

## Società urbana e mobilità missionaria: i milanesi e la missione lontana all'inizio del Seicento

Aliocha Maldavsky

► **To cite this version:**

Aliocha Maldavsky. Società urbana e mobilità missionaria: i milanesi e la missione lontana all'inizio del Seicento. Rivista di Storia del Cristianesimo, Editrice Morcelliana 2009, pp.159-184. hal-01402525

**HAL Id: hal-01402525**

**<https://hal-univ-paris10.archives-ouvertes.fr/hal-01402525>**

Submitted on 4 Jan 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# SOCIETÀ URBANA E MOBILITÀ MISSIONARIA: I MILANESI E LA MISSIONE LONTANA ALL'INIZIO DEL SEICENTO

ALIOCHA MALDAVSKY

All'inizio del Seicento, le scoperte americane e i viaggi in Oriente hanno prodotto un mondo in cui gli uomini, le immagini et le idee circolano: una «mondializzazione iberica»<sup>1</sup>. Si può andare incontro al mondo nei panni di un mercante, di un amministratore, di un soldato o di un uomo di Chiesa. Le navi partono spesso da Lisbona, Siviglia e Cadix e i viaggi nell'Oceano sono certo un'esperienza di pochi ma molto più frequente di un secolo prima. Nello stesso periodo, in Europa, si sviluppano nuove forme di devozione nell'ambito della Riforma cattolica. Al di là della ricerca della propria salvezza, il devoto «è anche un cristiano che si sente investito di una vocazione missionaria verso gli altri»<sup>2</sup>. L'incontro tra «l'Europa dei devoti» et la mobilità che presuppone questa «mondializzazione» è un elemento che rende possibile l'impresa di espansione del cristianesimo all'interno delle missioni sviluppate dagli ordini religiosi.

La Chiesa cattolica e le sue diverse istituzioni, le monarchie alla guida degli imperi, sono le mediatrici di questo incontro tra la società urbana europea e la conversione dei «gentili» d'Oriente e d'Occidente. In queste città d'Europa, dove s'incontrano le nuove pratiche di devozione e gli ordini religiosi che li diffondono, come la Compagnia di Gesù, si trovano anche i missionari che vanno a convertire i pagani. Le lettere *indipetae*, lettere di «domanda delle Indie», scritte dai Gesuiti, ne esprimono la vocazione per la missione. La società costruita dalla Riforma cattolica approva e partecipa con la sua gioventù durante tutta l'epoca moderna a questo sforzo missionario. È, questa, l'ipotesi seguita nella lettura delle lettere scritte dai Gesuiti milanesi e degli indizi di una collaborazione, all'inizio del Seicento, fra i missionari venuti per esempio dall'America e gli ecclesiastici e devoti di questa seconda Roma, dominata dagli Asburgo di Spagna.

Milano è una tappa per i procuratori gesuiti delle Indie Orientali e Occidentali che vanno anche a Lisbona, Madrid, e Roma dove reclutano nuovi missionari. La città, sulla via delle Fiandre, guarda piuttosto verso il Nord dell'Europa che verso l'Oceano. Durante il periodo di cui ci occupiamo il Milanese è sconvolto dalle crisi internazionali: la Tregua dei Dodici anni non si firma che nel 1609, le pretese della Francia e della Savoia su Monferrato, interrotte dall'assassinio di Enrico IV, si manifestano nuovamente nel 1613, cinque anni prima dell'inizio della guerra dei Trent'anni<sup>3</sup>. A Milano arrivano certo meno resoconti diretti che a Siviglia, Lisbona, Genova

e anche Parigi, con la Nuova Francia<sup>4</sup>. Quindi Milano potrebbe definirsi come indifferente alla missione lontana. Tuttavia, la capitale della Lombardia è un luogo d'incontro privilegiato tra la società urbana italiana e i militari, amministratori della Monarchia cattolica, le cui carriere sono internazionali. Il Milanese appartiene all'orizzonte imperiale, cui partecipano l'America, le Filippine e le Indie portoghesi nel periodo di unione delle due Corone. Milano non è lontana da Venezia, il grande centro editoriale che in questo periodo spediva per tutta l'Europa pubblicazioni sul vasto mondo. È anche la sede arciepiscopale di Carlo, poi di Federico Borromeo, laboratorio della Riforma cattolica nella seconda metà del Cinquecento<sup>5</sup>.

Questa apertura sull'impero iberico e l'importanza della città nel rinnovamento del cattolicesimo si esprimono nelle lettere *indipetae* scritte dai Gesuiti milanesi, che manifestano concretamente l'orizzonte missionario della società in cui vivono. Possiamo leggerci le speranze di viaggio e di salvezza nella missione lontana di una gioventù aristocratica. Possiamo anche percepire le amicizie strette nell'ottica del progetto missionario e cercare di leggerci le fonti d'ispirazione di tali desideri. Al di là della giovinezza della città, la prospettiva della missione lontana riguarda più ampiamente la società devota cittadina attraverso le istituzioni religiose. Perché se la Compagnia di Gesù suscita vocazioni con la sua propaganda missionaria, va anche incontro a un «desiderio delle Indie» che si costruisce fuori delle sue mura, fra i laici, dentro le famiglie e le reti di sociabilità religiosa<sup>6</sup>. I redattori delle lettere *indipetae* si trovano alla frontiera tra il mondo dei laici e quello dei religiosi. Questa costruzione si alimenta d'informazioni, di un concetto attivo della vita religiosa dal punto di vista dei laici<sup>7</sup>, ma anche di miti.

### 1. *Le indipetae milanesi all'inizio del Seicento*

L'Archivio Romano della Compagnia di Gesù conserva un complesso di più o meno 14000 lettere manoscritte redatte tra gli anni 1570 e la soppressione dell'Ordine (1773), provenienti dalle provincie d'Europa. Questi aspiranti alla missione formulano il loro desiderio e le loro motivazioni personali in una lettera di domanda delle Indie, detta *indipeta*, che indirizzano al Generale dell'Ordine, secondo un'idea d'Ignazio di Loyola<sup>8</sup>. Dopo gli anni 1580, quando l'Ordine ignaziano concentra più di 5000 persone disperse in tutto il mondo, la redazione delle *indipetae* e la loro conservazione negli archivi corrispondono a una procedura amministrativa d'impegno. Servono a dare la prova giuridica della libertà di scelta, proteggendo l'Ordine dagli attacchi di famiglie qualche volta poco disposte a lasciare partire i figli definitivamente. La cura nella conservazione delle lettere indica l'esistenza di una vera amministrazione delle vocazioni e spiega che tante siano state conservate<sup>9</sup>.

Se consideriamo le lettere dei Gesuiti della provincia di Milano, arriviamo a un totale di 68 nomi, per quasi 160 documenti scritti tra il 1603 e il

1613<sup>10</sup>. Mentre le lettere italiane sono soltanto 23 nel 1600, dopo si arriva a un centinaio, per esempio con 176 lettere nel 1608, di cui 42 sono milanesi.

Se consideriamo l'anno 1606, per cui si dispone di un catalogo triennale, troviamo 101 lettere *indipetae* italiane datate, di cui sedici sono milanesi. La provincia di Milano conta allora 335 membri distribuiti in quindici case, da Cremona a Nizza, da Genova alla Corsica, dove c'è una residenza a Bastia<sup>11</sup>. Quindi i redattori di *indipetae* sono pochi nella provincia di Milano, visto che alcuni scrivono molto, come Giovanni Rho, che spedisce dieci lettere tra il 1607 e il 1609, o Giovanni Giacomo Pasquale, con 26 lettere tra il 1604 e il 1613. Queste prove di tenacità e di motivazione non sembrano però veramente stabilite su una conoscenza molto approfondita delle Indie e della missione.

## 2. L'orizzonte della missione alle Indie: tra coscienza e misconoscenza

Se generalmente i redattori citano un destino preciso, essendo questo le Indie Orientali per la maggioranza di loro, rari sono i dettagli sui luoghi nei quali desiderano andare. Quest'omissione si spiega in parte per la natura stessa delle *Indipetae*, perché l'espressione della vocazione per la missione deve essere indifferente, come prova della disponibilità spirituale e dell'ubbidienza dovuta ai superiori, gli unici abilitati a decidere del destino di ciascuno. Quindi il possesso d'informazioni sulle qualità necessarie o i pericoli di certi luoghi si percepisce dietro un argomento a favore della candidatura.

I redattori conoscono per esempio l'importanza di certi saperi secondo i luoghi richiesti. Nel 1603, Antonio Antoniotti, di età di 35 anni e ben dotato per le matematiche, chiede la Cina<sup>12</sup>. Si sa che nel 1618 Nicolas Trigault scelse Giacomo Rho, un giovane gesuita milanese raccomandato dal cardinale Bellarmino per le sue conoscenze in matematica, richieste per sedurre la corte imperiale cinese dopo il lavoro fatto da Matteo Ricci, morto nel 1610. Sempre nel 1603, Cesare Antora, di 36 anni, preferisce la Cina «perchè (per quanto ho provato nelle missioni di Piemonte trattando con li heretici) io sento particolar gusto in ispiegare et difendere i misteri di nostra santa fede appresso persone di buono intelletto, quali appunto sono quei popoli della China»<sup>13</sup>. Antora conosce la gerarchia dei popoli che circola nella letteratura geografica, come l'opera di José de Acosta o di Giovanni Botero con le sue *Relazioni Universali*. Con questa preferenza fa anche conoscere la sua debole attrazione per la conversione degli indiani del Brasile o del Paraguay. Al contrario, Giovanni Giacomo Pasquale scrive nel 1608 che vuole andare «nei luoghi più deserti e più barbari»<sup>14</sup>. Così la gerarchia delle missioni sembra nettamente integrata alle scelte manifestate.

La questione del martirio dimostra una certa conoscenza del terreno. Nel 1603, Giuseppe Daddei scrive che fa una domanda per il Perù dopo una richiesta per le Indie Orientali che considera più pericolose<sup>15</sup>. Nel 1605,

Andrea Bianco insiste sul suo desiderio di martirio e preferisce il Giappone per essere «un luogo adatto al martirio»<sup>16</sup>. Nel 1611, il desiderio di martirio di Ludovico Pozzo sembra abbastanza indifferente ai luoghi, visto che chiede senza discriminazione l'India, il Messico, il Giappone, il Brasile o l'Inghilterra<sup>17</sup>. Non si deve però esagerare il desiderio di martirio dei nostri redattori di lettere *indipetae*. Quando scrivono che vogliono morire nelle Indie, ciò significa che sono coscienti del carattere definitivo di questa partenza.

Il tema dello studio delle lingue locali si ritrova anche spesso nelle lettere. Nel 1605, Giovanni Battista Sacco desidera imparare la lingua del paese in cui andrà e vuole partire rapidamente, perchè sa che lo farà meglio mentre è ancora giovane<sup>18</sup>. Nel 1609, Giovanni Pietro Patarini cita nella sua lettera Niccolò Spinola, procuratore del Giappone in Italia, e difende le sue doti per le lingue<sup>19</sup>. Nel 1609, parlando della «missione» di Goa, Giovanni Rho spiega l'importanza di imparare le lingue<sup>20</sup>.

