



2013

IL CAPITALE CULTURALE

Studies on the Value of Cultural Heritage

JOURNAL OF THE DEPARTMENT OF CULTURAL HERITAGE

University of Macerata



eum

Il Capitale culturale

Studies on the Value of Cultural Heritage

Vol. 7, 2013

ISSN 2039-2362 (online)

© 2013 eum edizioni università di macerata
Registrazione al Roc n. 735551 del 14/12/2010

Direttore

Massimo Montella

Coordinatore editoriale

Mara Cerquetti

Coordinatore tecnico

Pierluigi Feliciati

Comitato editoriale

Mara Cerquetti, Francesca Coltrinari, Pierluigi Feliciati, Umberto Moscatelli, Sabina Pavone, Mauro Saracco, Federico Valacchi

Comitato scientifico - Sezione di beni culturali

Giuseppe Capriotti, Mara Cerquetti, Francesca Coltrinari, Patrizia Dragoni, Andrea Fantin, Pierluigi Feliciati, Maria Teresa Gigliozzi, Susanne Adina Meyer, Massimo Montella, Umberto Moscatelli, Sabina Pavone, Francesco Pirani, Mauro Saracco, Michela Scolaro, Emanuela Stortoni, Federico Valacchi

Comitato scientifico

Michela Addis, Alberto Mario Banti, Carla Barbati, Sergio Barile, Nadia Barrella, Marisa Borraccini, Rossella Caffo, Ileana Chirassi Colombo, Rosanna Cioffi, Claudine Cohen, Lucia Corrain, Giuseppe Cruciani, Stefano Della Torre, Maurizio De Vita, Michela Di Macco, Fabio Donato, Rolando Dondarini, Andrea Emiliani, Gaetano Maria Golinelli, Xavier Greffe, Alberto Grohmann, Susan Hazan, Joel Heuillon, Lutz Klinkhammer, Emanuele Invernizzi, Federico Marazzi, Fabio Mariano, Raffaella Morselli, Giuliano Pinto, Marco Pizzo, Edouard Pommier, Adriano Prospero, Bernardino Quattrociochi, Mauro Renna, Orietta Rossi Pinelli, Roberto Sani, Girolamo Scullo, Simonetta Stopponi, Frank Vermeulen, Stefano Vitali

Web

<http://riviste.unimc.it/index.php/cap-cult>

e-mail

icc@unimc.it

Editore

eum edizioni università di macerata, Centro direzionale, via Carducci 63/a - 62100 Macerata

tel (39) 733 258 6081

fax (39) 733 258 6086

<http://eum.unimc.it>

info.ceum@unimc.it

Layout editor

Cinzia De Santis

Progetto grafico

+crocevia / studio grafico



Rivista accreditata AIDEA



Rivista riconosciuta CUNSTA

in memoria di Claudia

Claudia Giontella (6 giugno 1966 – 14 maggio 2012) ha studiato Civiltà dell'Italia preromana all'Università degli Studi di Perugia. Nel 2000 ha conseguito il Diploma di Specializzazione in Etruscologia ed antichità italiche all'Università degli Studi di Roma "La Sapienza". È stata titolare dal 2002 al 2006 di un assegno di ricerca per il progetto *Orvieto. L'area archeologica di Campo della Fiera* presso l'Università degli Studi di Macerata, dove dal 2002 ha assunto l'incarico di professore a contratto di Etruscologia e archeologia italica, di Civiltà dell'Italia preromana e di laboratori su classificazione e rilievo di materiali archeologici. Dottoranda di Archeologia presso l'Università degli Studi di Pisa, dal 2007 ha ricoperto il ruolo di ricercatore di Etruscologia nella Facoltà di Beni Culturali dell'Ateneo maceratese.

Ha scavato nel sito romano di Vigna Barberini a Roma-Palatino e in molti altri di area umbra, come il santuario italico di Monte Torre Maggiore (TR), l'insediamento etrusco-romano in località Gabelletta di Orvieto (TR), l'insediamento di epoca orientalizzante in località Casanova-Maratta (TR), il santuario etrusco di Cannicella di Orvieto, il sito di località Campo della Fiera di Orvieto (TR). Ha partecipato a molteplici campagne topografiche, attività di schedatura, convegni, mostre e progetti di ricerca.

Pubblicazioni recenti. *Una ricerca di superficie nell'alta valle del Tevere. Le evidenze archeologiche di un'area al confine tra Etruschi ed Umbri*, in F. Coarelli, H. Patterson (a cura di), *Mercator placidissimus. The Tiber Valley in Antiquity*, Atti del convegno (Roma, 2004), Roma: Quasar, 2008, pp. 363-370; *Pavimenti in "signino" (cementizio) a Campo della Fiera (Orvieto)*, in Atti XIV Colloquio AISCOM (Spoleto, 7-9 febbraio 2008), Tivoli: Scripta Manent, 2009, pp. 111-118; *Palatino, Vigna Barberini. I resti di costruzioni e le attestazioni materiali più antiche*, in M. Rendeli (a cura di), *Ceramica, abitati e territorio nella bassa valle del Tevere e Latium Vetus*, Roma: École française de Rome, 2009, pp. 59-61; *Nuove attestazioni di ceramica etrusco-corinzia a Terni*, in P. Dragoni (a cura di), *Percorsi. Studi per Eleonora Bairati*, Macerata: eum, 2009, pp. 213-220; *Tre sepolture della necropoli delle Acciaierie*, in G. Capriotti, F. Pirani (a cura di), *Incontri. Storie di spazi, immagini, testi*, pp. 43-70, Macerata: eum, 2011; *Bronze Grave Goods from Norcia*, «Etruscan Studies», XIV, 2011, pp. 141-154; *Lo scavo archeologico di Campo della Fiera*, «Il Capitale culturale», n. 2, 2011, pp. 285-298; «... Nullus enim fons non sacer...». *Culti idrici di epoca preromana e romana (Regiones VI-VII)*, Pisa-Roma: Serra, 2012.

Spie, mandarini, bramini: i gesuiti e i loro travestimenti

Sabina Pavone*

Abstract

Nella prima età moderna l'abito degli ordini religiosi rappresenta un importante fattore di identità immediatamente riconoscibile. È per questo motivo che i gesuiti vennero visti con sospetto: essi erano infatti vestiti come preti secolari. Ignazio di Loyola decise di non avere alcun segno distintivo poiché voleva vivere nel mondo, ma la sua scelta venne male interpretata e intesa come una forma di dissimulazione: la mancanza di un abito specifico fu vista come strumentale all'assunzione di ogni tipo di travestimento e presto, in determinati contesti, i gesuiti vennero considerati vere e proprie spie. Ai loro occhi infatti indossare l'abito del paese che si accingevano a evangelizzare era anche il modo migliore, certo non l'unico, per entrare in contatto con le altre culture. In questo saggio si vuole prendere in esame tanto l'uso dell'abito come elemento della pratica evangelizzatrice nelle missioni quanto la leggenda nera che dalle origini circondò i gesuiti e vide proprio nell'abito uno dei segni più importanti della loro attitudine al travestimento.

In the early modern age, the religious orders habit represent a very significant factor of identity to be immediately recognised, that's why the Jesuits were looked with suspicion:

* Sabina Pavone, Ricamatore di Storia moderna, Università di Macerata, Dipartimento di Scienze della formazione, dei beni culturali e del turismo, sede di Fermo, Corso Cefalonia, 70, 63900 Fermo, e-mail: sabina.pavone@unimc.it.

in fact they were dressed as secular priests. Ignazio of Loyola decided not to have any distinctive sign because he wanted to live inside the world, but this choice was misinterpreted as a way of dissimulation: the lack of an habit was considered as a manner to assume any kind of disguise and soon Jesuits were considered as spies. In their opinion, to take the habit of the country they wanted to evangelize was also the best way to be brought into contact with others cultures. In this paper I would like to consider either the Jesuits evangelisation practice in missions or the black legend that since the origins surrounded them considering also the habit one of the most important signal of their custom in disguising.

1. *Premessa*

La Compagnia di Gesù nacque nel 1540, in un periodo in cui l'abito aveva acquisito sul piano sociale un significato sempre più prorompente. Scriveva a tal proposito Baldassarre Castiglione che il *Cortegiano*

debba fra se stesso deliberar ciò che vol parere e di quella sorte che desidera esser estimado, della medesima vestirsi, e far che gl'abiti lo aiutino ad esser tenuto per tale ancor da quelli che non l'odono parlare, né veggono far operazione alcuna¹.

