

L'abito fa il missionario ? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e interventi romani nelle missioni ad haereticos e ad gentes tra XVI e XX secolo

Sanfilippo Matteo

Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée, Année 1997, Volume 109, Numéro 2
p. 601 - 620

[Voir l'article en ligne](#)

Matteo Sanfilippo, L'abito fa il missionario? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e interventi romani nelle missioni «ad haereticos» e «ad infideles» tra XVI e XX secolo, p. 601-620. Le rotte oceaniche verso il Nuovo Mondo e l'Estremo Oriente dettero slancio alla propulsione non soltanto colonizzatrice dell'Europa cristiana. Nei centotrenta anni tra il primo viaggio di Colombo e la fondazione della Congregazione De propaganda fide si costituì uno scacchiere missionario che doveva restare in piedi sino al nostro secolo. In questo scacchiere i missionari dovettero farsi accettare dai popoli da evangelizzare e scelsero varie forme di adattamento, non ultima delle quali quella di adottare abiti più graditi alle popolazioni locali. L'abbandono dell'abbigliamento originario si rivelò, però, faccenda di non secondaria importanza e divise gli stessi ordini missionari. Secondo alcuni rischiava infatti di minare l'identità (v. *rétro*) del missionario e di spingerlo verso forme di sincretismo non approvate da Roma.

Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/>). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

MATTEO SANFILIPPO

L'ABITO FA IL MISSIONARIO? SCELTE DI ABBIGLIAMENTO, STRATEGIE DI ADATTAMENTO E INTERVENTI ROMANI NELLE MISSIONI «AD HAERETICOS» E «AD INFIDELES» TRA XVI E XX SECOLO¹

Agli inizi del Cinquecento la scoperta delle rotte oceaniche verso il Nuovo Mondo e verso l'Estremo Oriente offrì all'Europa cristiana la possibilità di spezzare il lungo assedio musulmano e dette nuovo slancio all'impulso evangelizzatore². Ai missionari si aprirono due grandi fronti di intervento, le Indie orientali e quelle occidentali, cui rapidamente si aggiunsero i domini musulmani in Africa, Europa e Medio Oriente, nonché gli stati europei caduti in preda all'eresia e persino alcune aree periferiche del mondo formalmente cattolico. Nei centotrenta anni tra il primo viaggio di Colombo e la fondazione della Congregazione di Propaganda Fide nel 1622 venne così costituendosi uno scacchiere missionario che copriva tutto il mondo conosciuto³.

¹ *Abbreviazioni* : APF = Archivio della Congregazione «de Propaganda Fide»; ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu; ASV = Archivio Segreto Vaticano; CP = Congregazioni Particolari; DAC = Delegazione apostolica in Canada; SOGC = Scritture originali riferite nelle congregazioni generali.

Non avrei potuto scrivere questo lavoro senza le indicazioni di Luca Codignola, Bernard Heyberger e Giovanni Pizzorusso per le aree di loro rispettiva competenza : Canada, Medio Oriente e Antille. Inoltre Isa Lori Sanfilippo, Mario Sanfilippo e Grazia Trabattoni hanno sopportato per anni le mie descrizioni di piccole *trouvailles* archivistiche e mi hanno spinto a organizzarle in una narrazione che spero coerente. Anche a loro vanno i miei più sinceri ringraziamenti. Sono infine grato ad Antonio Menniti Ippolito, Claude Prudhomme e padre Eutimio Sastre Santos per i commenti dopo il mio intervento al colloquio «Les Frontières de la mission (XV^e-XX^e siècle)» (Roma, École française, dicembre 1992), nonché a Janja Jerkov Capaldo per i suoi appunti e le sue indicazioni archivistiche.

² A. Prosperi, *L'Europa cristiana e il mondo : alle origini dell'idea di missione*, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, 1992, p. 194-195.

³ A. Prosperi, «*Otras Indias*». *Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, a cura di G. Garfagnini, Firenze,

In questa vastissima zona di operazioni la partita fu giocata e pensata a tutto campo. Da una parte infatti i missionari ebbero presto una visione d'insieme del proprio intervento. Nel 1612, per esempio, Antonio Trejo i Paniagua, francescano spagnolo, presentò a Paolo V un rapporto nel quale era descritta l'azione missionaria in Haiti, Nuova Spagna, Florida, Guadalupe, Messico e Nuovo Messico, San Salvador, Filippine, Giappone, Perù, Paraguay e Cile⁴. I gesuiti e i cappuccini francesi andarono ancora oltre e sottolinearono come le missioni «ad haereticos», «ad rusticanos» e «ad infideles» fossero in sostanza omologhe⁵. Sulla base di questa conclusione, tecniche di conversione elaborate in Cina e in India furono riprese in Nordamerica⁶, mentre nel Medio Oriente furono imitate quelle già provate in Canada⁷. Dall'altra parte, anche le istituzioni centrali romane ebbero sempre presente l'universalità della partita e presero le loro decisioni tenendo conto delle interrelazioni fra le diverse terre di missione. In particolare Propaganda Fide si preoccupò più volte di fare il punto dell'attività missionaria globale e di trarne conseguenze strategiche di ampio respiro⁸. Nello

1982, p. 205-234; W. Reinhard, *Storia dell'espansione europea*, Napoli, 1987, p. 275-298; L. Codignola e G. Pizzorusso, *Luoghi, metodi e fonti dell'espansione missionaria tra medioevo ed età moderna. L'affermarsi della centralità romana*, in *Columbeis V*, a cura di G. Pittaluga, Genova, 1992, p. 379-397. V. inoltre J. E. Wills Jr, *Maritime Asia 1500-1800: the Interactive Emergence of European Domination*, in *American Historical Review*, 98, 1993, p. 83-105.

⁴ ASV, Segreteria di Stato, Lettere dei vescovi, vol. 20 (1612-1613), f. 366-372.

⁵ M. Venard, *Missions lointaines ou/et missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié du XVII^e siècle*, in *Les réveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours* (Actes du Colloque de Lyon, mai 1980), Paris, 1980, p. 83-89; B. Dompnier, *Missions de l'intérieur et réforme catholique. L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, tesi di dottorato di terzo ciclo, Paris I, 1981, p. 335-340; D. Deslandres, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650. Missions intérieures et premières missions canadiennes*, tesi di dottorato, Università di Montréal, 1990, p. 152-154. Vedi inoltre il contributo di Bernard Dompnier in questo volume e quelli dello stesso, di Stefania Nanni, di Louis Châtellier, di Bernard Heyberger, di Giovanni Pizzorusso e di Luigi Fiorani, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, 1994.

⁶ L. Codignola, *The Holy See and the Conversion of the Indians in French and British North America, 1486-1760*, in *America in European Consciousness 1493-1750*, a cura di K. Ordahl Kupperman, Chapel Hill, 1995, p. 195-241.

⁷ B. Heyberger, *Le catholicisme tridentin au Levant (XVII^e-XVIII^e siècles)*, in *MEFRIM*, 101, 1989, p. 901.

⁸ APF, Miscellanee Varie, vol. XI, f. 48-179, e vol. XIVa, f. 642[a]-642[k]; APF, Miscellanee diverse, vol. 20, f. 437-440, e vol. 22, f. 290-299; APF, Congressi, Missioni, Miscellanee, vol. 10, p. 1-96; APF, Acta, vol. 64 (1694), f. 214v-216, e vol. 77 (1707), f. 373v-379. Cfr. inoltre B. Jacqueline, *La S. Congrégation de Propaganda Fide en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au pape Innocent XI*, in *Revue historique de droit*

stesso spirito i funzionari romani analizzarono i problemi delle chiese nelle «Indie», sottolineando le analogie fra aree piuttosto distanti tra loro. Nel 1674 il cardinale Alfieri scrisse a Marcello Durazzo, nunzio a Lisbona, a proposito dell'erezione di nuove diocesi in Brasile e, per illustrare meglio la questione, fece più volte riferimento a quanto accadeva «nella Nuova Francia, ò sia Canada⁹». Allo stesso modo una disamina del 1722, relativa alle difficoltà delle missioni del Maduré (l'attuale Tamilnadu), si rifaceva a un ricorso dei missionari in Cina del 1645 e a uno del vescovo di Québec del 1703¹⁰.