I redattori conoscono le condizioni globali della missione, per lo meno gli argomenti che i Gesuiti stessi propongono per attrarre i candidati. Nel 1606, Fegnoli e Cignardi scrivono insieme quanto vecchio è il loro desiderio sviluppato ancora di più dopo le notizie dell'apertura al Vangelo della Guinea africana. Ben informati sui circuiti e gli itinerari, pensano che sia il buon momento per partire per Lisbona e poi Goa. Nel 1609, Giovanni Giacomo Pasquale dichiara al Generale che, se non lo manda si dovrà pentire di tutte le anime non salvate nelle Indie, vista la penuria di operai che deplorano, secondo lui, quelle province lontane<sup>21</sup>. Nel 1609 Vincenzo Rignoli si duole «nel intendere che i Mori stanno predicando la sua infame setta per novi paesi dell'India, e quella si riceve in luogo del evangelio»<sup>22</sup>. Questo accenno al contesto generale di lotta contro l'espansione dell'islam dimostra quanto l'ignoranza come la conoscenza del terreno siano presenti, visto che «i paesi dell'India», come dicono loro, sono soltanto nuovi per gli europei e non per i musulmani.

Saggi e ignoranti, i redattori delle *indipetae* hanno informazioni tanto sugli aspetti pratici delle missioni quanto sul loro contesto geopolitico, tratte senza dubbio dai racconti orali e scritti dei missionari che passano nelle città italiane.

Le *indipetae* dimostrano che le persone sono un vettore molto importante della conoscenza che i redattori elaborano sui territori di missione. I superiori, procuratori o membri della provincia di origine, hanno un ruolo di primo piano nella redazione delle lettere e nella trasmissione dell'informazione<sup>23</sup>. Le lettere milanesi citano tutti gli orizzonti, dimostrando fino a che punto Milano è un luogo di passaggio per i procuratori. Le Indie Occidentali appaiono in occasione del passaggio per Milano di Diego de Torres Bollo nel 1603 e di Alonso Messia nel 1608, tutti due procuratori a Roma del Perù, o, negli anni 1608 e 1609, di Martin de Funes, antico professore di teologia a Milano, partito poi ritornato dalla Nuova Granada<sup>24</sup>. Le Indie Orientali si citano molto nelle lettere quando i redattori incontrano un procuratore della

Cina nel 1608, delle Filippine, nel 1603 (padre Chirino), poi Niccolò Spinola, procuratore del Giappone, citato da molti candidati<sup>25</sup>.

Sarebbe quindi giusto concludere che i collegi della Compagnia di Gesù non hanno nessun ruolo in questa educazione geografica e storica sulle terre di missione? L'insegnamento della storia e della geografia fa parte delle umanità e si fonda sulle opere degli autori antichi più che sulle pubblicazioni recenti. Anche se la *Ratio Studiorum* non lo precisa chiaramente i professori insegnano la storia delle scoperte americane e delle esplorazioni asiatiche, nonché della geografia del Nuovo Mondo<sup>26</sup>. Gli *Avvisi*, o *Lettere delle Indie*, pubblicati con regolarità dalla Compagnia di Gesù dagli anni 1550 in poi, si leggono nei refettori dei collegi e trasportano i Gesuiti europei nelle Indie d'Oriente e d'Occidente: il Giappone, Malacca, Goa, Ormuz, Etiopia sono luoghi che risuonano nelle orecchie degli studenti europei<sup>27</sup>. Il sapere trasmesso nell'ambito dell'oralità e diffuso nei collegi si distacca del sapere scolastico, destinato ai futuri governanti<sup>28</sup>. Le pubblicazioni della Compagnia di Gesù per promuovere le loro attività missionarie nelle Indie Orientali ed Occidentali si rivolgevano a un pubblico più ampio di quello dei collegi. L'esempio di un libro scritto da uno dei procuratori incontrati dai gesuiti milanesi all'inizio del Seicento, Diego de Torres Bollo, dimostra l'importanza di questa letteratura. Di passaggio in Europa come procuratore della provincia del Perù, Diego de Torres Bollo pubblica nel 1603 a Roma un libro in italiano di una sessantina di pagine intitolato *Relatione breve del P. Diego de Torres della Compagnia di Giesu*. Fu assai rapidamente ripubblicato in italiano, a Venezia nel 1604, poi tradotto e pubblicato nei principali centri editoriali europei, in traduzione polacca già nel 1603, e arrivò nella biblioteca di Enrico IV nel 1604<sup>29</sup>. Considerato come il primo documento sulle missioni dei Gesuiti del Paraguay, questa raccolta di lettere di missionari del Perù e del Paraguay loda con priorità i meriti di questa missione nascente. Sicché si tratta di una pubblicità per le missioni di frontiera, nonostante non siano le attività principali dei Gesuiti della provincia peruviana. Cosciente della preferenza dei Gesuiti europei per le Indie Orientali e del fascino per l'Asia, l'autore non esita a deformare la realtà delle attività dell'ordine in America per reclutare religiosi motivati dalla conversione degli indiani<sup>30</sup>. La propaganda gesuita per le missioni non è l'unica letteratura che può alimentare il desiderio delle Indie dei Gesuiti milanesi e italiani. Esiste un'abbondante letteratura sulle terre lontane pubblicata in lingua volgare o in latino che senza dubbio orna le biblioteche delle famiglie a cui appartengono i redattori milanesi delle *indipetae*.

### 3. Leggere in Italia e nel Milanese sulle terre di missione all'inizio del Seicento

Di fatto non è semplice valutare l'impatto della letteratura sulle terre di missione nelle società europee. Il collezionista di libri all'inizio del Seicento

ha a sua disposizione delle fonti dirette, in lingua volgare o in latino, e un'importante produzione intellettuale di autori europei sulle scoperte e l'ampiamiento dell'orizzonte geografico dell'Europa nel Rinascimento. Questi scritti alimentano le rappresentazioni che gli Europei condividono e che variano secondo il luogo in cui vivono, la loro confessione religiosa, la loro posizione nelle rivalità politiche. Quelli che non scrivono libri possiedono a volte biblioteche, anche se queste non ci dicono che ne pensano i proprietari né se hanno letto i libri. Da questo punto di vista, le *indipetae* appaiono come una fonte unica.

#### 4. La bibliografia disponibile all'inizio del Seicento

Tra le fonti del letterato residente nella penisola italiana all'inizio del Seicento sui continenti americano, asiatico e africano, le grandi sintesi geografiche, eredi della tradizione di Tolomeo, regolarmente aggiornate, stanno a fianco dei racconti dei grandi nomi delle scoperte, le lettere di missionari o le grandi sintesi come quella di Botero, di Boemus o di Acosta. Per i primi tempi delle scoperte americane, numerosi sono i viaggiatori ed esploratori i cui scritti furono subito diffusi in Italia, per via delle compilazioni e di rielaborazioni. Colombo, Vespucci, Pigafetta, per parlare soltanto dei più celebri, ma anche dei compilatori e mediatori come Pietro Martire d'Anghiera, B. Bordone, con il suo *Isolario* (Venezia 1534), o il celebre Gianbattista Ramusio, le cui opere trovano una risonanza nell'umanesimo italiano di Giovio (*Historiarum sui temporis*, Firenze 1550-52), Pietro Bembo (*Rerum Venetarum historiae*, Venezia 1551), o Guicciardini con la sua *Storia d'Italia*<sup>31</sup>.

Già negli anni 1530, compaiono in italiano le prime traduzioni delle opere dei *conquistadores*. Ramusio pubblica la *Relatione del Michoacan* di Nuno de Guzman nel 1530 e fa conoscere Cortés, Oviedo (tradotto nel 1556 nel *Delle navigationi e viaggi*, Venezia). Agostino di Cravaliz traduce López de Gomara nel 1556 a Roma e Cieza de León (tradotto nel 1555 da Cravaliz e pubblicato a Roma, poi a Venezia nel 1557 da un anonimo). Alfonso de Ulloa, militare e letterato spagnolo sistemato a Venezia fa conoscere gli scritti di Fernando Colombo ed Agustin de Zarate (Venezia 1563), ma anche di portoghesi come Fernao Lopes de Castahnedo (*Historia delle Indie Orientali*, Venezia 1577) e Joao Barros (*L'Asia*, Venezia 1561). Già negli anni 1530, si può leggere la corrispondenza di missionari francescani<sup>32</sup>, poi i racconti dei missionari gesuiti si impongono con la pubblicazione di raccolte di lettere di missionari d'Oriente et del Brasile negli anni 1555 e 1560. Dagli anni 1580 in poi, Claudio Acquaviva, generale dei Gesuiti, incita alla pubblicazione di raccolte di *Lettere annuae* in latino, completate dall'opera del Gesuita Giovanni Pietro Maffei, *Historiarum Indicarum*, Firenze 1588.

La dominazione politica della Spagna sull'Italia spiega che non si disponga in italiano dell'opera di Bartolomé de las Casas prima della pubblica-

zione nella Venezia indipendente nel 1626 della *Brevisima relacion de la destruccion de las Indias*, mentre Juan Gines de Sepulveda è diffuso in latino a Roma nel 1550<sup>33</sup>. Gli appassionati possono tuttavia leggere Joannes Boemus, *Gli costumi e le usanze dell'Indie occidentali, overo Mondo Nuovo*, pubblicato a Venezia nel 1560, e la *Historia del Mondo Nuovo*, de G. Benzoni, disponibile anche a Venezia nel 1572, che fanno la pubblicità delle tesi di Las Casas. A Milano, le *Relationi Universali* di Giovanni Botero, consigliere di Federico Borromeo, escono dagli anni 1592-1593 in poi, con molte riedizioni.

## 5. Il sapere sulle Indie

Sulle tracce di *La Invención de América* di Edmundo O'Gorman (Messico 1958), le ricerche prolungano la lunga tradizione di studio dell'impatto delle scoperte americane sulla cultura europea dal Rinascimento all'Illuminismo<sup>34</sup>.

L'importanza delle fonti spagnole di cui dispongono gli italiani nel Cinquecento si traduce in un complesso d'informazioni segnato dall'apologia della conquista, in un contesto di dominazione della Spagna sulla penisola italiana. Quindi l'Italia partecipa alla formazione di una leggenda rosa o bianca della conquista del Nuovo Mondo, nell'esaltazione dell'ideologia imperiale spagnola. Solo l'opera di Girolamo Benzoni fa una critica aperta del comportamento degli Spagnoli, senza gran successo editoriale in Italia, malgrado la sua fama nel mondo protestante<sup>35</sup>.

