheo. Hora se lui fu preso improvvisamente, se fu levato senza che parlasse con altri come poteva avisare il comandatore per farli prendere? Quanto all'usurpare la giurisditione del vescovo, l'istesso vescovo dice di no, anzi che l'haveva eletto per suo coadiutore et le haveva concessa l'auttorità sua secondo le facultà concessele per questo dalla Sacra Congregatione e io ho viste le patenti che già molto tempo prima le haveva date per essere egli vecchio et acciacchato.»⁴⁸

⁴⁸ *Ibidem.*

Resta il capitolo più infido, quello delle parole in odore di eresia o che rischiavano la blasfemia («*sapiebant haeresim*»): localismi, soprannomi, improprietà (Maddalena detta «donna di mal affare» in lingua del posto; lo Spirito Santo mal riferito; Pietro «Morovas», cioè petratore/muratore). Il visitatore le riduce a minuzie di lingua e contesto, «senza prova alcuna». Lo stesso per il presunto «disprezzo del pontefice» (il Vicario di Roma invece di Papa in una minuta VOC): «al contrario – dice – in tutte le carte olandesi si legge Pontefice, Sua Santità, Papa».⁴⁹

La postura del testo è coerente: sdrammatizzare ed evitare *escalation*. Da un lato anticipa e disinnescia le accuse che avrebbero potuto alimentare un processo vero e proprio a Goa (documenti che arriveranno dopo); dall'altro ricolloca quanto resta – ed è molto – sotto la voce *temperantia*: lingua, zelo indiscreto, giudizi taglienti. Non mancano pregiudizi etnici: quella «gente assuefatta a mentire»; ma il cuore del ragionamento resta canonico e archivistico.⁵⁰

⁴⁹ «Le propositioni, che come mi dicevano *sapiebant heresim*, sono chiamare S. Maria Maddalena donna di mal'affare con parola propria del paese, che il Spirito santo fosse padre di Giesù Cristo, che S. Pietro fosse *Morovas*, parola malavase che in italiano vuol dire petratore, et altre somiglianti. Quanto all'havere infamato un prelato: dato havesse repetuta le sue colpe non poteva fare nova impressione negli uditori, per essere quelle troppo pubbliche, e conosciute le disobedienze e ribellione a suoi superiori e per non havere obedito al P. f. Bartolomeo in qualità di Prefetto massime in occasione che le comandò con precetto formale, e non solo lui, ma anche il padre fra Angelo francesco in assenza dell'altro le diede un altro precetto, e lo sospese a dominis. Et io veramente non trovo che la patente di prefetto conferisca altro che l'autorità d'essercitare li privilegi, e di comunicarli ad altri, e per potere rimuovere uno dalla missione vi è un decreto spetiale, quale suppone urgentissima causa [...]. Circa il parlare con dispreggio del pontefice dicono, che scrivendo il commendatore una causa dove dovevasi nominare il Pontefice, o papa, le dicesse il padre “che Papa? dica Vicario di Roma”; ma di questo pure non vi è prova alcuna, anzi apparisce il contrario da tutte le carte degl'Olandesi, dove lo chiamano sempre o Pontefice, o Sua Santità, o Papa. Il processo m'arrivò in Goa alli 18 di novembre del 79, giorno antecedente alla mia partenza per Persia, né adesso lo mando per non arrischiarlo, e se VR vorrà proseguire innanzi la causa, la supplico ad avvisarmene, che lo manderò con il Procuratore che verrà a Roma per l'altro capitolo generale, non sapendo come assicurarli d'altra maniera. Le colpe principali sono le già riferite; le altre pure se non obstante la longhezza gusterei motivargliele qui, perché del saperle potrebbe facilmente congetturare se furono dettate da zelo, o da passione, massime poi quando conoscesse la persona che le commise; o a chi sono imputate».

⁵⁰ «Questa è Padre Nostro la Causa del padre fra Mattheo di S. Giuseppe, che in queste parti mise in mille compromessi e rischi la religione; questo il suo essito, così passò, e così la sento come la scrivo, et assicuro VR che non ho alterato un ponto le cose almeno nella sostanza, tolto la relatione che non le do d'altro successi per non tediare tanto de quali potrebbi fare un grosso volume. Nel trattarla ho proceduto secondo il riferito, né ad altro dovevasi attribuire che alla mia insufficienza, e conoscendomi colpa sono sempre pronto al castigo. E perché potrebbe

Infine, colpisce il silenzio programmatico e totale sull'*Hortus* e sull'attività botanico-medica di Matteo. Non è un buco, è una scelta di regia: depoliticizzare la scienza (che in ambito VOC era stata un affare) e reinternalizzare la figura di Matteo come problema disciplinare risolvibile *intra moenia*.

Il che spiega lo scarto tra Roma (Propaganda aveva dettato la linea di mediazione con la VOC) e Goa (che aveva brandito la retorica inquisitoriale). Come ha perfettamente mostrato Mariam de Ghantuz Cubbe in un suo saggio su questi dissidi, infatti, era stata Propaganda Fide a dettare l'azione missionaria di Matteo per non perdere terreno: il frate pagò il prezzo politico di quella mediazione; utile finché governabile, poi attaccata come eccesso. Il biasimo nasce più da interessi e gelosie che da capitoli di fede.

Placato lo scandalo, restava da decidere il destino di Matteo. La prolungata solitudine lo aveva reso inabile alla vita di comunità e per questo l'opzione di una missione nello Sri Lanka sembra uno scenario auspicabile.⁵¹ Intanto, il 18 novem-

dubitare e dirmi, come tutti parlano contro di lui e gl'erano contrari se le cose così passarono? Rispondo in primis, che deve supporre una verità in questi paesi molto bene conosciuta cioè che questa gente è inclinata a [...] falsi, e cominciando uno subito si riempie tutta la città. Quelli che hanno deposto sono e secolari, e religiosi; questi per havere così sentito dagli'altri, gl'altri o se le immaginarono, o inventarono per passione e per vendetta di qualche pretesa offesa. non le dico io che il padre sia senza colpa, che pur troppo colpevole lo trovo, ma non in cose tanto gravi: le colpe che in lui ritrovo, sono una grandissima indiscretione in giudicare dell'altrui attoni, condannando indifferentemente tutto quello che non sia conforme ai suoi dettami, come contrario alla gloria di Dio, quale pensa da sé solo essere zelota, e spesso fa che con altrettanta indiscretione riprenda li difetti altrui senza riguardo né a persona né a stato, e molte volte con parole pungenti, ed indecenti ad una bocca religiosa e proprie alla sua già habitutata in quelle e in quelle riprendendolo io di tanta libertà, dissolutezza, imprudenza, et indiscretione nel parlare e correggere, altra risposta non mi sa dare se non che se li tagli la lingua che se n'accontenta, ma emendarsene d'altro modo non è possibile, e che quello intende sia gloria di Dio non ha lasciare di farlo per rispetti humani, ma molto errato va in questo a mio vedere, e pure è tanto fino, e così innata gl'è la libertà della lingua, che per me tengo certo che se avesse a trattare con il Pontefice non lo trattarebbe diversamente da gl'altri, e quanto indiscreto è nel correggere, condannare e deprimere l'altrui attoni, tanto facile è in essaltare le proprie, e magnificare se stesso. Tal indiscretione e libertà di lingua fu che le concitò contro l'odio di molti, e come non potevano in altro vendicarsi, procurarono essi ancora d'aggravare le sue colpe, et anche le levarono contra molte falsità per descridirlo, massime che in occasione d'ordinationi essendo lui esaminante, ritrovando gl'ordinandi tanto ignoranti come universalmente è la gente del paese, riprovandoli si davano per offesi quelli, et altri ancora che o da Goa, o da altre parti li mandavano, tanto più che d'ordinario li riprovava con imperio e con disprezzo».

⁵¹ «Questo in somma credami VR che fu l'unica causa di quanto si disse contro di lui, e di quanto successo. [...] come più visse con altri, che con nostri religiosi, credo che puoca se ne

bre 1679, parte per la Persia «sino a nuova determinazione». Tuttavia, meno di un anno dopo è di nuovo a Cochín, dove chiede di rimanere fino alla morte. Ma la scena è ormai cambiata: senza lo scudo politico di Van Reede, la dirigenza VOC non vuole più pagare il prezzo di un'eccezione tollerata solo per ragioni di politica locale. Il nuovo comandante Martin Huisman chiude il caso. La condizione che pone è netta: potrà rimanere, ma solo a patto di lasciare l'Ordine. Matteo rifiuta, anche se a malincuore, torna a Surat. È ormai completamente isolato: cerca canali finanziari per sostenersi e proseguire l'apostolato (Cubbe segnala che si rivolge anche alla nunziatura di Venezia). Tenta il rientro in Malabar ma non si vedono più finestre politiche utili: senza l'appoggio stabile della VOC né una decisione univoca di Propaganda Fide, l'opzione di rientro sfuma. Si apre un periodo di sussistenza precaria e di mobilità difficile da ricostruire. Matteo appare fuori scena ma non archiviato: il suo nome torna a comparire a Roma quando discute di equilibri tra vescovo locale, missionari e autorità locali ed europee. Se l'*Hortus malabaricus* era nato sul ponte che Matteo aveva apparecchiato tra medicina-lingue-missione e tra olandesi-abitanti locali-autorità romane, ora quell'equilibrio si spezza. Ma la pratica di scrittura e di disegno non si interrompe. Nel disordine e nell'amarezza degli ultimi anni di vita, Matteo rimette in pagina proprio ciò che la macchina dell'*Hortus* aveva espulso: soliloquio, devozione, profezia, preghiera, allegoria, e ne conserva, qua e là, il metodo: elenco, prova, denominazioni.

tenghi, e come sono da 40 anni che sta alle Missioni per lo più solo et indipendente, non puole soffrire né compagnia né sogettione, se bene lui dice che mai oprò *movens, sed semper motus*, e che così vuole operare sino alla fine, aggiustarlo a vivere in comunità lo stimo moralmente impossibile, e per questa ragione ancora ho accondesceso più facilmente all'istanze dei signori inquisitori di mandarlo in Zeylan, per non inquietare agl'altri, e lui d'avantaggio. Questo però sino a nova determinatione di VR, come con gl'istessi mi sono dichiarato. Per altro poi se vogliamo prescindere da queste colpe, il padre fra Mattheo è molto esemplare, edificativo, et indefesso alla fatica nella sua missione, e per tale conosciuto e stimato, e le colpe già dette veramente gravi in lui non lo sono tanto come lo sarebbero in altro soggetto di capacità, sodezza e prudenza. [...] Per altro adesso li negotii della Serra [...] pare vadino meglio, e li schismatici sono in trattato di ridursi tutti all'obbedienza, però puoco ci possiamo fidare alla parola di quella gente sempre assuefatta a mentire». Nel 2017 ho avuto il piacere di discutere di quest'opera all'Institut für Kunstgeschichte, Università di Monaco (LMU), all'interno di un ciclo di seminari (*Sacred Images and Visual Normativity in Early Modern Art*) organizzato e coordinato da Chiara Franceschini, che ringrazio.

7. *Una foresta di fogli: Scala & Pharetra divini Amoris e la ricapitolazione di una vita*

Dopo il cantiere dell'*Hortus Malabaricus*, dopo la scomunica e la rimozione forzata, Matteo di San Giuseppe si ritrova solo. Non si tratta di una solitudine contingente, ma di una vera cesura intellettuale e spirituale, che produce uno scollamento doloroso tra la sua sapienza medico-botanica e il profilo missionario. I sospetti d'eterodossia, il logoramento con l'Ordine, l'aut aut imposto dalla Compagnia Olandese delle Indie orientali, l'isolamento a Surat: da questa frattura nasce la *Scala & Pharetra divini amoris*, otto volumi oggi conservati alla Biblioteca Medicea Laurenziana, per un totale di 3.357 fogli, vergati tra il 1681 e il 1686.⁵²

Sono manoscritti che resistono a ogni classificazione consueta. Già Angelo Maria Bandini, nel catalogo della Laurenziana del 1793, li definiva «*opus immensum, figuris valde curiosis*»⁵³ e persino Giuseppe Olmi, esperto della botanica post-rinascimentale e unico studioso a occuparsene rapidamente, in un articolo magistrale soprattutto dedicato all'*Hortus*, confessava una «sensazione di forte

⁵² BML, ms *Med. Pal.* 29/1-8.

⁵³ Angelo Maria Bandini, *Bibliotheca Leopoldina Laurentiana, seu Catalogus manuscriptorum qui iussu Petri Leopoldi*, Firenze typis Regiis, 1793, vol. 3, pp. 172-173: «Anonymi Opus Ascecticum. Opus Anonymi immensum, cui titulus: Scala, & Pharetra divini Amoris, in octo Volumina distributum, characteribus maiusculis exaratum, & figuris valde curiosis, oscitanti tamen calamo delineatis; quibus Auctor, ea, de quibus agit, sub oculos ponere in animo habuit, exornatum. Primus Tomus, praeter adlatum titulum, qui communis est etiam quinque sequentibus voluminibus, subiungit haec alia, instar alterius tituli: Fidelis Christi Domini servus persaepe repetat Davidica verba ista: "Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum, quando veniam, & apparebo ante faciem Dei". Insuper in promptu semper habeat: Ego N., credo & confiteor fidem, quam SS Apostoli praedicarunt, & Sancti Patres in quattuor Conciliis confirmaverunt. Quartus item Tomus praeter eundem titulum, aliis communem, hoc alio titulo est inscriptus: Pharetra divini Amoris, via compendii & bona manuductio ad caelum. Tomus 6 inscribitur: Gemitus modo geniti infantis divinum lac concupiscentis. Pars secunda. Tomus 7 unicum hunc titulum praefert: Benjamin inter volumina Romam II. Persidem XXI. Olandiam III. Lusitaniam XXXXVI. Florentiam V, seu Tuschanam, missa exstat praesens I. Scala, seu iter ad caelstialium innocentiam secretorum. In fine 8 tomi inscripti: Manuductio ad caelum, legitur: Die 14 Februarii an.1681, usque ad diem 28 eiusdem. Notandum praeterea est, praeterea alias figuras hominum, animalium, &c, varia etiam herbarum formas exhiberi, adscriptis nominibus, characteribus arabico, & latino. Primi vol. Folia scripta sunt 552. Secundi 55. Tertii 593. Quarti 487. Quinti 525. Sexti 384. Septimi 683. Octavi 78. Sunt autem omnia chartacea in folio, praeter octavum, quod est in 4. Saec. XVII exeuntis».

spiazzamento».⁵⁴ E in effetti la *Pharetra* è tutto insieme: diario visivo e breviario mistico, erbario pratico e taccuino di campo, registro battesimale e trattatello di teologia naturale. Non una miscellanea illustrata, ma un congegno unitario, un progetto grafico-verbale in cui la forma è già metodo, la *mise en page* parte integrante dell'argomento.

Ogni pagina è ingabbiata in cartigli. I testi – in latino, vergati in maiuscole non sempre regolari, inchiostro nero con qualche accensione di rosso – scorrono dentro nastri ovali che corrono da destra a sinistra, obbligando lo sguardo a un percorso.

Tre sono i moduli che si alternano: pagine di solo testo (sempre racchiuso in cartiglio), fitte di citazioni bibliche o di preghiere, micro-racconti missionari (storie di conversione, di battesimi, di dispute, di martiri), formule sacramentali; carte miste, nelle quali il cartiglio incornicia e commenta l'immagine; e fogli di solo disegno – piante, frutti, tronchi in sezione, infanti in fasce sotto gigli smisurati, figure oranti, scale, demoni. A una lettura più accurata e sistematica, l'impressione iniziale di foresta inestricabile di carte cede presto il passo a un ordine riconoscibile. Si osserva infatti una serialità dei moduli, che ricorrono ciclicamente e che cercheremo di analizzare tra poco: immagini di scale, di bambini in fasce battezzati e morti subito dopo, gigli sovradimensionati, raffigurazioni di alberi e piante.

Ma che cos'è allora la *Scala & Pharetra*, se – come sembra – non è un erbario sistematico, né un manuale di devozione standard, né una semplice cronaca missionaria? Anzitutto sembra essere un modo per sopravvivere all'isolamento. Serve a Matteo di San Giuseppe per ricapitolare una vita di missione, per giustificarla davanti a sé stesso e a possibili lettori (confratelli, superiori, protettori toscani). E soprattutto serve a ricucire ciò che la storia politica, militare ed ecclesiale, aveva diviso: la sapienza naturalistica e la carità sacramentale. La risposta teologica, lo vedremo meglio, è semplice, classica: *per naturalia ad invisibilia*; il riferimento è Paolo (Rm, 1,20; Sap. 13,5), dove Matteo sostituisce *naturalia* a *visibilia* perché

⁵⁴ Giuseppe Olmi, *Lavorare per i libri degli altri. Padre Matteo di San Giuseppe, medico, botanico e disegnatore di piante, qui nomine suo nihil edidit*, in *Belle le contrade della memoria. Studi su documenti e libri in onore di Maria Gioia Tavoni*, a cura di F. Rossi e P. Tinti, Granarolo dell'Emilia, Patron, 2009, pp. 53-79: 73. Anche Ines G. Županov, la storica che con più acutezza si è dedicata ai saperi missionari botanici in India, menziona più volte Matteo di San Giuseppe, anche se non gli dedica mai uno studio specifico. Oltre al già più volte citato volume *Oriental Catholicism*, si veda anche Ines G. Županov, *From Descriptive/Verbal to Pictorial Visualizations: Appropriating Nature in the Portuguese Empire in Asia (16th-17th Centuries)*, in *Visualizing Portuguese Power. The Political Use of Images in Portugal and its Overseas Empire*, a cura di U. Krass, Zürich, Diaphanes, pp. 261-287: 286-287.

il tramite non è l'astratto 'visibile' ma il vivente osservato, curato e descritto. Le piante e i bambini battezzati sono creature viste, ricordate, ridisegnate, e diventano gradini della scala che conduce a Dio. Il ricordo, tanto della forma delle foglie, quanto dei nomi dei bambini, rende questi manoscritti anche una grande opera di mnemotecnica, di *ars memorativa* in un contesto esistenziale precario. Ma la *Scala & Pharetra* è anche un manuale privato di soteriologia minima: come salvare chi sta per morire fuori dalla Chiesa cristiana? Matteo difende la pratica controversa dei battesimi impartiti *in articulo mortis* a neonati moribondi, spesso senza il consapevole consenso dei genitori musulmani, hindu, zoroastriani. Allo stesso tempo, è un atlante botanico mistico in cui però le piante sono viste con accuratezza, nominate secondo più lessici, descritte con esattezza nelle virtù mediche, e solo dopo lette in figura. L'allegoria non deforma il reale, ma scienza e simbolo convivono, senza escludersi. Intorno a questi tre nuclei – i bambini, la memoria, le piante – affiorano altri motivi: la tentazione, il peccato, la preghiera, il soliloquio mariano, le dispute interreligiose, la solitudine. Tuttavia, è da questi tre cardini che occorre partire per penetrare il dispositivo singolare della *Scala & Pharetra divini amoris*, selva di fogli e insieme architettura seriale, testimonianza di isolamento e al tempo stesso atto di fede nella continuità di una missione, in cui la cura dei corpi (medicina, botanica) diventa *manuductio ad caelum* per i piccolissimi e per sé. Non gli ultimi album di disegni di un uomo ormai emarginato ed esautorato dal suo ruolo, ma vera *summa* personale di un medico e missionario che ricapitola quarant'anni di viaggi e incontri. Una sorta di officina di autolegittimazione spirituale, un'opera ponte che ricompone ciò che era stato separato: il vedere del botanico, l'agire del medico, il pregare del carmelitano, il battezzare del missionario. La *Scala & Pharetra* è dunque un'opera di "ascesi grafica", un manuale privato di salvezza in tempo di isolamento, che usa essenzialmente piante e *parvuli* come due gradini – e scorciatoie – verso Dio.

Il titolo, del resto, dichiara il programma. *Pharetra* evoca la faretra delle parole, i cartigli che *loci* biblici e patristici come frecce – *sagittae potentes acutae* (Sal, 119[120], 4) – da scoccare contro il veleno del peccato: strumenti di una battaglia interiore, anche di una pedagogia spirituale che procede per colpi brevi, penetranti, destinati a ferire il cuore e a destarlo all'amore divino. Nella tradizione monastica e poi barocca, "*pharetra*" è il titolo di raccolte di orazioni e *sententiae* pronte all'uso: un arsenale da cui estrarre, a seconda dei casi, l'argomento o l'effetto giusto. La scelta di Matteo, che aggiunge l'esplicito genitivo *divini amoris*, lo colloca non nella linea polemica (ad esempio le *Pharetra contra Iudaeos*), ma in quella affettiva e mistica inaugurata dal certosino Lanspergius, dove le frecce

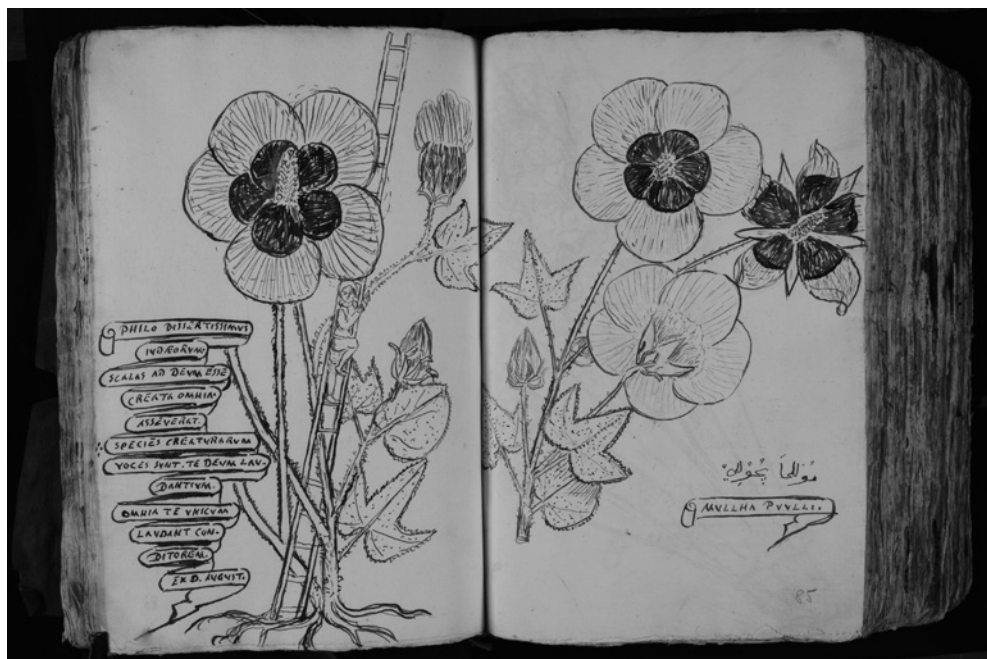


Figura 17. *Scala su malvacea*. Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-7, fols. 84v-85r.

non colpiscono l'avversario ma il lettore stesso, ferendolo per guarirlo.⁵⁵ Ma la vera parola-chiave è Scala. *Scala* rinvia infatti alla scala di Giacobbe (Gen 28,12) e alla tradizione monastica della salita (Giovanni Climaco *Scala paradisi*; Guigo II, *Scala claustralium*; Regola di Benedetto, *Scala humilitatis*), ma anche alla linea del *liber creaturarum* (Raymond Sebond): il creato come alfabeto divino, le creature come anelli di una grande catena o gradini dell'*ordo naturae* che conducono al Creatore – *per visibilia ad invisibilia* (Rm 1,20; Sap 13,5). E in questo filo che dalle cose create porta a Dio vengono citate anche autorità 'pagane' (Ermete Trismegisto, Sinesio, Filone). Nei volumi di Matteo di San Giuseppe quei gradini non servono a classificare il vivente (non è un sistema), ma proprio a salire:

⁵⁵ Cfr. Johannes Justus Lanspergius, *Pharetra divini amoris*, Colonia, 1536 (subito tradotta in italiano: *Pharetra divini amoris tradotta in volgare per don Seraphino da Bologna*, Venezia, Gherardo, 1549). La parola compare in una famiglia di titoli di raccolte pratiche (*Manipulus*, *Pugio*, *Gladius*), e ricorre anche in opere polemiche, come il trattato antigiusaico *Pharetra fidei catholice siue ydoenea disputatio inter christianos et judeos*, Cologne, Weysenburger, 1514, oltre che in compilazioni simili contro eretici. Altri riferimenti biblici in Is 49,2; Is. 22, 6; Iob 39,23; Lam 3,13; Sal. 44,6.

piante osservate e bambini battezzati diventano pioli di una memoria devota e operativa. La scala non è solo programma teologico né solo metafora, ma segno grafico prediletto: sono molte le tavole in cui Matteo disegna una scala che sale su un albero, di cui a volte vengono dati dettagli botanici. Facciamo solo due esempi. Nel primo [Fig. 17] si vede un uomo, un missionario che sale su una scala appoggiata al fusto di una malvacea (probabilmente un *Hibiscus/Abelmoschus*), denominata con traslitterazione latina e Arwi, mentre in un cartiglio si citano Filone e Agostino. In un'altra tavola, invece, la scala è appoggiata al tronco di un albero con due enormi frutti globosi dalla superficie a scaglie poligonali; le foglie sono intere, ellittiche, lanceolate, a nervatura pennata. Sul margine sinistro, un cartiglio riporta la denominazione in grafia araba con traslitterazione latina "AT-THA", cioè, con ogni probabilità, una Annona (*Annona squamosa/reticulata*). A destra, nel nastro, una citazione da Filone in cui si ribadisce che la scala per arrivare alla divinità si apre «da ciò che vediamo e tocchiamo» («Creato omnia scala ad deum esse, ait Philo dissertissimus Iudaeorum; patet nobis via ad opificem Deum, quem non videmus, ab his quae videmus et contractamus»).

Usi del cartiglio in opere precedenti di Matteo di San Giuseppe

Prima di addentrarci tra le pagine della *Scala & Pharetra*, soffermiamoci ancora un momento sull'uso del cartiglio e sulla collocazione fiorentina dei manoscritti attraverso l'esempio di altri due manoscritti del nostro carmelitano. Matteo era, infatti, arrivato gradualmente alla *mise en page* che abbiamo descritto, in cui tutto lo scritto viene chiuso in cartigli subordinando il testo all'atto visivo e mostrando l'unità tra vedere e pregare. Nell'archivio dei Carmelitani Scalzi di Roma si conserva un quaderno di 76 fogli che è un vero e proprio diario dei battesimi celebrati nel Golfo persico tra maggio e giugno del 1668. Nessuna pianta, solo figure umane; il testo, in italiano, corre libero sulla pagina sinistra. I cartigli compaiono già, ma incorniciano solo brevi sentenze quasi sempre in arabo, frammenti di preghiere: è il primo segnale di un impianto in cui parola e immagine si richiamano a vicenda ma che, di lì a quindici anni, Matteo avrebbe portato al parossismo: nella *Scala & Pharetra* non c'è più alternanza tra prosa libera e 'didascalia' perché l'intero discorso passa attraverso nastri.⁵⁶

⁵⁶ AGOCD, AG 293/g, *Viaggio nel Bander-Congo*. Per un'analisi e per alcune riproduzioni di questo testo, mi permetto di rinviare a Chiara Petrolini, *Bambini, figli e ragazzi selvaggi*, in *Sacre Metamorfosi*, cit., pp. 248-273.

Passiamo al secondo esempio. Alla Biblioteca Medicea Laurenziana si conserva, oltre agli otto volumi di cui ci stiamo occupando, un altro album di Matteo, il ms Redi 186 (111 fogli). Sul recto destro compare sempre una tavola (pianta e talora animali), sul verso sinistro corrisponde un testo in corsiva latina con nomi vernacolari, descrizione, usi locali, proprietà; in basso, corredano l'insieme citazioni bibliche o invocazioni dentro cartigli. Quest'ultimo manoscritto è particolarmente interessante per noi perché getta luce sulla connessione tra Matteo, l'India e la Toscana. È infatti preceduto da una lettera del carmelitano Agnello dell'Immacolata Concezione, datata 23 agosto 1683, con dedica a Cosimo III de' Medici. Agnello, come detto in precedenza, era uno dei membri della spedizione dei carmelitani in Malabar voluta da Propaganda Fide (inizialmente guidata da Celestino di S. Ludwina) e in questa nota aggiunge che fu Lorenzo Magalotti a suggerire quel dono al granduca, che proprio in quegli anni, dopo i viaggi in Olanda e Inghilterra, intensificava l'interesse per le scienze e per l'Asia (nel 1697 invierà Placido Ramponi a Goa per ornare la tomba di Francesco Saverio con manufatti dell'opificio fiorentino).⁵⁷ Per costruzione e tono, l'album è vicino alle tavole del *Viridarium orientale*: al centro la pianta, e sul foglio di testo una prosa che registra morfologia, proprietà, provenienze e mercati, unita (ma in uno spazio ancora separato) a cartigli che danno voce al soliloquio teologico. Il nucleo principale riguarda piante studiate e usate a Tuticorin (Tinnecurim, costa del Golfo di Mannar), porto-mercato dell'India legato ai Paravar convertiti al cattolicesimo (nel 1658 ai portoghesi subentrarono gli olandesi, che poi fortificarono la città).

Una parte consistente dell'album è dedicata a piante antiofidiche, da assumere cioè in caso di morso di serpente. Le denominazioni sono registrate in doppia veste grafica: da un lato la grafia latina di Matteo, dall'altro l'Arwi (o arabo-tamil) la scrittura tamil in alfabeto arabo (stile naskh), indizio di mediazioni locali mu-

⁵⁷ Si vedano Carla Sodini, *I Medici e le Indie Orientali. Il diario di viaggio di Placido Ramponi emissario in India per conto di Cosimo III*, Firenze, Olschki, 1996; *Sguardi globali. Mappe olandese, spagnole e portoghesi nelle collezioni del Granduca Cosimo III de' Medici*, a cura di A. Cattaneo - S. Corbellini, Firenze, Mandragora, 2019; su Magalotti si vedano la voce del DBI curata da Cesare Preti (2006) e Eric Cochrane, *Florence in the Forgotten Centuries 1527-1800*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1974, pp. 295-306; Antonio Corsano, *Il Magalotti e l'ateismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 2, 1972, pp. 241-262; Teresa Poggi Salani, *Introduzione*, in Lorenzo Magalotti, *Relazioni della China*, Milano, Adelphi, 1974; Stefano Benedetti, *Lorenzo Magalotti's «Relazione della China» and the First Italian Edition of a Confucian Classic*, in: *Exchanges and Parallels between Italy and East Asia*, a cura di G. Zhang - M. Mignone, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2020, pp. 182-207.

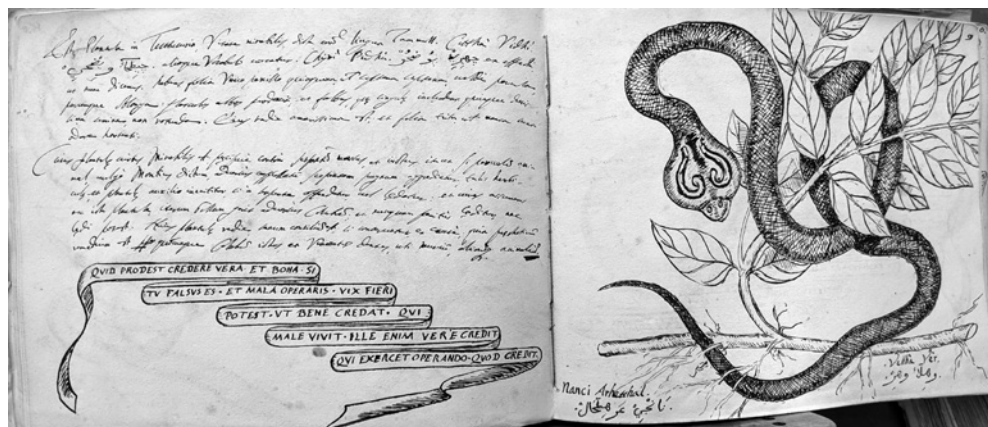


Figura 18. Pianta contro il morso dei serpenti.
Matteo di San Giuseppe, BML, ms Redi 186, fols. 8v-9r.

sulmane sul litorale del Coromandel.⁵⁸ Facciamo soltanto un esempio [Fig. 18]. Al foglio 9, Matteo annota, per Tuticurin, una pianta «di virtù mirabile», indicata come *Nanci Arhetthal* (con corrispondenti glosse in Arwi). Il primo è un nome funzionale, che dice l'uso e che significa “taglia-veleno”; il secondo è descrittivo, “radice bianca”. Nella scheda vengono descritte le foglie piccole e opposte, i fiorellini bianchi e soprattutto una radice amarissima, adoperata (insieme alle foglie pestate) come rimedio contro i morsi del serpente. Matteo ricorda anche una tradizione locale secondo cui alcuni animali (tra i quali la mangusta), quando affrontano i serpenti o ne vengono feriti, ricorrono a questa erba per curarsi. Alla luce dell'insieme (morfologia, impiego, semantica dei nomi) la pianta può essere prudentemente ricondotta alla *Ophiorrhiza mungos* L. (Rubiaceae, identificazione prudenziale), rimedio antiofidico ben noto nell'India meridionale.

Sul foglio, come in altre tavole di questo nucleo, il disegno del serpente – verosimilmente un cobra indiano (*Naja naja*) –, epitomizza il veleno e fa da controcanto alla funzione antidotica della pianta. Sotto il testo, un cartiglio riporta un florilegio morale-teologico in latino di ascendenza scolastico-patristica sul nesso fede-opere, che possiamo tradurre come: «A che giova credere cose vere e buone, se tu sei falso

⁵⁸ Sull'Arwi, cfr. Torsten Tschacher, *From script to language: the three identities of 'Arabic-Tamil'*, in «South Asian History and Culture», 9/1, 2018, pp. 16-37. Mi riprometto di approfondire prossimamente gli aspetti linguistici delle carte di Matteo di San Giuseppe con l'aiuto di colleghi specialisti in quest'ambito. Mi scuso perciò per eventuali imprecisioni o errori.

e compi azioni cattive? Difficilmente può accadere che creda bene chi vive male. Infatti, crede davvero colui che mette in atto, operando, ciò che crede». Quasi una glossa allegorica della tavola: il veleno è il peccato, la radice amarissima l'antidoto; e come l'antidoto non giova se non lo si assume, così la fede non è tale se non opera.

Piante e parvuli, soteriologia del minimo

Fra le migliaia di carte della *Scala & Pharetra divini amoris* l'occhio inciampa sempre negli stessi segni: gigli, neonati in fasce, scale, piante. Perché, in quest'opera, piante e neonati condividono uno spazio privilegiato? Non sono motivi ornamentali, ma l'architrave dell'opera. Matteo di San Giuseppe, carmelitano e medico, ribalta la *scala naturae*: invece di cominciare dall'ordine angelico o dall'intelletto adulto, imbocca i gradini minimi del vivente, là dove si vive di linfa e di latte; risale dall'estremo e dal gradino minimo – il vegetale e l'infantile – verso l'alto e l'invisibile. È una scelta programmatica che gli dischiude la via mistica, «*brevis, expedita, facilissima*», e che condensa in un'immagine cruciale ripetuta: l'irrigazione.

«Mi è cara la contemplazione delle creature – alberi e piante – che lodano il Creatore anche quando sono soltanto raffigurate; e per la stessa ragione irroro con l'acqua del battesimo i bambini e i piccoli innocenti, come tenerissime pianticelle del paradiso, già inaridite e prossime alla morte: *perché di costoro è il regno dei cieli. Piantati nella casa del Signore, negli atrî della casa del nostro Dio*».⁵⁹

La linea che unisce piantina e neonato è proprio qui: acqua contro siccità, contemplazione attenta contro distrazione e abbandono. Ed è una linea operativa che lega natura, rito e conoscenza; potremmo chiamarla una sorta di "idraulica della grazia", fatta di linfa, latte, acqua, flussi umorali. Non è soltanto un'immagine: Matteo stesso la mette in scena in una pagina in cui ricorda una disputa, pacata e di buon metodo, a Bassora con un *magistro arabo philosopho* (quindi un *ḥakīm*),

⁵⁹ BML, *Med. Pal.* 29-2, fols. 74v-75r: «Multa volumina alia typis data, alia danda typis, quamvis me indigno. Placet mihi creaturarum, arborum et plantarum inspectio, etiam modo depictarum, Creatorem laudantium; hac etiam de causa infantulos et parvulos innocentes, uti tenellas paradisi plantulas, aqua baptismatis irriigo, iam siccitatos et morti proximos: istorum enim regnum coelorum est. "Plantati in domo Domini, in atriis domus Dei nostri". Il testo circonda il disegno di bambini in fasce (per una volta senza gigli), con la scritta «Ex Bassora».

davanti a un uomo che soffriva di ernia. I due parlano la stessa lingua galenica e discutono dello squilibrio tra gli umori, secondo categorie condivise. A quel punto viene portato un giovane «*ex familia et cognatione diabolici prophetae Mahometi*», agitato e inquieto, «folle» dalla nascita. Matteo diagnostica un eccesso di bile (calda e secca) e, applicando il principio dei contrari, oppone l'acqua del battesimo (fredda e umida). Così terapia e sacramento si sovrappongono: la stessa acqua che corregge lo squilibrio del corpo diventa lavacro che guarisce l'anima, e il ragazzo, improvvisamente, «da inquieto divenne quieto». ⁶⁰

Su questo sfondo, l'associazione bambini-piante fa trasparire un'eco secentesca europea: nella medicina e nella filosofia della natura si ragiona in termini di continuità tra piante e animali (succhi, linfe, tessuti), mentre l'eredità galenica continua a dire che il feto all'inizio 'vive una vita vegetativa'. ⁶¹ Che Matteo conoscesse quel dibattito è incerto; certo è che ne offre un rovesciamento mistico: se vegetale e infantile sono soglie del vivente, diventano anche soglie del conoscere, *per naturalia ad invisibilia*. In questa chiave, botanica devota e teologia dei *parvuli* si illuminano a vicenda.

Passiamo allora a vedere più da vicino in cosa consiste questa teologia dei *parvuli*, asse portante degli otto volumi. La spina dorsale sono tre versetti, che Matteo allinea, varia, ribadisce. Il primo è Mt 19,14 – *Sinite parvulos venire ad me; talium est enim regnum coelorum* – sigillo di liceità liturgica (e, in senso lato,

⁶⁰ BML, *Med. Pal.* 29-3, fol 264r: «In nostra missione Bassorensi disputationem habui cum quodam magistro arabo philosopho quod scilicet elementa in propria sfera, neque gravitant, neque levitant. Occasione accepta ex uno infirmo arabo, haernia laborante. Tunc adduxit mihi, vi attractum iuvenem quedam ex familia et cognatione diabolici prophetae Mamhet, mente captum ab incunabulis et dixi “ego magistro, videamus quisnam ex quatuor humoribus prae-dominatur huic”; et accepta aqua baptizavi et statim ex inquieto quievit. Tunc dixi: “bilis prae-dominatur, calida, sicca, aqua humida est et frigida”». Sulla teoria degli umori, già ippocratea, nella tradizione aviceniana nello spazio arabo-persiano (Bassora, riconquistata dagli ottomani nel 1638, apparteneva formalmente al vilayet di Baghdad), cfr. Amir Aesalan Afkhami, *Humoralism*, in «Encyclopaedia Iranica», 12, 6, 2004, pp. 566-570; per una storia sociale della medicina nelle regioni ottomane, si veda Miri Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500-1700*, Albany, NY, Suny Press, 2009.

⁶¹ Fabrizio Baldassarri, *In the Beginning Was the Plant: The Plant-Animal Continuity in the Early Modern Medical Reception of Galen, Galen and the Early Moderns*, a cura di M. Favaretti Camposampiero - E. Scribano, Cham, Springer, 2022, pp. 55-8; Idem, *From the Analogy with Animals to the Anatomy of Plants in Medicine: The Physiology of Living Processes from Harvey to Malpighi*, in *Plants in 16th and 17th Century: Botany between Medicine and Science*, a cura di F. Baldassarri, Boston-Berlin, De Gruyter, 2023, pp. 121-144

forense). Il secondo è Mt 18,3-4 – *Nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli*: la dottrina diventa metodo. In particolare nel tomo 4, dove Matteo oppone *via scholastica* e *via mystica*, l'essere *parvulus* è un *habitus* cognitivo e pratico: «Come bambini appena nati, nell'innocenza e nella semplicità, dobbiamo desiderare il latte dell'amore e del timore di Dio. Questa via mistica e segreta procede con sicurezze e semplicità [...] è breve, spedita e facilissima; con un mirabile circolo, comincia dall'amore, avanza nell'amore e termina nell'amore». ⁶² Farsi piccoli non è infantilismo, ma «abdicazione della propria volontà, semplicità, innocenza, purezza, pazienza, solitudine». Il terzo versetto, 1Pt 2,2 – *Quasi modo geniti infantes... lac concupiscite* – invoca il latte spirituale che salva chi muore, e fonda l'*ethos* della semplicità e dell'innocenza come condizioni dell'ascesa spirituale. [Fig. 19]

Intorno, una corona di altre citazioni bibliche che traduce tutto in botanica devota: *Sicut lilium inter spinas* (Ct 2,2) e *Plantati in domo Domini* (Sal 91[92], 13-14). Inoltre, due cerniere paolinogiovannee (Rm 9,16; Gv 13,18) spostano la responsabilità dalla volontà umana alla misericordia che elegge: è questo il cardine che autorizza Matteo a operare *in articulo mortis*. Non di rado annota infanti «manifestamente predestinati alla gloria celeste»; ⁶³ altrove racconta che i piccoli, quasi guidati dallo spirito, «gli facevano cenni con le manine o con un sorriso», invitandolo al battesimo. Dopo un lungo apprendistato, aggiunge, aveva ormai

⁶² Per esempio BML, *Med. Pal.* 29-4, fols. 9v-10r: «Merito igitur ex sancto Domini Christi Evangelio habemus: "Sinite parvulos venire ad me; talium est enim regnum caelorum; et nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli – simplicitate scilicet et innocentia – non intrabitis in regnum caelorum". Et: "Quasi modo geniti infantes, rationabile sine dolo lac concupiscite"; haec sunt verba D. Petri. Nos autem, ut modo geniti parvuli, in innocentia et simplicitate lac divini amoris ac timoris concupiscere debemus. Via mystica et secreta haec tuto ac simpliciter ambulat, nihil quaerens praeter Deum; supernaturaliter cum pura et simplici intelligentia operatur, et a donis infusus Spiritus Sancti procedit; cor dilatat ad infinita, omnemque modum naturalis conditionis transcendit. Haec mystica via brevis est, expedita et facilissima; quae etiam admirabili circulo, ab amore incipiens, in amorem progreditur et desinit in amorem, per flammigeras aspirationes. Speculativa autem talis non est [...]».

⁶³ BML, *Med. Pal.* 29-1, fol. 459r: «Die XVIII Septembris, anno MDCLXXXV, quatuor infantulos morti proximos, ex gentilitate, ad vitam angelicam in caelestem patriam, baptisate mediante, transmisi; evidentissimos ad gloriam praedestinos. Festum erat S. Thomae de Villanova; scilicet: Petrum, Paulum, Theresiam, Thomam» («Il 18 di Settembre dell'anno 1685 ho fatto accedere, mediante il battesimo, alla vita angelica nella patria celeste, quattro bambinetti gentili prossimi alla morte e chiaramente predestinati alla gloria. Era il giorno della festa di S. Tommaso di Villanova; dunque, evidentemente: Pietro, Paolo, Teresa e Tommaso»).

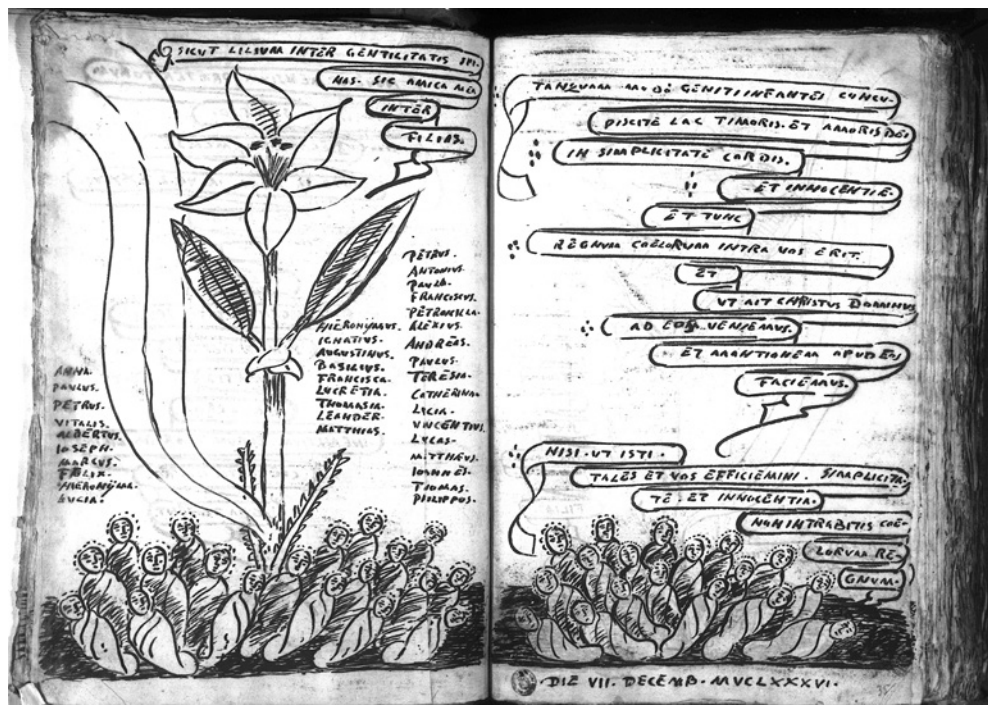


Figura 19. Neonati in fasce e nomi dei battezzati.

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-4, fols. 34v-35r.

imparato a riconoscere quei segni. Il missionario, sembra dire, non va a prendere i bambini; li riceve come chiamati, sono loro gli cadono ai piedi implorando l'acqua del battesimo.⁶⁴ Per pagine e pagine narra come anche a Goa avesse battez-

⁶⁴ BML, *Med. Pal.* 29-5, fols. 75v-76r: «Antiqua experientia eductus in baptizandis infantibus puerulisque in missionibus Arabiae, Persidis, Indiis, quasi specialiter ac evidentissima Dei praedestinatione vocatos; signanter autem in Gomron [= Gombroon, Bandar 'Abbās], Congo [Bandar-e Kong], Bassora, et hic Goa, ubi spatio quattuor mensium supra numerum sescentessimum baptizavi, sine ulla vitae spe. Praesertim autem hunc in praesenti descriptum et specialiter adnotavi: infantulos non paucos, signis et manibus vel risu, oculis in me defixis, ad amplectendos eos me provocantes, excitantes ad lavacrum baptismatis. Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis; ego scio quos elegi; quasi modo geniti infantes, rationabile, sine dolo lac concupiscite. Divino Spiritu corruerunt ad meos pedes, petentes divini amoris lac» («Guidato da lunga esperienza nel battezzare bimbi e bambini, nelle missioni di Arabia, Persia e India – come se fossero chiamati in modo speciale e con chiarissima predestinazione di Dio –, in particolare a Gomron [Gombroon, Bandar 'Abbās], Congo [Bandar-e Kong], Bassora e qui a Goa, dove nell'arco di quattro mesi ho battezzato oltre seicento [piccoli] senza alcuna speranza di vita.

zato «con prudenza e destrezza, all'insaputa dei genitori», centinaia di bambini.⁶⁵ Poi, quasi a confortarsi, scrive che la vita del missionario è come una nave tra i flutti: governarsi è difficile, ma bisogna tenere il timone saldo anche quando la tempesta travolge ogni rotta. [Fig. 20]. Quando la vita è in pericolo, l'economia della misericordia deve prendere il sopravvento: non è volontà del missionario, ma elezione di Dio. Di qui la sovrapposizione tra eucarestia, battesimi e foglie, con un preciso richiamo giovanneo: «il nutrimento delle missioni è la conversione [...] Il battesimo dei piccoli è come foglie sostanziose di cui cibarsi» [Fig. 21].⁶⁶ La *scala naturae* è rovesciata, ed è il minimo che arriva a sostenere e nutrire.

Soprattutto, questo, al momento, ho particolarmente descritto e annotato: non pochi infanti che, con cenni e con le manine o con un sorriso, con gli occhi fissi su di me, mi provocavano ad abbracciarli, spingendomi al lavacro del battesimo. “Non dipende da chi vuole né da chi corre, ma da Dio che ha misericordia”; “Io so coloro che ho scelto”; “Come bambini appena nati, considerate il latte spirituale, senza inganno”. Ispirati dallo Spirito divino, cadevano ai miei piedi chiedendo il latte dell'amore divino».

⁶⁵ BML, *Med. Pal.* 29-3, fols. 463v-464r: «Quos huc usque iam descripsimus, infantes parvulosque et mente captos, sunt ex Arabia (Arabes), Bassora, Maschat, Gomron, et ex Perside; similiter ex gentilibus in insula Diu, Surrat, Daman, Bassain, Chaul; praesertim autem in terris Malabaricis. Quae autem sequuntur, sunt ex suburbis civitatis Goensis; nunc de proximo. Sequentes hic descripti infantes et parvuli sunt ex gentili semine, hic Goae, Lusitanorum magnificentissima civitate, iam semidiruta, geniti et commorantes, qui morti certissime et indubitanter proximi, a me prudenter et artificiose de proximo baptizati sunt, insciis parentibus, quasi derelicti ab eis, vitae spe iam destituti; quos si Mater Ecclesia sibi adoptat in spirituales filios, huiusmodi modus paucorum missionariorum est [...]» (Quelli che fin qui abbiamo descritto, infanti e bimbinetti e infermi di mente, vengono dall'Arabia, da Bassora, Maschat, Gomron e Persia; similmente da gentili dell'isola Diu, da Surrat, Daman, Bassain e Chaul; ma soprattutto dalle terre del Malabar. Invece quelli che seguono sono dei dintorni della città di Goa: e ora da lì vicino. Quelli descritti di seguito sono infanti e bimbettini di stirpe gentile nati e residenti qui a Goa, magnifica città dei Lusitani, ormai in rovina, e che ormai certamente e senza dubbio vicini alla morte sono stati da me con prudenza e con espedienti battezzati in presenza, ma all'insaputa dei genitori, ormai da loro quasi abbandonati e completamente privi di speranza di vita. E se la Madre Chiesa li adotta a sé come figli spirituali, questo è il metodo di pochi missionari...»).

⁶⁶ BML, *Med. Pal.* 29-2, fols. 405v-406r: «Missionum continuus cibus est peccatorum conversio, et haec expressa Dei voluntas est. Cibus meus est – ait Christus Dominus noster et Magister – ut faciam voluntatem Patris mei qui in caelis est. Parvulorum baptismus folia sunt ad esum substantialia. Et de illis dici potest, ut paucis dicam, quia unus ex istis minimis in regno caelorum maior est Ioanne Baptista hic degente, qui maior erat inter natos mulierum”. “Sicut lilium inter spinas gentilitatis, sic amica mea inter filias”».

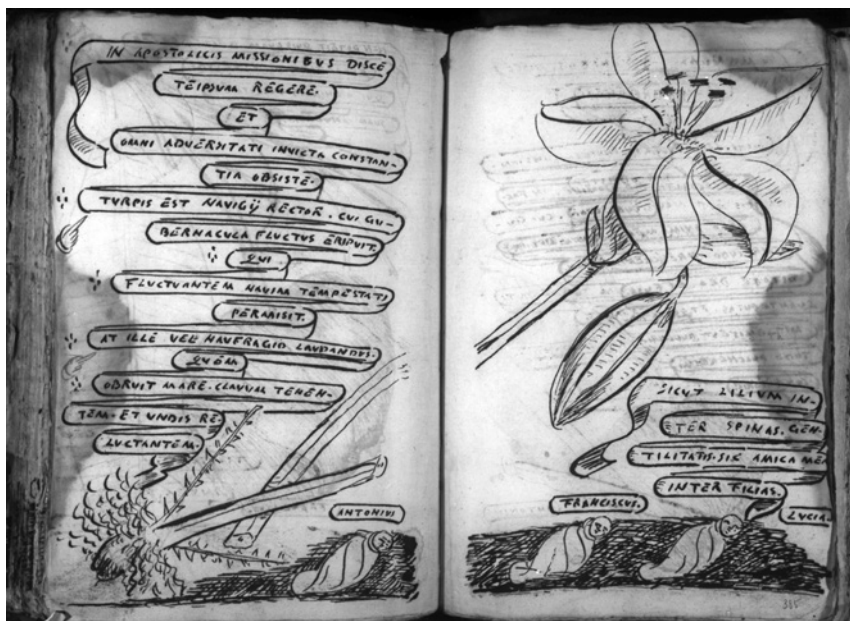


Figura 20. Come il giglio tra le spine.

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-4, fol. 384v-385r.

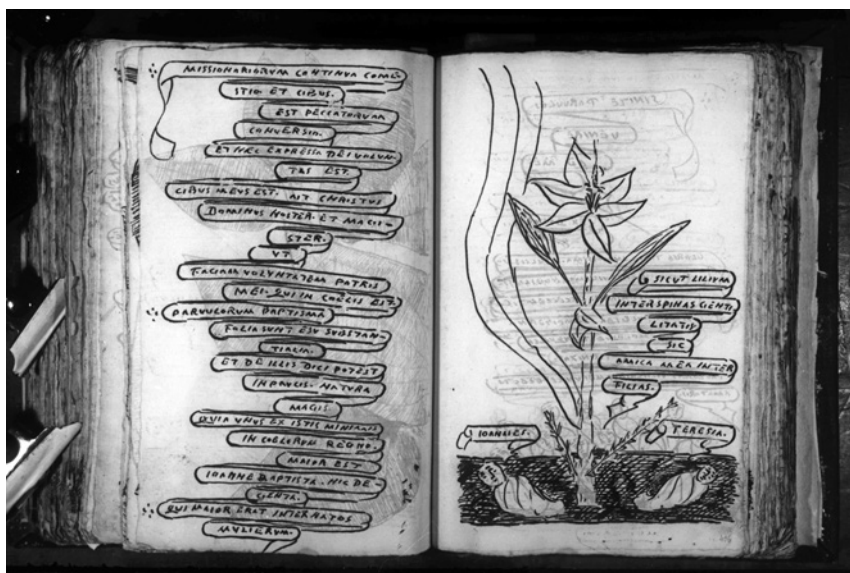


Figura 21. Bambini ai piedi di un giglio.

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-2, fol. 405v-406r.

Il battesimo d'urgenza

Perché tanta insistenza sui battesimi ai neonati? Perché parlare di bambini, nel mondo di Matteo, ma più in generale nel mondo della prima età moderna, significa entrare nella zona calda dove la dottrina più severa scontra la prassi più inventiva. A Trento i decreti sul battesimo degli infanti avevano irrigidito la geometria binaria tra salvezza e dannazione; quella cornice dottrinale produceva urgenza rituale e ansia per il destino dei non battezzati, solo tenuemente rischiato dall'ipotesi del limbo.⁶⁷ Oltremare, nelle missioni extraeuropee, quell'urgenza si dilata e si somma alla necessità di 'compensare' l'esiguità degli adulti musulmani convertiti e difendere così 'il successo' delle campagne missionarie. È in Persia che Matteo fa esperienza di questo metodo. Negli anni Quaranta e Cinquanta i carmelitani scalzi mettono a punto una vera pastorale d'emergenza per i neonati moribondi, che le loro cronache restituiscono nei dettagli: uscivano di buon mattino dal convento di Isfahan, perlustravano i sobborghi 'alla ricerca di anime'; impartivano battesimi ai bambini malati, talvolta in segreto, talvolta con un consenso (soprattutto delle madri), motivato più dalla speranza di una guarigione del corpo che da un assenso dottrinale; ritornavano dopo pochi giorni per accertare l'avvenuto decesso – perché lo scandalo, agli occhi dei superiori, era il sopravvivere battezzati e crescere tra gli infedeli. Si battezza anche in mezzo alla strada, prendendo l'acqua col cappello, in contesti rurali e multi-religiosi (sciiti, armeni, zoroastriani, nestoriani, yazidi, giacobiti, caldei); ci si incammina a piedi verso villaggi mai visti, affidandosi al passaparola per sapere dove ci sono lutti imminenti o epidemie. Tutto viene rendicontato in resoconti che alternano anamnesi cliniche (di tisi, dissenteria, epilessia), prodigi e dettagli etnografici, in una contabilità sacra in cui occorre, cioè, contare tutte le anime.⁶⁸

⁶⁷ Sulla storia di quella che l'autrice chiama «soluzione di bontà», si veda Chiara Franceschini, *Storia del Limbo*, Milano, Feltrinelli, 2017. Sulle interpretazioni e le implicazioni del battesimo, cfr. *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2006.