In questo contesto le singole missioni compivano una duplice azione di filtraggio. Esse infatti adattavano, da un lato, le istruzioni generali ricevute da Roma alla situazione contingente; dall'altro, saggiavano le difficoltà dell'intervento *in loco*, tentavano di risolverle e traducevano i risultati di quest'operazione in termini accessibili a funzionari romani che non avevano e non avrebbero mai visto i luoghi in questione. In questo modo i missionari, in particolare i gesuiti, affrontavano il problema dell'adattamento a civiltà lontane e cercavano di mediare fra la propria cultura e quella locale. Alcune grandi questioni di questo processo di adattamento sono ben note¹¹ e Adriano Prosperi le ha sapientemente inquadrato nella più generale evoluzione della cultura europea¹². In particolare Prosperi ha mostrato come nella scelta della «persuasione dolce» abbiano pesato non soltanto la necessità di rispondere a difficoltà oggettive, ma anche nuove abitudini culturali, dall'elaborazione di codici di comportamento validi in contesti dati (i galatei) al meccanismo di simulazione/dissimulazione, che sottende tanta parte della teoria politica barocca¹³.

Un elemento comune a molte forme di simulazione è quello del trave-

français et étranger, 4^e série, 43, 1965, p. 464-481; N. Forteguerra, *Memorie intorno alle missioni*, a cura di C. Prencipe di Donna, Napoli, 1982.

⁹ ASV, Nunziatura di Portogallo, vol. 157, f. 180-181. V. anche, per un'area geografica vicina al Brasile, G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Roma, 1995 (Coll. *École française de Rome*, 207).

¹⁰ ASV, Missioni, vol. 104, I, 9a.

¹¹ H.-B. Maître, *Chinois (rites)*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XII, Parigi, 1953, col. 731-741; E. Jarry, *La querelle des rites*, in *Histoire universelle des missions catholiques*, a cura di S. Delacroix, II, *Les missions modernes*, Paris, 1957, p. 337-352; J. Beckman, *Ritenstreit*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, VIII, Friburgo, 1963, col. 1322-1324.

¹² A. Prosperi, *Il missionario*, in *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari, Roma-Bari, 1991, p. 179-218.

¹³ R. Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari, 1987, p. 17-24; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, Torino, 1997.

stimento, del cambiare abito per non farsi (più) riconoscere, per non far capire le proprie vere intenzioni o più semplicemente per non risaltare ulteriormente su uno sfondo contro il quale si è già troppo in evidenza. Ora il problema di quale abito indossare (quello del proprio ordine, come per altro era stabilito inderogabilmente nelle Regole dei vari ordini? quello locale? una via di mezzo?) coinvolse quasi tutte le missioni, attraversando tutto lo scacchiere prima menzionato, e durò ben oltre il Cinque-Seicento. In tale questione interagirono strategie di accomodamento e simulazione ed esigenze pratiche: gli abiti di molti ordini erano stati infatti pensati per climi e ambienti geografici assai differenti da quelli in cui furono messi alla prova tra il Cinque e il Novecento. L'analisi delle vesti scelte dai missionari nei vari luoghi ci permette quindi di affrontare alcuni aspetti teorico-pratici delle strategie missionarie in una prospettiva che può coniugare la loro estensione nel tempo e nello spazio. Il problema dell'abito infatti non soltanto accompagnò tutta la durata della questione dei riti cinesi e malabarici – che, come vedremo più oltre, fu infine risolta soltanto alla vigilia della seconda guerra mondiale – ma si ripropose anche in Medio Oriente, in Europa e nelle Americhe, dove suscitò dure polemiche ancora agli inizi del nostro secolo. Nelle pagine che seguono mi propongo perciò di offrire alcuni esempi dello sviluppo nello spazio e nel tempo della problematica di lungo periodo legata all'abito dei missionari. Per non appesantire la narrazione con troppi esempi concentrerò tuttavia l'attenzione soltanto sulle aree sin qui menzionate (Asia, Americhe ed Europa), tralasciando invece l'Africa e l'Australia, dove pure vi furono tensioni analoghe.

Per quanto riguarda il meccanismo di simulazione/adattamento possiamo partire dai tre casi più discussi dalla letteratura sull'argomento, quelli cioè che riguardano il Giappone, la Cina e l'India. Le scelte compiute da alcuni gesuiti in questi tre paesi provocarono infatti violente reazioni a Roma e all'interno del loro stesso ordine, coinvolgendo infine l'intero scacchiere missionario e tutti gli organismi centrali ad esso preposti.

Come è noto, Francesco Saverio fu il primo a intuire, verso la fine della sua vita, che per penetrare in Giappone fosse necessario una qualche forma di adattamento¹⁴. Tale intuizione fu sviluppata dai suoi successori che scelsero di adottare la veste dei bonzi e verso il 1565 giunsero addirittura a indossare abiti di seta¹⁵, sinché questi non furono proibiti nel 1571 da Fran-

¹⁴ *Epistolae S. Francisci Xaverii*, in *Monumenta Historica Societatis Iesu*, a cura di G. Schurhammer e I. Wicki, Roma, 1944-1945, *passim*.

¹⁵ A. Valignano, *Sumario de las cosas de Japón (1583)*, a cura di J. L. Alvarez-Taladriz, Tokio, 1954, p. 231.

cisco Cabral¹⁶. Nel decennio successivo Alessandro Valignano rifletté lungamente sulla questione dell'abito¹⁷ e raccomandò ai suoi confratelli di farsi indiani con gli indiani e cinesi con i cinesi, adattandosi al cibo, ai costumi e alle vesti dei popoli che volevano convertire¹⁸. Le tesi di Valignano riempirono di sgomento i suoi superiori, i quali temettero che simili scelte portassero all'oblio della cultura occidentale e della stessa religione¹⁹. Valignano tuttavia continuò sempre a sostenere che bisognava tenere conto del senso del decoro dei giapponesi, se li si voleva convertire²⁰. E i gesuiti inviati in Giappone proseguirono a vestirsi «em trajo dos rapados de Japao», fin quando non furono cacciati²¹.

Le raccomandazioni di Valignano ebbero grande importanza per le sorti della missione in Cina. Una volta arrivato a Macao, Matteo Ricci fece tesoro di quanto detto dal suo confratello²² e studiò gli abiti cinesi con attenzione, come attestano la sua *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*²³ e una lettera inviata il 13 settembre 1584²⁴. Sulla scorta di quanto sperimentato in Giappone²⁵, i gesuiti in Cina decisero di vestirsi come i bonzi locali e tale scelta parve ottenere un discreto successo :

Quello con che mostrono i Cinesi tutti molto contento, fu il vestirsi i Padri, con tutta la gente di sua casa a guisa delle persone più honeste di questa natione, per esser la veste loro modesta e lunga con le maniche anche lunghe, non molto diversa dalla nostra²⁶.

La tonsura e la tonaca dei bonzi comportarono, però, qualche problema. In primo luogo alcuni cinesi confusero cristianesimo e buddismo²⁷; in secondo luogo i gesuiti furono omologati ai monaci buddisti e quindi collo-

¹⁶ ARSI, Jap.-Sin., 7, I, f. 23-24v. Cfr. J. Ruiz-de-Medina, *Fusión de culturas en los extremos de Eurasia*, in *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 66, 1997, p. 167-184.

¹⁷ A. Valignano, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di G.F. Schütte, Roma, 1946, p. 139-141.

¹⁸ ARSI, Jap.-Sin., 9, I, f. 68.

¹⁹ Valignano, *Il cerimoniale*, p. 319.

²⁰ Valignano, *Sumario*, p. 231-233.

