

**UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE DI
MILANO**

Dottorato di ricerca in Studi Umanistici
Ciclo XXXIII

I rapporti tra la *Provincia Mediolanensis* della Compagnia di
Gesù e la curia generalizia romana alla fine del XVI secolo
(1581-1600)

Tesi di dottorato di: Federica Villa

Matricola: 4713237

Anno accademico 2019/2020

Indice

Note al lettore	5
Introduzione	6
1. <i>Le Epistolae Generalium</i>	6
2. Per una geografia della presenza gesuitica nella <i>Provincia Mediolanensis</i> al tempo di Claudio Acquaviva	12
Cenni storiografici sulla <i>Provincia Mediolanensis</i> della Compagnia di Gesù durante il generalato di Claudio Acquaviva	28
I rapporti tra la <i>Provincia Mediolanensis</i> della Compagnia di Gesù e la curia generalizia nella prima metà del generalato di Acquaviva	66
1. Una premessa. Il punto di vista di un osservatore esterno all'inizio del XVII secolo	66
1.1 Agenti al servizio del <i>diacatholicon</i>	70
1.2 «Penetrar qualche poco nelli arcani delli gesuiti»	74
1.3 La monarchia culturale gesuitica	82
2. I primi anni di governo di Acquaviva	89
2.1 Le prime due lettere esortatorie	89
2.2 I rapporti con le autorità ecclesiastiche e civili locali	106
2.3 Il ruolo dei confessori dei principi secolari	125
2.4 La predicazione: rischi di tentazioni mondane	133
3. La visita del padre Lorenzo Maggio del 1588	137
4. La congregazione provinciale del 1590	154
5. La congregazione generale del 1593	164
6. La visita del padre Fabio de Fabii	178

L'organizzazione missionaria al tempo di Acquaviva. Il caso della <i>Provincia Mediolanensis</i> attraverso le <i>epistolae generalium</i> e le <i>litterae indipetae</i>	192
1. Le <i>litterae indipetae</i>	195
2. Dietro le quinte. Criteri e condizioni per la partenza per le missioni d'oltremare	202
2.1 Necessità e funzioni della <i>littera indipeta</i>	202
2.2 Le condizioni per la partenza	221
2.2.1 Il ruolo dei provinciali	221
2.2.2 Le occasioni per scrivere	231
2.2.3 Le competenze richieste	241
3. La vocazione missionaria come strumento di consenso, dentro e fuori la Compagnia di Gesù	254
3.1 Il desiderio anteriore	254
3.1.1 Una questione storiografica dibattuta	254
3.1.2 La vocazione missionaria successiva. Il ruolo delle residenze religiose	261
3.1.3 «Non d'altro apena in ricreazione si parla». L'influenza della comunità nella maturazione del desiderio	265
3.2 La creazione del consenso	275
3.2.1 La vocazione missionaria come strumento per acquisire adesioni alla Compagnia	275
3.2.2 «Certi avisi freschissimi del Giappone». La ricerca del consenso presso le autorità civili	277
3.2.3 <i>Proposte di un padre illustrissimo et risposte di un suo figliolo il quale, havendo fatto i voti di entrare nella Compagnia di Gesù, si risolse di andarvi. Un'ulteriore fonte a confronto</i>	282
3.3 Strategie di coesione interna: il ruolo chiave delle Indie	298
3.3.1 Veri figli della Compagnia. L'attività missionaria come coronamento della vocazione all'ordine ignaziano	298
3.3.2 Le aspettative deluse	301
3.3.3 Alimentazione e conservazione della vocazione missionaria ai fini della coesione interna	305

3.3.4 <i>Indie di quaggiù</i> . Estensione di un concetto	317
Conclusione	327
Bibliografia	339

Note al lettore

Le *epistolae generalium* riportate nel corso del presente lavoro vengono citate tramite il riferimento al faldone nel quale si trovano inserite, il tomo (ce ne sono due per ogni faldone), il numero di pagina, il destinatario, il luogo di destinazione e la data. Ho omesso di premettere la dicitura ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu) a ogni riferimento, in quanto tutte le *epistolae generalium* sono conservate presso quella sede.

Nella seconda parte dell'elaborato sarà frequente imbattersi in riferimenti a *litterae indipetae* redatte nell'ambito della provincia milanese durante il generalato di Acquaviva. Tali lettere sono citate tramite il riferimento al faldone nel quale sono contenute, al numero identificativo apposto su ciascuna di esse, all'autore e alla data di composizione. Le sigle FG 733 e FG 734 stanno ad indicare i due faldoni del Fondo Gesuitico (FG), conservato presso l'Archivio Romano della Compagnia di Gesù (ARSI), nel quale si trovano inserite tutte le lettere *indipetae* considerate ai fini di questa ricerca.

Per la trascrizione delle lettere ci si è attenuti ai seguenti criteri di edizione:

- Scioglimento delle abbreviazioni;
- Normalizzazione di accenti, apostrofi e maiuscole secondo l'uso moderno.

Introduzione

1. *Le epistolae generalium*

Considerato il fine che si propone il presente elaborato – indagare i rapporti intercorsi tra la curia generalizia della Compagnia di Gesù e la *provincia mediolanensis* dell'ordine nel corso della prima metà del generalato di Claudio Acquaviva (1581-1615) – la principale fonte archivistica a cui si è fatto ricorso è costituita dalla sezione dell'ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu) intitolata *Epistolae generalium*.

Circa l'organizzazione e i documenti conservati presso l'imponente archivio romano dell'ordine gesuitico si è espresso l'allora direttore padre Edmond Lamalle in un articolo dal titolo *L'archivio di un grande ordine religioso. L'archivio Generale della Compagnia di Gesù*,¹ al quale si rimanda per una trattazione più ampia del materiale contenuto presso l'ARSI.

Le notevoli dimensioni dell'archivio centrale della Compagnia pongono due ragioni fondamentali alle proprie origini: la prima riguarda l'importanza assegnata già dallo stesso Ignazio alla corrispondenza come strumento ordinario di governo. Il fondatore, infatti, sapeva bene che, soprattutto per un ordine disperso su più continenti e caratterizzato da una forte mobilità, era necessario che, da un lato, il capo riuscisse a conservare il controllo sui suoi sottoposti e, dall'altro, che i soggetti si sentissero parte di un unico corpo, dotato di caratteristiche definite. Un carteggio assiduo era dunque indispensabile a garantire il continuo passaggio delle informazioni tra inferiori e superiori e a creare un forte spirito di corpo.² Riguardo alla frequenza con cui doveva tenersi tale corrispondenza si esprimevano

¹ E. LAMALLE, *L'archivio di un grande ordine religioso: l'Archivio Generale della Compagnia di Gesù*, in "Archiva Ecclesiae", 24-25, 1981-2, pp.89-120.

² Pur non priva di eccezioni e deroghe, la pratica della corrispondenza all'interno dell'ordine gesuitico si svolgeva secondo queste modalità: i gesuiti in missione fuori sede dovevano scrivere al provinciale settimanalmente, mentre il provinciale scriveva al generale una volta alla settimana se si trovava nello stesso stato, una volta al mese se all'estero. Anche i superiori delle case e dei collegi erano tenuti a scrivere al generale una volta al mese. Quindi, ogni quattro mesi ogni casa e collegio della Compagnia preparava una relazione in merito alle proprie attività (*Litterae quadrimestres*). Il generale rispondeva ai suoi provinciali almeno una volta al mese. Chiaramente, la frequenza della corrispondenza cambiava qualora i destinatari si trovassero presso le missioni d'oltremare: in tal caso, ai superiori delle case in India e Brasile spettava scrivere solo due volte all'anno, qualora ce ne fosse stata l'occasione.

già, nella loro ottava parte, le costituzioni dell'ordine, rivedute e corrette a questo proposito nella *Formula scribendi*, la quale fu inserita già nel 1580 nel libretto delle *Regulae Societatis Iesu*.

A determinare la formazione di un ampio e ordinato archivio contribuì, in seconda istanza, anche la scelta del segretario,³ il quale venne individuato in Juan de Polanco. Il gesuita non era nuovo alla pratica archivistica grazie al ruolo di *scriptor apostolicus* ricoperto prima di entrare in religione nella burocrazia pontificia. È proprio a Juan de Polanco che l'Archivio romano della Compagnia «deve dal principio questa sua nota caratteristica: una attenzione molto cosciente alla futura elaborazione storica del materiale conservato».⁴

Tuttavia, ciò che preme sottolineare in queste sede è soprattutto una notazione che padre Lamalle premette al suo contributo, quando avvisa i lettori intenzionati a compiere ricerche di storia locale di non crearsi false aspettative in merito al ruolo che l'ARSI e i suoi documenti possono avere in tali ricerche. È vero infatti che non poche famiglie religiose, che hanno trasferito a Roma la propria casa generalizia, vi hanno portato anche i propri archivi, corredati di tutti quelli provenienti dalle case abbandonate; ma questo non fu il caso della Compagnia di Gesù. Occorre tenere presente – prosegue l'autore – che, quando venne soppresso nel 1774, l'ordine fu soppresso anche a Roma, di modo che non ci sarebbe stata nessuna autorità in grado di convogliare presso la curia generalizia tutti i singoli archivi locali.

Ne risultò che gli archivi delle varie case e province della Compagnia furono incamerati all'interno degli archivi dei governi laici, che già si erano impadroniti degli edifici del soppresso ordine. Questo spiega il perché quasi tutti gli Archivi di Stato d'Italia conservino al proprio interno una sezione chiamata *Fondo Gesuitico*, dalle proporzioni talvolta massicce. Occorre, tuttavia, fornire un'ulteriore precisazione: di tutto il materiale proveniente dagli archivi locali della Compagnia di Gesù vennero conservati in modo quasi esclusivo i soli documenti di natura economica: titoli di proprietà, atti processuali e conti ordinari del patrimonio gesuitico. Tutto il resto – il materiale derivante dall'attività letteraria, scolastica, pastorale... – venne bollato come documentazione priva di valore ed eliminato.

³ Il segretario svolgeva anche le funzioni di archivista.

⁴ E. LAMALLE, *L'archivio di un grande ordine religioso*, op. cit., p.93.

È dunque inutile cercare presso l'Archivio Romano della Compagnia di Gesù la somma di tutti i singoli archivi locali dell'ordine; non sarà però inutile rivolgersi ad esso anche da parte di chi svolge ricerche di storia locale, a patto che si tenga a mente che, se la storia locale vi è interessata (e lo è in misura notevole), ciò avviene sempre «in quanto abbia interessato prima l'attività di questo governo [il governo centrale]». ⁵ I vari padri generali che si sono succeduti nella storia dell'ordine hanno ricevuto ingenti quantitativi di documentazione provenienti dalle province e, a propria volta, ne hanno prodotti di altrettanti. Si trattava, da un lato, di domande di delucidazioni e di permessi, dall'altro, di risposte, direttive, permessi e nomine.

Al generale si chiedeva chi ammettere alla professione dei tre e dei quattro voti e chi mandare in missione; sempre a lui spettava la nomina dei superiori, l'autorizzazione a costruire nuove case dell'ordine o a introdurre modifiche in quelle già esistenti, il permesso di prendere denaro a prestito e la ratifica di tutti i contratti di natura economica. ⁶ L'Archivio Romano della Compagnia contiene, dunque, tutto quel materiale di origine locale riguardo il quale era richiesto un parere diretto da parte del generale. Di tutto ciò che, al contrario, non necessitava del suo intervento (il tessuto della vita religiosa e apostolica quotidiana) non si faceva parola a Roma, limitando tali argomenti a una circolazione interna alle relazioni e alla corrispondenza tra i membri di una medesima provincia.

Per chi dunque abbia intenzione di ricostruire non tanto la storia istituzionale di una singola provincia dell'ordine quanto piuttosto la storia delle relazioni instauratosi tra quella provincia e la curia generalizia romana, le *epistolae generalium* si offrono come fonte preziosa e insostituibile. La serie è costituita dal copialettere delle risposte e delle istruzioni inviate dai generali ai provinciali e, più in generale, ai vari corrispondenti della provincia di

⁵ Ivi, p.91. Cfr. G. MONGINI, *Le fonti gesuitiche per la storia dei collegi dell'ordine nel Piemonte orientale: aspetti e problemi*, discusso in occasione del convegno CRESO: *Ordini regolari e società civile in Piemonte fra XVI e XIX secolo*, Torino, 3-5 luglio 2014; <http://www.religious-orders-piedmont.polito.it/news.html>; p.5: «La ricostruzione delle attività propriamente inerenti la Compagnia di Gesù sul territorio (appunto: missioni, attività pastorali, ministeri specifici, attività di insegnamento etc.) risulta di estrema difficoltà, non restando traccia di essa – se non per riflesso – nelle *Epistolae Generalium* (che costituiscono le risposte a specifici quesiti, che mancano, dei Provinciali, e si possono solo arguire dalle risposte stesse) né nella documentazione locale, se non per frammenti di carattere economico (ad esempio, lasciti per missioni o per gli *Esercizi spirituali*)».

⁶ Circa i compiti spettanti al generale si veda il passo corrispondente delle costituzioni ignaziane: *Monumenta Historica Societatis Jesu* (d'ora in poi MHSI), *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, parte IX, cap. III, pp.247-254.

destinazione. Tale serie si è quasi interamente conservata, al contrario di molte altre che hanno interessato il generalato di Acquaviva; mentre risultano del tutto mancanti le lettere originali, pervenuti agli interlocutori locali.

Ai fini del presente elaborato si è ricorsi a quella parte delle *epistolae generalium* che fa riferimento più precisamente alla *provincia mediolanesis* dell'ordine. Si tratta di una serie continua, interamente conservata presso l'ARSI. Denominata Med. 20-45, essa si compone nel suo complesso di 43 volumi che coprono gli anni 1583-1767. Tra questi, i volumi inerenti alla prima metà del generalato di Claudio Acquaviva sono Med. 20, Med. 21 e Med. 22, ciascuno suddiviso a propria volta (fatta eccezione per il Med. 20) in due tomi di corpose dimensioni.

A integrare queste lettere intervengono, almeno in linea teorica, altre due serie, le quali tuttavia per il generalato di Acquaviva risultano entrambe estremamente lacunose. La prima è quella indicata come *Epistolae* e raccoglie le lettere in arrivo presso la curia generalizia. Si tratta delle lettere che danno origine ai quesiti ai quali il generale provvede a rispondere nelle proprie *epistolae generalium*. Del tutto assenti per gli anni successivi al 1600, nemmeno per la prima parte del generalato di Acquaviva esse si dimostrano particolarmente utili, essendo state conservate in modo soltanto saltuario e rivelandosi spesso molto poco significative. Rimane, tuttavia, la possibilità di ricostruire la domanda sottoposta al generale a partire dalla risposta che lo stesso Acquaviva fornisce ai propri interlocutori.

Un'altra serie che si presta a integrare le *epistolae generalium* è quella costituita dalle lettere riservate, indicate nella dicitura dell'ARSI come *epistolae soli*. Anche per le *epistolae soli* redatte sotto il generalato di Acquaviva si pongono i medesimi problemi di conservazione già riscontrati nel caso della corrispondenza ordinaria in arrivo.

Le particolarità di questa conservazione “a singhiozzo”, che salta quasi interamente gli anni di governo di Acquaviva, ha suscitato le perplessità di un osservatore attento come padre Lamalle, tanto da indurlo a pensare a una voluta operazione di censura realizzata alla morte del generale: «Chi scrive è persuaso che l'uso [la conservazione delle lettere in arrivo] non si cambiò durante il generalato del P. Claudio Acquaviva. Ma dopo la sua morte, si volle far scomparire le tracce di certe tensioni spirituali e dissensi all'interno della Compagnia. Una “purga” quasi clandestina fece allora distruggere la più grande parte delle lettere

ricevute nei due ultimi decenni».⁷ Tale ipotesi spiegherebbe un'assenza tanto precisa e non riscontrabile altrove nel corso della storia dell'ordine, né per i generalati che precedettero quello di Acquaviva né per quelli che lo seguirono.

Un piccolo assaggio di quello che doveva contenere la serie delle *epistolae soli* scritte nel corso del governo del gesuita d'Atri viene dalle primissime pagine del volume Med. 20. Questo volume raccoglie, infatti, un gruppo di lettere di difficile definizione: le pagine successive a quella numero 25 ripropongono epistole già conservate nei successivi volumi Med. 21 e Med. 22; al contrario, le prime venticinque pagine del volume contengono missive del tutto originali, che non ritornano altrove nel resto della serie. Tali lettere coprono un arco temporale compreso tra il 1588 e il 1590, con qualche episodica puntata a epistole precedenti e successive a tali date (fino al 1593).

Di questo gruppo di lettere colpiscono in modo particolare due caratteristiche: il pessimo stato di conservazione, che ne rende illeggibile gran parte del contenuto, e la continuità di temi. Tali lettere, infatti, permettono di mettere a fuoco due importanti avvenimenti nella storia della provincia milanese – la visita del padre Lorenzo Maggio del 1588 e la congregazione provinciale del 1590 – senza trascurare particolari inerenti alle discordie interne manifestatesi tra i membri della stessa provincia. Una ricostruzione dei medesimi avvenimenti basata soltanto sulle lettere contenute nei volumi Med. 21 e Med. 22 rischierebbe di tralasciare, per assenza di riferimenti, alcune delle più importanti (e imbarazzanti per l'ordine) dinamiche in atto nella Compagnia di Gesù a questa altezza temporale.

Non appare casuale che le lettere peggio conservate tra le *epistolae generalium* redatte al tempo di Acquaviva siano proprio quelle che più di tutte le altre si spingono a trattare delle discordie e dei conflitti interni all'ordine. La pessima conservazione a cui sono state sottoposte sembrerebbe, dunque, confermare l'ipotesi già avanzata dal padre Lamalle:

⁷ E. LAMALLE, *L'archivio di un grande ordine religioso*, op. cit., p.96. Tale purga, del resto, si sarebbe andata a inserire all'interno di un costume che non doveva risultare del tutto nuovo ai membri dell'ordine ignaziano. Si veda ad esempio la lettera che Acquaviva indirizza al provinciale Blondo il 7 marzo 1587. In questa missiva il generale comunica al padre gesuita la prossima conclusione del suo incarico come provinciale milanese e, contestualmente, gli chiede di prepararsi a visitare la provincia veneta. Acconsente, dunque, a che il provinciale si liberi di tutte quelle lettere che ritiene più opportuno eliminare al termine del proprio mandato: «Et circa le lettere ch'ella giudica doversi bruciare mi par bene che lo faccia insieme con quel di più che appartiene al licenziarsi da quella Provincia»; Med. 21, tomo I, 154v, al provinciale Blondo, Milano, 7 marzo 1587. Praticata al momento del rinnovo dei provinciali (e – è lecito supporre – di tutti gli altri superiori locali), l'eliminazione della corrispondenza scomoda doveva risultare una prassi accettata tra i membri dell'ordine ignaziano.

destinate all'eliminazione, tali lettere devono essere sfuggite all'operazione di censura e riscoperte soltanto in anni più recenti. Si è quindi proceduto a un restauro che, per quanto ne agevoli la lettura, non consente tuttavia di colmare i grandi vuoti che il corso del tempo ha prodotto su di esse.

La lettura della ricca serie delle *epistolae generalium* destinate alla provincia milanese ha dunque dato vita a due percorsi distinti, a cui sono destinate la prima e la seconda parte del presente elaborato. Nella prima parte si cercherà di definire, attraverso la prospettiva della provincia milanese, come si declinasse la pratica di governo di Acquaviva e quali fossero le questioni più urgenti e più ricorrenti nella prima metà del suo lungo generalato.

In questo senso, la provincia milanese si presta a osservazioni interessanti, dal momento che essa si poneva come vivace focolaio di quella dissidenza interna che interessò l'ordine nel suo complesso nel corso soprattutto degli ultimi decenni del XVI secolo. Per quanto non sempre esplicite a questo riguardo, le *epistolae generalium* consentono di far emergere nomi e questioni e, soprattutto, di individuare più di un'anima nel movimento riformista che interessò l'ordine e la provincia a questa altezza temporale.

A destare l'attenzione del generale in più di un'occasione era anche lo stretto legame che si era venuto a creare tra alcuni dei più illustri gesuiti della provincia milanese e le locali autorità ecclesiastiche e civili, governatore *in primis*. Si trattava di una questione non nuova: già durante il precedente governo di Mercuriano, lo scontro giurisdizionale in atto tra arcivescovo e governatore aveva portato alla creazione di fratture interne alle comunità gesuitica milanese; fratture che proseguirono anche nel corso degli anni successivi, creando non poche ingerenze nel governo dell'ordine tanto da parte del potere civile quanto di quello ecclesiastico. In questo senso, il generale si pose a difesa dell'istituto ignaziano, cercando di mediare rispetto a tutte quelle situazioni nelle quali il desiderio di accondiscendere un principe secolare o religioso rischiava di condurre la Compagnia troppo lontano da ciò che le costituzioni imponevano.

La seconda parte dell'elaborato si propone invece di creare un dialogo tra le *epistolae generalium* e le *litterae indipetae* prodotte dai gesuiti della provincia milanese nel corso del medesimo arco temporale. Si tratta delle lettere di richiesta delle missioni d'oltremare avanzate dai gesuiti al generale. Il confronto tra queste due serie (molto ricche entrambe) consente di dare voce sia ai gesuiti desiderosi di partire per le terre di missione che a colui

che, in ultima istanza, era incaricato di gestire tali vocazioni, decidendo se e come concretizzarle.

L'analisi comparata delle *epistolae generalium* e delle *litterae indipetae* consente di approfondire molte delle questioni pratiche legate all'organizzazione delle missioni: quando conveniva far pervenire al generale la propria richiesta? Era necessario metterla per iscritto o risultava sufficiente trasmettergliela tramite la viva voce di un procuratore? Quali competenze doveva avere un gesuita per poter ambire a diventare missionario? Il confronto tra ciò che i gesuiti annotavano nelle proprie domande di partenza e le richieste avanzate dal generale consente di formarsi un ampio quadro, senza tuttavia pretesa di esaustività, su come funzionasse il processo di selezione del personale missionario.

Dal confronto tra le due fonti si potrà dunque indagare il ruolo dell'attività missionaria nel manifestarsi e approfondirsi della vocazione alla Compagnia di Gesù; si potrà inoltre formulare alcune ipotesi in merito al ricorso alla vocazione missionaria come strumento nelle mani dei vertici dell'ordine ignaziano per generare consenso dentro e fuori la Compagnia.

2. Per una geografia della presenza gesuitica nella *Provincia Mediolanensis* al tempo di Claudio Acquaviva

Nel corso degli anni Sessanta del XVI secolo, al tempo cioè dell'ingresso della Compagnia di Gesù a Milano,⁸ la cosiddetta provincia *Longobardiae* era retta dal già menzionato padre Benedetto Palmio e comprendeva i collegi di Venezia, Padova, Bologna, Ferrara e Modena. Nel 1562, con la fondazione di Mondovì, il ducato sabauda entrò a far parte della provincia

⁸ Per le vicende che segnarono l'arrivo e l'affermazione della Compagnia di Gesù a Milano si vedano A. BERNAREGGI, *La fondazione del seminario di Milano*, in "Humilitas. Miscellanea storica dei seminari milanesi", 6 (aprile 1929), 165-69; 7 (maggio 1929), 197-208; 8 (giugno-luglio 1929), 228-234; 9 (agosto-settembre 1929) 260-63; 10 (ottobre 1929), 292-95; G. CASTELLANI, *I primi tentativi per l'introduzione dei Gesuiti a Milano (1545-1559)*, in "Archivum Historicum Societatis Iesu", 3 (1934), 36-47; G. CASTELLANI, *La fondazione del Collegio Brera di Milano secondo i documenti inediti del tempo (1563-1572)*, in "La Civiltà Cattolica", 85 (1934), II, 509-522; III, 28-40, 586-597; F. RURALE, *Storia e apologia della Compagnia di Gesù: l'ingresso in San Fedele a Milano (1567)*, in "Nuova rivista storica", 1987, 1-2, 115-136; F. RURALE, *I Gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*, op. cit.

e, due anni più tardi, a seguito della fondazione del collegio di Genova, vi si aggiunsero anche i territori della Liguria. Comprende dunque un territorio molto esteso, eppure fu necessario attendere il 1578 perché si procedesse alla divisione della provincia *Longobardiae* in provincia milanese e veneta.

Il resto d'Italia⁹ si trovava inserito in ulteriori tre provincie: *Sicula*, *Neapolitana* e *Romana*. La provincia *Sicula*, la prima a essere fondata soltanto un anno dopo la creazione della provincia italiana nel 1552, comprendeva oltre alla Sicilia anche Malta e, per un breve periodo, arrivò a includere una residenza gesuitica presso l'isola di Scio nell'Egeo. La *Neapolitana* comprendeva, invece, i territori appartenenti al vicereame di Napoli; mentre la *Romana* – la provincia di cui era provinciale Acquaviva prima di essere eletto preposito generale dell'ordine – accorpava in sé la maggior parte dello Stato della Chiesa (le attuali regioni di Lazio, Umbria e Marche), il Granducato di Toscana e, dall'altra parte dell'Adriatico, la Repubblica di Ragusa.



Fig.1¹⁰

⁹ Va però sottolineato che non tutto il territorio dell'attuale stato italiano era incluso nell'Assistenza d'Italia. La Sardegna, ad esempio, faceva provincia a sé ed era inclusa nell'*Assistentia Hispanica*, mentre Trento, Gorizia e Trieste facevano parte dell'*Assistentia Germaniae* (la prima apparteneva alla provincia della *Germania Superior*, le altre due alla provincia austriaca).

¹⁰ Da R. BÖSEL, *Episodi emergenti dell'architettura gesuitica in Italia*, in M.I. ALVARO ZAMORA, J. IBÁÑEZ FERNÁNDEZ, J.F. CRIADO MAINAR (a cura di), *La arquitectura jesuítica. Actas del Simposio Internacional, Zaragoza, 9, 10 y 11 de diciembre de 2010*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2012, 71-89, p.72.

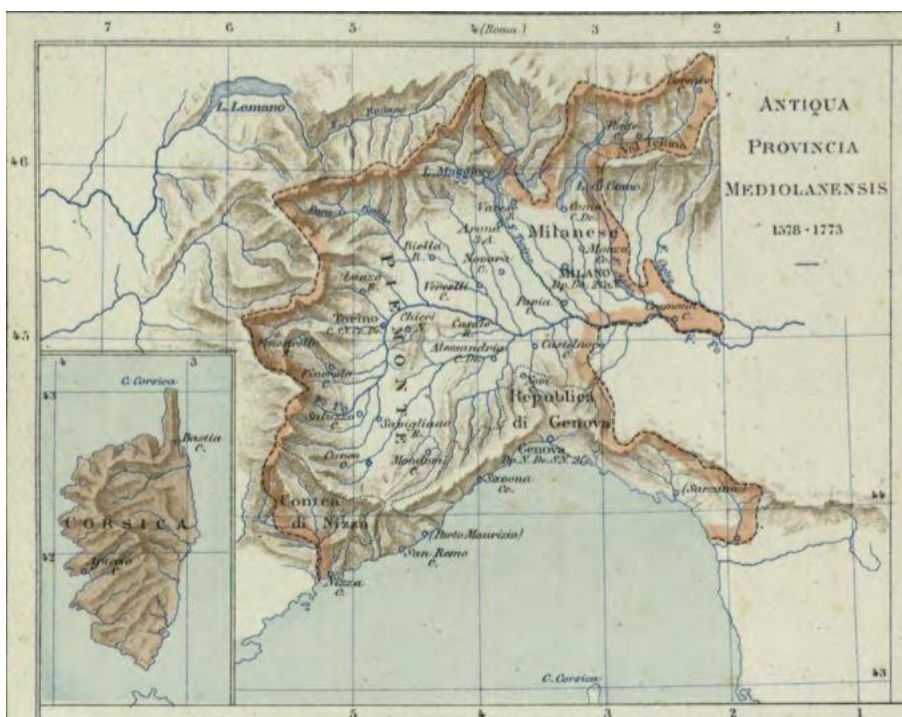


Fig.2¹¹

Considerando le date di fondazione delle istituzioni gesuitiche che avrebbero costituito la provincia lombarda, colpisce il fatto che la penetrazione gesuitica nel Ducato e, in particolare, nella sua capitale avvenne con ritardo rispetto agli altri territori e città del Nord Italia. Mario Scaduto attribuisce le ragioni di questa lentezza alla preesistenza in città di un efficace sistema di scuole municipali che rendeva necessario per la Compagnia presentarsi alla popolazione milanese con una proposta educativa particolarmente convincente e, soprattutto, con un gruppo di insegnanti preparato e capace di superare la concorrenza locale; cosa non semplice per l'ordine ignaziano che, proprio in quegli anni, si trovava impegnato dentro e fuori dall'Europa in una fitta serie di nuove fondazioni. Le stesse vicende politiche che interessarono il Ducato nel corso degli anni Cinquanta, in particolare la guerra tra il papato e la Spagna, contribuirono a creare un clima incerto e un diffuso malcontento tra i milanesi, impendendo dunque che si venissero a concretizzare i tentativi che già in quegli anni venivano compiuti per l'insediamento dei gesuiti in città.¹² Fu necessario attendere il

¹¹ I territori appartenenti all'antica *Provincia Mediolanensis*, tra il 1578 e il 1763; L. CARREZ, *Atlas Geographicus Societatis Jesu*, Parigi 1900.

¹² M. SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L'epoca di Giacomo Lainez (1556-1565). L'azione*, La Civiltà Cattolica, Roma 1974, pp.801, 803; ID., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L'epoca di Giacomo Lainez (1556-1565). Il governo*, La Civiltà Cattolica, Roma 1964, p.229.

decennio successivo perché «l'elezione di Pio IV, il nuovo ambiente di curia, la riapertura del Concilio e il ruolo decisivo ivi svolto dai gesuiti, il miglioramento dei rapporti tra Filippo II e la Compagnia, una maggiore chiarezza nella strategia da perseguire, la presenza di Carlo Borromeo a Roma»¹³ determinassero condizioni d'intervento più favorevoli.