⁶⁸ Per il testo e l'analisi di alcuni di questi resoconti, e per rimandi bibliografici più puntuali, rimando ancora a Chiara Petrolini, *Bambini, figli e ragazzi selvaggi*, in Petrolini - Lavenia - Pavone, *Sacre metamorfosi*, cit., pp. 227-273, sede in cui ho anche riprodotto (trascrivendo e traducendo i testi) alcune tavole della *Scala & Pharetra*. Sui battesimi di bambini malati in Persia, si veda poi Christian Windler, *Missionare in Persien. Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17.-18. Jahrhundert)*, Wien, Böhlau, 2018, pp. 263-271.

La pratica è controversa: alcuni (tra cui il gesuita Alexandre de Rhodes) la lodano; altri (tra cui l'ugonotto Chardin) la denunciano come "atto magico". Anche Roma esita: assediata da un'"alluvione di dubbi" giunti da ogni parte del mondo, il Sant'Uffizio e Propaganda Fide non danno risposte definitive ma ammettono che sì, in pericolo di morte, si possa permettere, purché non resti il rischio di far sopravvivere battezzati in famiglie non cristiane. Al fondo stava un'antica disputa, destinata a riaccendersi periodicamente, fino al celebre caso di Edgardo Mortara nell'Ottocento. Ma nei palazzi romani alle prese con le richieste e le cronache dei missionari, leggiamo soprattutto la distanza tra l'astrazione normativa universale e la gerarchia mobile dei bisogni sul campo.

La *Scala & Pharetra* Matteo registra e trasfigura questa pastorale d'urgenza; e il battesimo prende il centro della scena anche lontano dalla Persia, a Goa, Diu, nel Malabar. Ai nodi scritturali si intrecciano cronaca e prodigio: a Diu, un bramano porta il figlio «già prossimo alla morte» e Matteo lo battezza, e il corpo del bambino rimane intatto e incombustibile sulla pira («si raddoppiò la legna e non bruciò»). A Goa un ragazzino arriva gonfio e senza respiro: a mani giunte confessa un solo Dio e Cristo; riceve il nome cristiano di Martino e muore «come un giglio tra le spine della gentilità». A Bassora un neonato battezzato «divenne in un istante splendido e simile a un angelo». Altrove, Matteo annota l'ora esatta dell'amministrazione (le tre del pomeriggio) del battesimo impartito a due fratellini (Pietro e Teresa), mentre era intanto a preparare due volumi da spedire a Lisbona, dove evidentemente sperava di trovare un patrono nel re: la tassonomia delle anime convive con quella delle piante e con il traffico dei libri.⁶⁹ Anche i dubbi sulla liceità del sacramento senza consenso vengono riassorbiti in un criterio pratico: come altre volte, l'occhio clinico del frate-medico certifica l'effettiva imminenza della morte.

Sulla pagina, tutto si tiene e tutto si confonde: ministero e misticismo, clinica e miracoli, medicina e teologia. La serie interminabile di lattanti in fasce, gigli tra i rovi, liste di nomi e lampi di grazia non è mania contabile né capriccio visivo: è la forma grafica di una "soteriologia del minimo", dove piantine e infanti coincidono come forme elementari del vivente, entrambe dipendono da una linfa esterna (latte/acqua), entrambe richiedono cura per non inaridirsi. Per Matteo,

⁶⁹ L'episodio della trasfigurazione del volto in BML, *Med. Pal.* 29-3, fols. 266v-267r; quello del corpo incombustibile in BML, *Med. Pal.* 29-3, fols. 299v-300r; quello su Martino, BML, *Med. Pal.* 29-4, fols. 475v-476r; l'annotazione dell'orario in BML, *Med. Pal.* 29-3, fols. 606v-607r.

frate e medico che adopera piante anche come medicinali appresi e adattati da usi locali, l'analogia non è retorica, perché la stessa logica del soccorso governa il passaggio dalla cura del corpo alla cura dell'anima. Da qui il battesimo d'urgenza come cerniera operativa del binomio infanzia/botanica: l'acqua che irriga congiunge piantina e bambino, disegno e nome, prassi terapeutica e teologia.

Ricordi dal Libano

Gli otto tomi della *Scala & Pharetra* si prestano a molte letture, e ciascuna di essa apre spiragli diversi sul laboratorio interiore di Matteo di San Giuseppe. Li si può percorrere come un diario spirituale, come un manuale di missione, come un trattato botanico, ma anche come un manuale di mnemotecnica; un grande palazzo della memoria arredato da gigli, bambini, radici, scale, foglie. È una memoria che prende corpo e forma concreta: che si fissa nelle schede botaniche, nelle glosse linguistiche, nelle citazioni bibliche e patristiche, e che si attacca a oggetti, libri e creature viventi. Non è un caso che van Reede e i suoi collaboratori, lo abbiamo visto, restassero stupefatti davanti alla capacità di Matteo di ricostruire a distanza di anni foglie, fiori e frutti, con le loro forme, virtù e usi terapeutici, nomi. Ma negli stessi tomi l'arte del ricordare non si esercita solo sulla scienza naturale: affiorano qua e là episodi della sua vita missionaria, quasi sempre, lo abbiamo detto, battesimi di infanti, talvolta invece scene più drammatiche o ricordi del tutto personali, che scaturiscono da connessioni quasi sempre innescate da piante. Fra questi ritorni, un posto particolare hanno i ricordi del Libano, legati agli anni trascorsi con Celestino di Santa Lidwina, ai quali abbiamo già accennato all'inizio di questo capitolo. Il ricordo, com'è naturale, si accende con un albero: i cedri del Libano. Matteo li riproduce spesso a pagina piena (preceduti e seguiti da alberi tropicali), isolando e ingrandendo le pigne, che diventano il fulcro visivo delle tavole. Accanto all'immagine inserisce versetti scritturistici, soprattutto il salmo *Iustus ut palma florebit, sicut cedrus Libani multiplicabitur* (Sal 91[92],13). L'albero, e in particolare la sua pigna, è qui tradotto in un simbolo morale: la moltiplicazione dei semi richiama la fecondità del giusto. È un'allegoria che Matteo sviluppa con coerenza: nei cartigli successivi si apre infatti un catalogo di pratiche eremitiche – solitudine, caverne, penitenza, astinenza, silenzio, contemplazione, veglie, disprezzo del mondo – che vengono presentate come i frutti spirituali del cedro. E il discorso, seguendo la curva tipica dei suoi soliloqui, culmina nell'Eucaristia e con Maria. Il cedro non sia mai semplice natura: è insieme figura biblica e materia sacramentale.

Lo stesso tono si ritrova nel passo autobiografico in cui Matteo ricorda il suo arrivo sul Monte Libano. È un ricordo scritto, senza disegni, ma denso di sensazioni: la valle amena, l'aria impregnata di resine e aromi (*odoratis guttis*), la solitudine che invita alla contemplazione – una solitudine che, nel lessico carmelitano, coincideva con il 'deserto', non semplice isolamento ma spazio regolato di orazione e disciplina.⁷⁰

Accanto a queste pagine ascetiche compaiono però scene di tutt'altro tono: i martiri maroniti. Matteo disegna due supplizi: in uno, un uomo legato a un palo verticale cosperso di uncini o spine, con accanto il versetto paolino di Rm 8,38-39, la formula tipica dell'atto di martirio; nell'altro, un uomo impalato [Fig. 22].⁷¹ Nei cartigli spiega che poco prima del suo arrivo sul Monte Libano un notevole maronita era stato così ucciso a Tripoli perché cattolico, e che a Tiro nello stesso periodo era stato giustiziato anche un cassis, un sacerdote maronita. Oggi possiamo collocare questi episodi nella lunga stagione di assestamento seguita alla caduta del sistema del principe druso Emīr Fakhr al-Dīn b. Ma'n (1573-1635),⁷² quando, tra gli anni Quaranta e i primi Cinquanta del Seicento, i governatori ottomani di Tripoli colpirono duramente le élites maronite, con confische, deportazioni ed esecuzioni.⁷³ È probabile che Matteo alluda all'eliminazione di un muqāddam, forse

⁷⁰ Sui *desiertos* o *yermos* fondati dai carmelitani nelle regioni rurali più remote in Spagna (ma anche in Francia, Italia e Austria), si veda Trevor Johnson, *Gardening for God: Carmelite deserts and the sacralisation of natural space in Counter-Reformation Spain*, in *Sacred Space in Early Modern Europe*, a cura di W. Coster - A. Spicer, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 193-210

⁷¹ BML, *Med. Pal.* 29-5, fols. 72v-73r: «Ex promissionis terra, numeratur Syria seu Mons Libani. Alibi a nobis descriptui. Nunc in potestate Mahumethanis. Qui in Libano sunt fidelissimi, sunt Catholicae Fidei Romanoque Pontifici. Duo extant Romae collegia ex huius sancti montis naturalium et puerorum Linguam Syriacam Latinamque quoque ad scientiam. Syriace celebrant, vel Latine. Hic martyr paulo ante meum adventum in isto sancto monte. Fuit tali pacto occisus in civitate Tripoli. In odium fidei catholicae. Cuius filius adhuc puer erat mihi familiaris, nobilissimus, et caput, seu Dominus Maronitarum. Etiam martyrio Cassiss, seu Sacerdos, martyrio fuit decoratus. Neque mors neque vita neque angeli neque principatus neque instantia neque futura neque virtutes neque altitudo neque profundum neque alia quaelibet creatura poterit nos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesu Domino nostro [Rom, 8,37-38]»; nei fogli precedenti è rappresentato l'altro martire impalato e nel testo Matteo ricorda anche che in Libano aveva avuto la reliquia di una «sancta virgo» ma che l'aveva perduta durante l'assedio di Muscat del 1650.

⁷² Sulla sua vita e sulle sue alleanze con i Medici, si veda T.J. Gordon, *A Druze Warlord at the Court of the Medici*, Northampton MA, Olive Branch Press, 2014; Massoud Daher, *The Lebanese Leadership at the Beginning of the Ottoman Period: A Case Study of the Ma'n Family*, in *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul Karim Rafiq*, Leiden, Brill, 2010, pp. 323-345.

⁷³ Sulla condizione dei cattolici nella regione, si veda Bernard Heyberger, *Les Chrétiens du Proche Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII-XVIII siècles)*, École

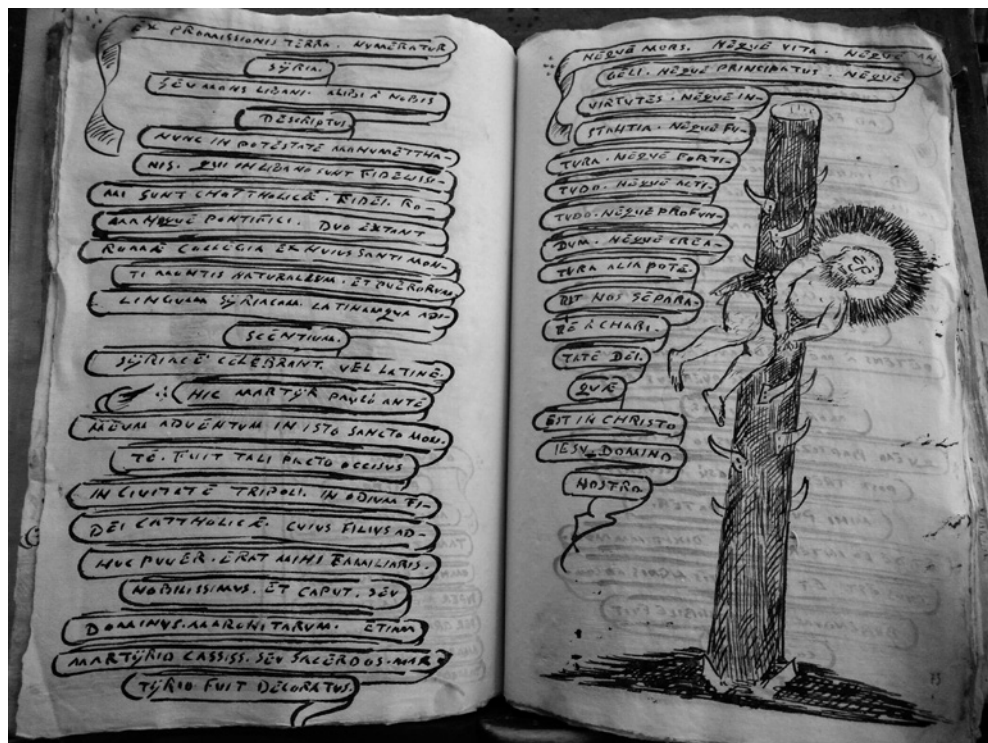


Figura 22. Martire cattolico a Tripoli.

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-5, fols 72v-73r.

della stirpe degli al-Khāzin, e che quella che lui chiama uccisione «in odio alla fede cattolica» fosse in realtà una misura politica, un atto punitivo in un contesto di conflitti di giurisdizione e fisco. Ma nel suo racconto tutto si traduce in chiave di martirio, e il dramma locale diventa *exemplum*.

La memoria prosegue poi in direzioni diverse. Torna il cedro, stavolta non più come simbolo morale ma come albero concreto. Ha contato i superstiti “cedri di Salomone”, secondo lui a ventidue (questa conta era un topos antiquario dei viaggiatori), ma il dato bibliografico stavolta si capovolge in operazione. Racconta di avere ricavato da un ramo a terra alcune tavole di legno, destinate alle suore e poi – su richiesta dei superiori – al tabernacolo della nuova fondazione carmelitana a Monopoli, in Puglia. Il legno del tempio di Salomone diventa così legno eucaristico. Subito dopo, la pagina scivola nella tecnica. Matteo ricorda d’aver spedito

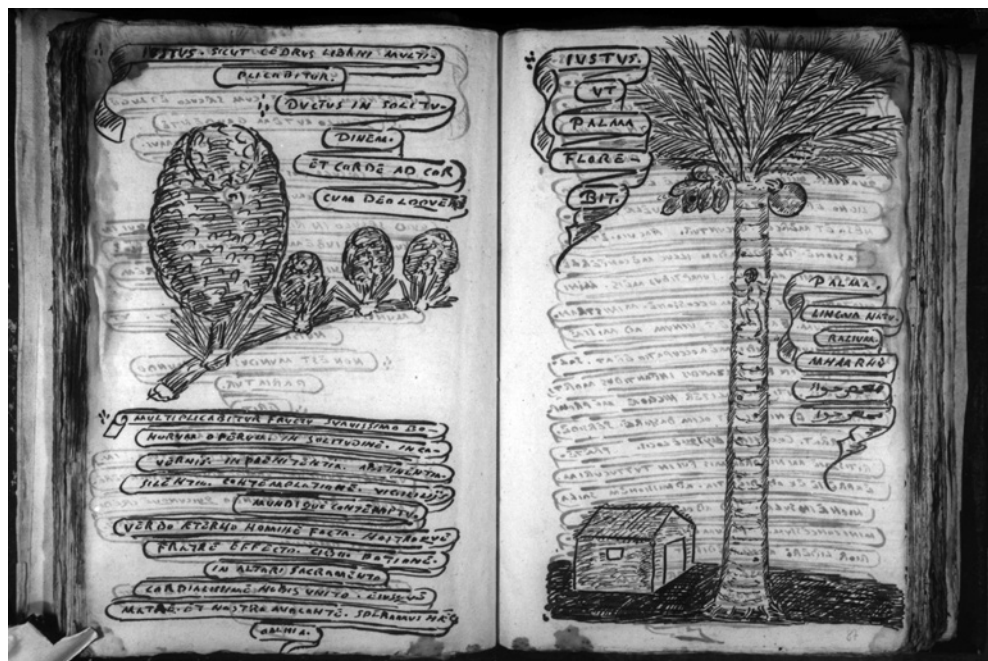


Figura 23. Cedro del Libano e palma da cocco.
Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal, 29-5, fols. 86v-87r.

delle «tenere pianticine accuratamente alloggiate in una cassetina con terra e acqua», cioè in una miniserra, affidata al mercante veneziano Angelo Arcelli.

E aggiunge di aver spedito, insieme, polloni di banana, che designa nel latino corrente come *figus indica* e che glossa in arabo come *mawz*. In questo modo ci offre un affresco in miniatura di ciò che oggi chiameremmo rete di circolazione biotica: semi, piante e reliquie lignee viaggiano lungo le stesse rotte di lettere, decisioni capitolari e oggetti devozionali.⁷⁴

E ancora, in altre tavole, la memoria prende la forma di una coppia di alberi: da un lato il cedro del Libano, dall'altro la palma indica, che nei disegni corrisponde alla cocco-palma, non alla palma biblica dei datteri [Fig. 23].⁷⁵ È un'accoppiata che funziona come polarità geografica e biografica: Levante mediterraneo e India missionaria, il cedro e la palma, i due concretissimi emblemi vegetali con cui Matteo costruisce il teatro della sua memoria.

⁷⁴ BML, Med. Pal. 29-5, fol. 70r.

⁷⁵ BML, Med. Pal. 29-5, fols. 86v-87r; *Ivi*, fols. 99v-100r.

Si tratta solo di un esempio tra le decine e decine dei fili che è possibile tirare per cercare di orientarsi in quest'opera. Ma basta, si spera, a mostrare come i ricordi disseminati nella *Scala & Pharetra*, in questo caso degli anni in Libano, siano più di semplici reminiscenze, ma sono blocchi di memoria che si organizzano intorno a glosse linguistiche e trochi, piante, semi, e che si fanno di volta in volta catechesi, allegoria, autobiografia, cronaca politica, manuale tecnico. Il cedro torna come un ritornello, nonostante Matteo qui scriva circondato da una flora completamente diversa: è figura biblica, reliquia materiale, pianta da propagare, oggetto di scambio, simbolo della vita giusta. Nelle sue mani ogni ramo, ogni pigna, ogni pollone diventa un segno che tiene insieme natura e teologia, memoria e missione.

8. *Disegno, lingua, allegoria: le piante della Scala & Pharetra*

Un prologo: la favola pia della passiflora

Il chimico luterano ultra-conservatore Andreas Libavius (1560-1616) detestava molte cose: i paracelsiani e i neoplatonici, gli scettici e i rosacroci, gli irenisti e gli ermetici e, ferocemente, anche i cattolici. Tra le innumerevoli accuse che muove in particolare ai gesuiti, c'è il vizio di vedere nelle piante ciò che non c'è: volti, oggetti, simboli. Libavius allude al caso del momento (scrive nel 1610): la circolazione di libretti e soprattutto incisioni sulla passiflora, il Fiore della Passione. Un anno prima, l'agostiniano Manuel de Villegas di ritorno dalle Americhe ne aveva donato un esemplare a papa Paolo V. Da allora nel fiore peruviano – che pure era già noto da anni – si cominciarono a leggere, nitidissimi, tutti gli strumenti della Passione di Cristo: la corona di spine, la lancia, i chiodi, la colonna, persino le piaghe e le macchie di sangue. Il messaggio era evidente e come tale andava propagandato; si trattava di un prodigio voluto da Dio per la salvezza dei popoli 'idolatri':

«Nel qual mirabile e misterioso fiore pare che 'l misericordioso e grande Iddio particolarmente si compiacesse d'imprimere e formar evidentissime immagini e chiare significazioni de' più principali misteri della passione dell'Unigenito suo Figliuolo, acciò avessero a suo tempo, a servir poi, per ravvedimento e conversione di quei popoli idolatri».⁷⁶

⁷⁶ Giacomo Bosio, *La trionfante e gloriosa croce*, Roma, Ciacone, 1610, p. 162.

Da quel momento la passiflora entra nella propaganda cattolica e la descrizione allegorica prende il sopravvento, producendo disegni e testi in cui la morfologia effettiva cede a una lettura mistico-profetica che trasfigura il reale. A Bologna un opuscolo di prose e versi celebra la *granadiglia* (tra gli autori c'era anche un nativo di Lima, Diego di León Garavito), con in frontespizio l'immagine del fiore con i segni mistici in evidenza. Il testo ha un buon successo e viene tradotto dal gesuita Jacob Gretser a Ingolstadt, avamposto della controriforma più intransigente, e acquista così circolazione europea.⁷⁷ È attraverso questa rete che la notizia arriva a Libavius. Il luterano spegne l'entusiasmo sbrigativamente: per lui, i missionari erano solo uomini superstiziosi e manipolatori inclini alla pareidolia, non diversa – commenta con sarcasmo – da quella di un amico che affermava di vedere centoventisette volti in un nocciolo di ciliegia.⁷⁸

Eppure la forza delle immagini era tale che resistettero a lungo. Ulla-Britta Kuechen, Giovanni Pozzi e altri, hanno ricostruito i passaggi di questa inerzia figurativa, per cui i disegni continuarono a ripetersi fedeli allo schema devozionale anche quando la pianta era ormai comune e sotto gli occhi di molti.⁷⁹ Fioriva negli Horti Farnesiani a Roma, a Napoli in quello del domenicano e speciale Donato D'Eremita, a Firenze, ma anche a Bologna e in altre città della penisola: eppure le incisioni insistevano a mostrarla con le cinque piaghe come «grumi

⁷⁷ *Il fiore della Granadiglia, ovvero della Passione di Nostro Signore Giesù Christo, spiegato e lodato con discorsi e varie rime*, Bologna, Bartolomeo Cocchi, 1609 (Ad istanza di Simone Parlasca). Sull'opuscolo – alla base del celebre elogio della passiflora nell'*Adone* di Marino – e per un'acuta analisi della propaganda gesuitica anche legata all'Interdetto di Venezia che veicolava, si veda Andrea Lazzarini, *Il Fiore della granadiglia. Una raccolta poetica del primo Seicento bolognese e il suo contesto europeo*, in «Annali della Scuola Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 5-9/1, 2017, pp. 101-126. Si rimanda a Lazzarini anche per l'ulteriore bibliografia, ma si ricorda almeno Piero Camporesi, *Emblemi vegetali*, in Idem, *Le officine dei sensi*, Milano, Garzanti, 1985, pp. 35-46: 39-40.

⁷⁸ Andreas Libavius, *De Universitate, Et Originibus Rerum Conditarum Contemplatio Singularis, Theologica, et Philosophica*, Francofurti ad Moenum, Peter Kopf und Johann Saur, 1610, p. 160: «In America est flos Granadilla, in quo ostendunt instrumenta passionis Christi clavos, scilicet, columnam, coronam, vulnera, etc. ita imaginando, quod superstitio etiam in pomis, in quibus facies solent ostendi: & sic aliubi apud animum nostrum officium creatis est. Et aliquibus apud nostrum amicum ostentatur nucleum cerasorum, ubi ostenduntur facies 127, quas facilius agnoscit qui est πανταστικώτερος». Su Libavius si veda Owen Hannaway, *Laboratory Design and the Aim of Science: Andreas Libavius versus Tycho Brahe*, in «Isis», 77/4, 1986, pp. 584-610.

⁷⁹ Ulla-Britta Kuechen, *Das späte Eindringen der Passionsblume in den „mundus symbolicus“*, in *Festschrift für Herbert Kolb zu seinem 65. Geburtstag*, a cura di K. Matzel - H.-G. Roloff, Bern, Lang, 1989, pp. 361-388 (anche per la circolazione in Germania); Giovanni Pozzi, *Tulipani e passiflore*, in Idem, *Sull'orlo del visibile parlare*, Milano, Adelphi, 1993, pp. 329-348.

di sangue non ancora rappreso», gli stami intrecciati in una corona di 72 spine «come fu quella che trafisse il capo del Nostro Signore», i pistilli trasformati in chiodi, il colore violaceo, come di «carne viva aspramente percossa e battuta». ⁸⁰

La tenacia del segno era più resistente della correzione empirica e anche le proteste dei protestanti non scalfirono, in fondo, questa persistenza. Il giardiniere anglicano John Parkinson arrivò ad affiancare l'effigie 'cattolica' a quella 'autentica', spiegando che quell'immagine distorta era frutto della perfidia dei gesuiti e che era fedele al vero com'è plausibile che «il mare bruci». ⁸¹ Ma la favola pia continuava a prosperare: una volta fissata la corrispondenza, il segno si replica per abitudine, per fede, per memoria – fino a diventare più vero del fiore stesso.

Matteo di San Giuseppe e le sue piante

L'esempio della passiflora mostra quanto facilmente, anche in età barocca, la figura allegorica potesse prevalere sulla forma naturale e il simbolismo sopraffare l'osservazione diretta e mettersi al servizio di un discorso ecclesiastico politico come le campagne missionarie cattoliche. Lo abbiamo evocato perché ci serve da contrasto per capire meglio la peculiarità di Matteo di San Giuseppe. Nelle tavole botaniche della *Scala & Pharetra* accade infatti qualcosa di simile e al tempo stesso rovesciato. Se nel "Fiore della Passione" l'immagine della pianta non era più libera di valere per se stessa, e serviva solo a confermare una lettura profetica destinata alla propaganda missionaria, con Matteo di San Giuseppe la pianta – anche in questo caso, quasi sempre 'esotica' – non viene mai piegata all'allegoria, e l'elemento naturalistico non viene mai sacrificato. La pianta resta pianta: è osservata, descritta e disegnata con esattezza (anche se spesso a memoria). La raffigurazione non mente: non si piega al simbolo, non lo insinua nel tratto grafico. L'immagine si offre come

⁸⁰ *Il fiore della Granadiglia*, Bologna, Bartolomeo Cocchi, 1609, p. 2.

⁸¹ John Parkinson, *Paradisi in sole Paradisus Terrestris* or, *A Garden of all sorts of pleasant flowers*, London, Humfrey Lownes and Robert Young, 1629, p. 396 (i due disegni si trovano nelle due pagine precedenti): «Some superstitious Jesuite would faine make men believe, that in the flower of this plant are to be seene all the markes of our Saviours Passion; and therefore call it *Flos Passionis*: and to that end have caused figures to be drawne, and printed, with all the parts proportioned out, as thornes, nailes, speare, whip, pillar, &c. in it: and all as true as the Sea burnes, which you may well perceive by the true figure, taken to the life of the plant, compared with the figures set forth by the Jesuites, which I have placed here likewise for every one to see: but these be their advantageous lies (which with them are tolerable, or rather pious and meritorious) wherewith they use to instruct their people; but I dare say, God never willed his Priests to instruct his people with lies: for they come from the Divell, the author of them».

affidabile testimonianza. E a questa prima fedeltà se ne aggiunge subito una seconda. Matteo, alle prese con una flora spesso non familiare, adotta la nomenclatura locale, in arabo, in persiano, in tamil, le lingue vive del commercio e della pratica; segnala gli usi medici locali, le patologie curate. È un metodo che, lo abbiamo visto, trovava una forma compiuta nell'*Hortus Malabaricus*, dove l'esattezza iconografica e la registrazione dei nomi vernacolari costituivano la garanzia scientifica dell'opera. Anche qui Matteo si muove in quella direzione, ma la sua Scala & Pharetra aggiunge un ulteriore livello. Questo terzo registro è la lettura spirituale. Una lettura che non travolge la forma, ma vi si sovrappone in modo distinto, secondo una logica che risale alla grande tradizione patristica. Ogni cosa visibile può essere insieme res e signum: realtà sensibile che resta se stessa e, al tempo stesso, introduce a un altro senso. È quanto accade nelle nostre tavole: una pianta indiana concreta attiva un secondo livello di senso (mistico, profetico, morale) senza per questo essere graficamente deformata. Quanto al dispositivo esegetico, ritroviamo lo schema di Gregorio Magno, la triplice via dell'interpretazione applicata alla flora malabarica: *historia* (disegno e descrizione della pianta), *allegoria* (aggancio biblico-figurale), *tropologia/morali* (esortazioni per la vita del cristiano).

Non vi è corto circuito fra scienza e fede, bensì una sovrapposizione distinta, nella quale la precisione del segno sostiene la trasparenza del simbolo: dato naturale, allegoria, esortazione. In questo senso, il lavoro di Matteo non coincide né con l'entusiasmo devozionale che aveva trasfigurato la passiflora, né con la semplice raccolta positivista di esemplari, e nemmeno (anche se a questa è sicuramente debitore) con la tradizione degli erbari illustrati medievali in cui la pianta serviva come mnemotecnica visiva e devozionale, oscillando tra cura del corpo e salvezza dell'anima.⁸²

Siamo alle prese con una forma ibrida, dove la pianta è al tempo stesso erbario, lessico plurilingue e parabola. La realtà naturale non viene mai negata, ma riconosciuta come il primo gradino di una scala che conduce più in alto. «*Divina eloquia cum legente crescunt*», scriveva Gregorio: anche la tavola botanica, in queste pagine, cresce con chi la legge. Rimane foglia e radice, ma al tempo stesso si apre a un senso ulteriore, che nessuna deformazione grafica ha reso arbitrario, e che solo l'esegesi permette di scorgere.

⁸² Su questa tradizione, si veda Sarah R. Kyle, *The Representation of Plants as Mediators of Body and Soul*, in *A Cultural History of Plants in the Post-Classical Era (500-1400)*, a cura di A. Touwaide, London-New York, Bloomsbury Academic, 2022, pp. 167-186.

Vediamo ora qualche esempio concreto di questo intreccio unico di scienza, filologia ed esegesi.

Zenzero

Lo zenzero (*Zingiber officinale*) era una pianta ben conosciuta dai lettori europei del Seicento. Il rizoma aromatico circolava fin dall'antichità classica e, attraverso il mondo arabo e latino medievale, era entrato a pieno titolo nei repertori di spezie e semplici, mentre la sua coltivazione si estendeva dal Sud-Est Asiatico e l'India alla Cina. Negli erbari cinquecenteschi – da Mattioli, a Gerard e Garcia da Orta – è registrato come droga calda e secca, rimedio per lo stomaco e stimolante dell'appetito; nei porti iberici, fiamminghi o veneziani figurava stabilmente tra i carichi di spezie, insieme a pepe, cannella, chiodi di garofano, curcuma, galanga. La sua fama era tale che già nel Quattrocento lo zenzero entrò nelle cucine europee (sebbene in Italia in misura minore) in pani speziati e conserve candite, mentre le farmacopee lo includevano tra i medicamenti ufficiali.⁸³

Non sorprende dunque che, arrivato in India, Matteo si soffermi proprio su questa radice, ma con un'attenzione diversa: non tanto a introdurre una novità, quanto a piegare una pianta già celebre a una lettura allegorica e mistica.

Nella tavola [Fig. 24], vediamo il rizoma nodoso, fitto di segmenti irregolari, da cui si innalzano foglie oblunghe e robuste. Intorno, meditazioni che richiamano l'ascetica carmelitana racchiuse in cartiglio, e, in basso, la doppia etichetta: il nome latino *gyngiber* e, accanto, la voce locale *Halhé*, trascritta anche in caratteri arabi. La descrizione botanico-medica e linguistica la troviamo nei fogli successivi, di solo testo (sempre in cartiglio). Lì Matteo spiega che il nome *Halhé* è quello adoperato «*a naturalibus*», cioè dai locali: non dunque l'arabo classico (*zanjabīl*, che compare anche nel Corano), ma un vernacolo indiano reso con l'alfabeto arabo. La descrizione botanico-medica è concisa: una radice nodosa e irregolare («*uniformiter difformiter crassa*») giallastra e dal sapore pungente. Anche l'uso indicato – contro le indisposizioni del ventre e dello stomaco, anche in forma

⁸³ Sul commercio e la circolazione dello zenzero, si vedano Om Prakash, *European Commercial Enterprise in Pre-Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Niels Steensgaard, *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1974; Sanjay Subrahmanyam, *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700*, London, Wiley Blackwell, 2012 (2a ediz.). Per circolazione e consumo precedenti in Europa, Paul Freedman, *Out of the East. Spices and the Medieval Imagination*, New Haven-London, Yale University Press, 1987, pp. 8-11; 72-73; 114-128; 228-229.

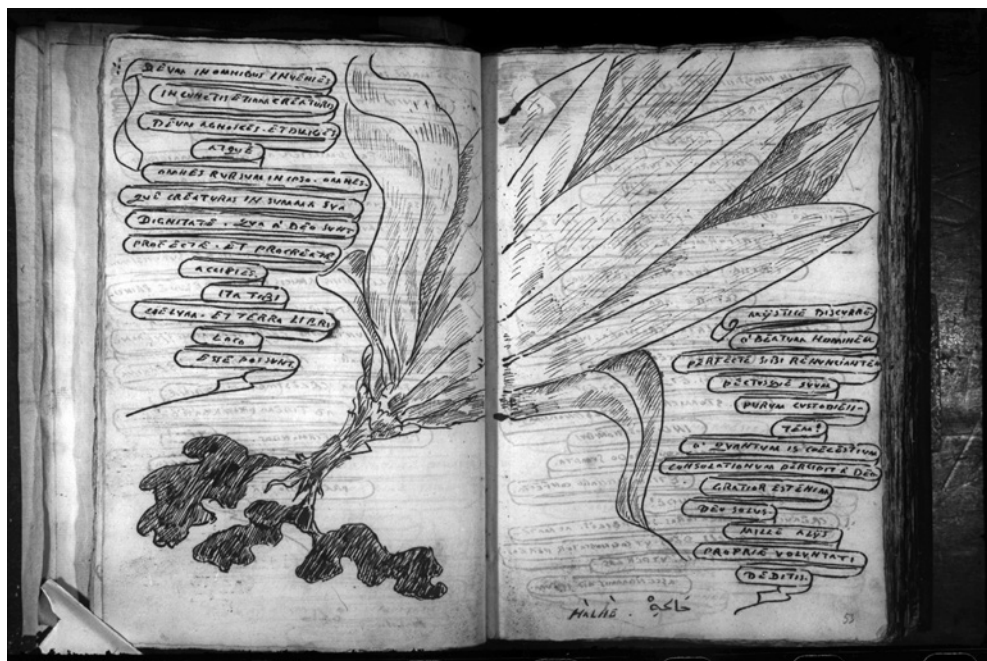


Figura 24. Zenzero.

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-2, fols. 52v-53r.

candita – corrisponde perfettamente alle consuetudini europee, dalle botteghe di speciali ai ricettari domestici.⁸⁴ Ma a questo punto la domanda che Matteo stesso formula – «*quid inde?*» – apre al livello ulteriore. Lo zenzero diventa il punto d’innesto di una meditazione: Dio ha creato le creature materiali perché attraverso di esse lo si conosca, come per una scala. Da qui la dottrina dei tre volumi: la coscienza, la Scrittura, e infine il “volume aperto” delle creature – in questo caso, *praesens gingiberi germen*. La radice dello zenzero è il terzo libro che l’uomo può leggere. Il passo successivo stringe la metafora: la virtù dello zenzero è tutta nella radice, e la radice è simbolo della fede operante:

⁸⁴ BML, *Med. Pal.* 29-2, fol. 53v: «Extat in Indis Orientalibus praesens haec radicum species, dicta a naturalibus *Halhē* (𐤇𐤋𐤁𐤏 *hākah*), vulgo *gyngiber*. Estque radix in se uniformiter difformiter crassa, colore subflava, sapore aromatico acutissimo. Folia oblonga, lata, crassiola iuxta eandem radicem emanant. Optima eius virtus et qualitas est ad ventris, stomachique, intestinorumque indispositionibus, qualiquoque modo sumpta, etiam saccharo confecta».

«E la radice è simbolo della fede: infatti, come la fede è sostanza delle cose da sperare, prova delle cose non apparenti, così dalla radice, nascosta e occulta nella terra, tutto dipende: il germoglio, le foglie, i fiori e i frutti. E se la suddetta radice, simbolo della fede, non possiede frutto, [allora] quella è fede morta senza le opere. La presente radice rappresenta insieme e d'un sol colpo la fede e le opere. Infatti, come abbiamo detto, è molto operativa: fortifica gli interni del corpo, il palato, la lingua e i denti».⁸⁵

Lo zenzero, pianta di traffici e di cucina, di farmacopee e confetterie, si fa così radice di un discorso sulla fede viva e operante.

Mango

Il mango (*Mangifera indica*) era una pianta meno familiare ai lettori europei del Seicento rispetto allo zenzero, ma non sconosciuta. La prima descrizione si deve a un

⁸⁵ BML, *Med. Pal.* 29-2, fols. 53v-55v: «Quid inde? Creavit has creaturas sensibiles ac materiales Deus, ut cognoscatur per eas, et tanquam scala ut per eas ascendamus ad ipsum. Diximus alibi, ex D. Augustino, species creaturarum voces esse Deum laudantium: “omnia te, unicum, laudant, conditor”. “Qui sine lege peccaverunt, sine lege peribunt”, ait D. Paulus. Quare hoc? Tria coram nobis, o homo, sunt Dei volumina, quibus, Deo adiuvante qui numquam deest, salvari possumus. Primum volumen est propria conscientia, vocata synderesis: “signatum est super nos lumen vultus tui, Domine”; unde pueruli, etsi infantuli, dum aliquid furtive patrantur, celant illud, abscondunt, contremiscunt, negantes, si manifesti fiant, conscientia testante, erronea. Igitur conscientia propria primum volumen est ad propriam salutem procurandam. Ideo dixit Dominus Moysi: “Attende tibi”. Secundum volumen est Scriptura sacra, unde per eundem Moysen nobis lex data est. Debemus mandata ad salutem aeternam consequendam perfecte servare et adimplere. Tertium volumen estque volumen apertum: sunt creaturae omnes et praesertim praesens gingiberi germen. Plantula seu haec praesens virgultum: virtus eius unica, sola et principalis, seu totalis, in radice sola consistit. Estque radix fidei symbolum: sicut enim fides est sperandarum rerum substantia, argumentum non apparentium, sic ex radice in terra abscondita et occultata omnia ex ea dependent, et germen, et folia, et flores, et fructus. Et si praedicta radix, fidei symbolum, fructus non possidet, [est] ea sine operibus mortua fides. Praesens radix simul et semel fidem repraesentat et opera. Valde enim, ut diximus, operativa est: interiora corporis roborat, palatum et linguam et dentes. Mystice radix praesens valde operatrix extat symbolica fidei quia in paucis natura magis paucis natura contenta est et etiam gratia Dei cura simplicibus. Sinite parvulos venire ad me: istorum est enim regnum coelorum et nisi efficiamini sicut parvuli non intrabitis in coelum. Haec est S. Evangelio ex Petro habemus. Tanquam modo geniti infantes rationabiles sine dolo lac concupiscite. Tanta deum gratia. Tanta exuberat charitate ut quidquid vera cum fiducia ab eo petis. Et quantumcumque fiducia sinum expendere sufficis tantundem profecto recipies. Vel hic vel in posterum. Bonitatis enim divinae thesaurus plene est infinitus».

esploratore cinese, ma nel 1523 Ludovico de Varthema lo ricordava nei suoi viaggi e pochi decenni dopo Garcia da Orta e discusse diffusamente nei suoi *Colóquios*, fissando anche in Europa il nome “manga” che i portoghesi avevano adattato dal tamil *māṅkāy*. Così il frutto cominciò lentamente a circolare in conserve, sottaceti e acque distillate. I testi indo-portoghesi lo lodavano come frutto dolcissimo e rinfrescante, ma ne registravano anche l’uso medico: i frutti acerbi e la corteccia erano considerati astringenti, il seme polverizzato efficace contro le diarree, mentre i frutti maturi, profumati e succosi, erano considerati una vera delizia. All’inizio del Seicento, come abbiamo visto all’inizio di questo capitolo, Pietro Della Valle inviò a Napoli dei semi che riuscirono ad attecchire pur senza mai giungere a fruttificare, e fornì a Fabio Colonna informazioni sulle caratteristiche dell’albero.

Matteo di San Giuseppe nella *Scala & Pharetra* sembra amare quest’albero, che raffigura in più tavole.⁸⁶ Ne registra con attenzione i caratteri: le foglie grandi, coriacee, percorse da nervature parallele; i germogli giovani, rossastri; la fioritura abbondante ma la fruttificazione scarsa; l’intenso aroma che avvolge tutta la pianta. Accanto a queste osservazioni, trascrive i nomi raccolti sul campo: *āmbō*, forma konkani scritta in caratteri arabi; le varianti dravidiche traslitterate in latino (*Mangkai*, *Mankhā*, *Mankharum*); e poi le etichette luso-indiane che rinviano con ogni probabilità a varietà propagate per innesto e note con il nome di famiglie o patroni: “mango di João Perera”, “mango Rodrigues”, “mango Gilamberazo”. La propagazione per seme, infatti, non conserva i tratti della pianta madre: già dal Quattro-Cinquecento le qualità migliori venivano clonate per innesto, e prendevano il nome di chi le aveva selezionate o del giardino da cui provenivano. I gesuiti erano per esempio considerati abili innestatori e sembra alcune cultivar ricevettero nomi di gesuiti (Xavier, Hilario).

Il cuore della sequenza, però, è la trasposizione spirituale. Matteo innesta sulla morfologia del mango una griglia catechetica carmelitana che procede per analogie: radici, foglie, fiori, frutti, odore. La radice è figura della fede invisibile: come da essa dipende la vita dell’albero, così dalla fede derivano le opere: «La radice nascosta è simbolo della fede». Le foglie giovani, arrossate, diventano segno di penitenza e allusione alla Passione di Cristo: «Le foglie tenere sono rosse come sangue: pochi però sono i veri penitenti». Da qui l’esortazione personale: «Sii così, anima mia: umile, solitaria, paziente, silenziosa, amante della purezza». I molti fiori e i pochi frutti sono parabola della vocazione e dell’elezione: molti

⁸⁶ Di seguito commento i disegni e i testi in BML, *Med. Pal.* 29-4, fols. 351v-360r.

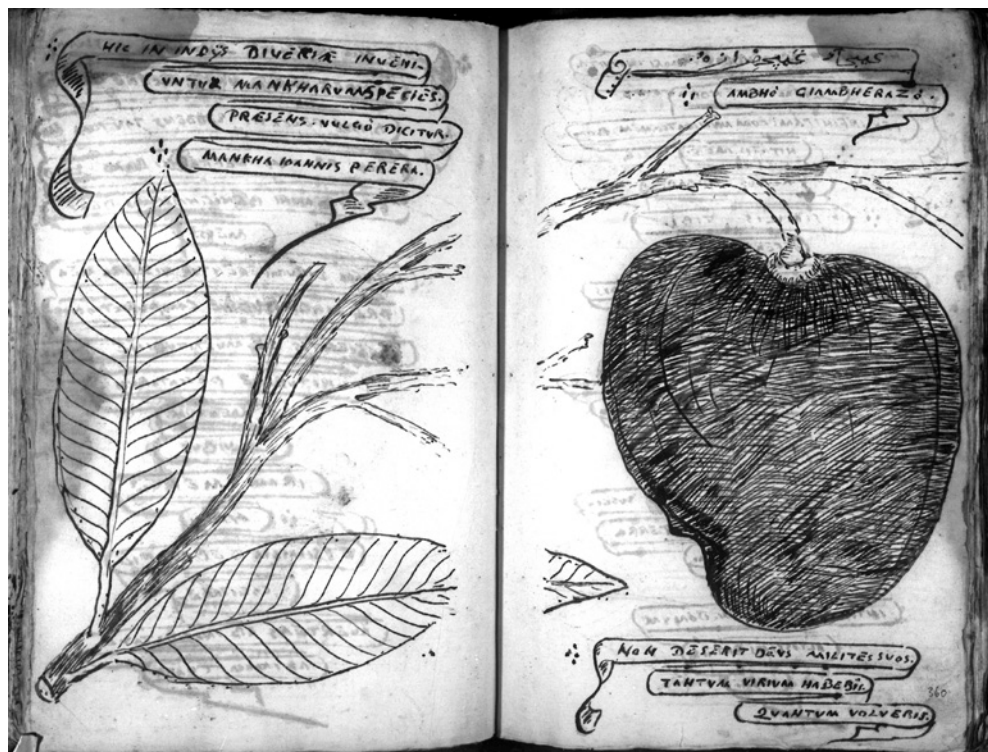


Figura 25. Mango.

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-4, fols. 359v-360r.

sono chiamati, pochi gli eletti. E infine l'odore: il mango intero è “buon profumo di Cristo”, eco paolina (2 Cor 2,15). Nella tessitura di questi cartigli tornano anche le voci interne all'Ordine: santa Teresa, con la sua formula “Signore, o patire o morire”, e Agostino, con il passo forse più citato in tutta l'opera di Matteo («Species creaturarum voces sunt Dominum laudantium»). Né manca quella che sopra abbiamo chiamato la soteriologia del minimo: anche il mango diventa figura della piccolezza evangelica e monito a essere semplici e innocenti come bambini. Infine, accanto al disegno (non riuscitissimo, a dire il vero) della varietà Giambherazo [Fig. 25] Matteo aggiunge una massima attribuita a Gregorio Magno («Dio non abbandona i suoi soldati; avrai forza tanta quanta ne vorrai»). In un contesto – qual era quello del carmelitano nei suoi ultimi anni – segnato da solitudine e isolamento, la formula ha quasi il tono di un'auto-esortazione e consolazione: promessa di assistenza e, insieme, invito a reggere la prova.

In sintesi: per Matteo il mango è pianta osservata sul campo, nomenclatura intrecciata

Anacardio e Ananas

Fra le carte di Matteo compaiono piante non autoctone, giunte in India dalle Americhe sulle navi portoghesi, come l'ananas e l'anacardio.

L'ananas – nativo dell'area Brasile-Paraguay – fu trasferito intorno alla metà del Cinquecento dall'Atlantico all'Oceano Indiano e attecchì con successo nei giardini e nelle corti dell'Asia meridionale; non a caso, il sovrano Jahangir ne volle alcuni esemplari per i suoi orti di Agra, accanto ad altre curiosità d'oltremare (celebre il tacchino), segno di un gusto del sovrano per l'esotico.

Matteo non sembra curarsi della provenienza geografica: nelle sue tavole sull'ananas [Fig. 26] dispone radici, foglie e frutto sulle virtù teologali: *fides* alla radice, *spes* alle foglie, *caritas* nel frutto. La glossa biblica – *ego sum qui sum, deliciae meae cum hominibus* – trasforma il frutto in emblema cristologico: un dolce che diventa la “delizia” di Dio tra gli uomini. Troviamo poi la consueta poliglossia: il nome latino è affiancato a quello arabo e, in altre tavole, a quello portoghese.

L'anacardio (*Anacardium occidentale*), originario del Brasile nord-orientale, seguì un tragitto parallelo ma con un esito agronomico più marcato: raggiunse Goa fra 1560 e il 1565 attraverso la rete portoghese e da lì si diffuse lungo la costa

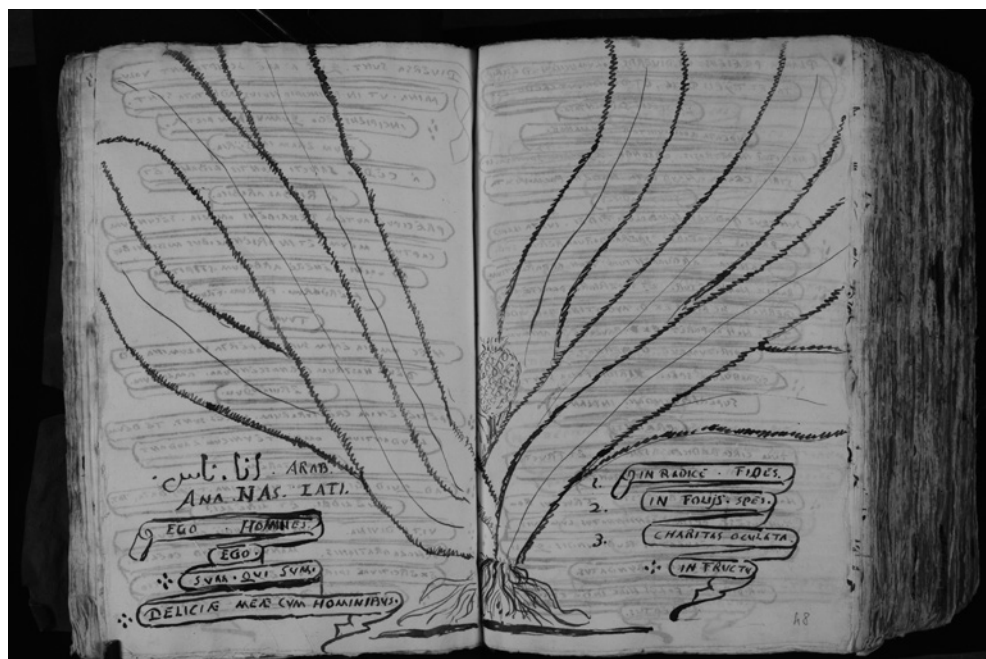


Figura 26. Ananas.

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-7, fols. 47v-48r.

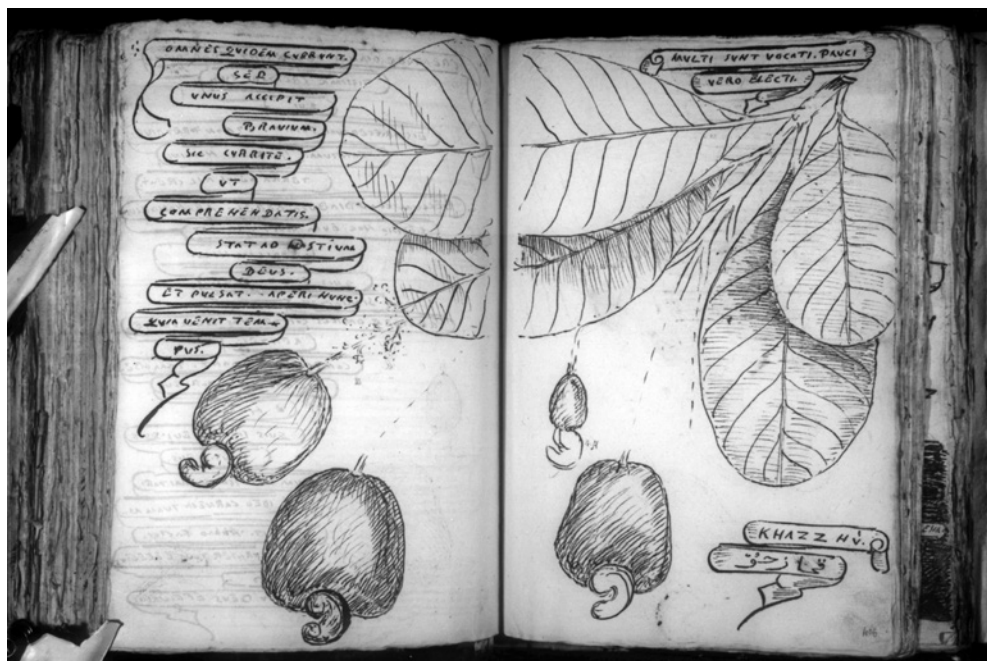


Figura 27. Anacardio.

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-3, fols. 405v-406r.

del Malabar, quindi verso l'Africa e il Sud-Est asiatico. A partire dal Settecento si aprono due filiere: la noce (il seme) e il *feni*, distillato ottenuto dal falso frutto carnoso.

Matteo disegna con cura i grandi frutti carnosi, simili a pere, e l'inconfondibile seme ricurvo che pende all'estremità [Fig. 27]. La sproporzione tra la massa del falso frutto e la piccola noce, dura e selezionata, gli suggerisce una delle formule da lui favorite: *multi sunt vocati, pauci vero electi*. Un'altra paolina (*omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium*) mira lo stesso bersaglio: molti i chiamati, ma il premio è del seme che porta vita. Così la morfologia del frutto sostiene il senso teologico, e il quaderno di un missionario-medico trasforma due piante globali in un esercizio di dottrina, memoria e linguaggi.

9. *Inter folia crux*

Fra le carte della *Scala & Pharetra* compaiono, di quando in quando, sorprendenti intermezzi: crocifissi incastonati fra grandi foglie di pepe, cannella, bauhi-

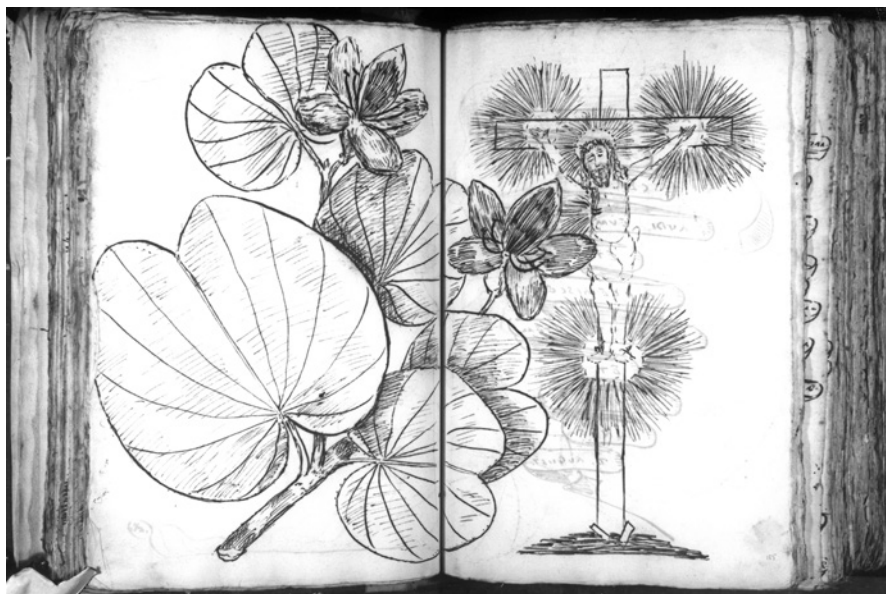


Figura 28. Crocifisso tra foglie di bauhinia.
Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-3, fols. 104v-105r.

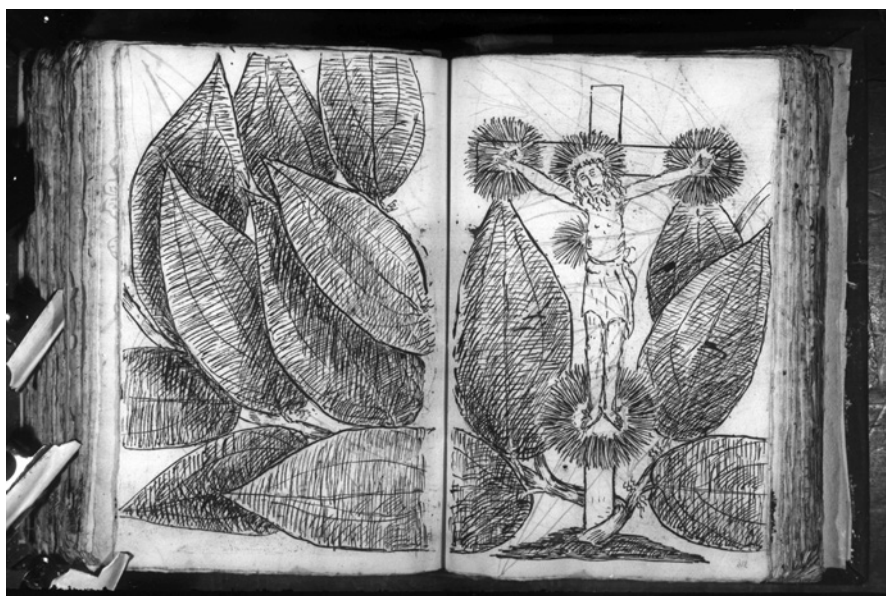


Figura 29. Crocifisso tra foglie tropicali, forse di mango.
Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med Pal. 29-2, fols. 421v-422r.

nia [Fig. 28 e 29].⁸⁷ Se la mano di Matteo è decisa nel tratteggiare il vegetale, è quasi infantile quando raffigura esseri umani e il contrasto dona alle tavole un che di straniante.

Matteo, lo abbiamo visto, aveva saputo far conversare mondi diversi: funzionari e pastori protestanti, medici hindu e musulmani, interpreti luso-asiatici e confratelli. Dopo vennero i rovesci: accuse, rimozioni, isolamento. Di quegli anni estremi sappiamo ancora pochissimo; persino della morte non abbiamo certezza: alcuni la collocano a Thatta, dopo la ripresa del viaggio, altri a Cochín. Le carte (per ora) tacciono, ma restano i disegni della *Scala & Pharetra*. In quella notte oscura – che ogni carmelitano conosceva come figura del deserto interiore – le piante e i bambini battezzati gli furono conforto e resistenza: foglie e infanti come gradini minimi del vivente da cui ricominciare a salire.

Molto resta da indagare: la lettura sistematica di tutti i manoscritti; la schedatura delle piante disegnate; la ricostruzione dei canali attraverso cui i suoi quaderni passarono da Levante e dal Malabar a Roma, Amsterdam, Parigi, Firenze. Spero tuttavia che da questo primo sondaggio risulti chiaro che Matteo di San Giuseppe non fu un santo patrono della botanica, né un ingenuo visionario. Fu semmai il testimone di un sapere fragile, ibrido e performativo, costruito tra missione e commercio, tra teologia e politica, tra cura dei corpi e conversione delle anime. Le tavole con il Crocifisso ne sono in qualche modo il sigillo; figure in cui si intrecciano precisione e trasfigurazione, la prova e l'incanto.

⁸⁷ La *Bauhinia variegata* è tra le piante predilette da Matteo, che la raffigura più volte; talora (per esempio in BML, *Med. Pal.* 29-3, fols. 40v-41r), il colore purpureo e la forma delle foglie sono letti come emblema delle cinque piaghe di Cristo.