Sul piano religioso, la conquista si presenta come un mezzo della missione universale della Chiesa e le descrizioni degli usi e costumi delle popolazioni americane che, nella seconda metà del Cinquecento, insistono sull'intervento del diavolo, confortano gli autori nell'ideologia tridentina della necessità del controllo delle popolazioni tramite regole liturgiche e sacramentarie<sup>36</sup>. La classifica dei popoli barbari, ideata da José de Acosta, utilizzata da Giovanni Botero e ripresa da Antonio Possevino nella sua *Bibliotheca Selecta*, promuove una «concezione statica della vita civile, come garanzia d'ordine e di sicurezza» secondo leggi stabilite, che in Italia è un'eredità dalla letteratura utopica del Rinascimento<sup>37</sup>. La presentazione che fa Botero delle grandi civiltà amerindiane, gli Incas e gli Aztechi, come gradi verso la vita civile rassicura i contemporanei sui propri criteri di valutazione dei popoli del mondo. Al contrario, i «selvaggi» e i barbari della terza categoria, di cui si espone la crudeltà e l'inumanità, attraverso l'antropofagia, rappresentano l'alterità assoluta per gli italiani imbevuti delle idee del Rinascimento e dell'ideologia tridentina. I concetti relativisti di un Montaigne non si concepiscono nell'Italia della fine del Cinquecento. L'opera di Giovanni Botero (1544-1617), gesuita per vent'anni dal 1560 al 1580, collaboratore di Carlo Borromeo, poi precettore e consigliere di Federico, è un vettore fondamentale di questa antropologia dei popoli del



mondo e della conoscenza dei paesi lontani dal pubblico europeo, italiano e milanese, con le sue *Relationi Universali* ed altre opere in italiano e latino<sup>38</sup>. In un libro pubblicato a Roma nel 1599, *Dell'Uffizio del Cardinale*, Botero stila un bilancio dell'evangelizzazione nel mondo e conferma l'ampia diffusione della fede cattolica, soprattutto in America, mentre negli altri continenti, accenna all'importanza di culti non cristiani<sup>39</sup>.

L'influsso di questa letteratura si verifica nelle lettere *indipetae* a traverso la conoscenza della classificazione dei popoli e delle sue conseguenze sui metodi missionari, ma anche tramite un'attrazione verso un'alterità con la quale gli Europei sperano di condividere qualche caratteristica. Questo spiega senza dubbio l'importanza delle domande per la Cina e il Giappone, come lo sforzo di propaganda di Diego de Torres Bollo per attrarre i missionari nelle regioni popolate di «barbari» della terza categoria.

## 6. Lettori e biblioteche

Il vigore editoriale illustra il gusto del pubblico italiano per le opere sull'America e le terre di missione in generale. Questi scritti interessano gli ambienti di mercanti, come quelli degli umanisti, dei giuristi oppure degli ecclesiastici. Così si spiega l'importanza delle edizioni in lingua vernacolare, accessibili a un ampio pubblico. Tuttavia rimane difficile misurare l'impatto di questa letteratura sulla società in generale. Non s'incontrano personaggi come Menocchio tutti i giorni negli archivi. Per cui, la maggioranza degli studiosi si concentra sulle manifestazioni intellettuali della coscienza di questo ampliamento del mondo. Una storia sociale dell'impatto del Nuovo Mondo in Europa rimane da scrivere.

Le biblioteche veneziane privilegiano le grandi sintesi geografiche e presentano una grande varietà di libri sull'America, a volte più numerosi di quelli dedicati all'Asia<sup>40</sup>. Le motivazioni dei lettori erano diverse: la curiosità verso una letteratura che spinge a un viaggio immaginario e fornisce risposte a delle domande teologiche, giuridiche, pastorali e morali; una volontà di collezionista di libri rari e curiosi. I lettori veneziani cercavano la conferma della superiorità della propria civilizzazione nella lettura di opere che presentano il resto del mondo in un modo aneddottico e di facile accesso, come la *Cosmografia* di Münster, il *Theatro* di Ortelius, i *Costumi* di Boemus o l'opera di Botero, che sono i grandi successi editoriali dell'epoca.

Le traduzioni delle opere maggiori sull'America escono soprattutto nei grandi centri editoriali come Venezia o Roma. Anche se meno di Venezia, Milano rimane un centro importante di pubblicazione di libri spagnoli, con non meno di 71 stampe in spagnolo e 724 traduzioni in italiano d'opere spagnole tra il 1550 e il 1600, con poi 28 stampe in spagnolo e 277 traduzioni tra il 1601 e il 1650<sup>41</sup>.

La biblioteca Ambrosiana, aperta al pubblico da Federico Borromeo nel 1609, permette di verificare questo interesse per la letteratura sul resto del

mondo nell'ambito milanese. Borromeo aveva non solo libri stampati ma anche opere manoscritte. Redasse vari trattati, ispirati in parte dagli scritti di Botero, al suo fianco dal 1582 e poi suo consigliere dal 1586 al 1599<sup>42</sup>. Gli interessano gli oggetti con virtù medicinali (piante, pietre bezoar, ambra, balsami diversi), gli indiani, considerati dal punto di vista della difficoltà di convertirli, il demonio, la *hierba mate*, coltivata nella regione del Tucumán e del Paraguay. L'America negli scritti di Borromeo compare attraverso gli indiani considerati come i più primitivi del continente. Per il Perù e il Messico s'ispira a qualche cronaca della conquista, o agli scritti di Botero, limitandosi agli argomenti religiosi e a qualche curiosità, sempre tramite la mediazione dei missionari. Aldo Albonico conclude un po' rapidamente su una crisi della cultura a Milano, legata alla crisi generale, dalla quale i Milanesi non si sarebbero ripresi prima della seconda metà del Seicento per quel che riguarda l'America. La sua critica verso Borromeo non prende in considerazione né il contesto religioso dell'inizio del Seicento, né il mestiere dell'arcivescovo di Milano. Che s'interessi alle popolazioni dell'America o dell'Asia come nuovi o futuri cristiani non può stupire. L'esistenza della sua biblioteca, la sua volontà di preservare contatti diretti con informatori nei diversi continenti, come vedremo più avanti, dimostrano che Milano partecipa attivamente a un interesse per le Indie, orientali come occidentali, al di là della semplice curiosità. Questa si ritrova nel collezionismo praticato dalla famiglia Settala, la cui collezione manifesta l'interesse dell'*élite* milanese per gli oggetti venuti da lontano. Quindi non si può fare a meno di considerare l'influenza del contesto familiare e sociale nella vocazione missionaria dei redattori d'*indipetae*<sup>43</sup>.

### 7. *Elite, famiglie et reti d'informazione*

Sui sessantotto redattori d'*indipetae* delle 161 che possiamo studiare, abbiamo informazioni per 60 di loro estratte dai cataloghi interni alla Compagnia di Gesù. Sembrano tutti abbastanza giovani al momento di scrivere la prima lettera ritrovata negli archivi<sup>44</sup>. La giovinezza dei redattori e il carattere recente della loro entrata nell'Ordine vengono confermati dal loro grado: numerosi sono i novizi o quelli che sono appena usciti dal noviziato<sup>45</sup>.

Questo profilo che riunisce giovinezza e un'entrata recente nell'Ordine conferma l'idea che, anche se l'educazione ricevuta nell'ambito religioso (tanti sono passati nel collegio di Brera come giovani studenti) ha senza dubbio ispirato loro la motivazione per la missione, non è certamente l'unico motivo del desiderio per le Indie. Fabrizio Aiazza spiega nel 1607 come il desiderio di partire gli sia venuto contemporaneamente a quello di entrare nella Compagnia<sup>46</sup>. Nel 1605, Giovanni Giacomo Pasquale, instancabile redattore, scrive in una delle sue 26 lettere di essere entrato nella Compagnia proprio per andare nelle Indie<sup>47</sup>. Dichiarazioni di questo tipo giustificano l'interesse d'investigare le origini familiari e sociali di questi giovani e anche

la loro eventuale inserzione nelle reti internazionali della Monarchia spagnola.

L'insediamento della Compagnia di Gesù a Milano, dagli anni 1560, dopo quasi una decina d'anni di contatti, coincide con la costituzione di un patriziato e con la costruzione della sua autonomia nei confronti del Re cattolico. L'appoggio dei nobili ai Gesuiti corrisponderebbe ad una adesione alle loro proposte religiose moderate, per quanto riguarda per esempio l'equilibrio tra vita mondana e vita cristiana, mentre la riforma radicale proposta da Carlo Borromeo incontrava la resistenza della nobiltà milanese. Anche se questa finì per fondersi nella matrice riformatrice, il legame con i Gesuiti si legge nelle congregazioni mariane, per esempio nella chiesa di San Fedele, la prima dei Gesuiti a Milano nel 1567<sup>48</sup>. Tra i redattori delle nostre lettere ritroviamo alcuni dei rampolli di queste famiglie patrizie.

Abbiamo però poche informazioni sulle origini sociali della maggioranza di loro. Sui 68 nomi reperiti, 28 sembrano possedere una busta nell'Archivio Statale di Milano (sezione *Famiglie*). Alcuni esempi in questo campione permettono di ipotizzare dei legami stretti con il patriziato della città di Milano e forse un reale appoggio da parte dei parenti. Fra i giovani Gesuiti che scrivono *indipetae* in quegli anni, tre nomi figurano nei grandi alberi genealogici redatti all'inizio del Settecento: sono le famiglie Rho, Cignardi e Settala<sup>49</sup>.

Nella sua lettera del 6 gennaio del 1609, Costanzo Borroni allude alla famiglia di uno dei Gesuiti che vorrebbe come compagno di viaggio. Il padre di Giovanni Rho, «Alessandro Ró, molto benemerito della Compagnia, e gentiluomo honoratissimo, sentirà grandemente la sua andata, ma egli si piglia l'assunto di solo consentire, quando che Vostra Paternità vogli contentarlo in farli la gratia»<sup>50</sup>. Se Giovanni non partì mai in missione, ma morì a Roma nel 1662, dopo essere stato provinciale di Milano e di Napoli<sup>51</sup>, suo fratello Giacomo s'imbarcò nel 1618 e morì in Cina nel 1638. Fu uno dei collaboratori del padre Adam Schall nella redazione del calendario imperiale e scrisse molti libri in cinese<sup>52</sup>. I Rho sono un'importante famiglia dell'oligarchia milanese, le cui origini risalgono agli anni 1430. Sono conti di Borghetto e possiedono altri feudi<sup>53</sup>. Hanno affinità coi Borromeo, da un'unione conclusa all'inizio del Cinquecento, ma soprattutto coi Visconti, via la nonna materna dei due Gesuiti, Paola Visconti. L'albero genealogico dei Sittoni di Scozia ci mostra che Paolo Rho, fratello di Giovanni e Giacomo, era senatore a Milano. Un Jeronimo Piatti Rho, senza dubbio loro zio, ottenne nel 1608 il titolo di cavaliere dell'Ordine di San Giacomo, prova di nobiltà e segno di considerazione nella Monarchia spagnola<sup>54</sup>.

L'esempio dei fratelli Cignardi, senza dubbio meno illustre, è abbastanza rappresentativo del patriziato milanese. Il rettore di Cremona racconta che Gerolamo Cignardi era nato «da nobili progenitori Milanesi, Dal Signore Ferrante Cignardi Tesorero generale di SMC nello stato di Milano, e dalla Signora Virginia Casati che fu figliuola del Signor Girolamo Casato, pur Tesorero generale dello Stesso stato e sorella del Sig.re Alfonso Casati di

presente Ambasciatore di SMC pressoli Signori Svizzeri»<sup>55</sup>. I Cignardi non possiedono feudi nel Milanese, eppure la famiglia sembra antica, visto che l'albero genealogico di Sittoni di Scozia risale al Trecento, anche non si tratta necessariamente di una garanzia dell'antichità della famiglia. I membri di questa famiglia hanno legami stretti con la monarchia spagnola tramite la loro implicazione nell'amministrazione finanziaria e diplomatica, il cui ruolo non è piccolo in questo momento confuso della politica internazionale. I Casati ebbero quasi il monopolio, durante tutto il Seicento, delle relazioni diplomatiche con la vicina Svizzera, cui ruolo strategico non è da dimostrare, dato lo statuto della Valtellina<sup>56</sup>.