Anche all'interno dello stesso mondo ecclesiastico i sacerdoti erano soliti vestire in maniera sempre più appariscente² tanto che il concilio di Trento (con il canone 6 della sessione XIV: *de reformatione*³) aveva ritenuto di dover stabilire una certa uniformità di abbigliamento per i sacerdoti secolari,

¹ Castiglione 1803, I, II, p. 144. *Il libro del Cortegiano* di Baldassarre Castiglione fu edito per la prima volta a Venezia nel 1528.

² Volendo tornare alle origini, il *Decretum* di Graziano (*dictum* iniziale della Distinzione 41) affermava che «l'ornamento del prete risiede nei suoi costumi e per ciò che concerne l'esteriorità, deve vestirsi di abiti che non siano né lussuosi né sordidi». Nel 1187 Gregorio VIII, indirizzandosi all'insieme dell'episcopato, dettava alcune regole più precise: erano vietati i colori sgargianti come il rosso e il verde e i tessuti di seta. Questa data può essere considerata quella iniziale relativa a una sorta di legislazione in merito all'abito sacerdotale. Tali indicazioni vennero riprese dal Concilio lateranense del 1215, canone 16, inserito poi nelle *Decretali* di Gregorio IX (III, 1, 15).

³ «Anche se l'abito non fa il monaco, è necessario tuttavia che i chierici portino sempre l'abito conforme al proprio stato, così che le vesti esteriori mostrino l'interiore onestà dei costumi. D'altra parte oggi la temerità e il disprezzo della religione di alcuni è andata tanto oltre che, senza alcuna stima per il proprio onore e la propria dignità clericale essi portano vesti da laici, anche pubblicamente tenendo il piede in due staffe: sulle cose divine e sulle umane; perciò tutte le persone ecclesiastiche, per quanto esenti, che siano costituite negli ordini sacri o abbiano avuto dignità, [...] uffici o benefici ecclesiastici di qualunque natura, se dopo essere stati ammoniti [...] dal loro vescovo, non porteranno un decente abito clericale, conforme alle esigenze del loro stato e della loro dignità e a quanto il vescovo ha ordinato e comandato, potranno e dovranno esser costretti a ciò con la sospensione degli ordini, dall'ufficio e dal beneficio». Cito dalla traduzione italiana *I decreti del Concilio di Trento* 2005, disponibile on line: <www.documentacatholicaomnia.eu>.

specificando l'obbligo di portare un abito che rendesse immediatamente evidente la distinzione dai laici. Diverso era il discorso per gli ordini regolari che, da sempre, avevano avuto nella veste il segno tangibile ed evidente della loro appartenenza⁴.

«Tout vêtement est un signe et il comporte souvent une signification»⁵: una simile constatazione valeva a maggior ragione per gli ordini religiosi. Tale premessa è necessaria per comprendere la portata rivoluzionaria della decisione di Ignazio di Loyola di non legare la Compagnia di Gesù a un abito specifico e immediatamente riconoscibile. La mancanza di un abito distintivo era una caratteristica delle diverse congregazioni di chierici regolari nate intorno alla metà del Cinquecento (ad esempio gli oratoriani) ma il modello che si impose fu proprio quello teatino-gesuitico.

Scriveva ad esempio Ignazio di Loyola a Pedro de Zarate:

no tiene hábito ninguno la Compañía sino de clérigos, y este no se da como los hábitos de otras religiones; y ay quien anda en probación con hábitos de soldado, y quien de estudiante, como le parece á cada uno, y como los trae⁶.

L'apparente indifferenza per l'abito fu recepita nella versione delle *Costituzioni* del 1541, laddove si diedero indicazioni generiche sulla lunghezza e sulla semplicità della veste da indossare nonché sulla necessità di conformarsi agli abiti che si usavano «nelle singole regioni»⁷. Quanto al colore, che «sia nero, per consuetudine; tuttavia in viaggio o in certe regioni, oppure in casi particolari può essere di colore diverso, purché decente, per esempio grigioscuro ecc.»⁸. Tali indicazioni, già piuttosto vaghe, divennero ancora più concise nelle *Costituzioni* definitive:

In vestitus ibidem ratione tria observentur: primum, ut honestus ille sit; alterum, ut ad usum loci, in quo vivitur, accomodatus; tertium ut professioni paupertatis non repugnet. Videretur autem ripugnare, si sericis, vel pretiosi pannis uteremur; a quibus abstinendum est, ut in omnibus humilitatis et submissionis debita ad maiorem Dei gloriam ratio habeatur⁹.

⁴ Cfr. Rocca 2000a e 2000b. Per una rassegna di immagini utile anche il *Dizionario di abiti e stoffe ecclesiastiche ad uso degli artisti*, cap. II: *Abiti ordini maschili*, consultabile sul sito internet <www.araldicavaticana.com/dizionario_di_abiti_e_stoffe_ecll.htm>.

⁵ Préface de J. Gaudemet a Trichet 1986, p. 9.

⁶ *Lettera di Ignazio di Loyola a Pedro de Zarate*, 18 febbraio 1556, in *Monumenta Historica Societatis Iesu* [d'ora in poi MHSI], *Monumenta Ignatiana* [d'ora in poi MI] 1911, t. XI, pp. 19-20.

⁷ «L'abito sia composto da una veste alla francese, lunga sino a terra meno circa quattro dita; la talare sino a circa metà gamba, il mantello di un palmo più corto della lunga veste [...]. Inoltre, indossando il mantello la veste lunga sia stretta, per non sembrare fastosa, da una cintura nera di cuoio o di lana, alta un dito. [...] Parimenti, la confezione degli abiti sia simile o poco dissimile da quella che si usa nelle singole regioni», in *Costituzioni*, I, 41, cit. da Borrás y Feliu 1974, pp. 103-104.

⁸ «Giubbboni e cappotti siano neri o bianchi e non colorati», in *Costituzioni*, I, 42, cit. in *ibidem*.

⁹ *Costituzioni*, p. VI, cap. II, 15, in *Institutum Societatis Iesu* 1893, vol. II, pp. 96-97. Confermato dalla bolla di Giulio II *Exposcit debitum*. Nel 1826 una bolla di Leone XII consentì ai gesuiti di indossare abiti secolari nelle missioni fra eretici e infedeli in caso di pericolo per l'incolumità personale.

Lungi dall'essere un segnale di noncuranza nei confronti dell'aspetto esteriore, la decisione faceva parte della scelta di Ignazio de Loyola di vivere il suo apostolato all'interno della società: i gesuiti dovevano immergersi nella realtà circostante e per far ciò un abito che li caratterizzasse in maniera troppo netta avrebbe potuto loro nuocere anziché giovare. L'identità della Compagnia, dunque aveva come uno dei suoi segni distintivi un "non abito", che esprimeva paradossalmente una scelta identitaria forte e precisa ma anche facilmente esposta alle critiche.

Due sono i piani – assai spesso intrecciati – sui quali si ebbe una ricaduta significativa di tale scelta: da una parte essa determinò le accuse di simulazione che i gesuiti subirono in maniera costante sin dalle origini; dall'altra, l'attitudine a confondersi il più possibile, anche nel vestiario, nelle regioni dove la Compagnia svolgeva il suo apostolato missionario, fu uno dei punti chiave della prassi dell'adattamento teorizzata per la prima volta da Francesco Saverio in relazione alle missioni nelle Indie orientali e poi perfezionata dal visitatore in Oriente Alessandro Valignano¹⁰ e da Matteo Ricci¹¹.

2. *Il travestimento come simulazione*

Per quanto concerne la prima questione, sin dai primi anni la mancanza di un abito specifico venne interpretato come un segno inequivocabile della volontà gesuitica di simulazione/dissimulazione. Nel 1555 la Sorbona emise un decreto contro la Compagnia, accusata di essere un ordine religioso affatto *sui generis*¹². I capi d'imputazione coprivano un ampio spettro: dalla mancanza della recita della preghiera corale alle numerose dispense sul cibo, dai troppi privilegi ottenuti da Roma alla scarsa obbedienza alla gerarchia, tanto ecclesiastica quanto secolare. Tra le accuse della Sorbona, la terza era proprio quella relativa alla mancanza di un abito che segnalasse l'appartenenza all'ordine e li distinguesse dai preti secolari, accusa ripresa poi da Étienne Pasquier nel suo noto *Catéchisme des Jésuites*, laddove questi tacciava la Compagnia di essere un ordine *ermafrodito*¹³. Ignazio di Loyola, con un lungo memoriale

¹⁰ Il testo in cui Valignano teorizzò in maniera compiuta la necessità dell'*accomodatio* è il *Cerimoniale per i missionari del Giappone*, ora riedito con uno studio introduttivo di Michela Catto: Valignano 2011. Su Alessandro Valignano mi limito qui a rimandare a Tamburello *et al.* 2008.