IV. Maestri

Apprendistati diseguali

1. *Ai bordi dei libri*

A margine di un lessico turco-persiano conservato a Vienna compaiono due piccoli disegni stilizzati: una carrucola e di un'accetta. Non sono capricci ornamentali, ma definizioni per immagini. A tracciarle fu Ībrāhīm Dervīş, prigioniero musulmano catturato durante le guerre asburgico-ottomane; a chiederle fu un umanista cattolico, il bibliotecario imperiale Sebastian Tegnagel. Ricostruiamo il contesto da una nota in latino lasciata da Tegnagel sul frontespizio, a memoria dell'impresa. Ībrāhīm ricopiò in quattordici giorni un vocabolario venuto da Leiden, Tegnagel aggiunse le equivalenze latine. I due lavorarono fianco a fianco (il manoscritto, come spesso accadeva, andava restituito in fretta); non avevano ancora una lingua in comune sufficiente a comunicare in modo adeguato e inventarono quindi una provvisoria lingua di contatto, disegnando, glossando, parlando. Più tardi, il bibliotecario dirà che, dopo tanti “maestri muti” – i libri – aveva finalmente incontrato un “maestro vivente”. Torneremo su questa storia, ma per ora fermiamoci su quel margine.

Quei due scarabocchi raccontano in piccolo come nasce una parte del sapere europeo sull’“Oriente” nella prima età moderna: in un’economia della conoscenza multiforme e mista, fatta di violenza e di amicizia, di propaganda e di filologia, di prigionia e di scambio. Per la scarsità delle risorse a disposizione in anni in cui gli studi orientali erano ancora una disciplina magmatica, e strumenti e insegnanti scarseggiavano in Europa, la perizia linguistica ribaltava non di rado la gerarchia sociale: l’allievo può essere un grande umanista, un cardinale, un aristocratico; il maestro può essere uno schiavo, un neofita, un impostore. Né si tratta, per inciso, di una novità tutta moderna: si pensi ad Epitteto e agli altri schiavi e liberti impiegati in età romana come maestri, precettori e bibliotecari.¹

¹ Per un quadro dei liberti-insegnanti e ulteriore bibliografia, cf. Lisa Maurice, *The Teacher in Ancient Rome: The Magister and His World*, London, Lexington Books, 2013, pp. 111-142.

Sono tracce minute – marginalia, note di possesso, esercizi scolastici – spesso pensate solo per l’uso immediato, ma che oggi svelano i passaggi di una filiera opaca, nascosta dall’autonarrazione degli eruditi che volevano apparire autosufficienti, secondo un modello retorico destinato a prolungarsi a lungo. Bisogna spostare lo sguardo dai frontespizi solenni ai bordi dei libri, dove si intravedono le mani invisibili che hanno reso possibile l’apprendimento. Ed è in questa *scriptio minor* che si trovano preziose schegge autobiografiche; è lì che scopriamo, per esempio, che Pietro Della Valle prese le prime lezioni di arabo sul ponte di una nave, da un “moro schiavo” catturato nella guerra di corsa, o che un Corano copiato in cattività a Malta registra nel *colophon* imprecazioni contro l’isola – e insieme la parabola di un futuro gesuita missionario.

Gli apprendimenti asimmetrici, i maestri accidentali, la conoscenza che nasce in condizioni estreme e di conflitto: questi nodi si sono già affacciati nei capitoli precedenti, in un Corano che da bottino di guerra diventa strumento di filologia, nei maestri improvvisati di Venezia, nelle traduzioni collettive di Lār, nelle lezioni botaniche che Matteo di San Giuseppe carpì in India. Qui riannodiamo quei fili e, seguendo casi che spesso riguardano figure già incontrate, cerchiamo di comporre un mosaico coerente: tasselli diversi che restituiscono la fisionomia di un sapere vivo e diseguale.

2. *Pedagogie della cattività*

All’inizio del Settecento un giurisperito di Algeri, rievocando le razzie cristiane sulle coste del Maghreb, condensava lo scandalo in una sola domanda:

«Quanti sono i sapienti che hanno fatto prigionieri? E quanti sharīf, discendenti del Profeta, e quanti bambini? Quanti musulmani hanno subito offesa, e quante donne e uomini catturati sono stati ridotti in schiavitù?». ²

L’interrogativo oltrepassava la retorica della lamentazione. E anzi, la sua prima parte vale per noi anche come ipotesi di lavoro, perché illumina un fatto strutturale dell’età moderna: la cattività non fu soltanto una pratica di dominio

² Muḥammad ibn Maymūn al-Jazā’irī, citato in Nabil Matar, *Mediterranean Captivity through Arab Eyes, 1517-1798*, cit., p. 82.

e di profitto, ma anche una condizione di apprendimento. Tra Mediterraneo ed Europa centrale, il sequestro di corpi e libri produsse una fitta zona di contatto, in cui la trasmissione del sapere passava attraverso la violenza (e le razzie e le deportazioni colpiscono entrambe le sponde).

Nel primo capitolo abbiamo seguito la traiettoria di un manoscritto confiscato a un corsaro ottomano ucciso; ma, insieme ai libri, circolavano uomini: uomini colti ridotti in schiavitù, che insegnavano, traducevano, copiavano, trasformando il proprio sapere in risorsa di sopravvivenza e in merce di scambio. È anche da questa economia della cattività che nasce una parte non del tutto trascurabile dell'orientalismo europeo.

Alcuni di questi prigionieri non erano dotti in senso stretto, molti erano semplicemente alfabetizzati, formati negli ambienti urbani islamici; trovandosi in Europa, seppero convertire la competenza linguistica in risorsa di sopravvivenza, intercettando una domanda crescente. Maestri senza cattedra, insegnarono arabo, turco e persiano a eruditi cattolici e protestanti, copiarono libri, tradussero testi e, in qualche caso, scrissero per proprio conto.

Un antecedente remoto di questa lunga storia di apprendimenti asimmetrici è quello di Raimondo Lullo, che prese lezioni di arabo da uno schiavo musulmano appositamente comprato come maestro nella sua casa di Maiorca. L'esperimento di convivenza finì tragicamente: nel 1274, durante un'assenza di Lullo, lo schiavo bestemmiò Cristo; al rientro, il padrone lo colpì al volto, lo rinchiuse per timore di una ribellione, e l'uomo si impiccò. Lullo avrebbe ricordato quell'episodio come trauma e rivelazione: vi riconobbe l'origine della sua vocazione missionaria – un incontro di violenza e conoscenza che anticipa, in forma embrionale, la logica ambigua delle pedagogie della cattività.³

³ «Emptoque sibi ibidem quodam Saraceno, linguam arabicam didicit ab eodem. Deinde post annos nouem contigit quod Saracenus ille, Raimundo quadam die absente, nomen Christi blasphemaret, quod cum reuersus cognouit Raimundus ab his qui blasphemiam audierant, nimio fidei zelo motus, percussit illum Saracenum in ore, fronte ac facie. Saracenus uero, rancore nimio inde concepto, ex tunc coepit mente tractare quomodo dominum suum posset occidere. [...] Deinde accurrente familia prohibuit Raimundus ne Saracenus interficerent. Permisit tamen quod ligatum ponerent in carcere donec ipse deliberasset apud se quid de illo foret potissime faciendum. Seuerum namque uisum sibi fuit illum perimere quo docente sibi linguam multum optatam, scilicet arabicam, iam sciebat. Dimittere uero illum uel tenere diutius metuebat, sciens quod ipse non cessaret ex tunc in mortem ipsius machinari. [...] Cumque illuc ueniens se diuertisset ad carcerem ut suum captiuum inuiseret, inuenit quo ipse fune quo ligatus fuit iugulauerat semet ipsum», Ramon Llull, *Vita coetanea / A Contemporary Life / Vida coetànea*

Per la prima età moderna, il caso più sensazionale resta naturalmente quello di al-Ḥasan al-Wazzān, divenuto dopo il battesimo Giovanni Leone Africano. Catturato dai corsari e presentato in dono a papa Leone X, divenne maestro e scrittore: glossò una traduzione del Corano per Egidio da Viterbo, lavorò a un lessico trilingue (arabo-ebraico-latino) a Bologna, fianco a fianco con l'ebreo sefardita Jacob Mantino, profugo dalla Spagna; scrisse in italiano il primo libro interamente dedicato all'Africa.⁴ La sua traiettoria – prigionia, conversione, insegnamento, scrittura, fuga – è sicuramente straordinaria per la personalità, per la mole di scritti, per il contesto romano, e per il mistero della sua fine (col probabile ritorno all'Islam). Non fu però un'eccezione, né esaurisce un quadro che si va via via arricchendo grazie alla rinnovata attenzione degli studiosi che, ormai da anni, tentano di rimediare alla «genesis amnesia» denunciata da Mohamad Tavakoli-Targhi nella storia dell'orientalismo europeo, che ha sistematicamente rimosso il contributo decisivo di attori non cristiani, non europei e non eruditi in senso canonico alla formazione del sapere sull'oriente.⁵

Vediamone rapidamente ancora un caso. Quando Carlo V prese Tunisi nel 1535, furono saccheggiate moschee e scuole coraniche; come in altri casi già menzionati, il bottino comprendeva anche libri – in particolare copie del Corano – alcune delle quali finirono nelle mani di orientalisti come Johann Albrecht von Widmanstetter, per poi confluire nella biblioteca Palatina di Heidelberg, a sua volta saccheggiata dalle truppe cattoliche e trasferita alla Vaticana di Roma.⁶ In quella stessa occasione fu catturato anche un uomo di sapere: Muḥammad ibn Abī l-Faḍl ibn Kharrūf al-Tūnisī, poeta, logico e maestro di retorica, e la sua storia è un contrappunto utile al nostro discorso, perché illumina la ricerca

/ *Vida coetania*, a cura di A. Cortijo Ocaña, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 2017, pp. 88-92.

⁴ Su Leo Africano, resta imprescindibile Natalie Zemon Davis, *Trickster Travels. A Sixteenth Century Muslim Between Worlds*, New York, Hill & Wang, 2006 (trad. it. Laterza 2008). Nel 2024 Andrea Donnini ha curato la prima edizione critica dell'*Africa*: Giovanni Leone de' Medici (Yuhanna Al-Asad) detto Leone l'Africano già al-Hasan b. Muhammad b. Ahmad al-Wazzan, Africa, Roma, Roma nel Rinascimento, 2024, mentre Penguin ha pubblicato l'edizione tascabile della traduzione inglese (Leo Africanus, *The Cosmography and Geography of Africa Leo Africanus*, a cura di A. Ossa-Richardson - R. Oosterhoff, London, Penguin, 2023).

⁵ Mohamad Tavakoli-Targhi, *Orientalism's Genesis Amnesia*, in *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, a cura di V. Kaiwar - S. Mazumdar, New York, Duke University Press, 2003, pp. 92-119.

⁶ Robert Jones, *Learning Arabic in Renaissance Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 31-34.

deliberata di schiavi colti.⁷ Venduto a Siviglia, fu acquistato per 180 ducati da Nicolas Clénard (1495-1542), teologo fiammingo di Lovanio, in cerca di un maestro d'arabo per leggere e confutare il Corano. Il disuguale rapporto fra i due – il maestro musulmano e l'allievo cristiano che ne era il padrone – durò alcuni anni e lasciò tracce complementari nelle fonti europee e maghrebine. Kharrūf gli insegnò grammatica, lo guidò nella lettura del testo sacro e copiò per lui vari manoscritti; Clénard, dal canto suo, elaborò a partire da quelle lezioni un programma di *studia arabica* concepito come strumento missionario, una scuola per “disputare in arabo” con i musulmani, e così convertirli. Nel 1540 Clénard partì per il Marocco alla ricerca di libri arabi che, a causa anche dell'azione dell'Inquisizione spagnola, non riusciva più a reperire in Spagna; Kharrūf, rimasto in Andalusia, mandò lettere implorando il riscatto. Le sue missive giunsero a Fès, e il sultano Aḥmad al-Wattāsi decise di liberarlo, convocando lo stesso Clénard per negoziare le condizioni. Quest'ultimo ricevette 500 ducati per il riscatto, guadagnandoci, come non mancò di notare. Allo stesso tempo, però, Kharrūf aveva scritto per Clénard una lettera di raccomandazione destinata alla corte di Fès, in cui attestava la correttezza del suo padrone: un gesto di mediazione che sospende, per un momento, la logica binaria tra coercizione e libertà, tra servo e padrone. Per qualche mese le lezioni ripresero sotto la protezione del sultano, finché il giurisperito Muḥammad al-Yasīṭi non emise una fatwā che proibiva ai musulmani di insegnare il Corano e la lingua araba ai non-musulmani, poiché quella scienza poteva essere usata «per offendere il Libro». Dopo il riscatto, Kharrūf rimase a Fès, dove insegnò logica e retorica fino alla morte (1558-59), contribuendo alla rinascita delle scienze razionali. In alcuni testi giuridici si firmava talvolta «l'affrancato», un appellativo che conserva l'eco della sua antica condizione di prigionia e che, come la parola *liberti* nell'antica Roma, portava in sé una doppia traccia: il segno della liberazione e, insieme, quella di una indelebile *macula servitutis*.

Altri casi – meno clamorosi e documentati, ma non meno rivelatori – in contrano nei porti di Marsiglia e di Livorno, a Vienna e a Parigi, a Malta e a Napoli.

⁷ Su questa storia, si veda Pieter Sjoerd van Koningsveld, “*Mon Kharuf*”. *Quelques remarques sur le maître Tunisien du premier arabisant Néerlandais, Nicolas Clénard (1493-1542)*, in *Nouvelles approches des relations islamo-chrétiennes à l'époque de la Renaissance. Actes de la Troisième Rencontre Scientifique tenue du 14 au 16 Mars 1998*, Zaghuan, Fondation Temimi, 2000, pp. 122-141; ma anche Oumelbanine Nina Zhiri, *Beyond Orientalism Ahmad ibn Qasim al-Hajari between Europe and North Africa*, Oakland, University of California Press, 2023, 60-62.

Tutti quelli oggi noti riguardano uomini. Un'eccezione è quella del luterano Andreas Acoluthus (1654-1704), che a Wroclaw, nel 1694, prese lezioni di turco e ricevette nozioni di teologia islamica da una ragazza schiava ottomana, moglie di un imam di Belgrado, che gli stata donata da un ufficiale imperiale di ritorno dal fronte. Acoluthus e la moglie la affrancarono e la trattennero in casa come libera ospite, ma la donna scomparve dopo pochi mesi.⁸

In senso speculare si incontrano cristiani catturati nell'Impero ottomano che diventano a loro volta interpreti, autori, mediatori: più raro trovarli nel ruolo di maestri, poiché l'impero contava già un'ampia popolazione cristiana di lingua greca, italiana o slava, che riduceva la necessità di simili apprendistati. Tra gli esempi noti, l'ungherese Balázs Somlyai, convertito Murad ibn 'Abdallāh, che compose un trattatello in turco (poi tradotto da lui stesso in latino) presentando il Corano come «scrigno di tutte le verità» e «medicina spirituale».⁹ Ma non è questo il terreno su cui ci soffermeremo qui.

Questi maestri in catene ebbero un ruolo non così secondario nella formazione di un sapere, quello sui testi, la storia e le lingue dell'Islam, che nacque sotto pressione e sotto vincolo, mai pacificato. I casi sarebbero molti ed eterogenei. Ma in queste pagine ci soffermeremo su un solo caso esemplare, quello con cui abbiamo aperto il capitolo: il sodalizio impari tra il bibliotecario imperiale Sebastian Tegnagel e il prigioniero di guerra İbrāhīm Dervīş. Accanto a questo, offriremo tre brevi ritratti di prigionieri maltesi, uomini che – tra lavoro coatto e devozione, scrittura, sabotaggio e resistenza – trasformarono la cattività in un laboratorio di traduzioni e memorie.

⁸ Cfr. Alastair Hamilton, *A Lutheran Translation for the Qur'an*, in Id. *Arabs and Arabists. Selected Articles*, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 303-322: 317. Diverso ma pure interessante è il caso dell'orientalista Anna Maria von Schurman (1607-1678) che a Utrecht dava lezioni private di ebraico, siriano e forse arabo.

⁹ Su Murad, si veda Tjiana Krstić, 'Murad ibn Abdullah', in *Christian-Muslim Relations 1500-1900*, vol. 7, a cura di T. David e J. Chesworth, Leiden-Boston, Brill, 2015), pp. 698-704. Per il manoscritto del trattato conservato a Vienna e ulteriore bibliografia, rimando a Chiara Petrolini, Dum Clavum Rectum Teneam: *An Orientalist in the Confessional Storm*, in Hülya Çelik, Paola Molino, Chiara Petrolini, Thomas Wallnig, *The Oriental Outpost of the Republic of Letters. Sebastian Tegnagel, the Imperial Library in Vienna, and Knowledge of the Orient in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2025, pp. 68-147: 123-125. Per altri casi più o meno simili, si pensi a Joachim Strasz / Ibrahim Bey (m. 1571); Albertus Bobovius / 'Alī Ufkī Bey (Wojciech Bobowski, ca. 1610-1675); Zygmunt Laskowski (XVI sec.); Jan Kierdej / Sa'īd Bey (attivo 1531-1543).

3. *İbrāhīm Dervīş e Sebastian Tengenagel*

Nel 1665 l'infaticabile viaggiatore ottomano Evliyâ Çelebi arriva a Vienna al seguito di una missione diplomatica e, come sempre nelle sue pagine, la memoria si trasforma in racconto meraviglioso. La città lo abbaglia: i colori, i profumi d'incenso e d'ambra, le statue, gli inquietanti dipinti del paradiso e dell'inferno. Soprattutto lo colpisce una biblioteca, che colloca dice essere collocata dentro la cattedrale di Santo Stefano: dice di avervi visto, accompagnato da un monaco, libri di anatomia e atlanti illustrati e, in pacifica convivenza sugli stessi scaffali, copie dei Vangeli, dei Salmi, del Corano e della Torah. La magnificenza di Vienna gli offre l'occasione per un confronto polemico: denuncia la povertà delle biblioteche islamiche e il divieto delle immagini, adottando quel meccanismo di *praise-shaming* che abbiamo già incontrato altrove, ma rovesciato: è un musulmano, questa volta, a lodare un tratto della cristianità, al fine di fare autocritica.¹⁰

È un brano delizioso e inattendibile. Non c'è motivo di credere che testi islamici, ebraici e cristiani fossero esposti insieme nella biblioteca della cattedrale; più plausibilmente, Evliyâ pensava alla biblioteca imperiale: lì, sì, i libri dei tre monoteismi stavano davvero l'uno accanto all'altro. Se è così, il suo elogio ci porta dritto al nome di Sebastian Tengenagel, il bibliotecario imperiale che all'inizio del Seicento costruì i fondi orientali della collezione viennese. A quella data, Evliyâ avrebbe potuto persino notare, sulla facciata della cattedrale, il bassorilievo (ancora oggi ben visibile) che ricordava Tengenagel e ne celebrava il poliglottismo. Ciò che il viaggiatore descrive con estro è, insomma, in controluce, l'opera di un bibliotecario caparbio.

Cattolico, Tengenagel collaborò con la fronda più intransigente della Contro-riforma – i gesuiti di Ingolstadt – ma venerava i grandi filologi protestanti, da Casaubon a Heinsius e Gruter, e non esitava a criticare la riluttanza romana verso gli studi islamici. Frequentava assiduamente la comunità ebraica di Vienna, che lo considerava “amico”, e nondimeno partecipò a procedimenti di censura e al processo contro il rabbino boemo Yom Tov Lipmann Heller. Fu consigliere di tre imperatori, ma restò sempre uno studioso appartato e meticoloso; tormentato da

¹⁰ Cfr. *An Ottoman Traveller: Selections from the 'Book of Travels' of Evliya Çelebi*, trad. e commento a cura di R. Dankoff - S. Kim, London, Eland, 2010, p. 230. Per un'analisi delle incongruenze nella descrizione dello Stephansdom, si veda Markus Köhbach, *Die Beschreibung der Kathedralen von Iaşi, Kaschau und Wien bei Evliyâ Çelebi*, in «Südost-Forschungen», 38, 1979, pp. 213-22.

questioni di cronologia e di linguistica, era proiettato nel passato, ma al tempo stesso raccoglieva notizie sulla vita contemporanea dei tre imperi musulmani, e progettava una storia di quello ottomano dalle origini fino al presente. Bastano questi cenni a comporre il ritratto di una figura contraddittoria e sfuggente, che fa di ogni appartenenza un punto di leva per spostare le altre.¹¹

Tengnagel non era viennese, veniva da Geldern, lembo conteso tra Asburgo e Sette Province. Arriva a Vienna intorno al 1598, come aiutante di Hugo Blotius, prefetto della Biblioteca Imperiale, e di lui eredita più tardi, nel 1608, l'incarico (che mantenne fino alla morte, nel 1636), e la moglie, Ursula Ungelter, di famiglia protestante.¹² Se Blotius era stato uomo di corte e di città, loquace e mondanico, Tengnagel – schivo, supremamente colto, appartato – si definisce soprattutto nel lavoro. Ottimo conoscitore della critica testuale in latino e in greco, è però nelle lingue d'Oriente che consuma energie e salute, fino a diventare, agli occhi dei contemporanei, una delle grandi figure della Repubblica delle Lettere arabe: tra gli umanisti europei, lo si dice il miglior conoscitore di turco. Non sappiamo dove e come avesse appreso i primi rudimenti di queste lingue: solo una nota a margine di un suo quaderno di appunti informa che nel 1601 prendeva lezioni di arabo da un "ebreo africano".¹³ Da allora l'arabo, il persiano e il turco (ma anche l'ebraico), divennero il fulcro e l'ossessione della sua vita intellettuale e personale, la sua passione dominante. Quando nel 1609, conseguì a Bologna il titolo di dottore in diritto civile ed ecclesiastico, sognava di raggiungere Roma, per poter perfezionare lo studio dell'arabo. Non ci riuscì mai.¹⁴

¹¹ Per un'analisi esaustiva di tutti gli aspetti della vita di Tengnagel e del contesto in cui operò, si veda H. Çelik - P. Molino - C. Petrolini - T. Wallnig, *The Oriental Outpost of the Republic of Letters. Sebastian Tengnagel, the Imperial Library in Vienna, and Knowledge of the Orient in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2025; accanto a Paola Molino e Chiara Petrolini, *Una biblioteca trans-imperiale: reti diplomatiche e libri orientali a Vienna prima e dopo la Langer Türkenkrieg*, in «Bibliofilia», 125, 2023, pp. 79-104; Hülya Çelik e Chiara Petrolini, *Establishing an «Orientalium linguarum Bibliotheca» in 17th-century Vienna: Sebastian Tengnagel and the trajectories of his manuscripts*, in «Bibliotheca», 10/1, 2021, pp. 175-231.

¹² Su Blotius e sulla sua idea di biblioteca e di organizzazione del sapere, si veda Paola Molino, *L'impero di carta. Storia di una biblioteca e di un bibliotecario. Vienna 1575-1608*, Roma, Viella, 2017.

¹³ ÖNB, cod. 15161, fol. 32v: «Arabica et Hebraea quaedam a Iudaeo Africano accepta, qui me anno 1601 in Arabicis instruebat».

¹⁴ ÖNB, cod. 5897, *Diploma originale, quo facultas iuristarum universitatis Bononiensis Sebastianum Tengnagel doctorem iuris utriusque creata, 1609*; il nome compare nei cataloghi studiati da Maria Teresa Guerrini, «*Qui voluerit in iure promoveri ...*» *I dottori in diritto nello Studio di*

A dire la verità, Tengenagel non portò a termine nessuno dei suoi numerosi e ambiziosi progetti e non pubblicò quasi nulla e per temperamento, per circostanze avverse, soprattutto per la catastrofe della Guerra dei Trent'Anni, ma anche per il disinteresse che, paradossalmente, proprio in quegli anni e in quella città circondava gli *studia orientalia*. Il suo vero capolavoro fu l'archivio delle sue lettere – circa milleduecento, tra le più vaste raccolte lasciate dagli orientalisti della sua generazione – e la collezione di manoscritti in arabo, persiano e turco che riuscì a mettere insieme.

Li acquistò quasi tutti a proprie spese – gli imperatori che servì, infatti, non lo finanziarono – e poi li donò alla Biblioteca. Tuttavia, se non il denaro, fu la sua posizione a garantirgli una rete straordinaria. Da un lato i dotti europei – da Leiden a Praga, da Parigi a Roma – gli scrivevano per chiedere notizie di codici greci, latini, tedeschi, offrendo in cambio altre notizie e codici in prestito in arabo e persiano; dall'altro, c'erano i canali diplomatici: ambasciatori, dragomanni, spie. E poi la città, *porta orientis* per eccellenza, gli permetteva incontri occasionali con figure di confine in transito sul Danubio – missionari, soldati, avventurieri, mercanti – dai quali riportava ora un elenco di parole nuove, ora un'informazione topografica, ora una notizia politica. Le sue lettere, e le tracce fragili di questi scambi fugaci ma fecondi, compongono oggi una cartografia mobile del sapere.

La sua «sete inestinguibile» di lingue orientali (così la chiamava lui stesso), ne fece il motore discreto di un vasto scambio, dall'Europa a Costantinopoli. Una parte non irrilevante della sua collezione e della sua conoscenza proveniva – o comunque trasse vantaggio decisivo – da un ecosistema di guerra: un circuito di oggetti, persone e saperi generato, più o meno direttamente, dalle campagne militari in Ungheria tra truppe imperiali e truppe ottomane. In quel teatro di scontri quasi ininterrotti, ogni vittoria cristiana produceva un flusso di beni catturati – i *Türkenbeute* – che comprendevano armi, tessuti, cavalli, oro, ma anche libri e prigionieri (ne abbiamo accennato al capitolo 1). Da questo sistema brutale di razzia e redistribuzione nacque un doppio mercato specialmente vantaggioso per l'erasmiano Tengenagel, che detestava la guerra ma la cui esistenza proprio

Bologna (1501-1796), Bologna, Clueb, 2005, p. 410 (n. 4657). Su Roma come meta di studio per gli orientalisti nordeuropei, si rimanda a Alastair Hamilton, *The Study of Islam in Early Modern Europe*, in Id. *Arabs and Arabists. Selected Articles*, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 283-302, spec. 296-300 e C. Petrolini *Rome as a Hub of Arabic Studies in the 17th Century: A View from Vienna*, in *The Qur'an in Rome. Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism*, a cura di F. Stella e R. Tottoli, Berlin, De Gruyter, 2024, pp. 157-178.

dalle guerre fu segnata (sia di intra-cristiane, sia inter-religiose): le spoglie librerie alimentavano collezioni e biblioteche, gli uomini catturati diventavano interpreti, copisti, maestri di lingue.

Il suo piccolo caso consente di osservare, quasi al microscopio, il nesso tragico tra violenza e circolazione del sapere. I due circuiti erano in realtà complementari. I libri sottratti nei saccheggi o riscattati dai soldati trovavano nei prigionieri turchi o arabi gli interpreti necessari per essere letti e decifrati; e quegli stessi uomini, ridotti in cattività, diventavano essi stessi strumenti di traduzione, mediatori di un sapere strappato alla guerra. Fu in questo contesto che il cardinale Péter Pázmány, arcivescovo di Esztergom e uomo chiave del cattolicesimo in quei territori, gli inviò nel 1613 due libretti devozionali musulmani (con preghiere in turco e arabo, alcune sure e amuleti) provenienti da villaggi devastati: reliquie di una pietà cancellata, ora destinate a una biblioteca imperiale. Un barone protestante gli vendette e gli donò alcuni volumi in arabo e turco saccheggiati durante l'assedio della stessa Esztergom; per vie ignote, Tengnagel ricevette alcuni Corani portatili e *Ḥamā'il*, probabilmente strappati dal collo dei soldati uccisi o depredati.¹⁵ Una sequenza di scambi che possiamo oggi ricostruire soltanto attraverso la lettura minuziosa delle note di possesso sovrapposte sui manoscritti: tracce minute di una filologia nata dalla spoliazione.

Oltre ai libri, dicevamo, persone: che lo aiutarono a comprendere e copiare libri.

Nel 1598 la riconquista di Győr segnò uno degli episodi più cruenti e simbolici della lunga guerra turca. La fortezza, sotto controllo ottomano dal 1594, fu

¹⁵ Ho ricostruito nel dettaglio questa filiera, soffermandomi anche sulle metamorfosi dello status del "libro orientale" a seconda di chi ne entrava in possesso, in C. Petrolini, *Captive Books, Captive Teachers. Spoils of the Long Turkish Wars in 17th-century Vienna*, in «Erudition and the Republic of Letters», 9, 3, 2024 (Numero speciale: *The Turkish Wars and the Study of Islam in Early Modern Europe*, a cura di P. Babinski - J. Loop - A. Ben-Tov), pp. 309-335. Sui Corani portatili tra i soldati ottomani, si veda A. Tunç Şen, *Manuscripts on the Battlefields: Early Modern Ottoman Subjects in the European Theatre of War and their Textual Relations to the Supernatural in their Fight for Survival*, in «Aca'ib: Occasional Papers on the Ottoman Perceptions of the Supernatural», 2, 2021, pp. 77-106; Cornelius Berthold, *Forms and Functions of Pendant Koran Manuscripts*, Wiesbaden, 2021; M. Ekhtiar - R. Parikh, *Power and Piety: Islamic Talismans on the Battlefield*, in *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practice*, a cura di L. Saif et al., Leiden-Boston, Brill, 2021, pp. 420-453. Per un contrappunto cattolico e un utile spunto comparativo, ringrazio Vincenzo Lavenia per avermi segnalato un passo di Thomas Sailly, *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrestien*, Anversa, 1590, p. 126: «les oraisons, desquelles on dict, que quiconcque les porte au col, ne mourra de mort soudaine»; sul contesto dell'opera, cfr. V. Lavenia, *Dio in uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 132-142.

espugnata in una sola notte da un esercito congiunto di truppe imperiali e ungheresi, guidato da Miklós Pálffy e Adolph von Schwarzenberg. Fu una conquista effimera – il forte restò in mani cristiane solo per pochi decenni – ma quella vittoria venne celebrata come un segno provvidenziale a Praga, Madrid, Roma. Una cronaca latina coeva racconta che, dopo l'assedio, «le strade risuonavano dei pianti dei bambini, dei lamenti delle donne, dei gemiti dei morenti. In tutte le piazze e agli angoli delle strade giacevano i Turchi, uccisi in una strage indiscriminata. Il sangue scorreva copioso ovunque».¹⁶

Il bottino fu abbondante: catapulte, tessuti di pregio, cavalli di Tracia, gioielli. E insieme agli oggetti e agli animali, gli esseri umani: circa trecento prigionieri cristiani liberati e cinquecento ottomani catturati.¹⁷

Tra questi ultimi c'era Ibrāhīm Dervīş b. Muḥammad Şikārī Şā'irī al-Abşalūyī, uomo di lettere, poeta e pittore, iniziato a una confraternita sufi forse ad İpsala. Conosciamo il suo nome solo perché divenne maestro e copista di Tengnagel.

Non sappiamo come si incontrarono per la prima volta, ma nel 1606 la collaborazione (coatta) era già avviata. All'epoca İbrāhīm viveva ancora a Győr come schiavo del barone Seyfried Christoph von Breuner. Su richiesta di Tengnagel, fu trasferito a Vienna nella casa di Karl von Liechtenstein, il che significava una relativa libertà di movimento, ma anche un'intensificazione del lavoro. È in quegli anni che prende forma il loro legame diseguale, sospeso tra coercizione e curiosità: un rapporto di studio e di dominio che trasforma un prigioniero di guerra in maestro di filologia e un umanista cattolico in discepolo attento e diffidente.

Il documento più straordinario di questo incontro è una lettera in ottomano scritta nella fortezza di Győr il 20 maggio 1610, rinvenuta e studiata da Claudia Römer.¹⁸ Ibrāhīm doveva aver saputo del matrimonio di Sebastian con Ursula Ungelter e gli fa gli auguri, ma subito lo implora di liberarlo da una vita di «pena perpetua»: «per amore del tuo Dio, non lasciarmi in questo stato». Descrive giornate con qualche libertà di movimento e notti trascorse nei sotterranei umidi,

¹⁶ *Historia Hungarica ab a. 1572 usque ad a. 1606* (ÖNB, Co. 8464, fol. 107r).

¹⁷ Sulle condizioni di vita dei prigionieri ottomani in territorio asburgico, si veda Géza Pálffy, *Ransom Slavery Along The Ottoman– Hungarian Frontier In The Sixteenth And Seventeenth Centuries*, in *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, a cura di G. David - P. Fodor, Leiden, Brill, 2007, pp. 35-83; ma l'intero volume è ricco e interessante.

¹⁸ Claudia Römer, *An Ottoman Copyist Working for Sebastian Tengnagel, Librarian at the Vienna Hofbibliothek, 1608-1636*, in «Archív orientální, Supplementa», 8, 1998, pp. 330-349.

cibo scarso e cattivo; chiede di salutare un certo “Padre Yūnus”, che lo catechizza. Ma la supplica assume anche una retorica utilitarista e sfrutta la bibliofilia del suo potenziale alleato. Gli scrive che, da artigiano del testo, delle condizioni meno brutali ridurrebbero certamente gli errori di copia di cui lo stesso bibliotecario si era assai lamentato. Se riceverà aiuto – conclude İbrāhīm – potrà conversare con lui e copiare con scrupolo un libro «diverso da tutti gli altri», capace di «insegnare un'altra scienza». A tutta prima, sembrerebbe l'allusione a un magnifico Corano ottomano con traduzione interlineare turca, che Tengenagel considerava tra le «gemme più preziose» della sua collezione, ma Hülya Çelik ha verificato che si tratta di *al-Bukhārī*, ovvero il canone per eccellenza dei detti e fatti del Profeta. Nello stesso torno d'anni, in effetti, matura l'idea (in Erpenius e Casaubon) che per capire l'Islam occorra andare oltre il Corano e accedere alla Sunna e ai commentari: il *Bukhārī*, è esattamente la porta d'ingresso a quel terreno, e si capisce allora la solennità con cui İbrāhīm promette «un'altra scienza».

La formula di chiusura adottata da İbrāhīm – «il povero prigioniero» – non è solo topica; ma anche perfetta definizione del suo posto nella filiera del sapere: un sapere prodotto in condizioni di costrizione. La sua lettera appartiene al vasto genere delle scritture di cattività, ma con una particolarità notevole: non è rivolta al sultano, bensì a un umanista cattolico. Si tratta comunque di un genere fortemente codificato, che nel contesto delle guerre semipermanenti sul confine ungherese-ottomano assunse spesso una funzione apertamente politica. In quegli anni, i bottini di guerra e i corpi dei prigionieri alimentavano anche mercati dell'informazione e catene di traduzione ambigue, dove la supplica poteva trasformarsi in strumento di propaganda o di disinformazione. Un episodio esemplare è quello della lettera (con autoritratto in catene) del prigioniero ottomano Mustafa Çavuş, circolata a Costantinopoli nel 1580 e denunciata come testimonianza delle torture subite nelle carceri viennesi. Come ha mostrato Robyn Dora Radway, quella voce – e certamente quell'immagine – furono fabbricate per destabilizzare le trattative che l'ambasciatore asburgico Joachim von Sinzerdorf stava conducendo alla Porta. Il falso mise in allarme il Divan e rischiò di compromettere la pace; fu necessario l'intervento diretto dell'imperatore Rodolfo II, che bollò il documento come *contrefait*, contraffazione destinata a inasprire le tensioni tra i due imperi.¹⁹

¹⁹ Cfr. Robyn Dora Radway, *The Captive Self: The Art of Intrigue and the Holy Roman Emperor's Resident Ambassador at the Ottoman Court in the Sixteenth Century*, in «Journal of early modern history», 22, 2018, pp. 475-499.

Vicende di questo tipo mostrano quanto fragile potesse essere la linea che separava la verità dei testi e dei corpi dalla manipolazione. Tornando al nostro caso, non conosciamo l'eventuale risposta di Tegnagel. Sappiamo però che il legame non si spezzò.

Il nome di Ībrāhīm comincia anzi a circolare, attraverso le lettere di Tegnagel, nella Repubblica delle Lettere. Da Venezia, Samuel Slade gli raccomanda di salutargli «il signor turco-persiano», con ironico augurio di farlo solo se il medesimo finirà le copie promesse; Isaac Casaubon accenna a un piccolo mercato viennese di prigionieri-insegnanti al quale anche lui avrebbe voluto attingere; Jakob Christmann, da Heidelberg, interroga Tegnagel sull'effettiva competenza linguistica del copista; e da Wrocław, il medico Petrus Kirstenius chiede di procurare anche a lui un prigioniero «capace di leggere e scrivere in arabo». Sono indizi che rivelano insieme la crescente domanda di copisti e precettori nativi e la cronica scarsità dell'offerta – una combinazione che non accrebbe tuttavia la forza contrattuale di Ībrāhīm. Intanto il lavoro del prigioniero continuava: copiava anche il lessico turco-persiano della collezione di Scaliger a Leiden, prestato all'umanista dal collega e amico Daniel Heinsius – quello in cui aveva disegnato, accanto ai lemmi, piccole illustrazioni per chiarirne il significato – e il celebre trattato di geografia di Abilfeda (Abū 'l-Fidā), insieme ad altri testi, che sono stati studiati minuziosamente da Hülya Çelik.

Nel 1613 riemerge un documento di Tegnagel interamente dedicato al suo copista.²⁰ È una lettera scritta all'imperatore in cui il bibliotecario chiede un

²⁰ ÖNB, Cod. 9737r, fol. 240r: «Institi nuper, ut Caes. M. Vra Turcam quemdam Domini Sifridi Preiner Baron, mancipium ad exscribendos libros quosd. Arabicos, Persicos et Turcicos, quos ea de causa ex diversis Europae Bibliothecis, meo periculo, impensa, atque opera utendos accepi mihi in Caes. Vestrae Bibliothecae usum atque splendorem impetraret, quod sane, ut votis annueret meis, benigniter Maiestas vestra extemplo praestitit et Turcae illius operam, in describendo et docendo, liberaliter mihi commodare dignata fuit, quo nomine aeternum Maiestati Vestrae me usu et mancipio obnoxio profiteor. Sed unicum etiamnum liberalitati huic Augustae, superest obstaculum et scrupulus, de loco nimirum comodo et idoneo, ubi scribat. Item cuius curae et custodiae commendandus et sumptibus sit. Putavere quidem nonnulli ex Sanctiori Consilio vestro utile et re Bibliothecae futurum, si Turca fidei commissus meae apud me degeret, quod onus licet grave, attamen studiis meis permaxime oportuno haudquaquam abnuerem: nisi et res meae arctae admodum, et stipendiolum pertenuis, ut pote 200 florenos obstarent, quas rei familiaris meae angustias si Caesarea munificentia vestra sublevare et ad Turcam alendum in victum et cultum quotannis 100 florenos mihi benigniter subministrare dignabitur, haud recuso conditionem, hac enim ratione et domi meae tuto asservabitur, ne longius divagetur, vel omnino effugiat, praeterea quotidie certum scriptionis pensum redde-

aumento di salario di 100 fiorini l'anno per il suo mantenimento e, soprattutto, l'autorizzazione a trasferirlo nella propria casa, «a proprio rischio». Il tono è burocratico, la strategia trasparente: non insiste sulla pietà, ma sull'utilità. L'uomo, dice, è stremato dalla prigionia e dal lavoro, e non è più giovane; spostarlo lo renderebbe più produttivo, a vantaggio diretto della Biblioteca e, di conseguenza, del prestigio dell'imperatore. Segue un argomento ancora più fortemente pragmatico: Ībrāhīm conosce il turco molto meglio di tutti gli interpreti del Consiglio di guerra; con lui al fianco, il bibliotecario potrà tradurre dispacci del sultano e lettere riservate. Il sottinteso è che, impiegando Ibrahim, si sarebbero potuti evitare errori di traduzione come quelli che avevano, per esempio, complicato le negoziazioni di Zsitvatorok. Firmato nel novembre del 1606 e ratificato nel 1612, quel trattato chiuse la Lunga Guerra e segnò una svolta anche simbolica nei rapporti tra la monarchia asburgica e la Porta, con la reciproca denominazione dei sovrani come imperatori, ponendo così per la prima volta le due potenze su un piano di parità formale. Tuttavia, le diverse versioni del testo – latina, turca e ungherese – presentavano discrepanze e differenze lessicali che resero incerti persino i confini del tributo da pagare, generando discordie interpretative che segnarono a lungo la prassi diplomatica.²¹

re cogetur. Interpretis etiam officio, si qua loca difficiliora, ut saepe fit, in litteris persicis vel Turcicis occurrant, commode fungi poterit (nam hac re ceteris nostris interpretibus longe antecellit) et Christianam religionem, a qua non longe abest, facilius amplectetur. Ergo etiam in linguis Orientalibus, Turcica, Arabica et Persica, in quibus hactenus mutorum magistrorum opera non leviter profeci, huius ductu ac viva voce felicius progredi potero. Sin vero in stabulo Chonor sit auribus vivere cogetur, multa incommoda consequentur. In primis enim scriptioni in loco minime idoneo vacare poterit, deinde ibidem quilibet etiam infimae conditionis illi pro imperio minabitur, iubebit, et ad vilissima quaeque servitia miserum protrudet, quod sane illi licet, captivo, sed humanissimos dominos hactenus experto, ac docto, et monacho Persae: aetate insuper et longa captivitate confecto nimium quantum grave molestumque accidet, et mihi, si quid horum illi obvenerit, imputabit, indeque, si quid scribet, pessima fide scribet, ac nisi quotidie die illi iuste, adsim, et exscripta conferam et dispungam innumera committet errata. Quae incommoda ut evitentur in Sac. Caes. Ma. vestrae munificentia situm est, qua nimirum illi 100 florenos annuos ad cibaria et vestitum decernat, et Bibliothecae vestrae Augustae, quae hoc modo multis raris et admirandis manuscriptis exornabitur, hac liberalitate consulat».

²¹ Sulle dinamiche negoziali si veda Arno Strohmeyer, *Der Friede von Zsitvatorok 1606 und die Friedensschlüsse der "Türkenkriege"*, in *Handbuch Frieden im Europa der Frühen Neuzeit*, a cura di I. Dingel et al., Berlin–Boston, De Gruyter, 2021, pp. 969-984; sulle versioni parallele e sugli errori di traduzione, Gustav Bayerle, *The Compromise at Zsitvatorok*, in «Archivum Ottomanicum», 6, 1980, pp. 5-53 e Dennis Dierks, *Übersetzungsleistungen und kommunikative Funktionen osmanisch-europäischer Friedensverträge im 17. und 18. Jahrhundert*, in *Frieden durch*

La traduzione era infatti un punto vulnerabile della macchina imperiale: ai dragomanni era interamente affidata una filologia di frontiera in cui gli errori potevano moltiplicarsi per stanchezza o ignoranza, ma anche intenzionalmente, così da sostenere alleanze ambigue e doppie. L'appello di Tegnagel è dunque un piccolo capolavoro di diplomazia: dietro la maschera dell'erudito che chiede risorse si intravede l'uomo di corte che sa parlare la lingua della ragion di stato. Se l'imperatore acconsentirà alla richiesta, Tegnagel promette di assumersi la piena responsabilità sul prigioniero: lo sorveglierà perché non fugga, lo farà lavorare a ore stabilite, e farà quanto potrà per accompagnarlo verso la conversione (cosa di cui, confida agli amici, dubita fortemente, dopo i ripetuti insuccessi del gesuita affiancatogli fin dalla cattura). La conversione – incidentalmente – agisce in questi contesti come infrastruttura d'impiego: promessa, pressione o esito, secondo i casi, ma quasi sempre argomento chiave per sbloccare fondi, permessi, trasferimenti. La lingua amministrativa integra la lingua della fede.

Solo in un punto affiora la trepidazione dello studioso. Dopo anni di soli «maestri muti», scrive Sebastian, ha finalmente la possibilità di vivere fianco a fianco con un maestro dotato di «viva voce», grazie al quale avanzare nello studio del turco, dell'arabo e del persiano.

Non sappiamo che ne fu di Ibrahim: se rientrò nell'Impero ottomano, se si convertì davvero, se si ammalò. Restano il suo lavoro disseminato, i manoscritti che copiò, i disegni e le note a margine. Ed è ancora da uno di questi margini che giunge una voce più intima. In uno dei taccuini di Tegnagel, tra i materiali più diversi – note sui riti funerari nelle diverse religioni, elenchi ed estratti, nomi, date, esercizi di grammatica – Hülya Çelik ha riconosciuto la sua mano in due brevi componimenti in versi.²² Il primo è un canto di nostalgia per il suo giovane amante, «bocciolo di rosa», che – secondo stilemi tanto ottomani quanto dei poeti elegiaci latini – mette in parallelo la schiavitù reale del prigioniero e quella amorosa – «il sultano d'amore che incatena con desiderio e dolore». Il secondo, esalta la vita del soldato e il sultano come *gāzī*. Anche qui, la *scriptio minor* non è un residuo: è autoritratto, prova minuta della libertà interiore di un lavorante in cattività.

Sprache?, a cura di M. Espenhorst, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, pp. 133-174 (spec. pp. 134-136).

²² Si veda Hülya Çelik, *Traces of the Captive Copyist Dervîş İbrâhîm in Sebastian Tegnagel's (d. 1636) Notebooks*, in "Buyurdum ki. ..." *The Whole Word of Ottomanica and Beyond. Studies in Honor of Claudia Römer*, a cura di H. Çelik - Y. Köse - G. Procházka-Eisl, Leiden, Boston, 2023, pp. 270-93.

Se torniamo, da qui, all'immagine iniziale di Evliyâ Çelebi, la scena si ricompone: non un museo universale in cui il Corano sta accanto ai Vangeli, ma un laboratorio trans-imperiale dove, grazie a un bibliotecario tenace e a una manodopera spesso non libera, si allestiscono sodalizi impari, si copiano testi della tradizione islamica e di quella ebraica (Tengnagel era un buon conoscitore del Talmud). È questo il punto in cui biografia, bibliofilia e filologia si uniscono: la crescita della collezione orientale di Vienna non è solo una storia di acquisti e prestiti, è la storia di vite esposte, di bottini di guerra, di lingue condivise. Un sapere che spesso nasce ai margini e, nelle pieghe dei fogli, trattiene i segni della vita – una carrucola disegnata a penna, un verso d'amore rubato al turno di lavoro.

4. *Malta «la maledetta»*

Baldassarre Loyola Mendes

«Malta, che Dio la distrugga». L'imprecazione ricorre più volte nel *colophon* di un piccolo Corano (oggi conservato a Philadelphia) copiato nel 1654 e tradotto e studiato da Luca Berardi.²³ Lo scriba è Muḥammad b. 'Abd al-Waḥīd b. 'Abd al-Qādir al-Tāzī, “marocchino di Fez”, prigioniero a Malta. E ogni volta che nomina l'isola, aggiunge la maledizione. Conclude la copia del Corano giovedì il 16 novembre 1654, «all'ora della preghiera del mattino», nella moschea dell'isola: il libro era dunque destinato ai bisogni rituali dell'ingente comunità di schiavi musulmani.²⁴

Anni dopo, lo stesso uomo che malediceva Malta prenderà il nome di Baldassarre Loyola Mendes (1631-1667), entrerà nella Compagnia di Gesù e predicherà

²³ Cfr. Luca Berardi, *Copying Islamic Manuscripts in Captivity: The Case of the Qur'an of Muḥammad al-Tāzī / Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)*, in «Manuscript Studies: A Journal of the Schoenberg Institute for Manuscript Studies», 9, 1, 2024, pp. 1-16 <https://doi.org/10.1353/mns.2024.a930874>. Il manoscritto è conservato alla University of Pennsylvania Library (Ms. Codex 1904).

²⁴ Sulla schiavitù a Malta, si vedano Anne Brogini, *Une activité sous contrôle: l'esclavage à Malte à l'époque moderne*, in «Cahiers de la Méditerranée», 86, 2013, pp. 49-61; Godfrey Wettinger, *Slavery in the Islands of Malta and Gozo ca. 1000-1812*, San Gwann, Malta, PEG, 2002. Sulla sfumatura tra prigionieri e schiavi, Wolfgang Kaiser, *L'économie de la rançon dans la Méditerranée occidentale (xvie-xviii siècle)*, in «Hypothèses», 1, 2006, pp. 359-368.

ai musulmani in catene a Napoli e Genova.²⁵ La sua vicenda diventa presto un *exemplum* della propaganda cattolica: il dotto e nobile musulmano che rinnega l'islam, si fa gesuita e si dedica con ardore alla conversione di altri schiavi musulmani. Muḥammad era stato catturato mentre si recava all'*ḥajj* e rimase prigioniero per cinque anni a Malta. Nel 1656 – racconta – ebbe una visione in sogno: vide il mare diviso in due, metà in fiamme e metà in tenebra, e una mano che lo traeva in salvo. Pur essendo già stato pagato il suo riscatto, rinunciò alla libertà per ricevere il battesimo proprio nel giorno centenario della morte di Ignazio di Loyola. Entrò così nella Compagnia di Gesù, assunse il nome del fondatore e intraprese un'intensa attività missionaria nei porti di Napoli e Genova, prima di morire a Madrid nel 1667, mentre si preparava a partire per l'India.

Durante gli anni di prigionia non era rimasto inattivo. Conosceva a memoria il Corano e aveva buona mano; si mise così a copiare e scrivere, componendo circa sessanta manoscritti. Erano perlopiù destinati alle necessità rituali dei suoi compagni schiavi, ma anche ad altri usi: riuscì ad esempio a mandare alcuni trattati anti-cristiani a Tunisi. A posteriori, da gesuita, ribattezza come «servizio al Demonio» ciò che, in prigionia, era percepito come servizio alla comunità:

«allora cercavo di fare qualche cosa in servitio di quella fede di Mahometto, trovai alcune chiese di quella fede in Malta et sei schiavi di quella fede, però non avevano libri buoni della fede come l'Alcorano ecc. io come molto sapevo della loro fede, et avevo buonissima mano nello scrivere, credevo che quello era grandissimo servitio di Dio, di copiare molti libri dell'Alcorano ed altri simili per siminarli in quella parte dove sono molte persone, che non sanno osservare quella fede con la loro ignoranza, così ho fatto. Cominciavo a scrivere e seminare quelli libri. Faticavo il giorno, et la maggior parte della notte, credevo che facevo grandissimo servetio a Dio, ma fui ingannato, facevo grandissimo servetio al Demonio. [...] mi elessero subito per loro sacerdote in loco di quello, all'hora cercavo di servire quella fede, maggiore di quello, che la servevo in tutto il tempo che stavo in Malta incirca ho scritto sessanta libri tra quelli che ho copiato, et altri che ho fatto novi della mia testa contra la fede di Christo, e mandavo molti libri di quelli a Tripoli, et a Tunesi, loro si maravigliavano di quelle cose che facevo, io

²⁵ Su Baldassarre si vedano Emanuele Colombo, *A Muslim Turned Jesuit: Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)*, in «Journal of Early Modern History», 17, 5-6, 2013, pp. 479-504; Federico Stella, *The Qur'an and the Arabic Language in the Writings of Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667). Between Islamic Reminiscence and Catholic Controversy*, in *The Qur'an in Rome*, cit., pp. 347-370.

predicavo molte volte quella fede per certificarla e mostravo come furono li christiani ingannati non cognoscono Dio, ma io ero come un animale irragionevole che non conoscevo il vero Dio». ²⁶

Fra «quelli libri» c'era anche il piccolo Corano di Filadelfia, segnato dalle imprecazioni contro l'isola. La parabola di Baldassarre Loyola mette così in tensione due poli: da un lato l'atto di resistenza inscritto nel *colophon* – «Malta, che Dio la distrugga» – dall'altro la radicale inversione della sua biografia e agiografia, da copista di Corani a gesuita convertitore.

Ma il suo caso illumina anche più generalmente le pratiche di lettura e scrittura – oltre che rituali di preghiera – degli schiavi a Malta. Anche le cause inquisitoriali degli stessi anni mostrano un uso sorprendentemente frequente della scrittura araba in forme apotropaiche e affettive, anche da parte di donne schiave: amuleti su carta, fogli “in inchiostro giallo”, libriccini e letture ad alta voce che intrecciano devozione e incantamento. C'erano tanti libri in arabo: e poiché l'inquisizione consentiva il possesso del Corano, ma non di libri “magici”, spesso gli accusati e le accusate si difendevano dicendo di limitarsi appunto al Corano. ²⁷

Una conferma di questa abbondanza di libri e carte viene dal memoriale di Ma'cuncizâde Mustafa Efendi, catturato al largo di Cipro la notte del 16 maggio 1597 mentre andava a prendere servizio come qâdî e trattenuto a La Valletta per due anni. Anche lui copiò a memoria un Corano (in quaranta giorni) per garantire il culto dei prigionieri, e redasse un trattato etico. E anche lui – come il giovane Baldassarre prima di farsi gesuita – maledisse Malta e invocò la distruzione della «banda di infedeli» che la abitava. Con una differenza decisiva: ottenne il riscatto e lasciò l'isola da musulmano libero. ²⁸

²⁶ APUG, *BLMM* 1060, 2, fols. 15r-16v. L'immagine dei manoscritti e la loro trascrizione (di mano di Federico Stella) sono disponibili online grazie al benemerito progetto GATE (Gregorian Archives Texts Editing), coordinato da p. Martín Morales e Irene Pedretti, che ringrazio.

²⁷ Catherine Rider, Dionisius A. Agius, Gabriel Farrugia, *Infirmities and invisible ink: enslaved Muslims and magic in Malta, c.1598–c.1608*, in «Mediterranean Historical Review», 39, 1, 2024, pp. 43-67.

²⁸ Ma'cuncizâde Mustafa Efendi, *Le Captif de Malte. Récit autobiographique d'un cadit ottoman*, tradotto e curato da Hayri G. Özkoray, Toulouse, Anarchasis, 2019. Un altro straordinario testo di prigionia, che testimonia anche l'uso di libri, è quello di Hindî Mahmud: fatto prigioniero a Lepanto, racconta la sua cattività tra Roma (dove viene presentato a Pio V come trofeo e dove gioì per la morte del papa) e Messina (dove descrive l'uccisione di altri schiavi). Cfr. Emine N. Dinç, 'Hindî Mahmud', in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 10, a

In questo quadro, il *colophon* maledittorio non è una semplice invettiva: è una scrittura di cattività che tiene insieme gesto liturgico e presa di posizione politica; un testo-strumento che ordina il tempo (l'ora della preghiera), dà coesione a una comunità sotto costrizione e registra una geografia dell'ostilità (Malta "la maledetta"). Letto accanto alla successiva agiografia gesuitica, mette a fuoco il regime di riscrittura che trasforma il copista resistente in predicatore cattolico, e mostra come gli stessi atti materiali – copiare, annotare, comporre un *colophon* – possano essere ri-semantizzati da istituzioni diverse: la *umma* schiavile, l'ordine religioso, la propaganda missionaria.

Il caso di Baldassarre Loyola Mendes trova un *pendant* con quello, più tardo, in quello di un imām egiziano, Abdalkarim aṣ-Ṣaīdi al-Adawī, catturato nel 1706 a Malta, dove insegnò arabo. In seguito a una visione, rinnegò l'islam e fu battezzato a Roma, prendendo il nome di Clemente Caraccioli. Grazie all'orientalista Giuseppe Simone Assemani, trovò impiego come copista alla Biblioteca Vaticana, dove trascrisse circa trenta manoscritti arabi, lasciando in molti di essi note autobiografiche in italiano. In una di esse, scritta su un esemplare dei Vangeli in arabo, si rivolse a papa Clemente XI con una dedica che è insieme confessione e contrappasso:

«mercè che havendo io di mia mano copiato 35 volte il maledetto libro dell'alcorano, quando ero involto nelle tenebre del maometismo, hora ho stimato bene copiare il santo evangelio, havendomelo il Signor Iddio fatto abbracciare, et non altro esercizio ho, fuorché il scrivere arabico: il che facevo in Malta, dove insegnavo a' fanciulli questo istesso. Onde se occorre a Vostra Santità impiegarmi in Roma in questa lingua in qualche luogo, sono sempre prontissimo alli suoi santissimi cenni, non avendo io altro paese, fuorché Roma, dove posso rifugiarmi». ²⁹

cura di D. Thomas - J. Chesworth, Leiden, Brill, 2017, pp. 75-80; Ahmet Karataş, *Bir İnebahtı Gâzisinin Esâret Hâtıraları: Sergüzeştname-i Hindî Mahmûd*, in «Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies», 37, 2011, pp. 17-48. Una traduzione in italiano o in inglese del testo sarebbe davvero auspicabile. Il racconto più celebre e avvincente di un prigioniero ottomano in terra cattolica resta però quello di Osman of Timisoara, sul quale si veda Giancarlo Casale, *Prisoner of the Infidels. The Memoir of an Ottoman Muslim in Seventeenth-Century Europe*, Oakland, California University Press, 2021.