Se il progetto infine si realizzò, con l'ingresso in città nel 1563 dei padri Palmio e Carvajal insieme al fratello coadiutore Bertizzolo, fu grazie all'impegno profuso dall'ambasciatore spagnolo a Roma Francisco de Vargas¹⁴ e, più ancora, dall'arcivescovo milanese Carlo Borromeo. Il cardinale infatti, pur essendo stato nominato arcivescovo di Milano nel 1560, continuava a risiedere a Roma in qualità di segretario di stato dello zio papa Pio IV e fu proprio a seguito del ruolo che si trovava a ricoprire che ebbe modo di conoscere e seguire da vicino il programma educativo ignaziano. Al 1562 risale la sua visita al Collegio Romano in occasione della quale concepì il proposito di fondare un'istituzione simile anche a Milano.

In aggiunta a questa idea originaria il Borromeo decise inoltre di affidare ai gesuiti il seminario diocesano, alla cui erezione era necessario provvedere in ottemperanza ai decreti del Concilio di Trento.¹⁵ L'intenzione dell'arcivescovo non venne accolta di buon grado dai superiori dell'Ordine, preoccupati di non poter più contare, così facendo, su una gestione pienamente autonoma del collegio. Temevano anche che la fondazione del seminario avrebbe ritardato l'apertura delle scuole e impedito loro di dedicarvi tutto l'impegno necessario, come poi di fatto avvenne.¹⁶ Il progetto del Borromeo, tuttavia, andò a buon fine

¹³ F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., p.34.

¹⁴ Il Vargas divenne ambasciatore nel luglio del 1559; L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, Desclée, Roma 1934, vol. VII, p.18.

¹⁵ Riguardo all'intenzione del Borromeo di dare a Milano un seminario per adeguarsi ai decreti tridentini e, insieme, rispondere alle deficienze morali e intellettuali del clero diocesano si veda A. BERNAREGGI, *La fondazione del seminario di Milano*, op. cit., pp.165-6. Circa l'ignoranza della dottrina cristiana da parte del clero milanese si veda M. SCADUTO, *Scuola e cultura a Milano nell'età borromaica*, in *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21-26 maggio 1984)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1986, vol.2, 963-994, qui p.963 e pp.971-2; Scaduto precisa inoltre che Carlo Borromeo fu il primo vescovo a far passare sul piano delle attuazioni il decreto tridentino riguardante l'istituzione dei seminari diocesani (p.971).

¹⁶ Scrive infatti il Bernareggi che i locali destinati alle scuole erano talmente angusti che bastavano appena per i giovani del seminario e per i chierici esterni, impedendone l'accesso perciò a tutti gli altri giovani della città; per cui di fatto la realizzazione del collegio, che era stata la ragione prima della venuta dei gesuiti a Milano, rimaneva lettera morta. Cfr A. BERNAREGGI, *La fondazione del seminario di Milano*, op. cit., p.261. Cfr anche G. CASTELLANI, *La fondazione del Collegio Brera di Milano*, op. cit., pp.516-7, in cui Castellani parla del progetto del Borromeo di affidare ai gesuiti anche la direzione del seminario come di una vera delusione per l'ordine, e pp.36-7, in cui l'autore sottolinea la strenua resistenza che la Compagnia dimostrò nel difendere il

e dopo un primo periodo di disagio dovuto alla mancanza di una sede propria, nell'ottobre del 1564 i gesuiti confluirono a Milano poterono infine stabilirsi presso San Vito al Carrobbio in Porta Ticinese; delle tre case affittate una doveva servire per il collegio, l'altra per il seminario e la terza per le scuole.

La preminenza del seminario e la conseguente presenza, forte e costante, dell'arcivescovo, ben intenzionato a far valere la propria giurisdizione sulle scuole ad esso collegate, impedivano ai gesuiti di realizzare quel collegio, pienamente libero e autonomo da un punto di vista gestionale, per la cui fondazione si erano stabiliti a Milano.¹⁷ A generare attriti tra l'arcivescovo e l'ordine ignaziano erano le frequenti richieste del Borromeo perché venisse aumentato il numero degli insegnanti o perché giungessero a insegnare a Milano alcuni padri di suo particolare gradimento;¹⁸ ma, ancora di più, a dividere irrimediabilmente le due parti era la sostanziale differenza di vedute quanto all'indirizzo culturale da dare alle scuole: il Borromeo infatti era solito accusare la Compagnia di attribuire più importanza allo sviluppo intellettuale dell'individuo e al suo successo negli studi rispetto alla sua crescita nelle qualità spirituali (umiltà, carità, predisposizione all'ufficio sacerdotale e missionario).

progetto originario della fondazione di un collegio a Milano su modello di quello Romano: all'indomani dell'inaugurazione del seminario il generale Laínez avvertiva il provinciale milanese Benedetto Palmio di rimanere saldo nella decisione di non escludere dalle lezioni quei pochi studenti secolari che le frequentavano e che avrebbero dovuto formare il primo nucleo del collegio.

¹⁷ Sui conflitti tra gesuiti e curia nella gestione del seminario si veda A. BERNAREGGI, *La fondazione del seminario di Milano*, op. cit., pp.261-2 e p.292: «Il piano dei Padri della Compagnia era assai chiaro, ed era quello che era stato da essi già adottato a Roma e che rispondeva meglio alle loro finalità. Essi volevano stabilire in Milano come in altre città un grande Collegio, che avesse governo autonomo e propri maestri. Annesso al Collegio essi ammettevano che potesse sorgere e vivere anche il Seminario. Ma il Seminario doveva servirsi delle scuole del Collegio e non viceversa il Collegio delle scuole del Seminario, che per natura sua doveva essere direttamente alle dipendenze del Vescovo. E così anche i maestri si dovevano considerare come addetti al Collegio e non al Seminario. Se non fosse stato così, ne sarebbe derivato, che l'allontanamento della Compagnia dal Seminario (e la Compagnia insisteva nel dichiarare che teneva il Seminario solo in via eccezionale e provvisoria) avrebbe fatto che il Collegio rimanesse senza scuole» (p.262). Cfr anche G. CASTELLANI, *La fondazione del Collegio Brera di Milano*, op. cit., p.517, pp.37-8; A. RIMOLDI, *Le istituzioni di San Carlo Borromeo per il clero diocesano milanese*, in "La scuola cattolica", 93 (1965), 427-458, in particolare p.440; M. SCADUTO, *Scuola e cultura a Milano nell'età borromaica*, op. cit., p.983 e pp.985-6; F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., pp.72-76.

¹⁸ Per la cattedra di teologia scolastica era stato inizialmente designato il padre Achille Gagliardi, che negli anni Settanta si trovava presso il collegio di Torino e intratteneva stretti rapporti con il duca di Savoia. Proprio la sua vicinanza con il duca impedì alla Compagnia il suo trasferimento a Milano, per cui divenne necessario pensare a un sostituto che si recasse a Brera a insegnare teologia scolastica. Quando da Roma si avanzò l'ipotesi del padre Bellarmino, che era in quegli anni a Lovanio, il Borromeo se ne dimostrò entusiasta e per i successivi tre anni avrebbe insistito presso la curia generalizia perché il gesuita lasciasse immediatamente le Fiandre e si trasferisse a Milano. F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., p.140.

A questa impostazione del cardinale arcivescovo si devono attribuire le sue richieste perché nel programma scolastico approntato dal collegio venissero sostituiti autori cristiani, come i poeti Prospero e Sedulio, a quelli pagani. Fu l'allora rettore del collegio, padre Andrea Terzo, a riferire a Roma della cosa in termini che lasciavano intendere con quanto poco entusiasmo fosse stato accolto il volere dell'arcivescovo all'interno della comunità gesuitica milanese.¹⁹ «In sostanza il Borromeo proponeva un programma d'umanità (di cui poi in parte si pentì) non più basato sui classici latini e in cui la centralità ciceroniana, cara ai gesuiti, faceva posto agli autori cristiani, in un progetto di retorica ecclesiastica chiaramente finalizzato (e limitato) all'apprendimento da parte dei seminaristi di “tutto quel che si appartiene a farli far bene... l'ufficio del predicare..., così per composizioni come per i gesti et parole”».²⁰

Un importante passo verso l'acquisizione dell'autonomia più volte rivendicata dalla Compagnia milanese fu il trasferimento del seminario alla più agevole sede di San Giovanni Battista presso Porta Orientale nel settembre del 1565, mentre al collegio venne quindi trovata una sua sede esclusiva in alcune case contigue alla chiesa già parrocchiale di San Fedele nel marzo del 1567. In questo modo si consentiva alle due istituzioni di svilupparsi liberamente, ciascuna secondo il proprio fine particolare.

Nel frattempo i gesuiti erano chiamati a fare i conti con il malcontento di gran parte della società civile e del clero diocesano.²¹ I motivi di ostilità nei confronti della Compagnia erano molteplici e includevano al proprio interno anche quelle critiche di ordine istituzionale che già altre volte erano state mosse all'ordine ignaziano dai suoi stessi membri. A causare particolare trambusto furono i libelli del vescovo Cesarini che, usciti dai confini dello stato

¹⁹ In una memoria scritta nel 1613 (più di trent'anni dopo lo svolgersi di fatti) il padre Terzo ricordava: «Ai nostri non piacque [la richiesta del Borromeo perché venissero preferiti gli autori cristiani a quelli pagani] perché non si giudicava questo essere tanto utile per la cognitione perfetta della lingua latina, quanto era esercitarsi nelli authori originali»; F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., p.120.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cfr A. BERNAREGGI, *La fondazione del seminario di Milano*, op. cit., pp.207-8, pp.228-231; G. CASTELLANI, *La fondazione del Collegio Brera di Milano*, op. cit., pp.38-40; E. CATTANEO, *Nel IV centenario della fondazione del seminario di Milano*, in “La scuola cattolica”, 92 (1964), 291-302, nel quale si dice dell'accusa rivolta alla Compagnia di Gesù di sfruttare il governo del seminario per attrarre nei propri ranghi i soggetti più promettenti; ma soprattutto, a trattare in più occasioni e in modo decisamente esaustivo dell'ostilità a cui andarono incontro i gesuiti nei primi decenni della loro permanenza a Milano è F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., pp.72-73, 95-97, 103-4.

pontificio, raggiunsero facilmente anche la capitale del Ducato.²² Una delle principali accuse che il vescovo rivolgeva alla Compagnia riguardava l'eccessiva presenza e, soprattutto, l'eccessivo potere dei padri spagnoli nei suoi ranghi. La constatazione di Cesarini che «gli spagnoli sono quelli che governano ogni cosa» trovava un valido supporto nella protesta che, contemporaneamente, anche il padre Palmio aveva levato ai vertici dell'ordine.²³ Inoltre, si rimproverava alla Compagnia il suo carattere mondano e i numerosi privilegi di cui godeva e che la rendevano tanto diversa dal resto del clero regolare. Gravavano poi sull'ordine ignaziano le consuete accuse di volersi accaparrare legati e donazioni, di intrattenere relazioni interessate con le donne, soprattutto se ricche e nobili, e di accettare come propri superiori una nutrita schiera di ebrei convertiti.

A questa serie di proteste a cui la Compagnia non era nuova si sommavano altre accuse più strettamente legate alla situazione milanese, prime fra tutte quelle dovute alla questione dell'insediamento in città dei gesuiti. Dal 1563 al 1564 i gesuiti dimorarono presso la casa paterna del Borromeo, il preposito di Santa Maria della Scala, i padri barnabiti e presso alcune altre residenze private; dal '64 al '67 vissero in abitazioni prese in affitto; mentre fu solo nel '67 che si stabilirono presso la vecchia chiesa di San Fedele. Dovettero passare altri cinque anni perché venisse infine acquisita Brera come sede del collegio.

Nel corso di questo decennio di assestamento i vari progetti di acquisto e di esproprio contribuirono a suscitare un vivo malumore tra la popolazione locale. A ciò si aggiungeva la possibilità, di cui la Compagnia godeva, di far circolare ovunque beni e denari, grazie alla facoltà del padre generale di decidere dei beni lasciati a disposizione della Compagnia, sia che fossero mobili o immobili, in modo indeterminato. La libera circolazione del capitale liquido gesuitico permetteva dunque di aggirare le barriere doganali fra stato e stato e faceva sì che l'Ordine apparisse dotato della pericolosa facoltà di spogliare lo stato delle sue ricchezze nazionali, esportando beni e dotazioni oltre i confini del Ducato per finanziare collegi e noviziati in altre parti d'Italia. Un ordine dunque che agli occhi dei milanesi non

²² M. SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L'epoca di Giacomo Lainez (1556-1565). Il governo*, op. cit., pp.596-597; F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., pp.72-73.

²³ Si avrà modo di notare, più avanti nel corso del presente elaborato, come tali critiche, proprie sia di ambienti antigesuitici sia di alcune aree interne allo stesso ordine, vengano riprese e riproposte ancora all'inizio del XVII secolo. Per quanto la Compagnia si stesse avviando sulla strada di un sempre minore ispanocentrismo e, per lo meno, nella provincia milanese dell'ordine tutte le posizioni apicali fossero ormai ricoperte da gesuiti italiani, rimaneva ben salda quella diffusa percezione che faceva dell'ordine ignaziano un ordine prettamente spagnolo.

poteva che assumere un'invasiva fisionomia di potenza straniera, a costruire la quale concorrevano anche gli stretti rapporti che lo legavano a Roma e Madrid e, nell'ambito della realtà cittadina, al governatore del ducato e alla sua famiglia. Non stupisce, dunque, che la decisione dell'arcivescovo di affidare proprio a quest'ordine la cura del seminario diocesano non fosse ben vista né da parte ecclesiastica né da parte laicale. Lo stesso Senato si espresse duramente perché ai gesuiti venisse preferito qualche altro ordine religioso: un po' per ignoranza un po' per malevolenza la Compagnia avrebbe senz'altro corrotto i caratteri originali propri della chiesa milanese. Tuttavia, il Borromeo si dimostrò irremovibile nella sua decisione e anche questo non aiutò la causa gesuitica. La direzione del seminario, la partecipazione alle consulte dell'Inquisizione, il ruolo di riformatori del clero regolare e di esaminatori di quello secolare, l'attività di visitatori facevano dei gesuiti il braccio destro dell'arcivescovo, esponendoli a critiche di provenienza sia laicale che ecclesiastica.²⁴ I gesuiti avevano poi diritto a una fetta delle rendite della chiesa milanese e questo, insieme al fatto che celebravano in rito latino, contribuiva a far sì che il loro stabilirsi a Milano venisse percepito come una fastidiosa usurpazione.

Benché gli edifici presso San Fedele furono adattati al loro nuovo scopo solo nell'estate del 1568, già nel novembre dell'anno prima si poté dare inizio ai corsi con la logica di Aristotele a cui venne aggiunta la fisica in un secondo momento. In principio si contavano venticinque uditori, ma il numero era destinato ad aumentare rapidamente negli anni successivi, quando molti giovani, provenienti non solo da Milano ma anche dalle altre città dello stato, incominciarono a preferire le scuole di San Fedele all'Università di Pavia.²⁵ Al momento, tuttavia, ancora non si trattava di un collegio vero e proprio, secondo quanto prescritto dalle costituzioni della Compagnia. Il motivo era soprattutto da attribuirsi al fatto che, trovandosi esso unito alla chiesa, era sempre a rischio di vedersi trasformato in una casa professa a seguito dei tanti e vari ministeri in aiuto delle anime a cui la presenza della chiesa imponeva di dedicarsi.²⁶

Il secondo e decisivo passo per la realizzazione del progetto della Compagnia a Milano fu l'acquisizione della prepositura di Santa Maria di Brera, già convento del

²⁴ «La Compagnia [apparve] fin dall'inizio, a torto o a ragione, sempre più compromessa col "riformismo" borromaico e caratterizzata in senso extra milanese»; F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., p.104.

²⁵ Cfr G. CASTELLANI, *La fondazione del Collegio Brera di Milano*, op. cit., p.588.

²⁶ Cfr *ivi*, p.591.

soppresso ordine degli Umiliati, come sede propria e definitiva del collegio. Con la morte di Pio V e l'elezione al soglio pontificio di Gregorio XIII (13 maggio 1572) i gesuiti videro risolversi una volta per tutte i loro problemi di insediamento: il nuovo papa, infatti, confermava l'unione dell'abbazia di Arona con il collegio gesuitico, che diveniva così proprietario a tutti gli effetti dei beni di Loirano, situati nella pieve di Cesano, consentendo così alla Compagnia di toccare i 3000 scudi come entrata annuale. Nel giugno dello stesso anno Gregorio XIII emanava la bolla *Dum intra mentis nostrae*, con la quale, oltre a ribadire tutte le entrate che spettavano alla Compagnia, erigeva l'università di Brera con l'obbligo ai padri di insegnarvi varie materie: sacra Scrittura, teologia scolastica, casistica, matematica, filosofia, lingua greca ed ebraica, umanità, retorica e grammatica. Dopo lunghi anni di assestamento, il collegio di Brera, coprendo tutti gli insegnamenti previsti dalle costituzioni, arrivava finalmente a replicare il suo modello romano. Oltre al collegio di Brera la bolla papale prevedeva la fondazione anche della casa professa di San Fedele e del noviziato di Arona. La Compagnia si trovava così articolata nel Ducato su tre poli distinti, mentre la guida del seminario continuò ancora per qualche anno, fino a quando, nel 1579, il Borromeo pose alla guida dell'istituto diocesano gli Oblati di Sant'Ambrogio.

L'apertura del collegio di Brera permise ai gesuiti di consolidare la propria presenza nella città, svincolandola, almeno in parte, dall'autorità vescovile, e di rispondere alla crescente richiesta di istruzione che proveniva dalla classe nobiliare, della quale, così facendo, riuscirono ad assicurarsi i favori ponendo le basi per il loro successo nel milanese.²⁷ L'università venne dunque inaugurata nel novembre del 1572 e, benché i documenti d'archivio non consentano di calcolare con precisione quanti fossero gli studenti durante il suo primo anno di vita, è certo invece che nel seguente 1573-74 a frequentarla fossero 199 uditori, di cui trenta gesuiti.²⁸

Negli anni successivi alla sua fondazione, all'interno dell'università gesuitica milanese convivevano giovani, non solo tra gli scolastici della Compagnia, di nazionalità diverse e questa rimase una costante nella storia del collegio. Nella sua visita a Brera del 1596 il padre Maggio rilevava la presenza, tra i novanti gesuiti che vi dimoravano, di soggetti provenienti da Roma, Napoli e dalla Francia. Ancora verso la metà del secolo seguente a

²⁷ Cfr F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., p.142.

²⁸ Cfr G. CASTELLANI, *La fondazione del Collegio Brera di Milano*, op. cit., p.597.

Brera i gesuiti originari del Ducato erano poco più della metà, mentre 32 su 70 provenivano da stati esteri, in particolare dalla Repubblica di Genova. Era questo un caso non frequente: ad esempio, nei collegi piemontesi la quasi totalità dei religiosi (80%) era originaria dello stesso dominio. La presenza di gesuiti dalla varia provenienza diede origine ad inconvenienti e contrasti che preoccupavano non poco la curia generalizia e in più di un'occasione costrinsero il generale ad intervenire imponendo trasferimenti ed espulsioni o, talvolta, anche la sostituzione dei superiori forestieri. All'inizio del Seicento, in particolare, la comunità braidense si trovava divisa in due fazioni, quella milanese guidata da Basilio Alamanni e quella genovese, che dopo quella dei nativi del Ducato costituiva la componente più importante tra la popolazione gesuitica del collegio.²⁹

Difficile ricostruire con esattezza a quanto ammontasse la frequenza scolastica esterna, dal momento che gli archivi della Compagnia non conservano tracce delle matricole degli studenti laici. Gli unici riferimenti utili provengono dalle lettere annue, dai memoriali destinati alle autorità cittadine, dai discorsi tenuti in occasione di celebrazioni pubbliche, fonti in definitiva non del tutto attendibili. Con le dovute cautele dunque si può parlare di 199 studenti nel 1573-74, 500 nel 1580, 650 l'anno seguente, 1200 nel 1607, 1813 nel 1661, di oltre 2300 nel 1670. Inoltre degli studenti laici le fonti in nostro possesso rivendicano in più circostanze la provenienza sociale varia. Del resto, il carattere democratico del reclutamento si sposa a un modello comune adottato anche da altri istituti gesuitici italiani, francesi e spagnoli.³⁰ Benché il Borromeo così come i superiori della Compagnia guardassero con preoccupazione a questa promiscuità tra religiosi (gesuiti e non) e laici, e avessero tentato di prendere misure per evitarla o, quanto meno, limitarla, i momenti e le occasioni di convivenza durante la giornata rimanevano numerose: «i percorsi per recarsi a Brera (dal seminario, dal Collegio Elvetico, da quello dei Nobili), le lezioni (circa 5 ore al giorno), la vita congregazionale, l'attività domenicale nelle scuole della dottrina cristiana, le celebrazioni liturgiche, la ricreazione durante la settimana e le vacanze estive».³¹

Gli anni successivi alla fondazione del collegio videro progressivamente venir meno quella

²⁹ Cfr F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., pp.146-7.

³⁰ Per i dati qui riportati e il carattere "democratico" del reclutamento si veda F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., p.147.

³¹ *Ivi*, p.148.

vivace ostilità alla Compagnia che la società milanese nel suo complesso aveva nutrito ancora per quasi tutto il corso degli anni Settanta del Cinquecento. Ad accrescere questo malanimo era stata senza dubbio la promessa non rispettata di fornire ai gentiluomini milanesi un intero percorso scolastico, comprensivo tanto degli studi inferiori come di quelli superiori, per i loro figli. L'apertura delle scuole era stata realizzata già nel 1564, ma fino alla fondazione di Brera le lezioni impartite dai gesuiti rimasero di fatto inaccessibili alla società civile milanese, dal momento che le difficoltà logistiche e la scarsità di insegnanti facevano sì che a frequentarle potessero essere i soli seminaristi. Inoltre, la contemporanea direzione del seminario imponeva ai già poco numerosi gesuiti di dividersi fra le varie incombenze e, di conseguenza, non permetteva alla Compagnia di dedicare alle scuole quell'attenzione e tutte quelle risorse che avrebbero voluto attribuirgli. Fu necessario attendere il 1577, circa quindici anni dopo l'ingresso della Compagnia nella capitale del Ducato, perché i gesuiti riuscissero a fornire presso Brera l'intero corso di studi (lettere umane, arti liberali e teologia) replicando il modello del Collegio Romano e assolvendo infine agli obblighi imposti dalla lettera bollata di Gregorio XIII del '72. Questa data segnò una svolta significativa nell'accoglienza riservata all'ordine ignaziano dalla società milanese, che vedeva finalmente soddisfatta l'esigenza, più volte manifestata, di poter disporre di un *iter* scolastico completo per i propri figli. «Il non aver lasciato a sé stesso il nuovo collegio dei nobili di S. Maria – nonostante cadessero poi sotto la cura degli oblati, al pari dei seminaristi, i convittori continuarono a frequentare le scuole di Brera e i gesuiti ne ebbero la direzione spirituale, assolvendo in pratica gli impegni maggiori – e l'aver reso effettivamente pubblici gli insegnamenti inferiori servì a sanare una situazione sempre meno giustificabile agli occhi della Città».³²

La riconoscenza del patriziato cittadino nei confronti dei gesuiti per l'istituzione di un sistema scolastico completo, valido ed efficace si inserisce in un più ampio processo di condivisione di valori religiosi, culturali e politici che si venne a realizzare tra l'élite milanese e l'ordine ignaziano a partire dalla fine degli anni Settanta del XVI secolo. È soprattutto Flavio Rurale ad aver ampiamente indagato l'argomento nell'ambito dei suoi studi in merito ai rapporti tra società civile e compagine ecclesiastica in età moderna. La sua tesi, infatti, insiste sul fatto che a segnare il successo dei gesuiti a Milano fu «l'abile tessitura

³² *Ivi*, p.142.

di una trama di relazioni» o la creazione di una rete di «amici», come ebbe a dire il padre Palmio; una rete che comprendeva il governatore e i suoi ministri, i nobili cittadini investiti di ruoli di governo ed ecclesiastici e laici impegnati nella riforma dei costumi, nell'attività assistenziale e nell'educazione religiosa all'interno delle nuove confraternite che si erano venute a creare.³³

Negli stessi anni in cui le posizioni del Borromeo in ogni settore della vita cittadina, non ultimo quelli in campo economico, andavano radicalizzandosi, i gesuiti al contrario sembravano offrire una proposta più moderata, particolarmente apprezzata da quella parte della società dedita all'attività finanziaria e commerciale. «L'aristocrazia nobiliare e mercantile avrebbe finito con l'appoggiare i gesuiti di San Fedele e di Brera proprio per l'avversione da essi dimostrata all'intransigenza borromaica su questioni riguardanti la vita politica e religiosa cittadina. Non sarebbero rimaste estranee a tale scelta la “modernità” manifestata da quei padri (predicatori e teologi, veri politici di professione) nel valutare la liceità di certe pratiche finanziarie da “altri” rigidamente condannate e la loro convinzione, esplicitata in più occasioni, che al potere secolare dovesse competere in ogni caso un terreno d'azione autonomo, non usurpabile dall'autorità religiosa. L'appoggio iniziale, circoscritto, si sarebbe dunque trasformato nella adesione, ampia e consapevole, ad un programma comune».³⁴

Nel più ampio conflitto giurisdizionale che caratterizzò la vita milanese di quegli anni, i gesuiti seppero dunque ritagliare per sé un ruolo intermedio, offrendosi come mediatori fra le autorità civili, rappresentate dal governatore, dal Senato e dalle altre magistrature cittadine, e il potere ecclesiale, che trovava nella figura dell'arcivescovo il suo massimo rappresentante. L'adesione alla proposta religiosa, politica e culturale della Compagnia consentiva così alla classe dirigente cittadina di tenere insieme, allo stesso tempo, la scelta per un «modello regolare-romano» e la difesa di interessi propriamente milanesi.³⁵

All'inizio del generalato di Mercuriano (1573-1580) la provincia *Longobardiae* era arrivata così a comprendere undici collegi (Padova, Ferrara, Bologna, Modena, Parma, Genova,

³³ Cfr *ivi*, p.27. Per il ruolo dei laici nella riforma del clero a Milano si veda F. CHABOD, *Lo stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Einaudi, Torino, 1971, pp.368-369.

³⁴ *Ivi*, pp.46-47.

³⁵ Cfr *ivi*, pp.105-6.

Mondovì, Como, Torino, Brescia e Brera), le case professe di San Fedele e di Venezia, e i due noviziati di Arona e Novellara. Con un totale di poco meno di trecento gesuiti, la provincia lombarda era indubbiamente una delle più importanti dell'Ordine per dimensioni e posizione geografica.³⁶ Essa infatti, estendendosi lungo tutto l'arco alpino, toccava molte regioni nelle quali la riforma protestante era penetrata ed era riuscita ad affermarsi. Furono soprattutto Milano e Como, dove sorsero i primi collegi della Compagnia nella Lombardia spagnola, a costituire nei decenni seguenti il punto di partenza delle molte missioni che venivano condotte verso quelle terre. Inoltre, la notevole ampiezza della provincia faceva sì che abbracciasse territori alquanto eterogenei dal punto di vista politico, come il Ducato di Savoia, la Repubblica di Genova, il Ducato di Milano, la Serenissima, lo Stato della Chiesa e vari ducati minori dell'Italia centrosettentrionale.

La sua estensione era tale che solo con molte difficoltà un unico provinciale era in grado di tenere conto e gestire le sue tante esigenze; questo spinse i padri professi e i responsabili delle singole case, riuniti nella congregazione provinciale del 1573, ad avanzare la proposta di dividere la provincia in due, ma nella congregazione generale che si tenne lo stesso anno questa richiesta non venne presa in esame. Fu necessario attendere il 1578 perché si giungesse alla definitiva fondazione delle due provincie, quella milanese e quella veneta.

Nella prima furono compresi la casa professa di San Fedele, il noviziato di Arona, il seminario diocesano di Milano e i collegi di Brera, Como, Genova e Torino, per un totale di 163 soggetti di cui 56 sacerdoti. Venne meno, invece, il collegio di Mondovì dal momento che i pagamenti del Duca si erano fatti sempre più irregolari.³⁷ La Compagnia scelse perciò

³⁶ In continuo ampliamento, le fondazioni della Compagnia di Gesù nella provincia milanese si fecero sempre più numerose nel corso dei successivi generalati, tanto che al 1749, solo pochi decenni prima della soppressione dell'ordine da parte di papa Clemente XIV, la situazione degli insediamenti gesuitici è la seguente: Ajaccio, Alessandria, Arona, Bastia, Chieri, Cuneo, Genova, Mondovì, Nizza, Novara, Pinerolo, Saluzzo, San Remo, Savigliano, Savona, Torino, Vercelli (appartenenti all'area piemontese), Bormio, Castelnuovo, Como, Cremona, Milano, Monza, Pavia, Ponte in Valtellina (appartenenti all'area lombarda); cfr. A. HAMY, *Documents pour servir à l'histoire des domiciles de la Compagnie de Jésus dans le monde entier de 1540 à 1773*, Paris, A. Picard, 1892, p.4. Tuttavia, sulla base dei dati raccolti dal padre Hamy, emerge come al 1749 la provincia milanese fosse quella con il minor numero di effettivi rispetto alle altre provincie italiane: 625 membri, di cui 296 sacerdoti, mentre la provincia romana ne contava 848, quella siciliana 775, la veneta 707 e la napoletana 667; cfr. *ivi*, pp.2-4.