¹¹ La bibliografia su Matteo Ricci è sconfinata; per una messa a punto recente mi limito qui a rimandare a Hsia 2012. L'edizione integrale delle opere di Matteo Ricci è in corso di pubblicazione presso le edizioni Quodlibet di Macerata.

¹² Cfr. la lettera del segretario di Ignazio, Juan de Polanco, 20 febbraio 1555, in MHSI, MI, 1909, t. VIII, p. 456.

¹³ Per un'edizione critica del *Catéchisme des Jésuites*, opera stampata anonima nel 1602, si veda Pasquier 1982. Per una messa a punto critica cfr. anche saggio di Giard 2010, pp. 73-90 e quello di Yardeni 2002, pp. 495-510.

inviato ai provinciali in Francia (*Responsio data decreto parisiensi*¹⁴), invitò a replicare punto per punto a simili accuse e, in merito alla questione dell'abito, mise in rilievo alcuni concetti chiave per comprendere l'atteggiamento assunto successivamente su tale questione. In primo luogo, sottolineò che l'abito che essi erano soliti indossare era comune a quello portato dai sacerdoti nelle regioni nelle quali svolgevano il loro apostolato e la modestia con la quale si vestivano voleva essere indice della loro onestà e povertà, che difficilmente si sarebbero potute esprimere con vesti più ricercate¹⁵. Ma era soprattutto il terzo punto quello che più esprimeva la strategia sottesa alla scelta gesuita: Ignazio fece infatti presente che «in questo tempo, in cui molti e soprattutto gli eretici aborriscono l'abito monastico» era necessario – soprattutto per coloro che venivano mandati in Germania dalla sede apostolica – che tale abito venisse occultato e dismesso. Era dunque l'obiettivo della riconquista cattolica a esigere che i missionari che operavano nelle regioni protestanti non portassero indosso segni tangibili della loro appartenenza.

La necessità di passare inosservati nelle terre dove aveva prevalso la riforma era particolarmente sentita dai missionari della Compagnia che agivano in quelle regioni. Lo testimonia anche uno dei primi compagni di Loyola, Jerónimo Nadal, il quale nello scrivere al nuovo generale Francisco de Borja lo interrogava in merito alla questione

se in Alamagna sarebbe buono non portare li nostri li vestimenti che sogliono in Italia, se non che vestesimo tutti si come li pari nostri secolari honesti acostumano a vestirsi; perché oltre di ciò che si dice nella bolla et nelle costituzioni, pensiamo certo che sarebbe maggior edificazione delli catholici, et manco offensione delli adversarij; et così desiderano questi principi elettori ecclesiastici, *imo* in qualche parte lo servano già, per averlo detto essi alli nostri Padri¹⁶.

¹⁴ *Responsio data decreto parisiensi*, gennaio 1556, in MHSI, MI 1910, t. X, pp. 617-629.

¹⁵ Ivi, p. 617: «Capita accusationis decreti singulatim refelluntur. Compendium eorum, quæ responderi possunt decreto sacrae facultatis theologiae Parisiensis, cuius verba responsionibus sempre permittuntur, punto III: Nullam a sacerdotibus saecularibus habens differentiam in habitu exteriori in tonsura: Habitum habemus ex istituto communem cum sacerdotibus earum regionum, in quibus vivimus; sed honestatis et paupertatis memores esse debemus et sumus; unde et facile dignoscimur etiam in comuni habitu, qui index et custos est nostrae professionis; et exemplo alios sacerdotes, plus satis in vestibus splendidos, quod in nobis est, iuvamos».

¹⁶ *J. Nadal a F. de Borja*, Spira, 16 dicembre 1566, in MHSI, *Epp. Nadal* 1902, t. III, p. 355. Cfr. anche la lettera di *F. de Borja a Nadal*, Roma, 26 febbraio 1567: «Circa l'habito delli nostri in Spira et altri luoghi di Germania, parmi bene che V.R. tratti con li Provintiali: et quello che parerà loro et a V.R. intorno a questo, mi si scriva, perché qua non manca qualcuno di quelli cha sanno anche li humori di Germania che trova difficoltà in questa materia» (ivi, p. 400). E poi di nuovo il 20 maggio 1567: «Del vestir delli nostri in Germania ho visto li pareri del Padre Antonio Vinch e del rettor de Trevere [Hermannus Thyreus]; et tamen perché pare cosa di momento levar una usanza già introdotta, in tal modo, haverò piacer che non solamente li provintiali et rettori scrivano quello che sentono, ma anche li consultori loro, con le ragioni che li muovono *pro et contra*» (ivi, p. 477).

Della questione s'interessò il generale a Roma e si dibattè in Germania fra i superiori dell'ordine come si evince da un'intensa corrispondenza. Il superiore della provincia renana, Antonius Vinck¹⁷, chiese ad esempio che i missionari «si vestino come li honesti sacerdoti di quella città» (p. 790) e quanto ai capelli lasciò libertà di tenerli lunghi o corti, di modo che non si desse adito a distinguere uno stile specifico della Compagnia. Ugualmente Pietro Canisio, provinciale della Germania Superiore (1556-1569) invitò a conformarsi agli usi del luogo e a non attirare l'attenzione per fuggire l'invidia e avvicinare un numero maggiore di proseliti¹⁸. In un'altra lettera al generale, Nadal fu ancora più esplicito circa il significato dissimulatorio che poteva rivestire l'abito: volendo infatti aprire un collegio a Spira

in quella città heretica, et dimandando ogni modo li canonici, che quanto si può *utamur providenti dissimulatione, et leni insinuatione*, per non dare occasione d'offension pubblica a tutti, *passim*, et avendo così andato, il tempo che è stato là, vestito M.ro Lamberto [Auer, rettore del collegio maguntino] al modo loro, et insin'adesso M.ro Hermes [Halpauer], non pare che si può far altro che seguitare il comun modo di vestire. In tutta l'Alemagna etiam mi pare il medesimo [...] Et mi pare a me che è stato questo uso insin'adesso nelle altre nationi. In Spagna et Portugallo la P[aternità] V[ostra] sa che vestono come li altri preti. In Roma non c'è certo abito di preti. Come è città tanto frequentata da forestieri, de quali ognuno conserva il suo habito, il spagnolo alla spagnuola, francese alla francese etc. Et così il M.[aest]ro Ignatio volle servare il abito francese, come veneva di Francia, con la robba longa et maniche larghe. Et ancoraché non fusi così ordinato, si sa chiaramente che la Compagnia non ha abito. E così per ragione conveniente al ministero, si doveva eleger modo di vestire comune alli altri honesti preti, almanco perché né in una minima cosa offendiamo gli occhi de chi non cercano se non occasione di non ricever li ministerij nostri, etc. (Et non solo s'offenderiano di questo li heretici, ma etiam si offende il arcivescovo moguntino [Daniel Brendl ab Homburg], il quale ha mostrato di desiderare sommamente che li nostri non habbino proprio abito, et ha promesso vestire come li honesti preti di Alamagna)¹⁹.

In Germania ci si limitò dunque a portare un abito conforme a quello degli altri sacerdoti cattolici; ciononostante l'idea della dissimulazione si faceva lentamente strada. Si trattava indubbiamente di una strategia che sarebbe stata utilizzata in maniera ancor più massiccia nei Paesi Bassi e soprattutto in Gran Bretagna e che avrebbe condotto al “travestimento” vero e proprio, sempre più necessario nell'Inghilterra elisabettiana, dove la persecuzione nei confronti dei

¹⁷ A. Vinck a F. de Borja, Augusta Trevirorum, 10 aprile 1567, ivi, p. 789 (app. XLIII). Vinck fu provinciale dal 3 settembre 1564 al 16 ottobre 1571.

¹⁸ «Placet mihi sententia bullæ Julii pontificio, quæ in 6 parte constiotionum confirmatur, ut vestitus noster ad usum loci, in quo vivimus, id est, comuni, et approbato mori honestorum hic sacerdotum, sit accomodatus. Nam et ispani et portugallenses Patres in vestitu habent aliquod, quo se aliis sacerdotibus illius nationis conformare dicuntur. Nec dubito, quin hac in parte invidiam effugere maioremque bonorum gratiam nobis conciliare possemus. Quæ tamen sic intelligo, ut nostri, cum in aliis, tum in vestitu omnem luxuriam vitent, et promissæ paupertatis recordentur» (P. Canisio a F. de Borja, Dilingæ, 24 aprile 1567, ivi, p. 791, app. XLV).