Troviamo anche tra i redattori un certo Claudio Francesco Settale, il primogenito dei diciotto figli di Ludovico (1552-1633), un medico milanese celebre, amico dei Borromeo. Il fratello di Claudio, Manfredo Settala (1600-1680), proseguì il gusto paterno per il collezionismo, creando un vero museo visitato da tutta la buona società milanese del Seicento<sup>57</sup>. Armi, tessuti, oggetti del quotidiano in Brasile e Cile componevano la celebre collezione di curiosità etnografiche americane dei Settala, riforniti tra l'altro dal Gesuita Alonso de Ovalle<sup>58</sup>. Ciò nonostante, Claudio Francesco Settala spiega, nel 1605, che non conosceva l'esistenza delle missioni di Etiopia e della Cina prima della sua entrata nella Compagnia<sup>59</sup>. La collezione Settala andò alla biblioteca Ambrosiana nel Settecento e una parte è visibile ancora oggi.

Questi giovani Gesuiti appartengono quindi a un mondo in cui circolano i libri, gli oggetti esotici, ma anche gli uomini. Avevano la possibilità di frequentare le autorità spagnole ed altri circoli interessati al vasto mondo, come quelli dei collezionisti, ma anche dei militari o degli amministratori, la cui carriera si poteva sviluppare sui due lati dell'Atlantico e anche nelle Filippine. La missione lontana, alla quale i compagni d'Ignazio avevano un accesso privilegiato, poteva sedurre questi giovani ma anche le loro famiglie, nella prospettiva di accedere all'orizzonte imperiale della Monarchia cattolica e di mantenere per Milano il suo rango di capitale. L'orizzonte missionario aveva un senso per questa *élite* protagonista nella riforma cattolica, come dimostra l'esempio dell'amicizia fra un missionario gesuita e l'arcivescovo Federico Borromeo, che rivela i legami diretti fra la società milanese devota e i missionari.

## 8. Chiesa, società devota e missioni lontane

La corrispondenza conservata nella Biblioteca ambrosiana tra Federico Borromeo e Diego de Torres Bollo, fondatore e superiore della provincia del Paraguay, si compone di quattordici lettere che coprono un periodo di più di vent'anni, tra il 1603 e il 1625. Essendo procuratore della provincia peruviana, Torres Bollo incontra il Borromeo quando passa per Milano due volte sulla strada tra Madrid e Roma, nell'autunno del 1602 e nella primavera del 1603. A Milano, trova alloggio nella casa di Pedro Enriquez de Acevedo,

conte di Fuentes, governatore spagnolo del Milanese tra il 1601 e il 1610, le cui relazioni con l'arcivescovo sono allora buone<sup>60</sup>. Durante uno di questi soggiorni, Torres incontra alcuni dei Gesuiti della provincia di Milano che lo accompagneranno nella spedizione per il Perù e il Paraguay del 1604<sup>61</sup>. La lunga relazione di amicizia tra il Gesuita spagnolo e l'arcivescovo ammette diverse dimensioni, seguendo la Monarchia spagnola, nell'ambito della Roma pontificia, ma anche nei circoli devoti milanesi.

Rientra nella logica delle reti ecclesiastiche e politiche dell'arcivescovo. Questi ha passato molti anni a Roma, dove vive sua cugina, Ortensia Borromeo, sorella di Carlo e sposa di Marco Sittico Altemps, a cui deve certamente la porpora cardinalizia. Nella casa di questi suoi parenti, la celebre villa Altemps, avrebbe incontrato Filippo Neri, fondatore dell'Oratorio di Roma, morto nel 1595 e il suo amico Cesare Baronio, candidato sfortunato al pontificato nel 1605, dopo la morte di Clemente VIII. Nella corrispondenza, Torres Bollo accenna molte volte a Baronio, di cui spera l'elezione, perché la ritiene benefica per le missioni del Paraguay<sup>62</sup>. A Roma, Torres Bollo fu anche il procuratore dell'arcivescovo di Lima presso il papa nell'ambito della Visita *ad limina* ed ebbe certamente un ruolo nei primi progetti di creazione di un collegio per la formazione dei missionari a Roma, così come Martin de Funes<sup>63</sup>. In Spagna, Torres Bollo chiese l'appoggio del Re per la canonizzazione di Carlo Borromeo, che fu proclamato santo nel 1610.

Durante il suo soggiorno a Milano, Torres Bollo poté, tramite i suoi contatti con l'arcivescovo, ma anche grazie a Martin de Funes, incontrare i circoli devoti milanesi. Afferma per esempio di corrispondere coi priori e i deputati di una congregazione milanese di San Dalmazio, e chiede a Borromeo d'informarli delle sue lettere<sup>64</sup>. Nel 1605 incarica il procuratore della sua provincia in Europa di visitare la congregazione da parte sua, segno della volontà di mantenere un legame stretto col patriziato milanese<sup>65</sup>. Vent'anni dopo, raccomanda a Borromeo un procuratore del Perù a Roma chiedendogli di permettergli di «dire la messa sull'altare di San Carlo, di mostrarli la fervente congregazione della dottrina e la sua insigne libreria»<sup>66</sup>. Nel 1608 chiede anche a Borromeo di raccomandare a Dio «la conversione di questa gentilità» e di incitare le scuole della dottrina cristiana della città di Milano a fare lo stesso<sup>67</sup>.

La congregazione di San Dalmazio riunisce gli oblato del Santo Sepolcro<sup>68</sup>, cioè dei laici o semi-religiosi che si occupano di una scuola della dottrina cristiana dal 1577, dopo l'approvazione di Carlo Borromeo<sup>69</sup>. L'unica chiesa di San Dalmazio (accanto alla Scala) di Milano fu soppressa nel Settecento e distrutta nel 1786<sup>70</sup>. Cara a Federico, la chiesa avrebbe conservato la cassa in cui Carlo avrebbe riposato subito dopo la sua morte<sup>71</sup>. La chiesa di San Dalmazio era considerata come la «metropoli» delle scuole della dottrina cristiana, opera di Carlo, continuata da Federico<sup>72</sup>. Una stampa del 1630 rappresenta alcuni allievi di questa scuola nella piccola chiesa di San Dalmazio, col soffitto di legno, Carlo e Federico in abito di cardinali, che pregano davanti a un crocifisso<sup>73</sup>. Secondo i primi biografhi di Borromeo,

l'arcivescovo vi portava tutte le persone di qualità che passavano per Milano. Nel suo passaggio nella città nel 1599 per raggiungere suo marito Filippo III, Margherita d'Austria si era iscritta in queste scuole della dottrina cristiana<sup>74</sup>. L'arcivescovo Borromeo è presente con un dono di 300 scudi nei documenti contabili della congregazione<sup>75</sup>. Nel 1630, l'insegnamento di San Dalmazio avrebbe riguardato 34749 persone. Torres la frequentò durante il suo soggiorno a Milano, forse tramite Martin de Funes, antico precettore della principessa Margherita a Graz e suo professore di spagnolo durante il suo soggiorno milanese. In un resoconto di una riunione dei membri della congregazione della Dottrina Cristiana di San Dalmazio, il 20 gennaio del 1628, conservato nell'Archivio di Stato di Milano, troviamo tra i membri il cognome di uno dei redattori delle nostre *indipetae*, Andrea Caponago.

Le scuole della dottrina cristiana, controllate a Milano dall'arcivescovo, sono una delle attività sviluppate dai laici nell'ambito delle confraternite che si dedicavano alla carità, l'edificazione personale e l'assistenza ai poveri e ai malati. Queste attività si aggiungono a quelle delle confraternite di penitenza ereditate dal periodo medievale che trovano un nuovo slancio con la Riforma cattolica<sup>76</sup>. L'evocazione che fa Torres Bollo dell'attività d'insegnamento della dottrina cristiana che parte dai laici nell'ambito urbano è uno degli esempi di circolazione dei metodi di evangelizzazione. Nel 1612, Torres Bollo chiede ancora una volta a Borromeo di salutare il «prefetto e gli ufficiali della dottrina», che ringrazia di ricordarlo dichiarando «ripetere numerose volte quel che gli a visti fare» a Milano<sup>77</sup>.

Dopo il suo viaggio in Europa, Torres Bollo prende prima l'incarico di superiore della provincia di Nuova Granada, per cui le prime lettere vengono spedite da Santa Fe de Bogotá, poi parte per fondare la provincia del Paraguay dove finisce la sua vita. Le lettere che spedisce all'arcivescovo raccontano con regolarità lo stato di quest'ultima provincia e le condizioni di lavoro dei missionari. Come nell'opera che pubblica nel 1603, parla soprattutto degli indiani non battezzati che rimangono da convertire ai margini dell'impero spagnolo, senza una parola sulle missioni fra gli indiani convertiti. Il suo scopo è di soddisfare la curiosità degli europei e suscitare la loro generosità, in cambio della benevolenza divina.

Nel 1604, insiste sugli «innumerevoli infedeli» che si trovano nella futura provincia del Paraguay, dove i Gesuiti sono già dagli anni 1590 per «scoprire nuovi tesori d'anime e di popoli, perché come tanti lo dicono, è qui che si trova la porta per scoprire un nuovo mondo, sconosciuto fino adesso»<sup>78</sup>. Quando annuncia la sua partenza verso la nuova provincia, evoca la presenza nel Paraguay delle «nazioni le più barbare che si trovano in queste terre, antropofaghi che mangiano gli uomini, ai costumi particolarmente feroci e giudicate da molti incapaci del santo evangelio»<sup>79</sup>. Nel Regno del Cile, sotto la giurisdizione del Paraguay dal punto di vista dei Gesuiti, «vivono numerosi Gentili e i più bellicosi che conosciamo oggi in tutte le Indie»<sup>80</sup>. Più tardi informa Borromeo dei progressi delle riduzioni e rimpiange soprattutto l'incuria dei spagnoli, occupati nella regione a fare il commercio della *yerba*

*mate* a danno degli indiani<sup>81</sup>, sperando nell'intervento dell'arcivescovo di Milano presso il vescovo del Paraguay a favore delle missioni<sup>82</sup>.

Alle informazioni sulle popolazioni si aggiungono gli oggetti destinati a riempire le collezioni del Borromeo. Nel 1605, Torres Bollo gli annuncia la spedizione di un libro dalla Cina e di una pietra miracolosa con un balsamo<sup>83</sup>. Nel maggio del 1607, gli spedisce una grammatica trilingue e pietre «bezoares», visibili oggi nella collezione del museo della Biblioteca ambrosiana<sup>84</sup>.