³⁷ Il collegio di Mondovì fu la prima casa gesuitica ad essere fondata in quelli che sarebbero diventati i territori della provincia milanese. Operò come collegio dal 1561 al 1577, anno in cui venne chiuso. Riaperto nel 1595, funzionò sino al 1773, per quanto a partire dal quarto decennio del XVIII secolo avesse conosciuto una notevole limitazione delle proprie funzioni. Il motivo è da ascrivere all'emanazione da parte di Vittorio Amedeo II delle *Regie Costituzioni*, con le quali il duca di fatto statalizzò l'insegnamento, autorizzando la sola Università di

di privilegiare il collegio di Torino che, per di più, meglio si prestava come avamposto per le missioni presso le comunità protestanti.³⁸ Chiuso il collegio di Mondovì, nel 1581 alle case gesuitiche in terra piemontese si aggiunsero Vercelli, che funzionò come collegio dall'anno della sua fondazione fino alla soppressione della Compagnia di Gesù con una chiusura temporanea dal 1641 al 1648, e Alessandria, che fu collegio dell'ordine ignaziano dal 1608 sino al 1729.³⁹

A seguito della scorporazione, alla provincia veneta rimasero invece i territori della Serenissima, che si estendevano nel Levante tramite le due residenze di Tino e di Candia, le legazioni pontificie di Romagna (Bologna, Ferrara, Ravenna e Forlì), gli stati retti dai Gonzaga (Mantova, Castiglione delle Stiviere, Guastalla e Novellara), dai Farnese (Parma, Piacenza e Busseto) e dagli Estensi (Modena), e infine dunque il ducato della Mirandola.

Si riportano di seguito le tabelle presenti in appendice al già citato volume di Flavio Rurale sulla presenza dei gesuiti a Milano,⁴⁰ così da poter sintetizzare anche visivamente i molti

Torino a concedere i gradi e concedendo la possibilità di insegnare presso le scuole di ordine inferiore soltanto ai laureati provenienti da questa Università. Cfr. M. CASASSA, *La Compagnia di Gesù nel Piemonte orientale nei secoli XVI, XVII e XVIII*, in *La Compagnia di Gesù e la società piemontese. Le fondazioni del Piemonte orientale*, Archivio di Stato di Vercelli e Associazione Archivi e Storia, Vercelli 1995, 1-11, p.4.

³⁸ Cfr. F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., pp.137-8. Sulla questione dei collegi come basi per l'azione apostolica rivolta verso l'esterno cfr per il caso dell'Italia meridionale M. ROSA, *Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento*, in ID., *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, De Donato, Bari 1976, pp.245-272; cfr per la Francia A. DEMOUSTIER, *Les catalogues du personnel de la Province de Lyon en 1587, 1606 et 1636*, in «AHSI», XLII, 1973, pp.3-105; L. CHÂTELLIER, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans le cadre du diocèse Strasbourg (1650-1770)*, Parigi 1981; per la Spagna cfr J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *El Real Colegio de la Compañía en Salamanca y las misiones populares (1654-1766)*, in «Salmanticensis», vol. XXII, 2 (1975), pp.297-330; G. LEMEUNIER, *Encadrement religieux et croissance rurale: l'implantation Jésuite au Royaume de Murcie, XVIe-XVIIe siècles*, in *Les jésuites parmi les hommes*, sous la direction de Demerson-B. Dompnier-A. Regond, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont Ferrand II; Clermont Ferrand 1987, pp.331-338. A questo proposito è opportuno citare anche il contributo di Paolo Broggio dal titolo *Attività missionarie e strategie insediative nelle provincie spagnole della Compagnia di Gesù (1581-1700)* contenuto nel già citato P. BROGGIO, F. CANTÙ, P.-A. FABRE, A. ROMANO (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, pp.87-118. Nel testo l'autore sostiene che tutte le scelte di Acquaviva quanto al posizionamento delle nuove fondazioni gesuitiche rispondevano, tra le altre, anche a una istanza di tipo missionario: «Per quanto riguarda il lungo generalato di Acquaviva la dislocazione geografica dei nuovi domicili fondati lascia trasparire una strategia insediativa che andava sostanzialmente nella stessa direzione [già intrapresa dal Mercuriano]: la Compagnia, una volta installata nelle città principali, voleva gradualmente garantire la propria presenza nelle zone marginali, attraverso domicili che fossero anche centri di irradiazione dell'azione missionaria», p.98.

³⁹ M. CASASSA, *La Compagnia di Gesù nel Piemonte orientale nei secoli XVI, XVII e XVIII*, op. cit., pp.4-5.

⁴⁰ F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., p.297. La seconda tabella si accompagna nell'originale all'indicazione dei documenti d'archivio da cui i dati sono tratti. L'autore precisa inoltre che talvolta le fonti esaminate non concordano le une con le altre e, di conseguenza, il ricorso ad esse non riesce ad assicurare una

dati citati finora:

I gesuiti residenti negli istituti milanesi tra il 1564 e il 1606	
1564-1572	S. Fedele (collegio) + seminario diocesano
1572-1579	S. Fedele (casa professa) + Brera (collegio) + seminario diocesano
1580-1606	S. Fedele (casa professa) + Brera (collegio)

Anno	Casa professa	Collegio	Seminario	Totale
05-1565	-	22	10	32
01-1567	-	15	9	24
01-1568	-	20	10	30
01-1569	-	23	11	34
1570	-	37	12	49
1571	-	?	?	50
1573	26	40	15	81
03-1578	29	62	12	103
1580	30	68	-	98
1581	?	70	-	?
1582	25	68	-	93
1590	40	70	-	110
1593	37	64	-	101
1597	40	90	-	130
1600	44	87	-	131
1603	34	94	-	128
1606	34	74	-	108

Durante il generalato di Acquaviva, dunque, la comunità gesuitica milanese risultava suddivisa in due poli: da una parte San Fedele, che, essendo casa professa, ospitava esclusivamente sacerdoti e coadiutori, dall'altra il collegio di Brera, la cui composizione era

precisione assoluta. Bisogna poi tenere presente, nel momento in cui si analizzano questi numeri, che la presenza gesuitica nelle varie istituzioni milanesi è soggetta a frequenti variazioni, talvolta anche nel corso di uno stesso anno.

invece varia. Per alcuni anni specifici le fonti consentono a Flavio Rurale di fornire indicazioni precise circa l'ammontare delle singole componenti: ad esempio nel 1580, tra i 30 gesuiti della casa professa, 17 sono sacerdoti e 13 coadiutori, mentre tra i 68 del collegio si contano 14 sacerdoti, 15 maestri, 25 scolastici e 14 coadiutori; nel 1597, invece, sempre nel collegio, è attestata la presenza di 24 sacerdoti, 15 maestri, 44 scolastici e 17 coadiutori.⁴¹

⁴¹ F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., p.298.

Cenni storiografici sulla *Provincia Medionalensis* della Compagnia di Gesù durante il generalato di Claudio Acquaviva

A oggi la Compagnia di Gesù è diventata indubbiamente uno degli argomenti più battuti per chi si occupi di storia e, in modo particolare, di storia del cristianesimo. A dimostrarlo è la notevole mole di produzione storiografica che la riguarda; una produzione che è andata via via crescendo soprattutto a partire dalla metà degli anni Novanta del secolo scorso, in corrispondenza con quello che Luce Giard definisce il «désenclavement» degli studi della Compagnia «usciti da una dimensione interna, istituzionale e religiosa per centrarsi sul ruolo di essa e dei suoi membri sui vari aspetti del processo di modernizzazione della cultura e della conoscenza del mondo».⁴²

Una data fondamentale in questo senso fu il 1991, quando per la Compagnia si sommarono due importanti anniversari: il 450° anniversario della fondazione dell'ordine e il quinto centenario della nascita del santo fondatore. Nel corso dell'anno, nei vari paesi corrispondenti alle attuali assistenze dell'ordine, vennero organizzati numerosi convegni e seminari che segnarono, complice la nutrita presenza di storici non gesuiti, una sensibile e progressiva perdita di autoreferenzialità. Le pubblicazioni che seguirono a questa fertile stagione di studi testimoniarono non solo del vivo interesse per la storia dell'ordine, ma anche di un più generale interesse per i gesuiti in quanto «prismi di lettura dei grandi temi della storia moderna e della modernità».⁴³

⁴² G. PIZZORUSSO, *Autobiografia e vocazione in una lettera inedita del gesuita Pierre-Joseph-Marie Chaumont, missionario in Canada (1637)*, in M. DONATTINI, G. MARCOCCI, S. PASTORE (a cura di), *L'Europa cristiana divisa e i Nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, vol.2, Edizioni della Normale, Pisa 2011, 191-202, p.191.

Per citare alcuni fra i testi più noti e rilevanti della prima stagione di questa svolta storiografica in merito all'ordine ignaziano si veda L. GIARD (a cura di), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Presses universitaires de France, Parigi 1995; L. GIARD, L. DE VAUCELLES (a cura di), *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, J. Millon, Grenoble 1996; P.-A. FABRE, A. ROMANO (a cura di), *Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelle approche*, in "Revue de synthèse", s.4, 2-3, 1999, num. monografico.

⁴³ P. BROGGIO, F. CANTÙ, P.-A. FABRE, A. ROMANO (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Morcelliana, Brescia 2007, p.14. Tra le pubblicazioni più interessanti ascrivibili a questo filone si può ricordare: J. PLAZAOLA (a cura di), *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Congreso Internacional de Historia (9-13 septiembre 1991), Mensajero, Bilbao 1992; I. DE LOYOLA, *Ecrits*, traduits et présentés sous la dir. De M. Giuliani, Desclée de Brouwer, Paris 1991; M. ZANARDI

Numerosi sono i motivi che spiegano questo interessamento di tanta parte della storiografia moderna alla Compagnia di Gesù: il fascino che esercita una figura come quella di Ignazio di Loyola innanzitutto, la diffusione pressoché globale della Compagnia nonché, come già si accennava, il suo «essere implicata in numerosi passaggi chiave del formarsi dell'identità moderna».⁴⁴ La stessa reputazione controversa che da sempre accompagna la Compagnia ha contribuito in modo non indifferente ad accrescere la sua fama storiografica. Inoltre, ad agevolarla come oggetto di studio è, senza dubbio, la grande mole di documentazione che i gesuiti hanno prodotto nel corso dei secoli. Di fatto, la diffusione dell'ordine su più continenti ha imposto il ricorso a una fitta corrispondenza come mezzo per garantire la coesione interna e questa ricchezza documentaria, raccolta negli archivi gesuitici, ha consentito il moltiplicarsi degli studi.

I primi a parlare di gesuiti, dunque, sono stati i gesuiti stessi e questo è avvenuto già in una fase molto precoce della storia dell'ordine. Guido Mongini ha recentemente pubblicato un interessante volume dal titolo *Maschere dell'identità*, nel quale dedica ampio spazio a ricostruire l'identità gesuitica così come essa venne trasmessa dai primi storiografi dell'ordine.⁴⁵ Di nuovo, sul finire del XIX secolo, la Compagnia restaurata promosse la redazione di storie delle singole provincie o dei suoi domicili più prestigiosi come, ad esempio, quella molto nota di Antonio Astrain per la penisola iberica o ancora quelle di Duhr per la Germania, di Fouqueray per la Francia e di de Rochemonteix per il collegio di La Flèche.⁴⁶

(a cura di), *I Gesuiti a Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù*, Atti del convegno di studi, Venezia, 2-5 ottobre 1990, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1994; L. GIARD, L. DE VAUCELLES (a cura di), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Jérôme Millon, Grenoble 1996.

⁴⁴ S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. VII.

⁴⁵ G. MONGINI, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.

⁴⁶ In tempi più recenti se ne verranno ad aggiungere di nuove come J. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle 1814-1914*, G. Beauchesne, Parigi 1914-1922, 4 voll.; L. FRIAS, *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España*, Administración de Razón y Fe, Madrid 1923, 2 voll.; A. PONCELET, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas. Établissement de la Compagnie de Jésus en Belgique et ses développements jusqu'à la fin du règne d'Albert et d'Isabelle*, Marcel Hayez, Bruxelles 1927, 2 voll.; F. RODRIGUES, *Historia da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Apostolado da Imprensa, Porto 1931, 4 voll.; S. LEITE, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, Livraria Portuguesa, Lisbonne-Rio de Janeiro 1938-1950, 10 voll.; J. SIMÓN DÍAZ, *Historia del Colegio Imperial de Madrid (del estudio de la villa al Instituto de San Isidro: años 1346-1955)*, Instituto de estudios madrileños, Madrid 1952; M. REVUELTA GONZÁLEZ, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1984, T. MCCOOG, *The Society of Jesus in Ireland, Scotland, and England, 1589-1597. Building the faith of Saint Peter upon the King of Spain's Monarchy*, Taylor & Francis Ltd, 2017.

Per lungo tempo la storia della Compagnia è rimasta appannaggio dei gesuiti stessi, ma a partire dagli ultimi anni si è assistito a un'inversione di tendenza. Dalla metà dell'ultimo decennio del secolo scorso, numerosi storici hanno scelto di dedicarsi all'approfondimento della storia dell'ordine ignaziano e, tramite la prospettiva offerta dagli studi sulla Compagnia, indagare la storia dell'età moderna nella sua complessità: «Storici della scienza – scrive Sabina Pavone –, della filosofia, del teatro, dell'arte, della letteratura, con approcci assai diversificati, hanno indagato il nesso fra la Compagnia e la modernità, fino a dare l'impressione in taluni casi di sopravvalutare il peso dei gesuiti rispetto agli altri ordini religiosi».⁴⁷

Anche Flavio Rurale – come vedremo appena più avanti nel corso di questo capitolo – si porrà il medesimo interrogativo in merito al fatto che un'indagine e una produzione storiografica tutta sbilanciata a favore della Compagnia possa aver determinato una prospettiva falsata, incline a credere che determinate situazioni, eventi e fenomeni abbiano riguardato il solo ordine ignaziano e non il panorama religioso europeo nel suo complesso.

A fronte, dunque, di una produzione molto ampia legata all'ordine ignaziano, la rassegna storiografica che intendo proporre a introduzione del mio elaborato si struttura sulla base di precisi criteri cronologici e geografici. Perciò, i saggi e i contributi qui menzionati presentano tutti, come riferimento cronologico, il periodo conclusivo del XVI secolo (ovverosia i primi vent'anni del generalato di Acquaviva) e, come riferimento geografico, la realtà della provincia gesuitica milanese che, a questa altezza temporale, comprende tutta la parte nordoccidentale di Italia.

Si noterà come nella parte conclusiva di questo capitolo storiografico vengano citati e rapidamente trattati alcuni contributi di storici spagnoli che prendono in esame la politica religiosa di Filippo II. Sono stati a pieno titolo inseriti in questa rassegna in quanto buona parte della provincia gesuitica milanese era inserita nella struttura politica del Ducato di Milano, posto all'epoca sotto la corona spagnola.

Il primo dato che occorre segnalare è l'assenza di una storia anche parziale della provincia milanese dell'ordine. Il fatto è curioso, soprattutto qualora si consideri il ruolo di primo piano

⁴⁷ S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, op. cit., p.VIII.

che la provincia milanese ebbe nella storia della Compagnia di Gesù⁴⁸ e il fatto che, al contrario, tutte le altre provincie italiane siano dotate della propria.⁴⁹

Si tratta – questo è vero – di storie di carattere istituzionale, in cui ampio spazio hanno soprattutto le fondazioni e le soppressioni di case professe o collegi. Di rado si assiste a più ampie trattazioni volte a indagare i rapporti esistenti tra i gesuiti all'interno di una singola provincia e, soprattutto, i rapporti intercorsi tra la provincia e la curia romana dell'ordine. Del resto, l'incameramento degli archivi ecclesiastici in quelli statali seguito alla soppressione dell'ordine nel 1773 ha determinato, in molti casi, l'eliminazione di quella parte del materiale in essi contenuto che non rispondeva a un interesse di carattere eminentemente amministrativo.

Unico testo che, almeno in parte, si presta a colmare questo vuoto è il volume di Flavio Rurale *I gesuiti a Milano*,⁵⁰ di cui si è dato conto già nel corso del capitolo precedente. Tuttavia, la sua monografia ha come oggetto specifico l'ingresso e l'affermazione dei gesuiti a Milano e, perciò, fa riferimento a uno strettissimo giro d'anni compreso tra il 1563 e l'inizio del decennio successivo.

Un'altra osservazione di ordine storiografico che occorre segnalare in via preliminare riguarda il fatto che la produzione storiografica gesuitica sulla Compagnia di Gesù si sia arrestata proprio alle soglie del generalato di Acquaviva.⁵¹ Perciò chi intendesse proseguire

⁴⁸ Cfr F. RURALE, *I gesuiti a Milano: religione e politica nel secondo Cinquecento*, Bulzoni, Roma 1992. A p.137 Rurale tira le somme circa la presenza di fondazioni gesuitiche nella provincia *Longobardiae*: nel 1572 Gregorio XIII fondava con una lettera bollata il collegio maggiore di Brera, la casa professa di San Fedele e la casa di probazione di Arona. Gli ultimi istituti si andavano a sommare a quelli preesistenti di Torino, Brescia, Novellara, Venezia, Padova, Ferrara, Bologna, Modena, Parma, Genova, Mondovì, Como: «In tutto, dunque, un seminario (quello milanese), due noviziati, due case professe, undici collegi, che impiegavano poco meno di trecento gesuiti e costituivano una tra le più importanti, per dimensione e posizione geografica, provincie della Compagnia».

⁴⁹ A. NARBONE, *Annali siculi della Compagnia di Gesù dall'anno 1805 al 1859*, Tip. G. Bondi, Palermo 1907, 2 voll.; A. ALDEGHIERI, *Breve storia della provincia veneta della Compagnia di Gesù dalle sue origini fino ai giorni nostri*, Sorteni e Vidotti, Venezia 1914; P. GALLETI, *Memorie storiche intorno alla provincia romana della Compagnia di Gesù dall'anno 1814 all'anno 1870*, Tip. Agostiniana, Roma 1914, 2 voll.; A. LEANZA, *La Compagnia di Gesù in Sicilia e il primo secolo del suo rinascimento*, Tip. Francesco Lugaro, Palermo 1914; A. MONTI, *La Compagnia di Gesù nel territorio della Provincia Torinese*, Tip. M. Ghirardi, Chieri 1914.1920, 5 voll.; M. VOLPE, *I Gesuiti nel napoletano*, Tip. M. D'Auria, Napoli 1914-1915, 2 voll.; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, P. Università Gregoriana, Roma 1954

⁵⁰ F. RURALE, *I gesuiti a Milano*, op. cit.

⁵¹ P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, La Civiltà Cattolica, Roma 1950-1951, 4 voll.; M. SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol.IV: *L'epoca di Giacomo Lainez, 1556-1565*,

oltre gli anni di Mercuriano dovrebbe dunque prendere in mano le singole storie provinciali a cui si è fatto cenno in precedenza.

In anni più recenti è stata Sabina Pavone a proporre, in uno snello ma accurato volumetto dal titolo *I gesuiti dalle origini alla soppressione*,⁵² una storia complessiva dell'ordine, in cui a una rapida trattazione degli avvenimenti significativi che caratterizzarono i governi dei generali dell'Antica Compagnia segue l'individuazione di fenomeni di più ampio respiro che valicarono i confini dei singoli generalati.

Pochi anni più tardi, nel 2007, è stato pubblicato un volume il cui titolo *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*⁵³ lascerebbe a intendere che questo vuoto sia stato infine colmato. Composto da contributi provenienti nella loro totalità da storici non gesuiti, il volume tuttavia prende in esame un aspetto molto specifico del generalato di Acquaviva quale l'impegno missionario della Compagnia durante gli anni del suo governo. Nell'introduzione infatti si dichiara in modo esplicito come il progetto non abbia mai avuto pretesa di esaustività né abbia mai inteso presentarsi come il primo tentativo di scrivere una storia del generalato di Acquaviva; al contrario, «privilegiando l'esperienza missionaria – si legge – la nostra intenzione è stata quella di sperimentare un approccio “decentrato”, concepito come ultima tappa del processo di riappropriazione di fonti non necessariamente prodotte o conservate a Roma, in quanto modalità particolare per affrontare la complessità del periodo».⁵⁴

Nonostante il suo argomento d'elezione resti dunque l'attività missionaria della Compagnia, il volume *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva* si presta a una rapida ma interessante riflessione iniziale in merito al valore del generalato del gesuita d'Atri. A questo proposito, ne sottolinea in modo particolare due tratti evidenti: innanzitutto, il fatto che il suo governo abbia rappresentato per l'ordine ignaziano un vero e proprio periodo di compimento. Con la realizzazione della *Ratio Studiorum*, del *Direttorio degli Esercizi Spirituali*, della versione definitiva delle *Costituzioni* e con la definizione dell'impegno missionario della Compagnia di Gesù si stava attuando quel processo di istituzionalizzazione

t.1: *Il governo*, 1964; t.2: *L'azione*, 1974; ID., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. V: *L'opera di Francesco Borgia (1565-1572)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1992; T. M. MCCOOG (a cura di), *The Mercurian Project. Forming Jesuit culture, 1573-1580*, IHSI-The Institute of Jesuit Sources, Rome-St Louis 2004.

⁵² S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, op. cit.

⁵³ P. BROGGIO, F. CANTÙ, P.-A. FABRE, A. ROMANO (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, op. cit.

⁵⁴ *Ivi*, p.13.

che, rimasto incompleto nel periodo precedente, avrebbe quindi segnato un punto di svolta irreversibile nella costruzione dell'identità moderna dell'ordine ignaziano.

Il secondo tratto che il volume in esame non manca di sottolineare è la fortissima conflittualità che attraversò tutto l'arco del governo di Acquaviva; una conflittualità che era contemporaneamente interna ed esterna all'ordine, sommando agli scontri che opposero la Compagnia ad alcuni stati europei (Francia e Venezia soprattutto) e ad altri ordini religiosi (quello domenicano, ad esempio, a seguito della controversia *de Auxiliis*) anche quelli che si vennero a creare tra i gesuiti stessi (tra la componente spagnola e quella italiana innanzitutto, e quindi la diffusa ostilità verso tutti quei membri della Compagnia che dimostrassero una discendenza *cristiano nueva*).

Sulla stessa linea interpretativa si colloca anche il contributo di Sabina Pavone nel saggio precedentemente citato. Nel delineare quali furono le dinamiche più rilevanti del governo di Claudio Acquaviva, anche Pavone sottolinea soprattutto i vivi contrasti che la Compagnia fu chiamata ad affrontare sia con attori esterni ad essa che con elementi interni e, quindi, l'imponente produzione normativa di Acquaviva che andò a confluire nel *corpus* istituzionale dell'ordine: «In questo senso – scrive l'autrice – convenendo con la tesi di Dauril Alden che, rifacendosi al pensiero di Max Weber, ha suggerito di vedere nella Compagnia di Gesù un'istituzione burocratizzata, si potrebbe dire che il successo di Acquaviva va rintracciato nel fatto che dopo di lui, pur non venendo meno il ruolo di governo dei suoi successori, i generali furono personaggi di minore spicco. Quasi che il meccanismo di gestione e la centralizzazione dell'ordine fossero ormai tali da rendere meno importante la personalità stessa del generale, supremo regolatore dell'ordine». ⁵⁵

Tra i primi a scrivere di Acquaviva fu Mario Rosa, che nel 1960 produsse una biografia, breve ma precisa e completa, destinata al Dizionario Biografico degli Italiani. ⁵⁶ Obiettivo dell'autore era quello di contestualizzare il generalato di Acquaviva rispetto al contemporaneo scenario internazionale. Infatti, il progressivo affermarsi di regimi assolutisti ebbe non poche conseguenze sulla vita della Chiesa e della Compagnia di Gesù nello specifico. Per questo, oltre a seguire un criterio cronologico, lo scritto di Mario Rosa prende

⁵⁵ S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, op. cit., pp.44-45.

⁵⁶ M. ROSA, *Acquaviva Claudio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1960, t.1, pp.168-178.

in esame a una a una le varie provincie di cui si componeva l'ordine a quel tempo e ne ricorda gli eventi nei quali venne direttamente coinvolto il generale insieme alle autorità civili ed ecclesiastiche locali.⁵⁷

Nel 2001 è Alessandro Guerra a tornare sul tema con un volume interamente dedicato ad approfondire la figura del generale gesuita.⁵⁸ Il punto di partenza è una vita inedita di Acquaviva scritta da Francesco Sacchini e conservata come manoscritto presso l'Archivio Romano della Compagnia di Gesù. Realizzata evidentemente per supportare un eventuale processo di canonizzazione del generale, Guerra ne fornisce un'accurata trascrizione e a essa premette un'ampia introduzione, che occupa tutta la prima parte del volume. In questa introduzione, l'autore non si limita a spiegare la genesi, il contenuto, la diffusione dell'opera dello storiografo gesuita, ma a sua volta produce una concisa biografia di Acquaviva. Suo intento dichiarato è quello di colmare i vuoti della biografia sacchiniana, preoccupata soprattutto di dimostrare la stretta attinenza di Acquaviva al magistero ignaziano e l'afflato divino che lo mosse. Perciò, l'autore si dedica piuttosto a mettere in luce quali furono le importanti implicazioni politiche che ebbe il suo lungo generalato. Per questo motivo, l'ingresso di Acquaviva nell'ordine e i vari incarichi che svolse prima di diventare generale sono rapidamente accennati nei primi due capitoli, mentre il suo operato al vertice della Compagnia e soprattutto gli eventi che portarono alla quinta congregazione generale trovano una trattazione decisamente più ampia.

La tesi dell'autore è che, per risolvere i conflitti che travagliarono il suo governo, Acquaviva abbia puntato soprattutto su un rafforzamento della vita spirituale dei suoi sudditi secondo le linee già indicate dalle costituzioni della Compagnia: «Acquaviva invece aveva un obiettivo ambizioso e guidando ogni singolo gesuita il generale avrebbe voluto comporre in un'unica volontà l'intero corpo della Compagnia di Gesù, affrancandola dalla fiacchezza della vita secolare, dallo spirito di parte, dai rigurgiti nazionalisti e da ogni altra pulsione confliggente con il vero interesse della Compagnia che era quello di soddisfare, attraverso

⁵⁷ Un altro interessante profilo biografico su Acquaviva è quello scritto da Mario Fois per il *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001, vol.II, pp.1614-1621.

⁵⁸ A. GUERRA, *Un generale tra le milizie del papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Franco Angeli, Milano 2001.

la volontà del suo superiore, la volontà del Signore». ⁵⁹ È, dunque, tramite un cammino di perfezionamento spirituale basato sulla valorizzazione di obbedienza e indifferenza – sostiene Alessandro Guerra – che l'ordine intero avrebbe ritrovato l'unità e la concordia.

Nel momento in cui Guerra si sofferma a trattare dei conflitti che segnarono il governo di Acquaviva, il suo riferimento storiografico più ricorrente diventa lo storico gesuita Antonio Astrain, già citato autore della poderosissima opera *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, pubblicata in sette volumi tra il 1912 e il 1925. ⁶⁰

Infatti, nella sua ricostruzione delle vicende che interessarono le province spagnole dell'ordine durante il generalato di Acquaviva, ⁶¹ lo storico gesuita dedica ampio spazio non solo alla storia istituzionale, ma anche a tutti quei personaggi e quegli eventi che, mettendo in discussione la validità dell'istituto della Compagnia, minacciarono la tenuta dell'ordine ignaziano o, meglio, la sua sopravvivenza nella forma che gli era stata propria fino a quel momento. Anticipando la tesi che sarà anche di Sabina Pavone e dei curatori del volume *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, lo stesso Astrain afferma che furono proprio questi dissidi, sia interni che esterni alla Compagnia, a costituire l'elemento più duraturo e caratterizzante del governo di Acquaviva. ⁶² Questo spiega perché la maggior parte delle pagine riservate al suo generalato siano destinate ad approfondire la questione dei gesuiti dissidenti nell'ambito delle province spagnole; un argomento che risulta di particolare rilevanza in questa sede, dal momento che – come avremo modo di vedere in seguito – il conflitto interno all'ordine non si limitò alla sola penisola iberica ma si estese ben presto anche ad altre province europee, milanese in testa.

Da segnalare è, inoltre, il fatto che l'opera di Astrain sia fondata su un corpo ricchissimo di fonti documentarie, che spesso l'autore non esita a citare per intero. Questa sistematica, rigorosa, ampia documentazione rende il lavoro di Astrain estremamente prezioso nonché una vera e propria pietra miliare per tutti gli storici che in seguito si sarebbero confrontati sull'argomento.

⁵⁹ A. GUERRA, *Un generale tra le milizie del papa*, op. cit., p.97.

⁶⁰ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Razon y fe, Madrid 1912-1915, 7 voll.

⁶¹ Al governo di Claudio Acquaviva è dedicato il terzo volume della serie.

⁶² «Estas batallas interiores y exteriores constituyeron, puede decirse, el carácter del generalato del P. Acquaviva», A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op.cit., III, p.251.

Dalla documentazione che riporta lo storico spagnolo, è possibile ricostruire quali fossero le principali accuse che una parte dei gesuiti spagnoli rivolgeva al generale.⁶³ Innanzitutto, a essere sotto processo era la costituzione rigidamente monarchica della Compagnia, che attribuiva al generale un potere che agli occhi dei sudditi risultava pressoché assoluto. Alla luce di questo, i gesuiti dissidenti proponevano di fissare una durata per l'incarico e, soprattutto, di affiancargli dei commissari nazionali che garantissero maggiore autonomia alle singole provincie o assistenze. Inoltre, tanta parte di questi memorialisti prendeva apertamente posizione perché anche la Compagnia si dotasse di un sistema capitolare più simile a quello già messo in pratica dagli altri ordini religiosi: nel nuovo corso dunque le congregazioni generali si sarebbero tenute ad intervalli regolari e non solo alla morte del generale e sarebbero state libere di discutere di questioni come la modifica dell'istituto. Sempre in sede di congregazione, si sarebbe provveduto anche alla nomina dei nuovi superiori, che, in questo modo, sarebbe stata sottratta al generale.