¹⁹ J. Nadal a F. de Borja, Treviri, 11 aprile 1567, ivi, pp. 433-434.

sacerdoti cattolici e in particolare il divieto di proselitismo rese particolarmente difficile l'opera missionaria dei gesuiti. In Inghilterra – così come in Irlanda, in Scozia o in Svezia – i gesuiti infatti adottarono frequentemente dei travestimenti e molto spesso assunsero anche un nome falso. Se si scorrono le lettere dei missionari si vede che il più delle volte essi si nascondevano dietro degli *alias*. In molte occasioni portavano l'abito dei gentiluomini come Robert Parsons in Inghilterra o come farà poi Antonio Possevino a Stoccolma – presentatosi sotto le mentite spoglie di ambasciatore dell'imperatore tedesco, con lo spadino al fianco e la feluca sotto il braccio – o Nicolaas Florisz di Gouda, inviato in Scozia presso Maria Stuart da papa Pio IV. Talvolta invece indossavano gli abiti di umili artigiani, mercanti e contadini per passare più inosservati. Il gesuita e poeta Robert Southwell si muoveva per il paese cambiando spesso travestimento e lo stesso faceva il fratello coadiutore Nicolas Owen, che si mostrava in pubblico vestito da carpentiere²⁰. Sempre in Inghilterra, dopo l'uccisione di Edmund Campion – accusato nel 1581 di alto tradimento – e il coinvolgimento di Henry Garnet nella congiura delle polveri (1606) si fissò in maniera indelebile l'immagine del gesuita travestito in quanto traditore della patria e un film recente come *Elisabeth. The Golden Age* (diretto dal regista indiano Shekhar Kapur, di produzione inglese) non esita a fare del gesuita che si introduce sotto mentite spoglie in Inghilterra il principale artefice del complotto ordito da Filippo II per assassinare la regina.

Anche nei Paesi Bassi i missionari della Compagnia non avevano diritto di residenza né di fare apostolato apertamente. Non vennero condannati a morte come in Inghilterra ma rischiarono a più riprese la prigione. Per questo motivo si spostavano generalmente di notte, adottavano nomi falsi e si vestivano in abiti civili: generalmente da gentiluomini, ma anche da medici e persino da venditori ambulanti, con abiti, insomma, che non suscitassero sospetti in chi li vedeva aggirarsi per le città e le campagne in orari inconsueti. Nel 1617 il visitatore della provincia, padre Heinrich Scheren, avrebbe voluto ricondurre il vestiario a una maggiore semplicità e uniformarlo per tutti, così come il taglio della barba, ma fu dissuaso dal generale Muzio Vitelleschi che evidenziò invece i vantaggi di passare inosservati²¹. Quando però, alcuni anni più tardi, nel 1622, il provinciale raccontò che i missionari erano muniti di patenti fittizie per dissimulare la loro appartenenza all'ordine, Vitelleschi si disse contrario a una simile prassi, commentando di non capire come si potesse agire in un modo simile senza apparire apertamente mendaci e ricordando, al contrario, la predisposizione al martirio dei padri inglesi²². È questo dunque

²⁰ Cfr. ora McCoog 2013. Il saggio è uscito quando questo articolo era già in bozze.

²¹ Muzio Vitelleschi al visitatore Heinrich Scheren, 24 giugno 1617, in Archivum Romanum Societatis Iesu [d'ora in poi ARSI], *Flandro-Belgica* 3, c. 355 (risposta al *Memoriale datum a patre Henrico Scheren*, 1617).

²² «Non video quomodo sine aperto mendacio fieri possit», Muzio Vitelleschi al prov. [Antonio] Sucquet, 21 maggio 1622, in ARSI, *Flandro-Belgica* 4, II, c. 288.

un indizio significativo dell'ambiguità e scivolosità di un simile terreno e di come il discrimine fra ciò che era lecito e ciò che non lo era fosse divenuto particolarmente sottile.

Il nascondersi dietro un abito estraneo poteva dunque essere accettato tanto come uno strumento per favorire le conversioni quanto per muoversi con maggiore libertà. Erano due approcci simili ma nella sostanza assai differenti: nel primo caso si trattava infatti di una vera e propria strategia missionaria; nel secondo il travestimento era soprattutto una necessità pratica del viaggio, usata oltre che nelle missioni nei paesi protestanti, nei paesi dominati dai musulmani o da altre confessioni religiose come testimonia la gran quantità di turbanti e vesti da mercanti. Allorché però il travestimento assumeva il carattere della simulazione e si presentava come un *escamotage* per sfuggire ai pericoli insiti nella propria identità di religioso, la difesa di una simile prassi si faceva più ardua. Non a caso quello del gesuita travestito divenne uno dei *topoi* classici dell'antigesuitismo alimentato a partire soprattutto dalla metà del Seicento dall'altra grande questione cui accennavamo più in alto: quella dell'adattamento anche dell'abito nelle missioni orientali.

3. *L'abito come strumento di adattamento in terra di missione*

Sin dal suo arrivo in India Francesco Saverio aveva dato importanza all'aspetto esteriore e, deciso a fare proselitismo fra le caste più basse del paese, si era presentato a Capo Comorin tra i Paravi a piedi scalzi, con una sottana rammendata e il capo coperto da un cappuccio di lana nera, portando sempre con sé un campanello. Anche in questo caso prevaleva in lui l'esigenza di confondersi tra la folla di mendicanti che predicavano in quella regione ma, spostatosi in Giappone aveva preso coscienza della necessità di trovare delle forme d'adattamento nel relazionarsi a civiltà evolute come quella cinese o quella giapponese. Alessandro Valignano fu il primo a seguire le indicazioni di Francesco Saverio e durante la sua permanenza in Giappone, forte anche della sua esperienza di visitatore per tutte le Indie orientali, portò alle estreme conseguenze una simile impostazione missionaria nel suo famoso *Cerimoniale per i missionari del Giappone*, composto durante la sua prima visita nel 1581. Criterio di fondo che ispirava Valignano era quello che i gesuiti per ottenere una qualche autorità all'interno della società giapponese dovevano conformarsi alla setta dello *zen*. Questo comportava aderire a tutta una serie di cerimonie e di comportamenti fra cui la scelta dell'abito rivestiva un ruolo di primo piano. Nel *Cerimoniale* Valignano dettava regole minuziose tanto per i gesuiti professi quanto per i fratelli laici: vi erano regole su come vestirsi all'interno della casa, quando venivano ospiti o quando si usciva e si partecipava a eventi pubblici, allorché si dovevano usare abiti più preziosi in seta. Era regolata

la lunghezza del mantello – *dobuku*, che non doveva essere troppo corto ed era obbligatorio per quando si usciva. In casa si potevano indossare scarpe di paglia ma fuori era necessario portare le *shikire*, una sorta di *zori* (sandali) di cuoio indossati generalmente dai bonzi, così come dai bonzi veniva mutuato il cappello – *nurigasa* – nero e dalla forma tondeggiante. Un’etichetta stringente regolava le uscite fuori di casa e i padri non potevano, ad esempio, portare da sé l’ombrello ma dovevano sempre farsi accompagnare da un servitore. L’insieme di queste regole venne accolto però con una certa diffidenza a Roma. Il generale Claudio Acquaviva – presa visione del *Cerimoniale* – in una lettera a Valignano del 24 dicembre 1585 consentì a che i missionari si rendessero graditi ai giapponesi anche con il loro modo di vestire, ma si mostrò ostile all’uso di tessuti preziosi e indicò piuttosto nella pulizia e nella cura dell’abito le condizioni più adatte a un missionario²³. Si mostrò insomma favorevole a un cauto adattamento ma disapprovò l’uso di circondarsi di domestici e quello d’indossare abiti vistosi e di tessuto pregiato²⁴. La questione venne lungamente dibattuta e il procuratore Gil de la Mata nel suo *Memorial para Japón* stabilì che nessun padre potesse vestirsi di seta. L’abbigliamento doveva essere semplice e seguire l’uso consueto dell’ordine tranne che nei tempi di persecuzione (qui il riferimento implicito all’Inghilterra degli Stuart sembra evidente). Era anche vietato l’uso dei ventagli e si ribadiva che andava mantenuta «la sinceridad y puridad de nuestro Instituto»²⁵. Il *Memorial* non arrivò mai a Goa, residenza di Valignano, poiché Gil perse tutti i documenti durante un naufragio, ma le linee di condotta patrocinate da Roma furono comunque rese note a Valignano il quale, in una lettera al generale del 26 novembre 1596, difese le sue posizioni facendo presente che c’era stato un travisamento delle sue indicazioni e che solo trovandosi *in loco* si poteva avere una giusta idea del comportamento da seguire con i giapponesi²⁶. Il visitatore ricordò che le vesti in seta erano già state proibite da Francisco Cabral e specificò che la tenuta del missionario era composta da una sottana e un mantello di tessuto di cotone, a buon mercato e di colore nero. Non vi era stato dunque un cambiamento di abiti, ma solo un adattamento agli usi giapponesi e nella seconda versione del *Cerimoniale* si insistette maggiormente su ordine, pulizia e semplicità²⁷.