Il Gesuita si lamenta delle condizioni di povertà materiale delle provincie gesuite che si stanno allora creando e del sentimento di abbandono di cui soffrono i missionari. E il senso dell'allusione all'eventuale elezione di Baronio a Papa, con la speranza che favorisca il ministero delle missioni. Nel 1605, deplora la mancanza di missionari e la necessità di dover spedire il proprio compagno, il padre Juan Antonio, per chiedere il soccorso di Roma. Spera che l'arcivescovo, nominato patrono della provincia del Paraguay, lo appoggerà nelle sue diligenze in Italia<sup>85</sup>. Ricorda anche la gioia dei Gesuiti di Lima alla lettura di una lettera del Borromeo indirizzata a uno di loro e la loro volontà di farla tradurre in spagnolo per farla circolare<sup>86</sup>. Nel 1605, chiede all'arcivescovo un'elemosina per vestire e alimentare i missionari del Paraguay<sup>87</sup>. Poi nel 1608 sollecita l'invio di numerose reliquie tramite un procuratore della provincia<sup>88</sup> e l'intervento dell'arcivescovo per facilitare la partenza di Gesuiti italiani per il Paraguay<sup>89</sup>.

Il cardinale serve anche di legame col collegio di Brera di Milano, trasmettendo i racconti di missioni, «per animarli ad andare e aiutare». La traduzione in italiano della lettera fu lievemente censurata, sopprimendo dei passaggi che raccontavano le difficoltà incontrate da Torres Bollo durante la spedizione organizzata nel 1604<sup>90</sup>. Bisognerebbe dedurre che Torres Bollo non si fida della provincia milanese e preferisce utilizzare le proprie vie per diffondere la sua propaganda per le missioni ?

Le domande di elemosina vengono apparentemente soddisfatte, visto che nel mese di maggio del 1612 il procuratore di Siviglia per la Compagnia di Gesù in America ringrazia in una lettera l'arcivescovo Borromeo per la cassa di calici ricevuta da Genova che sta per spedire in Paraguay<sup>91</sup>. Torres Bollo ne conferma l'avvenuta recezione nel marzo del 1617 da Cordoba, dove sono appena arrivati da Buenos Aires i calici e la reliquia<sup>92</sup>. Nel 1621, tocca ad alcuni rosari che aspettano nel porto sudeamericano<sup>93</sup>, mentre nel 1623 Torres Bollo annuncia a Borromeo che le reliquie di Carlo sono sistemate nel collegio di Asunción<sup>94</sup>.

Attraverso Borromeo, queste domande di elemosina s'indirizzano a tutta la società milanese, in particolare tramite le scuole della dottrina cristiana. La domanda si estende a tutta la diocesi quando nel 1608 Torres Bollo spiega che più di 400 donne nobile spagnole sono state fatte prigioniere dagli Indiani «selvaggi» del Cile e ne hanno senza dubbio avuto dei figli rimasti senza battesimo. «Spera ottenere una buona elemosina che Sua Illustrissima Signoria commanderà di fare in quella molto ricca diocesi di Milano» e fa un

appello alla «nobiltà», promettendo ai sudditi dell'arcivescovo la gloria nell'altro mondo. L'accento è volontariamente messo sulla parola «nobile» scritta quattro volte nella lettera<sup>95</sup>. Torres Bollo conosce i valori della società europea e sa che corde sensibili bisogna toccare. Quando descrive la cattività di quelle donne e bambini, spiega che «nelle mani di quei barbari sono così maltrattati che la schiavitù in mezzo ai Turchi non è tanto crudele e inumana quanto questa, perché si servono di questi poveri prigionieri come strumento per i compiti più vili e più faticosi». Alla nobiltà di queste donne si oppone il lavoro degradingante al quale sono ridotte, che risulta offensivo per una società legata allo *status*, le convenienze e la civiltà.

La descrizione degli indiani fa anche parte dei mezzi di cui dispone il missionario per rientrare nella cultura condivisa dagli uomini del suo tempo. Sistematicamente viene rilevata la barbarie degli indiani delle frontiere della cristianità, che corrispondono alla terza categoria descritta da José de Acosta e ripresa da Giovanni Botero, quella degli indiani senza fede e senza legge. Allo stesso modo che il parallelo coi Turchi, l'uso come sinonimi delle parole «infedeli» e «pagani», mentre esiste una distinzione fra questi due termini, non è innocente. Il Gesuita semplifica il vocabolario per ricordare all'arcivescovo e alle sue pecore le proprie angosce nei confronti degli Ottomani, che sono allora alle porte dell'impero degli Asburgo. Le stesse ambiguità sugli indiani dei margini dell'impero spagnolo che rimangono da convertire si percepiscono nel libro pubblicato dal missionario nel 1603. Così, nel momento in cui Torres Bollo tenta di toccare la sensibilità del patriato milanese riguardo alla conversione degli indiani, tramite l'arcivescovo si può leggere sullo stesso tema in latino, italiano, francese, e anche in polacco.

Non si sa se i fedeli del Milanese abbiano spedito soldi a Torres Bollo per soccorrere le nobildonne catturate dagli indiani Araucani. Quando si pensa ai mezzi a disposizione dei missionari per rivolgersi a un pubblico europeo nella sua vita quotidiana e nell'ambito della sua pratica religiosa, bisogna anche pensare alla messa, la predicazione, le processioni e la profusione d'immagini prodotte dalla cultura barocca del Seicento. Non abbiamo ancora trovato sermoni del Borromeo che alludano all'America o alla conversione dei Gentili. Nel Seicento la predicazione intensifica l'uso degli *exempla*, come quelli utilizzati dai religiosi mendicanti dell'epoca medievale e generalmente influenzati dagli stessi modelli. Nella Nuova Spagna queste piccole storie utilizzate dai predicatori nella loro argomentazione tendevano a costruire un modello di peccatore universale prendendo racconti in tutto il mondo, adattati alle realtà messicane. Queste storie sono molto numerose nelle Lettere *annuae* dei Gesuiti che circolano anche in Europa e quelle che si trovano nella corrispondenza di Torres Bollo presentano degli indiani virtuosi che rifiutano di ricadere nel paganesimo. Danièle Dehouve ha dimostrato che questi *exempla* americani sono stati poi utilizzati nella letteratura europea, soprattutto spagnola<sup>96</sup>. Non è da escludere che la predicazione a Milano abbia utilizzato questo tipo di testi venuti dall'Asia o dall'America, facendo così conoscere alla società urbana i racconti sulle



popolazioni variegata dei territori di conversione<sup>97</sup>.

Tra i Gesuiti redattori di lettere *indipetae* questa curiosità può anche trasformarsi in azione. La missione lontana suscita controversie, discussioni contraddittorie, una grande effervescenza e anche la fabbricazione di veri miti.

### 9. Il mito della partenza: tra legami di amicizia e immaginario collettivo

La relativa rarità dell'elezione dei Gesuiti italiani per le spedizioni nei paesi posseduti dai portoghesi e spagnoli all'inizio del Seicento spiega senza dubbio in parte l'ardore dei redattori di *indipetae* del nostro campione. Spiega anche la costruzione di una vera mitologia della partenza in missione che rivaluta l'importanza di questo orizzonte lontano nelle rappresentazioni collettive di questa frazione della gioventù.

Una delle principali difficoltà che devono affrontare i candidati è l'attitudine dei superiori locali: alcuni oppongono una resistenza attiva alla scrittura della lettera e ad un eventuale partenza, mentre altri, spesso candidati sfortunati loro stessi, incoraggiano i giovani a manifestare il loro desiderio al generale. Quando le lettere citano i superiori lo fanno spesso per lamentarsi della loro resistenza a lasciare partire giovani di talento, utili per le attività d'insegnamento. Nel 1609, Carlo Tornielo spiega che sono già sette anni che chiede di partire. Nonostante fosse stato scelto tre anni prima, il provinciale l'aveva trattenuto a Cremona per il corso di retorica. Chiede quindi al generale una risposta diretta e sospetta i suoi superiori di voler impedire la sua partenza con il pretesto «delle Indie di qui»<sup>98</sup>. Nel 1609, Alfonso Cignardi racconta l'opposizione del suo provinciale ad un'eventuale partenza per le Indie e Giovanni Rho non dice altro, sottolineando le buone disposizioni del generale<sup>99</sup>.

Al contrario, nel dicembre del 1606, Fignoli e Cignardi citano il loro maestro dei novizi, Tomaso Ceronio, pronto ad incoraggiarli e a dar loro informazioni precise<sup>100</sup>. Ceronio stesso scrisse due lettere *indipetae* nel 1603. Dal 1606 al 1611, è maestro dei novizi ad Arona, dove ha certamente continuato ad incoraggiare i giovani Gesuiti<sup>101</sup>. Il 6 gennaio del 1609, Fabrizio Aiazza<sup>102</sup> viene appoggiato dal suo professore di filosofia, Costanzo Borroni, che conferma nella sua *indipeta* dello stesso giorno la cattiva volontà dei superiori. Candidato frustrato nove anni prima, il suo proprio superiore gli aveva allora dissimulato la risposta positiva del generale alla sua richiesta di partire col procuratore dell'India, il padre Laertio. Nel 1609 desidera per se stesso una risposta questa volta diretta<sup>103</sup>. Una serie di ordini dati prima del 1619 nella provincia di Milano dal generale Vitelleschi conferma questa tensione tra i candidati alla partenza, i superiori locali e il generale. Vitelleschi chiede che «si usi diligenza che niuno dissuada ad altri de nostri l'andar all'India, o ne parli altrimenti di quel che conviene»<sup>104</sup>.

Nella stessa lettera del 6 gennaio del 1609, Borroni oppone l'adesione

dei genitori all'attitudine dei superiori. La sua allusione ad Alessandro Rho, il padre di Giovanni e Giacomo, c'informa dell'importanza del parere dei genitori nel destino missionario dei giovani nobili milanesi, anche dopo la loro entrata in religione. Questo solleva la questione dell'autorità paterna nelle scelte dei giovani nobili europei ai quali si offriva l'alternativa tra il matrimonio e diverse forme di celibato, tra cui la vita religiosa. Renata Ago ha dimostrato come le scelte dei genitori, legate ad imperativi di lignaggio, tengono comunque conto del desiderio e della vocazione dei figli<sup>105</sup>. Una volta passata la porta del convento, o come qui del collegio, i genitori rimanevano presenti. Spesso opposti alla partenza dei loro figli per le missioni lontane, come dimostrato da Charlotte de Castelnau per il Portogallo<sup>106</sup>, sembrano anche attenti ai loro desideri. Alessandro Rho si scarica della decisione sul generale della Compagnia di Gesù, cui aveva delegato il ruolo di padre quando vi aveva lasciato entrare i suoi due figli. Tuttavia il legame familiare non si allenta, come lo dimostra la corrispondenza di Giacomo Rho con i suoi parenti dopo la sua partenza per l'India nel 1618, pubblicata a Milano nel 1620 e tradotta in tedesco<sup>107</sup>. Secondo Renata Ago, la preoccupazione per la libertà di scelta dei giovani si spiega, particolarmente in Italia, con l'importanza del libero arbitrio nella teologia post-tridentina. L'esistenza stessa delle lettere *indipetae* conferma questa interpretazione. La loro scrittura è il risultato di un esame di coscienza approfondito da parte dei candidati e fornisce la prova materiale in caso di reclamazione della famiglia.