Un altro punto che risultava alquanto controverso ed era perciò oggetto di critiche era la moltitudine dei gradi esistenti all'interno dell'ordine e il fatto che non fossero previsti tempi stabiliti per fare la professione. A questo proposito l'Astrain cita un memoriale del padre Dionisio Vazquez, uno dei gesuiti che più vivacemente collaborò alla causa della dissidenza. In questo documento si dichiarava come all'interno della Compagnia di Gesù esistessero ben nove possibili stati, quando negli altri ordini ne erano previsti in genere soltanto due, novizi o professi.⁶⁴ Il resto delle accuse che pendeva sul capo della Compagnia riguardava l'assenza di coro e di penitenze stabilite dalla regola, il governo tramite la confessione e la facoltà da parte dei superiori di dimettere dall'ordine senza giusta causa.

Alle molte critiche avanzate dai perturbatori ad Acquaviva Astrain dedica un'indagine ampia e ricca di citazioni documentarie; tuttavia, sull'analisi dei loro profili e delle loro ragioni pesa da parte dell'autore una profonda svalutazione morale che ne impedisce una trattazione che possa dirsi totalmente serena e disinteressata. Il gesuita Astrain, infatti, utilizza parole molto aspre per scrivere di loro e non esita a ridurre al rango di pretesti le motivazioni che li spinsero ad avanzare critiche nei confronti delle costituzioni

⁶³ Cfr A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op.cit., III, pp.403-407.

⁶⁴ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op.cit., III, p.405. I nove possibili gradi sono: novizi di prima probazione, novizi di seconda probazione, scolastici, coadiutori temporali, coadiutori temporali formati, coadiutori spirituali, scolastici di terza probazione, professi dei tre voti, professi dei quattro voti.

dell'ordine: «Algunos, pues, que se sentían contrariados en sus pasiones por la santidad de nuestras reglas y por la voz del P. General, quisieron romper esta resistencia, llamando novedades anticanónicas á los principios de buen gobierno y de perfección religiosa establecidos por San Ignacio».⁶⁵ Incapaci di rispettare le costituzioni per l'estrema obbedienza e povertà che esse richiedono, i gesuiti perturbatori le criticano duramente con i propri interlocutori e si industriano perché vengano modificate.

A partire da premesse di questo tipo, non stupisce che l'Astrain si dimostri piuttosto sbrigativo nell'affrontare le cause che portarono al generarsi di una simile situazione. Tra di esse indica, innanzitutto, *el excesivo españolismo* della corte madrilenà della seconda metà del sedicesimo secolo, un *españolismo* che l'autore traduce nella convinzione degli spagnoli di essere i cattolici per eccellenza: il re spagnolo era il re cattolico, le armate spagnole erano le armate cattoliche, le stesse che avevano sconfitto l'eretico nelle Fiandre, il turco a Lepanto, il moro nella Berberia e il selvaggio nel Nuovo Mondo. Perché dunque i negozi spagnoli non potevano essere esaminati e risolti nella stessa Spagna, senza bisogno di rivolgersi a Roma? Tanto più che la corte papale versava in uno stato morale disastroso.⁶⁶ A questo sentire che andava facendosi sempre più comune in ambito spagnolo si sommava – nell'analisi che ne fa Astrain – una certa trascuratezza da parte dei superiori dell'ordine nell'adempire al proprio ufficio, in particolare per quanto riguardava la cura dell'osservanza religiosa e la crescita spirituale dei soggetti. Inoltre, introdotti nelle corti, i gesuiti stavano assumendo usi e costumi sempre più mondani, che li inducevano a cercare piuttosto occasioni per ricoprirsi di onori che per la maggior gloria di Dio.⁶⁷

⁶⁵ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op.cit., III, p.351.

⁶⁶ Cfr A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op.cit., III, pp.99-100: «Pretendíase que todos los negocios de España se examinasen, decidiesen y terminasen en España, sin acudir á Roma. Este deseo no provenía de rebelión formal contra el Sumo Pontífice. Nadie como los españoles reconocía la suprema autoridad del Vicario de Cristo. Mucho meno nacía de algún error dogmatico que se nos hubiera introducido, pues la fe católica brillaba purísima en nuestros doctores y universidades. Fundábase en dos ideas que encerraban un fondo de innegable verdad. Era la primera la estima que nuestros abuelos hacían del propio catolicismo. Mirábanse entonces los españoles como los católicos per excelencia. El Rey de España era el Rey Católico; las armas españolas eran las armas católicas. Ellas habían de vencer al hereje en Flandes, al turco en Lepanto, al moro en Berbería y al salvaje en el Nuevo Mundo. Con este concepto del propio catolicismo se juntaba en los españoles del siglo XVI una idea desastrosa del estado moral de la curia romana».

⁶⁷ Cfr A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op.cit., III, pp.350: «Con este defecto de la vanidad y regalo se dió la mano otro abuso muy peligroso, cual fué la costumbre de meterse en pleitos y negocios seculares, ajenos de nuestro Instituto, convirtiéndose tal vez nuestros Padres en agentes y procuradores de virreyes, duques y condes, y tal vez de parientes y amigos».

Oltre a operare una sistematica svalutazione di ragioni e intenzioni dei gesuiti perturbatori, Antonio Astrain si dimostra alquanto scettico anche sulla loro reale consistenza numerica. Scrive, infatti, che fino al 1588 vennero inviati all'Inquisizione spagnola circa una settantina di memoriali: un numero che sembra tutt'altro che trascurabile, ma che Astrain riconsidera alla luce del fatto che molti fra questi documenti furono redatti da uno stesso autore. In totale, infatti, gli risultano soltanto diciotto nomi, ai quali vanno aggiunti sei autori incogniti. Non può dunque che essere falsa – conclude Astrain – la supposizione che vuole la compagine dei perturbatori maggioritaria nelle provincie spagnole.⁶⁸ Al termine della trattazione su Acquaviva, il gesuita ritorna sul tema ribadendo che fino al 1593 (fino cioè alla V congregazione generale, che con l'approvazione del decreto 54 rendeva molto più rischioso esprimersi contro le costituzioni e l'istituto dell'ordine) è possibile contare solo una trentina di memorialisti a fronte di tremila sudditi complessivi dell'assistenza spagnola.⁶⁹

Considerando il loro numero esiguo, come si spiega che poco più di una manciata di memorialisti abbia costituito un così grave pericolo per l'ordine ignaziano? L'interessante tesi di Astrain è che ciò che attribuì una tale gravità alle agitazioni che avevano provocato i perturbatori fu il concorso e l'appoggio di autorità esterne: l'Inquisizione spagnola, i domenicani, tra cui *in primis* il confessore del re Diego de Chaves, lo stesso Filippo II e alcuni papi come Sisto V e Clemente VIII.

Tuttavia, almeno per quanto riguarda il re e i pontefici Astrain non dubita che essi operarono in buona fede, mossi i secondi dall'incapacità di penetrare e comprendere a fondo l'istituto ignaziano, il primo dai raggiri dei suoi consiglieri.⁷⁰ In più di un'occasione, infatti, emerge in modo esplicito il tentativo da parte dell'autore di stornare dal re l'accusa (o, meglio, quella che per Astrain è una vera e propria accusa) di aver contribuito alla causa dei gesuiti perturbatori. A esempio, quando si trova a dover spiegare perché nel 1588 il re avesse

⁶⁸ Cfr A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op.cit., III, p.416.

⁶⁹ E qui l'autore prosegue con un rapido inciso che vale la pena precisare ai fini del presente discorso: «Si por otro lado recordamos que nuestra Asistencia contaba por entonces cerca de tres mil sujetos, *ya ve el lector la proporción que hay entre lo malo y lo bueno*», A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op.cit., III, p.681. Ritorna dunque la bipartizione morale tra coloro che difesero l'istituto della Compagnia e coloro che si opposero a esso, in un drastico antagonismo che non ammette per i perturbatori ragioni che non riguardino il loro personale interesse.

⁷⁰ A questo proposito, infatti, l'autore scrive senza mezzi termini di un *influjó maléfico* esercitato dai domenicani, Diego de Chaves innanzitutto; A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op.cit., III, p.681.

appoggiato il progetto di una visita alle provincie spagnole della Compagnia, l'autore fa cenno a quella che definisce *credulidad real*;⁷¹ o ancora, quando racconta della ritrovata pace al termine della V congregazione generale, tra le motivazioni che la permisero Astrain inserisce anche il fatto che il re fosse stato finalmente disingannato circa la malafede dei suoi consiglieri.⁷²

Le motivazioni che spinsero Filippo II ad assumere decisioni che risultarono scomode o finanche pericolose per il governo di Acquaviva non sono dunque inserite all'interno di un preciso progetto politico; al contrario, esse perdono di consistenza propria nel momento in cui vengono attribuite all'interessata e quasi diabolica influenza esercitata sul re da alcuni importanti membri della corte. È chiaro perciò che, qualora si ponga a premessa il fatto che Filippo II fosse essenzialmente un soggetto agito, anche quell'*excesivo españolismo* in precedenza accennato si scopre monco, difficile a intendersi privato com'è di ogni riferimento alla figura del re e, dunque, al contemporaneo processo di consolidamento dell'assolutismo monarchico nei paesi europei.

Non a caso, gli autori che negli anni successivi si sono soffermati a trattare dell'argomento hanno dimostrato una linea interpretativa molto diversa, a cominciare da Mario Rosa che nel 1960 scrive: «L'Inquisizione, alti esponenti ecclesiastici spagnoli, elementi della Compagnia, mirarono molto probabilmente, a sostegno delle tendenze politiche di Filippo II, ad allineare l'Ordine con gli altri organismi religiosi e a renderlo più docile strumento della volontà spagnola, che si presentava in quegli anni interprete e garante in Europa della riscossa cattolica».⁷³ Secondo Mario Rosa, dunque, Filippo II persegue un progetto politico ben definibile, al quale sono piuttosto i vari soggetti già elencati da Astrain a volersi uniformare.

Nonostante alcuni passi più controversi, che impongono una certa cautela nel rapportarsi all'opera di Astrain, la sua *Historia de la Compañía* continua a rimanere uno dei capisaldi nella produzione storiografica che riguarda l'ordine ignaziano, tanto più

⁷¹ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op.cit., III, p.450.

⁷² Cfr A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op.cit., III, pp.625-626: «Tal era el estado de nuestras provincias en los últimos años del siglo XVI. Expulsados los principales autores de los memoriales, reconciliada la Inquisición, desengañado el Rey e activada la observancia regular por los decretos de la última Congregación, procedían los hijos de San Ignacio en la vía del divino servicio con nuevo fervor de espíritu y con bastante paz interior».

⁷³ M. ROSA, *Acquaviva Claudio*, op. cit., p.177.

significativo ai fini del presente discorso in quanto tratta delle provincie spagnole che, nel periodo qui preso in considerazione, risultano legate a doppio filo a quelle italiane e a quella milanese in particolare.

Tra gli autori successivi che, trovandosi a trattare delle medesime tematiche, stabiliscono un dialogo con l'Astrain, indubbiamente è da ricordare il già citato Alessandro Guerra. Come Mario Rosa prima di lui, anche Guerra colloca la perturbazione dei gesuiti spagnoli all'interno di un ben preciso contesto politico di riferimento, quale era l'emergere e l'affermarsi presso la corte madrilenza di un partito, come quello castigliano, votato a un forte ispanocentrismo e dedito a una spiritualità di tipo mistico. L'autore sottolinea, inoltre, come questo tipo di discordie interne, per quanto si fossero indubbiamente acuitizzate nel corso del generalato di Acquaviva, avessero preso piede già negli anni precedenti, durante i governi di Everardo Mercuriano e di Francesco Borgia prima ancora.

A questo proposito, cita infatti un memoriale del 1563 (quando generale era Borgia, uno spagnolo) nel quale si chiedeva a Filippo II di intercedere presso il papa perché nominasse un commissario speciale della Compagnia per la Spagna.⁷⁴ In questo modo l'Assistenza avrebbe goduto di quella autonomia che il governo fortemente accentrato dell'ordine non consentiva. Da parte dei gesuiti spagnoli era dunque in atto – conclude l'autore – un processo di nazionalizzazione della Compagnia che andava a integrarsi con quanto già stava avvenendo a livello politico. Le proteste sollevate da una parte dell'ordine ignaziano al generale risultavano perciò funzionali al re perché gli permettevano di «contendere al papa l'egemonia su una Compagnia che, ricordiamolo, aveva grande autorità non solo sull'intera Europa ma anche nelle terre d'oltreoceano».⁷⁵ Alla luce di queste considerazioni non stupisce che l'autore, riferendosi alle agitazioni che travagliarono il generalato di Acquaviva, le definisca facendo ricorso alla metafora della metastasi, a sottolineare come la loro genesi debba essere fatta risalire ad anni precedenti ancora, in linea con una tendenza politica che coinvolse l'intero regno spagnolo nella seconda metà del sedicesimo secolo.⁷⁶

⁷⁴ A. GUERRA, *Un generale tra le milizie del papa*, op. cit., pp.121-122.

⁷⁵ *Ivi*, p.122.

⁷⁶ «Ma in realtà quella che emerge ora è solo l'esplosione di una metastasi che stava allignando già da qualche anno in Spagna, da quando cioè nel 1584 il partito castigliano, proseguendo nella sua strategia di

Ma oltre a trattare delle vicende spagnole, Alessandro Guerra prende rapidamente in considerazione anche il contesto milanese. Lo fa già a partire dall'elezione di Acquaviva a generale, quando furono disattese le aspettative del cardinale Borromeo che, più del gesuita d'Atri, avrebbe preferito al vertice della Compagnia uno dei suoi fedelissimi: Francesco Adorno o, tutt'al più, Benedetto Palmio. Senza dubbio Carlo Borromeo risulta una figura centrale nella storia della Compagnia milanese delle origini, come si è già precisato nel corso del precedente capitolo in merito all'ingresso e all'affermazione dei gesuiti a Milano; a questo proposito, tuttavia, può risultare utile avanzare un'ulteriore interessante osservazione che Guerra dedica all'arcivescovo di Milano. Appoggiandosi nell'argomentazione a una lettera indirizzata dall'allora provinciale Peruschi al generale Mercuriano, l'autore sostiene che il Borromeo stesso, con la sua forte presa di posizione nell'ambito della controversia giurisdizionale con il governatore spagnolo, fosse stato causa di una prima divisione nel gruppo dei gesuiti milanesi: «In questo contesto di limitata sovranità, il dato che preoccupava però di più il provinciale era l'inizio di una spaccatura interna fra i gesuiti che avevano cominciato a seguire l'aura di santità del Borromeo e che lo incitavano sempre di più a scagliarsi contro la Compagnia e quelli invece ligi alle direttive romane del generale».⁷⁷

Venendo invece alle controversie interne al tempo di Acquaviva, l'autore cita un memoriale di area italiana dal titolo *Il governo della Compagnia per natura e condition sua è molto difficile e pericoloso e nella pratica riesce pieno d'inconvenienti*, consegnato nelle mani del Sant'Uffizio il 31 maggio 1589.⁷⁸ Si tratta di un testo molto interessante, in quanto riprende tanta parte delle accuse che l'Astrain aveva già attribuito alla dissidenza spagnola, segno dunque di come questo tipo di malumori non fosse limitato alle sole provincie iberiche. Ancora una volta la principale accusa contenuta nel memoriale è rivolta all'impostazione rigidamente monarchica della Compagnia: il generale, standosene a Roma, non poteva avere una conoscenza piena di tutte le dinamiche in atto nelle varie provincie, eppure le sue decisioni, prese senza alcun tipo di consultazione, valevano allo stesso modo per tutto l'ordine. Si proponeva perciò di dare maggior peso ai visitatori, di aumentare le prerogative degli assistenti già esistenti e di crearne uno nuovo per la Francia, infine di

concentramento del potere, aveva trovato in quei gesuiti spagnoli ribelli un valido strumento per sottomettere la Compagnia alle stesse regole di piena subordinazione cui erano soggetti gli altri Ordini», *ivi*, p.103.

⁷⁷ *Ivi*, p.85.

⁷⁸ *Ivi*, pp.110-115.

dotarsi di un cardinale protettore, come già era in uso per il resto degli ordini. Al posto della struttura verticistica su cui si fondava la Compagnia, l'anonimo autore del memoriale auspicava la creazione di un sistema capitolare che garantisse maggior potere decisionale anche al resto dei membri dell'ordine: in questo senso, suggeriva che a scegliere i gesuiti adatti alla professione fosse l'assemblea dei professi dei quattro voti di ogni provincia e non il generale. Inoltre, la stessa congregazione generale avrebbe dovuto tenersi a intervalli regolari e avrebbe dovuto godere di più ampia autonomia nelle proprie deliberazioni.

Un memoriale di area italiana, si diceva; l'autore, tuttavia, scende più nello specifico e ipotizza che sia stato realizzato in ambito milanese «per il sarcastico rimbrotto agli spagnoli, cui si imputava di non aver provveduto con i generali passati ad ottimizzare la struttura della Compagnia – chiedendola ora invece a gran voce – per non limitare il loro potere in quel momento assoluto. Mutuava inoltre dal mondo borromaico la diffidenza verso il Manareo».⁷⁹ A ulteriore supporto della sua ipotesi cita, quindi, il fatto che nel testo non compare mai la richiesta che il generale lasci Roma per visitare personalmente le provincie della Compagnia, un'istanza molto di frequente avanzata dai gesuiti spagnoli. Inoltre, l'elezione di un nuovo assistente per la Francia avrebbe portato alla creazione di un ulteriore centro di potere e, dunque, avrebbe ancora di più marginalizzato il ceto dirigente spagnolo, a tutto vantaggio dei gesuiti italiani.

A questo punto, Guerra si spinge ancora oltre e arriva a proporre un'identificazione più precisa dell'autore del memoriale nella figura del gesuita padovano Achille Gagliardi. Tuttavia, in questo caso, mancano argomentazioni a supporto vere e proprie. Il nome di Gagliardi è suggestivo soprattutto per via della controversia nella quale entrò con il generale a seguito della sua vicinanza alla mistica Isabella Berinzaga e che gli costò l'allontanamento da Milano. Rimane, dunque, un nodo irrisolto: Gagliardi si trovava sì in conflitto con il generale, ma che a motivazioni di ordine spirituale si sommassero in lui anche motivazioni di ordine più – per così dire – politico è un punto che non trova chiarimento nel corso del saggio. Ciononostante, l'ipotesi avanzata dall'autore risulta utile soprattutto perché, con il suo riferimento a differenze di tipo spirituale, accenna a un nuovo possibile motivo di contrasti interni: «Gagliardi col clamore del suo caso andava anche ad urtare la strategia fissata da Acquaviva di riportare a maggiore moderazione l'atteggiamento mistico della

⁷⁹ *Ivi*, p.115.

spiritualità gesuitica col fissare il nuovo cammino di perfezionamento nell'impegno profondo nella propria sfera pastorale, lontano da pratiche di annichilimento e tormentate estasi che sarebbero degenerate inevitabilmente in pericolose sottrazioni alla disciplina dell'Ordine e che proprio a Milano sembravano aver attecchito in misura allarmante»⁸⁰.

A distanza di un anno dalla pubblicazione del saggio di Guerra, esce sulla rivista «Archivum Historiae Pontificiae» un articolo del gesuita Mario Fois che, di fatto, ripropone in modo abbreviato le pagine di Astrain dedicate ad Acquaviva.⁸¹ Come già lo storico spagnolo prima di lui, anche Fois opera una sistematica svalutazione dei gesuiti perturbatori, che vengono dipinti nel loro complesso come religiosi delusi e, perciò, intriganti. Al contrario, di Acquaviva viene enfatizzato soprattutto l'impegno, strenuo e indefesso, a difesa dell'originalità ignaziana.⁸² Si tratta indubbiamente di una interpretazione di grande vitalità e persistenza all'interno della storiografia gesuitica, se ancora nel 2016 è possibile individuarla nella pubblicazione di John O'Malley dal titolo *I gesuiti e il papa*.⁸³ In essa – un agile volumetto realizzato a fini eminentemente divulgativi – l'autore definisce il generale Acquaviva «l'uomo alla sbarra» e i memorialisti «un piccolo gruppo di gesuiti insoddisfatti».⁸⁴

Del racconto che già era stato di Astrain, Fois si propone di affrontare in modo particolare il rapporto tra Acquaviva e i vari pontefici che si susseguirono nel corso del suo lungo generalato. Tra di essi i due sui quali l'autore si sofferma in modo più insistito sono Sisto V e Clemente VIII, ovverosia quei pontefici che si adoperarono attivamente per

⁸⁰ *Ivi*, p.116.

⁸¹ M. FOIS, *Il generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1581-1615), i sommi pontefici e la difesa dell'istituto ignaziano*, in «Archivum Historiae Pontificiae», XL (2002), pp.199-233.

⁸² Si vedano in particolare le pp.232-233, nelle quali l'operato del generale viene tratteggiato mediante il frequente uso di termini attinenti all'area semantica dell'eroe: «Claudio Acquaviva durante gli anni del suo generalato, il più lungo di tutta la storia della Compagnia di Gesù, dovette lottare fino al 1608 contro la turbolenza interna e le autorità ecclesiastiche e secolari che l'appoggiavano, non senza sofferenze morali e incomprensioni. Ottenne, però, un risultato innegabile e incalcolabile: la salvezza nella sua autenticità e originalità dell'Istituto ignaziano». Si veda anche il giudizio finale che Fois riserva al generalato di Acquaviva nel *Diccionario Histórico*: «Fue un general consciente de su propio oficio de custodio y defensor de la autenticidad y originalidad del Instituto ignaciano; por eso luchó con perseverante intransigencia, con el apoyo de las Congregaciones Generales y de los papas (excepto Clemente VIII), contra los opositores internos y externos que querían cambiarlo. Así pudo transmitir al futuro el Instituto ignaciano, auténtico y original, revalidado y aceptado por la Iglesia con repetidos documentos papales, que formaron como una muralla de defensa contra los intentos de cambiarlo», *Acquaviva Claudio, Diccionario Histórico*, op. cit., vol.II, p.1620.

⁸³ J. W. O'MALLEY, *I gesuiti e il papa*, Vita e Pensiero, Milano 2016.

⁸⁴ *Ivi*, pp.74-75.

limitare le particolarità dell'ordine ignaziano.

Di Sisto V l'autore ricorda specialmente gli anni tra il 1588 e il 1590, da quando cioè incominciarono a giungere al papa, inviatigli da Filippo II, i memoriali prodotti dai gesuiti scontenti nel corso degli anni precedenti. Il 10 novembre 1588 il papa trasmise al Sant'Uffizio perché fossero esaminati alcuni punti che riteneva controversi nelle costituzioni dell'ordine. Essi erano *in primis* il nome stesso della Compagnia di Gesù giudicato troppo arrogante, il sistema di gradi, le modalità per rendere conto della propria coscienza, l'ubbidienza cieca, la gratuità delle messe, l'assenza di penitenze prestabilite, il fatto che l'ordinazione sacerdotale avvenisse prima della professione solenne e altri punti ancora. Nonostante il Sant'Uffizio avesse espresso parere negativo circa la necessità di apportare modifiche ai punti evidenziati, il pontefice proseguì nei suoi sforzi e impose al generale di cambiare nome alla Compagnia. Se infine la questione si risolse in un nulla di fatto – scrive Fois – fu solo per la sopraggiunta morte di Sisto V.⁸⁵

Nel caso di Clemente VIII, invece, oltre a ripercorrere i vari avvenimenti che portarono alla convocazione della quinta congregazione generale, l'autore sceglie di appuntare la propria attenzione in modo particolare su due episodi successivi, nei quali scorge un reiterato impegno da parte del papa nel tentativo di limitare la capacità di governo di Acquaviva. Il primo dei due avvenne nel 1592, alla morte di Annibale di Capua, quando Clemente VIII provò a nominare il generale nuovo arcivescovo di Napoli. La lettura che l'autore fa dell'episodio è molto precisa: mascherando la nuova nomina come un'apparente promozione, il papa intendeva porre fine anzitempo all'incarico di Acquaviva al vertice dell'ordine. In questa situazione, a consigliare Clemente VIII fu un altro gesuita, il cardinale Toledo, di cui Fois sottolinea in più di un'occasione la sua capacità di influenza sul papa.

Il secondo episodio risale a quattro anni dopo, in occasione di un'agitazione verificatasi all'interno del Collegio Inglese di Roma.⁸⁶ Morto il cardinale Segna, precedente protettore del Collegio, Clemente VIII procedette con la nuova nomina e scelse, per l'appunto, il Toledo. Inoltre, tramite un breve papale gli consentì una piena giurisdizione sul collegio: il Toledo poteva ammettere e dimettere gli studenti a suo piacimento, purché

⁸⁵ Come dalle pagine di Fois, anche da quelle di O' Malley (anch'egli gesuita) non si fatica a capire come l'autore consideri provvidenziale la morte di Sisto V; J. W. O' MALLEY, *I gesuiti e il papa*, op. cit., pp.70-71.

⁸⁶ Cfr anche M. E. WILLIAMS, *The Venerable English College Rome*, Associated Catholic on behalf of the College, Dublino 1979, pp.16-24.

fossero gesuiti, e, qualora indicasse di voler un particolare soggetto perché svolgesse una mansione all'interno del collegio, ogni casa dell'ordine era tenuta ad accondiscendere alle sue richieste. In questo modo, si veniva a creare all'interno dell'ordine una sorta di feudo, che per la struttura verticistica della Compagnia rappresentava una vera minaccia. Ancora una volta – scrive Fois – a risolvere la situazione contribuì una morte improvvisa, quella del Toledo il 14 settembre 1596.

La stessa visione provvidenzialistica delle morti dei vari oppositori dell'ordine (Sisto V, Clemente VIII, il cardinale Toledo) si legge anche nell'opera di Astrain. Basti vedere con quali parole viene descritta la morte di Clemente VIII nel 1605: «Por segunda vez salvaba Dios á la Compañía de un grave peligro, mediante la muerte de su Vicario. Sin la muerte de Sisto V en 1590 era inevitable un trastorno de nuestro Instituto. Sin la muerte de Clemente VIII no hubiera podido excusarse el viaje desastroso del P. Acquaviva á nuestra Corte».⁸⁷

Tuttavia, la parte più interessante dello scritto di Fois si delinea appena dopo, quando passa a considerare il pontefice che succedette a Clemente VIII. Di Paolo V l'autore ricorda innanzitutto la lettera bollata *Quantun Religio Societatis*, emanata già nel settembre del 1606. Nella lettera Paolo V elencava tutte le approvazioni papali che l'ordine ignaziano aveva già ricevuto e confermava nel suo complesso l'istituto, le costituzioni e i decreti delle varie congregazioni generali. In particolar modo, insisteva sulla validità del generalato a vita e del regime centralizzato di governo. Inoltre, nella bolla venivano incorporati, così da garantirgli una valenza giuridica superiore, il decreto 54 della V congregazione generale, contro i perturbatori, e il decreto 47, contro i gesuiti che prendevano parte ad affari secolari. Venivano, quindi, richiamati i vescovi perché facessero osservare la bolla; ecco quindi che «il papa con questa richiesta agli ordinari coinvolgeva la Chiesa gerarchica nella difesa dell'Istituto, andando, forse, al di là delle attese dell'Acquaviva».⁸⁸

In definitiva, ci troviamo di fronte a una conferma dell'ordine su tutta la linea; eppure – prosegue Fois –, per altri versi, anche un papa ben disposto nei confronti della Compagnia come Paolo V può dirsi in continuità con quanto già intrapreso dal suo predecessore. Nella parte conclusiva del suo contributo, infatti, l'autore si propone di mettere in rilievo l'incoerenza di un papa come Paolo V che se da un lato si spende per la difesa dell'istituto

⁸⁷ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op.cit., III, p.651.

⁸⁸ M. FOIS, *Il generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1581-1615)...*, op. cit., p.227.

ignaziano, dall'altro incoraggia pratiche che, se generalizzate, ne avrebbero messo a rischio la tenuta. Il riferimento è qui soprattutto al caso del gesuita Ferdinando de Mendoza, confessore e consigliere spirituale della contessa di Lemos, sorella del duca di Lerma. In virtù della grande influenza che esercitava sulla sorella del potente primo ministro di Filippo III, Mendoza ottenne da Clemente VIII una serie di privilegi che, di fatto, arrivavano a svincolarlo dall'ubbidienza ai superiori e gli consentivano una vita da vero e proprio cortigiano. Unico nella Compagnia, Mendoza ebbe la possibilità di scegliere liberamente dove sistemarsi, se nel collegio o nella casa professa di Valladolid, in base alla preferenza della contessa; aveva a sua disposizione un fratello laico libero da altri incarichi; aveva un proprio sigillo che non poteva essere spezzato dai superiori perché la sua posta venisse esaminata; disponeva di una chiave personale per chiudere la propria camera; poteva accompagnare la contessa ovunque andasse e accedere liberamente a casa sua per confessarla.

Citando questo caso specifico (che gli serve piuttosto come esempio di una tendenza che non riguardava il solo Paolo V), Fois intende dimostrare come anche un papa che avesse intimato ai gesuiti di non immischiarsi in faccende mondane ratificando con una lettera bollata il decreto 47 della V congregazione generale, alla prova dei fatti non esitasse a servirsi di quei religiosi che, ben introdotti a corte, potevano risultargli utili a fini politici. Proprio mentre emanava la *Quantun Religio Societatis*, il papa confermava a Mendoza i privilegi di cui aveva sempre goduto e, anzi, gliene concedeva di ulteriori. Aveva bisogno di lui perché mediasse nelle trattative di matrimonio tra il figlio di Marzio Colonna, conte di Cicoli, e la contessa di Sarno, che si trovava presso la corte di Madrid. In quell'occasione venne ordinato ai superiori dell'ordine di non frapporre nessun ostacolo all'attività del Mendoza.

È dunque interessante la chiusura dell'articolo di Fois proprio perché consente di mettere in luce un aspetto finora inedito dei rapporti esistenti tra papi e Compagnia. Al di là delle dichiarazioni di intenti, – sostiene l'autore – esisteva tutto un mondo di possibili eccezioni e deroghe utili a risolvere esigenze di varia natura e genere, prime fra tutte quelle di ordine cortigiano e politico.