²³ Cit. in Valignano 2011, p. 317: «schivando seta e ogni superfluità, ci sia nettezza, decentia et s’accomodi agli occhi».

²⁴ Sulla questione dell’adeguamento agli aspetti esteriori cfr. Sanfilippo 1997 e 2005, Hsia 2002.

²⁵ G. de la Mata, *Memorial para Japón*, in ARSI, *Congr. Gen.* 46, cc. 410-412.

²⁶ A. Valignano a C. Acquaviva, 26 novembre 1596, in ARSI, *Jap. Sin.* 13 I, cc. 31-32.

²⁷ Sulle due versioni del *Cerimoniale* su questo punto cfr. le osservazioni di J.F. Schütte, in Valignano 2011, p. 96. Cfr. nel testo: «13. [...] non devono andare a visitare nessuno senza *dôbuku* (mantello), [...] 21. Nessun padre deve, andando in pubblico, portare di sua mano l’ombrello, salvo se fosse a cavallo fuori di città; ma i Fratelli lo possono portare da sé quando vogliono. 22: Similmente i Fratelli, quando vanno fuori, non portino quei cappelli o *kasa* [cappello di paglia] che usano portare soltanto laici, *hyakushô* (agricoltori) o commercianti [...]; ma se non hanno altri cappelli potranno portare *nurigasa* (cappelli) che sono cappelli neri che usano i bonzi, ma i *Dôjuku*

La lezione di Valignano fu d'altronde recepita dai suoi confratelli che operarono in terra di missione. Non è possibile soffermarsi qui su tutti i missionari che usarono conformarsi anche nell'abito alle tradizioni del paese nel quale svolsero il loro apostolato: da Matteo Ricci, Adam Schall, Ferdinand Verbiest in Cina a Roberto de Nobili e Juan de Brito in India, da Alexander de Rhodes in Indocina a Bento de Góis, Antonio de Azevedo, Francisco de Andrade in Tibet, ad Abraham de Georgis e Pedro Paez in Etiopia. Ci limiteremo dunque a fare alcune considerazioni su alcuni di questi percorsi biografici.

Per quanto riguarda Matteo Ricci – convinto che, come in Giappone, i bonzi fossero trattati con altrettanta soggezione – egli entrò in Cina vestito con il loro abito: una lunga tunica di colore violetto scuro, aperta dalla cintura sino ai piedi. Ben presto però fu chiaro che i bonzi si trovavano in Cina a uno stadio assai basso della scala sociale e quindi, se i gesuiti volevano avvicinare i ceti più alti della corte, avrebbero fatto meglio ad adottare il vestito dei Letterati confuciani. È lo stesso Ricci a descrivere questa veste:

Io vo nell'abito proprio de' Letterati, il quale è una veste paonazza bruna, colle maniche molto larghe e aperte: e quasi al lembo, giù ai piedi, per tutto intorno girata d'una fascia, larga meglio di mezzo palmo, di color turchin chiaro: e la medesima cinge all'orlo le maniche,

potranno portare quei che hanno, eccettuati quei dei *hyakushō* [agricoltori] e dei mulattieri. 23. Similmente né i Fratelli né i *Dōyuku*, quando vanno fuori di casa, porteranno scarpe di paglia, né alte né basse, ma terranno *shikire* [pianelle], salvo quando andassero in viaggio, o che le vie delle città fossero fangose. In casa però potranno usare scarpe di paglia. [...] 38. [...] i *Dōyuku* [...] hanno da avere le loro vesti nette per le feste e quando escono fuori, differenti da quelle che usano in casa. Perché nel Giappone per la riputazione della persona, si bada non meno al vestito e al modo d'agire dei servitori che dei propri padroni. E i *Dōyuku* non possono andare, neppure in casa, con *kimono* (vestiti) e *katabira* (camicie) così curte che vadano loro fin a mezza gamba, ma devono essere di sufficiente lunghezza. Anche i Padri quando escono a dir messa o per i funerali, portino gli utensili puliti e il letto in *fukuro*, ben ordinati, di modo che in tutto ci sia nettezza. [...] 42. [...] né si mandino i nostri in pellegrinaggio laceri e malvestiti come poveri, sì per il pericolo che corrono, come anche, perché con questo distruggono e menomano presso i Giapponesi la riputazione della religione» (ivi, pp. 131, 133, 139, 141, 153, 155, 157).

Vi furono anche casi come quello dei martiri del Giappone, laddove l'abito assunse invece il significato della vocazione al martirio. Paul Miki infatti, pur avendo il diritto di portare l'abito da samurai, scelse d'indossare quello da gesuita e venne così crocifisso. Ugualmente il fratello coadiutore Leonard Kimura al momento della cattura indossava il vestito caratteristico dei gentiluomini giapponesi e per questo non era stato riconosciuto come gesuita. Solo la sua confessione lo condusse dunque a una morte certa. Ugualmente importante è la gestualità insita nel modo di portare l'abito. Daniello Bartoli, nel riferire il martirio del padre Rodolfo Acquaviva scrisse: «in quello stesso cadere gittò le mani a sfiarsi il collar dalla veste, e riversatolo in su la spalla sinistra e tutto insieme piegando in su la destra il capo, stese il collo scoperto in atto d'offerirlo e porgerlo alle spade de' manigoldi» e «se vero è quel che altri ha scritto [...] usanza del P. Ridolfo esser stata, quando gli s'infocava di Dio lo spirito nell'orazione, sfiarsi similmente il collar della veste, e tutto da vero, porgendo il collo ignudo come a tagliare, dire a voce alta in Dio: "*Paratum cor meum, Deus cordis mei*"» (Bartoli 1663a, pp. 120-121). Quest'ultimo particolare sembrava a Daniello Bartoli particolarmente significativo della sua vocazione al martirio per amore di Dio. Il particolare della veste è presente anche nella *Vita di Rodolfo Aquaviva* di Philippe Alegambe (registrata negli *Acta beatificationis* e pubblicata in Alegambe 1663).

e il bavero, che scende giù sino alle reni. La cintura, piana, e cucita in parte alla veste, è della stessa materia e colore che i lembi, solo un non so che diversamente orlata; come altresì due strisce, che all'annodatura ne pendono, distese giù fino ai piedi. I calzari, sono di seta, con certi lor fregi, e divise proprie di tal grado. La berretta va più alto che la nostra d'Europa, e in diverso colore, e simiglia un non so che le mitre de' Vescovi²⁸.

Anche in questa occasione fu Valignano a concedere a Ricci e ai suoi confratelli di mutare l'abito, come racconta lui stesso in una lettera ad Acquaviva del 21 ottobre 1600:

Da tanti anni non avevamo là che un'unica residenza e quella ben travagliata e misera, perché i nostri si presentavano come bonzi, categoria tenuta in bassissimo concetto dai mandarini e da quelli che governano quella terra. Poi – cinque o sei anni fa – si decise che i nostri non si radessero più la barba, non tenessero più i capelli corti e non vestissero come bonzi, ma prendessero il titolo e il vestito dei Letterati che professano d'insegnar le cose dell'altra vita. Si lasciarono dunque crescere la barba, tennero i capelli lunghi fino all'orecchie [...] e presentandosi in quel modo, crebbero tanto nella stima della gente, che poterono aprire una terza residenza a Nanchino che è una città della corte [...] ed è la più importante del Regno²⁹.