²¹ *Monumenta Historica Japoniae*, a cura di J.F. Schütte, Roma, 1975, p. 773.

²² *Fonti Ricciane*, I, a cura di P.M. d'Elia, Roma, 1942, p. XCIII.

²³ *Ibid.*, p. 89.

²⁴ M. Ricci, *Le lettere dalla Cina (1580-1610)*, a cura di P. Tacchi Venturi, Macerata, 1913, p. 42-43.

²⁵ J. Gernet, *Cina e cristianesimo*, tr. it., Genova, 1984, p. 81.

²⁶ *Fonti Ricciane*, I, p. 192.

²⁷ J. Gernet, *La politique de conversion de Matteo Ricci et l'évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600*, in *Sviluppi scientifici, prospettive religiose, movimenti rivoluzionari in Cina*, Firenze, 1975, p. 116-119. V. anche

cati in uno scalino socialmente «molto basso», al livello cioè dei «frati» in Italia, come annotava Ricci in una lettera del 1595²⁸. E questo contrastava con l'insegnamento di Valignano che aveva suggerito di non sminuire mai la dignità dei missionari²⁹. Ricci decise quindi di adottare il vestito del letterato cinese, cioè un abito

di seta paonazza, ma nelli orli di basso e nelle maniche e bavaro con una lista di mezzo palmo di seta turchina e dell'istessa grandezza un cinto coscito nel vestito, che pende anco con due liste sino a terra, come quello delle vedove in Italia³⁰.

Se si confrontano le descrizioni di Ricci a proposito della tonaca dei bonzi e dell'abito del letterato, si nota subito come egli cercasse soprattutto di rassimilare i suoi corrispondenti italiani, ripetendo che quelle vesti assicuravano una maggiore capacità di movimento in Cina, senza, però, essere molto differenti da quelle che un gesuita avrebbe indossato in patria. La veste dei bonzi non è «molto diversa dalla nostra», mentre l'abito da letterato è «assai honesto; et la berretta è in croce assai simile alla nostra berretta da prete³¹». Soltanto in un secondo tempo il gesuita aggiunse che aveva sostituito il cappello che ricordava la croce con uno dall'aspetto molto più cinese³².

Le puntualizzazioni di Ricci non erano inutili, egli sapeva quanto negativamente la strategia giapponese di Valignano avesse colpito Claudio Acquaviva, generale della Compagnia di Gesù³³. Inoltre poteva prevedere che le critiche all'operato dei gesuiti potessero nascere anche sul campo, come era accaduto in Giappone, e giungere a Roma in un secondo tempo, come in effetti accadde pochi anni dopo nel Malabar. Come è noto, nel 1605 il gesuita Roberto De Nobili arrivò a Madurai, dove scoprì che il confratello portoghese Consalvo Fernandez non aveva ottenuto una conversione in dodici anni³⁴. Il gesuita italiano imputò tale insuccesso al fatto che

J. D. Spence, *Girotondo cinese*, a cura di C. Laurenti, Roma 1997, p. 58-76, e Id., *Il palazzo della memoria di Matteo Ricci*, Milano, 1987.

²⁸ Ricci, *Le lettere dalla Cina*, p. 173.

²⁹ A. Valignano, *Il cerimoniale*, p. 155-157.

³⁰ Ricci, *Le lettere dalla Cina*, p. 173.

³¹ *Fonti Ricciane*, II, a cura di Pasquale M. D'Elia, Roma, 1949, p. 72.

³² M. Ricci, *Lettere dal manoscritto maceratese*, a cura di C. Zeuli, Macerata, 1985, p. 47-52.

³³ A. Prosperi, *Il missionario*, p. 196-199. M. Rosa, Acquaviva, Claudio, in *Dizionario biografico degli Italiani*, I, Roma, 1960, p. 168-178.

³⁴ Per quanto segue e per le indicazioni bibliografiche, cfr. M. Sanfilippo, De Nobili, Roberto, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXXVIII, Roma, 1990, p. 762-766.

Fernandez e gli altri missionari portoghesi si erano rivolti agli strati inferiori della popolazione, precludendosi ogni possibilità di movimento in una società divisa in caste. De Nobili si separò quindi da Fernandez, indossò la tunica giallo-arancione del penitente indiano, si rasò i capelli e si fece costruire un'abitazione nel quartiere dei brahmani. Il tentativo riuscì nonostante la veemente opposizione di alcuni di questi ultimi, ma guadagnò all'italiano l'odio dei confratelli portoghesi. Nel 1609 si apriva quindi la *querelle* dei riti malabarici, la cui prima fase si sarebbe chiusa a favore di De Nobili con la bolla *Romanae sedis* (1623).

Nel dibattito sull'operato di De Nobili l'adozione di abiti locali non fu particolarmente influente, ma non passò neanche sotto silenzio. Poco dopo anche in Cina si iniziò a chiedere ragione degli abiti che i gesuiti avevano indossato imitando Ricci. Sia in India che in Cina, come già in Giappone, la polemica ebbe origine non soltanto dalla mera riflessione sul modo di massimizzare il successo dei missionari, ma anche da rivalità nazionali e religiose, che trascendevano gli scopi iniziali delle missioni. L'attacco di Fernandez a De Nobili era ispirato dalla volontà portoghese di mantenere il monopolio dei contatti fra l'India e l'Europa, mentre lo scontro in Cina e in Giappone nasceva da motivi analoghi³⁵, nonché dalla volontà spagnola di penetrare in domini prima preclusi alla Spagna e da quella di alcuni ordini religiosi che volevano scalzare il primato dei gesuiti. Tra il 1631 e il 1633 arrivarono in Cina domenicani e francescani provenienti dalle Filippine spagnole: essi riaprirono la questione dei riti cinesi e si dichiararono scandalizzati dal vestito adottato dai gesuiti. Era l'inizio di una controversia che si sarebbe chiusa l'11 luglio 1742 con la costituzione *Ex quo singulari* di Benedetto XIV e la sconfitta dei gesuiti³⁶.

³⁵ Nel 1699 il re del Portogallo scrisse al cardinal Ottoboni per chiedere che si mettesse fine ai riti cinesi. Nella lettera questi ultimi erano messi in relazione con i riti malabarici iniziati da De Nobili: in entrambi i casi si sarebbe trattato di un indebito attacco all'opera dei missionari portoghesi. Vedi ASV, Archivum Arcis, Armadi I-XVIII, n. 4282.

³⁶ Sui riti cinesi, oltre alle opere citate alla nota 11, si vedano F. Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Lovanio-Parigi, 1962; F. Margiotti, *La Cina, ginepraio di questioni secolari*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, I, 2, a cura di J. Metzler, Roma-Friburgo-Vienna, 1972, p. 597-631; Id., *La questione dei riti cinesi: tentativi di adattamento*, in *Evangelizzazione e culture*, Atti del congresso internazionale scientifico di missiologia, Roma, 1976, p. 269-296; Id., *L'atteggiamento dei francescani spagnoli nella questione dei riti cinesi*, in *Archivio iberico-americano*, XXXVIII, 1978, p. 127-180; R. Étiemble, *L'Europe chinoise*, I, *De l'empire romain à Leibniz*, Paris, 1988, p. 280-307; G. Fiore, *La legazione Mezzabarba in Cina (1720-1721)*, Napoli, 1989; *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, a cura di D. E. Mugello, Nettetal, 1994.