Una trattazione più ampia e organica di alcuni dei temi già accennati da Guerra e Fois si trova nella produzione di uno storico che proprio sull'area milanese ha concentrato tanta

parte delle sue ricerche, Flavio RURALE. Della sua nota monografia *I gesuiti a Milano: religione e politica nel secondo Cinquecento* si è dato conto nel corso del precedente capitolo, al momento della ricostruzione dell'arrivo e dell'affermarsi della Compagnia di Gesù nella capitale del Ducato; ora invece mi preme soffermarmi su quella parte della sua produzione che si concentra in modo particolare sulla questione della complessa rete di obbedienze alla quale erano sottoposti i membri dell'ordine ignaziano.

A questo tema RURALE dedica moltissimi contributi e articoli, che si susseguono nel corso di una decina d'anni, tra la fine degli anni Novanta e il primo decennio del Duemila. In questo senso, un articolo che già risulta molto interessante ai fini del presente lavoro si intitola *Carlo Borromeo, Botero, Mazzarino: incontri e scontri nella ridefinizione del potere sacerdotale e della politica 'moderata'*, pubblicato nel 1997.⁸⁹ In questo testo RURALE dedica ampia attenzione all'importanza anche politica dell'attività della predicazione e, quindi, alla necessità di scegliere con ocularietà il predicatore più adatto per veicolare un determinato messaggio: «Erano tempi in cui la partecipazione alla predica costituiva un momento importante nella vita della comunità cittadina, un evento per certi aspetti spettacolare, mondano, e quindi molto atteso. [...] Gli argomenti trattati nelle prediche potevano dunque dar vita a dibattiti accesi, e addirittura provocare l'intervento delle magistrature cittadine o dell'Inquisizione».⁹⁰

Cita, quindi, il caso di due illustri predicatori gesuiti quali Giulio Mazzarino e Francesco Adorno che, fronteggiandosi da pulpiti diversi, si collocavano su posizioni opposte nell'ambito della controversia giurisdizionale milanese: il primo a fianco del governatore, il secondo a sostegno dell'arcivescovo. Ad anni precedenti risale un altro caso analogo citato da RURALE nel suo articolo. Tra il 1567 e il 1568 si trovarono l'uno contro l'altro il gesuita Giovanni Gurrea, confessore della moglie del governatore di Milano e assiduo frequentatore del suo palazzo, e il padre Giacomo Paez, che allora era lettore di casi e uomo molto caro al Borromeo. Nel corso di alcune sue prediche nel giugno del 1568 Paez aveva aspramente criticato il costume corrotto degli uomini di governo e queste sue parole, giunte fino alle orecchie del governatore, avevano causato un incidente diplomatico tra la

⁸⁹ F. RURALE, *Carlo Borromeo, Botero, Mazzarino: incontri e scontri nella ridefinizione del potere sacerdotale e della politica 'moderata'*, in *Carlo Borromeo e l'opera della "Grande Riforma"*. Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento, Credito Artigiano, Milano 1997, pp.289-302.

⁹⁰ *Ivi*, p.291.

curia vescovile e la monarchia spagnola. L'incidente si concluse con la curia costretta a porgere le proprie scuse e il padre Paez allontanato da Milano. Dieci anni più tardi si ripropose la medesima situazione con due predicatori gesuiti schierati su fronti politici differenti: da un lato il padre Pietro Parra, confessore del governatore, e dall'altro Francesco Adorno.⁹¹

Se nel saggio di Guerra il tema dei contrasti interni al gruppo dei gesuiti milanesi rimane a livello di accenno, nell'articolo di Rurale esso acquisisce un altro tipo di consistenza grazie al riferimento ad alcuni casi puntuali. All'autore interessa soprattutto dimostrare fino a che punto sia errato quel comune e radicato paradigma che vede nei gesuiti un ordine uniformemente schierato a difesa degli interessi papali in virtù del suo famoso quarto voto di obbedienza speciale. Di fatto, la situazione delineata nell'articolo di Rurale mostra tratti di complessità che difficilmente troverebbero adeguata spiegazione all'interno di un'interpretazione siffatta. Uno dei fattori che contribuisce in modo sostanziale a questa complessità è, per l'appunto, il ruolo giocato dal sovrano e dai principi cattolici. Tanti fra i gesuiti – la maggior parte di quelli milanesi, scrive Rurale –⁹² si sentivano legati a loro da un vincolo di soggezione più forte ancora di quello che li legava al pontefice o allo stesso generale dell'ordine. Dunque, nella conclusione del suo intervento, l'autore sostiene che a determinare il duraturo successo della Compagnia abbia contribuito in modo non indifferente proprio la capacità dei gesuiti di trovare un compromesso d'obbedienza tra le direttive romane e l'esigenza avvertita dai singoli regni di avere un clero fedele e nazionale.⁹³

Un anno più tardi, in un contributo dal titolo *Clemente VIII, i gesuiti e la controversia giurisdizionale milanese*,⁹⁴ Rurale ritorna sul tema della pluralità di obbedienze a cui era sottoposto l'ordine gesuitico: «I fatti delineavano una realtà ben più complessa dei luoghi comuni che spesso si ripetono a proposito del rapporto gesuiti-papato, o, più in generale, sui

⁹¹ Su questo argomento si veda anche, dello stesso autore, *I Gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*, op. cit., pp.224-225. «[Nelle corti europee] the jesuit political activities gained the friendship of some rulers, but the enmity of others... In fact it could be argued that the Society of Jesus was a group of individuals working against each other for the greater glory of God»; A. MARTIN LYNN, *Henry III and the Jesuit politicians*, Droz, Ginevra 1973, pp.215-217.

⁹² F. RURALE, *Carlo Borromeo, Botero, Mazzarino...*, op. cit., pp.291-292.

⁹³ *Ivi*, p.296.

⁹⁴ F. RURALE, *Clemente VIII, i gesuiti e la controversia giurisdizionale milanese*, in G. SIGNOROTTO, M. A. VISCEGLIA (a cura di), *La corte di Roma tra Cinque e Seicento: "teatro" della politica europea*, Bulzoni Editore, Roma 1998, pp.323-366.

regolari ritenuti strumenti nelle mani del pontefice per intervenire nella politica dei singoli stati». ⁹⁵ Nell'ambito della controversia giurisdizionale milanese, ⁹⁶ infatti, i gesuiti operarono molto spesso svincolandosi rispetto alle direttive che giungevano loro da Roma, sia da parte del generale che del pontefice. Tuttavia, in questo senso l'autore precisa fin dall'inizio come, nonostante la controversia milanese tra autorità religiose e secolari si protrasse fino alla *Concordia* del 1617 sotto l'episcopato di Federico Borromeo, tra le due parti non venne mai meno il disbrigo di pratiche legate a interessi di tipo finanziario o politico-clientelare; non venne mai interrotto il flusso di grazie e raccomandazioni tra Roma, Milano, Madrid e Napoli; non furono tralasciati i negoziati per la concessione di benefici, pensioni, privilegi a favore di confidenti e amici; ma, soprattutto, nessun danno riportò il negozio maggiore, ovverosia l'alleanza in funzione antiturca. Da queste dinamiche – scrive l'autore – i gesuiti non si tirarono indietro, nonostante i ripetuti inviti del generale a fare il contrario, e anzi erano ben consapevoli di trovarsi in una posizione privilegiata, a fianco di ministri spagnoli e autorità cittadine, per favorire con i loro consigli e scritti una soluzione ai conflitti giurisdizionali. ⁹⁷

Nel corso del suo contributo *Rurale* delinea almeno tre autorità a cui i membri dell'ordine ignaziano rispondevano, in modo più o meno dovuto, ed esse erano il papa, il generale e le autorità secolari. Si potrebbe facilmente supporre che di queste tre, almeno le due religiose costituissero un fronte comune, ma – l'autore precisa – erano tutt'altro che infrequenti i casi in cui, invece, le posizioni di pontefice e generale non si accordavano tra loro. Spesso, infatti, le scelte del papa erano motivate da obblighi contratti a seguito di alleanze con altri principi o personaggi politici di rilievo e si tradussero nel ricorso ai gesuiti per missioni diplomatiche.

Questo insieme di decisioni contraddittorie, provenienti dal generale, dal pontefice, dai principi secolari e dai gesuiti stessi, portava con sé un risultato molto grave per la vita dell'ordine, ovverosia quello di rendere particolarmente difficile il rispetto della disciplina e

⁹⁵ *Ivi*, p.339.

⁹⁶ Le questioni principali che alimentarono la controversia milanese furono: «la possibilità per l'ecclesiastico di *convenire il secolare al suo foro in tutti i casi* (contro la regola, sostenuta dai ministri regi, *actor sequitur forum rei*), l'esonero dal ricorso al braccio secolare per la cattura dei laici, il ruolo e la consistenza della *familia armata* dell'arcivescovo, gli eccessi del diritto d'asilo, gli abusi dell'economista *apostolico-regio*». *Ivi*, p.325.

⁹⁷ *Ivi*, p.337.

favorire il formarsi di contrasti interni, come RURALE ben sintetizza nella parte finale del suo articolo: «La presenza a corte dei regolari era frutto di un costume politico coerente con il sistema di potere e di valori proprio dell'antico regime; essi partecipavano ai dibattiti e ai conflitti della società in cui erano inseriti [...], agendo non come corpo omogeneo, bensì condividendo più spesso le posizioni di singoli partiti e fazioni, talvolta, come nel caso dei gesuiti milanesi, dimostrando più attaccamento, nel cercare una mediazione tra gli interessi del principe e quelli della chiesa, al primo che alla seconda. Le loro scelte, non sempre in sintonia con le direttive della curia papale e di quella generalizia, potevano riflettersi negativamente sulla vita del loro ordine, esasperando contrasti interni già noti o introducendo nuovi motivi di conflitto, secondo dinamiche che percorrevano trasversalmente il mondo ecclesiastico e quello secolare».⁹⁸

In più di uno fra i suoi articoli e contributi RURALE esordisce affermando quanto sia scorretto applicare alla società di antico regime interpretazioni che non tengano conto del sistema di valori che vigeva all'epoca e, ancora di più, di come questo sistema fosse condiviso in ugual misura da laici ed ecclesiastici. Per cogliere appieno le dinamiche in atto nel corso del Cinquecento – scrive RURALE – non è possibile astrarle rispetto al clima culturale in cui erano inserite, un clima culturale che non prevedeva se non «un *rex-sacerdos*, ovvero un sovrano pontefice e un vescovo-principe».⁹⁹ Teologia e morale cattoliche pervadevano la teoria e la prassi dell'agire politico, mentre le forme del vivere cortigiano coinvolgevano sia il primo che il secondo stato.¹⁰⁰ Perciò, in *Religione e politica nella Lombardia di Filippo II* Flavio

⁹⁸ *Ivi*, p.366.

⁹⁹ F. RURALE, *Religione e politica nella Lombardia di Filippo II* in *Felipe II y el Mediterraneo*, vol. II, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid 1999, 243-264, p.243.

¹⁰⁰ Di nuovo, questa premessa di ordine storiografico si ritrova nella monografia intitolata *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna* pubblicata nel 2008 (F. RURALE, *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna*, Carocci, Roma 2008). Prima di proseguire con la trattazione, l'autore precisa la sua prospettiva di studio con queste parole: «La centralità della fede nella società di antico regime è un dato culturale e antropologico inequivocabile. Ceti aristocratici e mercantili e ceti popolari condivisero, seppure con consapevolezza e comportamenti differenti, un medesimo sistema di valori (o quanto meno il suo nocciolo duro, costituito da bisogni spirituali che chiedevano di essere soddisfatti, primo fra tutti la certezza della salvezza eterna)»; p.25. La stessa posizione di Flavio RURALE si ritrova, ad esempio, nella redazione della voce *Memorialistas* ad opera di I. Echarte per il *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*: «El recurso al rey y a la Inquisición hay que verlos dentro de la perspectiva del momento, no ya como un simple intento de escapar del gobierno de la Compañía de Jesús, sino como expresión de las prerogativas propias de la monarquía autoritaria del siglo XVI, es decir, la jurisdicción que correspondía al rey también en el orden religioso»; *Memorialistas* (voce), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Institutum Historicum S.I., Roma 2001, 4 voll., III, pp.2615-2616.

Rurale non esita a definire anacronistico quel paradigma storiografico che etichetta come moralmente corrotti tutti i religiosi che si interessavano e prendevano parte alle coeve vicende politiche; altrettanto anacronistico – prosegue l'autore – è l'altro paradigma, speculare al primo, che legge gli interventi delle autorità secolari in materie attinenti alla Chiesa e al clero come l'esito di un indirizzo politico cesaro-papista, esclusivamente finalizzato al rafforzamento del potere regio. È questa la premessa che muove i vari contributi e articoli che RURale ha prodotto sul tema dei gesuiti e, più in generale, sul rapporto tra regolari e autorità secolari.

Nel corso del contributo sopra menzionato, l'autore entra quindi più nello specifico della realtà milanese del XVI secolo per mettere in luce come tra gesuiti e patriziato cittadino si fosse venuta a creare una convergenza spirituale, politica e culturale, che garantì all'ordine ignaziano la possibilità di radicarsi in modo duraturo e profondo nella capitale del ducato. Dopo un ingresso non facile, il consenso dei gesuiti presso l'élite economica cittadina (la stessa che controllava la maggior parte degli uffici amministrativi e giudiziari) prese ad aumentare, in corrispondenza con il progressivo malcontento dei milanesi nei confronti del proprio arcivescovo. A partire dalla metà del Cinquecento infatti, – scrive RURale – in questa élite economica si registrava la recente ascesa di esponenti del ceto mercantile, che trovavano nell'attività finanziaria uno sbocco privilegiato per i propri investimenti. Perciò la polemica borromaica contro usura e cambi, intensificatasi dopo la peste, non poteva che cozzare contro gli interessi di questo ceto, che, al contrario, trovò soluzioni concrete alle proprie esigenze nell'attività e produzione dei teologi gesuiti.¹⁰¹ Anche la proposta educativa della Compagnia di Gesù sposava una richiesta diffusamente sentita da parte del patriziato milanese e, dunque, contribuì a rafforzare il legame tra di esso e l'ordine. Il fatto, poi, che

¹⁰¹ «Il radicalismo che la proposta borromaica avrebbe via via manifestato poco si confaceva ad una nobiltà niente affatto incline ad abbandonare il proprio stile di vita mondano per un'ideale “di perfezione evangelica e del sacrificio, spinto sino al limite delle umane possibilità”. Di fronte alla “mediocritas”, alla “debita misura” di cui era intrisa la cultura del '500, che si concretizzava nell'applicazione del “giusto mezzo” ciceroniano a qualsiasi livello (nell'atteggiamento politico e religioso, nell'incontro mondano, nell'uso della retorica), il Borromeo non fu davvero uomo del suo tempo», F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., p.46. Si veda anche G. COPPOLA, *Fisco, finanza e religione: lo Stato di Milano da Carlo a Federigo*, in H. KELLENBENZ, P. PRODI (a cura di), *Fisco, religione, stato nell'età confessionale*, Il Mulino, Bologna 1989, 293-354, in particolare pp.310-311, 328, 334-335; E. ROTA, *Gli ebrei e la politica spagnola in Lombardia*, in «Bollettino della società Pavese di Storia Patria», VI (1906), 349-382, p.376; F. ARESE, *Introduzione all'età patrizia*, in *Storia di Milano*, Fondazione Treccani degli Alfieri, XI, Milano 1958, pp.7, 15; G. POLITI, *Aristocrazia e potere politico nella Cremona di Filippo II*, SugarCo Edizioni, Milano 1976, pp.448-450.

molti fra i gesuiti milanesi fossero sostenitori di una linea prudente nell'ambito della controversia giurisdizionale e riconoscessero all'autorità secolare piena autonomia decisionale in certi settori della vita cittadina fece sì che tra le due parti si realizzasse anche una comune progettualità politica.

A questo proposito, Rurale cita il nome di alcuni gesuiti che si legarono strettamente e in modo piuttosto aperto a importanti esponenti del patriziato cittadino ed essi sono il già nominato Giulio Mazzarino, Achille Gagliardi e Carlo Mastrilli, vicini ai nobili milanesi anche per la comune adesione a un'esperienza religiosa di tipo mistico. Parlando di questo gruppo di gesuiti, dai modi cortigiani e dalla spiccata abilità oratoria, Rurale scrive: «Una élite il cui progetto culturale si affina dunque via via, convergendo con le aspirazioni educative e religiose del patriziato cittadino, i suoi interessi economici, il suo stile di vita, spesso indulgiando su quelle deviazioni misticheggianti che accompagnano la storia religiosa della città, coinvolgendo gesuiti, alte cariche dello Stato ed esponenti del patriziato».¹⁰² Il caso milanese, dunque, ben si presta a sostenere la tesi originaria che sottende a molti fra i contributi di Rurale e cioè quella di una stretta compenetrazione tra sfera spirituale e secolare per tutto il corso dell'età moderna.

Come già Fois prima di lui, tre anni più tardi anche Rurale affronta il tema dei rapporti tra gesuiti e pontefici in un articolo dal titolo *La Compagnia di Gesù tra riforme, controriforme e conferma dell'Istituto (1540- inizio XVII secolo)*.¹⁰³ Nella sua disamina circa i vari provvedimenti presi dai papi pro o contro l'ordine ignaziano, l'autore inizia col considerare Paolo IV Carafa e termina con Clemente VIII Aldobrandini. Molte delle questioni affrontate sono in comune con il precedente articolo di Fois, per cui non verranno riproposte in questa sede. Al contrario, preme segnalare qui un'interessante osservazione che Rurale pone a premessa del suo scritto e che offre nuove e interessanti prospettive storiografiche. Prima di addentrarsi nella trattazione, infatti, l'autore nota come manchi un lavoro di analisi comparativa che metta a confronto istituto, regole, privilegi, attività dei vari ordini religiosi e, soprattutto, l'atteggiamento tenuto verso di loro da parte dei pontefici, dei vescovi e delle autorità secolari. Il rischio – afferma l'autore – è di pensare che la Compagnia di Gesù in

¹⁰² F. RURALE, *Religione e politica nella Lombardia di Filippo II*, op. cit., p.255.

¹⁰³ F. RURALE, *La Compagnia di Gesù tra riforme, controriforme e conferma dell'Istituto (1540-inizio XVII secolo)*, in «Cheiron», XXII (2005), n.43-44, pp.25-52.

modo particolare, ovverosia quell'ordine sul quale gli studi si sono concentrati più di frequente e hanno già analizzato molti fra questi temi, abbia ricevuto un'attenzione privilegiata da parte dei pontefici e dei principi. Ribaltando la domanda, ci si potrebbe chiedere dunque se gli atteggiamenti adottati di volta in volta dai papi e dalle altre autorità ecclesiastiche e civili fossero esclusivamente rivolti all'ordine ignaziano o risultassero validi in ugual misura anche per i regolari appartenenti ad altri ordini.¹⁰⁴

Un altro elemento dell'articolo di Rurale che risulta opportuno segnalare compare proprio all'inizio, quando l'autore si dedica ad analizzare l'operato di Paolo IV nei confronti dell'ordine. Ai gesuiti papa Carafa contestava soprattutto due tratti peculiari del loro istituto: il generalato a vita e l'assenza della recita corale del breviario. Nel 1561 i membri dell'ordine furono chiamati a esprimersi a questo proposito, segno di un confronto in atto e di un'identità che ancora negli anni Sessanta del XVI secolo rimaneva *in fieri*. In quarantotto si espressero contro la riforma voluta da Paolo IV, soltanto due si dissero favorevoli. Essi erano Benedetto Palmio e Francesco Adorno, già citati come rinomati membri della comunità gesuitica milanese. Si tratta di un'annotazione tutt'altro che insignificante, soprattutto se la confrontiamo con le pagine che Astrain dedica al tema della dissidenza. Nell'*Historia de la Compañía de Jesús*, infatti, l'autore parla dei memorialisti come di un gruppo di gesuiti delusi che, non potendo realizzare le proprie ambizioni mondane per la stretta disciplina

¹⁰⁴ Sul tema Rurale ritorna nella successiva monografia *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna*. In questo testo l'autore precisa che, in base ai risultati dell'inchiesta voluta da papa Innocenzo X, a metà Seicento i chierici regolari di fondazione cinquecentesca (tra cui, dunque, i gesuiti) erano circa 10.000 a fronte dei 60.000 che facevano parte di un ordine mendicante. Ciononostante, da vent'anni a questa parte la storiografia relativa agli ordini religiosi è stata in larga parte monopolizzata dagli studi inerenti alla Compagnia di Gesù e alla sua attività missionaria. Questo ha impedito – scrive l'autore – che si potesse procedere a una storia comparata, nella quale fosse possibile individuare per ogni ordine ruoli, funzioni e relazioni con il resto del clero e della società. Cfr F. RURALE, *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna*, op. cit., p.23.

Se si considera un tema come, ad esempio, la politica ecclesiastica attuata da Filippo II, è possibile notare come essa coinvolgesse all'interno di un unico progetto tutti gli ordini religiosi presenti sul territorio iberico e non solo quello ignaziano. Il desiderio manifestato dal re che si procedesse a visite sistematiche dei vari ordini era, per l'appunto, sistematico e non destinato unicamente alla Compagnia di Gesù. Al contrario, se ci si limitasse a leggere le pagine di Astrain, si potrebbe facilmente concludere che il desiderio di Filippo II perché la Compagnia venisse visitata fosse una sorta di accanimento particolare del monarca spagnolo nei confronti dell'ordine ignaziano. Su questo tema si veda, ad esempio, I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *La reforma de las órdenes religiosas en tiempos de Felipe II: aproximación cronológica*, in *Felipe II y el Mediterráneo*, vol.2, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid 1999, 181-204; o, dello stesso autore, *El nuncio Niccolò Ormaneto y la reforma de las ordenes religiosas en tiempos de Felipe II (1572-1577)*, in *Madrid, Felipe II y las ciudades de la monarquía*, vol.3, Editorial Actas, 2000, 321-332.

richiesta dall'ordine, tentano di modificarne l'istituto con il concorso delle autorità civili. Il fatto che, già molti anni prima del generalato di Acquaviva, l'istituto della Compagnia fosse stato messo in discussione dimostra come si trattasse di una questione tutt'altro che nuova. Inoltre, nel caso proposto da Rurale i due religiosi favorevoli alla riforma papale sono Palmio e Adorno, gesuiti perfettamente consapevoli dell'abito che indossano e delle peculiarità che esso comporta. Per di più, la loro brillante carriera all'interno dell'ordine li mette al riparo dal rischio di essere etichettati come "delusi" e perciò favorevoli a un cambiamento dell'istituto. La posizione che questi gesuiti tennero nel 1561 serve a dimostrare come il dibattito interno circa l'identità dell'ordine fosse qualcosa che andava ben al di là di un vanaglorioso tentativo di mondanizzazione della Compagnia.

A conclusione della sua panoramica, Rurale individua come discriminare nel rapporto instauratosi tra Santa Sede e ordine ignaziano la diversa provenienza dei papi che si susseguirono sul soglio di Pietro. La nomina a pontefice di un religioso di provenienza regolare (teatina, domenicana, francescana...) o la folta presenza di regolari all'interno del suo *entourage* favorì all'interno della Santa Sede posizioni più rigide e un radicalizzarsi dello scontro rispetto alla Compagnia di Gesù. In questi termini l'autore trae le sue conclusioni: «C'è un dato oggettivo: i tentativi di riforma del nuovo ordine religioso che si susseguono dopo la fondazione di Paolo III vengono da pontefici con carriera negli ordini regolari, talora antagonisti per vari motivi dell'ordine ignaziano (non ultime giocarono a sfavore della Compagnia, come sottolineato, le gelosie per i privilegi d'assoluzione dall'eresia in foro interno e con abiura segreta)».¹⁰⁵

Un altro storico che si è occupato della Compagnia di Gesù negli anni del generalato di Acquaviva è stato lo spagnolo José Martínez Millán, noto per i suoi studi in merito alla storia politica e religiosa della Spagna in età moderna. Nei suoi scritti riguardanti la Compagnia¹⁰⁶

¹⁰⁵ F. RURALE, *La Compagnia di Gesù tra riforme, controriforme e conferma dell'Istituto...*, op. cit., p.39.

¹⁰⁶ Il riferimento è qui soprattutto al contributo intitolato *Transformacion y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)* in *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in antico regime*. Atti del Seminario di Studi Georgetown University, Fiesole, 20 ottobre 1995, a cura di F. Rurale, Bulzoni, Roma 1998, pp.101-130, ma sullo stesso tema l'autore è ritornato più volte in altre occasioni. Si veda anche J. MARTÍNEZ MILLÁN, *Evolución política y religiosa de la Monarquía Hispana durante el siglo XVII*, in «Carthaginensia: Revista de estudios e investigación», vol.31, n.59-60, 2015, pp.215-250; ID., *La crisis del "partido castellano" y la transformación de la Monarquía Hispana en el cambio de reinado de Felipe II a Felipe III*, in «Cuadernos de Historia Moderna. Anejos», n.2, 2003, pp.11-38; ID., *Elites de poder en las Cortes de las Monarquías Española y portuguesa en el siglo XVI*, in «Miscelánea Comillas: revista de Ciencias Humanas y Sociales», vol.61, n.118, 2003, pp.169-

l'autore intende soprattutto mettere in luce come l'alternarsi delle varie fazioni presso la corte spagnola ebbe un impatto rilevante sulla vita dell'ordine.

Dopo un lungo periodo in cui la Compagnia poté contare su importanti appoggi presso il partito ebolista, che deteneva allora tutti i posti al vertice dell'amministrazione del regno, nel corso degli anni Settanta la situazione per l'ordine subì un drastico mutamento con il progressivo indebolimento della fazione ebolista e papista a tutto vantaggio del partito che Martínez Millán definisce *castellanista*. Le basi per questo avvicendamento presso la corte spagnola vennero gettate già all'inizio degli anni Settanta, quando morirono a distanza di un anno uno dall'altro due dei membri più in vista del partito ebolista: Francisco Borja nel 1572 e il principe di Eboli nel 1573. Quando, poi, nel 1578, morì anche don Giovanni d'Austria e venne incarcerato il segretario del re Antonio Vazquez, furono rotti gli ultimi argini all'avanzata del partito castigliano verso tutte le più importanti posizioni nell'amministrazione centrale dell'ordine. All'interno di questo partito figure molto rilevanti erano il nuovo segretario reale Mateo Vazquez e il confessore del re, il domenicano Diego de Chavez, che in più di un'occasione aveva già dimostrato di condividere il giudizio negativo riguardo alla Compagnia che era proprio di molti membri del suo ordine, uno fra tutti Melchor Cano. Non stupisce perciò che tra le battaglie che intraprese il partito castigliano, una volta ottenuto il favore del sovrano, ci fu anche quella per un ridimensionamento dei tanti privilegi che la Compagnia di Gesù aveva ottenuto, privilegi che di fatto la svincolavano sia dalla giurisdizione ordinaria (i vescovi) sia da quella apostolica (l'Inquisizione).

Quello che, però, più mi preme sottolineare del discorso portato avanti da Martínez Millán è che, nel confronto tra partito castigliano e ordine ignaziano, non furono pochi quei gesuiti che presero posizione a favore delle riforme avanzate dal partito di corte. La causa va ricercata – sostiene Martínez Millán – nell'elezione al soglio pontificio di Gregorio XIII. Il nuovo papa, fortemente legato alla Compagnia, intervenne direttamente nella congregazione generale del 1572 perché venisse eletto un generale non spagnolo e, ancora negli anni seguenti, dimostrò di voler svincolare sempre più la Compagnia dalla dimensione ispanica in cui era nata e da cui continuava a trarre tante fra le sue leve. Questa precisa presa

202; ID., *El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición*, in «Trocadero: revista de historia moderna y contemporánea», n.6-7, 1994-1995, pp.103-124.

di posizione da parte di Gregorio XIII determinò, all'interno della Compagnia, un ampio ricambio nei ruoli al vertice, con tanti gesuiti spagnoli costretti a lasciare i propri incarichi nelle varie provincie europee per fare ritorno in terra iberica. Si venne perciò a creare – sostiene Martínez Millán – un folto gruppo di gesuiti scontenti che ingaggiò contro i neoeletti del Mercuriano una guerra ideologica e dialettica. Parte di questa guerra consisteva anche nell'appoggiare la politica ecclesiastica che la monarchia spagnola e il partito castigliano stavano conducendo, con la speranza di poter recuperare in questo modo la preminenza persa a seguito dell'elezione a generale di Mercuriano.

Anche Astrain e, dopo di lui, Fois parlano di gesuiti scontenti quando si tratta di descrivere i membri del partito dei memorialisti, tuttavia questa scontentezza e, soprattutto, i motivi che ne furono alla base non trovano mai un preciso approfondimento nel corso delle rispettive pubblicazioni. L'impressione che ne ricava il lettore è quella di una delusione di carattere prettamente personale, frutto di mancate o dilazionate promozioni. Al contrario, nei contributi di Martínez Millán la delusione attribuita ai memorialisti perde ogni tratto di indefinitezza e, anzi, diventa il fondamento di un progetto pianificato e condiviso volto al recupero della preminenza perduta: non si tratta più soltanto di gesuiti impossibilitati a fare carriera per il parere avverso dei superiori, bensì di un intero gruppo di religiosi che, già ricoperti incarichi di prestigio all'interno della Compagnia, si vede costretto ad accontentarsi di posizioni di minore importanza, a seguito di una ben precisa politica generalizia finalizzata a sostituire, in ogni provincia, gesuiti locali a quelli spagnoli. Non più individuale, la scontentezza tracciata da Martínez Millán diventa dunque un affare nazionale.¹⁰⁷

Il periodo di crisi per la Compagnia seguito all'emergere della fazione castigliana termina con l'ultimo decennio del XVI secolo, quando da un lato vennero meno molti fra i più importanti esponenti del partito *castellanista* e, dall'altro, i *letrados* incominciarono a perdere di influenza sul re. A dimostrazione del nuovo favore di cui godeva l'ordine ignaziano presso il sovrano, Martínez Millán cita alcune opere politiche scritte dai gesuiti

¹⁰⁷ Lo stesso tipo di interpretazione si legge alla già menzionata voce *Memorialistas* curata da I. Echarte per il *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*: «La respuesta de los españoles antes estas presiones [le pressioni che, alla morte di Borja, condussero all'elezione di un nuovo generale non spagnolo] fue en un principio de gran resignación, pero al parecer el descontento por esta actuación se manifestó después en un distanciamiento efectivo y afectivo de Roma: muchos jesuitas españoles fueron apartados de Roma, y con el paso de los años el alejamiento geográfico fue ampliando la separación y el descontento por el nuevo estilo de gobierno de la Curia general»; *Memorialistas* (voce), *Diccionario Histórico*, op. cit., vol. III, p.2616.

tra la fine del Cinquecento e l'inizio del secolo successivo, come il *Tratado de la Religion y Virtudes que debe tener el Principe Cristiano* di Ribadeneira e la *Corona virtuosa y virtud coronada* di Nieremberg. Il fatto che questi testi politici gesuitici avessero goduto di ampio successo presso la corte sta a indicare – secondo l'autore – come i valori proposti dalla Compagnia fossero tornati a essere ampiamente condivisi.