²⁹ Cfr. Samir Khalil Samir, *Un Imam égyptien copiste au Vatican, Clemente Caraccioli 1670-1721*, in «Parole de l'Orient», 21, 1996, pp. 111-154. La dedica si trova a p. 119.

Nella parabola di Caraccioli, come in quella di Baldassarre, la mano che copia diventa strumento di espiazione e di reinvenzione di sé; e la pagina manoscritta – da spazio di resistenza a spazio di redenzione – registra la continuità materiale e la frattura simbolica tra due diverse grammatiche della fede.

I sabotaggi linguistici di al-Zwāwī

Restiamo ancora a Malta, per ricordare stavolta la storia di un copista che, copiando, sabotò i suoi padroni. Si chiamava ‘Alī (o Aḥmad) ibn Yaḥyā al-Zwāwī, ed era un giurista malikita portato a Malta come prigioniero intorno al 1620. Fu assegnato come copista di testi cristiani in arabo al francescano maltese Patri Frangisk Flieles, che insegnava arabo sull’isola.³⁰

Lo storico Nabil Matar, studiando queste copie maltesi, realizzate tra il 1629 e il 1633, ha scoperto che contengono tracce sottili, ma nitide, di una resistenza intellettuale e spirituale condotta con una strategia di sabotaggio linguistico: piccoli spostamenti ortografici, commenti marginali, glosse apparentemente innocue che rovesciano dall’interno il senso del testo. Al-Zwāwī obbedisce senza acconsentire: copia per il suo padrone, ma scientemente altera, devia. In un passaggio del manoscritto, per esempio, deforma la formula trinitaria; altrove traveste invocazioni islamiche da versetti evangelici, o inserisce riferimenti velati al Profeta. Le sue manipolazioni applicano in modo letterale il consiglio di un muftī egiziano rivolto ai musulmani forzati a comportamenti cristiani nella Spagna del Cinquecento: “se ti impongono di maledire il Profeta, pronuncia Mamad invece di Muḥammad; se ti costringono a dire che Gesù è figlio di Dio, pensa: figlio di colui che adora il Dio di Maria”. Al-Zwāwī trasforma questo *taqiyyāh* (in ambito cristiano parleremmo di nicodemismo) linguistico in pratica scrittoria: la pagina diventa il luogo in cui l’intenzione interiore sopravvive all’obbedienza esteriore.

Accanto a queste deviazioni sottili compaiono anche invettive dirette contro il credo trinitario, o vere e proprie insurrezioni tra le righe, in cui lo scrivano proclama apertamente la verità dell’Islam. Così, in testi che il suo padrone cristiano avrebbe usato per convertire altri musulmani, si annidano affermazioni di fede contraria. Il manoscritto diventa un palinsesto di resistenza, attraversato dalla tensione tra il comando e l’intenzione, tra la voce imposta e quella trattenuta. La

³⁰ Cfr. Nabil Matar, *Mediterranean Captivity through Arab Eyes, 1517-1798*, Leiden, Brill, 2020, pp. 156-162. I manoscritti esaminati si trovano nella Biblioteca Provinciale Francescana alla Valletta.

sua è una scrittura di cattività “doppia”: copia ciò che gli viene ordinato, ma nello stesso gesto si autoritrae e si difende. Se, come suggerisce John-Paul Ghobrial,³¹ i *colophon* e le note minime sono autobiografie oblique, in al-Zwāwī diventano autobiografie di sabotaggio: trascrivere per sopravvivere, deformare per resistere.

Non manca, nemmeno qui, l'imprecazione contro l'isola. In un *colophon* datato sabato 24 luglio 1633 (1 Muḥarram 1043), al-Zwāwī si firma «il prigioniero» e aggiunge: «a Malta, che Dio la distrugga».

5. *Neofiti maestri, copisti e tipografi*

Chi volesse scrivere una storia sociale delle stamperie poliglote in età moderna troverebbe un'umanità minuta e mobile da studiare: incisori, correttori, traduttori, copisti, maestri di lingua, spesso uomini di passaggio, convertiti o schiavi liberati. Era un mercato della perizia alfabetica, fatto di lavoratori intellettuali reclutati per sostenere due dinamiche convergenti. Da un lato, la crescita degli *studia orientalia* nelle corti e nelle università soprattutto del Nord Europa; dall'altro, la grande macchina delle missioni cattoliche, che trasformò completamente l'apprendimento delle lingue ‘orientali’ e la diffusione di libri cattolici scritti in quelle lingue, un requisito operativo della conversione globale. Era un laboratorio diffuso: si pensi a Roma e alle sue Typographia Medicea, Savariana e di Propaganda Fide, ma anche a quelle più lontane fondate a Goa, Macao, Città del Messico o Nagasaki – luoghi di lavoro collettivo, intellettuale e materiale, dove la produzione dei libri si intrecciava alla formazione linguistica, alle difficoltà tecniche e alla conversione religiosa. In questo reticolo di apprendistati e di dipendenze, la “fabbrica” dei testi orientali appare davvero come uno spazio di relazioni, alleanze, concorrenza e conflitti: un laboratorio in cui il sapere si costruiva attraverso mani e voci diverse, spesso diseguali e in cui il libro divenne una tecnologia di contatto, e la stampa un mezzo che richiedeva nuove competenze e apprendistati. Qui si formò, spesso in condizioni precarie, una manovalanza alfabetizzata e mobile, nella quale i neofiti ebbero un ruolo non marginale.

Roma, ad esempio, articola precocemente un programma organico, istituzionale e tecnico. Sotto Paolo V si rilancia l'insegnamento dell'arabo e se ne sollecita

³¹ John-Paul Ghobrial, *The Archive of Orientalism and its Keepers: Re-Imagining the Histories of Arabic Manuscripts in Early Modern Europe*, in «Past & Present», 230, 11, 2016, pp. 90-111.

lo studio tra gli ordini predicatori, mentre, legati a patronage ecclesiastico e no, prendono forma i due esperimenti più straordinari per innovazione e qualità, benché destinati a precoce fallimento: la *Typographia Medicea* di Giovanni Battista Raimondi e la *Typographia* di François Savary de Brèves (che abbiamo già menzionato nel capitolo 1).³² Ma è con la fondazione della Tipografia Poliglotta della Congregazione de Propaganda Fide (1626) che si stabilizza una catena di produzione libraria in molte scritture – arabo, siriano, etiopico, armeno, glagolitico, bulgaro, georgiano – pensata per accompagnare catechesi, liturgie e grammatiche missionarie e che si avvale di una squadra editoriale mista. È una infrastruttura del sapere che lega cattedre, collegi, biblioteche, officine, conventi e reti diplomatiche, e che assorbe e reimpiega competenze linguistiche reperite in modo talvolta spregiudicato. Che questo sistema fosse al tempo stesso volano di saperi e centro di censura e di de-islamizzazione dell'arabo, fa parte della ambivalenza strutturale del progetto.

Da questa cornice discende un fabbisogno di personale che le istituzioni si procurano con modalità diverse: stipendi, patronage, ma anche acquisti e riscatti. A Roma, lo abbiamo visto nel primo capitolo, il fondatore della stamperia araba Savary de Brèves impiega un musulmano libero, Hüseyin di Buda, assicurandogli uno stipendio 'regio' e protezione dalle pressioni missionarie; ma, insieme, cerca a Malta e Livorno persiani e turchi da acquistare per il lavoro tipografico. In area francese e tedesca – anche su questo ci siamo soffermati nel primo capitolo – Isaac Casaubon, Jakob Christmann e Petrus Kirstenius tentano di attingere a un presunto mercato viennese di prigionieri di guerra alfabetizzati da impiegare come maestri d'arabo e turco, o a quello dei profughi *moriscos* espulsi dalla penisola iberica. Per inciso, nella Roma barberiniana la presenza morisca costituì un fenomeno un po' distinto, legato non alla cattività ma al patronage cardinalizio. Come hanno mostrato Mercedes García-Arenal e Fernando Rodríguez Media-

³² Su Raimondi e la sua impresa, si vedano Mario Casari, *Raimondi, Giovanni Battista*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 86, 2016, pp. 221-224; *La via delle lettere. La tipografia medicea tra Roma e l'Oriente*, a cura di S. Fani - M. Farina, Firenze, Mandragora, 2012; *The Medici Oriental Press: Knowledge and Cultural Transfer Around 1600*, a cura di E. Leuschner - G. Wolf, Firenze, Leo S. Olschki, 2022; Mario Casari, *Eleven good reasons for learning Arabic in Late-Renaissance Italy: a memorial by G.B. Raimondi*, in *Renaissance studies in honor of Joseph Connors*, vol. 2, a cura di M. Israëls - L.A. Waldman, Firenze 2013, pp. 545-557; Margherita Farina, *Uno scambio epistolare fra Mario Schepani e G.B. Raimondi*, in «Egitto e Vicino Oriente», 36, 2013, pp. 63-72.

no, gli esuli iberici e i convertiti attivi a Roma parteciparono a un processo di cristianizzazione dell'arabo e rifunzionalizzazione dei manoscritti orientali: se in Spagna i libri arabi erano percepiti come residuo sospetto del passato islamico, a Roma vengono accolti come segno dell'universalità cattolica e strumenti di missione. Oltre a Marcos Dobelio, e Diego Massana al-Andalusī, qui è il caso di menzionare Diego Pérez de Mesa, che sulla copia della *Risāla hārūniyya* (un trattato medico enciclopedico di età abbaside) aggiunse una dedica in italiano a Francesco Barberini, in cui il cardinale – ape che «trae dolcissimo miele dall'amaro» – è celebrato come un nuovo Mitridate, capace di parlare in molte lingue e protettore della lingua araba. È un *colophon* rovesciato: non lamento (come quelli visti poco sopra) ma *captatio*, dove la lingua araba diventa tributo e ornamento della corte.³³

Come dicevamo, dunque, la scarsità di sedi stabili e la crescita della domanda generarono un gruppo di professionisti linguistici, un'offerta privata di maestri 'auto-imprenditori' (convertiti, esuli, informatori, profughi, interpreti) che capitalizzarono il vuoto istituzionale e si accreditarono presso biblioteche o singoli studiosi. È un ambiente poroso, spesso sospeso tra promesse di protezione e accuse di impostura, in cui si intrecciano viaggi, esami, sospetti, patroni e riconversioni.

Il Collegio dei Neofiti di Roma fu uno dei principali snodi di questa filiera del sapere. La sua fondazione, voluta da Gregorio XIII nel 1577, aprì un flusso

³³ Mercedes García-Arenal - Fernando Rodríguez Mediano, *Arabic Manuscripts in Motion and Converted Muslims: Between Spain and Rome*, in «Erudition and the Republic of Letters», 3, 4, 2018, pp. 367-389. Trascrivo il testo della dedica a Barberini presente in BAV, *Barb. Or.* 83 fols. 122v-121r: «Dalle mani del miele Em.mo Principe conviene, che con ogni humiltà e riverenza si procacci dolcezza l'acerbo parti dell'ingegno mio, con consacrarli alla soave benignità di V. Em.za, alla cui immortalità si dedica, et offerisce, acciò con l'ape industria della sua innata gentilezza, e cavi come è suo solito, dall'amaro, dolcissimo miele, et tenga lontano li scioperati fuchi o picchioni de nomi maldicenti. Si degni dunque honorare della sua protectione questo minimo tributo della moltissimo osservanda e servitù mia, assicurando V. Em.za che se Mitridate quel Gran Re del Ponto, gloria immortale s'acquistò appresso i posterì per sapere nel proprio linguaggio loro dar risposta a ventidue Provincie soggette al suo dominio, celebratissimo e sempiterno sarà il nome di V. E.za appresso il mondo tutto, mentre non solo come Principe Grande si diletta della varietà di molte lingue ma ancora della sua tanto da tutti bramata protectione, e si sforza d'esser stimato dagl'huomini dotti, e propagare per l'universo tutto, e di già tra l'altre grata di tanti benefici la lingua Araba frettolosa s'invia per l'Africa e l'oriente per eternare in queste bande il glorioso nome di V. Em.za le cui sacre vesti bacio con humilissimo e profondissimo inchino. Di Roma Il Dottor Diego Perez de Mesa».

stabile di studenti arabofoni e siriacofoni – per lo più prigionieri riscattati o convertiti – che, una volta istruiti, venivano impiegati come copisti, correttori e collaboratori in imprese editoriali e didattiche della città.³⁴ Attorno a quell'istituto, dove si insegnavano arabo, ebraico e siriano, prese forma un piccolo mercato del lavoro linguistico che alimentò soprattutto la *Typographia Medicea* e, in seguito, la stessa *Propaganda Fide*. La biblioteca del Collegio crebbe rapidamente: alla metà del Seicento contava almeno trentuno manoscritti in arabo e trentanove in ebraico, in gran parte passati poi alla Vaticana. La sua fama circolava ben oltre Roma – Scaliger ne parla in una lettera ricevuta da Christoph Dupuy nel 1604, e Tegnagel chiedeva notizie sul destino dei libri del vescovo Leonardo Abel, legato al Collegio – a conferma che, agli occhi dei contemporanei, quel piccolo seminario di convertiti era ormai riconosciuto come un bacino di testi orientali e di competenze linguistiche.³⁵

Da questo serbatoio di manodopera alfabetizzata provenivano Paolo Orsini, Guglielmo Orsini Africano e Domenico Sirleto – uomini passati, ciascuno a suo modo, dall'aula alla biblioteca e infine al torchio. Vediamo come.

Paolo Orsini

Paolo Orsini era arrivato da Costantinopoli e, dopo il battesimo, esordisce come interprete al seguito del patriarca giacobita Ignazio Ni'matallah, la cui venuta a Roma nel 1577 fu decisiva per l'impresa medicea.³⁶ Dal ruolo di interprete, Paolo passa alla redazione editoriale: il 17 agosto 1584 è nominato nel comitato radunato a casa del patriarca per preparare l'edizione araba del *Canone*

³⁴ Sul Collegio, si vedano Domenico Rociolo, *Documenti sui catecumeni e neofiti a Roma nel Seicento e Settecento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 10, 1998, pp. 391-452; per una cornice istituzionale, Matteo Sanfilippo, *I Collegi per stranieri a Roma nel Cinque-Settecento: una introduzione storico-storiografica*, in *I Collegi per stranieri a Roma nell'età moderna*, a cura di A. Boccolini - M. Sanfilippo - P. Tusor, Viterbo, Sette Città, 2023, pp. 9-30; Marina Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2004; sul dispositivo performativo romano che gravita attorno al Collegio, cfr. Emily Michelson, *Catholic Spectacle and Rome's Jews: Early Modern Conversion and Resistance*, Princeton, Princeton University Press, 2022.

³⁵ Sulla collezione di libri ebraici e sul loro uso (anche da parte di Roberto Bellarmino), si veda Piet van Boxel, *Jewish Books in Christian Hands: Theology, Exegesis and Conversion under Gregory XIII (1572-1585)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2016.

³⁶ Su Orsini e la sua collaborazione con Raimondi, cfr. Robert Jones, *Learning Arabic in Renaissance Europe (1505-1624)*, Leiden-Boston, 2020, pp. 66-70.

di Avicenna. Infine, nel 1591 Paolo lavora, assieme a vescovi, frati domenicani e zoccolanti, e allo stesso Raimondi, alla versione latina interlineare dei Vangeli: lo studioso Robert Jones segnala che le firme dei traduttori compaiono in un esemplare del manoscritto oggi conservato a Madrid, a conferma di un processo collegiale, mentre Sara Fani riporta il nome di Orsini sia tra i membri di una «congregatione per l'espurgatione et emendatione» dei testi arabi stampati da Raimondi, sia in una nota dello stesso Raimondi in cui segna chi ha tradotto fino a dove.³⁷ Morirà a Firenze il 16 luglio 1600.

Guglielmo Orsini

Guglielmo Orsini Africano era invece tunisino, entrò nel Collegio dei Neofiti il 9 ottobre 1577 e morì a Roma il 29 novembre 1594. Il registro dei prestiti di Raimondi lo mostra consultare testi che diventeranno copie tipografiche: nel 1592 prende in prestito un testo di Avicenna e, poi un commento alla *Taṣrīf* di al-Zanjānī. In parallelo copia: per Raimondi le Epistole paoline in arabo, per il vescovo Leonardo Abel gli Atti degli Apostoli; infine, al Collegio dei Neofiti copia almeno due testi, mentre un altro testimone di sua mano, di preghiere, resta a Venezia.³⁸

Domenico Sirleto

L'ultimo dei nostri copisti, Domenico Sirleto, originario di Djerba, fu condotto a Roma come schiavo, entrò nel Collegio dei Neofiti nel 1577, ricevendo il battesimo e il nome dal cardinale ebraista protettore del collegio, Guglielmo Sirleto. Visse solo dieci anni a Roma, ma quei pochi anni furono segnati da un lavoro alacre: copiò circa dieci manoscritti arabi e divenne maestro di lingua del vescovo titolare di Sidone, Leonardo Abela (Abel), uno dei protagonisti della politica romana verso le Chiese d'Oriente e fervente promotore degli studi semitici. Nei codici copiati da Sirleto – molti dei quali confluiti nella Vaticana nel 1662 – si riconoscono i segni di un apprendistato artigianale e insieme intellettuale: testi grammaticali, antologie di proverbi, esercizi di scrittura destinati all'inse-

³⁷ Sara Fani, *Printing the Qur'an in Rome: From the Typographia Medicea to Marracci's Paduan Edition*, in *The Qur'an in Rome*, cit., pp. 79-122: 104-105, nota 73; 100, nota 60.

³⁸ Cfr. Giorgio Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939, p. 429 (BAV. Ar. 21 e 27); Robert Jones, cit., p. 69.

gnamento dell'arabo. Uno di questi manoscritti, oggi conservato a Parigi (BnF, *Arabe* 3969), avrebbe avuto un destino inatteso. Conteneva il *Kitāb al-Amthāl* di Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām, una celebre raccolta di proverbi arabi, e fu probabilmente portato da Roma a Isaac Casaubon dal matematico e arabista David Rivault. Casaubon lo inviò quindi a Joseph Scaliger, e da questo esemplare – collazionato con altri – Thomas Erpenius trasse l'edizione latina e araba pubblicata a Leida nel 1614 nella tipografia di Raphelengius, uno dei primi importanti traguardi della filologia araba nordeuropea.³⁹ È un caso che dice molto: la catena di trasmissione che unisce Roma e Leida passa per mani e biografie difficilmente riconducibili a un'unica geografia del sapere.

Ma il filo non si ferma qui. Nella stessa lettera in cui Erpenius annuncia a Casaubon di aver ricevuto il manoscritto arrivato da Roma, egli racconta di aver incontrato a Conflans, nel settembre 1611, un «mercante marocchino» di nome Ahmad, musulmano «affabile e di grande ingegno». Si trattava di Ahmad ibn Qāsim al-Hajarī, inviato in missione diplomatica in Europa per conto dei *moriscos* espulsi dalla Spagna, e incaricato di reclamare presso i sovrani cristiani la restituzione dei loro beni, nonché di negoziare il recupero dei libri del sultano marocchino Mulay Zaydān saccheggianti da una nave nel 1608 dagli spagnoli e poi trasferiti alla biblioteca reale di Filippo II. Per una volta, il sodalizio non era impari e divenne un'amicizia: i due uomini si incontrarono più volte, in Francia e in Olanda, e al-Hajarī fornì a Erpenius assistenza linguistica preziosa, senza la quale difficilmente Erpenius sarebbe diventato il “principe degli studi arabi” in Europa.⁴⁰

Così, dietro una delle prime edizioni filologicamente accurate di un testo arabo in Europa, si intrecciano le vicende di due figure che difficilmente includeremmo nella Repubblica delle Lettere: un neofita di Djerba ex schiavo e un emissario musulmano dei *moriscos* lui stesso esiliato dalla Spagna. È una genealogia che fa intravedere, sotto la superficie della “grande” filologia, la trama minuta di copisti, emissari e maestri senza cattedra che ne resero fruibili i testi.

Resta poi da considerare l'attività di Domenico Sirleto come insegnante.

³⁹ Sull'edizione dei proverbi, si veda Alastair Hamilton, *Isaac Casaubon the Arabist: 'Video longum esse iter'*, in Idem, *Arabs and Arabists. Selected Articles*, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 50-86: 60-61; sulla trasmissione del manoscritto, cfr. R. Jones, *Learning Arabic*, cit., 69-70.

⁴⁰ Cfr. *The Correspondence of Isaac Casaubon in England*, a cura di P. Botley - M. Vince, Genève, Droz, 2018, pp. 502-508 (lettera di Erpenius a Casaubon datata 28.09.1611). Su al-Hajarī si veda Oumelbanine Nina Zhiri, *Beyond Orientalism Ahmad ibn Qasim al-Hajari between Europe and North Africa*, Oakland, University of California Press, 2023.

Giorgio Levi Della Vida ha individuato, tra i manoscritti arabi della Vaticana provenienti dal Collegio dei Neofiti, almeno due quaderni di appunti e di esercizi che Domenico Sirleto utilizzava per le lezioni di arabo impartite a Leonardo Abela. Nelle pagine si riconoscono chiaramente due mani – quella del maestro e quella dell'allievo – e altre, difficili da identificare.⁴¹ Il più suggestivo è uno zibaldone in cui si accostano passi dell'Antico e del Nuovo Testamento in arabo, glosse lessicali e note grammaticali, la traduzione araba della storia di Susanna, i nomi in latino dei segni zodiacali, proverbi, e un'invocazione che Levi Della Vida giudica di «sapore schiettamente islamico». Nello stesso fascicolo si trovano inoltre i versi di Ovidio sul Chaos, con cui si apre il primo libro delle *Metamorfosi*, nella traduzione di Giovanni Andrea dell'Anguillara, e un saluto collettivo vergato in arabo (tradotto da Levi Della Vida), che suona come un frammento di vita del Collegio: «Salute! Salute! Da Dio altissimo, salute abbondante e onore molteplice ai signori fratelli Guglielmo [Orsini], Ibrāhīm, il diacono Gabriele, Clemente [Rubino] e a tutti gli altri fratelli, ciascuno secondo il suo nome, piccolo o grande che sia; e augurate salute al nostro padre sacerdote e al superiore».⁴²

Su un altro foglio, in un latino ancora esitante, si legge invece la frase «*Nare sine cordice*» – nuotare senza salvagente. Un motto minimo, forse solo un esercizio di calligrafia, ma che sembra condensare l'intera condizione di questi uomini sospesi tra lingue, fedi e appartenenze: ex schiavi, prigionieri e catecumeni, che avevano imparato a nuotare senza aiuti nella corrente incerta che univa filologia e conversione.

Maestri sospetti

Nell'Europa prima età moderna la conversione occupò il centro della propaganda e del linguaggio della grazia, ma proprio allora l'atto del battesimo si indebolì. La Chiesa ne fece la prova visibile del proprio potere di rigenerare il mondo, e tuttavia la fede dei convertiti restava esposta al sospetto, la loro rinascita spiri-

⁴¹ Giorgio Levi Della Vida, *Ricerche*, cit., pp. 25, 232-233, 245, 255, 258, 407-409, 421-426, 429-432-435.

⁴² BAV, *Ar. 189*. Invocazione trascritta e tradotta in Giorgio Levi Della Vida, *Ricerche*, cit., p. 434. I versi di Ovidio in questione sono Met. 1, 5-14, nella versione dell'Anguillara: «Pria che 'l ciel fosse, il mar, la terra, e 'l foco; Era il foco, la terra, il cielo, e 'l mare: Ma 'l mar rendeva il ciel, la terra, e 'l foco, Deforme il foco, il ciel, la terra, e 'l mare. Che ivi era e terra, e cielo, e mare, e foco; Dove era e cielo, e terra, e foco, e mare: La terra, il foco, e 'l mare era nel cielo; Nel mar, nel foco, e ne la terra il cielo» (*Le Metamorfosi di Ovidio ridotte da Giovanni Andrea dell'Anguillara*, Venezia, Senese, 1569).

tuale soggetta a verifica. In un'epoca che celebrava la riconquista delle anime, la conversione divenne insieme trionfo e dubbio: un rito che prometteva purezza e prestigio, ma generava controllo. Non solo nella Penisola Iberica, dove il battesimo non bastò più ad ammettere ebrei e musulmani nella comunità dei fedeli cattolici, e prese il sopravvento la logica della separazione e della purificazione, fino alla persecuzione e all'espulsione;⁴³ anche nella Roma del Seicento, nel luogo e nel tempo di massima teatralizzazione delle conversioni, dietro la solennità delle cerimonie e la presenza di padrini illustri, si insinuava l'ombra dell'impostura. La città che più di ogni altra mise in scena la vittoria della fede sui corpi e sulle coscienze fu anche quella che più di ogni altra esercitò la sorveglianza sui neofiti, chiedendo prove, certificati, garanzie.

Si pensi all'*Otello* di Shakespeare: il moro battezzato e marito della cattolica Desdemona, accolto e insieme respinto, «uno straniero inquieto, che viene da ogni luogo e non appartiene a nessuno» (“an extravagant and wheeling stranger / of here and everywhere”). Il battesimo non basta – e nemmeno il matrimonio – a segnare l'inclusione, l'alterità non si cancella, ma sopravvive come ombra: il convertito resta sospeso tra due appartenenze, e da entrambe escluso.

Questa alternanza di esaltazione e diffidenza si ritrova anche nelle vicende di alcuni neofiti divenuti insegnanti o collaboratori nelle istituzioni europee. O, per meglio dire, si tratta di tratti latenti che riaffiorano nei momenti di tensione, rivalità o conflitto, anche quando la posta in gioco è tutt'altra. Zaga Christos, il giovane etiope giunto a Roma nelle vesti di principe esiliato, convertito al cattolicesimo e deciso a ricondurre il mitico regno etiope all'obbedienza di Roma, fu per anni insieme esaltato e accusato: celebrato come emblema del trionfo missionario, ma sospettato d'impostura, di essere non un principe, bensì uno schiavo fuggitivo in cerca di fortuna. Travolto da un vortice di favori e rovesci, finì quasi certamente suicida in una casa di Richelieu.⁴⁴ Non si hanno notizie di sue eventuali lezioni, ma durante il suo lungo itinerario da Napoli a Parigi gli fu chiesto di aiutare a identificare e catalogare alcuni manoscritti etiopi. Di segno diverso

⁴³ Per una efficace definizione di quella logica e di quelle pratiche, cfr. Nicholas Terpstra, *Religious Refugees in the Early Modern World. An Alternative History of the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

⁴⁴ Cfr. C. Petrolini, *Zaga Christ, principe etiope, o forse la sua copia*, in *Sacre Metamorfosi*, cit., pp. 133-152; Matteo Salvatore, “*I was not born to obey, but rather to command*”: *The Self-Fashioning of Sägga Krastos, an Ethiopian Traveler in Seventeenth-Century*, in «Journal of Early Modern History», 25, 2021, pp. 194-226.

fu la parabola di Yusuf ibn Dhaqn, noto in Europa come Josephus Barbatus (o Abudacnus, o Giuseppe Egizio), egiziano copto.⁴⁵ Nato a Cairo intorno al 1570, venne a Roma, si convertì al cattolicesimo e studiò latino e italiano (quest'ultimo restò sempre la lingua franca con cui comunicava). Trovò impiego nel collegio romano di San Pietro in Monte Aureo, dove copiò almeno dieci libri, alcuni dei quali per il francescano Tommaso Obicini.⁴⁶ In seguito lasciò Roma alla ricerca di un posto come insegnante di arabo o come bibliotecario nel Nord Europa, viaggiando tra Parigi, Oxford e Leiden e incontrando i maggiori arabisti del tempo, incluso Erpenius. Ben presto, però, cominciarono a circolare voci malevole sul suo livello di conoscenza linguistica e sulla sincerità della sua conversione. Fu Keplero ad aiutarlo, raccomandandolo al bibliotecario imperiale Sebastian Tegnagel, dicendo che gli mandava un maestro di arabo dal carattere dolcissimo. A Vienna, dopo un vano tentativo di fondare una tipografia in caratteri arabi, Tegnagel gli fece ottenere un incarico come dragomanno presso il residente imperiale. Da Costantinopoli Barbatus rimase a lungo in contatto con lui, gli procurava libri e manoscritti e, nelle lettere, si lamentava amaramente: rimpiangeva di aver lasciato l'Egitto, era malato, povero e vessato dal residente asburgico.⁴⁷ Il denaro che Tegnagel gli aveva inviato per l'acquisto di codici finì per spenderlo in un abito nuovo. Rimase tuttavia a Costantinopoli per il resto della vita, e lì scrisse una *Historia Aegyptiorum seu Coptorum* che avrebbe poi conosciuto ampia fortuna. Anche qui, la traiettoria del neofita è un pendolo tra utilità linguistica e sospetto morale.

⁴⁵ Su Barbatus, cfr. Alastair Hamilton, *An Egyptian Traveller in the Republic of Letters Josephus Barbatus or Abudacnus the Copt*, in Id., *Arabs and Arabists*, cit., pp. 3-41. Per i suoi rapporti con Vienna, cfr. C. Petrolini, *Violence, Friendship and Knowledge*, in Çelik-Molino-Petrolini-Wallnig, *The Oriental Outpost of the Republic of Letters*, cit., pp. 241-252.

⁴⁶ Cfr. Giorgio Levi Della Vida, *Elenco dei manoscritti arabo-islamici della Biblioteca Vaticana: Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1935, pp. 52-53; Arduino Kleinhans, *Historia studii linguae arabicae et collegii missionum Ordinis Fratrum Minorum in conventu ad S. Petrum in Monte Aureo Romae erecti*, Firenze, Quaracchi, 1930, p. 81.

⁴⁷ «Io poteva esserli apresso per havere la sua dotta conversatione, et exercitare li mei studii, ma cascai come dice il antico Arabico proverbio, cioè chi non è contento erra, et chi è contento è felice, questi che vuole tuto, perde tuto: io non mi sono contentato di essere intrato nel servitio di sua M.C. per sua Clementia, et per gratia di lei, et altri Signori et Patroni, ma ho voluto restare nella porta Ottomana (del che mi sono molto pentito) per imparare qualche vertù, o scientia, il che si può benissimo per merito di Arabi tanto di Egitto, quanto di Barbaria, persone dottissime, et peritissimi in tute le scientie» (Petrolini, *Violence, Friendship and Knowledge*, cit., p. 247).

Talvolta la diffidenza che circondava i neofiti non proveniva dalle autorità ecclesiastiche, ma dai compagni di mestiere: da chi condivideva lo stesso spazio, la stessa lingua, la stessa precarietà. È il caso di Teodoro Dandolo, detto il Persiano (nei documenti anche Theodolo Tartaro o Teodoro Persico), maestro di lingua e sensale attivo tra Roma e Venezia nella prima metà del Seicento, denunciato tre volte al Sant'Uffizio. Lo avevamo già incontrato nel primo capitolo, fra gli insegnanti "privati" che animavano il mercato veneziano delle lingue orientali, un ambiente vivace e competitivo, popolato da sensali, interpreti e convertiti. Non intendo qui ricostruirne la biografia – intricata e in parte ancora oscura, benché parzialmente delineata da Giorgio Rota, Natalie Rothman, Angelo Michele Piemontese e Giuseppina Minchella – ma soffermarmi su alcune carte del suo processo, che illuminano dall'interno la fragile posizione di chi, come lui, viveva di lingue, di traduzioni e d'intermediazione.⁴⁸

Dandolo era nato a Bukhara e si convertì al cristianesimo tra Aleppo e Venezia intorno al 1592, forse su invito del console veneziano ad Aleppo Vincenzo Dandolo, di cui prese il nome. Secondo i suoi delatori, però, la conversione (solo apparente) non fu dettata dalla fede ma dall'amore: Theodoro, si dice, si era innamorato del nipote del console e, per seguirlo, «si risolse di mutar nome, et habito, et farsi christiano, ritenendo però sempre la professione, et il rito di turco».⁴⁹

⁴⁸ Giorgio Rota, *Under Two Lions: On the Knowledge of Persia in the Republic of Venice*, cit., pp. 21; 48-49; E. Natalie Rothman, *Brokering Empire*, cit., pp. 89-90, 189; Angelo Michele Piemontese, *Persica Vaticana*, cit., pp. 294-296; Giuseppina Minchella, *Frontiere aperte*, cit., pp. 27-29. Rota segnala in nota che il caso era stato oggetto di una sua comunicazione orale nel 2004, destinata a futura pubblicazione. Gli stralci processuali citati qui, tuttavia, non risultano finora editi né menzionati negli studi sopra richiamati; si offrono dunque come integrazione documentaria utile alla discussione.

⁴⁹ ASVe, Sant'Uffizio, busta 72, fogli non numerati: «Si ritrova in questa città serenissima et catholica un certo che si fa chiamar Teodolo tartaro di Natione, il quale preso dell'amore obsceno et vergognoso di un nepote di un ill.mo console, che già alcuni anni s'attrovava in Aleppo, si risolse di mutar nome, et habito, et farsi christiano, ritenendo però sempre la professione, et il rito di turco, nel quale era nato, perché se bene habiti fra noi sotto nome di christiano, dimostra però in tutte le sue attioni di ritener il nome solamente di esso, vivendo poi una vita scandalosa, di mal esempio, et che significa il suo mal animo che ha contro la Santissima fede con molto scandalo et mal esempio de chi lo conosce et pratica»; «8. Che egli molte volte s'ha lasciato pubblicamente intendere di non haversi fatto christiano per mutar fede, né legge, ma solo per l'amore, che portava a quel nepote dell'Ill.mo console d'Aleppo. 9. Ch'egli in questo vitio nefando è di maniera immerso che non solo procura il peccato per sé, ma è ministro anco per condurne a turchi, che perciò già due o tre anni li fu rasata la testa e la barba, et segnato nel viso in

Poco dopo fu a Roma, nella cerchia di Giovan Battista Raimondi e della sua *Typographia Medicea*. Lo dimostra un documento del 1608 – studiato da Mercedes García-Arenal e Ferdinando Rodríguez Modiano – in cui un anonimo redattore elenca gli arabisti attivi in Italia che avrebbero potuto tradurre i *Libri plumbei* del Sacromonte: accanto a Giovan Battista Vecchiotti, Diego Pérez de Mesa, Luis Felix de Sevilla e Marcos Dobelio, si legge il suo nome «messer Theodolo di natione Tartaro, era mahomettano, et hoggi per gratia di Dio è Christiano, battezzato et cathechizato in Venetia, risiede in Roma, et ha qualche trattenimento da Gio. Batt. Raimondo, qual ha la suprema cura et intelligentia del negotio delle lingue straniere; sa il detto Theodolo la lingua persiana sua nativa, la lingua arabica, imparata da studio et fatica sua, la lingua torchesca et qual poco della lingua indiana». ⁵⁰ È, in tutto, l'identikit del poliglotta utile alla causa cattolica. Ma, nella Venezia in cui torna a stabilirsi, quella stessa competenza e, soprattutto, il suo passato di musulmano e di uomo al servizio di un cardinale romano, diventano fonte di sospetto. Come ha mostrato Rothman, i Cinque Savi della Mercanzia respinsero la sua richiesta di essere nominato interprete ufficiale per mercanti ottomani proprio per questi due aspetti biografici: l'islam e Roma. ⁵¹ Più tardi il suo nome ricompare nei registri come sensale dei Turchi e sappiamo, come abbiamo visto, che insegna «lingua turchesca» (forse anche il persiano?) nelle case patrizie, tra cui quella di Ottavio dall'Oglio, ⁵² che lo ospita e poi lo licenzia, e frequenta piazze, mercati, botteghe e casa dei catecumeni. I tre processi a suo carico, 1618-1620-1623, sono documenti straordinari non per l'entità delle accuse (blande e consuete), quanto per la qualità delle scene che evocano: scorci

casa d'alcuni gentilhuomini giovani, co quali havea preso il scelerato ordine e se non era per un gentilhuomo che a caso venne ivi, di molto peggio lo volevano segnare» (deposizioni del 1620).

⁵⁰ Fernando Rodríguez Median e Mercedes García-Arenal, *De Diego de Urrea a Marcos Dobelio, intérpretes y traductores de los plomos*, in *Los plomos del Sacromonte, invención y tesoro*, a cura di M. García-Arenal - M. Barrios Aguilera, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006, pp. 297-334: 330-331.

⁵¹ E. Natalie Rothman, *Brokering Empire*, cit., p. 89, nota 9: «Essendo questo nato Turco, se ben fatto christiano, sempre potria haver qualche maggior inclinatione alla sua natione, come anco per esser vissuto molti anni nella casa dell'Ill.mo Sr Gardenal S. georgio, co'l quale si potria dubitare che potessi continuar nella servitù et affettion sua» (1608).

⁵² Ottavio dall'Oglio fu console veneto in Bosnia nel 1597 e, più tardi, governor delle galere da mercanzia della Serenissima. Nei registri della Pia Casa dei Catecumeni appare inoltre come datore di lavoro di alcuni neofiti affidati al suo servizio (cfr. E.N. Rothman, *Becoming Venetian: Conversion and Transformation in the Seventeenth-Century Mediterranean*, in «Mediterranean Historical Review», 21, 1, 2006, pp. 39-75: nota n. 116).

di vita veneziana in cui mercanti, interpreti, e neofiti si incontrano, si alleano, si imitano, si denunciano.

Una di queste scene, nella deposizione del 1618, è particolarmente eloquente. Angelo Serafino, sensale dei Turchi di sessantun anni, racconta di aver attraversato piazza San Marco con un grosso libro sotto il braccio: una copia dei Vangeli in arabo e latino ricevuta dal segretario dell'ambasciatore di Francia (Charles Brûlart de Genlis) in cambio di due libretti arabi: l'uno conteneva «ragionamenti che fanno un frate et un turco», l'altro «cose naturali et filosofiche». Con il Vangelo appena ottenuto, Serafino si intrattiene nella piazza con due colleghi e amici, quando arriva il nostro Teodoro e ingaggia un breve ma vivace scambio. Discutendo dei libretti barattati, Serafino accenna alla virtù del battesimo; Dandolo lo interrompe con tono canzonatorio e insistente: «Che battesimo? che cosa è questo battesimo?», Serafino ribatte citando il Vangelo, ma Dandolo si allontana, poi ritorna e riprende: «Che battesimo? che libro è quello?» – «È il libro del Vangelo», risponde l'altro – «Che Vangelo?» replica lui, e ancora una volta si ritira, per poi tornare un'ultima volta e vantarsi d'aver «disputato in Roma con frati e con dottori che non havevano saputo che rispondere di Machometto».⁵³ La testimonianza, pur costruita in chiave accusatoria, restituisce nitidezza a un am-

⁵³ ASVe, Sant'Uffizio, busta 72: «Sono da doi settimane in circa che havendo io preso un libro dal secretario dell'ambasciator di Francia delli Evangeli in arabo et in latin, et havendoli dato in barato doi altri libretti in Arabo, uno de quali conteneva ragionamenti che fanno un frate et un turco, et nell'altro vi erano cose naturali et filosofiche, trovandomi in piazza di S. Marco con detto libro delli Evangeli che era grande et lo teneva sotto il braccio, et erano insieme meco doi altri sensali [...] et mi si abbatè anco Teodolo Tartaro o Persiano, battezzato qui in Venezia già 15 anni sono in circa, et havendo io narrato alcune cose di quelle che si contengono nel libretto che discorrono il frate et il turco, in particolar della verità della fede christiana, et della setta maomettana, et procuravano di farne diverse prove; quando nell'ultimo mi occorre a dire ella virtù del battesimo, detto Teodolo cominciò a dire, *che battesimo? che cosa è questo battesimo?* et io soggiorsi, *che dice il S.re nel Vangelio* [...] et lui scapò via et poi tornò, dicendo un'altra volta, *che battesimo? che libro è quello?* et io gli risposi che era il libro del Vangelio, et così ancora lui disse, *che Vangelio?* Di novo si partì, et poi tornò, et disse che a Roma haveva disputato con frati et altri nostri sacerdoti et dottori, quali non havevano saputo che rispondere de Machometto, et pi tolse si, et and via.; Int.: Se habbia inteso Teodolo a dire che lui nella casa de Catecumeni ha disuaso li turchi che si volevano far christiani, a non si far altramente christiani; R.: No, non ho sentito questo, è ben vero che Benedetto Suriano che ancor lui attende alla casa dei Catecumeni mi ha detto che quel Tartaro Teodoro è andato a gridar con lui, che lui conduce delli figli dei turchi nella casa de catecumeni per farsi cristiani. Et ciò mi ha detto più volte là in piazza dove lui sta a vendere, et non so se l'habbia detto ad altri perché questo lo disse e a me eravamo noi doi soli et parlavamo insieme in lingua araba».

biente linguistico e intellettuale vario e vivace: libri arabi che passano di mano in mano tra ambasciate, mercanti e curiosi; discussioni improvvisate in più lingue, frammenti di apologetica scambiati come merci.

Sempre a San Marco, Teodoro racconta d'essere stato provocato da altri sensali, in particolare armeni, che per schernirlo lo portarono davanti a un bassorilievo di Ercole sulla facciata della basilica dicendogli: «Guarda, quello è Macometto». È un episodio rivelatore: dietro l'insulto si intravede una grammatica visiva parallela, per cui la scultura classica poteva essere letta come immagine dell'islam.⁵⁴ Si trovano anche elementi di tensione etnica; ad esempio, viene riferito che un turco disse a Theodoro: «mi non so che sorte di gente ti star, ti non esser né turco né Christian. Et erano in casa mia con occasione che Teodolo veniva ad insegnar a un mio filio, e tal turco mi gli vendeva della robbia».⁵⁵

Le accuse sono di criptoislamismo (ma in due deposizioni si accenna al desiderio di Dandolo di «andar in Fiandra a piantar una nuova legge»), di non andare a messa, di aver deriso il sacramento del battesimo («un poco d'acqua buttata sulla testa»), di mangiare carne in qualsiasi giorno. Ma, per quest'ultima accusa, spunta un difensore illustre: due attestazioni che «un'infermità grave» impediva a Theodoro di rispettare il digiuno sono infatti firmate dal grande medico Santorio Santori. La sentenza del 3 settembre 1624, firmata anche dal nunzio Agucchi, lo dichiara «vehementemente sospetto d'heresia et apostasia alla setta di Maccometto». La pena, tuttavia, è mite: un mese di carcere, abiura, penitenze e visite mensili al tribunale.

Due anni più tardi, il suo nome riemerge nel dossier romano sulla sfida teologica lanciata dai dotti sciiti di Isfahan – tramite Pietro Della Valle – al papa. Tra i possibili collaboratori del francescano Tommaso Obicini per la traduzione del trattato persiano figura anche «quel Persiano che si trova in Venezia», lo stesso Teodoro, infine scartato a favore di un *mullā* (che forse aiutò nella comunicazio-

⁵⁴ *Ivi*: «non ho mai dato occasione a loro di potermi tassare in cosa di fede ma loro mi hanno ben invitato alcune volte da 3 anni in qua, con mostrarmi una figura che che in S. Marco nella facciata della Chiesa che credo che sia un Ercole, et loro mi dicevano, guarda quello è Macometto, et un'altra figura che gli è inginocchiata apresso dicono che è suo apostolo, et questo facevano per veder se io portava affetto a Macometto, o se io era buon christian, et di più quando vedevano qualche can, mi dicevano, vedi, questo è tuo padre tartaro. *Che dica se in Roma ha disputato con homeni dotti in difesa di Macometto, et che loro non hanno saputo che risponderli non ho detto tal cosa.* Ho ben detto che in Roma, dove stono stato in servitio de molti Cardinali, ho praticato con molto homeni dotti, et la disputa è stata di filosofia».

⁵⁵ *Ivi*.

ne in italiano). Il suo itinerario, dalla tipografia di Raimondi al banco dei sensali e poi ai verbali inquisitoriali, è la parabola intera di un mestiere sospeso: maestro, interprete, imputato – e, fino all'ultimo, indispensabile.

6. Tra mondo ed eremo: Pietro Della Valle e Celestino di Santa Lidwina

Per finire, seguiamo solo due ulteriori forme di apprendistato linguistico fra le miriadi che l'età moderna conobbe. Si tratta di due personaggi già incontrati ed è il momento di soffermarci su un altro aspetto delle loro figure. Pietro Della Valle, romano, uomo dai molti talenti e interessi – musicista, poeta, linguista, stratega –, rappresenta una scuola del mondo inquieta e polifonica: un sapere che nasce dal viaggio, da maestri occasionali, da una curiosità che si traduce in metodo. Celestino di Santa Lidwina (Pieter van Gool), carmelitano scalzo e fratello del celebre arabista di Leida, incarna invece una scuola del chiostro attiva e itinerante, nutrita dalla disciplina ma radicata in un'esperienza diretta del Levante, fra il Libano, Aleppo e infine Surat, dove morì durante la missione.

L'accostamento non contrappone l'uno all'altro: entrambi furono viaggiatori e studiosi, ma in modi diversi. Della Valle portò nel mondo la curiosità del letterato romano; Celestino vi trasferì la concentrazione del religioso e la regola della sua vita monastica. Insieme delineano due modalità complementari di apprendere e trasmettere le lingue d'Oriente, dalle prove empiriche del viaggiatore alla sistemazione missionaria del sapere.

La cattedra del viaggio: Pietro Della Valle e le lingue d'oriente

L'alfabeto arabo Pietro Della Valle lo imparò da uno schiavo musulmano, sul ponte di una galera pontificia al largo del Nord Africa, nel giugno del 1611. Si era imbarcato in cerca di avventure per distrarsi, per «isvagar mente» dopo una delusione d'amore, e l'importante – a leggere il suo memoriale di quegli anni – era muoversi, più che scegliere l'impresa giusta. Sperò di arruolarsi in una guerra del papa contro Venezia e Paolo Sarpi, ma quella guerra non scoppiò; pensò anche alla Francia, tra i disordini seguiti all'uccisione di Enrico IV per mano di Ravillac, ma anche quella strada gli restò preclusa. Andò allora a vivere a Napoli, dove ebbe due figli da una donna che non sposò (abbiamo ricordato una di queste figlie, Silvia, per i regali che lui le portò dal viaggio), frequentò gli ambienti più vivaci e antidogmatici della città e partecipò alle guerre di corsa: nel 1611, l'anno

dell'iniziazione all'arabo, prese parte con i Cavalieri di Malta al saccheggio delle isole Kerkenna, sulla costa orientale della Tunisia.⁵⁶

Della Valle, di solito loquacissimo, relegò l'informazione di questa scuola improvvisata sul mare a un appunto su un taccuino in cui registrava le sue letture durante i viaggi. Incidentalmente, se annota, non è per ricordare l'uomo, ma il libro: *l'Alfabeto arabico* pubblicato da Giovan Battista Raimondi con la *Typographia Medicea* nel 1592.⁵⁷ Non si sa se quel testo fosse già a bordo o se lo avesse portato con sé Della Valle:

«Il giugno del detto anno 1611, navigando sopra le galere del Papa lessi: l'Alphabeto Arabico di Giovanni Battista Raimondi, con un moro schiavo».⁵⁸

Negli stessi taccuini, personali e disordinati, troviamo altri cenni sui suoi apprendistati in turco, arabo e persiano: una geografia del sapere che segue le sue rotte di viaggio e i suoi incontri. A Costantinopoli prese lezioni di turco da diversi ebrei, tra i quali un romano di stanza lì e il rabbino Josef Ben Jacas; con loro lesse anche alcuni testi su Alessandro Magno.⁵⁹ Ma è nelle lettere che troviamo una descrizione accurata e scherzosa di questi maestri. A Schipani, anche lui scolaro di arabo a Napoli, racconta la difficoltà di trovare insegnanti capaci e si dispera per le periodiche assenze del suo maestro prediletto, che si dileguava ogni volta che arrivavano merci alla dogana: «il mio maestro di lingua turca di nuovo

⁵⁶ Cfr. Gianni Venditti, *Un episodio ignoto nella vita di Pietro della Valle*, cit., pp. 1099-1142: 1102-1108 e P. Della Valle, *Di ciò che fece Pietro Della Valle prima di partire per l'Oriente*, in Ciampi, *Della vita e delle opere*, cit., p. 155.

⁵⁷ *Alphabetum Arabicum*, Roma, Typographia Medicea, 1592. Della Valle racconta che i carmelitani scalzi mostrarono allo sha Abbas I proprio questo testo, insieme alla traduzione in arabo dei Vangeli, sempre stampati da Raimondi. Ad Abbas piacquero così tanto che desiderò avere una stamperia a Isfahan: «Il Re hebbe gusto sopra modo, mostrandosi desiderio di haver in persiana una stampa di quelle lettere persiane e arabiche [...]. I persiani, come curiosissimi che sono e intendenti molto di loro della filosofia e d'altre scienze: non solo ricevono e leggono i nostri libri volentieri, ma parlano anche volentieri».

⁵⁸ AAV, *Della Valle – Del Bufalo*, 92, fol. 33v.

⁵⁹ Ivi: «In Constantinopoli di più nel sopradetto tempo imparando lingua Turca da Romano Hebreo prima, e poi dal S. Josef Ben Jacas Capo di tutti gli Hebrei di quella città, oltre delle suppliche all'Em. Signore, che furono il fondamento del mio studio, lessi anco qualche cosa d'Alessandro Magno in Turco e mi valeva de mirat dictionario Arabo turco e di un altro dizionario persiano e turco».

mi ha abbandonato, e mi fa desiderar le sue lettioni più che egli non desidera il Messia». ⁶⁰

Ad Aleppo studiò arabo con un maronita. ⁶¹ In molte altre lettere affiora la trama minuta di questi apprendistati occasionali e tenacemente ricercati: il persiano, per esempio, lo apprese da un ebreo ladinofono, dal carmelitano Giovanni Taddeo di S. Eliseo e da un «mullah arabo» (che andava a far lezione ai carmelitani scalzi nel loro convento di Isfahan). Il sapere linguistico si costruisce così, per incastri diseguali e transitori, tra maestri di fede diversa e competenze frammentarie. Ma fu soprattutto Sitta Mani Gioerida, l'amatissima moglie, a condurlo oltre il livello scolastico, e Della Valle arrivò a padroneggiare quelle lingue tanto da scrivere in persiano trattati teologici e poesie, una delle quali, inviata a una donna del luogo, ottenne risposta nella stessa lingua, segno di una comunicazione davvero reciproca. ⁶²

Questa non è naturalmente la sede per un'analisi degli studi linguistici di Della Valle, ma interessa solo osservare brevemente come, da allievo di lingue orientali, il nostro divenne una vera e propria autorità in materia, in grado, come abbiamo visto, di dialogare alla pari con figure di primo piano come Sebastian Tegnagel, Wilhelm Schickard e Nicolas de Peiresc. Già a Isfahan, nel 1620, compose una *Grammatica turca* in italiano, rimasta manoscritta e solo di recente pubblicata in edizione critica. Il turco, vi scrive, è «la lingua più facile del mondo» e, al tempo stesso, una delle più diffuse: una vera lingua veicolare parlata in Asia e nel Nord Africa, nonché lingua di comunicazione alla corte safavide. Da musicista, ne esalta anche la dolcezza eufonica; da viaggiatore, ne intuisce la potenza sociale. Il suo dizionario, disseminato di note minute e osservazioni di costume nella spiegazione dei lemmi, offre piccoli quadri di vita quotidiana. Il più leggiadro è forse la descrizione dell'aquilone, il ghiogà cicàn, «al cielo salente», che dà gioia a piccoli e grandi. ⁶³

⁶⁰ Della Valle, *Viaggi, Turchia*, cit., p. 218. Per le descrizioni dettagliate e assai interessanti dei caratteri metodi dei suoi tre maestri ebrei di turco, *ivi*, pp. 256-262.

⁶¹ AAV, *Della Valle – Del Bufalo*, 92, fol. 33v: «[nel 1616] in Alepo studiando in Arabico col padre Giosepe Maronita che mi fu maestro, lessi qualche cosa dei Salmi di David in Arabico. Il Sefer tora, ovvero Pentateuco di Moisè che io haveva in carattere samaritano e lingua Hebreacaldea».

⁶² Per le poesie, cfr. Ettore Rossi, *Poesie inedite in persiano di Pietro Della Valle*, in «Rivista Degli Studi Orientali», 28, 1, 4, 1953, pp. 108-17. Per un quadro completo di Della Valle persianista, cfr. Angelo Michele Piemontese, *Persica Vaticana. Roma e Persia tra codici e testi*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2017, pp. 239-340.

⁶³ «Ghiogà cicàn “Al cielo salente”. Così chiamano uno istrumento, fatto di carte dipinte, incolate su cannuccie, con buona proportione disposte in certa forma, che, attaccato ad una cordi-

Una volta tornato a Roma, i cardinali di Propaganda Fide gli sottoposero traduzioni in turco e persiano da approvare e gli chiesero di esaminare le capacità linguistiche di missionari in partenza. Così, il 9 aprile 1645, lo troviamo, ad esempio, scrivere a Ingoli che non se la sente di approvare la professione di fede tradotta in turco da padre Domenico Germano. Si tratta del francescano Domenico Germano da Silesia (1588-1670), eminente persianista, arabista e turcologo; allievo di Tommaso Obicini, missionario in Palestina, fu nominato *lector* di arabo nel Collegio di S. Pietro in Monte Aureo. Tuttavia, Della Valle non concede l'approvazione perché il turco, scrive, non dispone di termini adeguati per esprimere con esattezza molti concetti teologici cristiani e il rischio di travisamenti dottrinali è troppo alto:

«Ho veduto la Professione di Fede, dal Padre fra Domenico Germano, con molto studio e diligenza, tradotta in lingua turca; et ammiro, con lode, la sua fatica, parendomi che concordi con l'originale stampato in latino. Ma perché questa scrittura è piena di termini teologici importantissimi, de' quali la lingua turca, al mio parere, è manchevole; e nell'uso dei quali, quando non sia con grande esattezza, si possono pigliare facilmente errori grossi; non havendo io fatto studio della Teologia, e molto meno havendo cognitione de' termini teologici in turchesco, desidererei per tanto, che fosse bene esaminata da persona non solo versata nella teologia nelle lingue nostre, ma che in lingua turchesca ancora, e de' termini e delle frasi teologiche, havesse sufficiente notitia».⁶⁴

cella, per trastullo de' fanciulli e de' giovani si fa dal vento portare in aria, con suoni di sonagli, e la notte con lumi; e trattenendosi così in alto quanto si vuole, agitato dal vento hor di qua, hor di là, con lo strepito che fa e con la vaghezza de' suoi colori e de' fiocchi e pendono attaccativi, dà tutto 'l giorno piacere alle genti, et in Persia in particolare non vi è fanciullo che non ne habbia e non ne usi», in Pietro Della Valle, *Grammatica della Lingua Turca*, edizione critica a cura di N. Özkan - R. Speelman - A. Melek Özyetgin, Firenze, Accademia della Crusca, 2023, p. 213.

⁶⁴ AAV, *Della Valle – Del Bufalo*, 53, fols. 168-169. Questa traduzione non è attestata tra le opere di Domenico Germano. Sul francescano poliglotta, cfr. Pier Mattia Tommasino, *Traduzioni del Corano*, in «Al-Qanýara. Revista de Estudios Arabes» 31, 2010, pp 647-652 (in cui si segnalano alcuni manoscritti a Roma); Ulisse Cecini, *Dominicus Germanus de Silesia in Rome: the Roman Prodrumes of a Future Qur'an Translator*, in *The Qur'an in Rome*, cit., pp. 263-287. Della Valle lavorò anche sul persiano; ad esempio, attestò la corretta interpretazione e traduzione dallo spagnolo al persiano del manoscritto *Doctrina Espiritual* del suo amico Giovanni Taddeo di S. Eliseo (Juan Tadeo Roldán, 1574-1633), carmelitano scalzo nominato vescovo di Isfahan nel 1632 (AAV, *Della Valle – Del Bufalo*, 52, fols. 315-317). Il manoscritto della traduzione, secondo Angelo Michele Piemontese, risulta disperso e la stampa irrealizzata.

È una prudenza inusuale, in un uomo come Della Valle. Non ebbe infatti scrupoli nel tradurre in latino la “professione di fede” sciita; in quel caso, però furono i «dottori romani», per «soverchia timidità», a bocciarlo e a rifiutargli la stampa, così come gli fu negata la stampa del suo ritratto di Abbas I. Della Valle reagì con irritazione e lo confessò a Tegnagel: «Non sono prete, né Dottore, son huomo da spada, non ho voce in capitolo, et appò loro val più una sciocca consideratione di un inesperto scrupolista che cento attestationi d'un mio pari». ⁶⁵

La risposta dal campo: Della Valle al De procuranda salute di Tomás de Jesús

Lo stesso spirito di indipendenza traspare dal parere che Della Valle scrisse mentre si trovava ancora a Isfahan, nel 1617, su uno dei testi missionari più influenti del suo tempo, il *De procuranda salute omnium gentium, schismaticorum, haereticorum, iudaeorum, sarracenorum, caeterorumque infidelium*, pubblicato ad Anversa nel 1613 dal carmelitano scalzo Tomás de Jesús. ⁶⁶ È un libro immerso nell'ingranaggio istituzionale romano e nella saldatura fra sapere linguistico e controversia teologica. ⁶⁷ Tomás de Jesús vi progetta un centro romano incaricato di coordinare, formare e normare le missioni globali, anticipando in filigrana il modello che confluirà di lì a poco nella Congregazione di Propaganda Fide. Il decimo libro, il più ampio dell'opera, è interamente dedicato all'islam. È un intreccio di retorica controversistica, strategie missionarie e precetti normativi, sostenuto dal riuso di due pilastri dell'anti-islamismo tardo-medievale: Riccoldo da Montecroce e Juan de Torquemada, rilanciati a Roma nelle ristampe del 1606 di

⁶⁵ ÖNB, 9737t, fol. 171. Cfr. Chiara Petrolini, *Roma, Vienna e l'Oriente. Le lettere di Sebastian Tegnagel e Pietro Della Valle*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», 100, 1, pp. 349-373.