In oltre un secolo di dispute gli argomenti contestati raramente riguardarono il problema del vestito, ma questo non fu mai del tutto dimenticato. I gesuiti si mantennero infatti fedeli ai precetti di Ricci. Ancora verso la fine del Seicento Louis Le Comte scriveva al marchese de Torcy che «Il faut estre [...] proprement habillé à la Chine et à demi-nud dans les forests de Maduré³⁷». I loro avversari ribadirono invece l'importanza, anche simbolica, dell'abito talare e della tonsura³⁸, anche se poi di fatto indossarono «habiti cinesi³⁹». Infatti, come scriveva un francescano nel 1687, «tutti li missionari vestino da leterati⁴⁰». D'altra parte, per un missionario vestito all'europea era molto difficile varcare le frontiere cinesi⁴¹ e una volta ammessi in Cina bisognava rispettare il senso del decoro cinese. Non si doveva soltanto evitare di offendere il buon gusto dei mandarini, problema non da poco per chi non poteva permettersi abiti di seta⁴², ma si doveva tener conto di quello di tutta la popolazione. Il francescano Basilio Brollo spiegava a un gesuita di Macao che in Cina «se un ministro comparisce a predicare in abiti vilili, troverà bensì chi lo irrida, ma non chi gli crede, essendo dell'istesso abito convinto per ignorante⁴³». Francesco Garretto imparò a proprie spese tale verità, quando nel 1726 non fu ricevuto dal prefetto della congregazione cristiana di Fen-yang, che aveva giudicato troppo dimesso il vestito

³⁷ M. Lezard, *Les tribulations d'un Jésuite en Chine : le Père Le Comte et la conversion*, in *Les Jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, a cura di G. e G. Demerson, B. Dompnier e A. Regond, Clermont-Ferrand, II, 1987, p. 353.

³⁸ ASV, *Missioni*, vol. 108, fascicolo «1685-1714 Missioni Cina Siam», non foliato. W. Henkel, *Resistenza contro i riti cinesi. Nota di Mgr. Vetrolles diretta alla Santa Sede sul «travestimento» del missionario ossia sulla «cinesizzazione»*, in *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, a cura di A. Gallotti e U. Marazzi, II, 1, Napoli, 1985, p. 287-294. G. Imbruglia, *Ideali di civilizzazione : la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)*, in *Il Nuovo mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, a cura di A. Prosperi e W. Reinhard, Bologna, 1992, p. 293, segnala che, comunque i gesuiti furono da subito consci del rischio di perdere la propria identità culturale.

³⁹ G.F. Nicolai, *Epistola ad D. Tournon, 3 febbraio 1702*, in *Sinica Franciscana*, VI, t. 1, a cura di G. Mensaert, Roma, 1961, p. 275. I superiori spagnoli non furono ovviamente d'accordo con tale scelta, *ibid.*, VIII, a cura di F. Margiotti, Roma, 1975, t. 1, p. 492.

⁴⁰ Basilio Brollo a Valerio Brollo, 28 ottobre 1687, in *Sinica Franciscana*, VI, t. 2, p. 970. Brollo descrive il suo abito «alla cinese», *ibid.*, p. 960.

⁴¹ Nicolai, *Epistola*, in *Sinica Franciscana*, VI, 1, p. 283.

⁴² *Sinica Franciscana*, III, a cura di A. van den Wyngaert, Firenze, 1936, p. 461; *ibid.*, VIII, t. 1, p. 457. Tra l'altro erano necessari due abiti di seta, uno estivo e uno invernale, cfr. *ibid.*, VIII, t. 2, p. 779.

⁴³ Brollo a un gesuita di Macao, ottobre 1685, in *Sinica Franciscana*, VI, t. 2, p. 897. Sulle spese per l'abito quotidiano, cfr. *ibid.*, VIII, t. 1, p. 279.

dell'italiano⁴⁴. Di conseguenza i missionari in Cina continuarono a vestirsi alla cinese per tutto il XVIII secolo⁴⁵.

Se torniamo a prendere in considerazione l'India, ci accorgiamo che nel XVIII secolo la questione dell'abito non era stata ancora risolta. D'altra parte che la situazione indiana era molto differente da quella cinese: in India infatti la presenza cristiana era molto antica. Le missioni cattoliche sulla costa del Coromandel dovettero quindi fare i conti con tradizioni e costumi cristiani più che millenari⁴⁶. Nel 1743, un anno dopo la condanna dei riti cinesi, si era alle prese con le pendenze dei riti malabarici, rimessi in discussione dai cappuccini nell'ultimo quarto del XVII secolo⁴⁷. Per quanto riguarda l'abito, proprio nel 1743 i missionari portoghesi chiesero di poter indossare le vesti dei paria per portare la religione tra questi ultimi. I gesuiti si opposero subito, temendo di veder compromesso il loro lavoro tra le caste superiori. A Roma si commentò sconsolatamente che il danno era stato fatto quando si era rinunciato all'abito europeo, ma che ora non si potevano abbandonare i paria⁴⁸. D'altra parte non si poteva nemmeno rinunciare a convertire «i nobili», così, quando nel 1744 Benedetto XIV proibì anche i riti malabarici con la costituzione *Omnium sollicitudinum*, la questione dell'abito non fu ben definita. Anzi, si continuò a concedere dispense particolari. Il 7 gennaio 1783, per esempio, i missionari del Coromandel ottennero dai cardinali di Propaganda Fide il permesso di vestirsi di bianco o di altro colore «in vista dell'avversione che hanno i gentili del color nero⁴⁹».

Tra il 1609 e il 1744, le date di inizio e fine della *querelle* sui riti malabarici, gli organismi romani preposti alle missioni seguirono con attenzione l'evolversi della controversia. Essa infatti non riguardava soltanto i luoghi e gli ordini coinvolti direttamente, ma la sua decisione poteva condizionare l'insieme delle strategie missionarie. In particolare la congregazione di Propaganda Fide, istituita nel 1622 per coordinare lo sforzo missionario, fu molto attenta a tale faccenda e, appena pochi mesi dopo la sua fondazione,

⁴⁴ F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738*, Roma, 1958, p. 226.

⁴⁵ J. Beckmann, *La propagazione della fede in Asia*, in AA.VV., *La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'illuminismo*, tr.it., Milano, 1978, p. 364.

⁴⁶ G. Sorge, *L'India di san Tommaso. Ricerche storiche sulla chiesa malabarica*, Bologna, 1983.

⁴⁷ J. Wicki, *Schwierige Missionsprobleme in Indien*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, II, 1973, p. 334-338.

⁴⁸ ASV, *Missioni*, vol. 103, fascicolo K247 «Scrittura che si distribuisce d'ordine di Sua Santità nel proporsi la cause de' riti malabarici 1743».

⁴⁹ APF, *Acta*, vol. 153 (1783), f. 24-32.

richiese copia dei materiali del processo a De Nobili⁵⁰. I suoi funzionari simpatizzavano con le tesi di quest'ultimo e ritenevano che fosse necessaria una notevole capacità di accettare i costumi locali⁵¹. Inoltre erano favorevoli a qualsiasi iniziativa che spezzasse il monopolio portoghese in materia religiosa⁵².

Propaganda fu tuttavia molto cauta nel palesare le sue opinioni. Il segretario, Francesco Ingoli, temeva infatti che dichiararsi apertamente favorevoli a De Nobili potesse acuire l'*impasse* provocata dalle già citate rivalità tra i portoghesi e gli spagnoli e dalla ostilità con la quale tutti gli ordini guardavano ai gesuiti⁵³. Ostilità che li spingeva a criticare le scelte dei gesuiti in Asia per poi imitarle in altri contesti. Basti pensare agli attacchi dei cappuccini ai gesuiti in India e al modo con cui gli stessi cappuccini seppero adattarsi alle realtà dell'impero turco⁵⁴.