Il difetto che un altro illustre storico spagnolo, Ricardo García Cárcel, attribuisce allo schema approntato da Martínez Millán è quello di essere, per quanto decisamente credibile, «demasiado mecanicista».¹⁰⁸ Lo si nota soprattutto nella parte conclusiva del suo contributo *Transformacion y crisis de la Compañía de Jesús*, quando l'autore affronta l'ultimo decennio del XVI secolo. Di quel periodo, infatti, ricorda soprattutto la fine dell'influenza del partito castigliano e, di conseguenza, il rientro della Compagnia nelle grazie della Monarchia. Tuttavia, nessun cenno viene fatto al pontificato di Clemente VIII, particolarmente problematico per l'ordine ignaziano. Per quanto riguarda la V congregazione generale, ad esempio, Martínez Millán non fa mai riferimento al fatto che Acquaviva non avesse scelto liberamente di convocarla ma che, piuttosto, vi fosse stato costretto dalle pressioni congiunte del papa e di Filippo II. A questo proposito il giudizio dello storico spagnolo si rivela lapidario: dopo la congregazione del 1593 i gesuiti scontenti «tuvieron sus horas contadas», mentre le loro idee di riforma dell'ordine si dimostrarono «anacrónicas con el curso de los acontecimientos».¹⁰⁹ Con il declino del partito castigliano per Martínez Millán si esauriscono anche tutti i possibili oppositori della Compagnia e, di conseguenza, ha termine quel periodo di crisi in cui era entrata quando, nel corso degli anni Settanta, erano venuti a mancare tanti fra gli appoggi che l'ordine contava presso la corte.

Le tesi di Martínez Millán sono state raccolte e ulteriormente sviluppate dalla sua allieva Esther Jiménez Pablo, che nel 2014 ha pubblicato un ampio saggio dedicato alla Compagnia di Gesù dal titolo *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*.¹¹⁰ In questo testo l'autrice affronta la vita dell'ordine nel primo secolo della sua esistenza concentrandosi, in modo particolare, sui vari rivolgimenti politici che interessarono la corte spagnola e sugli

¹⁰⁸ R. GARCÍA CÁRCEL, *Las relaciones de la monarquía de Felipe II con la Compañía de Jesús*, in *Felipe II y el Mediterraneo*, II, Madrid 1999, 219-241.

¹⁰⁹ J. MARTÍNEZ MILLÁN, *Transformacion y crisis de la Compañía de Jesús...*, op. cit., p.127.

¹¹⁰ E. JIMÉNEZ PABLO, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, Ediciones Polifemo, Madrid 2014.

effetti che essi ebbero sulla storia della Compagnia di Gesù in terra iberica. A sostegno della tesi Jiménez Pablo indica le date di fondazione dei collegi e delle case professe spagnole per evidenziare come esse fossero più frequenti o più rallentate in corrispondenza dei periodi in cui, presso la corte madrilenza, godesse di maggior potere il partito ebolista (o, in seguito, quello papista) o quello castigliano. Inoltre, come già Martínez Millán, anche Jiménez Pablo legge nel generalato di Mercuriano uno spartiacque nella storia della Compagnia: il primo generale non spagnolo dell'ordine diede avvio a una politica ben precisa volta a sostituire i gesuiti iberici con gesuiti locali nelle posizioni di potere all'interno delle provincie italiane della Compagnia,¹¹¹ provocando in questo modo il formarsi di un gruppo di gesuiti scontenti.

Inoltre, l'autrice dedica ampio spazio a ricostruire il contesto spirituale della Spagna cinquecentesca con un'attenzione particolare alla riforma dell'ordine carmelitano e alla nascita della famiglia cosiddetta Scalza.¹¹² Il suo intento è quello di dimostrare come anche all'interno della Compagnia di Gesù ci fossero gesuiti che auspicavano un avvicinamento a una spiritualità di tipo *recogido*. Sicuramente – prosegue Jiménez Pablo – non si trattava di una sensibilità nuova, ma mai prima dei generalati di Mercuriano e di Acquaviva si sentì in modo altrettanto forte l'esigenza di un disciplinamento spirituale dell'ordine. Tuttavia, il controllo esercitato dai generali in materia di spiritualità si fece sentire in modo più incisivo nelle provincie iberiche, sia perché già oggetto delle attenzioni dell'Inquisizione spagnola sia in quanto maggiormente sottoposte all'influenza della riforma del Carmelo. Altri padri, come ad esempio gli italiani Benedetto Palmio e Lorenzo Maggio, che pure praticavano una spiritualità di tipo più contemplativo, non furono raggiunti o furono raggiunti in misura minore dalle correzioni dei generali.

Tra i temi affrontati da Jiménez Pablo nella sua monografia, uno che risulta

¹¹¹ Alle pp.160-161 l'autrice scende nei dettagli citando alcuni casi puntuali di sostituzione che ben si prestano a dimostrare quale fosse l'indirizzo imboccato dalla Compagnia a seguito dell'elezione del Mercuriano. Alla morte di Francesco Borja (1572) tre dei quattro provinciali italiani erano gesuiti spagnoli: Alonso Ruiz a Roma, Alfonso Salmeron a Napoli e Jeronimo Domenech in Sicilia. Per ordine del generale, nel 1574 il p. Ruiz venne destituito dal suo incarico e inviato a Granada come rettore del locale collegio; il suo posto venne assegnato all'italiano Giovanni Niccolò De Notariis. Due anni dopo anche il p. Domenech fu invitato ad accettare l'incarico di rettore del collegio di Valencia e venne sostituito dal napoletano Giulio Fazio. Contemporaneamente, anche Salmeron lasciava il provincialato e al suo posto arrivava il futuro generale dell'ordine Claudio Acquaviva.

¹¹² Sullo stesso tema si veda anche J. MARTÍNEZ MILLÁN, *La reforma espiritual de Santa Teresa de Jesús y su relación con las facciones cortesanas de la monarquía hispana*, in «Hispania Sacra», vol.67, n.136, 2015, pp.429-266; ID., *El movimiento descalzo en los siglos XVI y XVII*, in *Libros de la Corte*, n. extra 3, 2015, pp.101-120.

particolarmente pregnante ai fini del presente lavoro è quello che riguarda i movimenti italiani di riforma della Compagnia di Gesù. Nel testo l'autrice ne cita alcuni esponenti ed essi sono: Benedetto Palmio *in primis* e, quindi, Francesco Adorno, Fulvio Androzzi, Lorenzo Maggio, Antonio Possevino, i fratelli Gagliardi (del resto, sia Possevino che i fratelli Gagliardi avevano maturato la propria vocazione mentre ascoltavano le prediche padovane di Benedetto Palmio) e pochi altri. Di questi gesuiti l'autrice ricorda innanzitutto l'impegno perché, durante la terza congregazione generale, non venisse nuovamente eletto un generale spagnolo. Uno dei progetti che accomunava questo gruppo era, per l'appunto, il desiderio di poter raggiungere e ricoprire quei ruoli di potere interni alla Compagnia a cui, fino a quel momento, avevano avuto accesso soltanto i membri spagnoli dell'ordine. Si è già anticipato nelle pagine precedenti come contestuale all'elezione di Mercuriano fosse la sostituzione di molti gesuiti spagnoli con gesuiti italiani; già durante i generalati di Laínez e di Borja, tuttavia, incominciarono le prime sostituzioni a opera del Palmio che, all'epoca, era provinciale di Milano. Egli chiamò Francesco Adorno alla guida del collegio di Brera, Fulvio Androzzi alla guida di quello di Ferrara e suo fratello Francesco Palmio a Bologna.

Un altro elemento che Jiménez Pablo individua come caratterizzante questo gruppo di riformatori italiani è la comune provenienza sociale e geografica: infatti, i gesuiti precedentemente elencati erano tutti appartenenti a importanti famiglie del Nord Italia. Fu proprio in virtù della loro elevata estrazione sociale – sostiene l'autrice – che questi gesuiti poterono sempre contare su un canale di comunicazione privilegiato rispetto alle autorità civili e, più in generale, rispetto alle élite cittadine. Favoriti dal comune background, i gesuiti riformatori non ebbero difficoltà a stabilire con esse relazioni durature e a godere, quando necessario, della loro protezione.

Inoltre, il progetto di cui erano portatori i gesuiti riformatori – prosegue l'autrice – riguardava sì il governo dell'ordine e la possibilità da parte dei gesuiti italiani di ricoprire incarichi di rilievo nelle provincie della penisola (soprattutto quelle settentrionali) ma si estendeva fino a comprendere anche una dimensione più prettamente spirituale. Jiménez Pablo individua soprattutto nella spiritualità dell'Oratorio il modello al quale guardavano i gesuiti riformatori. Incoraggiavano, infatti, una pratica quotidiana della confessione e della comunione, sulla scorta di quella devozione sacramentale che si poneva come tratto caratterizzante della spiritualità dei membri dell'ordine fondato da Filippo Neri. Per diffondere questo tipo di spiritualità, che Jiménez Pablo non esita a definire radicale, i gesuiti

riformatori si impegnarono innanzitutto nella predicazione e, quindi, nella fondazione in tutto il Nord Italia di confraternite laicali dedicate al Santissimo Sacramento. Nell'ideazione e nell'attuazione di questo progetto spirituale – prosegue l'autrice – i gesuiti milanesi trovarono un convinto sostenitore nella figura dell'arcivescovo Carlo Borromeo, di cui Jiménez Pablo ribadisce in più di un'occasione la centralità e l'importanza rispetto al gruppo dei riformatori. Per questo motivo, la sua morte sopraggiunta nel 1584 segnò un grave indebolimento per il loro partito, già travagliato da alcune altre circostanze contemporanee come il fare estremamente energico del nuovo generale Claudio Acquaviva e l'allontanamento di Palmio e Adorno, seguito all'elezione del gesuita d'Atri. Alla luce di queste considerazioni, l'autrice legge nell'impegno dei gesuiti riformatori per la convocazione di una congregazione generale nel 1593 l'ultimo tentativo per operare infine una riforma spirituale della Compagnia, con il cardinal Toledo e non più il Borromeo come patrono del gruppo.

In conclusione, dunque, vale la pena ribadire quali siano i tratti individuati da Jiménez Pablo come caratterizzanti il profilo dei riformatori italiani: la comune provenienza da importanti famiglie settentrionali, che assicurò loro una più accentuata familiarità con le élite cittadine, il progetto di sostituirsi ai gesuiti spagnoli nel governo delle provincie italiane dell'ordine e il desiderio di estendere a tutta la Compagnia un diverso tipo di spiritualità che proprio nell'Italia del Nord aveva già trovato terreno fertile. Tra i nomi che l'autrice ricorda in modo più insistito come figure centrali per il gruppo riformatore compaiono sicuramente quelli di Benedetto Palmio, tra i gesuiti, e di Carlo Borromeo, tra i sostenitori non membri dell'ordine. Poste queste premesse, si deduce facilmente come Jiménez Pablo interpreti il generalato di Acquaviva come un periodo già calante nella storia e nell'attività del gruppo dei riformatori: un generale estremamente energico e determinato a fronte di un gruppo di gesuiti dotato sì di un preciso progetto ma ormai privo di figure di riferimento in grado di suscitare ulteriori affiliazioni ed esercitare un'effettiva influenza.

Al tema del dissenso interno alla Compagnia di Gesù è tutto dedicato il volume di Michela Catto *La Compagnia divisa* pubblicato nel 2009.¹¹³ Esso giunge a conclusione di questa rassegna storiografica perché, per quanto sia stato scritto prima rispetto ad alcune fra le pubblicazioni citate nelle pagine precedenti (faccio riferimento soprattutto a quella di Esther

¹¹³ M. CATTO, *La Compagnia divisa*, Morcelliana, Brescia 2009.

Jiménez Pablo del 2014), ben si presta come ricapitolazione e sintesi sull'argomento.

Il saggio si presenta diviso in due sezioni: alla prima spetta un'ampia trattazione sul tema della dissidenza gesuitica tra i generalati di Mercuriano ed Acquaviva, la seconda contiene l'edizione e un breve commento a due testi rappresentativi delle diverse posizioni che i gesuiti tennero in merito alla questione della riforma dell'ordine. Si tratta del *Tratado en el qual se da razón del Instituto de la religión de la Compañía de Jesús* scritto da Pedro de Ribadeneira nel 1605 e del *Discurso de reformatione Societatis* redatto da Juan de Mariana nel 1625.

Nella prima sezione del volume, in linea con quanto aveva già fatto anche Flavio Rurale, l'autrice mette in discussione quel diffuso e radicato paradigma che fa della Compagnia la punta di diamante della Controriforma: «È una rappresentazione presente tanto nella storiografia gesuitica – con il suo tipico carattere apologetico e con il suo desiderio di purificare quelle origini tanto discusse – quanto nella storiografia laica – essenzialmente di matrice cattolica – che studiando la Compagnia di Gesù ne ha semplificato le forme e i contenuti rendendola il simbolo della Controriforma trionfante».¹¹⁴

Al contrario, Michela Catto afferma che confronti e incomprensioni, sia all'interno che all'esterno dell'ordine, caratterizzarono tutta la storia della Compagnia fin a partire dal periodo della sua fondazione. Già durante la stesura delle costituzioni dell'ordine – sostiene l'autrice – si vennero a delineare due fazioni opposte, una prima che premeva per una maggiore e più rigida regolamentazione e una seconda che voleva mantenere la struttura organizzativa della Compagnia quanto più leggera e flessibile possibile. A dimostrazione della sua tesi l'autrice cita il caso di Nicolás Bobadilla, che già nel 1557, in corrispondenza della morte di Ignazio di Loyola, indirizzò al pontefice un memoriale nel quale prendeva di mira le costituzioni dell'ordine definendole «un laberinto confusissimo».¹¹⁵ Auspicava piuttosto la stesura di una regola semplice in cui si esprimesse solo l'essenza dell'organizzazione e dei principi dell'ordine. Quello di Bobadilla fu il primo di una lunga serie di memoriali inviati da gesuiti spagnoli al papa (o al re o all'Inquisizione). Circa l'attività e il profilo dei memorialisti spagnoli l'autrice non si dilunga, limitandosi a individuare nelle istanze di democratizzazione delle strutture periferiche e nel bisogno di

¹¹⁴ *Ivi*, p.6.

¹¹⁵ Cfr *ivi*, pp.27-36.

sottrarsi all'arbitrio del giudizio dei superiori i tratti comuni all'intero gruppo. Le tesi che già erano state di Martínez Millán e di Jiménez Pablo trovano una loro conferma, per quanto estremamente sintetica, anche nel saggio di Michela Catto, nel momento in cui si legge: «Ciò nasceva in parte dalla lunga convivenza dei gesuiti con la corte di Filippo II, che quasi naturalmente li induceva a condividere e far proprie le istanze politiche del re».¹¹⁶

Tuttavia, il merito dell'autrice non sta tanto nel fatto di aver riproposto in modo organizzato e sintetico quanto era stato scritto fino a quel momento in merito alla memorialistica spagnola. Al contrario, a essa Michela Catto dedica una parte solo marginale del proprio saggio. L'autrice intende piuttosto soffermarsi sull'esistenza di più movimenti di riforma: nella penisola iberica, di certo, il partito del dissenso fu particolarmente visibile e nutrito, ma da lì arrivò ad estendersi a molti altri territori europei, quali l'Italia, la Francia e la Polonia, come testimoniano i celebri *Monita privata Societatis Jesu* del 1614.¹¹⁷

È però al caso italiano che l'autrice dedica la parte più consistente della sua trattazione, con un buon numero di casi specifici a supporto. Il primo tra quelli ricordati nel volume avvenne nel 1578, quando una serie di denunce anonime raggiunse papa Gregorio XIII. L'autrice ipotizza che a scrivere queste denunce sia stato il gesuita Benedetto Giustiniani, con la complicità di Gian Pietro Maffei e Achille Gagliardi e sotto l'egida di Benedetto Palmio. Ritornano, dunque, alcuni nomi già associati in vario modo alla città di Milano, a cui di fatto l'autrice attribuisce un ruolo centrale nel panorama del dissenso gesuitico italiano.¹¹⁸

Al merito di aver ampliato l'orizzonte fino a includere anche gesuiti non spagnoli nel movimento di riforma interno all'ordine, si aggiunge un altro motivo per cui è opportuno ricordare in questa sede il volume di Michela Catto. Nel suo saggio, infatti, l'autrice non perde occasione per ribadire la natura estremamente eterogenea del partito dei riformatori: essi erano vari per provenienza geografica, rispetto al loro profilo sociale e culturale nonché per il ruolo che ricoprivano all'interno della Compagnia (erano giuristi, biblisti, letterati,

¹¹⁶ *Ivi*, p.43.

¹¹⁷ S. PAVONE, *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Salerno Editrice, Roma 2000 e, della stessa, *Antigesuitismo politico e antigesuitismo gesuita: alcuni testi a confronto*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XL, 2 (2004), pp.255-281.

¹¹⁸ «La città lombarda si prospettava dunque come un centro in cui i gesuiti si trovavano profondamente coinvolti nelle vicende con il potere politico, in cui non infrequenti erano i contrasti interni», M. CATTO, *La Compagnia divisa*, op. cit., pp.140-141.

teologi e predicatori); inoltre, si differenziavano anche quanto alla spiritualità praticata. Per questo motivo l'autrice, nell'elencare i vari nomi con cui nel corso del tempo furono indicati i memorialisti,¹¹⁹ contesta il fatto che alcuni fra di essi non si prestassero a includere nella loro totalità tutti i membri del partito del dissenso. In modo particolare, è sul termine "spirituali" che l'autrice nutre le maggiori remore: se è vero che nel corso del generalato di Acquaviva si venne a creare un gruppo di gesuiti nei quali «la tradizione ascetica e il metodo ignaziano sono coniugati in chiave mistica»¹²⁰, è altrettanto vero che non tutti coloro che criticarono l'istituto della Compagnia di Gesù in quegli stessi anni lo fecero perché mossi dal desiderio di imprimere all'ordine una diversa spiritualità.

Molto distanti l'uno dall'altro quanto a provenienza e spiritualità, i gesuiti memorialisti lo furono anche per gli esiti che attendevano dall'auspicata riforma della Compagnia. Nel suo saggio, infatti, Michela Catto dichiara come sia impossibile tracciare un progetto che potesse dirsi condiviso da tutti i membri del partito del dissenso;¹²¹ tutt'al più, uno degli elementi che più di frequente ritorna nelle denunce dei gesuiti è la critica alla supremazia che i gesuiti di origine giudaica avevano assunto all'interno dell'ordine. A quest'accusa fornisce ulteriore materiale Benedetto Palmio con il suo scritto *Descrizione d'alcune cause dalle quali sono procedute le discordie con molti mali et inconvenienti che tuttavia affliggono nella Compagnia*,¹²² nel quale il gesuita colloca come causa prima di ogni patimento e «persecuzione» subita dall'ordine il recente ingresso nella Compagnia di una moltitudine di cristiani nuovi. Per quanto già presenti nell'ordine fin dalla sua fondazione –

¹¹⁹ «Con il nome di zelatori, e più tardi, riformatori, memorialisti, spirituali, scismatici, o più superficialmente "tristi figure di religiosi", passarono alla storia della Compagnia di Gesù un gruppo di gesuiti che sconvolse la vita dell'ordine mettendone a rischio le caratteristiche identitarie e finanche la stessa sopravvivenza», *ivi*, p.101; tra virgolette è una citazione da L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, Desclée & C., Roma 1928, X, p.115.

¹²⁰ G. SIGNOROTTO, *Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento*, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, 177-201, p.190.

¹²¹ «Ciò che il partito dei riformatori desiderava, pur con le debite differenze tra loro, era cambiare la Compagnia di Gesù per renderla più simile agli altri ordini religiosi non riuscendo più, forse, a comprendere le sue peculiarità e novità concepite al momento della fondazione dell'ordine, e celandosi dietro la convinzione che la Compagnia dovesse essere riportata alla tradizione attraverso una riforma. La tradizione a cui si richiamano non è sempre chiara e oscilla spesso tra quella degli antichi usi religiosi della vita comunitaria – quegli stessi che la Compagnia aveva rifiutato dopo lungo discernimento – e quella [...] dello spirito ignaziano e dei primi gesuiti, confondendo le carte e talvolta rendendo impossibile capire chi fosse il vero difensore dell'originaria Compagnia e del suo spirito», M. CATTO, *La Compagnia divisa*, op. cit., p.104.

¹²² Il titolo intero è *Descrizione d'alcune cause dalle quali sono procedute le discordie con molti mali et inconvenienti che tuttavia affliggono nella Compagnia acciò essendo intese si preghi Iddio che c'illumini per rimediare come conviene et è necessario per servizio e gloria sua* e viene ricordato dall'autrice a pagina 65 del volume *La Compagnia divisa*, op. cit.

scrive il Palmio –, essi conobbero un aumento notevole a seguito della politica portata avanti dal generale Francisco Borja, che li volle con sé in Italia al momento della sua elezione.¹²³

La questione dell'ingresso nella Compagnia da parte di numerosi ebrei convertiti si intreccia strettamente nello scritto del gesuita con il problema della spartizione delle cariche fra gesuiti spagnoli e locali. Il Palmio, infatti, lamenta la spregiudicatezza con cui i gesuiti spagnoli erano riusciti a occupare tutte le cariche importanti e a favorire i loro connazionali rispetto agli italiani nell'accesso alla professione dei quattro voti. Tra i principali responsabili di questa situazione, Benedetto Palmio individua il padre Dionisio Vázquez, già ampiamente citato da Astrain nella sua *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* come uno degli esponenti più in vista del gruppo dei memorialisti.¹²⁴ Nel 1568 Vázquez era diventato direttore del Collegio Romano, la più importante istituzione formativa della Compagnia di Gesù, e da quel momento – sostiene il Palmio – aveva sempre fatto prevalere le ragioni del nazionalismo spagnolo, discriminando tutti gli studenti che non provenissero dalla penisola iberica.¹²⁵ Di questo rapido esempio colpisce soprattutto il fatto che a confrontarsi l'uno contro l'altro siano Benedetto Palmio e Dionisio Vázquez, ovverosia due dei gesuiti più di frequente citati in materia di dissenso interno. Si ripropone perciò la tesi formulata da Michela Catto circa la notevole eterogeneità che caratterizzava il partito dei riformatori.

A sostegno, l'autrice cita un altro caso che può essere opportuno ricordare in questa sede, dal momento che vede coinvolto un gesuita la cui vicenda è strettamente legata alla provincia milanese: si tratta dell'incontro avvenuto tra Achille Gagliardi e José de Acosta poco prima dell'inizio della V congregazione generale. A tramandarne la memoria è lo stesso Gagliardi in una lettera inviata al generale Acquaviva il 6 luglio 1594. Nel suo scritto il gesuita testimonia di essere stato avvicinato da un uomo «grave, divoto et molto amico dell'instituto» che, a nome di sessanta padri della Compagnia, gli chiedeva di mettersi alla

¹²³ Cfr M. CATTO, *La Compagnia divisa*, op. cit., p.65.

¹²⁴ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, op. cit., III, pp.352-354. Si veda anche la voce Dionisio Vázquez, a cura di de Dalmases, nel *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, op. cit., IV, p.3911.

¹²⁵ Benedetto Palmio non era l'unico a giudicare eccessivo il potere esercitato dai gesuiti spagnoli all'interno della Compagnia. Anche il famoso gesuita Giovanni Botero, mentre si trovava presso il collegio di Parigi, espresse la propria opinione contro quello che riteneva lo «strapotere dei padri spagnoli» e, poco dopo, lo stesso padre Giulio Mazzarino contestò la facilità con cui i napoletani venivano fatti professi «anche se ignoranti»; F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*, op. cit., pp.228, 268.

testa di un progetto di riforma dell'ordine gesuitico. Nel testo non si menziona mai il nome di questo padre, ma l'autrice – così come altri storici prima di lei – è incline a identificarlo con José de Acosta, che ne avrebbe avuto sia l'intenzione che l'occasione. «Acosta, colui che è stato definito come “il più radicale critico del profetismo”, si rivolse dunque a Gagliardi, a colui che incarna nella storia della Compagnia di età moderna l'esempio dell'esistenza del misticismo profetico, con lo scopo di costruire una organizzata opposizione – un partito, come lo definì il Gagliardi – alla politica del generale in carica e di riformare il corpo gesuitico».¹²⁶ Benché Gagliardi praticasse una spiritualità distante dalla sua, Acosta non esita a contattarlo prima della congregazione nel tentativo di raccogliere in un unico grande progetto di riforma tutte le forze di opposizione al generale Acquaviva.

In definitiva, il volume di Michela Catto ben si presta a fornire un'ultima sintesi in merito al tema della dissidenza interna all'ordine gesuitico. Di essa mette in luce due elementi in modo particolare: innanzitutto, il fatto che il movimento di riforma non sia stato un fenomeno solo spagnolo. È vero che fu proprio nella penisola iberica che il partito del dissenso si affermò in origine e lì raccolse un numero non indifferente di membri, ma non sarebbe corretto da un punto di vista storiografico limitarlo a quella sola regione, quando un'ampia serie di casi dimostra come fosse diffuso anche in buona parte delle altre provincie gesuitiche. Il secondo tratto del movimento di riforma che il volume di Catto vuole mettere in evidenza è il suo carattere fortemente eterogeneo. I riformatori non costituivano un gruppo coerente per provenienza, per grado e ruolo svolto nell'ordine e nemmeno quanto a obiettivi finali. Il caso dell'incontro tra Achille Gagliardi e José de Acosta serve, per l'appunto, a segnalare come, durante il generalato di Acquaviva, si accostarono l'uno all'altro in un fronte comune di opposizione gesuiti che avevano e proponevano visioni della Compagnia molto differenti l'uno dall'altro.

¹²⁶ M. CATTO, *La Compagnia divisa*, op. cit., p.111

I rapporti tra la *Provincia Mediolanensis* della Compagnia di Gesù e la curia generalizia nella prima metà del generalato di Acquaviva

1. Una premessa. Il punto di vista di un osservatore esterno all'inizio del XVII secolo

Queste sono delle cose a me più chiare che la luce del sole, che li gesuiti, innanzi che questo Acquaviva fosse generale, erano santi, rispetto a dopo: non erano entrati in maneggi di stato, né avevano pensato di poter mai governar città; che dopo in qua, e sono trent'anni, hanno concepito speranza di governare tutto il mondo. Non parlo per iperbole, potendoli dir per certo ch'essi si vantano di dover fra poco tempo poter tanto in Costantinopoli, quanto in Fiandra.¹²⁷

A pronunciare queste aspre parole nei confronti della Compagnia di Gesù fu uno dei suoi più accaniti oppositori del tempo di Claudio Acquaviva: il frate servita Paolo Sarpi, nominato dalla Repubblica di Venezia consultore *in iure* al principio del 1606 e protagonista indiscusso per parte veneziana della cosiddetta *battaglia delle scritture* apertasi con la fulminazione dell'interdetto sulla Serenissima da parte di papa Paolo V. Benché Sarpi non abbia lasciato alcun testo dedicato in modo specifico ad indagare la Compagnia di Gesù,¹²⁸ rimane assodato il suo interesse quasi ossessivo per l'ordine ignaziano, come ben si evince dalle numerose lettere che il servita inviò ai suoi corrispondenti d'oltralpe negli anni dell'interdetto e in quelli immediatamente successivi.

La stessa citazione sopra riportata proviene da un'epistola indirizzata a Jérôme Groslet de l'Isle, anziano della Chiesa riformata d'Orleans e già intimo amico del Sarpi dai tempi in cui si era recato a Venezia per informare gli ugonotti francesi dell'evolversi della

¹²⁷ P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, a cura di M. D. Busnelli, Laterza, Bari 1931, p.155. Si tratta della lettera scritta dal servita all'ugonotto francese Jérôme Groslet de l'Isle il 7 dicembre 1610.

¹²⁸ L. LAZZERINI, *Officina Sarpiana. Scritture del Sarpi in materia di gesuiti*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, vol. 58, n. 1 (gennaio-giugno 2004), pp.29-80.

vicenda dell'interdetto. Le dure parole che il servita riserva all'ordine ignaziano nella sua lettera sono in gran parte influenzate ed enfaticizzate dagli eventi coevi, ma rimangono esemplificative di una posizione che Sarpi manterrà nel corso dell'intera sua vita.