Una volta superate queste difficoltà, la partenza dei candidati italiani per la missione dipende del ritmo delle spedizioni, delle scelte dei superiori a Roma, ma anche della relativa apertura dei reami iberici all'arrivo di italiani.

Se esaminiamo con cura le spedizioni per l'India, quindi per Goa, la porta dell'estremo Oriente per i missionari, controllata dai Portoghesi, vediamo che sono quasi annuali tra il 1597 e il 1611 (troviamo soltanto tre anni senza partenze: nel 1598, 1606 e 1610)<sup>108</sup>. Su un totale di 225 missionari, il più delle volte portoghesi, troviamo un terzo d'italiani (78), con ogni tanto una proporzione più importante come nel 1602, quando il padre Laertio partì con 60 missionari tra cui 30 italiani. Fra il 1597 e il 1611, un solo milanese presente nel nostro campione, Ludovico Mariana, fu eletto, nel 1607.

Il passaggio in America può portare in Brasile (via il Portogallo), nella Nuova Spagna, tappa sulla strada per le Filippine, o in Perù, Nuova Granada, Paraguay oppure il Cile. La spedizione più importante per il Perù fu riunita da Diego de Torres Bollo nel 1603, con quaranta missionari, tra cui tredici italiani. Nella provincia peruviana gli italiani avevano una reputazione di missionari zelanti, buoni studiosi delle lingue locali<sup>109</sup>. Secondo le regole della Casa de la Contratación soltanto i subditi della Corona di Castiglia potevano andare in America. Filippo III aveva precisato tra il 1598 e il 1602 il divieto fatto agli italiani<sup>110</sup>. Per eludere questo divieto Torres Bollo aveva fatto scrivere i nomi degli italiani alla spagnola. La giovinezza dei Gesuiti di questa spedizione non fu allora un ostacolo, visto che numerosi furono i

novizi scelti, segno ancora una volta della resistenza delle provincie europee a lasciare partire Gesuiti già formati. È anche un segno della fiducia che ispirano i colleghi di oltremare, capaci di completare la loro formazione intellettuale e religiosa<sup>111</sup>.

Questi giovani novizi, alcuni già studenti, sono una popolazione specifica, che vive in gruppo all'interno di strutture collettive in cui si condividono amicizie molte volte sin dall'infanzia. Malgrado la natura individuale della scelta che rivela la lettera *indipeta*, loro affrontano collettivamente la rarità dell'elezione e le difficoltà opposte dalle autorità familiari o religiose. Fuori delle lettere *indipetae*, altri testi alludono alla partenza per la missione e invitano ad interrogarsi sulla costruzione, incoraggiata dall'istituzione, di veri miti intorno alla vocazione missionaria ed alla sua realizzazione.

Tra i redattori del nostro campione milanese, alcuni casi sono da riferire, sia perché scrissero numerose lettere, sia perché le scrissero in forma collettiva. Giovanni Battista Bonelli, Alfonso Cignardi e Gerolamo Fagnoli scrivono insieme nel 1606 una corta lettera, prima di finire il noviziato<sup>112</sup>. Nel 1608, Bonelli e Fagnoli collaborano ancora per ricordare al generale il loro desiderio, argomentando sulla propria maturità e il fatto che non si può più sospettargli di «spirito di noviziato», visto che hanno finito il corso di logica<sup>113</sup>. Il 6 gennaio, Costanzo Borroni conferma l'esistenza di questo gruppo lodando Fabrizio Aiazza, Carlo Torniello, Giovanni Rho e Alfonso Cignardi che desidera avere come compagni in caso di partenza<sup>114</sup>.

Questa vera effervescenza e spirito missionario di cui si può sospettare l'esistenza nei colleghi e noviziati è ben illustrata da una storia di apparizione che coinvolge Gerolamo Cignardi, il fratello di Alfonso, e Giovanni Battista Bonelli.

Il 31 gennaio del 1608 muore a Cremona Gerolamo Cignardi, colpito a vent'anni da una malattia respiratoria, un anno dopo la scrittura della sua unica *indipeta*. Molto rapidamente la sua reputazione di santo provoca la scrittura di racconti che narrano la sua breve vita e come sia apparso all'occasione della sua morte al suo migliore amico, Giovanni Battista Bonelli. Questi aveva redatto una lettera con Alfonso, il fratello di Gerolamo, ed altri. Nel 1620 partì per l'Oriente, dove morì nel 1638, trent'anni dopo il suo amico Gerolamo.

Quattro racconti ci restituiscono l'apparizione che dette a Gerolamo una fama di santo. Uno di questi (1) fu certamente scritto dal rettore di Cremona al momento della morte<sup>115</sup>. Dionisio Sivori, dichiara averlo «praticato in Milano per compagno al secolo; havuto per connovito in Arona, e per condiscipulo di retorica in Como». E l'autore di un altro racconto (2) intitolato *Della vita della santa memoria del fratello Geronimo Cignardi*<sup>116</sup> e di una lettera su Giovanni Battista Bonelli (3), scritta a Cremona il 3 di maggio del 1668 al fratello Giovanni Battista Ambrosino, per servire d'informazione per la storia dell'Ordine in Italia che preparava allora il padre Bartoli<sup>117</sup>. In questa lettera viene inclusa una narrazione della grazia ottenuta a Posnan in Polonia molti anni più tardi, per il tramite della reliquia di un indice intero

del fratello Cignardi, con la carne e la pelle<sup>118</sup>. Gli archivi conservano anche una «Narratione dell'apparitione fatta dal Fflo Gerolamo Cignardi al P. Gio. Battista Bonelli scritta dal P. Alessandro de Rodes nella relatione del Tonchino capo. XLVI» (4), copia manoscritta del capitolo corrispondente, pubblicato in italiano nel 1650<sup>119</sup>. Alessandro da Rodes racconta la morte del padre Bonelli nel 1638, mentre attraversava le montagne tra il Tonchino e il Laos, come visitatore della missione nel Tonchino, dopo molti anni passati a Macao<sup>120</sup>.

Tre di questi racconti (1,2 e 4) narrano grosso modo la stessa storia. Grandi amici, Bonelli e Cignardi si erano fatto la mutua promessa di manifestarsi l'uno all'altro al momento della loro morte. Stando Bonelli a Milano, nel collegio di Brera, Cignardi gli sarebbe apparso all'alba per informarlo della propria morte. Bonelli gli avrebbe chiesto del suo proprio destino e Cignardi gli avrebbe risposto che avrebbe avuto ancora una lunga strada da percorrere. Per Alessandro da Rodes si tratta di una premonizione del suo destino di missionario, visto che avevano tutti due scritto una lettera *indipenta*.

Un altro racconto (3), restituito da Sivori nel 1638, quindi sessant'anni dopo la morte di Cignardi, trent'anni dopo quella di Bonelli, e diciotto anni dopo la pubblicazione del libro di Rodes in italiano, si distacca totalmente dalle versioni precedenti e reintroduce questo evento nell'effervescenza missionaria dei collegi. Racconta Sivori che alcuni mesi dopo la partenza di Bonelli, questi «scrive una lettera a uno de nostri di Brera nella quale scrisse tanti mali corporali e spirituali del viaggio dell'Indie, e della vocatione di andare in quelle parti, ch'era efficacissima a dissuadere dal viaggio chiunque avesse havuto tale vocatione»<sup>121</sup>. Raccomandando il segreto al suo destinatario, il padre Sivori spiega anche che il contenuto della lettera non fu divulgato apertamente ma rapidamente conosciuto nel collegio. Secondo lui l'apparizione del Cignardi al Bonelli non ebbe luogo a Brera ma durante il viaggio nell'India, proprio quando Bonelli affrontava la tentazione di tornare. La cosa era pure «materialmente impossibile», visto che Bonelli aveva fatto quel viaggio dodici anni dopo la morte dell'amico. In questo caso, la visione poteva essere considerata come una grazia particolare, perché Bonelli aveva alla fine deciso di continuare il viaggio.

Come interpretare la storia stessa, le differenze tra le versioni e soprattutto il destino di questa storia nello spirito di quelli che rimangono ?

Che Cignardi sia apparso a Bonelli a Milano o nella nave, l'apparizione è un incoraggiamento a continuare nella vocazione missionaria condivisa dai due amici. Questa amicizia, che precede l'entrata nell'Ordine religioso, è fondatrice del carattere collettivo della vocazione missionaria per tutti i giovani Gesuiti. Però il ricupero dell'episodio in diversi racconti e le differenze di senso tra un'apparizione al momento della morte di Cignardi davanti all'amico appena sveglio e una visione del morto dodici anni dopo sulla nave per l'India, dimostrano l'uso collettivo di questo tipo di racconto. Dal punto di vista della tensione drammatica e delle conseguenze collettive dell'episodio

sulle rappresentazioni dei giovani Gesuiti dei colleghi europei, era molto più interessante spostare l'episodio nel tempo e nello spazio. Si poteva così articolare più facilmente l'esperienza singolare dell'apparizione con la storia collettiva alla quale partecipava ogni giovane gesuita candidato alla missione. L'ambiguità di Bonelli, che solo la trasformazione radicale dell'episodio fatta da Sivori nel 1668 permette d'introdurre, rivela al tempo stesso la debolezza apparente e i sentimenti contraddittori di paura e di desiderio, con cui i giovani gesuiti europei potevano tutti identificarsi al momento di scrivere la loro lettera *indipeta*. La circolazione clandestina a Brera del contenuto della lettera di Bonelli e il segreto chiesto più di quarant'anni dopo svelano la sua debolezza ma invitano soprattutto al rispetto della memoria del missionario. Era certo da vergognarsi di voler tornare indietro, ma nessuno poteva vantarsi di essere al sicuro di questa tentazione.

L'apparizione di un morto, o piuttosto la visione *a posteriori* di un morto in odore di santità, è di una incredibile efficacia visto che ridà coraggio al missionario. Il racconto rimane quindi nella retorica propria ai racconti di vite di missionari che troviamo nei Menologi dell'Ordine: una grande umiltà, il dubbio eventualmente, superato grazie all'intervento di Dio. Questo vero *exemplum* dimostra la necessità di aggiornare permanentemente il desiderio della missione. Quel che nella ripetizione fanno le lettere *indipetae* sul piano individuale, il racconto dell'apparizione fa su quello collettivo, conferendo ad essa uno statuto di mito particolarmente efficace nell'ambito della solidarietà generazionale cementata dalla giovinezza e dai legami di amicizia.

Il ruolo della Compagnia di Gesù è sicuramente centrale nella nascita della vocazione missionaria dei redattori di lettere *indipetae*. Tuttavia, molte altre vie di conoscenza della missione esistono nella vita laica, secondo le letture e gli incontri possibili nella società europea dell'inizio del Seicento. Si aggiungono i legami coi circoli ecclesiastici, devoti e le missioni lontane. Questo dimostra certamente il grande successo della propaganda della Compagnia di Gesù per le missioni, almeno per quanto riguarda la società urbana milanese. I giovani redattori d'*indipetae* che stanno ancora sulla frontiera fra il mondo dei laici e quello dei religiosi riflettono questa propaganda. Le loro lettere e gli episodi che circondano la loro redazione ne sono in un certo senso il frutto. Formulano al tempo stesso le certesse della necessità dell'evangelizzazione, ma anche la paura e l'ignoranza delle realtà concrete, che provoca la costruzione di veri miti.