⁶⁶ Su Tomás de Jesús, cfr. Tommaso di Gesù Pammolli, *Il P. Tommaso di Gesù e la sua attività missionaria all'inizio del secolo XVII*, Roma, Procura delle missioni dei Carmelitani Scalzi, 1936); Elisabetta Zambruno, *Filosofia e teologia in Tomás de Jesús*, Genova, Marietti, 2002.

⁶⁷ Si vedano Aurélian Girard, *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Rome: Shaping a Missionary Language*, in J. Loop - A. Hamilton - C. Burnett, *The Teaching*, cit., pp. 189-212; Id. *Le Collège maronite de Rome et les langues au tournant des XVIe et XVIIe siècles: Éducation des chrétiens orientaux, science orientaliste et apologétique catholique*, in «Rivista Storica Italiana», 132, 1, 2020, pp. 274-80; Giovanni Pizzorusso, *Le lingue a Roma: studio e pratica nei collegi missionari nella prima età moderna*, in «Rivista Storica Italiana» 20, 1, 2020, pp. 248-71; Simon Ditchfield, *Rome calling? Rewriting the Catholic Reformation for the 21st century*, in *La crisi della modernità: Storie riletture e revisioni per Gianvittorio Signorotto*, a cura di M. Al Kalak - L. Ferrari - E. Fumagalli, Roma, Viella, 2023, pp. 305-328.

Facciotti e Zanetti.⁶⁸ Ne risulta un testo costruito come un grande *patchwork* di *auctoritates* medievali e di riferimenti provenienti dalle reti librarie cardinalizie: un mosaico autorizzato e retrico, dove la citazione vale come garanzia dottrinale.⁶⁹

Il *De procuranda salute* aveva conosciuto un successo immediato e si era diffuso rapidamente in tutti i conventi dei carmelitani scalzi, incluso quello di Isfahan, dove appunto lo lesse Della Valle.⁷⁰ Su richiesta di Giovanni Taddeo di S. Eliseo, dunque, egli ne redasse un parere, un commento latino di ventinove fogli, rimasto manoscritto, oggi conservato presso l'Archivio dei Carmelitani Scalzi di Roma.⁷¹

Nella *Praefatio ad Lectorem* Della Valle, con prevedibile diplomazia, assicura che non vuole "correggere" Thomas a Iesu, ma piuttosto colmare alcune lacune informative, integrando ciò che soltanto l'esperienza diretta consente di osservare. Con spirito quasi tucidideo, intende, in altre parole, sostituire alle *relationes* libresche l'autopsia, un sapere derivato dalla frequentazione quotidiana e concreta dei luoghi e delle persone. Sommessamente, si delinea quasi un manifesto epistemologico: la verità nasce dal contatto con le lingue, con le pratiche religiose reali, con la prossimità concreta alle situazioni, non nei corridoi di Lovanio o di Roma.

La prima parte del suo intervento assume il tono di un piccolo trattato politico-logistico per missioni e missionari, che egli definisce con una formula sorprendente e densa: «spirituales mercatores animarum». Come i mercanti mossi dal profitto, anche i missionari – suggerisce – devono agire con audacia, prontezza e una certa spregiudicatezza. Ne emerge un'idea di chiesa che agisce con prudenza, discrezione e conoscenza diretta dei luoghi; che forma clero locale e

⁶⁸ Cfr. Thomas E. Burman, *Riccolto da Monte di Croce*, in *Christian-Muslim Relations*, vol. 4 (1200-1350), a cura di D. Thomas - A. Mallett, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 678-691; Ana Echevarria, *Juan de Torquemada*, in *Christian-Muslims Relations*, vol. 5, cit., pp. 447-450. Per un quadro più complessivo, cfr. Thomas E. Burman, *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.

⁶⁹ Per un'analisi ravvicinata degli argomenti anti-islamici del trattato e dell'uso delle fonti, si veda Javier de Prado Garcia, *From Rome to the East: An Analysis of the Main "Roman" Anti-Islamic Sources of the De procuranda salute omnium gentium (1613)*, in *The Qur'an in Rome*, cit., pp. 237-261.

⁷⁰ Il trattato compare nella lista delle letture di Isfahan del 1617: «fra Tommaso di Giesù, Carmelitano Scalzo, *De Procuranda salute omnium gentium*, e ci scrissi sopra un libretto d'annotationi», e Della Valle include il suo commento nell'elenco delle sue opere terminate: «Annotationes in libro R.P. fratris Thomae a Jesu ordinis Carmelitarum Discalciatorum de procuranda salute omnium gentium Sphahani anno domini 1617» (AAV, *Della Valle – Del Bufalo*, 92-1/2, fol. 61v).

⁷¹ AGOCD, 334/m.

raccoglie informazioni verificate; che parla la lingua degli altri e si serve dei canali diplomatici.

Nel libro III del *De procuranda*, Tomás de Jesús enumerava sette vie per propagare la fede. Della Valle, leggendo e annotando da Isfahan, ne propone altrettante, ma nate non dalla teoria bensì dall'osservazione diretta. I suoi *aditus* supplementari costituiscono una sorta di contro-manuale, in cui la pratica e l'esperienza correggono la dottrina. Il primo canale passa attraverso gli ambasciatori cattolici – in particolare il Re di Francia e la Repubblica di Venezia – residenti a Costantinopoli: per loro tramite, osserva, «si possono introdurre uomini e libri più facilmente che altrove». Il secondo è più ambiguo e rivela una conoscenza sottile delle convenienze ottomane: fingersi francesi o veneziani, *nationi* generalmente ben accette. Seguono poi le reti cattoliche orientali, con al centro i maroniti, ponte essenziale fra Roma e il Levante. Un ulteriore canale, che Della Valle suggerisce, consiste nell'invio di sacerdoti scelti e prudentissimi, delegati segretamente dal Papa, che vivano «in abito comune», che non pubblicino nulla sugli affari pontifici e si presentino come «familiari, mercanti o sotto altro titolo di copertura»: delle spie, insomma. Protetti dall'anonimato, questi missionari dovranno raccogliere informazioni, mantenere una corrispondenza diretta con Roma e riferire «la pura verità sulle cose d'Oriente». Tutti gli altri – aggiunge con disincantata severità – «sono soliti alterare e imbrogliare le notizie di innumerevoli favole», mossi da ambizione o dal desiderio di compiacere. È, *in nuce*, la formulazione di una rete di intelligence religiosa, concepita come garanzia di veridicità e di controllo informativo.⁷²

Su questo impianto Della Valle innesta una visione più ampia, delineando tre sedi episcopali strategiche per consolidare la presenza cattolica: Pera di Costanti-

⁷² *Ivi*, fols. 2r-3v: «Per selectos denique sacerdotes, ac non mediocris prudentiae viros, quos summus Pontifex, occulto a se delegatos, facili negotio in variis Orientis civitatibus secure destinare posset, sub protectione prefatorum legatorum, vel consulum catholicorum nationum, ibi existentiam, qui tales sacerdotes communi habitu indutos, nihilque palam de Pontificis negociis profitentes, vel tanquam eorum familiares, vel tamquam mercatores, vel alio quovis titulo coloratos, in quacumque occasione facile tueri possent, et libentissime exciperant. Eorum autem opera, in regionibus illis, propagandae fidei quam utilissima foret, continuo enim ipsi Pontifici certissima de rebus Orientis [...]. Pontifici vero iucundissimum esset, cum ab huiusmodi fidelissimis ministris puram veritatem de rebus Orientalium sibi scribi sperare posset, quam veritatem alii, qui ab ipso Pontifice non tam immediate dependunt, de distantium populorum negotiis: sepiissime fucare solent, ac innumeris contexere fabulis, vel ad gratiam adipiscendam, vel ad facilem ambitioni parandam viam».

nopoli, “città frequentatissima”, abitata da famiglie greche cattoliche e mercanti latini; Aleppo, erede della sede patriarcale di Antiochia e crocevia del commercio levantino; e infine Il Cairo – o, in alternativa, Alessandria – per il patriarcato alessandrino, dove la protezione diplomatica di Venezia e Francia garantirebbe una relativa sicurezza. La sezione più lunga e più originale è però dedicata alla formazione. Qui Della Valle accoglie, ma al tempo stesso radicalizza, una tesi già presente nel *De procuranda*: i chierici vanno formati nei loro paesi d’origine. I seminari romani – scrive – falliscono perché i padri non vogliono mandare i figli lontano: per paura, per affetto, o per diffidenza verso il papa e i «costumi romani», che tanto più odiano quanto meno li conoscono. E i pochi che vi arrivano spesso non tornano: qualcuno ottiene un beneficio in Italia; altri, rientrati poveri, vengono respinti dai propri, odiati per i nuovi costumi e per quella che oggi diremmo mentalità allargata. Emblematico è l’episodio del giovane sacerdote greco, educato a Roma e partito per Costantinopoli pieno di zelo, ma rifiutato dai suoi e costretto a tornare in Italia. Gli esempi virtuosi, al contrario, sono le scuole dei gesuiti a Pera e a Chios, dove l’insegnamento locale, adattato alle lingue e ai contesti, produce risultati duraturi. La prima metà del trattato, giocata sull’organizzazione e sulla prudenza, disegna dunque un modello di missione possibile: discreta, intelligente, protetta. Ma una volta definito il come, Della Valle passa al perché e soprattutto al dove agire. Affronta, così, uno dopo l’altro, alcuni dei grandi luoghi comuni dell’immaginario cristiano sull’oriente musulmano: la violenza della spada, la licenza sessuale, la schiavitù, la presunta ignoranza dei popoli “infedeli” – e, specularmente, quella ben reale dei missionari.

Il primo bersaglio è uno dei pregiudizi più longevi della letteratura cristiana tardo-medievale e rinascimentale: l’idea che i musulmani venerino immagini e che esistano veri e propri “templi di Maometto”. Della Valle scioglie l’equivoco su due piani distinti ma complementari. Sul piano teologico, ricorda che l’Islam è una religione aniconica: non vi sono rappresentazioni sacre «né nelle moschee, né negli abiti, né altrove». Sul piano storico-linguistico, mostra che i nomi personali di certe moschee – la Solimania di Costantinopoli, la Husseinia e la Gauria del Cairo – non rimandano a oggetti di culto, ma ai loro fondatori, sovrani o mecenati. La conclusione, secca e teologicamente ineccepibile, è che «tutti i loro templi sono di Dio solo».⁷³

Un secondo luogo comune, antichissimo e altrettanto radicato, riguarda la presunta “religione della spada”. Fin dal Trecento si era diffusa in Europa l’im-

⁷³ Ivi, fols. 14v-15r.

magine del maestro musulmano che, prima di iniziare la lezione, sguaina la spada per indicare che «la dottrina di Maometto si diffonde più col ferro che con la ragione». La scena, tramandata da Riccoldo da Montecroce e ripetuta innumerevoli volte nei trattati contro l'islam, serviva a condensare in un gesto la differenza morale fra fede e violenza. Della Valle non nega che la conquista abbia avuto un peso nella diffusione della religione islamica, ma, taglia corto, smontando il simbolismo: «Questa cerimonia di sguainare la spada io non l'ho mai vista».⁷⁴

La terza smentita tocca un terreno più sensibile, dove la teologia si intreccia con la morale: la sodomia e l'interpretazione del Corano. Tomás de Jesús ripete un motivo antico citando il celebre versetto Q 2:223 (*al-Baqarah*) che nelle tradizioni latine circolanti in età moderna fu reso come “arate le donne... da qualunque parte vi piaccia”, e brandito come prova di licenza del *peccatum contra naturam*.⁷⁵ Della Valle tronca il sillogismo con poche parole: «Queste parole non sono interpretate dai musulmani come autorizzazione del peccato contro natura». È solo un dettaglio, ma vale la pena ricordare che negli stessi anni in cui Della Valle annotava queste osservazioni, a Parigi il già menzionato diplomatico al-Hajārī ebbe una discussione curiosamente analoga con l'orientalista Étienne Hubert e un monaco, proprio sulla sura che tanto aveva colpito l'immaginario cristiano. Nel suo resoconto, racconta infatti che, mentre leggeva il Corano con Hubert, notò una glossa in francese accanto alla famigerata sura, dove si sosteneva che i musulmani considerassero lecita la sodomia. Al-Hajārī s'infuriò, respinse con fermezza l'interpretazione e pretese che Hubert cancellasse quella nota dal suo Corano.⁷⁶

⁷⁴ Ivi, fol. 24r. Sulla retorica della spada nelle narrazioni (cristiane e musulmane) delle origini, cfr. Thomas Sizgorich, “Do Prophets Come with a Sword?” *Conquest, Empire, and Historical Narrative in the Early Islamic World*, in «The American Historical Review», 112, 4, 2007, pp. 993-1015. Su come la spada/violenza diventi figura stabile nell'immaginario occidentale sull'islam, cfr. John V. Tolan, *Saracens Islam in the Medieval European Imagination*, New York, Columbia University Press, 2002.

⁷⁵ Vincenzo Lavenia, *Un'eresia indicibile. Inquisizione e crimini contro natura in età moderna*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2015; Id., *Tra eresia e crimine contro natura: sessualità, islamofobia e Inquisizioni nell'Europa moderna*, in *Le trasgressioni della carne. Il desiderio omosessuale nel mondo islamico e cristiano, secc. XII-XX*, a cura di G. Marocchi - U. Grassi, Roma, Viella, 2015, pp. 103-130; Id., *Convertire e punire? Ancora su teologia, Inquisizione e sodomia nella prima età moderna*, in *Infami macchie. Sessualità maschili e indisciplina in età moderna*, a cura di F. Alfieri - V. Lagioia, Roma, Viella, 2018, pp. 23-49.

⁷⁶ Cfr. *Kitāb Nāṣir al-Dīn cAlā 'l-Qawm al-Kāfirīn* (“The supporter of religion against the infidels”), cit., pp. 131-136.

Tornando a Della Valle, a partire dall'erronea interpretazione della sura, arriva a formulare un principio di portata generale: senza conoscenza delle lingue (arabo, persiano, siriano) e senza padronanza della letteratura di mediazione (*tafsir*, *ḥadīth*, *fiqh*, scuole giuridiche), l'apologetica perde consistenza. Le traduzioni infedeli generano accuse infondate, e con esse una perdita di credibilità:

«Nel libro 10, parte 1, capitolo 10, si ribadisce quanto sopra, e si aggiungono le parole celebri del Corano: "Le vostre donne sono il vostro campo: usatele come volete". Tuttavia, queste parole non sono interpretate dai musulmani nel senso che vi sia autorizzato il peccato contro natura. Pertanto, per combattere efficacemente questa setta infedele, riterrei necessario esaminare non solo il Corano, ma anche tutte le sue glosse, spiegazioni e interpretazioni, con la massima attenzione, e farlo nella lingua originale in cui furono scritte, affinché non ci traggano in inganno traduzioni poco affidabili; e così si possano prima conoscere bene i veri errori, prima di cominciare a combatterli; per non rischiare che, accusando falsamente gli avversari, e venendo smentiti, si perda ogni credibilità nelle future confutazioni».⁷⁷

È un principio insieme filologico e morale: l'intelligenza precede il giudizio, la conoscenza precede la condanna.

A riprova, Della Valle cita il caso del sultano Ahmed I. Pur circondato dai pagi del Serraglio (in gran parte reclute del *devşirme*, adolescenti cristiani convertiti e formati all'interno del Palazzo interno (Topkapı), sotto la sorveglianza degli eunuchi bianchi), il sovrano è ritenuto «immune da quel peccato». Il giudizio più severo, invece, cade sui «padri greci», che «talvolta offrono i figli ai Turchi»: non tanto per vizio, quanto per denaro e per ascesa sociale. È un'allusione trasparente al circuito del *devşirme*, ma anche un gesto critico verso i cristiani d'Oriente,

⁷⁷ Ivi, fol. 23v: «Lib. 10, in praefatione dicit, Mahometum in Alcorano concedere, tanquam licitum, adulterium, fornicationem, et peccatum contra naturam. Alcoranum adhuc non legi, sed a Turcis, cum quibus saepe, de huiusmodi rebus, habui sermonem, nunquam talia audivi immo potius contrarium. Lib. 10 par 1, cap x, dicit ut supra, et addit illa verba Alcorani vulgata, "Mulieres vestrae, aratura vestra sunt, utimini eis, ut vultis". Quae tamen verba a Mahometanis non ita interpretantur, ut per illa peccatum contra naturam licitum esse credant. Quapropter, ut bene oppugnetur perfida haec secta, non solum Alcoranum, sed omnes etiam Alcorani glossas, explicationes, atque interpretationes, diligentissime evolvendas censerem, easque patria lingua, qua scriptae fuerunt, ne forte nos et hoc modo veros prius optime cognoscendos errores, quam illorum impugnationem aggrediendam; ne forsitan, adversariis falsa obiciendo crimina, ipsi, mendacio convicti, minus fidei simus imposterum nostris argumentis adepturi».

incapaci di riconoscere la parte di complicità che li lega a ciò che pretendono di condannare.

Lo stesso procedimento – fondato su verifica e simmetria – sostiene la risposta di Della Valle all'obiezione più prevedibile da parte romana: come credere possibile una presenza stabile se «nella stessa Costantinopoli», dove il sultano risiede e la giustizia è «meglio amministrata», i cristiani vengono perseguitati? L'argomentazione di Tomás de Jesús si appoggiava ai casi consueti: la chiesa di San Francesco, chiusa per anni; il vicario patriarcale, impiccato; i gesuiti, incarcerati e liberati solo dietro pagamento di somme ingenti. È la consueta iconografia del martirio, il repertorio edificante della persecuzione. E Della Valle non nega i fatti, ma ne ridimensiona il senso. «Non nego che siano tiranni – scrive – né affermo che lo siano sempre». Non attenua, ma ricontestualizza: trasferisce l'argomento dal piano religioso a quello politico. «A tali brutalità – osserva – furono spinti da molte cause, e non del tutto, politicamente parlando, ingiuste». Così, la chiusura della chiesa di San Francesco non diventa un episodio di odio di fede, ma la conseguenza di un uso improprio: rifugio di schiavi fuggitivi o di convertiti all'islam che, riconciliatisi con la chiesa cristiana, tentavano di rientrare clandestinamente in territorio cristiano. Quanto al vicario patriarcale, nella sua casa furono rinvenute lettere compromettenti indirizzate a principi cristiani: un reato politico, non un martirio religioso. Segue, quasi come un controcanto, il rovesciamento:

«Se nelle nostre regioni si tentasse la fuga di prigionieri turchi o di nuovi convertiti, o se si trovasse lettere di tradimento inviate ai Turchi o ad altri nostri nemici, a danno della Repubblica cristiana, quale principe, per quanto pio, non punirebbe duramente i colpevoli?»⁷⁸

È l'affermazione di una simmetria: la repressione non appartiene a una fede, ma alla logica universale dell'autodifesa politica.⁷⁹ Le pene inflitte dai turchi, conclude, non sono «ingiuste in sé», ma «necessarie secondo la loro legge» (*nec adeo inique, habita eorum legis ratione*). Gli episodi di persecuzione, rari e non sempre motivati da fanatismo, nascono spesso da imprudenza individuale e non devono «distoglierci dalle opere necessarie alla propagazione della fede».

⁷⁸ *Ivi*, fol.11v.

⁷⁹ Argomentazioni simili ricorrono nel ritratto dello scià di Persia Abbas I, che Della Valle pubblicò nel 1628 a Venezia (*Delle condizioni di Abbas Re di Persia*, Venezia, Baba, 1628). Sulla circolazione di quel piccolo trattato, per ulteriore bibliografia, cfr. C. Petrolini, *Roma, Vienna*, cit.

La conclusione è pragmatica, quasi utilitaristica: se i mercanti non rinunciano al commercio, se gli ambasciatori non lasciano la corte, se gesuiti e francescani continuano a officiare nelle loro chiese, perché dovrebbero arretrare i missionari? Gli incidenti, per quanto gravi, non annullano la possibilità di operare. Costantinopoli – città di tensioni, ma anche di scambi, di corridoi diplomatici e di convivenze forzate – diventa per Della Valle la prova sperimentale che la coesistenza è possibile, purché governata da prudenza, conoscenza delle lingue e rispetto delle leggi locali.

Con passo ugualmente empirico l'autore si muove in altre parti del trattatello, oscillando tra filologia, linguistica e geografia ecclesiastica, spesso con digressioni di sorprendente precisione tecnica. A partire dal lemma Messia, per esempio, costruisce una piccola lezione di linguistica comparata: il nome, spiega, non deriva dall'ebraico *Shilōh* ("da inviare"), ma dalle forme siriana *Mšihā* e araba *Masīh* ("unto"). Difende inoltre una traslitterazione latina coerente (seppur paretimologica) – *sciloh/scialah*, «come in scio» – fondata sulla pronuncia italiana e contrapposta alle mode grafiche del Nord Europa.⁸⁰ Per lui la filologia deve essere "viva": non esercizio libresco, ma arte dell'ascolto, esperienza diretta delle lingue e delle loro inflessioni. Con la stessa precisione smonta altri due miti consolidati. Il primo è quello dei Georgiani, che non parlano greco ma una lingua e una scrittura proprie, e che da tempo si sono emancipati dalle gerarchie di Costantinopoli e del Sinai. Il secondo riguarda gli Abissini, la cui presunta docilità verso Roma si rivela un'invenzione diplomatica: una leggenda nata da speranze politiche mal riposte.⁸¹

In definitiva, Della Valle attacca alla radice l'orientalismo *per auctoritates*: quel sapere costruito su citazioni, copie e seconde mani. In luogo dell'autorità morta, oppone un sapere vivo – fatto di parlanti reali, di varianti fonetiche osservate, di confronti fra sistemi. Allievo di uno schiavo, di rabbini e di maroniti, maestro nella bottega del mondo. Non stupisce che Goethe, due secoli più tardi, vedesse proprio in Della Valle «il viaggiatore attraverso il quale le peculiarità dell'Oriente mi si sono rivelate per la prima volta».

Maestri diversi: i fratelli Golius

Nel Seicento europeo i fratelli Van Gool (latinizzato Golius) compongono un dittico singolare: Jacob (1596-1667), calvinista, professore a Leida; Pieter, più

⁸⁰ Ivi, fols. 20v-23r.

⁸¹ Ivi, fols. 17r-18r.

giovane, convertito al cattolicesimo e carmelitano scalzo con il nome di Celestinus a Sancta Lidwina, missionario per il suo ordine e per Propaganda Fide. Due sponde confessionali, un medesimo cantiere orientalistico. Jacob, matematico e corrispondente di Descartes, fu una celebrità degli studi di arabistica del suo tempo: nel 1625 succedette a Thomas Erpenius nella cattedra di arabo a Leida, che tenne per quasi quarant'anni, assumendo in seguito anche quella di matematica. Pieter, invece, cresciuto dallo zio materno Jan Hemelaer, canonico di Leida, fu educato in ambiente cattolico: lo zio, convertitosi grazie a Justus Lipsius, lo guidò a sua volta alla conversione, fino alla decisione, da parte di Pieter, di entrare nell'ordine dei carmelitani scalzi, con il nome di Celestinus a S. Lidwina, in onore di una santa olandese.⁸²

Che i due fratelli, divisi dalla fede ma uniti da un prodigioso talento per lo studio dell'arabo, restassero legatissimi, in costante contatto e sostegno reciproco, basterebbe a incrinare una delle narrazioni più longeve sull'orientalismo delle origini: quella che lo vuole rigidamente scisso tra una via protestante e una cattolica, tra filologia e missione, tra percorso *ad fontes* e *ad gentes*. Senza dubbio, la frantumazione dell'unità del cristianesimo occidentale con la Riforma fu un potente catalizzatore degli *studia orientalia*: tra le forze che innescarono il crescente interesse europeo per le lingue e i testi d'Oriente stavano, insieme all'umanesimo filologico, alla stampa e alle rotte mercantili, la spinta teologica della Riforma e la risposta missionaria della Controriforma, oltre – come si è visto nella prima parte di questo libro – alla necessità di comprendere altre strutture politiche capaci di reggere alle pressioni delle crisi del Cinque e del Seicento. È ormai acquisito che cattolici e protestanti percorsero vie in parte diverse, negli obiettivi e nei metodi: da un lato la centralità e la difesa della Vulgata, con un forte impianto missionario e una frequente de-islamizzazione dell'arabo; dall'altro, il ritorno ai testi e la polemica erudita. Tra le due vie correva un antagonismo profondo, a lungo riflesso anche nella storiografia confessionale, che tendeva a rivendicare ora ai

⁸² Per un profilo biografico (ma non del tutto affidabile), si veda Herman Jozef Petrus Hugo Alard, *Petrus Golius of Celestinus a S. Liduina*, in «Studiën op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied», 24, 1885, pp. 277-315 e soprattutto il gesuita egiziano e islamologo Samir Khalil Samir, *Le P. Célestin de Sainte Lydwina, alias Peter Van Gool (1604-1676), missionnaire carme et orientaliste. Étude historico-littéraire*, Extrait de *La splendeur du Carmel*, Hazmieh, Beirut, 1985, pp. 1-84. Su Jacob Golius la biografia è vasta; si veda Arnoud Vrolijk e Richard van Leeuwen, *Arabic Studies in the Netherlands A Short History in Portraits, 1580-1950*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 40-48.

cattolici, ora (più spesso) ai protestanti, il primato in questo campo di studi. Ma la cornice confessionale, pur orientando la ricerca, non la esaurisce: risultati e metodi spesso si sovrappongono, e gli studiosi si parlano, si scambiano libri, si avvalgono degli stessi maestri o aiutanti. La parabola dei fratelli Van Gool – uno a Leida, l'altro a tra Palestina, Libano, Roma e India– mostra con esattezza questo intreccio di divergenza e continuità: due biografie allo specchio che raccontano, meglio di molte sintesi, l'intreccio di scissione e comunicazione su cui si fonda la storia europea dei saperi d'Oriente.

Abbiamo già incontrato Celestino come maestro di botanica di Matteo di San Giuseppe, e corrispondente di Peiresc. Ora lo ritroviamo in un altro ruolo, complementare e speculare: maestro e insieme allievo di lingue. Per inclinazione e competenze fu destinato alla missione in Levante, e nel 1632 arrivò ad Aleppo. Per anni si mosse tra Egitto, Siria e Libano, in un itinerario che ripercorreva in filigrana quello del fratello Jacob, la cui memoria godeva in Oriente di grande prestigio. Non trovò, come temeva, violenza, catene e persino martirio, ma cordialità e benevolenza.

Ad Aleppo Celestino perfezionò l'arabo e il persiano ascoltando i sermoni del vescovo maronita Ishāq al-Ṣidrawī – che aveva conosciuto a Roma – che glieli traduceva in italiano. Di lì a poco, Celestino cominciò a predicare in arabo, lingua che ormai padroneggiava, e a tradurre testi spirituali per le comunità cristiane del Levante. La sua versione araba dell'*Imitatio Christi* di Tommaso da Kempis, stampata nel 1663 dalla tipografia di Propaganda Fide, divenne un piccolo best-seller nelle chiese di Siria ed Egitto. Non fu un caso isolato. Nel 1648 aveva già completato la traduzione dal latino all'arabo di uno scritto del monaco bizantino Gregorio Decapolita sulla conversione di un musulmano, della Vita di Santa Teresa d'Avila, delle Controversie con i cristiani orientali e di diverse opere di preghiera. Ma la direzione dei suoi interessi non fu univoca: dall'arabo tradusse in latino una raccolta di proverbi e il trattato di un monaco egiziano del XII secolo, il *Bustān al-wāḥid wa tasliyyat al-munfarid* (Il giardino del solitario e consolazione dell'anacoreta). Soprattutto, dichiarò di aver terminato la traduzione latina del Corano – un'opera finora non rintracciata, ma che, se davvero completata, rappresenterebbe uno degli episodi più precoci di mediazione carnalitana tra Roma e l'islam.⁸³

⁸³ AGOCD, 252/c, lettera datata 2 marzo 1648: «E però occorrendo per le mie mani il suo libretto, intitolato “Sermo Historicus S.ti Gregorii Decapolitae” l’ho tradotto nella lingua Arabi-

Le lettere al fratello rivelano un'altra faccia del suo lavoro: ad Aleppo Celestino tradusse in arabo la *Ianua linguarum reserata aurea* di Comenio, manuale pansofico nato in ambiente protestante, e ne promosse, tramite conoscenti, versioni «anche in mongolo».⁸⁴

Si sbaglierebbe, tuttavia, ad attribuire al passato olandese e al legame con il fratello l'inclinazione di Pieter per gli studi, e a farne un'eccezione nel panorama carmelitano. In realtà, come ha mostrato Christian Windler, i conventi dei Carmelitani scalzi in Asia occidentale furono centri di formazione linguistica e di mediazione culturale, concepiti come spazi porosi di scambio tra missionari, cristiani locali e interlocutori musulmani o ebrei.⁸⁵

Mi limito a qualche esempio cursorio proveniente dalle lettere inviate da Isfahan, negli anni '20 del Seicento, da Prospero dello Spirito Santo, che raccontano un mondo di apprendimenti e di scambi: «s'attende poi con gran diligenza allo studio delle lingue, e particolarmente dell'araba», scrive nel 1621, «per esser ella il fondamento di tutte le altre orientali».⁸⁶ In quella casa – aggiunge due anni dopo – si predicava in italiano, armeno e persiano, e la dottrina cristiana si

ca, con intentione di dedicarlo a lei, come al suo legitimo Padrone, e l'invio la copia qui annessa, supplicandola di riceverla con buon occhio come cosa sua propria: sperando con altra occasione di mandarli alcun altro trattato maggiore. Imperoché per dare a V.R alcuna relatione delli miei studi, che ho fatto nel Levante, ho messo insieme diverse translationi dalla lingua arabica nella latina, et al incontro dalla latina nella arabica, fra li quali sono Thomas a Kempis de Imitatione Christi, il Compendio della Nostra Signora Madre, Alcuni Discorsi sopra l'Evangelio del Anno, et altre cose di devotione et orationi vocali, et le principali Controversie contra li Schismatici et Heretici Orientali, cioè Greci, Armeni, Jacobiti et Nestoriani. Ma dalla lingua arabica nella latina ho tradutto il Alcorano, molti Proverbi et sentenze raccolte dalli principali Authori Arabi, et un trattato assai bello e grande delle principali virtù, intitolato [...], *Pratum solitarii et consolatio Anachoretarum* composto con elegantissimo stile arabico d'un Monacho Egyptio avanti 550 anni incirca. Et già haverei finito questo Trattato ma, parte per mancamento di tempo, parte per non havere un Lexicon Arabico overo *Thesaurus Linguae Arabicae* stampato in Milano, 4 tomi in fol. per cercare le radici più difficili et litterali, non ho potuto qui nel Sacro Monte Libano dare l'ultima mano al suddetto Trattato, che già in Aleppo havevo tradotto più che la maggior parte».

⁸⁴ Si veda Robert Fitzgibbon Young, *Comenius in England*, London, Oxford University Press, 1932, pp. 48-49. L'opera era Johann Amos Comenius, *Ianua linguarum reserata aurea, sive Seminarium linguarum & scientiarum omnium*, Leszno, Sybonis, 1643.

⁸⁵ Christian Windler, *Missionare in Persien: Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17.–18. Jahrhundert)*, Köln - Weimar - Vienna, Böhlau Verlag, 2018; *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries*, a cura di Herbert Chick, London, Eyre & Spottiswoode, 1939.

⁸⁶ AGOCD, 238/d, n. 7.

insegnava ogni giorno «in quattro lingue: italiana, persiana, arabica e armena», a un pubblico di ogni età, incuriosito e partecipe. Lì lo studio era inteso non come esercizio astratto, ma come strumento di contatto: «ho ordinato ai padri che vi attendano con maggior diligenza, perché è mezzo efficacissimo per la conversione degli uomini dotti, curiosi e desiderosi di sapere»⁸⁷. La vita intellettuale di quei conventi aveva un respiro sorprendente. Da Isfahan, il chān di Shiraz inviava ai carmelitani richieste di libri che andavano ben oltre l'ambito religioso e che comprendevano Aristotele e Platone, oltre che dizionari:

«Il Chan di Sciras domanda libri per ch'in Sciras c'è una Università, com'ancora c'è in questa città, e dell'istessa sorte in Balzara dove hanno l'altra casa. Dico questo acciò che gli Padri che venivano siano huomini che possano dar ragione fondatamente della nostra fede. I libri che dimanda sono tutta la Scrittura Sacra che si troverà in Arabo, il testo d'Aristoteles e Platone in greco o in latino, Vocabolari arabi e latini. [...] Per amor di nostro Signore procuri mandarceli, perché il modo ch'habbiamo da tenere per entrare ha da essere per lettere. E non è stato puocho ch'il Signore habbi permesso che sii aperta questa porta».⁸⁸

Celestino, tuttavia, non operò in un centro urbano e composito come Isfahan, né in un momento di pari apertura. Quando, si stabilì sulle alture del Monte Libano, la stagione di maggiore vitalità intellettuale delle missioni carmelitane si era già attenuata, e il suo lavoro si svolse in condizioni molto più isolate, tra povertà cronica e instabilità politica.

⁸⁷ Ivi, 238/d, n. 19 (marzo 1623): «Nella nostra chiesa si predica similmente in diverse lingue, conforme al bisogno delle genti che concorrono. L'ordinario sono l'italiano, armeno et persiano. Alcune volte in un giorno si fanno tre prediche. La dottrina christiana si insegna ogni giorno in quattro lingue: italiana, persiana, arabica et armena, alla quale concorrono molti d'ogni età e stato et è gran consolatione il sentire le domande che fanno tra di loro circa i dubbi della nostra fede et le pronte risposte che si danno imparandole con iustezza e diligenza. [...] Sono alcuni giorni che non abbiamo parlato al Re, perché il demonio, che non può tollerare il frutto che se fa delle anime, procura d'impedirlo quanto può e ha messo in gratia del re un pittore eretico il qual non fa niente buon ufficio verso di noi. Egli intenta cose grande, quali non so si se gli riusciranno, dicono che il Re lo manda suo ambasciatore in Olanda. [...] Lo studio delle lingue va bene per gratia del Signore et con frutto ordinario e tutti intendono sufficientemente per catechizzare et predicare et ogni dì si vanno perfeccionando. Ho ordinato la padre Fra Pietro et al Padre fra Basilio che vi attendino con maggior diligenza acciò che possono hater mezzo efficacissimo per la conversione degli huomini dotti, li quali sono curiosi e desiderosi di sapere».

⁸⁸ AGOCD, 238/d, n. 22, fol. 1r (23 settembre 1623).

Le sue carte – molte, e in gran parte ancora da studiare – rivelano una figura di straordinaria energia, instancabile nella missione e poi a Roma come professore di arabo. È una personalità che merita ricerche a sé, incrociando la copiosa documentazione romana (con i superiori carmelitani e con Propaganda Fide) con la corrispondenza col fratello e con i contatti con la Repubblica delle Lettere; qui ci limitiamo a un primo sondaggio, destinato solo a delineare le condizioni della sua prima e intensa attività di studio e il sogno che la animava: fondare una scuola di lingue.

La missione del Monte Libano

L'aspetto straordinario delle traduzioni di Celestino è il contesto estremo in cui furono composte: un eremitaggio attivo, segnato da solitudine e povertà cronica. Nel marzo 1643 fondò la missione del Monte Libano, nella Valle dei Santi, a nord del paese, nel distretto di Bšarré, non lontano dai Cedri del Libano. La prima sede fu l'eremo di Sant'Eliseo: grotte scavate nella roccia, su un fianco della gola di Nahr Qādišā, donate ai carmelitani dal patriarca maronita Girgis 'Amīrah. Nelle sue lettere (lo abbiamo visto parlando delle sue spedizioni botaniche), Celestino insiste sulla bellezza del luogo, aspro e al tempo stesso incantevole: il fiume che «rapidissimo» corre nella valle rendendola fertile, le cascate da ogni lato, una solitudine propizia alla contemplazione ma con accesso agevole ai villaggi, e dunque all'altra parte della sua missione, l'apostolato.⁸⁹ Lì sognava di aprire una scuola: dapprima «un luogo dove i nostri missionari possano attendere

⁸⁹ AGOCD, 251/b, lettera datata 28 giugno 1643: «Il sito del convento è assai bello et ameno, molto quieto et solitario tra due montagne altissime, che tengono una valle molto feconda et delitiosa, per mezzo ella quale passa un fiume rapidissimo, et per tutta la valle si trova abbondanza di frutti, giardini, et alberi, con cascata d'acque d'ogni banda dalla cima delle montagne, vedendo qui chiaramente la verità di quel passo della sacra scrittura ad litteram, *sicut imentus aquarum quae fluunt de Libano*. Et con tutto ciò che godiamo qui una quiete et solitudine gratissima per attendere alla vita contemplativa, nondimeno quando vogliamo fare l'ufficio di missionari habbiamo parimenti comodità grandissima, essendo questo convengo circondato d'igni banda di a terre et villaggi lontani in circa tre miglia». Trent'anni dopo Wansleben scriveva che il Monte Libano era un luogo talmente ricco di bellezza, di acqua pura, di grano e di cacciagione, che avrebbe rimesso in salute anche un moribondo: «non dubito di asserire che ancorché un uomo fusso di già mezzo morto, havendo solamente la commodità di farsi trasportare là, havrebbe speranza certa di ricuperare in breve tempo la sua pristina sanità» (*Johann Micheal Wansleben's Travels in the Levant, 1671-1674. An annotated edition of his Italian report*, a cura di Alastair Hamilton, Leiden-Boston, Brill, 2023, pp. 82-83).

allo studio delle lingue», poi una vera scuola per giovani maroniti, dove un maestro locale avrebbe insegnato il siriano, e i carmelitani «la lingua araba, franca et latina, et sopra tutto la dottrina cristiana, li buoni costumi et creanze». Gli allievi più promettenti sarebbero stati inviati al Collegio maronita di Roma a proseguire gli studi di filosofia e teologia.⁹⁰

Dopo nemmeno un anno, però, Celestino rimase solo, con la sola compagnia di François Galaup de Chasteuil (1588-1644), giurista francese poliglotta ritiratosi dal mondo per vivere come anacoreta in Libano, il “solitario del monte Libano”, con il quale studiò ebraico. In quel periodo Celestino chiese a Roma molti libri,⁹¹ in particolare un Pentateuco per leggere la Genesi in ebraico e diver-

⁹⁰ La fondazione della scuola è il *leitmotiv* di quasi tutta l'abbondante corrispondenza di quegli anni di Celestino con Roma. Si veda per esempio la lettera datata 20 agosto 1649: «ho cominciato nel Libano una schola overo gymnasio per l'istruzione della gioventù, che già alcuni anni sono, ho cognosciuto d'esser grandemente necessario per il ben commune della Natione maronita, et già l'anno passato lo voleva mettere in esecuzione ma non ho potuto trovare modo e mezo per mantenimento delli figliuoli: hora ho ritrovato un modo di mantenere li figliuoli per un anno, et questo per dar principio a questa impresa per facilitare maggiormente quello ch'io sempre ho havuto nella mia mente, cioè di procurare efficacemente costì in Roma che la Sacra Congregatione assegna alcuna cosa determinata ogni anno per mantenimento delli figliuoli et un maestro Maronita che li insegna la lingua syriaca. Et noi l'insegneremo la lingua Araba, Franca et Latina, et sopra tutto la dottrina cristiana, li buoni costumi et creanze. Et quelli che saranno più capaci et habili per la Philosophia et Theologia, al suo tempo saranno mandati a Roma per studiare nel collegio della Natione Maronita. Et stimo che questo sarà di grandissimo sollevamento et agiuto per il sudetto Collegio, et mezo efficace per havere al suo tempo bravi soggetti per il beneficio comune della detta Natione. Ove hora si lamenta grandemente il Sig. Patriarca et tutti li vescovi maroniti che in molti anni non è ritornato dal Collegio alcun huomo dotto et atto per puoter servire la Natione con frutto che si pretende. [...] Già ho cominciato una ove già sono 12 discepoli et anderà crescendo il numero» (AG OCD, 251/b, 27).

⁹¹ AG OCD, 252/c, 3, lettera datata 4 gennaio 1644: « Quanto allo stato presente in che mi ritrovo hora in questo convento, se bene tengo bisogna di molte cose, et vivo con molta strettezza et povertà, nondimeno mi ritruovo molto contento et consolato con la compagnia del nostro Romito Francese Mons. di Chastuil, huomo dottissimo, principalmente nella lingua Hebraica, Syriaca, Greca et Arabica litterale, et di vita molto austera et esemplare, et con il suo agiuto et istruzione mi sono dato al studio della lingua Hebraica, et essendo già al fine della Grammatica, vorrei, secondo il suo consiglio, incominciare a legere il Vecchio Testamento nella lingua Hebraica, adiungendo insieme li Commentari delli Espositori, et desiderando d'incominciare dal libro di Genesis, supplico V.R. inatantemente di volermi mandare il sacro Testo delli cinque libri di Moisè in Hebreo, che tengono costì insieme con un altro libro intitolato Poma aurea Hebraica, et se per sorte venissero questo anno aluni signori francesi a Tripoli per andare in Gierusalemme, la prego mandarmi dapoi con essi il Lexicon Hebraicorum Pentaglotton, perciocché vedendo che la lingua hebraica sia molto utile et necessaria per la perfettione dell'Arabica

si lessici. Chiese anche denaro, arrivando a proporre eventualmente di spostare il progetto di scuola al Cairo,⁹² città con un costo della vita basso, facilità di accesso e ottimo arabo; o a Malta, per la grande quantità di schiavi musulmani che vi si trovavano.⁹³ In mancanza di aiuti, impiegò nel convento cinquanta scudi che il fratello Jacob gli aveva mandato da Leida per l'acquisto di libri.⁹⁴ Nell'autunno del 1644 arrivarono finalmente due compagni, Urbano e Matteo. Dopo pochi giorni, Urbano morì di peste, mentre Matteo rimase: i due disinfettarono il convento e ripresero il lavoro. Celestino insegnò a Matteo l'arabo con entusiasmo e, dopo soli sei mesi, gli affidò il primo sermone pasquale in quella lingua.⁹⁵ Per permettergli di studiare senza distrazioni, si occupava lui stesso della «cucina

et Syra, [...] desidero grandemente di perfectionarmi in essa, havendomi il Sig. Dato per questo fin una commodità bellissima, et mezo efficace, cioè la compagnia del nostro Romito sudetto, il quale tiene. Quasi tutta la sacra scrittura a mente nella lingua hebrea, et ha letto quasi tutti li espositori sacri prima di venire in queste parti orientali. Et se per sorte nostri superiori non volessero stabilire questa fondatione, prego VR di ottenermi licenza dalli nostri superiori per poter almanco un anno dimorare nel monte Libano in compagnia del sudetto Romita sperando con l'aiuto del Sig. di fare alcuni progressi nella lingua Hebraica et Syra, et d'essercitare nondimeno l'ufficio di missionario in predicare et instruire questa nazione Maronita».

⁹² AGOCD, 252/c, 1, lettera datata 4 dicembre 1643: « In caso che le RR Vostre non volessero stabilire questa fondatione del Monte Libano, et nondimeno volessero scegliere alcun luogo dove li Missionari puotessero attendere al studio delle lingue, stimo che il Gran Cairo sarebbe più a proposito di tutti li altri luoghi, per cagione che in Egypto fiorisce la lingua Arabica, et ivi si ritruovano grandissimo di Christiani schismatici et parimenti vi sono molti conventi di Religiosi che parlano arabo et si vive con pochissime spese essendo ivi ogni cosa buonissima mercato et vi sono molti mercanti europei, li quali parimenti puotrebbero soccorrerci.

⁹³ AGOCD, 252/c, 3, lettera datata 12 gennaio 1644: «Et se per sorte li nostri Superiori non volessero stabilire questa fondatione, prego V.R. Di procurare con ogni mezi possibili che in Malta si metta un studio delle lingue Orientali, havendo con isperienza provato che sarà difficilissimo nel luogo delle missioni voler instituire un collegio delle lingue, per li travagli, patimenti et incommodità che vi sono. Ma tra tutti li altri luoghi et conventi ho sempre stimato più a proposito il convento nostro di Malta, ove parimenti li missionari capaci della lingua Arabica potrebbono fare gran frutto non solamente per li nativi di cotesta isola, ma ancora nelli istessi schiavi, et io per tutta la vita mia non vorrei desiderare altra missione che quella di Malta».

⁹⁴ AGOP, 252/c, lettera datata 6 dicembre 1643: «havendo io dal principio di cotesta fondatione, con licenza del padre Vicario d'Aleppo preso cinquanta scudi d'alcuni danari, li quali mi erano stati mandati di Fiandra per comprare alcuni libri Arabici et Syricaci per servitio del mio fratello, et havendoli spesi in servitio delle Missioni, prego N.R. di dare ordine, avanti al consiglio generale, che li sudetti danari mi siano immessi per via di Malta per puoter dare soddisfazione a chi appartengono».

⁹⁵ AGOCD, 252/c, 8, lettera datata 28 novembre 1644: «Il P. f. Mattheo con gran zelo e diligenza va approfittandosi nella lingua arabica et spero che per la festa di Pasqua farà il primo

e del giardino».⁹⁶ Ma nel settembre 1646 un decreto del Definitorio Generale impose di mantenere una residenza stabile a Tripoli: Matteo si trasferì in città, ospite del mercante veneziano Angelo Arelli, dove continuò a studiare l'arabo con un maestro greco su impulso di Celestino.

La solitudine fu dura da sopportare. Con la partenza di Matteo – di cui si è detto nel capitolo terzo – Celestino arrivò a chiedere di poter tornare in Olanda. Le sue lettere raccontano però anche di incontri imprevedibili e vitali: come quello con un ragazzo di Anversa, orfano e panettiere, che dopo mille traversie giunse a Tripoli e divenne suo compagno, entrando infine nell'Ordine. Tutti fili minuti ma rivelatori di un microcosmo missionario fatto di apprendistati, fughe e ritorni.⁹⁷

Quando Matteo partì improvvisamente, portando con sé libri e denaro dalla casa del mercante dove alloggiava. Celestino ne fu «afflitto e sconsolato»: sapeva del desiderio di Matteo di raggiungere Ceylon, ma lo aveva pregato di attendere l'apertura della scuola. «Con certe finezze et tiri napolitani», scrive, «ha garbato la

sermone nella lingua araba et per la sua virtù et spirito dà gran speranza di diventar un segnalato missionario».

⁹⁶ AGOCD, 251/b, 4, lettera del 4 aprile 1645: «Io ho già atteso a fare la cucina et il giardino per dare tutt'il tempo necessario per studiare le lingue al mio compagno il P. f. Mattheo, il quale nella lingua araba già ha fatto ottimi progressi et comincerà a servire le missioni aiuto delle anime».

⁹⁷ AGOCD, 252/c, 25, lettera del 2 marzo 1648: «Ero quasi risoluto di tralasciare questa fondatione et missione del Monte Libano, sino l'arrivo di novi missionari. Ma la provvidenza divina volendo confondermi et parimenti consolarmi, mandò li mesi passati nel porto di Tripoli un vascello Fiamengo, nel quale la maggior parte della gente erano Catholici. Et essendo chiamato in Tripoli per confessarli, mi viene per la mani un giovane assai divoto, et di buon naturale, di 27 anni in circa, nato di legitimo matrimonio in Anversa, come ho conosciuto d'una lettera di testimonianza del parrocho della Cathedrale della sudetta città, ove dopo la morte del suo padre et madre ha dimorato molti anni nella casa degli orfanelli, havendo imparato per mestiere l'arte di far pane, et essendo con li vascelli fiamenghi venuto in Italia per andare a cercare la sua fortuna con l'arte sua, venne finalmente in Tripoli, et significandomi d'haver a noia la navigatione et le cose del mondo, disiderando di farsi religioso in alcuna montagna del levante, et in particolare offerendosi con ogni affetto a voler servire li nostri Religiosi in queste parti, ho giudicato per bene, conforme l'avviso del mio compagno d'accettarlo, et l'ho menato meco al monte Libano, ove doppo haverlo provato doi mesi e mezzo nel habito secolare l'ho vestito d'habito nostro ma più corto del solito et senza scapolare grande, [...] havendolo chiamato fratello fra Eliseo di S. Andrea: et confesso ingenuamente a VR avanti Iddio benedetto che resto tanto consolato et sodisfatto della sua persona et modo di procedere che, quanto a me, non lo vorrei cambiare con nissun altro fratello professo: havendo con isperienza provato quanta pena et fastidio si hanno dato alcuni delli nostri fratelli professi in queste parti».

mia semplicità olandese, partendo secretamente contro la promessa datami». Nonostante tutto, i due si riconciliarono: Celestino rimase per Matteo un mentore fino alla fine, e Celestino morì a Surat, ormai settantenne, mentre si era messo nuovamente in viaggio proprio per andare in soccorso del suo antico allievo.⁹⁸

7. Ai margini del sapere

Queste poche pagine non raccolgono che pochi frammenti di un panorama immenso: storie minime di maestri senza cattedra, di prigionieri che insegnano, di allievi che copiano. Ma anche un campione sufficiente a intuire come, nell'Europa della prima età moderna, una parte del sapere sull'Islam e sull'Oriente sia nata in condizioni di disuguaglianza e di costrizione, spesso dentro la violenza, non fuori di essa.

⁹⁸ AGOCD, 251/b, 27, lettera del 20 agosto 1649: «Quanto alla mutatione del p. F. Matheo, io giamai li ho posto in testa la missione dell'Isola di Ceilan, ma il P.f. Stefano di Giesù è stato il primo inventore, et dapoi il P.f. Barnaba. Et io per quietarlo l'havevo pregato instantamente di volermi prima agiutare a stabilire questa missione del Libano, et che dapoi io stesso sarei andato volentieri in compagnia su verso la sudetta missione, et havendomi dato la parola, scrissi a N.R. La lettera per dar sodisfattione al sudetto Padre, il quale volse dettarmi il contenuto d'essa. Et io havendo già preveduto molti mesi avanti la sua intentione, avevo scritto al N. Padre Generale, supplicandolo di dare al sudetto padre il carico di vicario per ligarlo maggiormente et renderlo più affettionato alla missione del Libano. Ma alla fine con certe finezze et tiri Napolitani ha gabato la mia semplicità olandese, partendo secretamente contro la promessa datami, et trattendo le lettere del Nostro Padre Visitatore 10 giorni, et portando via dalla casa di Tripoli [stavano a casa di un mercante veneziano] molti libri et mobili senza mio sapere, et di più 50 piastre reali per il suo viatico. Ove al contrario il nostro Padre Visitatore, vedendo li miei travagli e la necessità grande di nuovi compagni per mantenere la residenza di Tripoli, et la missione del Libano, haveva determinato di lasciarmi doi Padri et il fratello fra Giovanni Carolo, che dimora nel Monte Carmelo, et che il P.f. Matheo (il quale haveva deto che sarebbe tornato in Europa, se nostra padre non li havesse concesso la licenza di andarsene verso Bassora) non sarebbe partito sino che io fusse provveduto di due altri compagni. Onde, vedendo dapoi così subitanea mutatione nel sudetto Padre, et altri accidenti assai fastidiosi nella persona del P.f. Gio: Chrisostomo, restai talmente afflitto et sconsolato, che questa missione mi viene a nausea et fastidio. Ma hora rincorato per le lettere di VR et vedendo chiaramente che il Sig. Iddio mi fa gratia particolare in agiutarmi nelle fatiche et consolarmi nelli travagli, et sperando parimenti che il tempo sia vicino per fare cose grandi in questi paesi, sono risoluto di perseverare in questa missione sino a tanto che il Sig. Vorrà et l'obedienza permetterà».

Dietro le biblioteche, le stamperie e i conventi, si intravedono catene, riscatti, promesse di conversione, lavori pagati poco o per niente. E tuttavia, in quelle stesse condizioni, si formarono linguaggi comuni, gesti di insegnamento, forme di fiducia provvisoria. L'apprendimento passa attraverso l'ascolto e la dipendenza, e a volte perfino attraverso la paura: un sapere che non redime, ma che accade.

In questa luce, il rapporto tra İbrāhīm Dervīş e Tengnagel, le copie di Baldassarre Loyola e di al-Zwāwī, la tipografia dei neofiti, le scuole del viaggio e del chiostro, non sono episodi separati ma variazioni di uno stesso principio: la conoscenza come incontro imperfetto, dentro rapporti di forza che non cancellano la possibilità di comprendersi. Ogni testo, ogni traduzione, ogni lezione nasce così come un esperimento provvisorio, talvolta interessato, ma capace di spostare qualcosa.

Se c'è un filo che unisce queste vicende, è forse questo: un'Europa che impara confrontandosi, misurandosi, spesso urtandosi con l'altro; che copia e imita mentre censura, che apprende mentre sospetta. Nessuna purezza, dunque, e nessuna pacificazione: soltanto la persistenza di un movimento, un intreccio di mani e di voci che, anche nelle asimmetrie più dure, riesce a produrre conoscenza.

E nei margini di quei libri – nei *colophon* maledittori, nelle glosse sbagliate, nelle traduzioni parziali – si intravede un'altra genealogia del sapere: non un'eredità compatta, ma un archivio di gesti condivisi, di scarti, di mediazioni. È lì, forse, la forma più onesta dei *saperi viventi*: quella che riconosce di nascere, sempre, in compagnia degli altri.

Elenco delle figure

Figura 1. Jacopo Ligozzi, Guerriero ottomano di Rumelia raffigurato con pelli di animale, elmo ornato di ali d'aquila e un'ascia, istrice e serpente (1570-1570)
Firenze, Galleria degli Uffizi, Gabinetto dei Disegni e delle Stampe. Disegno a tempera.

Figura 2. Pietro Della Valle visita un ospedale degli animali in India
De volkome beschryving der voortreffelijke reizen van de deurluchtige reisiger Pietro della Valle, Amsterdam, Hendriksz Boom, 1666, vol. 6, tavola tra le pagine 68 e 69. Incisione.

Figura 3. I gesuiti martiri di Cuncolim (1608)
Matthäus Greuter e Paul Maupin, *Effigies et nomina quorundam e societate Jesu qui pro fide vel pietate sunt interfecti ab anno 15449 ad 1607*, Roma, 1608.

Figura 4. Scena del martirio di Cuncolim (1675)
Mathias Tanner, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia, et America, contra gentiles, Mahometanos, Judaeos, haereticos, impios, pro Deo, fide, Ecclesia*, Praga, 1675, p. 239.

Figura 5. Ritratto del gesuita José de Anchieta circondato da animali (1672)
Simão de Vasconcellos, *Vida do veneravel padre Joseph de Anchieta da Companhia de Iesu, taumaturgo do Nouo Mundo*, Lisboa, 1672.

Figura 6. Limache, crocifisso nel tronco (1646)
Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reyno de Chile*, Roma, 1646, tra le pagine 58-59.

Figura 7. *El Santísimo Christo de la Ensina que se aparecio en el Campo de alcantara* (1750)
André Basset, Parigi, 1750-1760.
British Museum.

Figura 8. Albero della Vergine al Cairo (1620)
Jacques Callot (su disegno di Bernardino Amico), Tavola 10, in Bernardino Amico di Gallipoli, *Trattato delle Piante & Immagini de Sacri Edifizi di Terra Santa*, Firenze, Cecconcelli, 1620, pagina successiva alla p. 18.

Figura 9. Albero del balsamo sorvegliato da uno giannizzero (1694)
Pierre Pommet, *Histoire générale des drogues*, Paris, Nicolas Le Gras, 1694, p. 275.

Figura 10. Martirio di Zaccaria (1577)

Isḥāq ibn Ibrāhīm ibn Maṣṣūr ibn Ḥalāf al-Niṣāpūrī, *Qışaṣ al-anbiyā'* (*Storie dei profeti*, XI secolo), miniatura da un manoscritto copiato a Shiraz nel 1577.

Berlino, Staatsbibliothek – Orientabteilung, Diez A fol. 3. Collezione dell'orientalista Heinrich Friedrich von Diez (1751-1817).

Figura 11. Lista di libri persiani inviata da Pietro Della Valle a Sebastian Tengnagel (1628)

ÖNB, Autogr. 10/34.

Figura 12. Inventario degli oggetti comprati da Pietro Della Valle in India

AAV, Archivio Della Valle – Del Bufalo, 92, fol. 133r.