Nel 1610, infatti, soltanto pochi mesi prima della redazione dell'epistola destinata al Groslot, Enrico IV di Francia venne ucciso per mano del fanatico cattolico François Ravaillac. In questo caso, per il ceto parlamentare parigino non fu facile additare la Compagnia come responsabile dell'assassinio del re tanto quanto lo era stato sedici anni prima, in corrispondenza del tentato regicidio da parte di Jean Chastel. Durante gli anni della sua giovinezza quest'ultimo, infatti, aveva frequentato il collegio gesuita di Clermont a Parigi, nel pesante clima delle guerre di religione; mentre nel caso di Ravaillac fu impossibile stabilire alcun collegamento diretto tra l'attentatore e i membri francesi della Compagnia di Gesù. Il parlamento parigino non poté dunque procedere a una nuova espulsione dei gesuiti dallo stato, così come era successo nel 1594.

Ciononostante, in molti continuavano ad attribuire ai gesuiti la colpa per l'omicidio del re. Chi non vedeva in loro i mandanti diretti dell'omicidio, li riteneva colpevoli più genericamente di aver contribuito al diffondersi e radicarsi in Francia di una propaganda favorevole al regicidio. Ad essere accusata fu ancora una volta la dottrina del gesuita Juan de Mariana sul tirannicidio insieme alla teoria del potere indiretto dei papi difesa in quello stesso periodo da Roberto Bellarmino (nel settembre del 1610 usciva il trattatello *De potestate Summi Pontificis*, scritto però prima dell'assassinio del re e per tutt'altro motivo).

Il servita veneziano tuttavia rimaneva dell'avviso che, al di là di ogni attività di propaganda, il legame dei gesuiti con François Ravaillac fosse del tutto reale e, anzi, si strutturasse effettivamente sul modello mandante-esecutore.¹²⁹ Si trattava di un piano che

¹²⁹ Si vedano, ad esempio, le lettere indirizzate al Groslot de l'Isle dal giugno al dicembre dello stesso anno: «Non so se quei padri goderanno tanta felicità in Francia dopo la morte del re, o pur maggiore. Quanto a me, credo che avrebbero per vergogna che fosse successo un gran fatto per altre mani; e se bene tutto non si scoprirà, non so se si vorrà scoprire. Io crederò il ragionevole senza far loro torto, perché *non capit prophetam perire extra Hierusalem*» (P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., pp.124-125, 8 giugno 1610); «Se la regina non vuol saper più innanzi della morte del re, forse teme di non intendere cosa che fosse meglio non sapere; e se li gesuiti sono utili per le cose sue presenti, non mi maraviglierei quando si contentasse dell'ignoranza: in una parola è fiorentina» (P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., p. 153, 23 novembre 1610); «E poiché siamo a dir delle congregazioni generali, dopo l'ultima celebrata in Roma, passò il provincial di Germania per via de' Grisoni, non avendo potuto aver salvacondotto per questo stato; e in un luoco, interrogato di quello che avesser deliberato, rispose che gli effetti delle gran congiunzioni celesti non si veggono se non dopo molti anni. Adunque, uno poté essere la successione di Luigi XIII alla corona di Francia» (P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., pp.156-157, 7 dicembre 1610).

datava ormai molti anni, ma che aveva trovato una propria concretizzazione a partire dalla congregazione generale del 1608, durante la quale – di ciò il servita si dice assolutamente certo – il progetto del regicidio era stato tra i principali se non il principale ordine del giorno per i membri della Compagnia di Gesù chiamati a raccolta. Ciò che seguì alla morte del re non poté che confermare Sarpi nella sua ipotesi: il delfino aveva all'epoca soltanto nove anni, per cui la reggenza venne assunta dalla madre, la filogesuita Maria de' Medici.¹³⁰

Il legame di Sarpi con la Francia datava ormai da diversi decenni: prima ancora del verificarsi dell'interdetto, infatti, il servita aveva preso a coltivare stretti rapporti con numerosi e illustri calvinisti francesi e, soprattutto, manifestava apertamente la propria profonda ammirazione per un sovrano, Enrico IV di Borbone, che non esitava a definire «il più savio uomo» al mondo.¹³¹ In primo luogo questa ammirazione derivava dal fatto che la Francia si era sempre dimostrata alquanto riluttante a piegare la testa alle direttive papali, rivendicando per sé una politica di sostanziale autonomia rispetto alla Chiesa Romana. Inoltre, la confessione calvinista professata da Enrico IV prima della sua incoronazione non poteva che attirare le simpatie del servita, unitamente al fatto che in più di un'occasione il sovrano aveva manifestato il desiderio di rompere l'accerchiamento asburgico tramite il ricorso alle armi. A legare ancora più saldamente Paolo Sarpi allo stato d'oltralpe o, meglio, al ceto parlamentare parigino era la comune avversione alla Compagnia di Gesù, alimentata

¹³⁰ Diversi passi tratti dalle lettere scritte all'indomani della morte di Enrico IV testimoniano la nuova posizione di forza acquistata dalla Compagnia di Gesù nel regno di Francia: «e l'unione del popolo, mentre che non è infetto di *diacatholicon* [si veda poco oltre nel capitolo per la definizione di *diacatholicon* di Manlio Busnelli], si conserverà; ma quando i gesuiti useranno l'arte, di che averanno gran comodo, nascerà il pericolo. Bisognerà tener per fermo che il bene di Roma e di Francia sono incompatibili; e se la regina non intenderà questo punto, le cose passeranno male. Il bene di una è la concordia di detti principi; e il bene dell'altra è guerra per la religione. Io temo che la naturale superstizione e l'arte de' gesuiti impedirà dal conoscere il bene», P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., pp. 125-126; «il vedere che la regina mette innanzi Concini e gesuiti, e che tien poco conto del parlamento, non sono troppo buoni indicii», *ivi*, p.132; «quel Concini mi par una scintilla per metter fuoco in Francia; ma finalmente la prudenza degli altri, e massime di Villeroy, potrà temporeggiarlo. Il peggio è dei gesuiti, i quali, con le arti proprie e con le romane, metteranno tanto male copertamente, che, innanzi sia veduto, si farà grande e irrimediabile», *ivi*, p.135.

¹³¹ P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., p.59, 6 gennaio 1609. Nelle lettere del servita sono frequenti i riferimenti ad Enrico IV, alla Francia e alla Chiesa gallicana in termini che ne sottolineano la libertà di pensiero e di azione rispetto alla monarchia iberica e alle politiche papali. Oltre a quello precedentemente segnalato nel corpo del testo, si veda anche la lettera del primo aprile 1608, quando Paolo Sarpi si duole con Groslot de l'Isle per la sua non più giovane età che gli impedisce di recarsi in Francia per incontrare di persona i tanti corrispondenti e per «vedere una volta un regno libero» (P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., p.11, primo aprile 1608). Solo pochi mesi dopo, in una lettera successiva il servita accenna alla Chiesa gallicana come alla «sola tra le romane [che] serba qualche vestigio dell'antiqua libertà» (P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., p.36, 16 settembre 1608).

in Francia soprattutto dal ricordo ancora vivo delle guerre di religione – e dalla parte che in esse avevano giocato i membri dell’ordine ignaziano – e dall’acceso scontro in atto tra i gesuiti e l’università parigina. Era dunque alla Francia e alla sua ampia e vivace produzione letteraria che il servita guardava per approvvigionarsi di testi in grado di fornirgli ulteriore materiale per alimentare la propria campagna contro la Compagnia di Gesù. Non stupisce perciò tutta la preoccupazione manifestata da Sarpi al momento della morte del re e le dure parole riservate ai gesuiti, colpevoli a suo dire di avere macchinato il regicidio per assoggettare alle politiche papali uno dei pochi stati liberi rimasti in Europa.

Al di là dei legami personali che vincolavano Sarpi alla monarchia francese e lo portavano ad addossare gravi colpe alla Compagnia circa l’attentato a Enrico IV di Borbone, le posizioni da lui espresse in questa e in altre situazioni si prestano come validi esempi di tutta quell’ampia produzione di scritti antigesuitici che godette di una lunghissima tradizione non solo in Francia e in Italia, ma in tutta Europa. Sul tema si è pronunciata in più di un’occasione Sabina Pavone, che per l’appunto dal servita veneziano muove i propri passi per arrivare quindi a trattare di altri noti episodi di produzione letteraria antigesuitica in età moderna.¹³²

Inoltre, occorre tenere presente che, benché Sarpi si configuri come uno dei più fieri avversari dell’ordine ignaziano, molte delle sue posizioni in materia di Compagnia di Gesù sono state condivise dalla storiografia sull’argomento anche senza alcuna volontà di rapportarsi ad esso in chiave oppositiva. L’immagine ampiamente diffusa e radicata fino ad anni molto recenti¹³³ di un ordine di chiara impronta spagnola, reso saldo e compatto al proprio interno dall’impegno di proporsi come braccio armato del papato nella propagazione della fede cattolica e della lotta all’eresia si nutre di molte di quelle stesse convinzioni che, a suo tempo, animarono e motivarono nello scontro lo stesso servita veneziano.

Come già si diceva, è nella corrispondenza diretta ai suoi interlocutori francesi più che in altre opere a lui attribuite che Paolo Sarpi dedica maggiore spazio a trattare della Compagnia di Gesù. Benché le lettere inviate ai suoi corrispondenti d’oltralpe si collochino in un arco temporale esteso dagli anni dell’interdetto veneziano fino al termine del secondo decennio del XVII secolo, esse si fanno portavoce di una posizione che il servita mantenne

¹³² S. PAVONE, *Le astuzie dei gesuiti. Le false istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Salerno Editrice, Roma 2000.

¹³³ Si veda, ad esempio, P. H. HARTMANN, *I gesuiti*, Carocci, Roma 2003.

inalterata per tutto il corso della propria vita, salvo per certi versi inasprirsi a partire dal 1610 a seguito dell'uccisione del monarca francese.¹³⁴ Può essere utile in questa sede, prima di addentrarsi nell'analisi dei documenti assunti a fonte principale per la realizzazione del presente lavoro, soffermarsi brevemente sulla descrizione che Sarpi traccia della Compagnia di Gesù per avere una dimostrazione, pur senza alcuna pretesa di esaustività, di come essa apparisse al proprio esterno agli occhi di un attento osservatore – e polemista – durante gli anni del governo di Claudio Acquaviva.

1.1 *Agenti al servizio del diacatholicon*

Tra i tratti dell'ordine ignaziano su cui il servita ritorna con maggiore frequenza si colloca quello della nazionalità spagnola di molti dei suoi membri. Come sempre, le sue parole a riguardo sono da leggersi alla luce del sospetto che Sarpi continua a nutrire nei confronti dei gesuiti anche al termine della contesa tra la Serenissima e il papato. In una sua lettera del 20 gennaio 1609 il servita ammette di non riuscire a cogliere differenza alcuna tra lo spagnolo e il gesuita; di nuovo, il 17 marzo 1609 ritorna sul tema con le seguenti parole:

Mi perdonerà Vostra Signoria, che non fa differenza da un spagnolo ad un gesuita, se non posso conformarmi con lei, avendo per migliore il più tristo spagnolo, che il meno cattivo gesuita. Qualche spagnolo è capace d'intendere il bene, se gli è

¹³⁴ È allora che il servita arriva ad augurarsi un'invasione da parte dei Turchi, come strumento per sciogliere l'apparente quiete europea e ridestare nei veneziani quei vividi sentimenti antiromani che li avevano animati ai tempi dell'interdetto. «L'ambasciatore delli Stati [de' Paesi Bassi] in Turchia ha proposto a quel principe di far guerra a Roma, promettendo aggiuto di navi: è stato ascoltato, e se a tempo fosse reiterato, potrebbe effettuarsi. Dispiace qui, temendosi il turco in Italia, ma sarebbe salute universale»; P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., p. 248, 23 ottobre 1612. Si tratta di un passo clamoroso indubbiamente, ma che ben si presta a fornire testimonianza di quanto fosse radicato in lui il desiderio di veder cadere quella che il servita non esita a chiamare la tirannide romana e, con essa, la potenza spagnola.

Dalle ultime lettere della sua corrispondenza destinata oltralpe si coglie come, infine, la tanto auspicata guerra in grado di scuotere la letargia italiana si era realizzata ma era stata ben lungi dal produrre gli effetti desiderati. Nel 1617, infatti, si combatteva in Italia la guerra di successione per il ducato di Mantova e la guerra di Gradisca in Friuli. I contingenti di soldati riformati erano infine arrivati ma non erano riusciti ad apportare quel mutamento di sensibilità religiosa se non addirittura di confessione religiosa nel quale il servita aveva fortemente creduto: «Sono doi anni che la guerra è in Piemonte ed uno in Friuli, e non è fatto minimo colpo contro la superstizione; e, se ben sono venuti 3 mila olandesi, non ci spero. Come credeva che la guerra fosse mezzo d'introdur la verità, veggo che non è: così conviene aspettar il tempo del beneplacito divino»; P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., p.283, 11 aprile 1617.

mostrato: essi sono tutti indurati, ed hanno la coscienza così offuscata, che non si può parlar loro: non credo che mai più fosse un genere d'uomini così giurati inimici della bonta et verità.¹³⁵

Nonostante fossero passati oltre settant'anni dalla fondazione dell'ordine e i membri di nazionalità non spagnola avessero preso a costituire un gruppo ingente all'interno della composizione della Compagnia, agli occhi del consultore *in iure* della Repubblica di Venezia i gesuiti continuavano a identificarsi *tout court* con gli spagnoli. Non era più dunque una questione di reali provenienze, ma piuttosto una considerazione di natura politica. I gesuiti sono spagnoli in quanto partecipano del medesimo progetto politico messo in campo dalla monarchia iberica e dal papato; un progetto che, in più di un'occasione, il Sarpi definisce con un'espressione originale ed evocativa: *diacatholicon*. A spiegarne il significato interviene il curatore della prima edizione delle *Lettere ai protestanti* Manlio Busnelli: «Così chiama Sarpi la politica romano-spagnola, con evidente reminiscenza della *Satira Menippea* [un pamphlet satirico francese in prosa e in versi stampato anonimo nel 1594, diretto contro i leader della Lega], ove il partito di Lorena e quello di Spagna sono personificati da due ciarlatani, entrambi intenti a manipolare il *catholicon*, essenza mista di polvere d'oro, di pensioni, di promesse, di belle parole, ben distillata, ben calcinata, e sofisticata diversamente dall'uno e dall'altro».¹³⁶

Sul tema della comunione di intenti tra papato e Spagna Sarpi ritorna nuovamente nell'aprile del 1610. L'occasione della sua lettera a Grosloot de l'Isle fa riferimento a un fatto recente che aveva scosso e turbato il servita nella sua convinta ammirazione per Enrico IV di Francia. Il re, infatti, aveva ricevuto dal nunzio apostolico a Parigi, Roberto Ubaldini, alcune lettere compromettenti provenienti da Venezia e da Ginevra. Tale bottino comprendeva alcune lettere di Sarpi a Francesco Castrino e all'ambasciatore Foscarini e altre lettere ancora del medico ugonotto Pierre Asselineau; ma quella che ebbe le conseguenze più gravi fu una lettera inviata da Giovanni Diodati al pastore Durand della Chiesa riformata di Parigi. In quest'ultima missiva si dava conto con grande entusiasmo delle prospettive di successo che sembravano arridere alla riforma a Venezia. Entrato in possesso della missiva intercettata da Ubaldini, il re di Francia decise di eliminarne alcuni passi riguardanti l'eresia

¹³⁵ P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., p.69, 17 marzo 1609.

¹³⁶ P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit.; la citazione proviene dalle postille presenti a p. 266 del II volume dell'opera.

del doge e dei senatori, che facilmente si sarebbero rivelati controproducenti, e quindi ordinarne la lettura in Senato da parte dell'ambasciatore francese nello stato veneto. L'obiettivo di Enrico IV era soprattutto quello di provare al papa la sua fedeltà e accattivarsene i favori, ma i risultati furono diversi rispetto alle aspettative. Infatti, la mossa del re francese finì per indebolire proprio quel partito che, più di ogni altro a Venezia, avrebbe appoggiato un'eventuale alleanza franco-veneta-savoiarda per attaccare il ducato di Milano, come da suo progetto.

Tra gli scontenti del comportamento tenuto dal monarca francese in tale circostanza si colloca lo stesso Sarpi, che rivolgendosi a Grosloot de l'Isle esprime alcune interessanti considerazioni in merito ai rapporti tra Roma e Spagna:

Non è come quando Vostra Signoria fu qui, ma i papisti sono al di sopra. Gran causa di ciò è stato il re di Francia, con li continui uffici che si stasse bene col papa, con che ha dato fomento a' papisti e impedimento a' buoni: per il che questi l'odiano, e quelli per interesse li sono contrarii, essendo una cosa stessa Roma e Spagna: e se egli non intende queste cose, non maneggerà mai bene il negozio d'Italia. [...] È incredibile quanto grande sii stato il male fatto con quella lettera.¹³⁷

Esiste, dunque, nell'interpretazione di Sarpi una precisa alleanza tra la potenza spagnola e il papato, nella quale i gesuiti si inseriscono come *longa manus* tanto dell'uno quanto dell'altro. Spagnoli per origine, allo stesso tempo i membri della Compagnia di Gesù si pongono al fianco del papa in virtù del loro famoso quarto voto di obbedienza speciale *circa missiones*, che di fatto li rende agenti al suo servizio.

Il termine *agenti* risulta particolarmente calzante rispetto alla narrazione sarpiana, in quanto da molte delle sue lettere emerge con chiarezza come l'ordine ignaziano venga interpretato dal servita al pari di un vero e proprio esercito di spie, intento a inserirsi tramite l'inganno negli affari secolari interni a ciascuno stato per ispirare progetti contrari agli interessi nazionali e favorevoli, invece, a quelli del pontefice e della monarchia spagnola. La citazione riportata in apertura del capitolo ben si presta a rappresentare il timore provato dal servita veneziano per la tensione che riconosce nei membri della Compagnia di Gesù a introdursi nei maneggi di stato al fine di influenzare le decisioni dei governanti. Un passo esemplificativo della posizione sarpiana in merito allo stretto legame che vincola tra di loro

¹³⁷ *Ivi*, pp.119-120, 27 aprile 1610.

gesuiti e pontefici proviene dalla lettera indirizzata a Groslet de l'Isle il 5 luglio 1611:

Non ci è impresa maggiore che levar il credito a' gesuiti: vinti questi, Roma è persa, e, senza questa, la religione si riforma da sé.¹³⁸

Privata di quella sua parte più addentro alle questioni del mondo, la Chiesa avrebbe potuto infine recuperare il proprio spirito originario, restituendo ai fedeli una religione immune da superstizioni e liberando gli stati europei dalle ingerenze papali. Tuttavia, al di là di considerazioni di natura più prettamente ecclesiologica, ciò che preme sottolineare della citazione sopra riportata è piuttosto la stretta collaborazione e la comunanza di intenti che lega papato e Compagnia di Gesù nell'interpretazione del servita.

La segnalazione di tali elementi nella produzione sarpiana – l'identificazione dell'ordine ignaziano con la Spagna e le sue politiche, il sostegno operativo offerto al papato e altri elementi ancora di cui si darà conto nel procedere del capitolo – serve a identificare o, per lo meno, a tracciare quali questioni, inerenti alla Compagnia di Gesù, godessero di maggiore rilevanza e attualità nel periodo compreso negli anni di governo di Claudio Acquaviva. Scopo di questa rassegna è, dunque, confrontare in merito a uno stesso tema materiali prodotti da un osservatore esterno dell'ordine ignaziano con documenti di redazione interna alla Compagnia, quali sono per l'appunto le *epistolae generalium*. Del resto, la stessa ricapitolazione bibliografica dei capitoli precedenti svela almeno in parte quale sarà l'esito di tale confronto. Infatti, si è già fatto più di un cenno, tramite il riferimento ai testi di Astrain, Rurale, Catto e altri menzionati in quella sezione, ai dissidi gravi e diffusi che travagliarono il generalato di Acquaviva nell'ambito dei rapporti sia con i pontefici che con i monarchi iberici.

In questo senso, un altro dei tratti inerenti alla Compagnia di Gesù su cui Paolo Sarpi ritorna con maggiore frequenza è quello della sua compattezza e coesione interna. Colpisce il fatto che in un periodo in cui l'ordine ignaziano si trovò scisso al proprio interno quanto mai né prima né dopo nel corso della sua storia, un osservatore scrupoloso come il servita veneziano ne sottolinei al contrario la capacità di mantenersi saldo e coeso in vista di obiettivi comuni. A tal proposito fornisce una più che significativa testimonianza la lettera dell'11 novembre 1608:

¹³⁸ *Ivi*, p. 183, 5 luglio 1611.

Non stimo tutti gli altri nemici un punto, rispetto a questi; perché sono più in unione, più costanti ed ardit, e più insidiosi ed arrabbiati. La corte non è tutta unita: ha ancora occupazione nelle proprie ambizioni e delizie; questi, vacui d'ogni pensiero vano e buono, non danno luogo se non alli maligni. Il nostro bene sarebbe che facessero qualche cosa aperta, che ci svegliasse; ma essi, savii, veggono che sarebbe operar a nostro favore.¹³⁹

Ancora una volta, l'infiammata scrittura sarpiana non ammette per i gesuiti nessuna possibilità di retti pensieri e azioni,¹⁴⁰ ma ciò che preme sottolineare in questa sede è soprattutto come il servita legga la Compagnia al pari di un ordine unito al proprio interno (ancora di più di quanto non lo sia la curia romana, che anzi soffre divisioni intestine) e costante nel perseguire i propri piani.

1.2 «Penetrar qualche poco nelli arcani delli gesuiti»

Tuttavia, nonostante dichiarazioni di questo tipo possano far dubitare della profondità delle capacità interpretative del Sarpi in merito alla Compagnia di Gesù, nella sua corrispondenza non mancano passi in cui, con grande lucidità, il servita scova elementi che avrebbero costituito degli importanti temi di riflessione per la storiografia successiva. A titolo d'esempio, può essere opportuno citare l'attenzione prestata dal frate veneziano al diffuso fenomeno dell'abbandono dell'ordine. Riuscire ad avere un abboccamento con un gesuita

¹³⁹ *Ivi*, p. 43, 11 novembre 1608.

¹⁴⁰ Non stupisce, infatti, che trovandosi a narrare del coinvolgimento di Sarpi nelle vicende dell'interdetto veneziano, Ludwig von Pastor lo definisca «il nemico furibondo della Sede romana». Tuttavia, lo storico tedesco è piuttosto incline a leggere dietro la strenua opposizione a Roma del servita motivazioni di carattere eminentemente personali più che politiche o di natura ecclesiologica. Cfr. L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, vol. XII, Desclée, Roma 1962, p.156. Come già Pastor, anche Boris Ulianich, altro illustre studioso del servita veneziano, insiste sull'odio *vero* che oppose Sarpi al papato, ma ne riconduce i fattori scatenanti ad altre circostanze. Nega con forza, ad esempio, che i tre rifiuti romani di un vescovato abbiano avuto alcuna influenza nel generare un tale sentimento, considerando l'integrità e la serietà morale dell'uomo Sarpi. Indubbiamente, invece, la permanenza a Roma nel periodo in cui ricoprì l'incarico di procuratore generale dell'ordine (1585-1589) lasciò un profondo strascico di sdegno nell'animo del servita. Nella curia papale Sarpi ravvisò una dilagante corruzione morale e il prevalere dei maneggi, degli intrighi, delle beghe politiche, come si evince dalla biografia scritta dal suo più stretto discepolo e amico fra Fulgenzio Micanzio. Questa avversione per il papato ebbe quindi modo di approfondirsi a seguito della controversia veneta e trasformarsi – scrive Ulianich – in un odio lucido e ponderato. Cfr. B. ULIANICH, *Considerazioni e documenti per un'eccelesiologia di Paolo Sarpi*, in *Festgabe Joseph Lortz*, Baden-Baden, 1958, II, pp.363-444.

fuoriuscito dall'ordine costituiva per il Sarpi un'occasione da non perdere per riuscire infine a penetrare le costituzioni dell'ordine e potersi opporre ad esso efficacemente, conoscendo in anticipo le mosse che il particolare modo di procedere della Compagnia avrebbe imposto ai suoi membri.

Tuttavia, tale speranza era destinata a infrangersi rapidamente, come dimostra la lettera del 2 settembre 1608, nella quale il servita è costretto ad arrendersi all'evidenza che coloro che abbandonano l'ordine non hanno nulla di utile da rivelare agli oppositori della Compagnia, in quanto loro stessi in prima battuta non sono partecipi delle costituzioni del loro istituto.

Delli gesuiti ho sempre ammirato la polizia, e massimamente nel servare li secreti. Gran cosa è che hanno le loro *Costituzioni* stampate, né però è possibile vederne un esemplare. Non dico le *Regole*, che sono stampate in Lione (quelle sono puerilità); ma le leggi del loro governo, che tengono tanto arcane. Sono mandati fuori ed escono dalla compagnia ogni giorno molti, e mal sodisfatti ancora; né per questo sono scoperti li loro artifici. [...] Non vi sono altrettante persone nel mondo, che cospirino tutte in un fine, che siino maneggiate con tanta accuratezza, ed usino tanto ardire e zelo nell'operare. Io crederei che fosse un grand'acquisto il poter penetrare nel secreto del loro governo, e scuoprire le loro arti e tratti politici, per poterseglì opporre.¹⁴¹

Dunque, non si poteva contare sul risentimento dei fuoriusciti dall'ordine per scoprire gli arcani della Compagnia, dal momento che – come si evince dal testo – essi erano tenuti all'oscuro dei fini ultimi dell'ordine, noti soltanto a quella ristretta élite che deteneva il compito di guidarne l'orientamento. Doveva essere una convinzione molto radicata nel servita, dal momento che la si trova nuovamente espressa in termini non dissimili in una lettera redatta due anni dopo:

La considerazione che Vostra Signoria fa [l'interlocutore è di nuovo Jérôme Groslet de l'Isle], di guadagnare alcuno, non è effettuabile, perché non partecipano la cabala se non a ben provati e passati per tutti i generi di cimenti; né quelli che sono iniziati possono pensar di ritirarsi, avendo la congregazione un tal dono, mediante la buona regola di governo, che se un tale iniziato parte, muore

¹⁴¹ P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., p.31, 2 settembre 1608.

immediate.¹⁴²

Quello che il servita dipinge è, a tutti gli effetti, il modello di una società segreta: da un parte si colloca la moltitudine di soldati, a cui si richiede soltanto una pedissequa esecuzione degli ordini, dall'altro la ristretta cerchia dei capi, che sola conosce i fini e determina le modalità d'azione dell'organizzazione. Del resto, Sarpi non fu l'unico ad avere questo tipo di percezione riguardo alla Compagnia, se ancora verso la fine del Settecento, la società segreta degli Illuminati di Baviera ricorse alle costituzioni ignaziane come modello nella stesura dei propri statuti.¹⁴³

Tuttavia, nonostante non siano esenti da una certa tendenza all'enfatizzazione, le considerazioni sarpiane riguardo alla segretezza con cui la Compagnia conservava le proprie costituzioni e, più genericamente, una certa rappresentazione della propria identità originaria trovano corrispondenza nella linea di governo imposta ai membri dell'ordine da parte di uno dei suoi membri più autorevoli e consapevoli, quale fu Juan de Polanco.

L'esistenza di un apparato di regole alternativo rispetto a quello ufficiale (su cui pure l'ordine ignaziano tendeva a mantenere il riserbo) era un'opinione ampiamente diffusa in Europa e contribuì a creare terreno fertile per la redazione dei famigerati *Monita Secreta*, il libello apocrifo scritto da Girolamo Zahorowski nel 1614. Se le convinzioni del servita in merito all'esistenza di un *corpus* di costituzioni segrete non ressero la prova dei fatti, al contrario è dimostrabile ed è stato dimostrato in tempi recenti da un accurato studio di Guido Mongini come all'interno dell'ordine vigesse uno stretto e vincolante gradualismo storiografico che imponeva una selezione progressiva delle informazioni mano a mano che fosse aumentato il pubblico a cui tali testi riguardanti la Compagnia erano destinati.

A determinare un controllo tanto accurato sulle informazioni da far trapelare furono le «fondamentali esigenze di difesa e di legittimazione all'interno di un clima storico percorso da accesi scontri, velenose accuse e tenaci sospetti rivolti contro l'ordine gesuitico e la sua missione religiosa».¹⁴⁴ Dunque, fu la necessità di difendersi dalle accuse e dai gravi

¹⁴² *Ivi*, p.157, 7 dicembre 1610.

¹⁴³ Cfr S. PAVONE, *Antigesuitismo politico e antigesuitismo gesuita: alcuni testi a confronto*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», a. XL, 2004, 255-282, p.262.

¹⁴⁴ G. MONGINI, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, op. cit., p.33. Al tema del rapporto tra Ignazio di Loyola e l'*alumbradismo* è dedicato il capitolo dal titolo *Il passato inconfessabile*, pp. 35-57. Riguardo al complesso e frastagliato fenomeno dell'*alumbradismo* si veda A. HUERGA, *Historia de los alumbrados*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978-1994, 5 voll.; A. MARQUEZ, *Los alumbrados*.

sospetti di eterodossia, che gravarono prima sul fondatore e quindi sull'intero ordine, a determinare un'attenzione particolare da parte dei vertici della Compagnia circa la quantità e, soprattutto, la natura delle informazioni da comunicare tanto al proprio esterno quanto tra i gesuiti stessi.

Ancora nel corso degli anni Settanta del XVI secolo, una ventina d'anni dopo la morte del fondatore, le accuse di *alumbradismo* continuavano a incombere sulla Compagnia di Gesù. Al di là delle numerose frequentazioni con *alumbrados* o famiglie protettrici di *alumbrados* che Ignazio coltivò nel corso della sua vita, era ravvisabile – sostiene l'autore – un'evidente somiglianza tra l'esperienza religiosa del fondatore della Compagnia e l'illuminismo castigliano. Per quanto fenomeno complesso e non certo unitario, l'*alumbradismo* poneva come proprio fondamento «anzitutto il principio dell'illuminazione divina quale unica garanzia di una corretta interpretazione della Scrittura».¹⁴⁵ Allo stesso modo, il cuore dell'esperienza religiosa ignaziana dimostrava a propria volta una fondamentale dimensione spiritualistica e illuministica, indipendente da qualsiasi magistero che non fosse quello divino. Se ne trovano tracce tanto nella sua *Autobiografia*, derivata dalle conversazioni del fondatore con il gesuita Luis Gonçales, quanto in alcuni tratti degli stessi Esercizi spirituali.