## ABSTRACT

*The aim of this article is to document the social frame of the missionary mobility of the European Jesuits at the beginning of the 17<sup>th</sup> century, beyond their belonging to the religious order. The study is focused on Milan, capital of the catholic reformation and a strategic place for the Spanish Hapsburg.*

The sources are the *Indipetae* letters, wrote by the Jesuits to ask for their departure to mission, the stories about the lives of these candidates and of some missionaries themselves as well as the correspondence exchanged between a missionary in Paraguay and the archbishop Federico Borromeo. Ignorance, uncertainty and myths are the fellows of the mission departure, whereas information about the foreign missions reaches the European public of the cities by different ways, hence a growing desire for Indies among the youth often before their joining a religious order. Some of them fulfill this desire and the whole society takes part in their departure and thereby consents to the catholic missionary movement out of Europe. It reminds of an encounter between «The Europe of the Devout» and catholic expansion.

Lo scopo di questo articolo è di situare la mobilità missionaria dei gesuiti europei all'inizio del Seicento nell'ambito della società urbana, fuori e dentro i limiti dell'ordine religioso. Le lettere *indipetae*, scritte dai Gesuiti per sollecitare la loro partenza in missione, i racconti di vita di aspiranti alla missione e dei missionari stessi, come pure la corrispondenza di un Gesuita del Paraguay con l'arcivescovo Federico Borromeo, sono le fonti di questo studio incentrato su Milano, capitale della Riforma cattolica e importante città nella scacchiera europea degli Asburgo di Spagna. L'ignoranza, l'incertezze et i miti accompagnano la partenza in missione nonostante le informazioni sulle missioni lontane arrivino al pubblico europeo delle città attraverso numerose strade, suscitando il desiderio delle Indie della loro gioventù, anche prima dell'entrata negli ordini religiosi. La partenza in missione di alcuni diventa una forma di partecipazione e di consenso di un'intera società allo slancio missionario cattolico fuori dell'Europa, una forma d'incontro dell'«Europa dei devoti» con l'espansione del cattolicesimo.

<sup>1</sup> Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, La Martinière, Paris 2004.

<sup>2</sup> Louis Châtellier, *L'Europe des dévots*, Flammarion, Paris 1987, p. 34. (tr. it. Garzanti, Milano 1988).

<sup>3</sup> Gianvittorio Signorotto, *Milano spagnola. Guerra, istituzioni, uomini di governo*, Milano 2001, p. 19-20; Antonio Domínguez Ortiz, *Historia de España*. III. *El Antiguo Régimen: los Reyes católicos y los Austrias*, Alianza editorial, Madrid 1996, p. 302-305.

<sup>4</sup> Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris 2003.

<sup>5</sup> Gianvittorio Signorotto, *Milano sacra. Organizzazione del culto e consenso tra XVI e XVIII secolo*, in Franco Della Peruta-Roberto Leydi-Angelo Stella (eds.), *Milano e il suo territorio*, Silvana, Milano 1985, p. 581-629.

<sup>6</sup> D. Deslandres, *op. cit.*, pp. 74-86, pp. 235-240.

<sup>7</sup> Jean-Pierre Gutton, *Dévots et société au XVII<sup>e</sup> siècle. Construire le ciel sur la terre*, Belin, Paris 2004.

<sup>8</sup> Articoli di Anna Rita Capoccia-Charlotte de Castelnaud-L'Estoile-Pierre-Antoine Fabre-Aliocho Maldavsky in P.-A. Fabre-Bernard Vincent (eds.), *Notre lieu est le monde. Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne*, Editions de l'École française de Rome, Rome 2007; Giovanni Pizzorusso, *Le choix indifférent. Mentalités et attentes des jésui-*

*tes aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVII<sup>e</sup> siècle*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Italie Méditerranée» x, 2(1997), pp. 881-894. Alessandro Guerra, *Per un'archeologia della strategia missionaria dei Gesuiti. Le Indipetae e il sacrificio nella «vigna del Signore»*, in «Archivio italiano per la storia della pietà» XIII, Roma 2000, pp. 109-191; Gian Carlo Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Einaudi, Torino 2001.

<sup>9</sup> A. Maldavsky, *Administrer les vocations missionnaires. Les Indipetae et l'organisation des expéditions de missionnaires aux Indes Occidentales au début du XVII<sup>e</sup> siècle*, in P.-A. Fabre-B. Vincent (eds.), *Notre lieu est le monde*, cit., pp. 45-70.

<sup>10</sup> Il lavoro su questo fondo è stato fatto con P.-A. Fabre, nell'ambito di un progetto di ricerca (ACI-CNRS) sulle *Indipetae*, col Groupe de Recherches sur les missions ibériques modernes, EHES, CARE. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Fondo Gesuitico (FG) 732 (senza data), FG733 (1589-1606), FG634 (1607-1615); ARSI, *Ital. 173*, «Missiones et servitium peste infectorum petentes».

<sup>11</sup> ARSI, Catalogo 1606 Med. 8,33 C., F207-207v.

<sup>12</sup> FG733 F217-217v.

<sup>13</sup> FG733 F233-233v.

<sup>14</sup> FG734 F218-218v.

<sup>15</sup> FG733 F221-221v.

<sup>16</sup> FG733 F331-331v.

<sup>17</sup> FG734 F367rv.

<sup>18</sup> FG733 F318-318v.

<sup>19</sup> FG734 F295-295v.

<sup>20</sup> FG734 F292-292v.

<sup>21</sup> FG734 F257-257v.

<sup>22</sup> FG734 F294-294v.

<sup>23</sup> A. Maldavsky, *Administrer les vocations*, cit.

<sup>24</sup> Giuseppe Piras, *Martin de Funes S.I., (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998.

<sup>25</sup> I procuratori delle provincie di missione sono molto frequentemente citati nelle lettere: Pechino (FG734 F169rv), Giappone, Nicolò Spinola (FG733 F310-310v; FG734 F221-221v; FG734 F290-290v; FG734 F217-217v; FG734 F248-248v, FG734 F294-294v), Perù, Diego de Torres Bollo (FG733 F242-242v; FG733 F221-221v); Alonso Mexia (FG734 F174rv; FG734 F183rv; FG734 F057 -57v; FG734 F179rv), Martin de Funes (FG734 F044 -44v; FG734 F049 -49v; FG734 F047 -47v; FG733 F248-248v; FG734 F055 -55v).

<sup>26</sup> François DE Dainville, *L'éducation des jésuites (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Ed. de Minuit, Paris 1978, pp. 427-470.

<sup>27</sup> *Avvisi Particolari delle Indie di Portogallo. Nouamente hauuti questo Anno del 1555 da li R. padri della Compagnia di Iesu*, apud Antonium Bladum Impressorem Cameralem, Romae 1556.

<sup>28</sup> Daniel Nordman, *La géographie des jésuites*, in Luce Giard (ed.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, PUF, Paris 1995, pp. 221-236.

<sup>29</sup> Antonio Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*. XXIII, Tecla-Tovar, Barcelona-Oxford 1971, pp. 420-421. Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. VIII. Schepens-Picard, Bruxelles-Paris 1898, c. 132-134. Robert Streit, *Bibliotheca missionum*, Roma-Freiburg-Viena, Herder, 1959-1961, II, c. 1349.

<sup>30</sup> A. Maldavsky, *Quitter l'Europe pour l'Amérique. Mode d'emploi d'une quête missionnaire*, in Christian Buchet (ed.), *La Mer, la France et l'Amérique Latine*, PUPS, Paris 2006, pp. 147-166.

<sup>31</sup> Rosario Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 5-26.

<sup>32</sup> Maria Matilde Benzoni, *La cultura italiana e il Messico. Storia di un'immagine da Temistitan all'Indipendenza (1519-1821)*, Unicopli, Milano 2004, p. 37-43.

<sup>33</sup> R. Romeo, *op. cit.*, p. 86.

<sup>34</sup> Cfr. anche Adriano Prosperi-Wolfgang Reihard (eds.), *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Il Mulino, Bologna 1992. William M. Hamlin, *The image of America in Montaigne, Spenser, and Shakespeare: Renaissance ethnography and literary reflection*, MacMillan, Basingstoke 1995 o sulla storia della geografia, il libro di Franck Lestringant-Jean-Marc Besse, *Les grandeurs de la Terre: aspects du savoirs géographique à la Renaissance*, ENS, Paris 2003.

<sup>35</sup> M.M. Benzoni, *op. cit.*, p. 91.

<sup>36</sup> *Ibi*, p. 95.

<sup>37</sup> R. Romeo, *op. cit.*, p. 107; Anthony Pagden, *The Fall of Natural man. The American Indian and the Origins of comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

<sup>38</sup> Botero tratta della religione nel mondo in una lettera al cardinale Antonio Carafa, pubblicata in latino a Parigi nel 1585 e a Milano nel 1586. Questo *Discorso de vestigiis, et argomentis de la fede catholica reitrovati nell'India da'Portoghesi, e nel Mondo nuovo da' Castigliani*, si pubblica a Roma in italiano nel 1588. Aldo Albonico, *Il mondo americano di Giovanni Botero*, Bulzoni, Milano 1990, p. 23-34.

<sup>39</sup> Cité par A. Albonico, *Il mondo*, cit., pp. 199-200.

<sup>40</sup> Federica Ambrosini, *Paesi e mari ignoti. America e colonialismo europeo nella cultura veneziana (secoli XVI-XVII)*, Deputazione di Storia Patria per le Venezie, Venezia 1982.

<sup>41</sup> Giovanni Caravaggi, *La letteratura spagnola in Lombardia*, in P. Pissavino-G. Signorotto (eds.), *Lombardia borromaica, Lombardia spagnola (1554-1659)*, Bulzoni, Milano 1995, I, p. 233-246

<sup>42</sup> A. Albonico, *Il cardinal Federico "Americanista"*, Bulzoni, Roma 1990, p. 122.

<sup>43</sup> Gino Fogolari, *Il Museo Settala. Contributo per la storia della cultura in Milano nel secolo XVII*, in «Archivio Storico Lombardo» II (1900), pp. 58-126; Antonio Aimi, *Il Museo Settala: i reperti americani di interesse etnografico*, in «Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia» CXIII (1983), pp. 167-186; Antonio Aimi-V. De Michele-Alessandro Morandotti (eds.), *Musaeum Septalianum una collezione scientifica nella Milano del Seicento*, Giunti Marzocco, Firenze 1984; «kos» n. 24, juillet-août 1986; Aldo De Maddalena, «Milan the Great». *Milano nelle brume del Seicento*, Cariplo, Milano 1989. Alessandro Morandotti, *Milano tra età spagnola e dominio austriaco: componenti sociali e circolazione artistica*, in Olivier Bonfait (ed.), *Geografia del collezionismo. Italia e Francia tra il XVI e il XVIII secolo*, École française de Rome, Rome 2001, pp. 163-183.