L'avvio del successo della missione fu dunque connesso anche a motivi legati all'apparenza: come bonzi, infatti, i gesuiti non avrebbero nemmeno avuto l'occasione di poter entrare in contatto con la società colta cinese mentre equiparandosi ai Letterati confuciani fu data loro l'occasione di mettere in risalto la loro abilità di scienziati e quindi di entrare in contatto con la corte. In seguito alcuni gesuiti fra cui lo stesso Ricci che assunse anche il nome cinese

²⁸ M. Ricci a C. Acquaviva, citato da Bartoli 1663b, l. II, p. 266 (§ 63 *Descrizione dell'abito da Letterati, usato da' Padri nella Cina*). Bartoli cita anche il p. Manuel Diaz, ugualmente missionario in Cina il quale ricorda anche «un grembiule cilestro, dalla cintola a mezza gamba: ma ei non apparisce, perciocché se'l nasconde sotto la vesta, incrociata sul petto, sì che la parte manca, ch'è la superiore, giunge col suo raddoppiamento fin sotto all'ascella del braccio destro, e quivi annodasi. La berretta poi, quadrangolare di color nero, e rilevata in doppio più, dice egli, che le ordinarie ritonde di Portogallo, è tessitura di seta poco migliore che il filaticcio, dove la vesta è alquanto men grossa, e in violato scuro» (*ibidem*). Così commenta Bartoli il cambiamento di veste promosso da Ricci: «Di questo cambiamento di professione e d'apparenza nei Padri, i Mandarini [...] mirabilmente si rallegrarono, conciosiaché, con tutto il pregiarne e l'aver che prima facevano in ammirazione la loro virtù e sapere, e mostrar d'essi in parole quel maggior rispetto che ad uomini (massimamente il P. Matteo Ricci) di sì gran merito si doveva; nondimeno, salvo le leggi del convenevole, osservatissime in quel Regno, non potevano usar seco se non solo quegli scarsissimi termini di cortesia che a gl'infimi è dovuta: e se in più farne eccedevano, eccedevano in cortesia senza esempio: dove ora per cagion dell'Ordine superiore di Letterato e Maestro, conveniva loro debitamente a tal grado mettersi nell'abito di qualità al riceverlo e al visitarlo; usar seco maniere nel portamento più gravi, e cerimonie più rispettose: oltre all'autorità e al credito, in che uomini di tal condizione riescono al popolo: ma quando altro non fosse, assai era quel solo, a che in ciò si ebbe risguardo, di separarsi dall'altrettanto malvagia che dispregiata bordaglia de' Bonzi» (ivi, p. 267).

²⁹ Alessandro Valignano a Claudio Acquaviva, 21 ottobre 1600, in ARSI, *Jap. Sin.* 14.I, f. 38 (in portoghese).

di Li Madou, ebbero il permesso di vestirsi da mandarini, con un pettorale ricamato – spesso con disegni di animali – pendente dal collo.

Se già i vertici della Compagnia sembravano in taluni casi assai sospettosi nei confronti dell'adattamento voluto dai missionari in Oriente, ancora più difficile fu il rapporto con le autorità romane. Se l'abito da Letterato venne approvato dal vescovo del Giappone Luigi Secheira, come «modestamente grave, e in nulla di sconvenevole a ben'usarsi da Ecclesiastico e Religioso»³⁰, assai più controversa fu l'adozione da parte di Roberto de Nobili dell'abito dei bramini: una lunga veste di lino giallo, turbante in testa e sandali di legno, nonché di alcuni segni protestativi caratteristici della casta: il *kudumi* (una ciocca di capelli legata che ne segnalava l'appartenenza), il *punul* (una funicella appesa al collo), il *santal* (un segno sulla fronte fatto con la pasta di sandalo). Nobili aveva introiettato sotto ogni punto di vista le abitudini dei bramini: non mangiava carne, non beveva vino; prendeva solo riso, latte, legumi e acqua. Anche Nobili – a differenza dei suoi confratelli che giravano vestiti di stracci suonando i campanelli – aveva scelto di rivolgersi alle caste più elevate ma la sua posizione fu assai contrastata al punto da provocare l'intervento sia dell'Inquisizione di Goa sia di quella romana³¹. Alla fine, la *Romanae Sedis antistes* di Gregorio XV (1623) approvò le pratiche di adattamento promosse da Nobili – accolte poi anche dal beato Juan de Brito³² – ma una sorta di diffidenza nei confronti della proposta sincretistica del missionario gesuita continuò a permanere fra i missionari degli altri ordini fino ad esplodere nella seconda metà del Seicento nella nota *querelle* sui riti malabarici. Il vestirsi da bramini *sannyasi* (i gesuiti si autodefinivano “bramini romani”) venne interpretato come una vera e propria impostura – una maniera di “fingersi” attraverso il costume – come si evince anche dalle parole di un missionario cappuccino, il quale scriveva a Roma di aver visto i gesuiti

vestirsi questi dentro le terre delle loro missioni per non esser creduti europei ad uso de Bramani saniasi, [...] adoperando alla mano un vaso ed un bastone superstizioso in camino, non si sedono, né si riposano che sopra pelli de' cervi, o di tigri a causa che da gentili son tenute per pelli pure e nette ed a quali non può attaccarsi né accostarsi impurità³³.

³⁰ Cit. in Bartoli 1663b, p. 266.

³¹ Mi permetto qui di rimandare a Pavone 2011.

³² I missionari indossavano «a saffron-coloured gownm held by a cord at the waist – saffron being the color used by sannyasis. A shawl was wound round theirs shoulders, their ling hair twisted into a knot on the top of the head which was protected from the fiere rays of the sun by a loose-fitting turban [...]. They had sandals but usually walked barefoot. John de Brito had been practising for some time – and carried a staff, a small bundle of spare clothing and a water pot. Such was the outfit of the pandaraswami» (Nevett 1980, p. 68).

³³ *Testimonianza del padre Cappuccino da Matelica: nei suoi viaggi nel 1713, [17]14, [17]18, [17]26 e [17]27*, in Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, S. O., St. St. QQ 1-c.

Ancora diverso è il caso di Bento de Góis. Partito nel 1603 da Dehli con l'incarico ufficiale di una spedizione geografica per il Catai, Góis – fattosi crescere barba e capelli, vestito come un mercante persiano e assunto il nome di Abdullah Isai – intraprese un lungo viaggio verso il Tibet. Visse per quattro anni tra i mori, da solo con un confratello laico, vestito da moro, in continuo contatto spirituale con loro. Per Hugues Didier – profondo conoscitore del mondo missionario portoghese – Góis incarna «la forma più audace e più radicale della vocazione del missionario gesuita: è l'uomo che oltrepassa le frontiere culturali o politicamente più chiuse per portare Cristo a uomini apparentemente i più lontani da lui»³⁴. In questo senso, afferma Didier, indubbiamente Góis si allontanò dal modello classico di santità proposto da Juan Eusebio Nieremberg nel suo *Los Varones Ilustres de la Compañia de Jesus*³⁵. Góis sembra piuttosto un rinnegato, inserendosi in una tipologia chiave dell'espansione andalusa dal Brasile al Giappone: «il portoghese che va solo, adottando il modo di vita, il tratto e l'idioma del popolo con il quale vive, sia africano, americano o asiatico»³⁶. Secondo la testimonianza orale del fratello armeno Isaac – riportata da Matteo Ricci – i mori consentirono a Góis di avere contemporaneamente lo statuto di musulmano e quello di devoto di Cristo, ciò che permise al gesuita di sperimentare la ricerca di un vero dialogo interreligioso cristiano-musulmano. È per questo forse che l'esperienza di Góis è quella più estrema fra le tante caratterizzate dalla scelta di indossare l'abito del luogo: permane indubbiamente un elemento di travestitismo, ma viene superata da un'adesione a quell'abito che si spinge oltre sulla via di una vera compenetrazione intellettuale e spirituale rispetto ad altri contesti. Non si tratta più di una tattica dissimulatoria ma di un'adesione all'altro anche nell'esteriorità; non è un caso che Didier parli di Islam cristianizzato da dentro³⁷. Góis sembra dunque il missionario che più si conforma al principio espresso da Ignazio negli *Esercizi spirituali* e poi codificato da Jerónimo Nadal: «Entrar con la dellos y sallir con la nuestra»³⁸.

Altro esempio è quello di Antonio de Andrade. Il missionario gesuita nel 1624 abbandonò Agra per andare in Tibet a Tsaparang (capitale del regno del Guge):

³⁴ Didier 2006a, p. 47. Cfr. anche Didier 2003.

³⁵ Nieremberg 1643-1667.