Figura 13. La donna turca e il cane in un sermone anglicano

Oxfordshire Archive, MS. Oxf. dioc. papers c. 25, fol. 286.

Figura 14. Liberazione o addestramento di uccelli al Cairo (circa 1595)

Türkisches Manierenbuch (album di acquerelli commissionato da Bartholomäus Schachman), Universitätsbibliothek Kassel, Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel, 4° Ms. hist. 31, fol. 522r.

Figura 15. Elemosina ai gatti a Costantinopoli (circa 1595)

Türkisches Manierenbuch (album di acquerelli commissionato da Bartholomäus Schachman), Universitätsbibliothek Kassel, Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel, 4° Ms. hist. 31, fol. 246r.

Figura 16. Elemosina ai gatti (1715)

Gérard Jean Baptiste Scotin, *Dgi-Guerdgi Albanois, qui porte au Bezestein des Foyes de Mouton pour nourrir les Chats*, in Jacques Le Hay e Charles de Ferriol, *Recueil de Cent Estampes Representant Differentes Nations du Levant*, Paris, Jacques Collombat, 1715, tavola 60.

Figura 17. Scala su malvacea

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-7, fols. 84v-85r.

Figura 18. Pianta contro il morso dei serpenti

Matteo di San Giuseppe - BML, ms Redi 186, fols. 8v-9r.

Figura 19. Neonati in fasce e nomi dei battezzati

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-4, fols. 34v-35r.

Figura 20. Come il giglio tra le spine

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-4, fol. 384v-385r.

Figura 21. Bambini ai piedi di un giglio

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-2, fol. 405v-406r.

Figura 22. Martire cattolico a Tripoli

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-5, fols 72v-73r.

Elenco delle figure

Figura 23. Cedro del Libano e palma da cocco

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-5, fols. 86v-87r.

Figura 24. Zenzero

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-2, fols. 52v-53r.

Figura 25. Mango

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-4, fols. 359v-360r.

Figura 26. Ananas

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-7, fols. 47v-48r.

Figura 27. Anacardio

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-3, fols. 405v-406r.

Figura 28. Crocifisso tra foglie di bauhinia

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-3, fols. 104v-105r.

Figura 29. Crocifisso tra foglie tropicali, forse di mango

Matteo di San Giuseppe, *Scala et Pharetra divini amoris* - BML, Med. Pal. 29-2, fols. 421v-422r.

Bibliografia

- Afkhami, Amir A., *Humoralism*, in «Encyclopaedia Iranica», 12, 6, 2004, pp. 566-570.
- Alden, Dauril, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- Allard, Herman J.P.H., *Petrus Golius of Celestinus a S. Liduina*, in «Studiën op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied», 24, 1885, pp. 277-315.
- Almagià, Roberto, *Manucci, Nicolao*, DBI, 1934.
- Almansi, Guido - Warren, Donald, *L'Esploratore Turco di Giovanni Paolo Marana*, in «Studi secenteschi», 9, 1968, pp. 159-257; 10, 1969, pp. 243-288; 11, 1970, pp. 75-165; 12, 1971, pp. 325-365; 13, 1972, pp. 275-291; 14, 1973, pp. 253-283.
- Almansi, Guido, *L'«Esploratore turco» e la genesi del romanzo epistolare pseudo-orientale*, in «Studi secenteschi», 7, 1966, pp. 35-65.
- Alonso, Carlos, *Los Mandeos y Las Misiones Católicas en la primera mitad del s. XVII*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1967.
- Alpini, Prospero, *De balsamo dialogus*, Venetiis, sub signum Leonis, 1591.
- Alpini, Prospero, *De plantis Aegypti*, Venetiis, Francesco de Franceschi Senesi, 1592.
- Amabile, Luigi, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli, Morano, 1882, vol. 3.
- Amici, Bernardino, *Trattato delle piante & immaginj de sacri edifizj di Terra Santa*, Firenze, Cecconcelli, 1620.
- Amissah, James B., *Introducing 'Description and Historical Account of the Golden Account of the Golden Kingdom of Guinea' by Pieter de Marees: An Early 17th Century Publication on the Gold Coast*, in «Transactions of the Historical Society of Ghana», 9, 1968, pp. 121-127.
- Amit, Gish, *Ownerless Objects: The Story of the Books Palestinians Left Behind in 1948*, in «Jerusalem Quarterly», 22, 2008, pp. 7-20.
- Anderson, Sonia, *An English Consul in Turkey. Paul Rycout at Smyrna, 1667-1668*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Andrade, Frazer, *Goa History: The Cuncolim Revolt; Unpacking Truths behind the 1583 incident*, in «O Heraldo», 26.06.2025.
- Andretta, Elisa - Brevaglieri, Sabina, *Storie naturali a Roma fra antichi e nuovi mondi: il «Dioscorides» di Andrés Laguna (1555) e gli «Animalia Mexicana» di Johannes Faber (1628)*, in «Quaderni Storici», 48, 142-1, 2013, pp. 43-87.
- Andretta, Elisa, *Le Monde sous l'oeil des médecins. Nature et politique à l'Escorial et au Vatican (XVIe siècle)*, Paris, Garnier, 2024.
- Anonimo, *I tre impostori. Mosè, Gesù, Maometto*, testo latino, introduzione e note a cura di Germana Ernst, Calabritto, Mattia&Fortunato, 2006.

- Anquetil-Duperron, A. H. (a cura di), *Oupnek'hat (id est, secretum tenendum) Opus ipsa in India rarissimum, ad verbum, e Persico idiomate, Samskrehitis vocabulis intermixto, in Latinum conversum*, Argenteuil, Levrault, 1802.
- App, Urs, *How Amida got into the Upanishads: An Orientalist's Nightmare*, in *Essays on East Asian Religion and Culture. Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki on the occasion of his 65th birthday* a cura di C. Wittern - L. Shi, Kyoto, 2007, pp. 11-33.
- App, Urs, *Schopenhauer's Compass: An Introduction to Schopenhauer's Philosophy and Its Origins*, Wil (Switzerland), University Media, 2014.
- App, Urs, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010.
- Appadurai, Arjun, *Gastro-Politics in Hindu South Asia*, in «American Ethnologist», 8, 3, 1981, pp. 494-511.
- Aranha, Paolo, *Discrimination and Integration of the Dalits in Early Modern South Indian Missions: The Historical Origins of a Major Challenge for Today's Christians*, in «The Journal of World Christianity», 6, 1, 2016, pp. 168-204.
- Aranha, Paolo, *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*, Milano, Franco Angeli, 2006.
- Arriaga, Pablo José de, *Extirpacion de la idolatria del Peru*, Lima, Contreras, 1621.
- Aščerić-Todd I. – Knees, S. – Starkey, J. - Starkey, P. (a cura di), *Travellers in Ottoman Lands: The Botanical Legacy*, Oxford, Archaeopress, 2018.
- Asher, Catherine B., *Architecture of Mughal India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Asif, Manan Ahmed, *A Book of Conquest. The Chachnama and Muslim Origins in South Asia*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2016.
- Aşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şuarâ*, a cura di F. Kılıç, Istanbul, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010, vol. 2.
- Aubin, Jean, *Les Sunnites du Lârestân et la Chute des Safavides*, in «Revue des Études Islamiques», 33, 1965, pp. 151-171.
- Babinski, Paul M. - Loop, Jan, *Looting and Learning: War and the Qur'an in European Oriental Studies*, in «Erudition and the Republic of Letters» 9, 3, 2024, pp. 239-280 (Special Issue: *The Turkish Wars and the Study of Islam in Early Modern Europe*, a cura di P. Babinski – J. Loop – A. Ben-Tov).
- Bacon, Francis, *Cogitationes de natura rerum*, in Id. *Works*, a cura di J. Spedding, London, Longman, 1857, vol. 4.
- Bacon, Francis, *The Essays or Counsels, Civil and Moral*, a cura di B. Vickers, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Báez, Fernando, *De las tablillas sumerias a la Guerra de Irak*, Barcelona, Destino, 2004.
- Baker, Chris - Phongpaichit, Pasuk, *A History of Ayutthaya. Siam in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Baldassarri, Fabrizio, *From the Analogy with Animals to the Anatomy of Plants in Medicine: The Physiology of Living Processes from Harvey to Malpighi*, in *Plants in 16th and 17th Century: Botany between Medicine and Science*, a cura di F. Baldassarri, Boston-Berlin, De Gruyter, 2023, pp. 121-144.
- Baldassarri, Fabrizio, *In the Beginning Was the Plant: The Plant-Animal Continuity in the Early Modern Medical Reception of Galen, Galen and the Early Moderns*, a cura di M. Favaretti Camposampiero – E. Scribano, Cham, Springer, 2022, pp. 55-8.
- Baldassarri, Fabrizio, *The seed, the tree, the fruit, the juice: plants in early modern knowledge. An Introduction*, in «Nuncius» 37, 2, 2022, pp. 243-253.

- Baldassarri, Fabrizio, *The Vegetable Lamb of Tartary in the Renaissance: Philosophy, Magic, and Botany*, «Blog of the Journal for the History of Ideas», 2021: <https://www.jhiblog.org/2021/12/22/the-vegetable-lamb-of-tartary-renaissance-philosophy-magic-and-botany/>.
- Bandini, Angelo Maria, *Bibliotheca Leopoldina Laurentiana, seu Catalogus manuscriptorum qui iussu Petri Leopoldi*, Firenze, typis Regiis, 1793, vol. 3.
- Barbarics-Hermanik, Zsuzsa - Heppner, Harald, *Türkenangst und Festungsbau. Wirklichkeit und Mythos*, Frankfurt, Peter Lang, 2009.
- Barbarics-Hermanik, Zsuzsa, *European Books for the Ottoman Market*, in *Specialist Markets in the Early Modern Book World*, a cura di R. Kirwan - S. Mullins, Leiden, Brill, 2015, pp. 389-405.
- Barbierato, Federico, *Politici e ateisti. Percorsi nella miscredenza a Venezia tra Sei e Settecento*, Milano, Unicopli, 2006.
- Barreto Xavier, Ângela - Županov, Ines G., *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Barreto Xavier, Ângela, *Power, religion and violence in sixteenth-century Goa*, in «Portuguese Literary and Cultural Studies», 17, 18, 2010, pp. 27-49.
- Bartoli, Daniello, *Missione al gran Mogor del Padre Ridolfo Aquaviva*, Roma, il Varese, 1663.
- Barzazi, Antonella, «*Si quid e Gallia afferatur, avide lego*». *Reti intellettuali, libri e politica tra Venezia e la Francia nella prima metà del Seicento*, in *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVIe-XVIIe siècles*, a cura di G. Fragnito - A. Tallon, Roma, École française de Rome, 2015 | link: <https://doi.org/10.4000/books.efr.2856>
- Bassani, Luigi, *I costumi et i modi particolari de la vita de Turchi*, Roma, Antonio Blado, 1545.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus et l'Espagne*, Droz, Genève, 1991.
- Bayerle, Gustav, *The Compromise at Zsitvatorok*, in «Archivum Ottomanicum», 6, 1980, pp. 5-53.
- Benci, Francesco, *Quinque martyres*, Venetia, Muschius, 1591.
- Benedetti, Stefano, *Lorenzo Magalotti's «Relazione della China» and the First Italian Edition of a Confucian Classic*, in: *Exchanges and Parallels between Italy and East Asia*, a cura di G. Zhang - M. Mignone, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2020, pp. 182-207.
- Benzoni, Gino, *Campanella e Venezia: qualche appunto, qualche spunto*, in *Tommaso Campanella e la congiura di Calabria*, a cura di G. Ernst, Stilo, Comune di Stilo, 2001, pp. 43-60.
- Berardi, Luca, *Copying Islamic Manuscripts in Captivity: The Case of the Qur'an of Muḥammad al-Tāzī / Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)*, in «Manuscript Studies: A Journal of the Schoenberg Institute for Manuscript Studies», 9, 1, 2024, pp. 1-16 | link: <https://doi.org/10.1353/mns.2024.a930874>.
- Berlivet, Luc - Cabibbo, Sara - Donato, Maria Pia - Michetti, Raimondo - Marilyn, Nicoud (a cura di), *Médecine et religion. Collaborations, compétitions, conflits (XIIIe-XXe siècles)*, Roma, École française de Rome, 2014.
- Bernier, François, *Mémoire sur le Quietisme des Indes*, in *Histoire des ouvrages des sçavans*, Rotterdam, Reinier Leers, 1688.
- Bernier, François, *Voyages*, Amsterdam, Marret, 1699 (I^a ed. 1670), vol. 2.
- Berthold, Cornelius, *Forms and Functions of Pendant Koran Manuscripts*, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2021.
- Bettoni, Anna, *Le isole dell'«Archipelago» nel «Voyage» di Philippe Du Fresnes-Canaye*, in *L'Europa e il Levante nel Cinquecento*, vol. 2: *Le isole del Mediterraneo orientale nella letteratura di viaggio*, a cura di L. Zilli, Padova, Unipress, 2004, pp. 149-176.

- Bevilacqua, Alexander, *The Republic of Arabic Letters. Islam and the European Enlightenment*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2020.
- Bhattacharyya, P. K., *Beginning of modern Botany in India by Dutch in 16th-18th Century (basic Features and Characteristics)*, in «Indian Journal of History of Science», 17, 2, 1982, pp. 365-376.
- Biasiori, L. - Marcocci, G. (a cura di), *Machiavelli, Islam and the East*, London, Palgrave Macmillan, 2018.
- Blair, Ann, *New Knowledge Makers*, in *New Horizons for Early Modern European Scholarship*, a cura di N. Popper - A. Blair, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2021, pp. 167-182.
- Blount, Charles, *Anima mundi*, London, Will Cademan, 1679.
- Bodin, Jean, *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, a cura di L. Noack, Paris-London, Klincksieck, 1857.
- Bodin, Jean, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, a cura di M. L. Daniels Kuntz, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- Bodin, Jean, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Paris, Martinus Juvenis, 1572.
- Borghero, Roberta, *A 17th Century Glossary of Mandaic*, in «Aram», 11-12, 1999-2000, pp. 311-319.
- Borrmans, Maurice, *Présentation de la première édition imprimée du Coran à Venise*, in «Quader-
ni di studi arabi», 9, 1991, pp. 93-126.
- Bosio, Giacomo, *La trionfante e gloriosa croce*, Roma, Alfonso Ciacone, 1610.
- Botley, Paul - Vince, Maté (a cura di), *The Correspondence of Isaac Casaubon in England*, Genève, Droz, 2018.
- Boumediene, Samir, *La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du «Nouveau Monde» (1492-1750)*, Vaulx-en-Velin, Éditions des Mondes à faire, 2016.
- Boxel, Piet van, *Jewish Books in Christian Hands: Theology, Exegesis and Conversion under Gregory XIII (1572-1585)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2016.
- Boxer, Ralph Charles, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.
- Boym, Michal, *Flora Sinensis, fructus floresque*, Vienna, Typis Matthaei Rictij, 1656.
- Braudel, Fernand, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1987.
- Brentjes, Sonja, *Travellers from Europe in the Ottoman and Safavid Empires, 16th-17th Centuries. Seeking, Transforming, Discarding Knowledge*, Ashgate, Routledge, 2010.
- Brentjes, Sonja, *Pietro della Valle*, in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 10, a cura di D. Thomas - J. Chesworth, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 515-517.
- Brerewood, Edward, *Enquiries touching the diuersity of languages, and religions through the cheife parts of the world*, London, Bill, 1614.
- Brevaglieri, Sabina, *Natural desiderio di sapere: Roma barocca fra vecchi e nuovi mondi*, Roma, Viella, 2019.
- Brewer-García, Larissa, *The composite pardo of seventeenth-century Lima: blackness, whiteness, and Creole self-fashioning in the earliest portraits of Martín de Porres*, in «Colonial Latin American Review», 30, 2, 2021, pp. 272-304.
- Briganti, Annibale (a cura di), *Dell'istoria dei semplici aromati et altre cose che vengono portate dall'Indie Orientali pertinenti all'uso della medicina*, Venezia, 1585.
- Broggio, Paolo, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XII)*, Roma, Carocci, 2004.
- Broggio, Paolo, *Jesuit Missionaries and Indigenous Cultures between Adaptation, Persuasion and*

- Repression: the case of Spanish America in the 16th and 17th Centuries*, in *Representations of the Other and intercultural experiences in a global perspective (XVIth-XXth centuries)*, a cura di N. Guasti, Milano, Mimesis, 2017, pp. 35-64.
- Brogini, Anne, *Une activité sous contrôle: l'esclavage à Malte à l'époque moderne*, in «Cahiers de la Méditerranée», 86, 2013, pp. 49-61.
- Brouwer, Lotte, *“Man sihet Guts und Boß / Tugend und Laster mehr dann daheim”: German Lutheran interest in the Ottoman Empire as reflected in the life and works of Salomon Schweiger (1551- 1622)*, Tesi di Dottorato, University of Kent, Freie Universität Berlin (relatore: Jan Loop), 2020.
- Brunelli, Gianpiero, *Paolo V, papa*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di V. Lavenia - A. Prosperi - J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. 3, pp. 1166-1167.
- Bucciantini, Massimo - Camerota, Michele - Giudice, Franco, *Il telescopio di Galilei. Una storia europea*, Einaudi, Torino, 2012.
- Burke, Peter, *The philosopher as traveller: Bernier's Orient*, in *Voyages and Visions: Towards A Cultural History of Travel*, a cura di J. Elsner - J.-P. Rubiés, London, Reaktion Books, 1999, pp. 124-137.
- Burman, Thomas E., *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.
- Burman, Thomas E., *Riccoldo da Monte di Croce*, in *Christian-Muslim Relations*, vol. 4 (1200-1350), a cura di D. Thomas - A. Mallett, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 678-691.
- Busbecq, Ogier Ghiselin de, *Legationis Turcicae Epistolae quatuor*, Paris, Beys, 1589.
- Caffiero, Marina, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2004.
- Calabi, Donatella, *Gli stranieri e la città in Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, a cura di G. Benzoni - A. Menniti Ippolito, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 5, 1996, pp. 913-46.
- Calmard, Jean, *Lar et Laristan*, in *Encyclopédie de l'islam*, Leiden, Brill, 1986, vol. 5, pp. 645-676.
- Camerarius, Philipp, *Operae horarum succisivarum, sive meditationes historicae*, Frankfurt, Kopff, 1602.
- Campanella, Tommaso, *Antiveneti*, a cura di L. Firpo, Firenze, Olschki, 1994.
- Campanella, Tommaso, *De reformatione scientiarum Index*, Venezia, Baba, 1633.
- Campanella, Tommaso, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Bari, Laterza, 2007.
- Campanella, Tommaso, *Poesie*, a cura di F. Giancotti, Torino, Einaudi, 1998.
- Campanella, Tommaso, *Quod Reminiscentur et convertentur ad Dominum Universi Fines Terrae*, a cura di R. Amerio, Padova, CEDAM, 1939.
- Camporesi, Piero, *Emblemi vegetali*, in Id., *Le officine dei sensi*, Milano, Garzanti, 1985, pp. 35-46.
- Canavaggio, Jean, *Le 'Vrai' visage d'Agi Morato*, in «Les Langues Néo-Latines», 239, 1981, pp. 22-38.
- Canaye de Fresnes, Philippe, *Harangues et actions publiques des plus rares esprits de nostre temps*, Paris, Jean de Heuqueville, 1609.
- Canaye, Philippe de Fresnes, *L'Organe, c'est à dire, L'instrument du discours*, Lyon, Jean de Tournes, 1589.
- Canaye, Philippe de Fresnes, *Lettres et ambassades de messire Philippe Canaye, seigneur de Fresnes*, Paris, Jean Jost, 1645.

- Canaye, Philippe, *Le voyage du Levant de Philippe du Fresnes-Canaye (1573), publié et annoté par m. Henri Hauser*, Paris, Ernest Leroux, 1898.
- Carnevale, Diego, *Cittadini ombrotati: mobilità e accoglienza degli stranieri nel Regno di Napoli (secoli XVII-XVIII)*, Napoli, FedOAPress, 2024.
- Casale, Giancarlo, *Prisoner of the Infidels. The Memoir of an Ottoman Muslim in Seventeenth-Century Europe*, Oakland, University of California Press, 2021.
- Casari, Mario, *Eleven good reasons for learning Arabic in Late-Renaissance Italy: a memorial by G.B. Raimondi*, in *Renaissance studies in honor of Joseph Connors*, vol. 2, a cura di M. Israëls - L. A. Waldman, Firenze, Leo S. Olschki - Villa i Tatti, 2013, pp. 545-557.
- Casari, Mario, *Raimondi, Giovanni Battista*, in DBI, 86, 2016, pp. 221-224.
- Casaubon, Isaac, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes*, London, Norton - Bill, 1614.
- Casaubon, Isaac, *Epistolae*, Rotterdam, Fritsch - Böhm, 1709.
- Castries, Henry de, *Autour d'une bibliothèque marocaine*, in «Journal des Débats», 20.10.1907, p. 3.
- Cattaneo, A. - Corbellini, S. (a cura di), *Sguardi globali. Mappe olandese, spagnole e portoghesi nelle collezioni del Granduca Cosimo III de' Medici*, Firenze, Mandragora, 2019.
- Catto, Michela, *Idolatria, Islam, dissimulazione. I gesuiti e la religione del regno di Akbar*, in *Il beato Rodolfo Acquaviva. Missione e martirio, cultura e politica*, a cura di G. Mongini - R. Ricci, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 83-89.
- Céard, Jean, *La nature et les prodiges: l'insolite au XVIe siècle*, Genève, Droz, 1996.
- Cecini, Ulisse, *Dominicus Germanus de Silesia in Rome: the Roman Prodrumes of a Future Qur'an Translator*, in Stella, F. - Tottoli, R. (a cura di), *The Qur'an in Rome*, cit., pp. 263-287.
- Çelik, Hülya - Molino, Paola - Petrolini, Chiara - Wallnig, Thomas, *The Oriental Outpost of the Republic of Letters Sebastian Tengenagel, the Imperial Library in Vienna, and Knowledge of the Orient in Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2025.
- Çelik, Hülya - Petrolini, Chiara, *Establishing an «Orientalium linguarum Bibliotheca» in 17th-century Vienna: Sebastian Tengenagel and the trajectories of his manuscripts*, in «Bibliothecae», 10,1, 2021, pp. 175-231.
- Çelik, Hülya, *Traces of the Captive Copyist Derviş İbrâhîm in Sebastian Tengenagel's (d. 1636) Notebooks*, in «Buyurdum ki. ...» *The Whole Word of Ottomanica and Beyond. Studies in Honor of Claudia Römer*, a cura di H. Çelik - Y. Köse - G. Procházka-Eisl, Leiden-Boston, 2023, pp. 270-93.
- Chaney, Edward, *The Evolution of the Grand Tour: Anglo-Italian Cultural Relations since the Renaissance*, London and New York, Routledge, 2000.
- Chick, Herbert, *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries*, London, 1939, vol. 2.
- Ciampi, Ignazio, *Della vita e delle opere di Della Valle il Pellegrino*, Roma, Barbera 1880.
- Ciarallo, Anna Maria, *Le scienze botaniche a Napoli tra '500 e '700*, in *Napoli Viceregno spagnolo. Una capitale della cultura alle origini dell'Europa moderna (sec. XVI-XVII)*, a cura di M. Bosse - A. Stoll, Napoli, Vivarium, 2001, pp. 293-310.
- Ciliberto, Michele, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Storia e letteratura, 2005.
- Ciliberto, Michele, *Sogno, ombra, dissimulazione. Variazioni di un tema*, in Id., *L'occhio di Atteone: nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Storia e Letteratura, 2002, pp. 111-140.
- Clifton, James, *Kunst- und Naturalien-Kammern of seventeenth-century Naples: Johann Daniel Major's view from Germany*, in *The Science of Naples. Making knowledge in Italy's pre-eminent city*, a cura di L. Gianfrancesco e N. Tarrant, London, UCL Press, 2024, pp. 163-186.

- Clusius, Carolus (= Charles de l'Écluse), *Exoticorum libri decem*, Leiden, Plantin, 1605.
- Cochrane, Eric, *Florence in the Forgotten Centuries 1527-1800*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1974.
- Colagrossi, Elisabetta, *Il principe mughal e la «congiunzione dei due oceani». Per una ermeneutica della traducibilità delle religioni*, in «Giornale di Metafisica», 39, 1, 2017, pp. 53-71.
- Colombo, Emanuele, *A Muslim Turned Jesuit: Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)*, in «Journal of Early Modern History», 17, 5-6, 2013, pp. 479-504.
- Colombo, Emanuele, *Lacrime e sangue. Martirio e missione nella Compagnia di Gesù in età moderna*, in «Annali di Scienze Religiose», 12, 2019, pp. 53-123.
- Comenius, Johann Amos, *Ianua linguarum reserata aurea, sive Seminarium linguarum & scientiarum omnium*, Leszno, Sybonis, 1643.
- Concina, Ennio, *Fondaci. Architettura, arte e mercatura tra Levante, Venezia e Alemagna*, Venezia, Marsilio, 1997.
- Cook, Harold J., *Matters of Exchange. Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven-London, Yale University Press, 2007.
- Corsano, Antonio, *Il Magalotti e l'ateismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 2, 1972, pp. 241-262.
- Cortelazzo, Manlio, *Venezia, il Levante e il mare*, Pisa, Pacini, 1989.
- Coryat, Thomas, *Coryat's Crudities; reprinted from the edition of 1611*, London, W. Cater, J. Wilkie and E. Easton, 1776, vol. 1.
- Cozzi, Gaetano, *Agostino Da Mula*, DBI, vol. 32, 1986, pp. 376-381.
- Cozzi, Gaetano, *Gli Ebrei e Venezia, secoli XIV-XVIII*, Milano, Edizioni di Comunità, 1987, pp. 333-375.
- Cozzi, Gaetano, *Il doge Niccolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneziano agli inizi del Seicento*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione Culturale, 1958.
- Cozzi, Gaetano, *Paolo Sarpi tra il cattolico Philippe Canaye de Fresnes e il calvinista Isaac Casaubon*, in «Bollettino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato veneziano», 1, 1959, pp. 27-153 (ristampato in Id., *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 43-44).
- Craik, Katharine A., *Reading Coryats Crudities (1611)*, in «Studies in English Literature 1500-1900», 44, 1, 2004, pp. 77-96.
- Cremona, Joseph, *Italian-Based Lingua Francas around the Mediterranean, in Multilingualism in Italy Past and Present*, a cura di A. L. Lepschy - A. Tosi, Oxford, Legenda, 2002, pp. 24-30.
- Cressy, David, *Books as Totems in Seventeenth-Century England and New England*, in «The Journal of Library History», 21, 1986, pp. 92-106.
- Crifò, Francesco, *Venezia e le lingue balcaniche, levantine e orientali (1469-1571)*, in *Il veneziano «de là da mar». Contesti, testi, dinamiche del contatto linguistico e culturale*, a cura di D. Baglioni, Berlin, De Gruyter, 2019, pp. 49-71.
- Cristea, Ovidiu, *Pirat sau reis? O dilemă a navigației și comerțului în relațiile venețiano-otomane di Mediterana răsăriteană în prima jumătate a secolului al XVI-lea*, in *Negustorimea în Țările Române între Societas mercatorum și individualitatea mercantilă în secolele XVI-XVIII*, a cura di L. Cristian, Galați, Galați University Press, 2010, pp. 265-280.
- Cubbe, Mariam De Ghantuz, *La singolare vicenda di padre Matteo di San Giuseppe carmelitano scalzo, in India tra Oriente e Occidente. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani nei secoli XVI-XVIII*, a cura di E. Fasana - G. Sorge, Milano, Jaca Book, 1991, pp. 143-162.
- D'Aiuto, Francesco, *Vaticani indiani*, in *Guida ai fondi manoscritti, numismatici, a stampa della*

- Biblioteca Vaticana*, a cura di F. d'Aiuto - P. Vian, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, vol. 1, pp. 616-622.
- D'Herbelot, Barthélemy, *Bibliothèque orientale*, Paris, par la Compagnie des Libraires, 1697.
- D'Onofrio, Svevo, *Un episodio significativo di islamizzazione di un testo sanscrito*, in *Uyûn al-Akhhâr: studi sul mondo islamico*, a cura di D. Cevenini - S. D'Onofrio, Bologna, Il Ponte, 2007, vol. 1, pp. 251-262.
- Darnton, Robert, *The Corpus of Clandestine Literature in France, 1769-1789*, New York, Norton, 1995.
- Darnton, Robert, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1982.
- Daston, Lorraine - Park, Katherine, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998.
- Davies, Surekha, *Catalogical Encounters: Worldmaking in Early Modern Cabinets of Curiosities*, in *Early Modern Things. Objects and their Histories, 1500-1800*, a cura di P. Findlen, New York, Routledge, 2013, pp. 227-254.
- Dazzi, M. (a cura di), *Il fiore della lirica veneziana*, a cura di M. Dazzi, Venezia, Neri Pozzi, 1954, vol. 4.
- De Amicis, Edmondo, *Costantinopoli*, Milano, Treves, 1877.
- De Groot, A., *The Ottoman Empire and the Dutch Republic. A History of the Earliest Diplomatic Relations 1610-1630*, Leiden-Istanbul, Nederlands Historisch-Archeologisch Institut, 1978, pp. 106-170.
- De Landtsheer, Jeanine - Nellen, Henk J.M., *Between Scylla and Charybdis. Learned Letter Writers Navigating the Reefs of Religious and Political Controversy in Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2012.
- De Marees, Pieter, *Beschryvinghe ende historische verhael, vant gout koninckrijck van Gunea, anders de Gout-custe de Mina genaemt*, Amsterdam, Cornelis Claesz, 1602.
- De Smet, Ingrid A. R., *Thuanus. The Making of Jacques-Auguste de Thou*, Genève, Droz, 2006.
- De Thou, Jacques-Auguste, *Historiarum sui temporis ab anno Domini 1543 usque ad annum 1607*, Ginevra, De la Rivière, 1620, vol. 5.
- De Valence, A. (a cura di), *Correspondance de Peiresc avec plusieurs missionnaires et religieux de l'ordre des Capucins*, Paris, Picard, 1891.
- De Vivo, Filippo, *Convivenza religiosa, alleanze interconfessionali e guerra (in)giusta: Sarpi, Micanzio e il Trattato se sia lecito di maneggiar l'armi in servizio di Principe di diversa Religione*, in «Bruniana & Campanelliana» 29, 2023, pp. 89-124.
- De Vivo, Filippo, *L'Istoria del concilio, Francesco Bacone e la guerra dei Trent'anni nelle lettere di Fulgenzio Micanzio a William Cavendish*, in *A proposito di Sarpi. L'Inquisizione, il Concilio di Trento*, a cura di A. Barzazi - C. Pin, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2021, pp. 171-207.
- De Vivo, Filippo, *Making sense of the news: Micanzio's letters, Cavendish, Bacon, and the Thirty Years War*, in *The Renaissance of Letters: Knowledge and Community in Italy, 1300-1650*, a cura di P. Findlen - S. Sutherland, London, Routledge, 2019, pp. 293-317.
- De Vivo, Filippo, *Patrizi, informatori, barbieri. Politica e comunicazione a Venezia nella prima età moderna*, Milano, Feltrinelli, 2012.
- Della Valle, Pietro, *Delle conditioni di Abbas Re di Persia*, Venezia, Baba, 1628.
- Della Valle, Pietro, *Diario di viaggio in Persia (1617-1623)*, a cura di M. Vitalone, Roma, ISMEO, 2023.

- Della Valle, Pietro, *Grammatica della Lingua Turca*, edizione critica a cura di Nevin Özkan - Raniero Speelman - A. Melek Özyetgin, Firenze, Accademia della Crusca, 2023.
- Della Valle, Pietro, *Racconto di ciò che fece Pietro Della Valle prima di partire per l'Oriente*, in Ciampi, Ignazio, *Della vita e delle opere di Della Valle il Pellegrino*, Roma, Barbera 1880, pp. 154-156.
- Della Valle, Pietro, *Viaggi*, Roma, Biagio Deversin, 1658.
- Della Valle, Pietro, *Viaggi*, Roma, Mascardi, 1663.
- Delpiano, Patrizia, *I censori leggono romanzi*, in *Testi, forme e usi del libro. Teorie e pratiche di cultura editoriale*, a cura di L. Braidà - A. Cadioli, Milano, Bonnard, 2007, pp. 117-133.
- Delpiano, Patrizia, *Il governo della lettura, Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- Dew, Nicholas, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Di Gennaro Splendore, Barbara, *Prospero Alpini, il balsamo e le sue fonti egiziane*, in «Alpiniana. Studi e testi», vol. 3, a cura di G. Ongaro, Treviso, Edizioni Antilia, 2016, pp. 81-101.
- Dierks, Dennis, *Übersetzungsleistungen und kommunikative Funktionen osmanisch-europäischer Friedensverträge im 17. und 18. Jahrhundert*, in *Frieden durch Sprache?*, a cura di M. Espenhorst, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, pp. 133-174.
- Dinç, Emine N., *Hindî Mahmud*, in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 10, a cura di D. Thomas - J. Chesworth, Leiden, Brill, 2017, pp. 75-80.
- Ditchfield, Simon, *Rome calling? Rewriting the Catholic Reformation for the 21st century*, in *La crisi della modernità: Storie riletture e revisioni per Gianvittorio Signorotto*, a cura di M. Al Kalak - L. Ferrari - E. Fumagalli, Roma, Viella, 2023, pp. 305-328.
- Diyāb, Ḥannā, *The Book of Travels*, a cura di J. Stephan, trad. Elias Muhanna, 2 vols., New York, NYU Press, 2021.
- Donnini, A. (a cura di), *Giovanni Leone de' Medici (Yuhanna Al-Asad) detto Leone l'Africano già al-Hasan b. Muhammad b. Ahmad al-Wazzan, Africa*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2024.
- Du Jarric, Pierre, *Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Inde orientales*, Bordeaux, Millanges, 1608.
- Dursteler, Eric R., *Venetians in Constantinople. Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006.
- Dursteler, Eric, *Speaking in Tongues: Language and Communication in the Early Modern Mediterranean*, in «Past and Present», 217, 2012, pp. 4-77.
- Duverdier, Gerald, *Les caractères de Savary de Brèves, les débuts de la typographie orientale et la présence française au Levant au 17e siècle*, in *L'art du livre à l'Imprimerie nationale*, Paris, Imprimerie nationale, 1973, pp. 68-87.
- Duverdier, Gerald, *Les impressions orientales en Europe et le Liban*, in *Le livre et le Liban*, a cura di C. Aboussouan, pp. 157-173.
- Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas*, Lima, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- Džaja, S.M. - Nehring, Karl (a cura di), *Austro-Turcica 1541-1552. Diplomatische Akten des habsburgischen Gesandtschaftsverkehrs mit der Hohen Pforte im Zeitalter Süleymans des Prächtigen*, München, Oldenbourg, 1995.
- Eaton, Richard M., *Temple Desecration and Indo-Muslim States*, in «Journal of Islamic Studies», 11, 3, 2000, pp. 283-319.
- Echevarria, Ana, *Juan de Torquemada*, in *Christian-Muslims Relations, vol. 5 (1350-1500)*, a cura di D. Thomas - A. Mallett, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 447-450.

- Egmond, Florike, *The World of Carolus Clusius. Natural History in the Making, 1550-1610*, Abingdon, Routledge, 2010.
- Ekhtiar, Maryam - Parikh, Rache, *Power and Piety: Islamic Talismans on the Battlefield*, in *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practice*, a cura di L. Saif, et al., Leiden-Boston, Brill, 2021, pp. 420-453.
- Elman, Benjamin A., *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2005.
- Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 1, Paris, Briasson-David-Le Breton-Durand, 1751.
- Eraly, Abraham, *Emperors of the Peacock Throne. The Saga of the Great Mughals*, New Delhi, Penguin, 1997.
- Erasmus da Rotterdam, *Scritti sul matrimonio*, a cura di L. Felici e O. Montepaone, Milano, Aragno, 2024.
- Erenyi, Zvi - Prazan, Michaël (a cura di), *Les bibliothèques pillées: Les bibliothèques juives spoliées pendant la Seconde Guerre mondiale*, Paris, 2010.
- Ernst, Carl W., *Being Careful with the Goddess: Yoginis in Persian and Arabic Texts*, in *Performing Ecstasy: The Poetics and Politics of Religion in India*, a cura di P. Chakrabarty - S. Kugle, Delhi, Manohar, pp. 189-203.
- Ernst, Carl W., *Disentangling the Persian Translations of Sanskrit Works on Yoga*, in *L'espace Du Sens: Approches de La Philologie Indienne*, a cura di S. d'Intino - S. Pollock, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 84, Paris, Collège de France, 2018, pp. 411-430.
- Ernst, Carl W., *Muslim Studies of Hinduism? A Reconstruction of Arabic and Persian Translations from Indian Languages*, in «Iranian Studies», 36, 2, 2003, pp. 173-195.
- Ernst, Germana, *Campanella e il «De tribus impostoribus»*, in Ead., *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Franco Angeli, 1991, pp. 105-133.
- Ernst, Germana, *L'analogia e la differenza. Uomo e animali in Campanella*, in *The Animal Soul and the Human Mind: Renaissance Debates*, a cura di C. Muratori, Suppl. di «Bruniana & Campanelliana» 35, 15, 2013, pp. 209-225.
- Ernst, Germana, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Evliya Çelebi, *An Ottoman Traveller: Selections from the 'Book of Travels' of Evliya Çelebi*, trad. e commento a cura di R. Dankoff - S. Kim, London, Eland, 2010.
- Fabre-Vassas, Claudine, *La bête singulière: Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard, 1994.
- Fabri, Félix, *Les errances de Frère Félix, pèlerin en Terre sainte, en Arabie et en Égypte (1480-1483)*, Tome 7 (Traité 8), a cura di J. Meyers - M. Taraye, Paris, Garnier, 2020.
- Facchini, Cristiana, *Said, La Conoscenza e l'alterità*, in «Contemporanea», 8, 4, 2005, pp. 725-732.
- Falchetta, P. - Becherini, M. (a cura di), *I libri indiani di Nicolò Manucci (1638-1720)*, Venezia, Fondazione dell'Albero d'Oro Edizioni, 2023.
- Fani, Sara - Farina, Margherita, *La via delle lettere. La tipografia medicea tra Roma e l'Oriente*, Firenze, Mandragora, 2012.
- Fani, Sara, *Printing the Qur'an in Rome: From the Typographia Medicea to Marracci's Paduan Edition*, in Stella, F. - Tottoli, R. (a cura di), *The Qur'an in Rome*, cit., pp. 79-122.
- Fantasia composta in laude de Veniesia*, Venezia, eredi Francesco Rampazetto, 1582.

- Farina, Margherita, *Uno scambio epistolare fra Mario Schepani e Giovanni Battista Raimondi. Lo studio della lingua araba nel tardo rinascimento. Interesse scientifico e curiosità*, in «Egitto e Vicino Oriente», 36, 2013, pp. 63-72.
- Faroghi, Suraiya, *Research on Ottoman Festivities and Performances*, in Suraiya Faroghi - Arzu Öztürkmen, *Celebration, Entertainment and Theatre in the Ottoman World*, London-New York-Calcutta, Seagull Books, 2014, 24-68.
- Fedalto, Giorgio, *Le minoranze straniere a Venezia tra politica e legislazione*, in *Venezia centro di mediazione tra oriente e occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi*, a cura di H.-G. Beck - Manoussos Manoussacas - Agostino Pertusi, Firenze, Leo S. Olschki, 1977, vol. 1, pp. 143-162.
- Felici, Lucia, *Una nuova immagine dell'Islam (e del cristianesimo) nell'Europa del XVI secolo*, in *Encountering otherness. Diversities and transcultural experiences in Early Modern European Culture*, a cura di G. Abbattista, Trieste, EUT, 2011, pp. 43-66.
- Fenech, Louis E., *Martyrdom and the Execution of Guru Arjan in Early Sikh Sources*, in «Journal of the American Oriental Society» 121, 1, 2001, pp. 20-31.
- Ferrero, Sebastiano, *Materializing the Invisible: Landscape Painting in Viceregal Peru as Visionary Painting*, in «Arts», 10, 3, 2021, n. 57.
- Ferro, Roberta, *Per la storia del fondo Pinelli all'Ambrosiana: notizie dalle lettere di Paolo Gualdo*, in *Tra i fondi dell'Ambrosiana. Manoscritti italiani antichi e moderni*, a cura di M. Ballarini - G. Barbarisi - C. Berra - G. Frasso, Milano, Cisalpino, 2008, pp. 255- 288.
- Findlen, Paula, *Possessing Nature. Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1994.
- Fischel, Walter J., *The region of the Persian Gulf and its Jewish settlements in Islamic Times*, in *Alexander Marx Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1950, pp. 203-230.
- Fitzgibbon Young, Robert, *Comenius in England*, London, Oxford University Press, 1932, pp. 48-49.
- Flannery, John M., *The Catholic Missions to the 'St John Christians'*, in Id., *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and beyond (1602-1747)*, Leiden, Brill, 2013, pp. 149-184.
- Flores, Jorge, *The Mughal Padshah: A Jesuit Treatise on Emperor Jahangir's Court and Household*, Leiden, Brill, 2015.
- Flügel, Peter, *The Invention of Jainism: A Short History of Jaina Studies*, in «International Journal of Jaina Studies», 1, 1, 2005, pp. 1-14.
- Formica, Marina, *Lo specchio turco. Immagini dell'Altro e riflessi del Sé nella cultura italiana dell'età moderna*, Roma, Donzelli, 2012.
- Fortuny, Kim, *Islam, Westernization, and Posthumanist Place: The Case of the Istanbul Street Dog*, in «Interdisciplinary Studies in Literature and Environment» 21, 2, 2014, pp. 271-297.
- Fournier, Marian, *Enterprise in botany: Van Reede and his Hortus malabaricus – Part I-II*, in «Arch Nat Hist.», 14, 2-3, 1987, pp. 123-158; 297-333.
- Frajese, Vittorio, *'A pensive nun': lettura dei Pensieri medico-morali di Paolo Sarpi*, in «Quaderni Storici», 53, 2, 158, 2018, pp. 571-597.
- Freedman, Paul, *Out of the East. Spices and the Medieval Imagination*, New Haven-London, Yale University Press, 1987.
- Franceschini, Chiara, *Storia del Limbo*, Milano, Feltrinelli, 2017.
- Fürer von Haimendorf, Christoph, *Itinerarium Aegypti, Arabiae, Palaestinae, Syriae*, Norimberga, Ex Officina Abrahami Wagenmanni, 1620.

- Gabra, C. (a cura di), *Be Thou There: The Holy Family's Journey in Egypt*, Il Cairo, The American University in Cairo Press, 2001.
- Gabrieli, Giuseppe, *Il Liceo di Napoli: Lincei e Linceabili napoletani: amici e corrispondenti della vecchia Accademia dei Lincei nel Mezzogiorno d'Italia*, in «Atti dell'Acc. dei Lincei. Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 6, 14, 1938, pp. 542-546.
- Gaffarel, Jacques, *Curiositez inouyes, sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des patriarches, et lecture des estoilles*, Paris, Herué Du Mesnil, 1629.
- Gandhi, Supriya, *The Emperor Who Never Was. Dara Shukoh in Mughal India*, Princeton, Princeton University Press, 2020.
- García-Arenal, Mercedes - Rodríguez Mediano, Fernando, *Arabic Manuscripts in Motion and Converted Muslims: Between Spain and Rome*, in «Erudition and the Republic of Letters», 3, 4, 2018, pp. 367-389.
- García-Arenal, Mercedes - Rodríguez Mediano, Fernando, *Sacred History, Sacred Languages: The Question of Arabic in Early Modern Spain*, in *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, a cura di J. Loop - A. Hamilton - C. Burnett, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 133-162.
- García-Arenal, Mercedes - Rodríguez Mediano, Fernando, *The Orient in Spain. Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, Leiden-Boston, Brill, 2013.
- García-Arenal, Mercedes, *The Inquisition and the Search for Qur'ans*, in *The Iberian Qur'an: From the Middle Ages to Modern Times*, a cura di M. García-Arenal - G. Wiegers, Berlin, De Gruyter, 2022, pp. 330-381.
- Garzoni, Costantino, *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, a cura di E. Albèri, Firenze, Clio, 1840, serie 3, vol. 1.
- Gastgeber, Christian, *Ogier Ghislain de Busbecq und seine griechischen Handschriften*, in *Bibliothèques grecques dans l'Empire ottoman*, a cura di A. Binggeli - M. Cassin - M. Detoraki, Turnhout, Brepols, 2020, pp. 145-181.
- Gaude, F. (a cura di), *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum*, vol. 11, Torino, Franco, 1867.
- Gaudier, Jean Pierre - Heirwegh, Jean Jacques, *Marana, l'Espion du Grand Seigneur et l'histoire des idées*, in «Etudes du XVIII siècle», 8, 1981, pp. 25-51.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, Napoli, Ricciardi, 1955.
- Ghobrial, John-Paul, *The Archive of Orientalism and its Keepers: Re-Imagining the Histories of Arabic Manuscripts in Early Modern Europe*, in «Past & Present», 230, 11, 2016, pp. 90-111.
- Giglioli, Guido, *Touch Me Not: Sense and Sensibility in Early Modern Botany*, in «Early Science and Medicine», 23, 5, 2018, pp. 420-443.
- Giglioli, Guido, *Francesco Bacone*, Roma, Carocci, 2011.
- Giglioli, Guido, *Humans, Elephants, Diamonds and Gold: Patterns of Intentional Design in Girolamo Cardano's Natural Philosophy*, in «Gesnerus», 71, 2, 2014, pp. 237-257.
- Giglioli, Guido, *La vita oscura delle piante e la natura appetitiva della materia. Nodi di filosofia aristotelica nel Commento al De plantis di Giulio Cesare Scaligero*, in «Early Science and Medicine», 23/5-6, 2018, pp. 420-433.
- Giglioli, Guido, *Life and its Animal Boundaries: Ethical Implications of Early Modern Theories of Universal Animation*, in *Ethical Perspectives on Animals in the Renaissance and Early Modern Period*, a cura di C. Muratori - B. Dohm, Florence, SISMEL, 2013, pp. 110-137.

- Giglioli, Guido, *Plantanimal Imagination: Life and Perception in Early Modern Discussions of Vegetative Power*, in *Vegetative Powers: The Roots of Life in Ancient, Medieval and Early Modern Natural Philosophy*, a cura di F. Baldassarri - A. Blank, Cham, Springer, 2021, pp. 325-345.
- Girard, Aurélian, *Le Collège maronite de Rome et les langues au tournant des XVIe et XVIIe siècles: Éducation des chrétiens orientaux, science orientaliste et apologétique catholique*, in «Rivista Storica Italiana», 132, 1, 2020, pp. 274-280.
- Girard, Aurélian, *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Rome: Shaping a Missionary Language*, in J. Loop - A. Hamilton - C. Burnett (a cura di), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 189-212.
- Giroto, Carlo Alberto, *Marana, Giovanni Paolo*, in DBI, 69, 2007, pp. 408-412.
- Giustinian, Pietro, *Le Historie Venetiane: Di nuouo riuedute, & ampliate*, Venezia, Avanzi, 1576 (traduzione italiana di Remigio Nannini).
- Giozzi, Giuliano, *Il Nuovo Mondo e la cultura europea*, in *Differenza e uguaglianza nella cultura europea moderna*, Napoli, Vivarium, 1993.
- Gokhale, Govind Balkrishna, *Surat in the seventeenth century*, New Delhi, Central Archaeological Library, 1978.
- Gonçalves, Sebastião, *Da gloriosa morte de cinco religiosos da Companhia de Jesus que foram martirizados nas terras de Salcete no anno de 1583, Goa, December 1609*, in *Documenta Indica*, a cura di J. Wicki, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-1988, vol. 12.
- Gordon, T.J., *A Druze Warlord at the Court of the Medici*, Northampton MA, Olive Branch Press, 2014.
- Grafton, Anthony - Weinberg, Joanna, *"I have always loved the Holy Tongue". Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2011.
- Grafton, Anthony, *Close Encounters of the Learned Kind: Joseph Scaliger's Table Talk*, in «The American Scholar», 57, 4, 1988, pp. 581-588.
- Grafton, Anthony, *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship: Textual Criticism and Exegesis*, Oxford, Clarendon Press, 1983, vol. 1.
- Grafton, Anthony, *Notes from Underground on Cultural Transmission*, in *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, a cura di A. Grafton - A. Blair, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 1-7.
- Grafton, Anthony, *The Jewish Book in Christian Europe: Material Texts and Religious Encounters*, in *Faithful Narratives: Historians, Religion, and the Challenge of Objectivity*, a cura di A. Sterk - N. Caputo, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2014, pp. 96-114.
- Grafton, Anthony, *Western Humanists and Byzantine Historians*, in *The Invention of Byzantium in Early Modern Europe*, a cura di N. Aschenbrenner - J. Ransohoff, Cambridge MA, Harvard University Press 2022, pp. 71-104.
- Graniti, A. (a cura di), *Federico Cesi: un principe naturalista*, Roma, Bardi, 2006.
- Groto, Luigi, *Le orazioni volgari*, Venezia, Zoppini, 1586, p. 90.
- Grove, Richard H., *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Gruber, Christiane, *Like Hearts of Birds: Ottoman Avian Microarchitecture in the Eighteenth Century*, in «Journal18», 11, 2021 | Link: <https://www.journal18.org/5689>.
- Guerreiro, Fernão, *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas Missões do Japão, China, Cataio [...] Nos anos de 1600 a 1609*, a cura di A. Viegas, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930-1942, vol. 1, pp. 45-46.

- Guerrini, Maria Teresa, "Qui voluerit in iure promoveri ..." *I dottori in diritto nello Studio di Bologna (1501-1796)*, Bologna, Clueb, 2005.
- Guliyev, Ahmad, *Safavids in Venetian and European Sources*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari-Venice University Press, 2022
- Gündoğdu, Cihangir, *The State and the Stray Dogs in Late Ottoman Istanbul: From Unruly Subjects to Servile Friends*, in «Middle Eastern Studies», 54, 4, 2018, pp. 555-74.
- Gurney, John D., *Pietro della Valle: The Limits of Perception*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London», 49, 1, 1986, pp. 103-116.
- Gwynne, Paul, *Francesco Benci's Quinque martyres. Introduction, Translation, and Commentary*, Leiden-Boston, Brill, 2018.
- Halbfass, Wilhelm, *India and Europe. An Essay in Understanding*, Delhi, Motilal, 1990.
- Halikowski Smith, Stefan, *Meanings behind myths: the multiple manifestations of the Tree of the Virgin at Matarea*, in «Mediterranean Historical Review», 23, 2, 2008, pp. 101-128.
- Hamilton, Alastair, 'Nam Tirones Sumus' Franciscus Raphelengius's *Lexicon Arabico-Latinum (Leiden 1613)*, in Id., *Arabs and Arabists. Selected Articles*, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 229-256.
- Hamilton, Alastair, *A Lutheran Translation for the Qur'an*, in Id. *Arabs and Arabists. Selected Articles*, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 303-322
- Hamilton, Alastair, *Abraham Ecchellensis et son 'Nomenclator Arabico-Latinus'*, in Id. *Arabs and Arabists. Selected Articles*, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 269-280.
- Hamilton, Alastair, *An Egyptian Traveller in the Republic of Letters Josephus Barbatus or Abudacnus the Copt*, in Id., *Arabs and Arabists*, cit., pp. 3-41.
- Hamilton, Alastair, *François Savary de Brèves in Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 9. Western and Southern Europe (1600-1700)*, a cura di D. Thomas - J. Chesworth, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 415-422.
- Hamilton, Alastair, *Isaac Casaubon the Arabist: 'Video longum esse iter'*, in Id., *Arabs and Arabists. Selected Articles*, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 50-86.
- Hamilton, Alastair, *Johann Michael Wansleben's Travels in the Levant, 1671-1674. An Annotated Edition of His Italian Report*, Leiden-Boston, Brill, 2018.
- Hamilton, Alastair, *Scaliger the Orientalist*, in 'All My Books in Foreign Tongues': *Scaliger's Oriental Legacy in Leiden 1609-2009*, a cura di A. Vrolijk - K. van Ommen, Leiden, Leiden University Library, 2009, pp. 10-17.
- Hamilton, Alastair, *The Copts and the West, 1439-1822. The European Discovery of the Egyptian Church*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Hamilton, Alastair, *The Forbidden Fruit. The Koran in Early Modern Europe*, London, Middle East Institute, 2008.
- Hamilton, Alastair, *The Study of Islam in Early Modern Europe*, in Id. *Arabs and Arabists. Selected Articles*, Leiden, Brill, 2022, pp. 283-302.
- Hannaway, Owen, *Laboratory Design and the Aim of Science: Andreas Libavius versus Tycho Brahe*, in «Isis», 77, 4, 1986, pp. 584-610.
- Hardy, N. - Levitin, D. (a cura di), *Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe. An Episode in the History of the Humanities*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- Hardy, Nicholas, *Criticism and Confession. The Bible in the Seventeenth Century Republic of Letters*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Hayne, Thomas, *Linguarum cognatio: seu de linguis in genere, & de variarum linguarum harmonia dissertatio*, London, Norton, 1639.

- Hendel, Ronald, *The Dream of a Perfect Text: Textual Criticism and Biblical Inerrancy in Early Modern Europe*, in *Sibyls, Scriptures, and Scrolls*, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 517-541.
- Heniger, Johannes, *Hendrik Adriaan van Reede tot Drakenstein (1636-1691) and Hortus Malabaricus: A Contribution to the History of Dutch Colonial Botany*, Rotterdam-Boston, Balkema, 1986.
- Henn, Alexander, *Hindu-Catholic Encounters in Goa: Religion, Colonialism and Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.
- Hershenzon, Daniel, *Traveling Libraries: the Arabic Manuscripts of Muley Zidan and the Escorial Library*, in «Journal of Early Modern History», 18, 2014, pp. 535-558.
- Heyberger, Bernard, *Les Chrétiens du Proche Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII-XVIII siècles)*, École française de Rome, Roma, 1994.
- Howard-Drake, Jack, *Henry Mills: vicar of Shipton under Wychwood 1593-1641*, in «Wychwoods History: the journal of the Wychwoods Local History Society», 7, 1992, pp. 42-52.
- Ignazio di Gesù, *Narratio originis, rituum, et errorum Christianorum Sancti Ioannis*, Roma, Propaganda Fide, 1652.
- Il fiore della Granadiglia, ovvero della Passione di Nostro Signore Giesù Christo, spiegato e lodato con discorsi e varie rime*, Bologna, Bartolomeo Cocchi, 1609.
- Ingoli, Francesco, *Relazione delle quattro parti del mondo*, a cura di F. Tosi, Roma, Urbaniana University Press, 1999.
- Iovine, Maria Fiammetta, In vento et aqua. *Tre discorsi recitati nell'Accademia degli Umoresti di Roma. 1. L'orazione di Pietro Della Valle*, in «Studi Secenteschi», 64, 2023, pp. 277-320.
- Irwin, Robert, *For Lust of Knowing: The Orientalists And Their Enemies*, London, Penguin, 2006.
- İşıksel, Güneş, *Hacı Murâd (Agi Morato), An Elusive Dignitary Active in the Second Half of the Sixteenth Century*, in «Osmanlı Araştırmaları / Journal of Ottoman Studies», 47, 2016, pp. 249-63.
- Isom-Verhaaren, Christine, *Sixteenth-Century French Travelers to the Ottoman Empire: The Impact of Travels in the Ottoman Empire on Guillaume Postel's and Philippe Canaye's Views of the Reformation* in «The Muslim World», 107, 4, 2017, pp. 698-713.
- Jardine, N. - Secord, J.A. - Spary, E.C. (a cura di), *Cultures of Natural History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Johnson, Trevor, *Gardening for God: Carmelite deserts and the sacralisation of natural space in Counter-Reformation Spain*, in *Sacred Space in Early Modern Europe*, a cura di W. Coster - A. Spicer, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 193-210.
- Jones, Robert, *Learning Arabic in Renaissance Europe (1505-1624)*, Leiden-Boston, Brill, 2020.
- Jones, Robert, *Piracy, Wars, and the Acquisition of Arabic Manuscripts in Renaissance Europe*, in «Manuscripts of the Middle East», 2, 1987, pp. 96-109.
- Josefti C. Nito, Mary, *Folk Devotion in the Waterscape of the Pasig River: The 1653 and 1748 Fluvial Processions of the Nuestra Señora de la Paz y Buen Viaje*, in «The Philippine Journal of Folklore», 1, 2022 | Link <https://journals.upd.edu.ph/index.php/Banwaan/article/view/8553>
- Joyce, James, *L'Irlanda: isola dei santi e dei savi*, in Id. *Scritti italiani*, a cura di G. Corsini - G. Melchiori, Milano, Mondadori, 1979.
- Kabbani, Rana, *The Arabian Nights ad an Orientalist Text*, in *The Arabian Nights Encyclopedia*, a cura di U. Marzolph e R. van Leeuwen, Santa Barbara, Clio, 2004, pp. 25-28.
- Kafadar, Cemal, *A Death in Venice (1575). Anatolian Muslim Merchants Trading in the Serenisima*, in *Merchant Networks in the Early Modern World, 1450-1800*, a cura di S. Subrahmanyam, London-New York, Routledge, 1996, pp. 97-124.