<sup>44</sup> Sono di età di 16 a 67 anni; 14 hanno tra 16 e 20 anni; 32, cioè più della metà, hanno tra 20 e 30 anni. Fra i 13 redattori di più di 30 anni, sei sono nella Compagnia da meno di 15 anni di Compagnia e uno di loro è novizio. Fra i redattori di cui si hanno informazioni, 33 appartengono all'Ordine da meno di cinque anni.

<sup>45</sup> Soltanto undici sono certamente sacerdoti: di essi 3 sono professi di quattro voti e uno è coadiutore spirituale. Nove sono coadiutori temporali.

<sup>46</sup> FG734 F046-046v.

<sup>47</sup> FG733 F333-333v, e certe lettere citate da A. Guerra, *op. cit.*

<sup>48</sup> Flavio Rurale, *I Gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo cinquecento*, Bulzoni, Roma 1992.

<sup>49</sup> Giovanni Sittoni di Scozia, *Theatrum Genealogicum familiarum illustrium nobilium et civium inclityae urbis Mediolani*, 1705. Manoscritti conservati all'Archivio di Stato di Milano.

<sup>50</sup> FG734 F246rv.

<sup>51</sup> C. Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., vol. VI, col. 1711.

<sup>52</sup> *Ibi*, cit., VI, col. 1709. P.G. Coole, *Nuovi documenti sui Gesuiti in Cina*, in «La Clessidra» 48, s.d., pp. 58-61.

<sup>53</sup> Enrico Casanova, *Dizionario feudale delle provincie componenti l'antico stato di Milano all'epoca della cessazione del sistema feudale (1796). Ducato di Milano, Principato di Pavia di acqua del Po, Contado di Como, Contado di Cremona, Contado di Lodi*, Biblioteca ambrosiana, Milano 1930, pp. 12, 19, 42, 62, 109.

<sup>54</sup> Madrid, Archivo Histórico Nacional: 12.2.1//OM-Caballeros-Santiago, EXP. 6447.



<sup>55</sup> ARSI, VITAE 84 F56.

<sup>56</sup> G. Signorotto, *Milano Spagnola*, cit., p. 40. Giovanni Muto, *Il governo della hacienda nella Lombardia spagnola*, in P. Pissavino-G. Signorotto (eds.), *Lombardia*, cit., I, pp. 265-302.

<sup>57</sup> G. Fogolari, *op. cit.*

<sup>58</sup> A. Albonico, *Il cardinal Federico "Americanista"*, cit.

<sup>59</sup> FG733 F342-342v.

<sup>60</sup> *Storia di Milano. L'età della riforma cattolica (1559-1630)*, Fondazione Treccani degli Alfieri per la storia di Milano, Milano 1957, x, p. 325. F. Rurale, *Questioni di politica ecclesiastica tra Roma e Milano*, in «Studia Borromaica» 18(2004), pp. 63-95.

<sup>61</sup> L'infermiere che l'ha curato in Italia, Agostino Salumbrini, due giovani studenti, di cui conosciamo le *indipetae* e Martin de Funes, un gesuita spagnolo, professore di teologia. Martin Morales (ed.), *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a las antigua provincia del Paraguay (1608-1639)*, IHSI, Madrid-Roma 2005, p. 151. Giuseppe Piras, *Martin de Funes, S. I. (1560-1611) e gli inizi delle Riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Roma 1998.

<sup>62</sup> Lima, 8 dicembre del 1604, Biblioteca Ambrosiana Manoscritti (BAM) 251, 41.

<sup>63</sup> G. Piras, *La Congregazione e il Collegio di Propaganda Fide di J. B. Vives, G. Leonardi e M. de Funes*, Roma 1976.

<sup>64</sup> Lima, 8 dicembre del 1604, BAM, 251, 41. Una seconda allusione nella lettera del 23 luglio del 1606, Santa Fe de Nuevo Reyno: BAM, 251, 237 et 240.

<sup>65</sup> Quito, 18 aprile del 1605, BAM, G. 201 INF, 84.

<sup>66</sup> Cordoba, 1° febbraio del 1625, BAM, G 254 INF, 359.

<sup>67</sup> Santiago del Cile, 25 marzo del 1608, BAM, 199, 294. Alcune lettere sono state pubblicate da Giovanni Galbiati, *Notizie sulle antichità sudamericane del Museo Settala all'Ambrosiana*, in *Atti del XXII Congresso degli americanisti*, Roma 1926, I, pp. 512-520.

<sup>68</sup> Carlo Torre, *Il ritratto di Milano*, Milano 1714 (1674?), p. 233.

<sup>69</sup> Archivio di Stato di Milano (ASM), Fondo Religione, 545 S. Dalmazio Congregazione della Dottrina Cristiana. Circondario 1579-1785.

<sup>70</sup> *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, Egidio Boniardi, Milano 1988, II, p. 988.

<sup>71</sup> C. Torre, *op. cit.*, p. 233.

<sup>72</sup> Francesco Rivola, *Vita di Federico Borromeo*, Dionisio Gariboldi, Milano 1656, pp. 260-271.

<sup>73</sup> BAM X 308 inf, f. 62. La stampa accompagna un formulario da riempire dal professore di dottrina cristiana, per testimoniare che l'allievo ha frequentato la scuola. Carlo Torre spiega che ci si trovava un affresco coi due cugini Borromeo, *op. cit.* p. 233.

<sup>74</sup> F. Rivola, *op. cit.*, p. 260-271.

<sup>75</sup> ASM, Fondo Religione, 545, S. Dalmazio, Congregazione della Dottrina Cristiana. Circondario 1579-1785.

<sup>76</sup> *Storia di Milano*, cit., p. 175. David Garrioch, *La persistence des confréries milanaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue de l'Histoire Moderne et Contemporaine» 52 (ottobre-dicembre 2005), pp. 50-71.

<sup>77</sup> Cile, 10 ottobre 1612, BAM, G. 253 INF, 102.

<sup>78</sup> Lima, 8 dicembre del 1604, BAM, 251, 41.

<sup>79</sup> Lima, 20 maggio del 1607, BAM, 196, 53.

<sup>80</sup> Lima, 20 maggio del 1607, BAM, 196, 53.

<sup>81</sup> Tucumán, 11 luglio del 1623, BAM, G 237 INF, 93.

<sup>82</sup> Tucumán, 11 luglio del 1623, BAM, G 237 INF, 93.

<sup>83</sup> Quito, 18 aprile del 1605, BAM, G. 201 INF, 84.

<sup>84</sup> Lima, 20 maggio del 1607, BAM, 196, 53.

<sup>85</sup> Quito, 18 aprile del 1605, BAM, G. 201 INF, 84.

<sup>86</sup> Lima, 8 dicembre del 1604, BAM, 251, 4.

<sup>87</sup> Lima, 20 maggio del 1607, BAM, 196, 53.

<sup>88</sup> Santiago de Cile, 25 marzo del 1608 BAM, 199, 294.

<sup>89</sup> Chili, 10 ottobre del 1612, BAM, G. 253 INF, 102.

<sup>90</sup> Santa Fe de Nuevo Reyno, 23 luglio del 1606, BAM, G 251, 237 et 240.

<sup>91</sup> Séville, 20 maggio del 1612, BAM, G. 211bis INF, 256.

<sup>92</sup> Cordoba, 16 marzo del 1617, BAM, 253, 204.

<sup>93</sup> Cordoba, 19 marzo del 1621, BAM, 254, 158.

<sup>94</sup> Tucumán, 11 luglio del 1623, BAM, G 237 INF, 93.

<sup>95</sup> Santiago de Cile, 2 aprile del 1608, BAM, 199, 317.

<sup>96</sup> Danièle Dehouve, *L'évangélisation des Aztèques ou le pêcheur universel*, Maisonneuve & Larose, Paris 2004.

<sup>97</sup> Bisogna anche aggiungere le celebrazioni in occasione delle beatificazioni o canonizzazioni, come le feste dedicate a Ignazio o Francesco-Saverio nel 1622. Il teatro, ma anche la scultura, come la statua dedicata all'idolatria a Roma (fine Seicento), costituiscono altre piste su questo argomento.

<sup>98</sup> FG734 F171rv.

<sup>99</sup> FG734 F311-311v, FG734 F284-284v.

<sup>100</sup> FG733 F451-451v.

<sup>101</sup> ARSI, Med. 47, catalogo di Milano, 1606, f. 223, p. 24, n°1.

<sup>102</sup> FG734 F247-247v.

<sup>103</sup> FG734 F246-246v.

<sup>104</sup> ARSI, Med 76 II, f. 449-450: «Ordini di NP Generale dati alla Provincia di Milano in diverse lettere al Prov.le Bernardino Rossignolo, e da lui intimato a tutti i superiori».

<sup>105</sup> Renata Ago, *La liberté de choix des jeunes nobles au XVII<sup>e</sup> siècle*, in Giovanni Levi-Jean-Claude Schmitt (eds.), *Histoire des jeunes en Occident de l'Antiquité à l'époque moderne*, Seuil, Paris 1996, pp. 331-377.

<sup>106</sup> C. de Castelnau-L'Estoile, *Élection et vocation: Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, in B. Vincent et P.-A. Fabre (eds.), *Notre lieu*, cit., pp. 21-43.

<sup>107</sup> *Lettere del P. Giacomo Ro Della Compagnia di Giesú dopo la sua partenza di Lisbona per la Cina, che fù alli 6 d'Aprile 1618. Scritte al Signor Alessandro Ro I. C. suo Padre in mezo al Océano*, Apresso Gio. Battista Bidelli, In Milano X.D.XX. Carlos Sommervogel, *op. cit.*, VI, col. 1709-1710. Bidelli è l'editore di numerose opere di Gesuiti a Milano.

<sup>108</sup> ARSI, Goa 28 *Elencus missorum in Indiam*, 20 fogli.

<sup>109</sup> A. Maldavsky, *L'administration*, cit.

<sup>110</sup> Lázaro Aspurz, *La aportación extranjera a las misiones españolas del Patronato Regio*, Madrid, Consejo de la Hispanidad, Madrid 1946, pp. 334.

<sup>111</sup> A. Maldavsky, *L'administration*, cit.

<sup>112</sup> FG733 F451-451v.

<sup>113</sup> FG734 F174rv.

<sup>114</sup> FG734 F246-246v.

<sup>115</sup> ARSI, VITAE 84, f. 55-78v: *Vita di Gerolamo Cignardi della C. di Gesu.*

<sup>116</sup> ARSI, VITAE 85, f. 32-33.

<sup>117</sup> ARSI, VITAE 168 f. 51-52.

<sup>118</sup> ARSI, VITAE 168 f. 2-3.

<sup>119</sup> ARSI, VITAE 86, f. 212-213.

<sup>120</sup> Alexandre De Rhodes, *Relazione De'Felici successi della Santa Fede predicata da' padri della Compagnia di Giesu nel regno di Turchino*, Giuseppe Luna, Roma 1650.

<sup>121</sup> ARSI, VITAE 168 f. 51.