³⁶ Didier 2006a, p. 47.

³⁷ Didier sottolinea la particolarissima congiuntura politica nella quale avviene questa missione allorché l'imperatore Akbar, legato al sufi Abu-el Fadel Alamì, volendo riformare l'islam, "utilizza" in tal senso i tre gesuiti R. Acquaviva, A. Monserrat, F. Henriquez.

³⁸ MHSI, *Epistolæ et monumenta P. Hieronymi Nadal* 1962, t. V, p. 834. Cfr. anche la lettera di Ignazio di Loyola del 1541: come il nemico entra nella buona anima per portarla al male seguendo inizialmente la personalità del bene per poi rivolgerla al male, così «nosotros podemos ad bonum alabar ó conformar con uno cerca alguna cosa particular buena, disimulando en las otras cosas que malas tiene, y ganando su amor, hacemos nuestras cosas mejor; y assí entrando con él, salimos con nostros» (*Ignazio ai padri Broet e Salmeron*, in MHSI, MI 1903, t. I, p. 180).

Partimos de la villa de Delhi, después de haber nos vestidos a la manera de los mongoles por debajo de nuestras sotanas. Llegados afuera de las puertas, nos aprovechamos de la oscuridad para despojarnos de las sotanas y aparecer con tunica y turbante³⁹.

Ha scritto sempre Jean-Hugues Didier che «comme l'arrivée en Chine de Matteo Ricci, celle d'Antonio de Andrade au Tibet se déroula dans l'équivoque des identités»⁴⁰: se durante il viaggio Andrade si vestì infatti da mercante musulmano, quando arrivò presso il sovrano Thitashi Dagma si spacciò per un maestro spirituale buddista e si fece chiamare ben presto *grande lama*. In Andrade sono presenti dunque entrambi gli usi del travestimento adottati dai missionari gesuiti: se la «tunica y turbante» – a differenza di Bento de Góis – costituiva solo uno strumento per passare inosservato attraverso terre a prevalenza musulmana⁴¹, l'adozione della veste buddista in Tibet rispondeva alla strategia dell'*accomodatio* tipica dei gesuiti missionari in Oriente.

Risponde invece ad altre esigenze la vicenda di Pedro Paez, missionario in Etiopia e autore di una *Historia Aetiopiae*. Paez, partendo da Goa con l'intento di raggiungere l'Etiopia, si travestì da armeno non tanto per celare la sua identità gesuitica quanto per nascondere la sua nazionalità, a causa dell'odio che tanto gli indigeni quanto i turchi provavano nei confronti dei portoghesi. Ciononostante, sulla nave venne riconosciuto come europeo e cattolico e fatto prigioniero. Riottenuta la libertà Paez si rimise in viaggio una seconda volta, sempre travestito da armeno, e cambiò il proprio nome in quello di Abdullah al fine di rafforzare la sua nuova identità⁴².

Si potrebbero fare altri esempi, tutti altrettanto istruttivi di una prassi consolidata all'interno della Compagnia. Ciò che, in conclusione, vale la pena sottolineare è che travestimento e adattamento furono comunque due facce della stessa medaglia, rivendicate dai gesuiti pur nelle loro mille ambiguità. Di un simile atteggiamento “rivendicativo” è un pregnante simbolo iconografico la galleria di ritratti *en travesti* affrescati nel XIX secolo nell'antirefettorio della casa della Compagnia a Loyola (figg. 1-7). I missionari che agirono sotto mentite spoglie nei paesi protestanti – di Gouda (Godenus) e Parsons – sono affiancati a Ricci, de Nobili, de Góis, de Andrade, Paez che adottarono

³⁹ *Littera annua dal Tibet*, 1626, in ARSI, Goa 73, 2 e a stampa, in portoghese c. 24, cit. in Didier 2006b, pp. 66.

⁴⁰ Didier 2007, p. 361.

⁴¹ Una simile tattica venne adottata anche da Francisco de Azevedo, che visse per un anno indossando turbante, tunica e scimitarra; Abraham de Georgis, il quale dovendo passare per le terre dei mori andando in Etiopia, si era fatto crescere la barba, aveva indossato un turbante sulla testa, e si era vestito secondo lo stile dei mori; Melchor da Silva, il quale s'imbarcò da Goa su una nave moresca «con traje y abito de marinero, y con esta dissimulación llegó á la Isla de Masua y pasó a la ciudad de Delec» (*Historia de las misiones*, p. 139).

⁴² Cfr. Reverte 2006. Cfr. anche l'esperienza del padre Ignacio de las Casas, membro della legazione pontificia ai siro-ortodossi del 1583-84: «Partieronse en Hierusalem mudado el traje [abito] como los sacerdotes Maronitas, porque los moros y Turcos respectan a los sacerdotes» (edito in MHSI, *Monumenta Proximi Orientis* 1994, vol. III, p. 86).

la prassi dell'adattamento in Oriente, in un *continuum* di esperienze che rende particolarmente significativa la traiettoria di quest'ordine religioso dalla vocazione universalistica e dalla forte identità. Un'identità che poteva permettersi il lusso di travestirsi rimanendo comunque fedele a se stessa.

Riferimenti bibliografici / References

- Alegambe Ph. (1663), *Mortes illustres et gesta eorum de Societate Jesu*, Romæ: ex typ. Varesij.
- Bartoli D. (1663a), *Missione al Gran Mogor del P. Ridolfo Acquaviva della Compagnia di Giesù. Sua vita e morte, e d'altri quattro compagni uccisi in odio della Fede in Salsete di Goa*, Roma: per il Varese.
- Bartoli D. (1663b), *Dell'Historia della Compagnia di Giesù. La Cina terza parte dell'Asia*, Roma: stamperia del Varese.
- Borrás A. (1967), *En torno a la indumentaria de los jesuitas españoles en los siglos XVI y XVII*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», 72, XXXVI, pp. 291-299.
- Borrás y Feliu A., (1974), *Abito religioso*, III: *L'abito religioso dal sec. XVI a oggi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, diretto da G. Pelliccia, G. Rocca, Roma: Edizioni Paoline, pp. 103-104.
- Didier J.-H. (2003), *Fantômes d'Islam et de Chine: Le voyage de Bento de Góis (1603-1607)*, Paris: Michel Chandeigne.
- Didier J.-H. (2006a), *Bento de Goes: un jesuíta entre los musulmanes del Asia central*, in *Jesuitas, exploradores, pioneros y geógrafos*, ed. par J. Plazaola, Bilbao: Ediciones Mensajeros, pp. 37-54.
- Didier J.-H. (2006b), *Antonio de Andrade, explorador del Tibet*, in *Jesuitas, exploradores, pioneros y geógrafos*, ed. par J. Plazaola, Bilbao: Ediciones Mensajeros, pp. 55-74.
- Didier J.-H. (2007), *Entre l'Europe et les missions lointaines, les jésuites premiers mondialisateurs*, in *Les Jésuites en Espagne et en Amérique. Jeux et enjeux du pouvoir (XVIe-XVIIIe siècles)*, sous la dir. de A. Molinié, A. Merle, A. Guillaume-Alonso, Paris: Presses Université Paris-Sorbonne, pp. 355-368.
- Dizionario di abiti e stoffe ecclesiastiche ad uso degli artisti*, cap II: *Abiti ordini maschili*, <www.araldicavaticana.com>, 30.05.2013.
- Giard L. (2010), *Le «Catéchisme des Jésuites» d'Étienne Pasquier, une attaque en règle*, in *Les Antijésuites. Discours, figure set lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 73-90.
- Hsia R. Po-Chia (2002), *From Buddhist Garb to literati Silk: Costume and Identity of the Jesuit Missionary*, in J.P. Paiva (ed.), *Religious ceremonials*