- Kaiser, Wolfgang, *L'économie de la rançon dans la Méditerranée occidentale (xvie-xviiie siècle)*, in «Hypothèses», 1, 2006, pp. 359-368.
- Kalmin, Richard, *'Manasseh Sawed Isaiah with a Saw of Wood': An Ancient Legend in Jewish, Christian, Muslim, and Persian Sources*, in *The Archaeology and Material Culture of the Babylonian Talmud*, a cura di M. J. Geller, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 289-318.
- Kamel, Lorenzo, *The Appropriation of 'Curiosity'*, in «E-International Relations», 12 ottobre 2021 (URL: <https://www.e-ir.info/2021/10/12/the-appropriation-of-curiosity/>).
- Karataş, Ahmet, *Bir İnebahtı Gâzisinin Esâret Hâtıraları: Sergüzeşt-nâme-i Hindî Mahmûd*, in «Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies», 37, 2011, pp. 17-48.
- Kasim Ferishta, Mahomed, *History of the Rise of the Mahomedan Power in India*, trad. John Briggs, London, Longmans Rees and Orme, 1829, vol. I.
- Khaksar, Mansur, *Reincarnation as Perceived by the "People of the Truth"*, in «Iran and the Caucasus», 13, 1, 2009, pp. 117-123.
- Khalil Samir, Samir, *Le P. Célestin de Sainte Lydwina, alias Peter Van Gool (1604-1676), missionnaire carme et orientaliste. Étude historico-littéraire*, Extrait de *La splendeur du Carmel*, Beirut, Hazmieh, 1985, pp. 1-84.
- Kızılkaya, Necmettin, *Be Gentle to Them: Animal Welfare and the Protection of Draft Animals in the Ottoman Fatwâ Literature and Legislation*, in «Religions», 11, 538, 2020: <https://doi.org/10.3390/rel11100538>.
- Kleinhans, Arduino, *Historia studii linguae arabicae et collegii missionum Ordinis Fratrum Minorum in conventu ad S. Petrum in Monte Aureo Romae erecti*, Firenze, Quaracchi, 1930.
- Koebner, Richard, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», 14, 1951, pp. 275-302.
- Köhbach, Markus, *Die Beschreibung der Kathedralen von Iaşi, Kaschau und Wien bei Evliyâ Çelebi*, in «Südost-Forschungen», 38, 1979, pp. 213-22.
- König, Ditte, *Das Tor zur Unterwelt: Mythologie und Kult des Termitenhügels in der schriftlichen und mündlichen Tradition Indiens*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1984.
- Koningsveld, P. S. van – al Sāmarrā'i, Q. - Wiegiers, G. (a cura di), *Kitab Nasir al-din 'ala 'l-qawm al-kafirin = The Supporter of Religion against the Infidels*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Agencia Española de Cooperación Internacional, 1997.
- Koningsveld, Pieter Sjoerd van - Wiegiers, Gerard, *The Lead Books of the Sacromonte and the Parchment of the Torre Turpiana: Granada, 1588-1606*, Leiden-Boston, Brill, 2024.
- Koningsveld, Pieter Sjoerd van, *"Mon Kharuf". Quelques remarques sur le maître Tunisien du premier arabisant Néerlandais, Nicolas Clénard (1493-1542)*, in *Nouvelles approches des relations islamo-chrétiennes à l'époque de la Renaissance. Actes de la Troisième Rencontre Scientifique tenue du 14 au 16 Mars 1998*, Zaghouan, Fondation Temimi, 2000, pp. 122-141.
- Kruger, Colleen, *Making Money: Life, Death, and Early Modern Trade on Africa's Upper Guinea Coast*, Athens - Ohio, Ohio University Press, 2017.
- Krstić, Tijana, *The Elusive Intermediaries: Moriscos in Ottoman and Western European Diplomatic Sources from Constantinople, 1560s-1630s*, in «Journal of early modern history», 19, 2-3, 2015, pp. 129-151.
- Krstić, Tijana, *Murad ibn Abdullah*, in *Christian-Muslim Relations 1500-1900*, vol. 7, a cura di T. David - J. Chesworth, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 698-704.
- Kuechen, Ulla-Britta, *Das späte Eindringen der Passionsblume in den „mundus symbolicus“, in Festschrift für Herbert Kolb zu seinem 65. Geburtstag*, a cura di K. Matzel - H.G. Roloff, Bern, Lang, 1989, pp. 361-388.

- Kusukawa, Sachiko, *Picturing the Book of Nature. Image, Text, and Argument in Sixteenth-Century Anatomy and Medical Botany*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.
- Kyle, Sarah R., *The Representation of Plants as Mediators of Body and Soul*, in *A Cultural History of Plants in the Post-Classical Era (500-1400)*, a cura di A. Touwaide, London-New York, Bloomsbury Academic, 2022, pp. 167-186.
- Lagioia, Vincenzo, *Un missionario alla scoperta delle Antille. Jean-Baptiste du Tertre, esploratore d'Ancien Régime*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- Landucci, Sergio, *Il punto sul De tribus impostoribus*, in «Rivista storica italiana», 112, 2000, pp. 1036-1071.
- Langroudi, Ali B., *The Colophon of the Psalter ms. Paris, BNF, Suppl. Pers. 1: A Witness to the Writing of a Trans-Judeo-Persian Manuscript*, in *Literary Snippets: A Colophon Reader*, vol. 2, a cura di G. A. Kiraz - S. Schmidtke, Piscataway, NJ USA, Gorgias Press, 2024, pp. 169-180.
- Lanspergius, Johannes Justus, *Phaetrea divini amoris*, Colonia, 1536.
- Laplanche, François, *Bible, sciences et pouvoirs au XVIIe siècle*, Napoli, Bibliopolis, 1998.
- Lavenia, Vincenzo - Colombo, Emanuele, *Introduction: Italy before and after Unification: Islam, Orientalism, Colonialism*, in *Christian-Muslim Relations: a Bibliographical History*, vol. 21, *Western Europe (1800-1914)*, a cura di D. Thomas - J. Chesworth, Leiden-Boston, Brill, 2024, pp. 25-55.
- Lavenia, Vincenzo, *Convertire e punire? Ancora su teologia, Inquisizione e sodomia nella prima età moderna*, in *Infami macchie. Sessualità maschili e indisciplinazione in età moderna*, a cura di Fernanda Alfieri - Vincenzo Lagioia, Roma, Viella, 2018, pp. 23-49.
- Lavenia, Vincenzo, *Dio in uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2018.
- Lavenia, Vincenzo, *Non barbari, ma religiosi e soldati. Machiavelli, Giovio e la turcofilia in alcuni testi nel Cinquecento*, in «Storia del pensiero politico», 1, 2014, pp. 31-58.
- Lavenia, Vincenzo, *Tra eresia e crimine contro natura: sessualità, islamofobia e Inquisizioni nell'Europa moderna*, in *Le trasgressioni della carne. Il desiderio omosessuale nel mondo islamico e cristiano, secc. XII-XX*, a cura di Giuseppe Marcocci - Umberto Grassi, Roma, Viella, 2015, pp. 103-130.
- Lavenia, Vincenzo, *Un'eresia indicibile. Inquisizione e crimini contro natura in età moderna*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2015.
- Lazzarini, Andrea, *Il Fiore della granadiglia. Una raccolta poetica del primo Seicento bolognese e il suo contesto europeo*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 5-9, 1, 2017, pp. 101-126.
- Lemos Horta P. (a cura di), *The Annotated Arabian Nights: Tales from 1001 Nights*, New York, Norton, 2021.
- Leo Africanus, *The Cosmography and Geography of Africa Leo Africanus*, a cura di A. Ossa-Richardson - R. Oosterhoff, London, Penguin, 2023.
- Lepore, Jill, *These Truths: A History of the United States*, New York, Norton & Company, 2018.
- Lestringant, Frank (a cura di), *Jacques-Auguste de Thou. Écriture et condition robine*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2007.
- Letters writ by a Turkish spy, who lived five and forty years undiscovered at Paris: giving an impartial account to the Divan at Constantinople, of the most remarkable transactions of Europe: and discovering several intrigues and secrets of the Christian courts (especially of that of France). Continued from the year 1637, to the year 1682. Written originally in Arabick, translated into Italian, from thence into English*, London, A. Wilde et al., 1770 (I^a ed. 1720).

- Leuschner, E. - Wolf, G. (a cura di), *The Medici Oriental Press: Knowledge and Cultural Transfer Around 1600*, Firenze, Leo S. Olschki, 2022.
- Levi Della Vida, Giorgio, *Elenco dei manoscritti arabo-islamici della Biblioteca Vaticana: Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1935.
- Levi Della Vida, Giorgio, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939.
- Libavius, Andreas, *De Universitate, Et Originibus Rerum Conditarum Contemplatio Singularis, Theologica, et Philosophica*, Francofurti ad Moenum, Peter Kopf und Johann Saur, 1610.
- Llull, Ramon, *Vita coaetanea / A Contemporary Life / Vida coetànea / Vida coetània*, a cura di Antonio Cortijo Ocaña, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 2017.
- Lodrick, Deryck O., *Sacred Cows, Sacred Places. Origins and Survivals of Animal Homes in India*, Berkeley, University of California Press, 1981.
- Longo, Carlo, *Gli anni giovanili di Fra Tommaso Campanella OP*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 73, 2003, pp. 363-390.
- López Piñero, José María - Pardo Tomás, José, *Nardo Antonio Recchi y la inicial recepción europea, a través de Nápoles, de los materiales de la expedición de Francisco Hernández*, in *Napoli Viceregno spagnolo. Una capitale della cultura alle origini dell'Europa moderna (sec. XVI-XVII)*, a cura di M. Bosse - A. Stoll, Napoli, Vivarium, 2001, pp. 261-292.
- Lucchetta, Francesca (a cura di), *Veneziani in Levante, musulmani a Venezia* in «Quaderni di Studi Arabi», 15, 1997.
- Lucchetta, Francesca, *La scuola dei "giovani di lingua" veneti nei secoli XVI e XVII*, in «Quaderni di Studi Arabi», 7, 1989, pp. 19-40.
- Lucchetta, Francesca, *Lo studio delle lingue orientali nella scuola per dragomanni di Venezia alla fine del XVII secolo*, in «Quaderni di Studi Arabi», 5-6, 1987-1988, pp. 478-498.
- Ludwig, Michael Conrad, *Dissertatio historico-philologico-theologica de Alcorani prima inter Europaeos editione Arabica*, Altdorf, Literis Henrici Meyeri, Universitatis Typographi, 1703.
- Lupieri, Edmondo, *I Mandeï. Gli ultimi gnostici*, Brescia, Paideia, 1993.
- Ma'cuncizâde Mustafa Efendi, *Le Captif de Malte. Récit autobiographique d'un cadit ottoman*, tradotto e curato da Hayri G. Özkoray, Toulouse, Anarchasis, 2019.
- Maffei, Sonia, *La riscoperta dell'esotismo nel Seicento. Le «Imagini de gli dei indiani» di Lorenzo Pignoria*, Pisa, Edizione della Normale, 2020.
- Malcolm, Noel, *Gregorio and Ganesino, in Forbidden Desire in Early Modern Europe: Male-Male Sexual Relations, 1400-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2023, pp. 1-7.
- Malcolm, Noel, *Useful enemies. Islam and The Ottoman Empire in Western Political Thought, 1450-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- Malebranche, Nicolas, *De la recherche de la vérité. Où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences*, Paris, Michel David, 1676, vol. 2.
- Mantese, Mariano - Nardello, Giovanni, *Due processi per eresia: La vicenda religiosa di Luigi Groto, il Cieco di Adria e della nobile vicentina Angelica Pigafetta-Piovene*, Vicenza, STA, 1974.
- Manucci, Nicolò, *Storia do Mogor; or, Mogul India 1653-1708*, trad. di William Irvine, London, 1907, 2 vols.
- Marcotte, Roxanne, *Suhrawardi*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2025) | Link: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/suhrawardi/>.

- Marees, P. - Gotthard A. - de Bry, T. (a cura di), *Indiae Orientalis pars VI. Veram et historicam descriptionem auriferi regni Guineae, ad Africam pertinentis*, De Bry, Frankfurt, Ex officina W. Richteri, 1604.
- Mariotti, Adriano, *La prima missione dei Gesuiti alla corte di Akbar (1580-1583)*, in *India tra Oriente e Occidente. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani nei secoli XVI-XVIII*, a cura di E. Fasana - G. Sorge, Milano, Jaca Book, 1991, pp. 75-100.
- Martels, Zweder von, *Impressions of the Ottoman Empire in the Writings of Augerius Busbequius (1520/1-1591)*, in «Journal of Mediterranean Studies» 5, 2, 1995, pp. 209-221.
- Masoud Jalali-Moqaddam, Dariush Safvat, *Ahl-i Haqq*, in *Encyclopaedia Islamica Online*, Leiden, Brill, 2015 | Link: https://doi.org/10.1163/1875-9831_isla_COM_0199.
- Masseti, Carla, *Città varie e costumi il fin prescrisse. La Persia di Pietro Della Valle*, Milano, FrancoAngeli, 2017.
- Massignon, Louis, *Les entretiens de Lahore (entre le Prince Imperial Dara Shikuh et l'ascète Hindou Baba La'l Das)*, in «Journal Asiatique», 209, 1980, pp. 285-334.
- Massoud, Daher, *The Lebanese Leadership at the Beginning of the Ottoman Period: A Case Study of the Ma'n Family*, in *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul Karmi Rafeq*, Leiden, Brill, 2010, pp. 323-345.
- Matar, Nabil, *Mediterranean Captivity through Arab Eyes, 1517-1798*, Leiden-Boston, Brill, 2020.
- Matar, Nabil, *The "Mediterranean" through Arab Eyes in the Early Modern Period: From Rūmī to the "White In-Between Sea"*, in *The Making of the Modern Mediterranean: Views from the South*, a cura di J. E. Tucker, Berkeley, University of California Press, 2019, pp. 16-35.
- Maurice, Lisa, *The Teacher in Ancient Rome: The Magister and His World*, London, Lexington Books, 2013, pp. 111-142.
- Messick, Brinkley, *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley, California University Press, 1996.
- Micanzio, Fulgenzio, *Annotazioni e pensieri*, in *Storici e politici veneti del Cinquecento e del Seicento*, a cura di G. Benzoni - T. Zanato, Milano-Napoli, Ricciardi, 1980.
- Micanzio, Fulgenzio, *Lettere a William Cavendish (1615-1628) nella versione di T. Hobbes*, a cura di R. Ferrini, Roma, Istituto Storico O.S.M., 1987.
- Micanzio, Fulgenzio, *Vita del padre Paolo dell'Ordine de' Servi e theologo della Serenissima Repubblica di Venetia*, Leida, van der Marsce, 1646.
- Michaud, Claude, *Les Turcs dans l'Histoire universelle de Jacques-Auguste de Thou*, in *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37^e colloque international du CESR*, a cura di B. Ben-nassar - R. Sauzet, Paris, Honoré Champion, 1998, pp. 241-254.
- Michelson, Emily, *Catholic Spectacle and Rome's Jews: Early Modern Conversion and Resistance*, Princeton, Princeton University Press, 2022.
- Mikhail, Alan, *The Animal in Ottoman Egypt*, New York, Oxford University Press, 2014.
- Miller, Peter N., *Les origines de la Bible Polyglotte de Paris: Philologia Sacra, contre-Réforme et raison d'État*, in «XVII^e siècle», 49, 1997, pp. 57-66.
- Mills, Kenneth, *Idolatry and Its Enemies*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- Mills, Kenneth, *The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru*, in «Past and Present», 145, 1994, pp. 84-121.
- Minchella, Giuseppina, *Frontiere aperte: Musulmani, ebrei e cristiani nella Repubblica di Venezia (XVII secolo)*, Roma, Viella, 2014.
- Minervini, Laura, *L'italiano nell'Impero ottomano*, in *Lo spazio linguistico italiano e le "lingue*

- esotiche”: rapporti e reciproci influssi*, a cura di E. Banfi – G. Iannàccaro, Roma, Bulzoni, 2006, pp. 49-66.
- Moin, Azfar A., *The Millennial Sovereign. Sacred Kingship and Sainthood in Islam*, New York, Columbia University Press, 2015.
- Molino, Paola - Petrolini, Chiara, *Una biblioteca trans-imperiale: reti diplomatiche e libri orientali a Vienna prima e dopo la Langer Türkenkrieg*, in «Bibliofilia», 125, 2023, pp. 79-104.
- Molino, Paola, *L'impero di carta. Storia di una biblioteca e di un bibliotecario (Vienna 1575-1608)*, Roma, Viella, 2017.
- Moneta, Marco, *Un veneziano alla corte Mughal. Vita e avventure di Nicolò Manucci nell'India del Seicento*, Milano, Utet, 2018.
- Montaigne, Michel de, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1996.
- Monti, Gaetano Lorenzo, *De Vita et Scriptis Matthaei a S. Joseph*, in *Jacobi Zanonii Rariorum Stirpium Historia ex parte olim edita*, Bologna, Lelio Della Volpe, Bologna, 1742.
- Moosa, Matti, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 1988.
- Morelli, Jacopo, *I codici manoscritti volgari della libreria Naniana*, Venezia, Zatta, 1776, pp. 159-191.
- Morin, Jean, *Antiquitates Ecclesiae Orientalis*, London, Wells, 1682.
- Morin, Jean, *Exercitationes Ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pentateuchum*, Paris, Vitray, 1631.
- Mosse, David, *The Saint in the Banyan Tree. Christianity and Caste Society in India*, Oakland, University of California Press, 2012.
- Moukarzel, Joseph, *Gabriel Sionita*, in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 9, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 722-742.
- Mulsow, Martin, *Antiquarianism and Idolatry. The Historia of Religions in the Seventeenth Century*, in *Historia, Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, a cura di G. Pomata - N. Siraisi, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 181-209.
- Mulsow, Martin, *Moderne aus dem Untergrund: Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720*, Hamburg, Meiner, 2002.
- Muratori, Cecilia, *Come vermi nel formaggio*, in «Bruniana & Campanelliana», 21, 2, 2015, pp. 381-394.
- Muratori, Cecilia, *From Animal Happiness to Human Unhappiness: Cardano, Vanini, Theophrastus Redivivus (1659)*, in *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, a cura di G. Paganini - C. Muratori, Cham, Springer, 2016, pp. 185-202.
- Muratori, Cecilia, *Pitagora tra i cannibali: dieta e ordine dei viventi a partire dalla letteratura rinascimentale sul Nuovo Mondo*, in *Bestie, filosofi e altri animali*, a cura di F. Cimatti - S. Gensini - S. Plastina, Milano, Mimesis, 2016, pp. 143-160.
- Murr, Sylvia, *Bernier et Gassendi: une filiation déviationniste?*, in *Gassendi et l'Europe*, a cura di S. Murr, Paris, Vrin, 1997.
- Murr, Sylvia, *Le politique «au Mogol» selon Bernier: appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale*, in *De la royauté à l'État dans le monde indien*, a cura di J. Pouchepadass - Henri Stern, Paris, E.H.E.S.S. 1991, pp. 239-311.
- Nadler, Steven, *Spinoza. A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- Nallino, M., *Una cinquecentesca edizione del Corano stampata a Venezia*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienza, Lettere ed Arti», 124, 1965-1966, pp. 1-12.
- Nardelli, Franca, *Legatura e scrittura: testi celati, messaggi velati, annunci palesi*, Firenze, Leo S. Olschki, 2007.

- Neville, Sarah, *Early Modern Herbals and the Book Trade: English Stationers and the Commodification of Botany*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022.
- Niceforo Callisto Xanthopoulos, *Ecclesiasticae Historiae Libri XVIII*, Paris, Cramoisy, 1630.
- Nisard, Charles, *Le triumvirat littéraire au XVI^e siècle: Juste Lipse, Joseph Scaliger et Isaac Casaubon*, Paris, Amyot, 1852.
- Nobre de Carvalho, Teresa, *From fieldwork to books. The circulation of novelties collected by Portuguese imperial agents in early modern botanical treatises*, in *Peoples, Nature, and Environments: Learning to Live Together*, a cura di A.C. Roque - C. Brito - C. Verancini, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2019, pp. 252-265.
- Nobre de Carvalho, Teresa, *O mundo natural asiático aos olhos do ocidente: contribuição dos textos ibéricos quinhentistas para a construção de uma nova consciência europeia sobre a Ásia*, Tesi di dottorato, Università di Lisbona, 2013.
- Novi Chavarria, Elisa, *Accogliere e curare. Ospedali e culture delle nazioni nella Monarchia ispanica (secc. XVI-XVII)*, Roma, Viella, 2020.
- Nuovo, Angela, *Il Corano arabo ritrovato. Venezia, Paganino e Alessandro Paganini*, in «La Biliofilia», 90, 1987, pp. 237-271.
- Oberhelman, S.M. (a cura di), *Manuscripts, Plants, Remedies in the Mediterranean Traditions: Studies across Disciplines for Alain Touwaide*, Berlin, De Gruyter, 2025.
- Ogilvie, Brian W., *The Many Books of Nature: Renaissance Naturalists and Information Overload*, in «Journal of the History of Ideas», 64, 1, 2003, pp. 29-40.
- Ogilvie, Brian W., *The Science of Describing. Natural History in Renaissance Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.
- Olmi, Giuseppe, *L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- Olmi, Giuseppe, *La colonia Lincea a Napoli*, in *Galileo a Napoli*, a cura di F. Lomonaco - M. Torrini, Napoli, Guida, 1987, pp. 23-58.
- Olmi, Giuseppe, *Lavorare per i libri degli altri. Padre Matteo di San Giuseppe, medico, botanico e disegnatore di piante, qui nomine suo nihil edidit*, in *Belle le contrade della memoria. Studi su documenti e libri in onore di Maria Gioia Tavoni*, a cura di F. Rossi e P. Tinti, Granarolo dell'Emilia, Patron, 2009, pp. 53-79.
- Ommen, Kasper van, *'All my books in foreign tongues' The Oriental Bequest of Joseph Scaliger and the University Library of Leiden*, Leiden-Boston, Brill, 2025.
- Omvedt, Gail, *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste*, New Dehli, Sage, 2003.
- Orsatti, Paola, *Italy VIII. Persian Manuscripts*, in «Encyclopedia Iranica», 14, 3, 2006, pp. 273-277.
- Ortalli, Gherardo, *Scuole e maestri tra Medioevo e Rinascimento. Il caso veneziano*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Ovalle, Alonso de, *Historica relatione del Regno di Cile*, Roma, Cavallo, 1646.
- Ovington, John, *A Voyage to Suratt in the Year 1689*, London, Tonson, 1696.
- Paganini G. - Jacob M. C. - Laursen J.C. (a cura di), *Clandestine Philosophy. New Studies on Subversive Manuscripts in Early Modern Europe, 1620-1823*, Toronto, Toronto University Press, 2020.
- Paganini, Gianni, *L'«Abrégé» de François Bernier et l'«Ethica» de Pierre Gassendi*, in «Corpus», 20, 1992, pp. 137-153.
- Paganini, Gianni, *Political Animals in Seventeenth-Century Philosophy: Some Rival Paradigms*, in *Ethical Perspectives on Animals in the Renaissance and Early Modern Period*, a cura di C. Muratori - B. Dohm, Florence, SISMEL, 2013, pp. 285-298.

- Pálffy, Géza, *Ransom Slavery Along The Ottoman– Hungarian Frontier In The Sixteenth And Seventeenth Centuries*, in *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, a cura di G. David – P. Fodor, Leiden, Brill, 2007, pp. 35-83.
- Palumbo Fossati Casa, Isabella, *L'école venetienne des "Giovani di Lingua"*, in *Istanbul et les langues orientales*, a cura di F. Hitzel, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 109-122.
- Pammolli (Tommaso di Gesù), *Il P. Tommaso di Gesù e la sua attività missionaria all'inizio del secolo XVII*, Roma, Procura delle missioni dei Carmelitani Scalzi, 1936.
- Panichi, Alessio, *Il volto fragile del potere. Religione e politica nel pensiero di Tommaso Campanella*, Pisa, ETS, 2015.
- Parkinson, John, *Paradisi in sole Paradisus Terrestris or, A Garden of all sorts of pleasant flowers*, London, Humfrey Lowndes - Robert Young, 1629.
- Parodi, Severina, *Cose e parole nei Viaggi di Pietro Della Valle*, Firenze, Accademia della Crusca, 1987.
- Pasor, Matthias, *Oratio Pro Linguae Arabicae*, Oxford, 1627.
- Pastine, Dino, *La nascita dell'idolatria. L'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- Pastore, Stefania, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Leo S. Olschki, 2004.
- Patrizi, Luca, *A Shared Holy Landscape: The Reactualization of Egypt's Sacred History and Geography in Medieval Islamic Thought*, in *Geographies of Encounter. The Making and Unmaking of Multi-Religious Spaces*, a cura di M. Bourchardt - M. C. Giorda, Cham, Palgrave Macmillan, 2021, pp. 281-302.
- Pattison, Mark, *Isaac Casaubon, 1559–1614*, Oxford, Clarendon Press, 1892.
- Pavone, Sabina, *Signes de la conversion au catholicisme dans l'Inde des XVIe-XVIIe siècles*, in «Archives de sciences sociales des religions», 182, 2, 2018, pp. 75-96.
- Pavone, Sabina, *The Jesuit Martyrs in India: a Tortuous Path Between History, Beatifications, and Canonizations*, in *From Europe to Overseas. Saints, Martyrs, Heroes, Models and Soft Power in an Early Modern Global Perspective*, a cura di M. Catto - E. Rai, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2025, pp. 213-229.
- Pavone, Sabina, *Tra Roma e il Malabar. Il dibattito intorno ai sacramenti ai paria nelle carte dell'Inquisizione romana (secc. XVII-XVIII)*, in «Cristianesimo nella Storia», 31, 2, 2010, pp. 647-680.
- Pavone, Sabina, *Un teatino contro i racconti di conversione e le crudeltà viste in India*, in C. Petrolini - V. Lavenia - S. Pavone, *Sacre metamorfosi. Racconti di conversione tra Roma e il mondo in età moderna*, Roma, Viella, 2022, pp. 479-498.
- Pedani, Maria Pia, *Documenti turchi dell'Archivio di Stato di Venezia. Inventario della miscellanea*, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1994.
- Pedani, Maria Pia, *The Interpreter Michele Membrè's Life in Venice*, in *Cultures of Empire: Rethinking Venetian Rule, 1400-1700. Essays in Honour of Benjamin Arbel*, a cura di G. Christ - F.-J. Morche, Boston-Leiden, Brill, 2020, pp. 383-413.
- Pedani, Maria Pia, *Venezia porta d'Oriente*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- Pelizza, Andrea, *"Quei mori di Granata, che capitano nel nostro dominio..."*. *Venezia e il passaggio dei moriscos*, in «Quaderni storici», 144, 2013, pp. 779-812.
- Pertusi, Agostino, *Storiografia umanistica e mondo bizantino*, Palermo, Istituto siciliano di studi bizantini e neellenici, 1967.
- Petrolini, Chiara, *'Miser cui sua figmenta dominantur'. Sarpi, Micanzio e l'edizione inglese della*

- Istoria del concilio tridentino, in *Ricordando Paolo Sarpi a quattrocento anni dalla Istoria del concilio tridentino*, a cura di C. Pin, Roma, Marianum, 2023, pp. 89-139.
- Petrolini, Chiara, *“Una guerra di parole non meno travagliosa che una guerra d'acciaio”. Paolo Sarpi, Della potestà de' prencipi e la Disputa anglicana*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica» (Sezione monografica: *Il principe repubblicano*, a cura di A. Ceccarelli), 2, 2023, pp. 149-178.
- Petrolini, Chiara, *A Sweet Conversion: Tommaso Campanella's Quod Reminiscentur*, in *Compel People to Come In*, a cura di V. Lavenia - S. Pastore - S. Pavone - C. Petrolini, Viella, Roma, 2018, pp. 161-190.
- Petrolini, Chiara, *Bambini, figli e ragazzi selvaggi*, in C. Petrolini - V. Lavenia - S. Pavone, *Sacre metamorfosi. Racconti di conversione tra Roma e il mondo in età moderna*, Viella, Roma, 2022, pp. 227-273.
- Petrolini, Chiara, *Captive Books, Captive Teachers. Spoils of the Long Turkish Wars in 17th-century Vienna*, in «Erudition and the Republic of Letters», 9, 3, 2024 (Numero speciale: *The Turkish Wars and the Study of Islam in Early Modern Europe*, a cura di P. Babinski - J. Loop - A. Ben-Tov), pp. 309-335.
- Petrolini, Chiara, *Dum Clavum Rectum Teneam: An Orientalist in the Confessional Storm*, in Çelik, Hülya - Molino, Paola - Petrolini, Chiara - Wallnig, Thomas, *The Oriental Outpost of the Republic of Letters. Sebastian Tengenagel, the Imperial Library in Vienna, and Knowledge of the Orient in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2025, pp. 68-147.
- Petrolini, Chiara, *Kaspar Schoppe e Venezia*, in «Bruniana & Campanelliana», 20, 1, 2014, pp. 273-278.
- Petrolini, Chiara, *Roma, Vienna e l'Oriente. Le lettere di Sebastian Tengenagel e Pietro Della Valle*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» 100, 1, 2020, pp. 349-73.
- Petrolini, Chiara, *Rome as a Hub of Arabic Studies in the 17th Century: A View from Vienna*, in Stella, F. - Tottoli, R. (a cura di), *The Qur'an in Rome*, cit., pp. 157-178.
- Petrolini, Chiara, *Tra Paolo Sarpi e Giacomo I: i carteggi diplomatici di Giovan Francesco Biondi prima dei suoi esordi letterari (1609-1622)*, in *Archilet. Per uno studio delle corrispondenze letterarie in età moderna*, a cura di C. Carminati - P. Procaccioli - E. Russo - C. Viola, Verona, QuiEdit, 2016, pp. 355-372.
- Petrolini, Chiara, *Violence, Friendship and Knowledge*, in Çelik - Molino - Petrolini - Wallnig, *The Oriental Outpost of the Republic of Letters*, cit., pp. 241-252.
- Petrucchi, Armando, *Fra conservazione e oblio: segni, tipi e modi della memoria scritta*, in «Bollettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 106, 2004, pp. 75-92.
- Phaetra fidei catholice siue ydonea disputatio inter christianos et judeos*, Cologne, Weyssenburger, 1514.
- Picart, Bernard, *Céremones et Coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, vol. 5 (*Les Cérémonies des Mahometans*), Amsterdam, J.F. Bernard, 1737.
- Piemontese, Angelo Michele, *La Bibbia persiana di Giovanni Battista Vecchiotti*, in «Materia giudaica», 27, 1, 2022, pp. 675-685.
- Piemontese, Angelo Michele, *Persica Vaticana: Roma e Persia tra codici e testi*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2017, pp. 279-330.
- Pietz, William, *The Problem of the Fetish*, Chicago, University of Chicago Press, 2022.
- Pin, Corrado, *Le scritture pubbliche trovate alla morte di Fra Paolo Sarpi nel convento dei Servi*, in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», 5, 2, 1979, pp. 311-379.

- Pin, Corrado, *Paolo Sarpi*, Roma, Mauvais Livres, 2022.
- Pintard, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, Boivin, 1943.
- Pirri, P., *Come Paolo Sarpi non fu vescovo di Nona*, in «La Civiltà Cattolica», 4, 1936, pp. 196-206.
- Pizarro Gómez, Francisco Javier, *Extremadura en el viaje iconográfico del Cristo de la Encina entre Europa y América Autores*, in «Quiroga: Revista de Patrimonio Iberoamericano», 12, 2017, pp. 72-83.
- Pizzorusso, Giovanni, *Le lingue a Roma: studio e pratica nei collegi missionari nella prima età moderna*, in «Rivista Storica Italiana» 20, 1, 2020, pp. 248-271.
- Pizzorusso, Giovanni, *Propaganda fide I. La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Roma, Storia e Letteratura, 2022.
- Plouchart-Cohn, Florence, *Il Dialogo tra un Veneziano, Spagnolo e Francese di Tommaso Campanella*, in «Bruniana & Campanelliana», 10, 2, 2004, pp. 305-318.
- Poggi Salani, Teresa, *Introduzione*, in Lorenzo Magalotti, *Relazioni della China*, Milano, Adelphi, 1974.
- Polastron, Lucien X., *Livres en feu*, Paris, Denoël, 2004.
- Pomara Saverino, Bruno, *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*, Firenze, Firenze University Press, 2017.
- Pomian, Krzysztof, *Collectionneurs, amateurs et curieux: Paris, Venise, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1987.
- Postel, Guillaume, *De Originibus, seu, De varia et potissimum orbi Latino ad hanc diem incognita, aut inco[n]syderata historia, quu[m] totius Orientis, tum maxime Tartarorum, Persarum, Turcarum, & omnium Abrahami & Noachi alumnorum origines*, Basel, Oporinum, 1553.
- Pozzi, Giovanni, *Tulipani e passiflore*, in Idem, *Sull'orlo del visibile parlare*, Milano, Adelphi, 1993, pp. 329-348.
- Prado Garcia, Javier de, *From Rome to the East: An Analysis of the Main "Roman" Anti-Islamic Sources of the De procuranda salute omnium gentium (1613)*, in Stella, F. - Tottoli, R. (a cura di), *The Qur'an in Rome*, cit. pp. 237-261.
- Prakash Verma, Som, *The Lesser-known World of Mughal Emperor Jahangir*, New York, Routledge, 2019.
- Prakash, Om, *European Commercial Enterprise in Pre-Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Prasad, Pushpa, *Jahangir and Jains, Study Based on Jain Historical Sources and Inscriptions*, in «Islamic Culture», 56, 1, 1982, pp. 37-42.
- Preto, Paolo, *Venezia e i Turchi*, Roma, Viella, 2013.
- Prieto, Andrés I., *Maravillas, monstruos y portentos la naturaleza chilena en la Histórica relación del Reyno de Chile (1646) de Alonso de Ovalle*, in «Taller de letras», 47, 2010, pp. 9-27.
- Prosperi, Adriano (a cura di), *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006.
- Quantin, Jean-Louis, *Confessional Controversy, and Self-Censorship: Henry Savile and the Lives of John Chrysostom*, in «Erudition and the Republic of Letters», 6, 2021, pp. 138-223.
- Quantin, Jean-Louis, *Du Chrysostome latin au Chrysostome grec. Une histoire européenne (1588-1613)*, in *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, a cura di M. Wallraff - R. Brändle, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 267-345.
- Radway, Robyn Dora, *The Captive Self: The Art of Intrigue and the Holy Roman Emperor's Resident Ambassador at the Ottoman Court in the Sixteenth Century*, in «Journal of early modern history», 22, 2018, pp. 475-499.

- Rai, Eleonora - Motta, Franco, *Strategie di santità. La politica delle canonizzazioni dei gesuiti fra antica e nuova Compagnia (XVII-XX secolo)*, in *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano. Volumen I. La capital pontificia en la construcción de la santidad*, a cura di F. Quiles García - J. J. García Bernal - M. Fagiolo Dell'Arco - P. Broggio, Roma, Roma Tre-Press, 2020, pp. 91-106.
- Raimondi, Giovanni Battista, *Alphabetum Arabicum*, Roma, Typographia Medicea, 1592.
- Ravid, Benjamin, *Venice and its Minorities*, in *A Companion to Venetian History, 1400–1797*, a cura di E. R. Dursteler, Leiden, Brill, 2013, pp. 449-85.
- Remiro, Zacaria, *Un saggio bilingue, latino e arabo, di controversia islamo-cristiana nella Roma del sec. XVII*, in «Euntes docete», 22, 1969, pp. 453-480.
- Renier, Alvise, *Relazione al Senato*, in *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato, XIV, Costantinopoli. Relazioni inedite (1512-1789)*, a cura di Maria Pia Pedani, Padova, Bottega D'Erasmus, 1996, pp. 47-86.
- Rerum medicarum novae hispaniae thesaurus*, Roma, Mascardi, 1651.
- Rheede tot Drakenstein, Hendrik Adriaan van, *Praefatio*, in *Hortus indicus Malabaricus*, Amsterdam, Someren et Dyck, 1682, vol. 3
- Ricci, Giovanni, *Ossessione turca in una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Ricci, Ronit, *Islam Translated. Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.
- Richard, Francis, *Les frères Vecchietti, diplomates, érudits et aventuriers*, in *The Republic of Letters and the Levant*, a cura di A. Hamilton - M. H. van den Boogert - B. Westerweel, Leiden-Boston, Brill, 2005, pp. 11-16.
- Richard, Francis, *Les manuscrits persans rapportés par les frères Vecchietti et conservés aujourd'hui à la Bibliothèque nationale*, in «Studia Iranica», 9, 2, 1980, pp. 291-300.
- Richelieu, *Mémoires sur le règne de Louis XIII*, Paris, Foucalt, 1854.
- Rider, Catherine - Agius, Dionisius A. - Farrugia, Gabriel, *Infirmities and invisible ink: enslaved Muslims and magic in Malta, c.1598–c.1608*, in «Mediterranean Historical Review», 39, 1, 2024, pp. 43-67.
- Riello, Giorgio, «Things Seen and Unseen»: *The Material Culture of Early Modern Inventories and Their Representation of Domestic Interiors*, in *Early Modern Things Objects and their Histories, 1500-1800*, a cura di P. Findlen, Abingdon, Routledge, 2013, pp. 124-150.
- Rizvi, Abbas - Athar, Saiyid, *Dimensions of Sulh-i Kul (universal peace) in Akbar's reign and the Sufi theory of perfect man*, in *Akbar and His Age*, a cura di I. Alam Khan, New Delhi, Indian Council for Historical Research, 1999.
- Robinson, Cynthia, *Trees of Love, Trees of Knowledge: Toward the Definition of a Cross-Confessional Current in Late Medieval Iberian Spirituality*, in «Medieval Encounters», 12, 3, 2006, pp. 388-435.
- Robinson, Rowena, *Cuncolim: Weaving a Tale of Resistance*, in «Economic and Political Weekly», 32, 7, 2007, pp. 334-340.
- Rocciolo, Domenico, *Documenti sui catecumeni e neofiti a Roma nel Seicento e Settecento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 10, 1998, pp. 391-452.
- Rodríguez Median, Fernando - García-Arenal, Mercedes, *De Diego de Urrea a Marcos Dobe-lío, intérpretes y traductores de los plomos*, in *Los plomos del Sacromonte, invención y tesoro*, a cura di M. García-Arenal - M. Barrios Aguilera, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006, pp. 297-334.

- Romano, Antonella, *Impressioni di Cina. Saperi europei e inglobamento del mondo (secoli XVI-XVII)*, Roma, Viella, 2016.
- Römer, Claudia, *An Ottoman Copyist Working for Sebastian Tenggagel, Librarian at the Vienna Hofbibliothek, 1608–1636*, in «Archív orientální, Supplementa», 8, 1998, pp. 330-349.
- Ronchey, Silvia, *Libri quos mari transmissi Venetias. Busbecq, Prodromos Petra e i giacimenti librari costantinopolitani al tempo di Solimano il Magnifico*, in «Engramma» 174, 2020, pp. 199-229.
- Roscioni, Gian Carlo, *Sulle tracce dell'Esploratore turco*, Milano, Rizzoli, 1992.
- Rossi, Ettore, *Poesie inedite in persiano di Pietro Della Valle*, in «Rivista Degli Studi Orientali», 28, 1, 4, 1953, pp. 108-17.
- Rota, Giorgio, *Under two Lions. On the Knowledge of Persia in the Republic of Venice (ca. 1450-1797)*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009.
- Rothman, E. Natalie, *Brokering Empire. Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2012.
- Rothman, E. Natalie, *The Dragoman Renaissance. Diplomatic Interpreters and the Routes of Orientalism*, Ithaca, Cornell University Press, 2021.
- Rothman, Natalie E., *Becoming Venetian: Conversion and Transformation in the Seventeenth-Century Mediterranean*, in «Mediterranean Historical Review», 21, 1, 2006, pp. 39-75.
- Rubiés, Joan-Pau, *Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu*, in «Journal of Early Modern History», 9, 1-2, 2005, pp. 109-180.
- Rubiés, Joan-Pau, *Race, Climate and Civilization in the Works of François Bernier*, in *L'Inde Des Lumières*, a cura di M. Fourcade - I. G. Županov, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013, pp. 53-78.
- Rubiés, Joan-Pau, *Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry*, in «Journal of the History of Ideas», 67, 4, 2006, pp. 571-596.
- Rubiés, Joan-Pau, *Travel and ethnology in the Renaissance: South India through European eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Rycaut, Paul, *The present state of the Ottoman Empire*, London, Starkey and Brome, 1668.
- Şahin, Kaya, *Political Pragmatism, Humanist Ideals, and Early Modern Orientalism in Busbecq's Turkish Letters*, in *The Dialectics of Early Modern Orientalism*, a cura di M. Keller - J. Irigoyen-García, London, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 33-50.
- Şahin, Kaya, *Staging an Empire: An Ottoman Circumcision Ceremony as Cultural Performance*, in «The American Historical Review», 123, 2, 2018, pp. 463-492.
- Salvadore, Matteo, *"I was not born to obey, but rather to command": The Self-Fashioning of Sägga Krəstos, an Ethiopian Traveler in Seventeenth-Century*, in «Journal of Early Modern History», 25, 2021, pp. 194-226.
- Samir, Samir Khalil, *Un Imam égyptien copiste au Vatican, Clemente Caraccioli 1670-1721*, in «Parole de l'Orient», 21, 1996, pp. 111-154.
- Sanfilippo, Matteo, *I Collegi per stranieri a/e Roma nel Cinque-Settecento: una introduzione storico-storiografica*, in *I Collegi per stranieri a/e Roma nell'età moderna*, a cura di A. Boccolini - M. Sanfilippo - P. Tusor, Viterbo, Sette Città, 2023, pp. 9-30.
- Sanudo, Marino, *I Diarii*, a cura di R. Fulin - F. Stefani - N. Barozzi - G. Berchet - M. Allegri, Venezia, Visentini, 1889, vol. 25.
- Sargent, Matthew, *Recentering Centers of Calculation. Reconfiguring Knowledge Networks within Global Empires of Trade*, in *Empires of Knowledge: Scientific Networks in the Early Modern World*, a cura di P. Findlen, London, Routledge, 2018, pp. 303-308.

- Sarpi, Paolo, *Lettere ai Gallicani*, a cura di Boris Ulianich, Wiesbaden, Franz Steiner, 1961.
- Sarpi, Paolo, *Lettere ai protestanti*, a cura di M. D. Busnelli, Bari, Laterza, 1931, vol. 1.
- Sarpi, Paolo, *Opere*, a cura di G. Cozzi - L. Cozzi, Milano, Ricciardi, 1969.
- Sarpi, Paolo, *Pensieri naturali, metafisici e matematici*, a cura di L. Cozzi - L. Sosio, Milano, Ricciardi, 1996.
- Sarti, Raffaella, *Bolognesi schiavi dei «turchi» e schiavi «turchi» a Bologna tra Cinque e Settecento: alterità etnico-religiosa e riduzione in schiavitù*, in «Quaderni Storici», 36, 107-2, 2001, pp. 437-73.
- Scaligerana, The Hague, Vlacq, 1668.
- Scaligerana, *Thuana, Perroniana, Pithoeana et Colomesiana*, a cura di P. Des Maizeaux, Amsterdam, Covens et Mortier, 1740, vol. 2.
- Schiebinger, L. - Swan, C. (a cura di), *Colonial Botany. Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005.
- Schunka, Alexander, *Die Konfessionalisierung der Osmanen*, in *Orientbegegnungen deutscher Protestanten in der Frühen Neuzeit*, a cura di A. Schunka - M. Friedrich, Frankfurt am Main, Nomos, 2012, pp. 8-46.
- Schweigger, Salomon, *Ein neue Reyßbeschreibung aus Teutschland nach Constaninopel und Jerusalem*, Nürnberg, Johann Lantzenberger, 1608.
- Şen, A. Tunç, *Manuscripts on the Battlefields: Early Modern Ottoman Subjects in the European Theatre of War and their Textual Relations to the Supernatural in their Fight for Survival*, in «Aca'ib: Occasional Papers on the Ottoman Perceptions of the Supernatural», 2, 2021, pp. 77-106.
- Seneca, Federico, *Il doge Leonardo Donà. La sua vita e la sua preparazione politica prima del dogado*, Padova, Antenore, 1959.
- Sengupta, Nitish K., *Land of Two Rivers: A History of Bengal from the Mahabharata to Mujib*, New Delhi, Penguin, 2011.
- Serrurier, Joseph, *Oratio funebris in obitum viri celeberrimi Hadriani Relandi, antiquitatum sacrarum et linguarum orientalium professoris ordinarii, recitata ipsis nonis Martiis MDCCXVIII*, Utrecht, Willem van de Water, 1718.
- Sheehan, Jonathan, *Sacred and Profane, Idolatry, Antiquarianism and the Polemics of Distinction in the Seventeenth Century*, in «Past & Present», 192, 2006, pp. 35-66.
- Shefer-Mossensohn, Miri, *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500-1700*, Albany, NY, Suny Press, 2009.
- Šikoh, Dara, *La Congiunzione dei due oceani*, Milano, Adelphi, 2011.
- Singh Madra, A. - Singh P. (a cura di), *A Jesuit account of Gurū Arjan's Martyrdom, 1606*, in *Sicques, Tigers or Thieves. Eyewitness Accounts of the Sikhs (1606-1809)*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 3-8.
- Singh, Anjana, *Botanical Knowledge in Early Modern Malabar and the Netherlands: A Review of Van Reede's Hortus Malabaricus*, in *Transformations of Knowledge in Dutch Expansion*, a cura di S. Friedrich - A. Brendecke - S. Ehrenpreis, Berlin-München-Boston, De Gruyter, 2015, pp. 187-208.
- Sizgorich, Thomas, «Do Prophets Come with a Sword?» *Conquest, Empire, and Historical Narrative in the Early Islamic World*, in «The American Historical Review», 112, 4, 2007, pp. 993-1015.
- Skilliter, Susan A., *Catherine de' Medici's Turkish Ladies-in-Waiting: A Dilemma in Franco-Ottoman Diplomatic Relations*, «Turcica», in 7, 1975, pp. 188-204.

- Smith, Blake, *Un cosmopolitisme sans islam. Dārā Shikōh, Kant, et les limites de la philosophie comparative dans l'Oupnekhāt d'Anquetil-Duperron*, in *Cosmopolitismes en Asie du Sud*, a cura di C. Lefèvre - I. G. Županov - J. Flores, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2015, pp. 121-140.
- Smith, Logan Pearsall, *The Life and Letters of Sir Henry Wotton*, Oxford, Clarendon Press, 1907, vol. 1.
- Sodini, Carla, *I Medici e le Indie Orientali. Il diario di viaggio di Placido Ramponi emissario in India per conto di Cosimo III*, Firenze, Olschki, 1996.
- Soldati, Agostino, *Le manuscrit convoité par Peiresc*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 134, 1, 2022, pp. 71-78.
- Sorge, Giuseppe, *La terza spedizione dei Carmelitani scalzi nel Malabar*, in *India tra Oriente e Occidente. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani nei secoli XVI-XVIII*, a cura di E. Fasana - G. Sorge, Milano, Jaca Book, 1991, pp. 101-141.
- Souza, Teotónio R. de, *Why Cuncolim Martyrs. An Historical Reassessment*, in *Jesuits in India in Historical Perspective*, a cura di T. de Souza - C. Borges, Macao, Instituto Cultural de Macau and Xavier Centre of Historical Research, 1992, pp. 37-47.
- Starczewska, Katarzyna K., *Latin Translation of the Qur'an (1518/1621) Commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Case Study*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2018.
- Steensgaard, Niels, *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- Stella, F. - Tottoli, R. (a cura di), *The Qur'an in Rome. Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism*, Berlin, De Gruyter, 2024.
- Stella, Federico, *The Qur'an and the Arabic Language in the Writings of Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667). Between Islamic Reminiscence and Catholic Controversy*, in Stella, F. - Tottoli, R. (a cura di), *The Qur'an in Rome*, cit., pp. 347-370.
- Strohmeyer, Arno, *Der Friede von Zsitvatorok 1606 und die Friedensschlüsse der "Türkenkriege"*, in *Handbuch Frieden im Europa der Frühen Neuzeit*, a cura di I. Dingel et al., Berlin-Boston, De Gruyter, 2021, pp. 969-984.
- Stroumsa, Guy G., *Anquetil Duperron et les origines de la philologie orientale: l'orientalisme est un humanisme*, in «Asdiwal», 13, 2018, pp. 161-174.
- Subrahmanyam, Sanjay, *A Note on the Rise of Surat in the Sixteenth Century*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 43, 1, 2000, pp. 23-33.
- Subrahmanyam, Sanjay, *Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*, in «Modern Asian Studies», 31, 3, 1997, pp. 735-762.
- Subrahmanyam, Sanjay, *Courtly Encounters. Translating Courtliness and Violence in Early Modern Eurasia*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2012.
- Subrahmanyam, Sanjay, *Europe's India: Words, People, Empires, 1500-1800*, Cambridge (MS) and London, Harvard University Press, 2017.
- Subrahmanyam, Sanjay, *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700*, London, Wiley Blackwell, 2012 (2a ediz.).
- Sweetman, W., *Mapping Hinduism: 'Hinduism' and the Study of Indian Religions, 1600-1776*, Halle, Otto Harrassowitz Verlag, 2004.
- al-Ṭabarī, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir, *The History of al-Tabari*, vol. 4: *The Ancient Kingdoms*, trans. and annotated by Moshe Perlmann, Albany, NY, State University of New York Press, 1987.
- Tallemant des Réaux, *Historiettes*, Paris, Techener, 1854, vol. 3.

- Tavakoli-Targhi, Mohamad, *Orientalism's Genesis Amnesia*, in *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, a cura di Vasant Kaiwar - Sucheta Mazumdar, New York, Duke University Press, 2003, pp. 92-119.
- al-Tha'labi, Abu Ishaq Ahmad b. Muhammad, *Ara'is al-Majalis fi Qisas al-Anbiya (Lives of the Prophets)*, transl. by W. M. Brinner, Leiden, Brill 2002.
- Tenenti, Alberto, *I corsari in Mediterraneo all'inizio del Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», 72, 2, 1960, pp. 234-87.
- Terpstra, Nicholas, *Religious Refugees in the Early Modern World. An Alternative History of the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- The Tuzuk-i-Jahangiri (Memoirs of Jahangir)*, trans. by Alexander Rogers, a cura di H. Beveridge, London, Royal Asiatic Society, 1909-1914, 3 vols.
- Thomas, Keith, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500-1800*, London, Penguin, 1983.
- Thornton Foster, Charles - Blackburne Daniell, F. H., *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq: Seigneur of Bousbecque, Knight, Imperial Ambassador*, Cambridge, Cambridge University Press, 1881.
- Thursby, Gene R., *Hindu-Muslim Relations in British India. A Study of Controversy, Conflict and Communal Movements in Northern India, 1923-1928*, Leiden, Brill, 1975.
- Tiburcio, Alberto, *Diplomatic Relations between Safavid Iran and Europe*, in *The Safavid World*, a cura di R. Matthe, London, Routledge, 2021, pp. 588-609.
- Tiburcio, Alberto, *Muslim-Christian Polemics in Safavid Iran*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020, pp. 42-46.
- Tlili, Sarra, *Animals in the Qur'an*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- Tolan, John, *Saracens Islam in the Medieval European Imagination*, New York, Columbia University Press, 2002.
- Tommasino, Pier Mattia, *Eteroglossia e propaganda religiosa nel Mediterraneo moderno*, in «Lingua e Stile», 45, 2010, pp. 242-224.
- Tommasino, Pier Mattia, *Textual Agnogenesis and the Polysemy of the Reader: Early Modern European Readings of Qur'anic Embryology in After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, a cura di M. García-Arenal, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 155-173.
- Tommasino, Pier Mattia, *Traduzioni del Corano*, in «Al-Qan'ara. Revista de Estudios Arabes» 31, 2010, pp. 647-652.
- Tommasino, Pier Mattia, *Travelling East, Writing in Italian, Literature of European Travel to the Ottoman Empire Written in Italian (16th and 17th Centuries)*, in «Philological Encounters», 2, 2015, pp. 1-24.
- Toomer, Gerald J., *Ravius in the East*, in *Scholarship between Europe and the Levant. Essays in honour of Alastair Hamilton*, a cura di J. Loop - J. Kraye, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 110-127.
- Torrini, Maurizio, *L'accademia degli Investiganti*, in «Quaderni storici» 48, 3, 1981, pp. 845-883.
- Tottoli, Roberto, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Brescia, Paideia, 1999.
- Trento, Margherita, *Writing Tamil Catholicism. Literature, Persuasion and Devotion in the Eighteenth Century*, Boston-Leiden, Brill, 2022.
- Triglia, Ida, *L'«Espion turc» on the Index librorum prohibitorum: between memory and censorship*, in *UNAK 2014: Uluslararası Kültürel Mirasın ve Kültürel Bellek Kurumlarının Yönetimi Kongresi = URLA 2014: International Congress on Management of Cultural Heritage and Cultural Memory Institutions, proceedings book*, Ankara, University and Research Librarians' Association, 2016, pp. 276-287.

- Truschke, Audrey, *Aurangzeb. The Life and Legacy of India's Most Controversial King*, Stanford, Stanford, Stanford University Press, 2017.
- Truschke, Audrey, *Culture of Encounters*, New York, Columbia University Press, 2016.
- Tschacher, Torsten, *Commenting Translation: Concepts and Practices of Translation in Islamic Tamil Literature*, in *Translation in Asia: Theories, Practices, Histories*, a cura di R. Ricci - J. van der Putten, Manchester, St. Jerome Publishing, 2011, pp. 27-44.
- Tschacher, Torsten, *From script to language: the three identities of 'Arabic-Tamil'*, in «South Asian History and Culture», 9, 1, 2018, pp. 16-37.
- Tucker, J., *The Turkish Spy and its French background*, in «Revue de Littérature comparée», 32, 1958, pp. 79-91.
- Valensi, Lucette, *Éloge de l'Orient, éloge de l'Orientalisme. Le jeu d'échecs d'Anquetil-Duperron*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 212, 4, 1995, pp. 419-452.
- Valensi, Lucette, *Venice et la Sublime Porte: la naissance du despote*, Paris, Haschette, 1987.
- Varvaro, Alberto, *The Maghreb Papers in Italian Discovered by Joe Cremona*, in *Rethinking Languages in Contact: The Case of Italian*, a cura A. L. Lespschy - A. Tosi, Oxford, Legenda, 2006, pp. 146-151.
- Vatin, Nicolas - Veinstein, Gilles, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans, XVe-XIXe siècle*, Paris, Fayard, 2003.
- Vélez, Karin, «By means of tigers»: *Jaguars as Agents of Conversion in Jesuit Mission Records of Paraguay and the Moxos, 1600-1768*, in «Church History», 84, 4, 2015, pp. 768-806.
- Venditti, Gianni, *Un episodio ignoto nella vita di Pietro della Valle*, in *Studi in onore del cardinale Raffaele Farina*, vol. 2, a cura di A. M. Piazzoni, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2013, pp. 1099-1142.
- Venturi, Franco, *Oriental Despotism*, in «Journal of the History of Ideas», 24, 1963, pp. 133-142.
- Venturi, Franco, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970.
- Vivanti, Corrado, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 1974.
- Volkoff, Oleg V., *À la recherche de manuscrits en Égypte*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1970 pp. 38-42.
- Vollandt, Ronny, *Arabic Versions of the Pentateuch: A Comparative Study of Jewish, Christian, and Muslim Sources*, Leiden, Brill, 2015, pp. 118-127.
- Vrolijk, Arnoud - Leeuwen, Richard van, *Arabic Studies in the Netherlands. A Short History in Portraits, 1580-1950*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 40-48.
- Walravens, Hartmut, *Flora Sinensis Revisited*, in «Monumenta Serica», 59, 2011, pp. 341-52.
- Walsham, Alexandra, *The Reformation of the Landscape. Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Weemans, Michel, *The Smoke of Sacrifice: Anthropomorphism and Figure in Karel van Mallery's Sacrifice of Cain and Abel for Louis Richeome's Tableaux Sacrez*, in *The Anthropomorphic Lens. Anthropomorphism, Microcosmism and Analogy in Early Modern Thought and Visual Arts*, a cura di W. S. Melion - B. Rothstein - M. Weemans, Boston-Leiden, Brill, 2014, pp. 480-516.
- Wettinger, Godfrey, *Slavery in the Islands of Malta and Gozo ca. 1000-1812*, San Gwann, Malta, PEG, 2002.
- Wicki, Joseph, (a cura di), *Copia de una del padre Yerónimo Rodríguez para los Padres, de Cochim a 25 de Henero de 1569*, in «Documenta Indica», vol. 7, pp. 666-667.
- Windler, Christian, *Missionare in Persien: Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17.-18. Jahrhundert)*, Köln - Weimar - Vienna, Böhlau Verlag, 2018.