Propaganda procedette quindi con molta attenzione, ma non riuscì a sfuggire alla questione del vestito. D'altronde nella stessa Europa occidentale la legislazione tridentina, rafforzata dalla riforma di Sisto V e dagli interventi successivi sino alla regolamentazione di Benedetto XIV, aveva avviato un processo di normalizzazione del vestire ecclesiastico⁵⁵. Tale processo fu molto lungo e incontrò forti resistenze anche nelle missioni europee. Molti paesi europei erano infatti ostili ai missionari, quanto e più di quelli asiatici. La necessità di mimetizzarsi per penetrare in regioni nelle quali il cattolicesimo era proibito obbligò quindi i missionari a non rispettare le norme più generali. Già nel Cinquecento i gesuiti si posero il problema della penetrazione clandestina in Irlanda⁵⁶ e nel secolo successivo Propaganda consigliò sempre la prudenza per le missioni in quel paese⁵⁷. L'atteggiamento romano non era tuttavia sempre univoco: la stessa Propaganda, in circostanze analoghe, non concesse ai cappuccini di adot-

⁵⁰ J. Metzler, *Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, I, 1, 1971, p. 180. Per Propaganda e i riti cinesi, cfr. invece F. Margiotti, *I riti cinesi davanti alla S.C. de Propaganda Fide prima del 1643*, in *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft*, 35, 1979, p. 133-153, 192-211.

⁵¹ Metzler, *Orientation*, p. 180-181.

⁵² G. Sorge et alii, *S. Sede e Corona portoghese. Le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII*, Bologna, 1988.

⁵³ APF, SOGC, vol. 189, f. 390-392.

⁵⁴ M. Carobbio da Nembro, *Missionari di Propaganda nell'impero turco durante il secolo XVII*, in *Euntes docete*, XVIII, 1965, p. 109-134.

⁵⁵ C. Dello Iacono, *De habitu ecclesiastico*, Roma, 1953, p. 37-56.

⁵⁶ M. Olivari, *I Gesuiti e la clandestinità. La prima missione in Irlanda*, in *Dimensioni*, 31, 1984, p. 45-54.

⁵⁷ APF, *Acta*, vol. 66 (1696), f. 35v.

tare l'abito secolare in Inghilterra e nella colonia del Maryland⁵⁸. Gli stessi accorgimenti e le stesse incertezze valevano per l'Europa orientale: in Transilvania i gesuiti vestivano come preti secolari, come d'altronde era normale nei paesi retti da un principe «eretico», mentre Propaganda dibatteva nel 1626 se fosse il caso di mandare in Russia missionari clandestini⁵⁹.

Il problema della clandestinità accomunava nel Sei-Settecento le missioni nei paesi dell'Europa non cattolica a quelle in Asia e nelle Americhe. In queste ultime tale necessità aveva gli stessi motivi delle missioni in Inghilterra o in Irlanda. Ho già menzionato il Maryland, ma nella prima metà del Seicento anche i domenicani si posero il problema del travestimento per i missionari che si recavano nelle Antille inglesi od olandesi, come traspare da una lettera di Giovanni Battista De Marinis, generale dell'ordine⁶⁰. Sempre nei Caraibi i gesuiti si camuffarono per predicare nei domini inglesi. Nel 1650 il padre Jean Destriche si recò presso gli irlandesi cattolici di Saint-Christophe e da quest'isola passò a quella di Montserrat, caduta in mano inglese, travestito da mercante di legname⁶¹. In Asia il camuffamento era motivato da ragioni differenti. I francescani, per esempio, si dovettero travestire nel Settecento per imbarcarsi sulle navi olandesi che commerciavano con il Giappone⁶², dove era loro interdetto l'ingresso, o per recarsi a Malacca⁶³.

La situazione nelle Americhe era comunque migliore che in Asia o nell'Europa protestante: a parte il caso dei territori inglesi, i missionari non

⁵⁸ Per l'Inghilterra, APF, *Acta*, vol. 27 (1658), f. 176-178; per il Maryland, *ibid.*, vol. 15 (1642), f. 33 e vol. 19 (1649-1650), f. 330. I missionari si adattarono comunque a vesti che non provocassero la suscettibilità protestante. Così, alcuni decenni più tardi il gesuita Jean Pierron scoprì che i suoi omologhi si vestivano nel Maryland «en gentilshommes» e facevano abbigliare i conversi «en métayer» (*Relations inédites de la Nouvelle-France (1672-1679)*, II, Montreal, 1974, p. 9).

⁵⁹ Per la Transilvania, P. Trocanel, *Laboriosa organizzazione delle missioni in Bulgaria, Moldavia, Valachia e Transilvania*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, I, 2, 1972, p. 245. Per la Russia, J. Olsr, *La Congregazione ed i paesi assegnati al Nunzio di Polonia (Polonia, Svezia, Russia)*, *ibid.*, p. 205.

⁶⁰ Archivum Generale Ordinis Praedicatorum (Roma), serie IV, vol. 112, f. 12r. Per il contesto, cfr. G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, p. 197-262.

⁶¹ [Pierre Pelleprat et alii,] *Voyages et travaux des missionnaires de la Compagnie de Jésus publiés par des pères de la même compagnie*, I, *Mission de Cayenne et de la Guyane*, a cura di M.-F. de Montézon, Parigi, 1857, p. 36.

⁶² *Breve Relazione Estratta da varie lettere per il reverendissimo Padre Fr. Agostino da Madrid ... sopra l'arrivo nella città di Manila, partenza per l'Impero del Giappone, arrivo, e dimora in quello dell'abbate D. Gio. Battista Sydoti*, Roma, 1718, p. 44-45.

⁶³ A. Meersman, *The Franciscans in the Indonesian Archipelago*, Lovanio-Parigi, 1967, p. 184-186.

erano obbligati spesso a mimetizzarsi. Essi erano sostenuti dalle armi europee e non davano quindi importanza al fatto che gli autoctoni non apprezzassero le loro vesti. Eppure tale disprezzo era assai esplicito. Il già citato episodio di Destriche è movimentato da un seguito, nel quale un indiano carib spaventa i suoi compagni indossando la veste nera del gesuita⁶⁴. Gli indiani degli attuali Canada e Stati Uniti giudicavano invece le tonache dei missionari troppo femminili e soprattutto scomode per viaggiare⁶⁵.

Nelle Americhe i problemi relativi all'abito non erano dovuti a questioni di adattamento alla società locale, ma erano legati alla lontananza dall'Europa, agli insetti e al clima locale. Ancora i domenicani rinunciarono nelle Antille alla cappa nera «à raison des chaleurs excessives⁶⁶», mentre il raccolto Gabriel Sagard viaggiava in Canada con una stamigna sulla faccia per non essere divorato dalle zanzare⁶⁷. Sempre in Canada alcuni missionari chiesero il permesso di indossare berretti di lana contro il freddo⁶⁸. Vi furono inoltre problemi di rifornimento: nel 1647 i domenicani della Guadalupa furono costretti a vestirsi di tela, perché non fu loro possibile ricevere abiti di lana confacenti alle regole⁶⁹. Qualcosa di simile accadde in Canada, dove negli anni 1642-1644 i gesuiti non ricevettero rifornimenti di lana e si arrangiarono come poterono⁷⁰.

Il problema del freddo era notevole anche nell'Europa orientale, dove, però, non era disgiunto da altre questioni. Nel 1634 Giovenale Falco, minore conventuale, inviato da Propaganda in Valacchia, fu accusato dal confratello Silverio Pilotti di vestire alla valacca e di girare armato di pistola «et coltellaccio⁷¹». Nel 1743, Propaganda Fide ricevette invece dall'Albania una lettera del superiore locale dei minori osservanti riformati⁷². Questi lamentava il disordine nel vestiario dei suoi confratelli, la tendenza a indossare camicie «alla moda secolaresca», calze e berretti colorati e a non «cin-

⁶⁴ [Pelleprat], *Voyages et travaux des missionnaires*, p. 37.

⁶⁵ J. Axtell, *The Invasion Within*, New York, 1985, p. 78.

⁶⁶ A. Chevillard, *Les desseins de son Éminence de Richelieu pour l'Amérique*, Rennes, 1659, p. 53.

⁶⁷ G. Sagard, *Grande viaggio nel paese degli Uroni 1623-1624*, tr. it., Milano, 1972, p. 158.

⁶⁸ Segnalazione di Luca Codignola.

⁶⁹ Mathias Du Puis, *Relation de l'establissement d'une colonie françoise dans la Gardeloupe isle de l'Amérique, et des mœurs des sauvages*, Caen, 1652 (rist. anast., Basseterre (Guadeloupe), 1972), p. 103-104.