- and images: power and social meaning (1400-1750)*, Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura; Palimage Editores, pp. 143-154.
- Hsia R. Po-Chia (2012), *Un gesuita nella città proibita. Matteo Ricci, 1552-1610*, Bologna: Il Mulino; ed. or. *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552-1610*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- I decreti del Concilio di Trento* (2005), <www.documentacatholicaomnia.eu>, 30.05.2013.
- Institutum Societatis Iesu* (1893), vol. II: *Examen et constitutiones*, Florentiæ: ex typ. a Ss. Conceptione.
- McCoog T.M. (2013), *Dressing for Success: Jesuit Attire on the English Mission*, in Id., 'And Touching Our Society'. *Fashioning Jesuit Identity in Elizabethan England*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, pp. 227-260.
- Monumenta Historica Societatis Iesu. Epistolæ Hieronymi Nadal Societatis Iesu* (1902), t. III: *ab anno 1546 ad 1577*, Madrid: Typ. A. Avrial.
- Monumenta Historica Societatis Iesu. Epistolæ Hieronymi Nadal Societatis Iesu* (1903), t. I: *Epistolæ et Instructiones*, Madrid: Typ. A. Avrial.
- Monumenta Historica Societatis Iesu. Monumenta Ignatiana* (1909), t. VIII, Madrid: G. Lopez del Horno.
- Monumenta Historica Societatis Iesu. Monumenta Ignatiana* (1910), t. X: *Epistolæ et instructiones*, Madrid: G. Lopez del Horno.
- Monumenta Historica Societatis Iesu. Monumenta Ignatiana* (1911), t. XI: *Epistolæ et instructiones*, Madrid: G. Lopez del Horno.
- Monumenta Historica Societatis Iesu. Epistolæ et monumenta P. Hieronymi Nadal* (1962), t. V: *Commentari de Istituto*, a cura di M. Nicolau, Roma.
- Monumenta Historica Societatis Iesu. Monumenta missionum Societatis Iesu. Monumenta Proximi Orientis* (1994), vol. III: *Palestine, Liban, Syrie, Mésopotamie, 1583-1623*, a cura di S. Kuri, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Nevett A.M. (1980), *John de Britto and his times*, Amand (India): Gujarat Sahitya Prakash.
- Nieremberg J.E. (1643-1667), *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, Madrid: M. de Quinones.
- Pasquier É. (1982), *Le catéchisme des jésuites ou examen de leur doctrine*, ed. critique par C. Sutto, Québec: Université de Sherbrooke.
- Pavone S. (2011), *Inquisizione romana e riti malabarici: una controversia*, in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede: Storia e Archivi dell'Inquisizione* (Roma, 21-23 febbraio 2008), Roma: Scienze e Lettere (Atti dei Convegni Lincei 260).
- Reverte J. (2006), *Pedro Paez: Desde Etiopia a las fuentes del Nilo Azul*, in *Jesuitas, exploradores, pioneros y geógrafos*, ed. par J. Plazaola, Bilbao: Ediciones Mensajeros, pp. 91-110.
- Rocca G. (2000a), *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente. Catalogo*, a cura di G. Rocca, Roma: Edizioni Paoline.

- Rocca G. (2000b), *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente. Guida alla mostra*, a cura di G. Rocca, Roma: Edizioni Paoline.
- Sanfilippo M. (1997), *L'abito fa il monaco? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e interventi romani nelle missioni «ad hæreticos» e «ad infideles» tra XVI e XX secolo*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 109, 2, pp. 601-620.
- Sanfilippo M. (2005), *Abito, adattamento e interventi romani nelle missioni*, in G. Pizzorusso, M. Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbo: Sette Città, pp. 61-77.
- Tamburello A. (2008), *Alessandro Valignano S.I.: uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*, a cura di A. Tamburello, M.J. Uçerler, M. Di Russo, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Trichet L. (1986), *Le costume du clergé. Ses origines et son évolution en France d'après les règlements de l'église*, Paris: Les éditions du cerf.
- Valignano A. (2011), *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di J.F. Schutte, nuova ed. anastatica con un saggio introduttivo di M. Catto, Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Yardeni M. (2002), *La pensée politique des Politiques: Étienne Pasquier et Jacques-Auguste de Thou*, in *De Michel de l'Hospital à l'Édit de Nantes. Politique et religion face aux Églises*, ed. par T. Wanegefelen, Clermont Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, pp. 495-510.

Appendice*

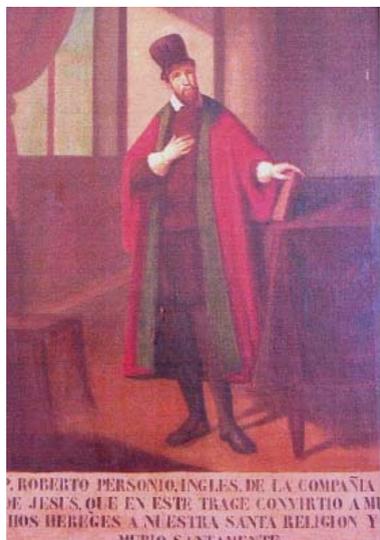


Fig. 1. *Robert Parsons*, antirefettorio della casa della Compagnia di Gesù, Loyola



Fig. 2. *Nicolas Godanus*, antirefettorio della casa della Compagnia di Gesù, Loyola

* Nell'appendice vengono riportate alcune immagini di "gesuiti travestiti" tratte dal ciclo pittorico affrescato nel XIX secolo nell'antirefettorio della casa della Compagnia di Gesù a Loyola. Si è ritenuto importante inserire una selezione di immagini da questo ciclo nonostante la loro scarsa qualità. Desidero ringraziare il padre Isidro M.a Sans s.j. dell'Archivo Historico de Provincia, Santuario de Loyola per avermi fornito le fotoreproduzioni delle immagini.



Fig. 3. *Matteo Ricci*, antirefettorio della casa della Compagnia di Gesù, Loyola

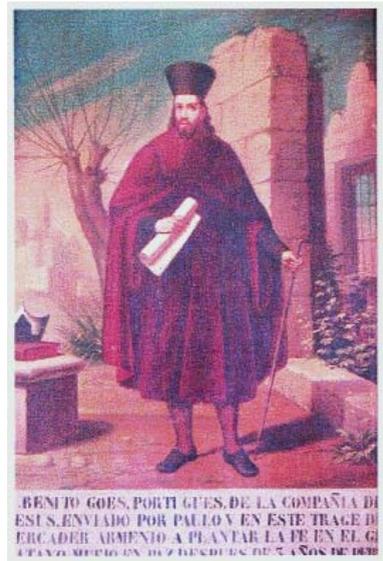


Fig. 4. *Bento de Góis*, antirefettorio della casa della Compagnia di Gesù, Loyola



Fig. 5. *Antonio de Andrade*, antirefettorio della casa della Compagnia di Gesù, Loyola

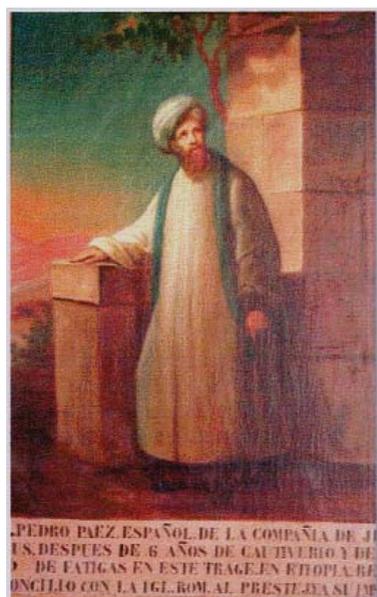


Fig. 6. *Pedro Paez*, antirefettorio della casa della Compagnia di Gesù, Loyola

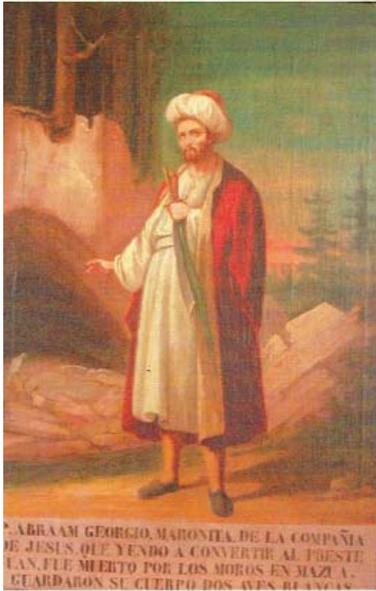


Fig. 7. *Abraham de Georgis*, antirefettorio della casa della Compagnia di Gesù, Loyola

JOURNAL OF THE DEPARTMENT OF CULTURAL HERITAGE
University of Macerata

Direttore / Editor
Massimo Montella

Texts by

Marta Brunelli, Enzo Catani, Giuseppe Capriotti,
Mara Cerquetti, Francesca Coltrinari, Patrizia Dragoni,
Andrea Fantin, Pierluigi Feliciati, Maria Teresa Gigliozzi,
Susanne Adina Meyer, Massimo Montella,
Umberto Moscatelli, Sabina Pavone, Francesco Pirani,
Michela Scolaro, Emanuela Stortoni, Federico Valacchi

<http://riviste.unimc.it/index.php/cap-cult>