- Wolfe, Michael, *Exegesis as Public Performance: Controversialist Debate and Politics at the Conference of Fontainebleau (1600)*, in *Politics and Religion in Early Bourbon France*, a cura di A. Forrestal - E. Nelson, Palgrave MacMillan, Basingstoke, 2009, pp. 65-85.
- Wratislaw, A.G. (a cura di), *Adventures of Baron Wenceslas Wratislaw of Mitrowitz, what he saw in Constantinople, experienced in his captivity and after his happy return to his country, committed to writing in the year 1599*, London, Bell and Daldy, 1862.
- Wyss-Giacosa, Paola von, "As Reflections in a Mirror": Kircher's pictorial argument on modern paganism in the light of Pignoria, in «Revue de l'histoire des religions», 2, 2022, pp. 257-295.
- Zachariae, Theodor, *Pietro della Valle über das Nagari-Alphabet*, in Id., *Kleine Schriften*, Bonn, 1920, pp. 8-12.
- Zambruno, Elisabetta, *Filosofia e teologia in Tomás de Jesús*, Genova, Marietti, 2002.
- Zanetti, Ugo, *Materieh, la Sainte famille, et les baumiers*, in «Analecta Bollandiana», 111, 1-2, 1993, pp. 21-68.
- Zanoni, Giacomo, *Istorie botaniche*, Bologna, Giuseppe Longhi, 1675.
- Zelliot, Eleanor, *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*, New Delhi, Manohar, 1992.
- Zemon Davis, Natalie, *Trickster Travels. A Sixteenth Century Muslim Between Worlds*, New York, Hill & Wang, 2006 (trad. it. Laterza 2008).
- Zephaniah Holwell, John, *Interesting historical events, relative to the provinces of Bengal, and the empire of Indostan*, London, Becket & De Hondt, 1765-71, vol. 3.
- Zhiri, Oumelbanine Nina, *A Captive Library Between Morocco and Spain*, in *The Dialectics of Orientalism in Early Modern Europe*, a cura di M. Keller - J. Irigoyen-García, London, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 17-32.
- Zhiri, Oumelbanine Nina, *Beyond Orientalism Ahmad ibn Qasim al-Hajari between Europe and North Africa*, Oakland, University of California Press, 2023.
- Županov, Ines G., *Amateur Naturalist and 'Professional' Orientalis: Paulinus a S. Bartholomaeo in Kerala and Rome*, «Revista de Cultura / Review of Culture», 20, 2006, pp. 77-101.
- Županov, Ines G., *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in the Seventeenth-Century India*, New Delhi-New York, Oxford University Press, 1999.
- Županov, Ines G., *From Descriptive/Verbal to Pictorial Visualizations: Appropriating Nature in the Portuguese Empire in Asia (16th-17th Centuries)*, in *Visualizing Portuguese Power. The Political Use of Images in Portugal and its Overseas Empire*, a cura di U. Krass, Zurich, Diaphanes, pp. 261-287.

Indice dei nomi e dei luoghi

- Abbakka Chowta, Rani, *v.* Rani Abbakka Chowta, 118
 Abbas I (‘Abbās I), *shah* di Persia, 108, 110, 113, 133, 285n, 288, 294n
 ‘Abd al-Malik, 13
 Abdisciua e Hendi Nestorin, 127
 Abela (Abel), Leonard, 274-275, 277
 Acapulco, 94, 95n
 Acoluthus, Andreas, 256
 al-‘Ādawī al-Sha‘īdī, ‘Abd al-Karīm (Clemente Caraccioli), 269-270
 Aduarte, Diego, 101
 Afkhami, Amir A., 226n
 Afonso Pacheco, beato, 81
 Agadir, 12
 Agathange de Vendôme (François Noury), frate, 15
 Agazzi, Lorenzo, 129
 Agius, Dionisius A., 268n
 Agnello dell’Immacolata Concezione (Carlo de Giorgi), frate, 206, 223
 Agosti, Girolamo, 129
 Agostino Bagiezzi di Alingia (Alinja), frate, 72n
 Agostino, vescovo di Ippona, 148, 153n, 222, 245
 Agucchi, Giovanni Battista, 19, 129, 283
 Ahmed Çelebi, 17
 Ahmedabad, 103
 Airoldi, Carlo Francesco, 196
 Akbar I, imperatore mughal, 106-108, 138
 Alden, Dauril, 135n
 Aleppo, 119n, 129, 140, 190-191, 280, 284, 286, 291, 297-298
 Alessandretta (İskenderun), 128
 Alessandro da Campo (Parambil Chandy), 201
 Alessandro Magno, 285
 Algeri, 50, 252
 Allard, Herman J.P.H., 190n, 296n
 Almagià, Roberto, 104n
 Almansi, Guido, 147n
 Alonso, Carlos, 193n
 Alpini, Prospero, 96, 179
 Amabile, Luigi, 58n
 Amici, Bernardino di Gallipoli, 96
 Amissah, James B., 85n
 Amit, Gish, 12n
 Amsterdam, 196, 199, 203
 Amurat *Reis*, 58
 Ancel, Jacques, 37
 Anchietà, José de, 88-89
 Ancona, 15
 Ande, 86
 Anderson, Sonia, 175n
 Andrade, Frazer, 83n
 Andretta, Elisa, 182n, 187n,
 Angelo Francesco di Santa Teresa (Giovanni Battista Vigliotti), frate, 206, 215n
 Angelus Seraphinus, 26
 Anguillara, Giovanni Andrea dell’, 277
 Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe, 139
 Antipolo, 94, 100
 Antonio de Magalhães, 119n
 António Francisco, 81
 App Bhatt, 200
 App, Urs, 70, 78n, 136, 138n
 Appadurai, Arjun, 75n
 Aranha, Paolo, 82n, 102n,
 Arcelli, Angelo, 236

- Arias Montano, Benito, 14
Ariosto, Ludovico, 132
Aristotele, 12, 299
Arriaga, José de, 86
Arriaga, Pablo José de, 86,
Arrivabene, Andrea, 62, 171
Arthus, Gotthard, 84n
Asher, Catherine B., 104n
Asif, Manan Ahmed, 103n
Aşık Çelebi, 25n
Assolna, fortezza di, 82
Athar, Saiyid, 107n
Aubin, Jean, 110n
Aurangzeb, imperatore mughal, 103-104, 137,
Averroè, 148
Avicenna (Ibn Sīnā), 12, 186, 275
Babinski, Paul M., 12, 260
Babur, imperatore mughal, 106
Bacon, Francis, 75, 154
Badā'ūnī, 'Abd al-Qādir, 107
Báez, Fernando 12n,
Baker, Chris, 145n
Balázs Somlyai (Murad ibn 'Abdallāh), 256
Baldassarri, Fabrizio, 180-181n, 226n
Bandini, Angelo Maria, 218
Baraccio (Baracho), Antonio, 126-127
Barbarics-Hermanik, Zsuzsa, 8n
Barbatus, Josephus (Yūsuf ibn Abī Dhaqn,
Abudacnus, Giuseppe Egizio), 41, 279
Barberini, Antonio, 196
Barberini, Francesco, 15, 273
Barbierato, Federico, 59
Barbosa, Duarte, 67
Barrelier, Jacques, 196
Barreto Xavier, Ângela, xvii, 80n, 81, 135,
142n, 189n
Barros, João de, 70
Bartoli, Daniello, 80-81
Bartolomeo dello Spirito Santo (Giacinto
Torricelli), frate, 206-208, 211
Bartolomeo di Aleppo, 206
Barzazi, Antonella, 6n
Basilea, 8, 31, 54
Bassani, Luigi, 48n
Bassora, 189, 192-193-195, 202, 225, 226n,
228-229n, 232, 304n
Bataillon, Marcel, 54n
Batavia (Jakarta), 202-203, 211-212
Bayerle, Gustav, 264n
Bayle, Pierre, xii, 142-143, 147
Bayonne, 51
Becà Azràg, 71-72
Ben-Tov, Asaph, 12n, 260n
Benci, Francesco, 79-80n
Benedetti, Stefano, 223n
Benedetto XIV, papa (Prospero Lorenzo
Lambertini), 82
Benzoni, Gino, 60
Berardi, Luca, 266
Bernier, François, xii, 67, 140-145
Berthold, Cornelius, 260n
Bettoni, Anna, 47n
Bevilacqua, Alexander, xvii, 13, 14n
Bhattacharyya, P. K., 188n
Biasiori, Lucio, 61n,
Bibliander, Theodor, 8
Bilbays, 95
Biondi, Giovan Francesco, 5
al-Bīrūnī, Abū Rayḥān, 103, 138
Biserta, 111
Blackburne Daniell, F. H., 160n
Blair, Ann, xv
Blount, Charles, 115n
Boccaccio, Giovanni, 132
Bodin, Jean, 8, 61
Bologna, 198, 238, 245
Borghero, Roberta, 193n
Borri, Cristoforo, 114
Borrmans, Maurice, 8n
Borromeo, Federico, 16
Bosio, Giacomo, 94n, 237n
Botley, Paul, 28n, 45n, 276n
Bouchet, Jean Venant, 134
Boumediene, Samir, 182n
Bourdelot, Pierre Michon, 63
Boxel, Piet van, 134, 274n
Boxer, Charles Ralph, 101n
Boym, Michał Piotr, 182
Brasile, 88, 182, 246
Braudel, Fernand, 23n, 123
Brentjes, Sonja, 110n
Brerewood, Edward, 33n

- Brevaglieri, Sabina, 187n
 Brewer-García, Larissa, 88n
 Briganti, Annibale, 188n
 Brinck, Ernst, 57
 Broggio, Paolo, 83n, 86n
 Brouwer, Lotte, 172n
 Brûlart, Charles (comte de Genlis), 282
 Brunelli, Gianpiero, 210n
 Bucciantini, Massimo, 4n
 Buda, 13n, 16
 Buffon, Georges-Louis Leclerc de, 176
 Bukhara, 19, 280
 Bullinger, Heinrich, 54
 Burke, Peter, 141n
 Burman, Thomas E., 289n
 Busbecq, Ogier Ghiselin de, xii, 160-171
 Cà Pesaro, Alvise e Girolamo da, 129
 Cabibbo, Sara, 182n
 Caffiero, Marina, 274n
 Calabi, Donatella, 22n
 Calicut (Kozhikode), 126, 209-219n
 Callot, Jacques, 97
 Calmard, Jean, 110n
 Calvino, Giovanni, 60
 Cambay (Khambat, Khambayat, Cambaia), xi, 65, 66n, 117, 126
 Camellus, Georgius Iosephus (Georg Joseph Kamel), 182
 Camerarius, Philipp, 21n
 Camerota, Michele, 4n
 Camões, Luís Vaz de, 132
 Campanella, Tommaso, 58, 60, 63, 65, 75-77, 115, 150, 179
 Camporesi, Piero, 87, 181n, 238n
 Canavaggio, Jean, 50n
 Canaye de Fresnes, Philippe, 2n, 3-4, 5-6n, 17, 26, 36, 43-52
 Candia (Creta), 59, 197
 Cardano, Girolamo, xii, 76, 150, 153
 Carlo V, imperatore e re di Spagna, 254
 Carminati, Clizia, 6n
 Carneiro, Emmanuel, 200
 Casale, Giancarlo, xiin, 269n
 Casari, Mario, 272n
 Casaubon, Isaac, x, xiii, 1-6, 11, 16-18, 28n, 35-36, 41-45, 64, 257, 262-263, 272, 276
 Casearius, Johannes, 201-203
 Casiri, Miguel, 13
 Castries, Henry de, 12n
 Castro, Matheus de, 213
 Castro, Tomás de, 207, 213
 Caterina de' Medici, 51
 Catto, Michela, 81n
 Cavite, 94-95
 Çavuş, Mustafa, 262
 Céard, Jean, 181n
 Cecini, Ulisse, 287n
 Celestino di Santa Lidwina (Pieter van Gool), frate, xiv, 190-198, 284, 297-304
 Çelik, Hülya, 120n, 256n, 258n, 262-263, 265
 Cervantes, Miguel de, 50
 Chaney, Edward, 22n
 Chapelain, Jean, 142n
 Chappuys, Gabriel, 132n
 Chardin, Jean, 232
 Chathiath (Kochi), 202
 Chibe, Pietro Paolino, 67n
 Chick, Herbert, 189n, 298n
 Chidoni, Dimitri da Malta, 72n
 Chios (Scio), 59, 167, 291
 Christmann, Jakob, 263
 Ciampi, Ignazio, 127n, 285n
 Ciarallo, Anna Maria, 184n
 Cicala, Scipione, 58n
 Ciliberto, Michele, 143n, 150n
 Cina, 122, 125n, 126, 135, 143-144
 Cipro, 59, 268
 Clénard, Nicolas, 255
 Clifton, James, 184n
 Clusius, Carolus (Charles de l'Écluse), 188
 Cochin (Kochi), xiii, 189, 199-202, 204-205, 211, 217, 249
 Cochrane, Eric, 223n
 Colagrossi, Elisabetta, 138n
 Colombo, Emanuele, xviii, 83n, 267n
 Colonna, Fabio, 184-185, 187, 188n, 244
 Combrù (Gomoron, Gombroon, Bandar Abbas), 71n, 197, 189, 200, 228n
 Comenius, Iohannes Amos (Jan Amos Komenský, 297
 Concina, Ennio, 24n

- Concini, Concino, 40n
 Contarini, Niccolò, 61
 Contarini, Simone, 56, 58n
 Conte, Gian Biagio, 4n
 Cook, Harold J., 184n, 199n
 Corcos il Vecchio, Tranquillo, 105n
 Coromandel, 194, 224
 Corsano, Antonio, 223n
 Cortelazzo, Manlio, 23n
 Coryat, Thomas, 21, 22n
 Cosimo III de' Medici, granduca di Toscana, 223
 Costa d'Oro (Golfo di Guinea), 84
 Costa, Cristóvão da (Cristóbal Acosta), 179, 188
 Costantinopoli (Istanbul), 8-9, 11, 16, 18, 21-22, 24, 37, 46, 53, 55n, 56-58, 127n, 128-130, 147, 160-163, 170-173, 186n, 259, 262, 274, 279, 285, 290-291, 294-295
 Couplet, Philippe, 144
 Cozzi, Gaetano, 3-4n, 5, 27n, 43, 61n
 Craik, Katharine A., 22n
 Cramoisy, fratelli, 16n
 Cranganore (Kodungallur), 203
 Cremona, Joseph, 47n
 Cressy, David, 7n
 Creta *v.* Candia
 Crifò, Francesco, 23n
 Cristea, Ovidiu, 9n
 Cubbe De Ghantuz, Mariam, 189n, 206n, 216-217
 Cuncolim, xi, 79-84, 101
 D'Aiuto, Francesco, 71n
 D'Herbelot, Barthélemy, 115n
 D'Onofrio, Svevo, 137n
 Da Mula, Agostino, 3-4
 Da Mula, Lorenzo, 9, 10n
 Dall'Oglio, Ottavio, 19-20n, 281
 Damasco, 128
 Damião de Góis, 67, 70
 Dandolo, Teodoro Persiano (Theodolo Tartaro, Teodoro Persico), 19-20, 280-283
 Dandolo, Vincenzo, 280
 Dānishmand Khān (Mullā Shafā'ī Yazdī), 140-141
 Dārā Shikūh (Šikoh), principe mughal, xi, 137-140, 142-143
 Darnton, Robert, 147n, 150
 Daston, Lorraine, 154, 181n
 Davies, Surekha, 123n
 De Amicis, Edmondo, 170
 De Bry, Théodore, 74, 151
 De Castries, Henry, 12n
 De Groot, A., 57n
 De Marees, Pieter, 84-85
 De Orta, Garcia, 179, 188, 195, 241, 244
 De Pauw, Cornelius, 176
 De Smet, Ingrid, 37n
 De Vivo, Filippo, 3n, 26n, 54, 55n, 57n
 Della Corbara, Leonetto, 14
 Della Valle, Pietro, 22, 65-68, 71-72, 74-75, 105-106, 108, 110-136, 168-169, 175, 177-178, 183-189, 244, 252, 283-295
 Delpiano, Patrizia, 150n
 Derviş İbrāhīm, 251, 256, 261-266
 Descartes, René (Cartesio), 141
 Dew, Nicholas, 141n
 Di Gennaro Splendore, Barbara, 96n
 Diamper (Udayamperoor), 198
 Diderot, Denis, xii, 77, 142-144, 148
 Diego Massana al-Andalusī, 273
 Diego Pérez de Mesa, 273
 Dierks, Dennis, 264n
 Dinç, Emine N., 268n
 Ditchfield, Simon, 288n
 Diyāb, Ḥannā, 140
 Diyarbakır, 25
 Djerba, 275-276
 Domenico Germano da Silesia, frate, 287
 Donato, Maria Pia, 18n
 Donnini, Andrea, 154n
 Du Bourg, Anne, 58
 Du Jaric, Pierre, 67, 69n
 Du Perron, Jacques-Davy, 38
 Du Ryer, André, 31
 Du Tertre, Jean-Baptiste, 182
 Dubrovnik, 46
 Dupuy, Christoph, 274
 Durrānī, Aḥmad Shāh, sovrano dell'Afghanistan, 104
 Dursteler, Eric R., xvii, 22-23n, 47n, 58n
 Duval, Jean-Baptiste, 26-27
 Duverdier, Gerald, 38-39n

- Duviols, Pierre, 86n
Eaton, Richard M., 104n
Echevarria, Ana, 289n
Egidio da Viterbo, 5, 254
Egmond, Florike, 188n
Ehden, 191
Ekhtiar, Maryam, 260n
Eliot, George, 35
Elman, Benjamin A., 141n
Emerson, Ralph Waldo, 139
Enrico IV, re di Franci, 1, 3n, 36-38, 46, 284
Enzinas, Francisco de (Dryander), 53-54
Eraly, Abraham, 107n
Erasmus da Rotterdam, 29, 38, 180
Eremita, Donato d', 238
Ermete Trismegisto, 221
Ernst, Carl W., 116n, 138n
Ernst, Germana, 34n, 60n, 63n, 76-77n, 179n
Erpenius, Thomas, xiii, 4, 17-18, 23, 25-27, 28n, 41, 44, 45n, 132, 262, 276, 279, 296
Esztergom, 16, 260
Eugenia Indiana di Scilan, 127
Evliya Çelebi, 166, 257, 266
Fabre-Vassas, Claudine, 105n
Fabri, Félix, 96n
Facchini, Cristiana, xvii
Fajardo, Luis, 12
Fani, Sara, 275
Farina, Margherita, 186n, 272n
Faroqhi, Suraiya, 48n
Farrugia, Gabriel, 268n
Fedalto, Giorgio, 22n
Felici, Lucia, 54n, 180n
Fenech, Louis E., 103n
Ferdinando I, imperatore, 9-10n, 16, 160
Ferrero, Sebastiano, 88n
Ferro, Roberta, 16n
Feuillée, Louis Éconches, 182n
Filadelfia, 266n, 268
Filippine, 94-95, 182
Filippo della Santissima Trinità (Esprit Julien), frate, 197
Filippo III, re di Spagna, 12
Filippo IV, re di Spagna, 13
Filone di Alessandria, 221-222
Filostrato, Lucio Flavio, 72
Finch, Heneage, 172
Findlen, Paula, 184n, 190n
Firūz Shāh Tughluq, sultano di Delhi, 103
Fischel, Walter J., 110n
Fitch, Ralph, 67
Fitzgibbon Young, Robert, 298n
Fiume Mangatete, 179
Fiume Maritza, 48
Flannery, John M., 193n
Flieles, Frangisk, frate, 270
Flores, Jorge, xviin, 109n
Flügel, Peter, 66n
Fontanelle, Bernard le Bovier de, 147
Formica, Marina, 58n
Fortuny, Kim, 166n
Foscarini, Antonio, 57
Fournier, Marian, 199n
Frajese, Vittorio, 6n
Franceschini, Chiara, 217n, 231n
Francesco Saverio (Francisco Xavier), santo, 87, 223
Francisco, Aranha, 81
Freedman, Paul, 241n
Führer von Haimendorf, Christoph, 96
Gabriel de Sant'Antonio, frate, 101
Gabriel Sionita (Jibril al-Sahyūnī), 26, 37-38
Gabrieli, Giuseppe, 187n
Gaffarel, Jacques, 62-63
Galaup de Chasteuil, François de (Il solitario del Monte Libano), 301
Galeno, 12, 226
Galilei, Galileo, 4
Galland, Antoine, 140
Gandhi, Supriya, 139n
García-Arenal, Mercedes, xviin, 2n, 13n, 35n, 272, 273n, 281
Garzoni, Costantino, 170-171
Gassendi, Pierre, 140-141
Gastgeber, Christian, 160n
Gaudier, Jean Pierre, 147n
Geldern, 258
Geleynsz de Jongh, Wollebrand, 67
Gemelli Careri, Giovanni Francesco, 67
Genova, 267
Gerard, John, 241
Gerbi, Antonello, 70, 176n

- Geremia di San Francesco della Vigna, frate, 129n
 al-Ghassānī, Aḥmad ibn Qāsim, 13
 al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, 166
 Ghobrial, John-Paul, 271
 Giaccamà, 125n
 Giacomo I, re d'Inghilterra e Scozia, 30-32, 39, 132, 156
 Ganesino, 25
 Giglioni, Guido, 76n, 150n, 154n, 179n, 180n
 Gioerida, Sitti Maani (Ma'ānī Juwayrī), 63, 110, 118-119, 127, 168
 Giovan Battista da Camposampiero, frate, 59
 Giovan Robeh Caldeo de Kiumalavà, 127
 Giovanni Battista di San Giuseppe (Federico Antoniano), frate, 207
 Giovanni Climaco, santo, 221
 Giovanni Crisostomo, santo, 30, 32, 153n
 Giovanni Taddeo di S. Eliseo (Juan Roldán Ibáñez), frate, 286, 287n, 289
 Giovio, Paolo, 61
 Girard, Aurélian, 288n
 Girgis 'Amīrah (Jirjis Omaira El Douaihy, Giorgio Amira), patriarca maronita, 191, 300
 Girotto, Carlo Alberto, 146n
 Giudice, Franco, 4n
 Giuseppe di Santa Maria (Giuseppe Maria Sebastiani), frate, 198
 Giustinian, Pietro, 10
 Gliozzi, Giuliano, 70, 136
 Goa, 82, 101-102, 105, 114, 119n, 125-126, 179, 203, 207, 208n, 209-211, 214-216, 223, 228, 229n, 232, 246, 271
 Goens, Rijklof van, 202
 Goetkint, Antoni, 200-201, 203, 213
 Gokhale, Balkrishna Govind, 105n
 Golius, Jacob (Van Gool), 41, 190, 295, 296n
 Golius, Pieter, *v.* Celestino di Santa Lidwina, Gonçalves, Sebastião, 80-81n
 Gordon, T.J., 234n
 Grafton, Anthony, xv, 2n, 6n, 30n, 36, 41-42n
 Granada, 13
 Gretser, Jacob, 32, 238
 Groslet de l'Isle, Jérôme, 5n, 57-58n
 Groto, Luigi (detto il Cieco d'Adria), 20n
 Grove, Richard H., 199n
 Gruber, Christiane, 163n
 Guerreiro, Fernão, 145
 Guerrini, Maria Teresa, 258n
 Guigo II (detto Il Certosino), 221
 Gujarat, 65, 105, 189
 Guliyev, Ahmad, 19n
 Gündoğdu, Cihangir, 166n
 Gurmendi, Francisco, 12
 Gurney, John D., 110
 Guru Arjan, 103
 Gwynne, Paul, 80n
 Győr, xiv, 260-261
 Haga, Cornelis, 57, 68n
 Hakīm Abū'l Fath, 113
 Halbfass, Wilhelm, 142n
 Halikowski Smith, Stefan, 95n
 Hamilton, Alastair, xvii, , xviii, 1n, 5n, 6n, 13n, 15n, 27-28n, 31n, 40n, 42n, 45n, 98n, 112n, 130n, 179n, 256n, 259n, 276n, 279n, 288n, 300n
 Ḥannā Diyāb *v.* Diyāb, Ḥannā
 Ḥannā Diyāb, 140,
 Hannaway, Owen, 238n
 Hardy, Nicholas, 5, 42n
 Hayne, Thomas, 33n
 al-Ḥajarī, Aḥmad ibn Qāsim, 17, 18n, 276, 292
 al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Wazzān al-Fāsī (Leone Africano, Giovanni Leone Africano, Yūḥannā al-Asad, Johannes Leo de Medici), 2, 254
 Hazard, Paul, 135m 146n
 Heidelberg, 254, 263
 Heinsius, Daniel, 257, 263
 Heirwegh, Jean-Jacques, 147n
 Heller, Yom-Tov Lipmann of Wallerstein, 257
 Hemelaer, Jan, 296
 Hendel, Ronald, 129n
 Heniger, Johannes, 189n, 199n, 202n
 Henn, Alexander, 82n
 Heppner, Harald, 58n
 Hershenzon, Daniel, 12n
 Heyberger, Bernard, 234n
 Hobbes, Thomas, xv, 51, 55

- Holwell, John Zephaniah, 78
 Hormuz (Ormuz), 110-111
 Howard-Drake, Jack, 156n
 Huamantanga (Canta), 86
 Hubert, Étienne, 1, 4, 26, 292
 Huisman, Martin, 217
 Hüseyin di Buda, 37, 38n, 272
 Ibn Jazla (Abu Ali Yahya ibn Isa ibn Jazla al-Baghdadi, Buhahylyha Bingezla), 195
 Ībrāhīm Dervīš *v.* Dervīš Ībrāhīm
 Ignazio di Gesù, frate, 194n
 Ignazio di Loyola (Íñigo López de Loyola), santo, 132, 267
 Ignazio Ni'matallah, 274
 Ikeri (Ikkeri o Ikery), 125
 Il Cairo, 95, 164, 185n, 186, 187n, 291
 Imperato, Ferrante, 184
 Ingoli, Francesco, 181n, 287
 Ingolstadt, 32, 238, 257
 Iovine, Maria Fiammetta, 66n
 Irwin, Robert, xvi
 Isfahan, ix, 19, 67n, 110, 113, 119, 132, 169n, 189, 196, 231, 283n, 285n, 286, 287n, 288-290, 298-299
 Ishāq al-Šidrawī, vescovo maronita, 297
 Işıksel, Güneş, 51n
 Isole Kerkenna, 285
 Isom-Verhaaren, Christine, 47n
 Itti Achudem, 201
 Jabal al-'Aqra *v.* Jebel Aqra
 Jabal Qāsiyūn (Monte Qasioun, Damasco), 190
 Jabal Sim'ān (Monte Simeone, Siria), 190
 Jahānārā Begum, principessa moghul, sorella di Dārā Shikūh, 137
 Jahāngīr, imperatore mughal, 103, 106, 108-109, 135, 246
 Jebel Aqra (Jabal al-'Aqra, Kel Dağı, Monte Casius), 190
 Johnson, Trevor, 234n
 Jones, Robert, 11n, 18n, 38n, 254n, 274n, 275, 276n
 Josef Ben Jacas, 285
 Josefti C. Nito, Mary, 95n
 Joyce, James, xix
 Juan Gabriel, *alfaquí* di Teruel (Alí Alayzar), 5
 Kabbani, Rana, 140 n
 Kadensky, Simon, 200
 Kaempfer, Engelbert, 180
 Kafadar, Cemal, 25n
 Kaiser, Wolfgang, 266n
 Kalmin, Richard, 100n
 Kamel, Lorenzo, 141n
 Karataş, Ahmet, 269n
 Kašić, Bartol
 Ketton, Robert, xx
 Khaksar, Mansur, 115n
 Khalil Samir, Samir, 190n, 269n 296n
 Khunġi, Šams al-Dīn, 111
 Kircher, Athanasius, 70, 71n, 135, 142
 Kirstenius, Petrus, 41, 263, 272
 Kirwitzer, Wenceslas Pantaleon, 125
 Kızılkaya, Necmettin, 159n
 Kleinhans, Arduino, 279n
 Koebner, Richard, 142n
 Köhbach, Markus, 257n
 König, Ditte, 80n
 Koningsveld, Pieter Sjoerd van, 18n, 186n, 255n
 Kriger, Colleen, 86n
 Krstić, Tijana, 57n, 256n
 Kuechen, Ulla-Britta, 238
 Kusukawa, Sachiko, 184n
 Kyle, Sarah R., 240n
 La Peyrère, Isaac, 135
 Labat, Jean-Baptiste, 182
 Lagioia, Vincenzo, 182n
 Landucci, Sergio, 35n
 Langroudi, Ali B., 112n
 Lanspergius, Johannes Justus, 220, 221n
 Laplanche, François, 42n
 Lār, 73n, 110-116, 118-119, 132, 137, 252
 Lascaris, Giovanni Paolo, 15
 Lavenia, Vincenzo, xviin, 19n, 61n, 76n, 101n, 180n, 210n, 231n, 260n, 292n
 Lazzarini, Andrea, 238n
 Leeuwen, Richard van, 296n
 Leida, xv, 41n, 190, 192, 194, 276, 284, 295, 296, 297, 302
 León Garavito, Diego de, 238
 Leone Africano, *v.* al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Wazzān al-Fāsī

- Leone XIII, papa (Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci), 79
 Leopardi, Giacomo, 142
 Lepore, Jill, xvn
 Leschassier, Jacques, 55
 Levi Della Vida, Giorgio, 14, 15n, 275n, 277, 279n
 Libavius, Andreas, 237-238
 Limache, Cile, 88, 90n, 91-92, 100
 Linschoten, Jan Huygen van, 67
 Lisbona, 199, 232
 Livio, Tito, 130
 Lobs, Jacob, 203
 Locke, John, 140
 Lodrick, Deryck O., 66n
 Lollino, Luigi, 30
 Londra, 4, 32, 57
 Longo, Carlo, 58n
 Loop, Jan, xviii, 12n, 13n, 35n, 130n, 172n, 260n, 288n
 López Piñero, José María, 184n
 Lord, Henry, 67
 Lorenz, Konrad, 167
 Loureiro, João de, 182
 Loyola Mendes, Baldassarre, 266-270
 Lucchetta, Francesca, 24-25n
 Ludwig, Michael Conrad, 8n
 Lullo, Raimondo (Ramon Llull), 253
 Lupieri, Edmondo, 193n
 Lutero, Martin, 60, 171
 Machiavelli, Niccolò, 58, 61
 MacLean, Gerald, xvin
 Madison, James, xiv
 Madrid, 12-13, 56, 26, 267, 275
 Maffei, Sonia, 70n
 Magalotti, Lorenzo, 223
 Maiorca, 253
 Malabar, xviii, 180, 182, 189, 194, 196, 197n, 198-199, 202-203, 206, 208, 217, 223, 229n, 232, 247, 249.
 Malaval, François, 153
 Malcolm, Noel, xvi, 21n, 25n, 47, 61n, 62, 77, 142n
 Maldive, 189
 Malebranche, Nicolas, 33
 Malta, 130n, 252, 255, 266-272, 285, 302
 Malvezzi, Giovanni Maria, 9, 10n
 Mandelslo, Johann Albrecht von, 67
 Mandeville, John, 74
 Manila, 94, 95n, 199
 Manilal, Kattungal Subramaniam, 199n
 Mantese, Mariano, 21n
 Mantino, Jacob, 254
 Manucci, Nicolò, 104, 109
 Manuel di Goa, frate, 119n
 al-Manṣūr, Aḥmad, 12, 14
 Maometto, 50, 60-62, 163, 291-292
 Mar Rosso, 184n, 187
 Marana, Giovanni Paolo, xii, 146-155, 171
 Marcocci, Giuseppe, 292n, 61n
 Marcos Dobelio, 273, 281
 Marcotte, Roxanne, 131n
 Maria Tinatin de Ziba (Mariuccia), 119
 Mariotti, Adriano, 82n
 Marocco, 12-13, 50-51, 255
 Marrakesh, 13
 Marsiglia, 12, 15, 191, 255
 Martels, Zweder von, 160n
 Martini, Martino, 135
 Marx, Karl, 142
 Masaniello, 148, 205, 207
 Mascarenhas, Francisco, 79
 Masoud Jalali-Moqaddam, 114n
 Massetti, Carla, 125n
 Massignon, Louis, 139n
 Massoud, Daher, 234n
 Matar, Nabil, xvi, 13n, 23n, 141n, 252n, 270
 Matarea (Matariyya), 95, 96n
 Matteo di San Giuseppe (Pietro Foglia), frate, 177, 189-250
 Mattioli, Pietro Andrea, 160n, 185, 195, 241
 Maurice, Lisa, 251n
 Ma'cuncızâde Mustafa Efendi, 268
 Mecca, 165
 Mehmed Pasha Saqizli, governatore ottomano, 15
 Mesihi-i Ermeni, 25
 Meslier, Jean, 147, 152n
 Messick, Brinkley, 8
 Meysner, Paulus, 200-201
 Micanzio, Fulgenzio, 55, 55, 57, 61-63
 Michaud, Claude, 37n

- Michault, Nicholas, 160
 Michel di Bengala, 127
 Michel-Ange de Nantes, frate, 190
 Michele di Sant'Eliseo, frate, 197
 Michelson, Emily, 105n, 274n
 Mikhail, Alan, 159n
 Milano, 197-198
 Miller, Peter N., 38
 Mills, Kenneth, 86-87n
 Minchella, Giuseppina, 24, 59n, 280
 Minervini, Laura, 47n
 Minuti, Rolando, xvi
 Modena, Biblioteca Estense, 119n, 125n
 Modena, Leone (Yehudah Aryeh), 27, 32, 63
 Modone (Methoni), 50
 Mohács, 16
 Moin, Azfar A., 107n
 Molière, 140
 Molino, Paola, 31n, 120n, 256n, 258n, 279n
 Molinos, Miguel de, 144, 153
 Monardes, Nicolás Bautista, 188, 189n
 Moneta, Marco, 104n
 Monopoli, 235
 Montaigne, Michel de, 45, 74, 151, 170
 Monte Libano, xiv, 26n, 189, 190-192, 234, 298n, 299-303
 Monte Sinai, 72n, 187
 Montesquieu, 142
 Monti Rila, 48
 Monti, Gaetano Lorenzo, 189n
 Moosa, Matti, 114n
 Morelli, Jacopo, 75n
 Morin, Jean, 129
 Mortara, Edgardo, 232
 Mosse, David, 102n
 Motta, Franco, 82n
 Moukarzel, Joseph, 26n
 Muḥammad b. 'Abd al-Waḥīd b. 'Abd al-Qādir al-Tāzī, v. Baldassarre Loyola Mendes
 Muḥammad bin Qāsim al-Thaqafi, generale omayyede, 103
 Muḥammad ibn Abī l-Faḍl ibn Kharrūf al-Tūnisī, 254-255
 Muḥammad ibn Maymūn al-Jazā'irī, 252n
 Muḥammad Qāsim Firishta (Ferishta), 103n
 Mulay Zaydān, 12-12, 276,
 Mullā Gamāl b. Muḥammad Bahrām Nayrīzī, 116
 Mullā Zayn al-Dīn, 113-115
 Müller, Johann Joachim, 34
 Müller, Max, 139
 Mulsow, Martin, 35n, 70n
 Murad III, sovrano ottomano, 37, 51, 159, 171
 Murad IV, sovrano ottomano, 166
 Muratori, Cecilia, 75-77n, 150n
 Murr, Sylvia, 140-141n
 Muscat, 128, 194, 234n
 Mustafā ben Shamsaddīn al-Qarahisārī, 27
 Nadler, Steven, 201n
 Nallino, Maria, 8n
 Napoleone Bonaparte, 95
 Napoli, 16, 71, 75, 82, 112n, 114, 119n-120, 126-127n, 128, 183-189, 238, 244, 255, 267, 278, 284-285
 Nardelli, Franca, 16n
 Nardello, Giovanni, 21n
 Naresuan (Sanphet II), re del Siam (Ayut-thaya), 145
 Narsù, 118
 Nasi, Joseph, 51
 Naudé, Gabriel, 16n
 Nellen, Henk J.M., 30n
 Neville, Sarah, 184n
 Newton, Isaac, 134
 Niño de Tábor, Juan, 94
 Nisard, Charles, 36n
 Nizām al-Dīn, Khvāja, 114
 Noailles, François de, 46
 Nobili, Roberto, 146
 Nobre de Carvalho, Teresa, 189n
 Novi Chavarria, Elisa, 185n
 Nuovo, Angela, 8n
 Offredo, Offredi, 6
 Ogilvie, Brian W., 184n
 Olanda, 58, 84, 213, 223, 276, 299n, 303
 Olmi, Giuseppe, 114n, 187n, 190n, 218, 219n
 Omvedt, Gail, 103n
 Onorio, Tommaso, frate, 59
 Oporinus, Johannes, 8, 31
 Orsatti, Paola, 112n
 Orsini, Guglielmo Africano, 274-275
 Orsini, Paolo, 275-275

- Ortalli, Gherardo, 26n
 Ovalle, Alonso de, 90, 91n, 92, 307
 Ovidio, Publio Nasone, 132, 175, 277
 Ovington, John, 67, 77, 78n, 80n
 Padova, 15
 Paganini, Alessandro e Paganino, 8
 Paganini, Gianni, 141n, 147n, 150n
 Pagden, Anthony, 70
 Palestina, 140, 186n, 189n, 192, 287, 297
 Pálffy, Géza, 261n
 Pálffy, Miklós, 261
 Palumbo Fossati Casa, Isabella, 25n
 Panichi, Alessio, 60n
 Paolo Armeno, soldat, 119n
 Paolo V, papa, 37, 39, 210, 237, 271
 Pardo Tomás, José, 184n
 Parigi, x, xiii, 1, 4, 6, 13, 26, 35-38, 41, 44n, 46, 55, 56n, 61n, 63, 111, 129, 140, 146, 148, 154, 196, 205, 249, 255, 259, 276, 278-279, 292, 307
 Park, Katherine, 154, 181n
 Parkinson, John, 239
 Parodi, Severina, 74n
 Pasha, Halil, 57
 Pasor, Matthias, 33n
 Pastine, Dino, 70n
 Pastore, Stefania, 54n, 76n
 Patrizi, Luca, 95n
 Pattison, Mark, 35n
 Pavone, Sabina, 19n, 76n, 82n, 101n, 102
 Pázmány, Péter, 59
 Pedani, Maria Pia, 10-11n, 17n, 24n
 Pedro d'Alcantara, frate, 13
 Peiresc, Nicolas-Claude Fabri de, 15, 111n, 129, 134, 190-191, 286, 297
 Pelizza, Andrea, 56
 Peralta, Juan de, 12
 Pertusi, Agostino, 30n
 Perù, 86-87n, 181, 237
 Petri, Nicolaus, 130n
 Petrolini, Chiara, 6n, 17n, 32n, 60n, 76n, 101n, 120n, 134n, 222n, 231, 256n, 258n, 278-279n, 288n, 284n
 Petroni, Geremia, frate, 129
 Petrucci, Armando, 16n, 153n
 Phongpaichit, Pasuk, 145n
 Picart, Bernard, 175-176
 Piemontese, Angelo Michele, 19n, 111n, 112n, 114n, 116, 120n, 133n, 280, 286-287n
 Pierre de la Mère de Dieu (François Du Jardin), frate, xx
 Pietro Berno, beato, 79-81
 Pietz, William, 85n
 Pignoria, Lorenzo, 70
 Pilato, Ponzio, 145
 Pin, Corrado, 53n, 55n, 67n,
 Pinelli, Gian Vincenzo, 15, 16n
 Pinho, Custódio do, 197
 Pintard, René, 150n
 Pirri, Pietro, 6n
 Pitagora, xii, 70-72, 75n, 134, 154n, 169
 Pizarro Gómez, Francisco Javier, 92n
 Pizzorusso, Giovanni, 211n, 288n
 Platone, 153n, 299
 Plinio il Vecchio, 90n, 180, 186n, 188
 Plouchart-Cohn, Florence, 60n
 Plumier, Charles, 182
 Plutarco, 148
 Poggi Salani, Teresa, 233n
 Polastron, Lucien X., 12n
 Pomara Saverino, Bruno, 56n
 Pomet, Pierre, 97n
 Pomian, Krzysztof, 184n
 Ponzio, Dionisio, 58
 Porres, Martín de, 88
 Possevino, Antonio, 132
 Postel, Guillaume, 41, 47n, 134, 135n
 Pozzi, Giovanni, 238
 Prado García, Javier de, 289n
 Prakash, Om, 108n, 241n
 Prasad, Pushpa, 109n
 Preto, Paolo, 20n, 59, 61n
 Prieto, Andrés I., 90n
 Procaccioli, Paolo, 6n
 Prosperi, Adriano, 210n, 231n
 Prospero dello Spirito Santo (Martín Garayzábal Jiménez), frate, 119, 298n
 Punjab, 103
 Quantin, Jean-Louis, 30n
 Qutb al-Dīn Lārī ibn 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Hayy, 114
 Rachol (Raitura), 82

- Radway, Robyn Dora, 262
 Rai, Eleonora, 82n
 Raimondi, Giovan Battista, 8n, 37, 45, 186n, 272, 274n, 275, 281, 284-285
 Ranga Bhatt, 200
 Rani Abbakka Chowta, regina di Ullal (Karnataka), 118
 Raphelengius, Franciscus, 28n, 41, 132, 276
 Ravailac, François, 284
 Ravid, Benjamin, 22n
 Ravius, Christianus, 33n, 103
 Reede tot Drakenstein, Hendrik Adriaan van, xiii, 139n, 199-204, 217, 233
 Remiro, Zacaria, 19n
 Renier, Alvise, 9, 10n
 Rhodes, Alexandre de, 232
 Ricci, Giovanni, 58n
 Ricci, Ronit, 138n
 Riccodo da Montecroce, 5n, 288, 289n, 292
 Richard, Francis, 112n
 Richelieu, Armand-Jean du Plessis de, 16n, 39-40, 62, 278,
 Rider, Catherine, 268
 Riello, Giorgio, 123n
 Rijnsburg, 201
 Rivault, David, 276
 Rizvi, Syed Athar Abbas, 107n
 Roberto Bellarmino, santo, 32, 132
 Robinson, Cynthia, 94n
 Robinson, Rowena, 80n
 Rocciolo, Domenico, 274n
 Rodolfo Acquaviva, beato, 81, 108n
 Rodolfo II, imperatore, 32, 171, 262
 Rodríguez Mediano, Fernando, xviin, xviin, 13n, 273n
 Rojas, Sancho de, 94
 Roma, ix, xiii-xiv, 2, 5n, 15, 18-19, 26, 37-38, 40-41, 45, 60, 75n, 82, 90, 102, 105n, 111, 112-113n, 118-120, 125n, 127-130, 133, 168, 186-187n, 190, 192-193, 195-198, 205, 207n, 210, 213, 215-217, 222, 232, 234n, 238, 249, 254-255, 258-259, 261, 268-269, 271-276, 278-282, 287, 289-291, 295, 297, 300-301, 307
 Romano, Antonella, xvii, 135n
 Römer, Claudia, 261
 Ronchey, Silvia, 160n
 Rorario, Girolamo, 150
 Roscioni, Gian Carlo, 146n
 Rossi, Ettore, 116n, 286n
 Rota, Giorgio, 20n, 280
 Rothman, E. Natalie, xviin, 24n, 25, 280-281
 Rouen, 74
 Rubiés, Joan-Pau, 16n, 70n, 118n, 125n, 137-138n, 141-142n, 144n
 Rüstem Paşa, gran visir, 9
 Rycaut, Paul, 172, 175-176
 Şaban *reis* (Saba, Saban, Sabana, Sabarays, Sabanrais, Saban-reis), 8-11, 14, 16
 Sabunde, Raimundo (Raymond Sebond), 221
 Sahagún, Bernardino de (Bernardino de Rivera), 182
 Şahin, Kaya, 48n, 161n
 Said, Edward, xii, xvi, 136
 Saint-Evremond, Charles de Marguetel de Saint-Denis de, 147
 Saladino Artafa, 192
 Salé, 12
 Sâlih, profeta, 158
 Salvatore, Matteo, 278n
 Samir, Samir Khalil, 190n, 269n
 San Luis, Argentina, 92
 Sanfilippo, Matteo, 274n
 Sangri, Francesco Maria, 3, 7, 17
 Sansovino, Jacopo, 61
 Santiago del Cile, 92
 Sanudo, Marino, 25, 26n
 Sargent, Matthew, 190n
 Sarmiento de Vivero, Juan, 86n
 Sarpi, Paolo, x, xviii, 1, 3-11, 15, 17, 28-31, 35-36, 40, 43-44n, 52-58, 60-64, 284
 Sarti, Raffaella, 105n
 Sassetti, Tommaso, 70
 Savary de Brèves, François, 37, 38n, 40, 272
 Savile, Henry, 30, 32, 40
 Sayyed Ahmad Alavi, 19
 Sazomeno, Giovanni, 30
 Scaliger, Joseph Justus, 1, 5n, 36, 40-44, 263, 274, 276
 Schachman, Bartholomäus, 164, 173
 Schickard, Wilhelm, 286
 Schipani, Mario, 67n, 71, 113-114, 116, 128, 184-188, 285

- Schopenhauer, Arthur, 139
 Schunka, Alexander, 172n
 Schwarzenberg, Adolph von, 261
 Schweigger, Salomon, 171-172
 Scotin, Gérard Jean-Baptiste (I), 174
 Secchini, Alvise, 54
 Selim II, sovrano ottomano, 46, 51
 Şen, A. Tunc, 260n
 Seneca, Lucio Anneo, 29
 Seneca, Federico, 61n
 Sengupta, Nitish K., 104n
 Serrurier, Joseph, 33n
 Serveto, Miguel, 29
 Seyfried, Christoph von Breuner, 261
 Sgambati, Scipione, 120, 133
 Shāh Jahān I, imperatore moghul, 104
 Shahjahanabad (Vecchia Delhi), 137
 Shakespeare, William, 278
 Shaykhzādeh Muhammad Efendi, 130n
 Sheehan, Jonathan, 70n
 Shefer-Mossensohn, Miri, 226n
 Sherley, Anthony, 19
 Shipton-under-Wychwood, 155
 Shiraz, 99n, 110-111, 299
 Shivaji (Bhonsle), 104
 Sinesio di Cirene, 221
 Singh, Anjana, 199n
 Sinzendorf, Joachim von, 262, 171
 Siracusa, 128
 Sirleto, Domenico, 275-276
 Sirleto, Guglielmo, 275
 Sizgorich, Thomas, 292n
 Skilliter, Susan A., 51n
 Slade, Samuel, 30-32, 263
 Smirne (İzmir), 59
 Smith, Blake, 139n
 Smith, Logan Pearsall, 30n
 Sodini, Carla, 223n
 Soldati, Agostino, 15n
 Solimano il Magnifico, sovrano ottomano, 8-10, 21, 48, 51, 160
 Sorge, Giuseppe, 82n, 189n, 206n
 Souza, Teotónio R. de, 81n
 Spagna, 12, 13n, 51, 53, 55-58, 234n, 255, 270, 273, 276
 Spinoza, Baruch, 201
 Splinter, Marcelis, 200
 Sri Lanka, 127, 189, 192, 194, 216
 Starczewska, Katarzyna K., 5n
 Steensgaard, Niels, 241n
 Stella, Federico, 259n, 268n
 Stephenson, John, 31
 Stigliola, Nicola Antonio, 184
 Strohmeier, Arno, 264n
 Stroumsa, Guy G., 139n
 Subrahmanyam, Sanjay, 25n, 105n, 138n, 140-141n, 241n
 Sumalao (Catamarca), 88
 Surat, 77, 78n, 80n, 105, 125, 177, 189, 195, 198, 203, 206, 217-218, 284, 304
 Sweetman, W., 136n
 al-Ṭabarī, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir, 100n
 Tacito, Cornelio, 77, 148
 al-Tha'labi, Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad, 100n
 Teixeira, Manuel, 79
 Tallemant des Réaux, 40
 Tanner, Mathias, 83
 Tavakoli-Targhi, Mohamad, 254
 Tavernier, Jean-Baptiste, 67
 Tegh Bahadur, guru, 103
 Tenenti, Alberto, 9n
 Tengenagel, Sebastian, xiv, 17, 32, 41, 108, 120-122, 130, 133, 135, 251, 257-266, 274, 279, 286, 288, 305
 Teodoro Persiano, v. Dandolo, Teodoro Persiano
 Teofrasto, 153n
 Teresa d'Avila, santa, 297
 Terpstra, Nicholas, 278n
 Thatta (Sindh), 189n, 249
 Thomas, Keith, 156n, 181n
 Thoreau, Henry David, 139
 Thornton Foster, Charles, 160n
 Thou, Jacques-Auguste de, 3-4, 6, 17, 28, 35-41, 44
 Thursby, Gene R., 104n
 Tiburcio, Alberto, 19n
 Tinos, 59
 Tlili, Sarra, 158n
 Todeschini, Bernardo, 59

- Tolan, John, 35n, 292n
Tomás de Jesús (Tomás Díaz Sánchez Dávila),
frate, 288, 290, 292, 294
Tommasino, Pier Mattia, 42n, 46, 47n, 287n
Tommaso da Kempis, 297, 298n
Tommaso Obicini di Novara (Giovanni Bat-
tista Obicini), frate, 19, 279, 283, 287
Toomer, Gerald J., 130n
Torquemada, Juan de, 288n
Torrini, Maurizio, 114n
Tottoli, Roberto, 35n, 100n, 269n, 259n
Trento, Margherita, 146
Triglia, Ida, 150n
Tripoli di Libia, 15, 111n, 267, 301n, 303,
304n
Tripoli di Siria (Ṭarābulus al-Shām), 191,
234-235, 267
Truschke, Audrey, 104n
Tschacher, Torsten, 138n, 224n
Tunisi, 111, 254, 267, 275, 285
Tuticorin (Tinnecurim, Thoothukudi), 223-
224
Ulianich, Boris, 5, 7n, 56n,
Ullal, 118
Ungelter, Ursula, 258
Urrea, Diego de, 14, 186
Valensi, Lucette, 58n
Valerio di San Giuseppe, frate, 197
Valladolid, 94
Varthema, Ludovico de, 244
Varvaro, Alberto, 47n
Vasconcellos, Simão de, 89
Vatin, Nicolas, 51n
Vecchiatti, Giovanni Battista, xi, xii, 75, 111-
112, 116, 134, 281
Veinstein, Gilles, 51n
Vélez, Karin, 88n
Venditti, Gianni, 126-127n, 285n
Venezia, ix-x, 1-11, 17-27, 30, 38, 41, 43, 46,
52-53, 56-57, 59-63, 96, 129-130, 133,
188n, 192, 217, 238n, 263, 275, 280-284,
290, 284n
Vengurla (Maharashtra), 202
Venkaṭappa Nāyaka I, sovrano di Keladi
(Ikkeri), 125n, 126
Venturi, Franco, 142n, 146n
Verapoly, 199, 202
Verma, Som Prakash, 108n
Vettori, Francesco, 58
Victor Scialac Accurensis (Nasr Allāh Shalaq
al-'Aqūrī), 26, 37-38
Vienna, xiv, 9n, 16, 31-32, 58, 119, 122-123,
130, 133n, 152, 156, 160n, 251, 255, 256n,
257-258, 261, 266, 279
Vinayaka Pandit, 200
Vince, Máté, 28n, 45n, 276n
Vivanti, Corrado, 5, 43,
Volkoff, Oleg V., 15n
Vollandt, Ronny, 39n
Voltaire, 54, 77
Vosburg, Gelmer, 202
Vrolijk, Arnoud, 42n, 296n
Wallnig, Thomas, 120n, 256n, 258n
Walravens, Hartmut, 182n
Walsham, Alexandra, 181n
Wansleben, Johann Michael, 96, 98, 179n,
300n
Warren, Donald, 147n
Weemans, Michel, 90n
Weinberg, Joanna, 2n, 6n, 134n
Wettinger, Godfrey, 266n
Whitman, Walt, 139
Widmanstetter, Johann Albrecht, 254
Wiegers, Gerard, 2n, 18n, 186n
Willemsz, Adriaen, 1, 4
Windler, Christian, 231n, 298
Wolfe, Michael, 3n
Wotton, Henry, 30n, 63
Woudanus, Jan Cornelis, 43
Wratislaw, Wenceslas, 163
Wrocław, 256
Wyss-Giacosa, Paola von, 70n
Xanthopoulos, Niceforo Callisto, 16, 31
Zachariae, Theodor, 71n
Zaga Christos, 119
Zakariyā' (Zaccaria), profeta, 99-100
Zambruno, Elisabetta, 288n
Zamoyski, Jan, 6n
Zanetti, Ugo, 289
Zanoni, Giacomo, 193n, 197-198
Zelliot, Eleanor, 103n
Zemon Davis, Natalie, 254n

Saperi viventi

Zhiri, Oumelbanine Nina, xviin, 12n, 18n, 38n, 255n, 276n	Županov, Ines G., xvii, 101n, 135, 138-139n, 142n, 144n, 182n, 189-190n, 219n
Zsitvatorok (Žitava), 264n	alZwāwī, ‘Alī (Aḥmad) ibn Yaḥyā, 270-271

Università degli Studi di Napoli Federico II
Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

ULTIMI VOLUMI PUBBLICATI

- 47 Francesca Pirozzi, *Ceramica contemporanea d'autore in Italia*
- 48 Gabriella Desideri, *Napoli e Amsterdam. Relazioni, negoziazioni e traffici nel XVIII secolo*
- 49 Diego Carnevale, *Cittadini ombratili. Mobilità e accoglienza degli stranieri nel Regno di Napoli (secoli XVII-XVIII)*
- 50 Ermanno Battista, *I protagonisti della politica. Notabili, elezioni e sistema politico in Campania (1861-1919)*
- 51 Fabrizio Titone, *Denunciare per scegliere. Matrimoni e unioni illecite nella diocesi di Catania (1380-1580)*
- 52 Sara Adamo, *Epeo, mitologia di un artigiano. Economie della montagna, economia del legno nella Grecia antica*
- 53 Annalisa Laganà, *Lettere d'artista. Invenzione di un patrimonio nell'Italia del nation-building*
- 54 *Dal chiostro alla città. Le monache cappuccine tra Italia e Spagna (secoli XVI-XIX)*, a cura di Elisa Novi Chavarría
- 55 *Viaggiare fra le carte. Studi in onore di Bruno Figliuolo*, a cura di Elisabetta Scarton e Francesco Senatore
- 56 *Words and things in motion. Methodological issues in studying the circulation of legal-administrative lexicon and practices in Europe (12th-18th century)*, edited by Davide Morra, Federica Lazzerini, and Francesco Senatore
- 57 *I gesuiti nell'età della soppressione e della restaurazione. Religione, educazione e società tra antica e nuova Compagnia (1773-1832)*, a cura di Niccolò Guasti, Michela Catto e Maria Teresa Guerrini
- 58 Livio Ciappetta, *«Son più li mali spiriti della corte, che quelli dell'inferno». Conflitti tra Spagna e Santa Sede attraverso i tribunali dell'Inquisizione (1700-1829)*
- 59 Davide Morra, *La fiscalità segmentata. Comunità, signorie e monarchia nel regno di Napoli tardomedievale*
- 60 Chiara Petrolini, *Saperi viventi. Libri, relazioni e natura nel primo orientalismo cattolico*

Tutti i testi sono sottoposti a peer review secondo la modalità del doppio cieco (*double blind*)

Questo libro racconta come l'Europa cattolica della prima età moderna imparò un altro modo di pensare nel confronto, spesso diseguale, talvolta violento, con le culture che chiamava "orientali", non solo attraverso relazioni inaspettate fra gli uomini, ma anche nel rapporto con animali, piante e oggetti. Dalle biblioteche di Venezia agli ospedali per animali in India, dagli eremi del Monte Libano alle carceri di Malta, *Saperi viventi* segue le tracce materiali di quegli apprendistati: libri saccheggiati, lezioni impartite da schiavi, erbari condivisi, esperimenti di traduzione tra fedi e lingue diverse. Ne emerge un primo orientalismo non come disciplina unitaria, ma come insieme di saperi precari, nati dentro una crisi politica e teologica. L'incontro con altri modi di abitare il mondo naturale diventa spazio di dominio e stupore: iconoclastie del vivente che abbattano e profanano, ma anche immagini di "mitezza orientale" che possono deridere o invitare a mutare. Da questi frammenti prende forma una conoscenza fragile ma viva, segnata dal conflitto e dal caso: non la marcia trionfante di un sapere che conquista, ma la cronaca minuta di un sapere che si lascia trasformare da ciò che tocca.

Chiara Petrolini insegna storia moderna all'Università di Bologna. Studia i legami fra conoscenza, religione e potere tra Cinque e Seicento. Tra le sue pubblicazioni: *Sacre metamorfosi*, Viella, 2022 (con V. Lavenia e S. Pavone) e *The Oriental Outpost of the Republic of Letters*, Brill, 2025 (con H. Çelik, P. Molino, T. Wallnig).