⁷⁰ L. Campeau, *La mission des Jésuites chez les Hurons 1634-1650*, Montréal-Roma, 1987, p. 333.

⁷¹ APF, SOGC, vol. 156 (1637), f. 43rv; Scuola Romana di Roma, *Diplomatarium Italicum*, II, Roma, 1930, p. 339-340.

⁷² APF, *Acta*, vol. 113 (1748), f. 398-408.

gere la corda». Sugeriva inoltre che «servendosi per necessità dei stivaletti, questi siano fatti del panno del lor'abito, o di altro panno vile⁷³». Se nel caso di Falco ci troviamo di fronte a una questione di mimetizzazione e di difesa personale, in Albania si trattava di sopravvivere al clima invernale. In Bulgaria la situazione era ancor più pericolosa di quella valacca: missionari e clero secolare dovettero quindi travestirsi più volte da mercanti turchi o francesi ed anche da contadini⁷⁴.

Ho già accennato alle missioni mediorientali, dove, in genere, non si ponevano o comunque non sono ricordati problemi legati ai rigori del clima. Dalla documentazione disponibile traspare invece l'importanza delle scelte mimetiche. Lo stesso Ignazio di Loyola aveva suggerito in una lettera del 1555 di introdurre dolcemente il cristianesimo in Etiopia⁷⁵ e questo consiglio venne tradotto in termini di travestimento nei primi viaggi alla volta di Candia e del Libano, oltre che ovviamente dell'Etiopia⁷⁶. Un sotterfugio simile fu escogitato dai carmelitani che si recarono in Persia nel 1604: si vestirono infatti da semplici cappellani, dovendo transitare per territori russi⁷⁷. Nel 1622 l'abate maronita Vittorio Accorense scrisse a Propaganda per suggerire che i missionari, inviati nel Medioriente, potessero abbandonare l'abito del loro ordine in modo da adattarsi ai costumi locali⁷⁸. Ancora un secolo dopo, nel 1723, Propaganda chiese ai cappuccini di Aleppo di inviare alcuni padri a Mossul e suggerì di farli viaggiare in incognito, provocando, per altro, uno sdegnoso rifiuto⁷⁹.

⁷³ *Ibid.*, f. 402.

⁷⁴ APF, SOGC, vol. 637 (1721), f. 156; vol. 690 (1736), f. 97v; vol. 715 (1742), f. 150v; vol. 726 (1745), f. 200v.

⁷⁵ I. de Loyola, *Écrits*, a cura di M. Giuliani, Parigi, 1991, p. 928-934. È interessante notare a tal proposito che Ignazio non fu contrario a forme di adattamento. Si veda, per esempio, una lettera del 1549 ai confratelli inviati in Germania: *Obras de san Ignacio de Loyola*, a cura di I. Iparaguirre, C. de Dalmases e M. Ruiz Jurado, Madrid, 1991, p. 864-866 (*Biblioteca de autores cristianos*).

⁷⁶ A. Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient*, I, Parigi, 1907, p. 9; S. Kuri, *Monumenta Proximi-Orientis*, I, Roma, 1989, p. 111*.

⁷⁷ [C. Chick], *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII and XVIII Centuries*, Londra, 1939, p. 108.

⁷⁸ APF, Congregazioni Particolari, vol. 1, f. 297r. I francescani erano invece più duttili e come altri missionari in Medio Oriente accettavano almeno in linea teorica, la possibilità di abbigliarsi «da ebrei»: cfr. Carlo Francesco da Breno, *Epitome manualis missionarium orientalium*, Roma, 1736, *passim*.

⁷⁹ Casa Generalizia dei Cappuccini a Roma, Diario di Aleppo, AD 106, p. 35.

La ruvidezza della risposta del custode cappuccino di Aleppo mostra come nelle missioni mediorientali le esigenze di mimetizzazione avessero sollevato problemi di varia natura, non ultimo il sospetto di una sorta di questione dei riti⁸⁰. Per quanto riguarda le diatribe sull'abito, la documentazione fa risaltare in primo luogo le pressioni su Roma e le domande dei missionari e delle potenze coloniali – in questo caso la Francia, interessata alla possibilità di utilizzare alcuni ordini e congregazioni come suoi agenti nell'area mediorientale. Nel 1777 per esempio il domenicano Tommaso Maria Vecchio lamentava che i religiosi della missione di Naxivan, protetti dal console francese, non rispettavano la disciplina ecclesiastica e il decoro dell'abito⁸¹.

In secondo luogo i documenti mettono in evidenza le polemiche all'interno dei singoli ordini e tra ordini diversi, polemiche che sembrano ricalcare quelle dell'Estremo Oriente. Nei primi decenni del Settecento i gesuiti in Siria vennero accusati di vestire «à peu près comme les ecclésiastiques du pays⁸²», mentre nel 1747 i cappuccini accusarono i carmelitani di vestire con il berretto e l'abito levantino⁸³. D'altra parte i carmelitani avevano ricevuto nel 1683 il permesso di viaggiare con veste grigia e mantello persiano, perché i musulmani non gradivano la veste bianca. Nelle città tuttavia dovevano rispettare l'abito dell'ordine e non acconciarsi alla persiana⁸⁴. I missionari avevano obiettato di non poter calzare i sandali per visitare i fedeli: i persiani si scandalizzavano infatti quando essi calpestavano con i piedi infangati i loro preziosi tappeti. I carmelitani avevano quindi richiesto il permesso di portare calzini del colore della veste dell'ordine e babbucce nere⁸⁵. Non si trattava comunque soltanto di essere bene accettati nelle case di chi si era convertito, ma era anche una questione di sopravvivenza. Nel 1750 un missionario di Aleppo, già allievo del Collegio Urbano di Propaganda Fide, ricordava di aver indossato abiti secolari per evitare ogni

⁸⁰ B. Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient aux temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine XVII^e-XVIII^e siècles)*, tesi di dottorato, Università di Nancy, 1993, p. 274, 319-320, ma si veda anche il volume in seguito trattone, Roma, 1994 (BEFAR, 284).

⁸¹ APF, Congregazioni Particolari, vol. 105, Minerva (Roma) 6 giugno 1777, frà Tommaso Maria Vecchio al cardinal Castelli, non foliato.

⁸² J. de la Roque, *Voyage de Syrie et du Mont Liban*, I, Paris, 1722, p. 37.

⁸³ Casa Generalizia dei Cappuccini a Roma, Diario di Aleppo, AD 106, p. 45-46.

⁸⁴ [Chick,] *A Chronicle of the Carmelites*, p. 752.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 448 e 733.

noia⁸⁶. In un altro caso invece sette religiosi portoghesi si travestirono da arabi per non pagare le gabelle ai turchi⁸⁷.

Nella seconda metà del XVII secolo le notizie sugli abiti dei missionari diminuiscono. D'altronde il periodo che va dalla Rivoluzione americana al Congresso di Vienna costituì una cesura nell'attività missionaria⁸⁸. Non si trattò soltanto di una diminuzione quantitativa, anche se lo scioglimento della Compagnia di Gesù e l'occupazione francese di Roma non favorirono lo sviluppo delle missioni, quanto anche di un mutamento qualitativo. La crisi rivoluzionaria fece vacillare la certezze della Chiesa di antico regime⁸⁹, proprio nel momento in cui terminava anche il colonialismo di *ancien régime*. Agli inizi del XIX secolo buona parte delle antiche colonie americane aveva ormai conquistato o stava per conquistare l'indipendenza: quelle terre di missione si avviavano quindi a divenire chiese nazionali. Quasi allo stesso tempo il nuovo colonialismo britannico apriva agli europei nuovi paesi, come l'Australia e la Nuova Zelanda, o rendeva più semplice la penetrazione in Estremo Oriente, rafforzando, però, la presa protestante sui paesi extra-europei⁹⁰.

Per quanto ci riguarda, dopo quelle trasformazioni diminuirono le polemiche tra gli ordini e si ridussero anche le situazioni di emergenza, che obbligavano i missionari a travestirsi. Fece eccezione la Corea, dove la persecuzione contro i cattolici fu assai violenta⁹¹ e quindi i missionari dovettero ricorrere a camuffamenti ingegnosi. Nel 1855, per esempio, monsignor Berneux, da dodici anni in Manciuria, fu nominato vicario apostolico in Corea. Si imbarcò allora su un battello coreano travestito da cinese, quindi si cambiò di nascosto e vestì abiti coreani. Sbarcato in Corea per diversi mesi indossò soltanto «l'habit de deuil, qui couvre des pieds à la tête, sans laisser voir le visage», un sotterfugio che gli permise di muoversi indisturbato⁹².

⁸⁶ ASV, *Missioni*, vol. 55, 15 ottobre 1750, non foliato.

⁸⁷ APF, SOGC, vol. 288 (1648), f. 49-50.

⁸⁸ S. Delacroix, *Les déclin des missions modernes*, in *Histoire universelle des missions catholiques*, a cura di Id., II, 1957, p. 363-390; Id., *L'aggravation de la crise*, ibid., III, 1958, p. 27-51.

⁸⁹ Si veda il contributo di Stefania Nanni a questo stesso volume.

⁹⁰ Per un esempio dei nuovi problemi generati dalla coabitazione con i protestanti nell'impero britannico, cfr. K. Ballhatchet, *Missionaries, Empire and Society: The Jesuit Mission in Calcutta 1834-1846*, in *Journal of Imperial and Commonwealth History*, VII, 1, 1978, p. 18-34.

⁹¹ B.H. Willeke, *La chiesa cattolica in Corea (1831-1965)*, in *Dalle missioni alle chiese locali (1846-1965)*, a cura di J. Metzler, Milano, 1990, p. 347-370.

⁹² *Lettre de Mgr Berneux, vicaire apostolique de la Corée, à M. le baron Henri de la*

Approfitando della relativa pacificazione delle terre di missione, Roma rilanciò il processo di normalizzazione delle chiese missionarie e richiese il rispetto della disciplina dell'abito. Tale processo raggiunse il suo apice durante il pontificato di Leone XIII⁹³. Tuttavia già in precedenza Propaganda Fide aveva cercato di obbligare i missionari a portare la veste talare⁹⁴. Questo sforzo fu particolarmente evidente nelle Indie Orientali, dove la congregazione rinnovò la permissione del 1783 riguardo al colore dell'abito, ma ribadì nel 1868 l'obbligo di rispettare la veste talare⁹⁵. I cardinali ascritti alla Propaganda erano infatti scandalizzati dall'uso della veste corta o addirittura di abiti laici, come era avvenuto a Madras o Bombay con la scusa dell'avversione protestante e della scomodità per i viaggi lunghi. Tuttavia, alla fine della reprimenda, la congregazione aggiunse che, qualora non fosse possibile indossare l'abito talare, i missionari dovevano comunque adoperare una veste conveniente alla modestia sacerdotale⁹⁶.

Di fatto quindi Propaganda lasciava sempre aperta la porta per eventuali contravvenzioni alla disciplina romana. La sua moderazione era dovuta al fatto che essa sapeva bene quanto fosse ancora difficile la situazione asiatica. Se infatti in India si era sempre alle prese con le troppe fogge dell'abito ecclesiastico, in Cina e in Corea si poneva il problema della messa a capo scoperto. Già nel 1666 i gesuiti inviati in Cina si erano accorti che per i cinesi celebrare la messa a testa nuda era un atto sconveniente⁹⁷. Nei secoli successivi molti missionari non avevano quindi rispettato le norme romane, imitati dai confratelli impegnati nei paesi vicini. Il fenomeno divenne estremamente evidente nell'Ottocento tanto che nel 1838 e nel 1859 Propaganda richiamò formalmente i missionari in Corea e nel Kuitcheou. L'opposizione alle norme romane divenne infine esplicita ed ebbe partita vinta nel 1883⁹⁸.

Bouillierie, 15 septembre 1857, in Annales de la Propagation de la Foi, XXX, 1858, p. 427-438.

⁹³ C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous le pontificat de Léon XIII : centralisation romaine et défis culturels*, Roma, 1994.

⁹⁴ B.J. Ganter, *Clerical Attire. A Historical Synopsis and a Commentary*, Washington, 1955, p. 30-37 e *praecipue* 36.

⁹⁵ Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, p. 349-364. Dal 1845 il clero missionario cattolico delle Indie Orientali olandesi si divise sulla questione dell'abito : nel 1866 Roma non aveva ancora trovato un compromesso capace di riportare la pace tra i missionari (APF, Udienze, vol. 153 1866, F. 438-463).

⁹⁶ APF, *Acta*, vol. 234 (1868), f. 124-125.

⁹⁷ L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, tr.it., XIV, parte I, Roma, 1932, p. 610.

⁹⁸ Ganter, *Clerical Attire*, p. 40-41.

La questione del capo coperto o scoperto si riconnetteva in qualche modo alla vecchia controversia dei riti cinesi. Tuttavia nell'Ottocento nacquero nuove occasioni di dibattito. Già riguardo all'India Propaganda aveva notato che i missionari non gradivano la veste lunga, là dove i protestanti erano presenti in forza. Questo problema divenne particolarmente grave nell'America anglosassone, nonostante che gli Stati Uniti e le colonie britanniche avessero riconosciuto i diritti dei cattolici. Nel 1828 un prete francese, che aveva varcato l'Atlantico, scrisse di aver molto apprezzato i sacerdoti e i missionari canadesi, perché portavano la sottana in viaggio⁹⁹. La sua lettera a Propaganda fa comprendere che negli Stati Uniti tale uso non era seguito. E ciò si desume anche dal richiamo all'uniformità della veste, ripetuto varie volte tra il 1829 e il 1866 nel corso dei concili provinciali e plenari di Baltimora¹⁰⁰. Di fronte all'anarchia locale la gerarchia statunitense arrivò addirittura a richiedere, ma probabilmente non ad ottenere, un'omogeneità ignota nella stessa Roma¹⁰¹. Anche nel summenzionato Canada la situazione non fu tutto tranquilla. Nel Québec infatti si era mantenuta la tradizione dell'abito talare, ma in varie zone del Canada inglese si ricorreva alla veste corta, come nel XIX secolo era d'altronde normale in Germania, Inghilterra e Irlanda, da dove proveniva buona parte del clero inviato a curare gli emigranti. Alcuni vescovi canadesi accettarono tale uso, ratificato per esempio dal primo concilio provinciale di Halifax (1857), tuttavia il ritardo con il quale si giunse a un concilio nazionale (1909), che per altro si limitò a riconoscere il diritto alla veste corta nei luoghi dove era già usata, comportò grandi problemi di uniformità¹⁰².

Infine scoppiò un violento conflitto nell'ovest canadese. Nelle regioni delle Praterie si erano inizialmente insediati missionari di lingua francese che avevano introdotto la disciplina in vigore nel Québec. Quando agli inizi del Novecento aumentò l'immigrazione, arrivarono anche nuovi missionari – francesi, irlandesi, olandesi e tedeschi – che segnalavano a Roma quanto fosse scomodo l'abito lungo per i lunghi viaggi in treno e a cavallo. Essi

⁹⁹ APF, *Congressi. America Settentrionale*, vol. 2 (1792-1830), f. 617-618.

¹⁰⁰ Ganter, *Clerical Attire*, p. 57-65; P. Guilday, *A History of the Councils of Baltimore (1791-1884)*, New York, MacMillan, 1932, p. 94, 125 e 207.

¹⁰¹ T.F. Casey, *The Sacred Congregation de Propaganda Fide and the Revision of the First Provincial Council of Baltimore (1829-1830)*, Romae, 1957, p. 135-137. Varie fonti attestano che nello stesso periodo l'uso dell'abito talare non era seguito negli Stati Uniti da domenicani e benedettini: v. p.es. APF, *Lettere*, vol. 310/II (1829), f. 566v-567v; R. Crégean, *Le Père Samuel-Charles-Gaétan Mazzucchelli. Un apôtre dominicain aux États-Unis*, Parigi, 1932, p. 219-228). Una querelle analoga coinvolse le Orsoline del Texas: APF, *Udienze*, vol. 154, 1866, f. 1712c e 1712d.

¹⁰² Ganter, *Clerical Attire*, p. 27.

inoltre affermarono nel 1913 che indossarlo valeva loro la derisione degli emigranti, in particolare dei protestanti, degli anarchici e dei socialisti. Le prime critiche all'uso della *soutane* furono di sacerdoti di lingua inglese, ma ben presto a esse si aggiunsero quelle degli oblati francesi. Questi ultimi dichiararono nel 1916 che a Edmonton, a loro parere più protestante della stessa Inghilterra, la *soutane* attirava derisione e «sputi»¹⁰³.

I vescovi si dichiararono contrari alla richiesta dei missionari, ma il fronte episcopale non era veramente compatto. Già nel 1910, per esempio, Albert Pascal, ordinario di Prince Albert, aveva chiesto al delegato apostolico se poteva autorizzare il suo clero «à porter l'habit court dans les localités où les protestants sont en majorité»¹⁰⁴. La questione divenne in seguito così complicata che ne vennero investite la delegazione apostolica a Ottawa, la Congregazione Concistoriale e quella del Concilio¹⁰⁵. Il delegato non seppe come consigliare Roma e la controversia finì con un nulla di fatto, così che in alcune diocesi la veste corta fu proibita, in altre fu tollerata sotto speciali condizioni e in altre ancora fu accettata normalmente.

La questione della *soutane* nell'ovest canadese segnò, però, la fine dell'esperienza missionaria tradizionale: nel 1920 i missionari agivano infatti in seno a una chiesa nazionale, che dal 1908 non dipendeva più da Propaganda e che nel 1909 aveva celebrato il suo primo concilio plenario. La chiesa canadese era ormai pienamente riconosciuta dallo stato e dalla società e il suo vero problema era come affrontare la convivenza di molteplici culture e tradizioni etniche al proprio interno e quella di molteplici religioni a livello dell'intera nazione. La stessa esigenza di convivenza pacifica era avvertita anche dalle chiese ancora missionarie e spinse a risolvere l'antica *querelle* dei riti. Tra il 1935 e il 1939 giunse finalmente a soluzione la questione dei riti cinesi e giapponesi, determinando così quella di dubbi analoghi in Corea e in Indocina; nel 1940 si chiudeva infine la questione dei riti

¹⁰³ Per queste lamentele ASV, DAC, scatola 11, fascicolo 2. Il clero di lingua francese, soprattutto se legato alla (o proveniente dalla) Francia, aveva comunque da tempo mostrato di non gradire la «romanizzazione» della veste. Già tra il 1858 e il 1861 i sulpiziani di Montreal e i vescovi di St-Hyacinthe e St-Boniface avevano fatto sapere a Propaganda che «le clergé est attaché au *rabat* français» e non vuole il colletto romano: APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 7, 1858-1861, f. 55-56, 79-84, 660-663. In ogni caso non è raro che sacerdoti francesi rilevino come l'abito dei loro colleghi del Canada inglese non rispetti alcun minimo di decenza: *ibid.*, f. 601-602.

¹⁰⁴ ASV, DAC, scatola 45, fascicolo 20.

¹⁰⁵ Vedi il lungo dossier in ASV, DAC, scatola 77, fascicolo 19, nonché le annotazioni relative alla veste talare nei rapporti dei vescovi canadesi alla Concistoriale, in ASV, S.C. Concistoriale, Relations.

malabarici¹⁰⁶. Terminava così la lunga fase dell'adattamento dei missionari e venivano infine accettati quei costumi locali che non erano in evidente contraddizione con i dettami della Chiesa.

Se ora tentiamo di tirare le somme di quanto scritto sin qui, ci accorgiamo di come la questione dell'abito si sia continuamente intrecciata ai grandi temi dell'impresa missionaria: cristianizzazione/occidentalizzazione, adattamento/dissimulazione, frontiera/acculturazione. Se infatti il travestimento e l'accettazione dei costumi locali al fine di penetrare in società altrimenti chiuse, sono stati alla base di un meccanismo di manipolazione che seguiva i dettami della cultura barocca studiati da Prosperi e Villari, essi hanno anche favorito con il tempo la possibilità di adeguarsi a mondi culturalmente e climaticamente diversi. Tale incontro ha infine obbligato i missionari e, con maggiore lentezza, la Chiesa tutta ad accettare una sorta di rivoluzione culturale, che in questo secolo ha portato a un progressivo abbandono della prospettiva eurocentrica. In questo senso le missioni hanno agito come una frontiera, lungo la quale l'acculturazione ha talvolta funzionato nei due sensi. Tale processo, però, non ha mai impedito ai missionari di partecipare all'impresa coloniale dalla parte dei colonizzatori, in nome di un'occidentalizzazione considerata condizione preliminare alla conversione delle società colonizzate. Non è d'altronde casuale che le riflessioni più profonde sull'adattamento siano nate in Cina e Giappone, due imperi nei quali i missionari non potevano godere dell'ausilio della penetrazione militare ed economica europea¹⁰⁷.

La faccenda dell'abito è solo un piccolo tassello di questa trasformazione. Le controversie sull'abito del missionario, la stessa domanda implicita se l'abito faccia il missionario (domanda che per secoli riceve una risposta affermativa da Roma), sono collegate al processo di integrazione e di confronto della Chiesa nel e con il mondo, un mondo nel quale le istanze cattoliche hanno goduto di privilegi progressivamente minori. Il famoso proverbio sull'abito che non fa il monaco fu inventato da quegli abati commendatari del Quattrocento italiano, i quali avevano tutto l'interesse a godere i frutti dei propri benefici, senza pagare lo scotto di un abito ecclesiastico che avrebbe rischiato di farli sentire ridicoli. Con l'andare del tempo -

¹⁰⁶ J. Bruls, *Des missions aux jeunes Églises*, in AA.VV., *Nouvelle histoire de l'Église*, V, *L'Église dans le monde moderne*, Parigi, 1975, p. 466-468; G. Rommerskirchen, *Riti, questione dei*, in *Enciclopedia cattolica*, X, Città del Vaticano, 1953, col. 966-1005.

¹⁰⁷ Oltre ai testi già citati si veda ora anche M. Ripa, *Giornale (1705-1724)*, a cura di M. Fatica, Napoli, 1992.

al di là del clima e al di là della scomodità – è questo il vero problema per i missionari alle prese prima con civiltà diverse e poi con la cultura protestante o con quella dei socialisti. Il 4 agosto 1833 Paul Riccadonna, superiore della missione gesuita in Libano, consigliò ai confratelli di non indossare la veste lunga nei porti del Levante, a meno che non volessero essere coperti di ridicolo¹⁰⁸. Alcuni decenni più tardi gli oblato dal Canada scrissero che «...la soutane portée en public dans nos villes et sur les chemins de fer, est une occasion d'humiliations pour les prêtres et les catholiques¹⁰⁹». Mi sembra quindi che in materia di vestire l'adattamento dei missionari riveli allo stesso tempo un meccanismo di attiva simulazione (per altro ancor oggi in uso, per esempio in Arabia Saudita) e uno di resa più o meno passiva di fronte alle necessità del mondo.

Matteo SANFILIPPO

¹⁰⁸ *Une histoire du Liban à travers les archives des Jésuites 1816-18145*, a cura di S. Kuri, Beyrouth, 1985, p. 131.

¹⁰⁹ ASV, DAC, scatola 77, fascicolo 19.