Era dunque necessario che i vertici della Compagnia procedessero con cautela per impedire che tali testi fondativi potessero finire in mani sbagliate: sia quelle di elementi esterni all'ordine che quelle degli stessi gesuiti. Questi ultimi, infatti, non dovevano interferire con la costruzione istituzionale dell'identità gesuitica a cui stava contribuendo Ribadeneira con la sua *Vita Ignatii Loyolae* del 1572. A dimostrazione della consapevole opera di censura attuata all'interno dell'ordine, nei decenni successivi alla morte di Ignazio tutte le copie manoscritte della sua *Autobiografia* che ancora circolavano nelle varie comunità gesuitiche furono requisite.

Di seguito un passo tratto dal saggio *Maschere dell'identità* di Guido Mongini, nel

Origines y filosofía (1525-1559), Taurus, Madrid, 1980; S. PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*, Olschki, Firenze 2004; M. FIRPO, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari, 2016. Riguardo i rapporti intercorsi tra Ignazio e l'*alumbradismo* castigliano si veda R. GARCÍA VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo, 1990; C. DE DALMASES, *Il Padre Maestro Ignazio. La vita e l'opera di Sant'Ignazio di Loyola*, Jaca Book, Milano 1984.

¹⁴⁵ M. FIRPO, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, op. cit., p.20.

quale l'autore formula le proprie considerazioni in merito al tema del gradualismo storiografico consapevolmente operato dalla Compagnia:

Le numerose opere di Polanco mostravano che, tra il 1548 e il 1557, la storiografia della Compagnia era organizzata secondo tre diversi gradi che corrispondevano a tre cerchi concentrici. Al più periferico appartenevano le varie relazioni indirizzate alla circolazione esterna che riportavano i successi dell'ordine e alcuni suoi tratti generali, ma dalle quali era impossibile desumere le sue interne caratteristiche e i diversi risvolti della sua proposta religiosa, e ancor meno la sua storia controversa. Al livello intermedio si situavano invece i *Summarii italici*, rivolti in primo luogo ai membri della Compagnia in cui era possibile ritrovare qualche frammento della storia dell'ordine e alcuni dei suoi aspetti fondamentali riguardo alle «cose esteriori che si vedono». Il livello storiografico più interno, come mostrava il *Summarium hispanum* concepito con l'obiettivo di ricostruire «no todas sino algunas de las cosas más necesarias», era invece riservato a pochissimi gesuiti, che potevano reperirvi la storia del fondatore e dei primi anni dell'ordine, apprendere diversi particolari delle controverse vicende che avevano segnato l'uno e l'altro e ritrovarvi alcuni dei presupposti essenziali della proposta religiosa gesuitica.¹⁴⁶

Ancora con il Ribadeneira e negli anni successivi rimase in vigore tale impostazione storiografica all'interno della Compagnia di Gesù e, per l'appunto, il risultato fu quello notato da Paolo Sarpi e descritto nelle sue lettere. Soltanto una parte molto ristretta dei membri dell'ordine ignaziano era dotata delle informazioni necessarie per comprendere appieno l'esperienza religiosa del proprio fondatore e individuare, di conseguenza, i presupposti su cui l'intera proposta religiosa della Compagnia si fondava. Coloro che fuoriuscivano dalla Compagnia erano, in genere, gesuiti scontenti del grado ricoperto all'interno dell'ordine e perciò desiderosi di mettersi alla prova altrove, in ordini che non avrebbero imposto passaggi altrettanto stringenti nell'avanzare dei gradi.

Risulta impossibile sapere quali fossero gli esemplari delle costituzioni ignaziane nelle mani di Sarpi e se essi fossero per davvero mancanti di alcune delle loro parti originarie e o se piuttosto l'impressione di falsità che il servita ne derivava fosse dovuta alla sua acuta

¹⁴⁶ G. MONGINI, *Maschere dell'identità*, op. cit., p. 21.

sensibilità in materia di gesuiti. Resta il fatto che, se nel settembre del 1608 Sarpi è convinto di aver finalmente messo mano sulle costituzioni segrete della Compagnia,¹⁴⁷ soltanto pochi mesi dopo è costretto a frenare il suo entusiasmo e ammettere di non aver ancora ottenuto quanto gli avrebbe permesso di decifrare l'autentico modo di procedere ignaziano. Si vedano, a titolo d'esempio, tre lettere prodotte tra il marzo e il settembre 1609:

Avvisa monsignor Castrino che fa copiare le *Ordinazioni* gesuitiche per mandarmele: le aspetto bene con desiderio, ché certo è cosa da stupire quanto siino segrete in Italia.¹⁴⁸

Le *Ordinazioni* scritte, mandatemi dal signor Castrino, sono parte troppo minima di quella politica: sono alcuni capi raccolti dalle *Constituzioni*, quali danno saggio di esse, ma non gusto intiero: io dispero di poter mai vederle, e con ragione, perché quando li misteri sono pubblicati è distrutto il loro valore.¹⁴⁹

Non è maraviglia se li gesuiti conducono le loro imprese bene, avendo così esquisita segretezza che le leggi della loro polizia stanno *in arcanis*. Io non spero più di poter vedere le *Constituzioni* loro, e non ardisco più dimandar a Vostra Signoria che s'adoperi in questo, ché lo tengo per impossibile.¹⁵⁰

Evidentemente, il servita doveva essere convinto che la Compagnia avesse prodotto ulteriore materiale fondativo oltre alle già note costituzioni e che tale materiale contenesse il segreto ultimo delle modalità di azione dei gesuiti. Una volta entrato in possesso di queste seconde e autentiche costituzioni, Sarpi avrebbe potuto vincere la compagine romana agendo di

¹⁴⁷ «Ho ricevuto per questo spazzo dal signor ambasciator il libretto degli arcani de' gesuiti, il quale non mostrerò se non a persone fidate; l'ho trascorso, e mi è parso contenere cose così esorbitanti, che resto con qualche dubitazione della verità»; P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., pp. 34-35, 16 settembre 1608. Come si coglie dal passo citato, tutta la corrispondenza sarpiana diretta ai calvinisti d'oltralpe avveniva per mezzo dei plichi diplomatici, esenti dai controlli previsti per la corrispondenza di natura privata. Lo rendeva necessario la natura dei temi trattati e la stessa asprezza di toni con cui spesso essi venivano accompagnati. Inoltre, l'attività svolta da Sarpi come consultore teologo canonista della Signoria durante il periodo dell'interdetto rendeva Roma molto attenta a ogni sua mossa, ragion per cui sarebbe stato decisamente troppo rischioso ricorrere a vie non ufficiali per mantenere i contatti con il mondo ugonotto francese. Del resto, tale necessità faceva sì che la continuità nello scambio epistolare poggiasse in larga parte sulla disponibilità degli ambasciatori veneti nella capitale francese. Fu per l'appunto questo il motivo che determinò lunghi periodi di silenzio nei rapporti con gli interlocutori d'oltralpe e, infine, l'interruzione ultima e definitiva della corrispondenza là diretta.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 69, 17 marzo 1609.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 85, 7 luglio 1609.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 92, 1 settembre 1609.

anticipo. Della necessità di scoprire i segreti della Compagnia l'autore parla esplicitamente nella sua lettera dell'11 novembre 1608:

Il desiderio mio di penetrar qualche poco negli arcani delli gesuiti, non è una curiosità o vanità, ma il più utile, anzi necessario disegno che io possi intraprendere in questo tempo. Non dirò preveggo, anzi più tosto veggo le insidie che ordiscono, e temo che noi stessi finalmente combatteremo per loro contro noi; onde conviene prepararci ad una guerra esterna e civile insieme, non senza speranza che la diligenza anticipata non sii per riuscir vana.¹⁵¹

Il desiderio di penetrare i misteri gesuitici non è, dunque, frutto di una curiosità personale; al contrario, esso è il modo più efficace per tutelarsi di fronte a nuove, prossime pretese da parte di Roma.¹⁵² Tuttavia, come dimostrano i tre brani sopra presentati, le sue aspettative

¹⁵¹ *Ivi*, p. 43, 11 novembre 1608.

¹⁵² Che tali pretese, volte ad accentuare ulteriormente la giurisdizione ecclesiastica in tutti gli stati europei, fossero interpretate da Sarpi e dai suoi interlocutori come una possibilità molto concreta è dimostrato da numerose lettere. Si veda, ad esempio, quella del 28 settembre 1610: «È fondatissimo il discorso di Vostra Signoria, che il papa e Roma non pensano ad altro che a vindicarsi contro la repubblica; ma sentono ben essi ancora le difficoltà insuperabili che li convien scontrare: perché, quando pensino farlo senz'armi, riusciranno ridicoli come altre volte; ma quando con quelle, sono certi che non si può fare senza empir l'Italia di soldati confessionisti e reformati, che è loro estrema distruzione»; *ivi*, p. 139. Come dimostra la citazione riportata, Sarpi arriva a ipotizzare che i propositi di vendetta pontifici a seguito della presa di posizione veneziana del 1606 possano trovare attuazione anche tramite la lotta armata. A frenare il papa dal mettere in pratica il suo progetto è soprattutto il pensiero della moltitudine di soldati riformati che sarebbe giunta in Italia a seguito di un'eventuale guerra contro Venezia. Tuttavia, nelle sue lettere Sarpi si dice convinto che tale impedimento non tratterrà ancora a lungo il pontefice dall'attuare i propri propositi; per questo motivo, più di ogni altra cosa il servito teme la situazione di quiete apparente che si è venuta a creare tra il papato e la Serenissima e, soprattutto, il silenzio dei gesuiti, certamente impegnati a organizzare un pronto rientro nello stato veneziano.

Lo dimostrano quattro lettere scritte nell'arco di tre anni, a riprova della costanza sarpiana a questo riguardo: «Ho in gran sospetto il loro silenzio, e temo che ordiscano qualche mala tela contro questa repubblica, tanto più quanto ella si tiene sicura da loro; perché veramente in questo resta costanza universale di riputarli sempre per nimici: ma Dio voglia che siamo bastanti per opporci alle loro macchinazioni», *ivi*, p. 32, 2 settembre 1608; «L'ozio non ci è utile: il nostro bene sarebbe un poco di negozio; ma non però tanto che superasse le nostre forze, le quali sono assai deboli, e più per mancamento di esercitazione, che di muodi. Un svegliatore ci sarebbe utile, ma non un colpo di cannone, che ci stordisse; ed ardisco dire che quando fossimo stati svegliati qualche poco tempo, sentiremmo le colubrine senza offesa delle orecchie. Nelli successi passati siamo usciti delli lacci tessici assai onorevolmente: tenerci per certo che meglio fossimo per governarci all'avvenire, se però non dormiremo», *ivi*, p. 41, 13 ottobre 1608; «Le cose passano male così qui, come costì: e sempre sono passate così, quando la meretrice usa le lusinghe, come ha fatto già quattordici anni costì, e qui già pochi mesi; va bene solo per quelli con quali viene alle violenze. Bisogna sperare adesso meno che mai: chi osserva le cose presenti e le passate, non potrebbe credere che fosse la medesima: questo addormenta li poco prudenti, che sono la maggior parte»; *ivi*, p. 104, 5 gennaio 1610; «Venezia desidera quiete, perché è proprio della moltitudine; ma li savii vorrebbero guerra. Non si maraviglierà Vostra Signoria che il zelo sia cessato, perché aveva fine mondano; ed è cessato dopo che il papa tace, e lascia correr tutto, sì che mai (dico

erano destinate a rimanere inattuate, dal momento che le costituzioni promesse gli dal calvinista italiano Francesco Castrino non corrispondevano ai documenti di cui il servita si era figurata l'esistenza.

A posteriori colpisce confrontare l'accanita ricerca sarpiana per quelle costituzioni segrete che avrebbero dovuto rivelargli il fine ultimo e le modalità specifiche dell'operato della Compagnia di Gesù con la recentissima ricerca del già citato Mongini, che individua proprio in un passo degli Esercizi spirituali (e dunque, cioè, la più nota opera prodotta dall'ordine) il nucleo fondante del *modo de proceder* gesuitico. Il passo in questione è il *Principio y fundamento*, posto – come lascia intendere il titolo stesso – al principio degli Esercizi spirituali.¹⁵³ È vero senza dubbio che gli Esercizi spirituali ignaziani non erano destinati a essere consultati tramite letture solitarie, bensì impartiti a voce da un direttore spirituale, ma è lo stesso Ignazio che nel suo *Direttorio autografo* precisa che tale passo doveva essere proposto come prima cosa a tutti coloro che si sottoponevano agli esercizi.¹⁵⁴

È dunque «sotto un linguaggio ancora una volta anodino e finanche banale» che Ignazio formula e tramanda ai membri del suo ordine il cuore della sua proposta religiosa; una proposta nient'affatto banale nonostante il linguaggio utilizzato, anzi – sostiene Mongini – assolutamente radicale. Il motivo risiede nel tipo di relazione teorizzata da Ignazio tra l'uomo e le cose. A legare l'uomo con tutto ciò che non è né uomo né Dio è, infatti, una relazione di tipo puramente funzionale: ogni cosa serve dunque solo in quanto può risultare utile al fine dell'uomo, che consiste per l'appunto nel suo rapporto con Dio. «Il tono assertivo del testo – prosegue l'autore – non lasciava dubbi e, se pur nessun commentatore lo aveva mai portato alle sue estreme conseguenze, appare del tutto evidente che in via di principio ricadevano nella stringente logica del discorso ignaziano anche i dogmi religiosi e la stessa Chiesa».¹⁵⁵ Tale metodo radicale – perché per l'appunto, di metodo tratta il *Principio y fundamento* e non di contenuti –, adeguatamente interiorizzato, determina dunque quel *habitus* mentale in grado di improntare di sé l'operato di ciascun gesuita, in qualsiasi contesto o in qualsiasi situazione esso venga applicato.

Non si entrerà qui nel vivo di un discorso che Mongini affronta tramite una trattazione

senza iperbole) alcun de' suoi comportò tanto: e però alla repubblica piace lo stato presente», *Ivi*, p.151, 9 novembre 1610.

¹⁵³ G. MONGINI, *Maschere dell'identità*, op. cit., pp.233-266.

¹⁵⁴ *Ivi*, pp.235-236.

¹⁵⁵ *Ivi*, p.239.

ampia e particolareggiata e con la forza di prove numerose e convincenti, ma basterà sottolineare come la stessa ricerca sarpiana (priva naturalmente dei fini che furono propri del servita veneziano) abbia avuto un esito diametralmente differente. Muovendo dalla questione in merito alle particolarità del *modo de proceder* proprio della Compagnia, l'autore infatti trova risposta in uno dei testi gesuitici più noti e più richiesti tanto all'interno dell'ordine quanto all'esterno, almeno nella sua forma orale. Si tratta evidentemente di un dialogo impossibile, soprattutto perché nella sua corrispondenza Sarpi non fornisce dettagli circa che cosa avesse letto in merito ai testi fondativi dell'ordine ignaziano e, dunque, non è dato sapere se il servita fosse in possesso di materiale inerente agli stessi esercizi. Così come è impossibile sapere, basandosi sulla sua corrispondenza, di che cosa esattamente il servita fosse in cerca: sembra, per l'appunto, che si tratti di costituzioni segrete, differenti dunque rispetto a quelle già note e pubblicate.¹⁵⁶ Resta tuttavia il fatto che, per quanto mosso non certo da istanze di ricerca oggettiva quanto piuttosto dal dichiarato desiderio di trovare materiale in grado di aiutarlo ad opporsi efficacemente all'ordine ignaziano, ancora una volta Paolo Sarpi si pone interrogativi per nulla banali, destinati al contrario a godere di lunga vita sul piano storiografico.

1.3 *La monarchia culturale gesuitica*

Si è trattato dell'identificazione tra spagnoli e gesuiti, della loro militanza a fianco del pontefice nel cosiddetto *diacatholicon*, della loro apparente unità e stretta comunione d'intenti e, infine, della loro abilità nel mantenere segreto il proprio più autentico modo di

¹⁵⁶ In *La Compagnia divisa* Michela Catto si sofferma rapidamente sul tema della riservatezza dei gesuiti nel trattare le proprie costituzioni e precisa un punto a questo riguardo che, facilmente, può aver contribuito a creare fraintendimenti in merito a tali documenti. Scrive, infatti, che nella storia della Compagnia il termine *costituzioni* poteva indicare sia le costituzioni propriamente dette che un *corpus* legislativo più ampio, comprensivo dell'*Esame generale*, *Formula dell'istituto* e *Dichiarazioni*. Queste ultime, in particolare, erano destinate esclusivamente ai superiori, mentre ai novizi bastava conoscerne un estratto. Soprattutto esse non potevano essere trasmesse al di fuori dell'ordine. Se nell'edizione del 1570 le *Dichiarazioni* vennero stampate insieme alle *Costituzioni* per comodità dei superiori, era prassi nella Compagnia mantenere i due testi separati «per soddisfare all'esigenza di una circolazione ristretta del materiale poiché, come avvertiva Girolamo Nadal, la materia legislativa gesuitica doveva essere mostrata solo per necessità, e questa ultima doveva essere particolarmente grave quando si fosse trattato di rendere pubbliche le *Dichiarazioni*»; cfr M. CATTO, *La Compagnia divisa*, op. cit., pp.150-151.

procedere; può essere opportuno ora soffermarsi rapidamente su un ultimo elemento proprio della narrazione sarpiana in materia di gesuiti. Si tratta dell'attività educativa portata avanti dalla Compagnia di Gesù e particolarmente vivace anche nei territori della Serenissima, almeno fino all'espulsione dei gesuiti dallo stato a seguito delle vicende dell'interdetto. A destare la riflessione di Sarpi in merito fu la costruzione di un collegio gesuitico a Castiglione delle Stiviere sul finire del 1608:

Questi buoni padri fabbricano un solenne collegio in una piccola e sgraziata terra, che si chiama Castiglione, nel territorio mantovano, distante da Brescia e da Verona 20 miglia da ciascuna. Quel luoco non ha tanti abitatori quante stanze preparano essi; ed ardiscono pubblicare, ma sotto mano, che sarà per scolari bresciani e veronesi. La fabbrica si fa con tanta celerità, come d'una cittadella sotto quale s'aspettasse l'assedio.¹⁵⁷

La sua preoccupazione per l'erezione del nuovo istituto muove dal fatto che, considerata la limitata popolazione locale, esso doveva essere stato inteso come luogo di educazione per tanti giovani provenienti dai territori della Serenissima, Verona e Brescia *in primis*. Tale progetto, tuttavia, si scontrava con un provvedimento emanato dal senato veneziano il 18 agosto 1606, all'indomani del bando dell'ordine ignaziano. Tramite esso si ingiungeva a tutti i sudditi di ritirare figli o parenti dai collegi gesuitici posti al di fuori del dominio. Non solo in patria, dunque, i giovani veneti e veneziani non avrebbero potuto essere istruiti presso i collegi gesuitici nemmeno nel resto d'Italia e d'Europa. La risposta da parte della Compagnia di Gesù fu esattamente quella a cui fa cenno Sarpi nella sua lettera, ovvero sia creare un cordone di collegi e di istituzioni scolastiche tutto intorno ai confini della Repubblica.

Anche il collegio di Castiglione delle Stiviere si inseriva all'interno di questo piano, come ben dimostra Vittorio Frajese nel suo saggio *Sarpi scettico*.¹⁵⁸ Infatti, già nel 1621, solo tredici anni dopo la sua costruzione, vi abitavano 12 padri e 200 scolari, di cui meno di 25 erano del territorio, mentre tutti gli altri provenivano per l'appunto dall'area di Brescia e Verona. Inoltre, il complesso era stato aumentato fino a comprendere una casa che ospitasse le gentildonne venete che andavano a confessarsi a Castiglione e un collegio femminile

¹⁵⁷ P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., p.45, 11 novembre 1608.

¹⁵⁸ V. FRAJESE, *Sarpi scettico*, Il Mulino, Bologna 1994, pp.232-241.

frequentato in quegli stessi anni da 32 ragazze, 8 provenienti dalle zone intorno al collegio e 24 di Brescia e Verona. I dati relativi alla situazione di Castiglione dimostrano come la politica protezionistica portata avanti dalla Repubblica non riuscisse ad arginare un consenso radicato e costruito su scala europea, quale era quello tributato alle istituzioni scolastiche della Compagnia. Dimostrano, inoltre, come Sarpi fosse sulla strada giusta, nel momento in cui riferiva a Groslot de l'Isle dei suoi timori in merito all'erezione del collegio gesuitico.¹⁵⁹

La principale paura del servita e di tutto il ceto dirigente veneziano era che i gesuiti formassero intere generazioni sulla base di un modello educativo contrario ai principi del governo dello stato. Per Paolo Sarpi si trattava essenzialmente di un'educazione antipolitica; essa sta in «spogliare l'alunno di ogni obbligazione verso il padre e verso il Principe naturale, e voltar tutto l'amore e il timore verso il Padre spirituale, dipendendo dalli cenni e motti di quello».¹⁶⁰ Nel pensiero del servita, dunque, il progetto gesuitico consisteva nell'allentare i vincoli sociali naturali, verso la famiglia e verso il proprio stato, rafforzando invece il legame tra fedele e Chiesa. Premessa un'interpretazione di questo genere, il risultato non poteva che destare grande preoccupazione in Sarpi e in tutti quei veneziani che, al pari suo, propugnavano l'idea di una totale estraneità della Chiesa dagli affari inerenti ai singoli stati. Il successo che le istituzioni gesuitiche continuavano a riscuotere presso il patriziato veneto rischiava di consegnare nelle mani della Compagnia quella che gli stessi contemporanei definivano una vera e propria “monarchia culturale”,¹⁶¹ che avrebbe quindi spianato loro la strada per realizzare l'ancora più temuta monarchia politica.

¹⁵⁹ Ulteriore testimonianza del timore di Sarpi quanto ai traffici compiuti dai gesuiti per rientrare in possesso delle proprie scuole all'interno dei territori della Serenissima viene dalla lettera del 9 dicembre 1608: «Ma questi gesuiti la vogliono con tutti: hanno stampato un libro, *Catalogus illustrium virorum Societatis Jesu*: mettono il nome di tutte le loro case e collegi, ed anco di quelli che avevano nello stato di Vinezia; e questi li hanno segnati con l'asterisco: *notata nondum recuperata sunt*. Ce lo dicono mo' nel volto che vogliono tornarci! Sono molto arditi: ma forse Dio sarà per noi; ed io lo spero»; P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., p.53, 9 dicembre 1608.

¹⁶⁰ P. SARPI, *Opere*, Helmstadt (Verona), 1765, t.V, p.145, citato in V. FRAJESE, *Sarpi scettico*, p.238.

¹⁶¹ Nel 1591 il filosofo Cesare Cremonini tenne un'orazione in Senato per opporsi ai privilegi concessi alla Compagnia in ambito universitario. Il suo timore era che i giovani disertassero le università pubbliche per frequentare i collegi dei gesuiti, i quali si sarebbero dunque trovati nella situazione di gestire e organizzare tutte le opportunità formative possibili all'interno dei confini dello stato: «Vennero questi padri poveri in umilissima sembianza, cominciarono ad insegnare la grammatica a' fanciulli, e così a poco a poco; così pian piano io non so come, accumulando ricchezze, di mano in mano insinuandosi sono pervenuti ad insegnare tutte le scienze, con l'intenzione di farsi in Padova i monarchi del sapere», *Orazione dell'Ecc.ts. S. Dottore Cesare Cremonino da Cento recitata nell'Ecc.mo Collegio di Venezia a favore delle università dello studio di Padova contra li Rev. Padri Gesuiti, l'anno 1591, l'Antivigilia di Natale*, in BNP, Coll. Dupuy 728, p.160v, citato in S. PAVONE, *Le astuzie dei gesuiti*, op. cit.

Anche con riferimento all'impegno educativo della Compagnia, ritroviamo in Sarpi molti di quei temi che saranno ulteriormente sviluppati dalla successiva pubblicistica antigesuitica. A questo riguardo, egli teme soprattutto il fatto che l'ordine ignaziano sfrutti i collegi per garantirsi sempre nuovi novizi e che gli studenti, anche qualora decidano di non entrare a far parte della Compagnia di Gesù, rimangano ad essa così strettamente legati da imporsi di favorirla in ogni modo nelle loro future carriere a servizio dello stato.

Questa breve rassegna condotta a partire dalla corrispondenza sarpiana ci permette di entrare nel merito di quei temi che verranno toccati nel corso dei capitoli successivi. Si tratta chiaramente di una rassegna rapida e molto parziale, ma mi è parso interessante e significativo poter introdurre l'argomento tramite testi differenti rispetto a quelli che verranno utilizzati nel prosieguo dell'elaborato. Se le fonti principali che ho utilizzato per ricostruire i rapporti tra la curia generalizia romana e la provincia milanese durante il generalato di Acquaviva sono tutte di produzione interna all'ordine ignaziano (*epistolae generalium*, *epistolae soli*, le poche *epistolae* di provenienza provinciale e, infine, le *litterae indipetae*, anch'esse redatte dai gesuiti aspiranti missionari), al contrario le lettere sarpiane indirizzate ai suoi corrispondenti d'oltralpe si prestano come interessante osservatorio per valutare come, nello stesso periodo, l'ordine si presentasse o, meglio, come venisse percepito al proprio esterno.

Inoltre, la scelta di far parlare Paolo Sarpi non è di certo casuale: animato com'era dal sentito desiderio di tener ben lontana da Venezia la Compagnia di Gesù, il servita avvertiva come una necessità conoscere l'ordine ignaziano in modo quanto più possibile approfondito. Certo, dalle sue indagini in tal senso non si discosta mai un evidente intento polemico, ma non si può negare che sia proprio quest'ultimo la slancio essenziale che lo muove nella sua ricerca.

È, per l'appunto, nelle lettere destinate ai suoi interlocutori francesi che il servita destina la più ampia e di fatto unica trattazione in materia di Compagnia di Gesù nella sua pur corposa produzione letteraria. Del resto, la stessa natura confidenziale di tali lettere, trasmesse per via diplomatica e dunque esenti dai controlli a cui veniva sottoposta la corrispondenza ordinaria, consente al consultore della Repubblica una libertà di parola che altrimenti non si sarebbe potuto concedere. Sarebbe stato di sicuro interesse integrare le lettere sarpiane con quelle dei suoi interlocutori francesi, ma – come è lo stesso servita a

precisare – l'esigenza di tutelarsi rispetto alla censura e ad eventuali intercettazioni romane gli impone di disfarsi immediatamente di tutta la corrispondenza in entrata.¹⁶²

Come si è già accennato nel corso del presente capitolo, in più di un'occasione il servita dimostra di avere una notevole chiarezza di vedute in merito alla Compagnia di Gesù, evidenziandone alcuni tratti destinati ad alimentare il dibattito storiografico fino a oggi. Tuttavia, allo stesso tempo, non si può fare a meno di notare come alcuni elementi raccontati da Sarpi si discostino notevolmente rispetto a quanto rivelano le fonti coeve prodotte dall'ordine ignaziano. Mi riferisco in modo particolare a ciò che Sarpi in più di un'occasione chiama *diacatholicon*, ovverosia la politica congiunta di papato e Spagna nella quale si inserivano i membri della Compagnia di Gesù a supporto tanto dell'una parte quanto dell'altra; allo stesso modo, la sua convinzione di avere a che fare con un ordine strettamente coeso e compatto al proprio interno non trova corrispondenze nelle fonti interne alla Compagnia.

A questo proposito, tuttavia, rimangono da fare due osservazioni conclusive. La prima riguarda il fatto che la compattezza che Sarpi riconosce all'ordine ignaziano sembra piuttosto realizzarsi sul piano operativo. Non compaiono mai da parte del servita osservazioni o domande in merito al modo in cui gli stessi gesuiti concepivano l'ordine di cui erano membri e se tali percezioni potevano risultare discordanti e dunque sfociare in dissidi interni. Ne fornisce valido esempio la sua lettera del 12 ottobre 1610:

Considerando gli andamenti di questi padri da trent'anni in qua, io veggo che sempre si sono posti *unitamente* ad una impresa particolare; se ben si tratta in una sola regione, adesso metteranno tutto lo sforzo suo in Francia, per veder di spontare e farsene patroni.¹⁶³

In secondo luogo rimane da notare che la produzione epistolografica di Sarpi esaminata nel corso del presente capitolo prende le mosse dall'anno 1607, appena dopo la fine delle vicende dell'interdetto veneziano, quando cioè anche i conflitti interni all'ordine avevano ormai superato la fase più acuta di gravità. Al soglio pontificio, Paolo V aveva sostituito Clemente VIII, dopo il brevissimo pontificato di Leone XI, e in questo modo alla Compagnia

¹⁶² «Io non soglio mai conservar lettera alcuna de' amici, per tutti quei rispetti che possono occorrere nelli tempi seguenti; ma, dopo lette, le dissipo tutte»; P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., p.133, 14 settembre 1610.

¹⁶³ *Ivi*, p.144, 12 ottobre 1610.

era venuto a mancare uno dei suoi interlocutori più critici, artefice della convocazione della V congregazione generale del 1593. Allo stesso modo sul trono di Spagna non sedeva più un sovrano come Filippo II, disposto ad ascoltare e a dare man forte alle accuse provenienti dai gesuiti spagnoli dissidenti.

Il contesto internazionale era cambiato e la stessa congregazione generale del 1608 non rischiò mai di avere la medesima carica eversiva della congregazione precedente, come sostiene Astrain nella sua opera *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*.¹⁶⁴ Nelle pagine che dedica al tema, lo storico spagnolo precisa come di nuovo, prima della sesta congregazione generale, fossero stati prodotti e circolassero alcuni memoriali anonimi. Pur non avendo potuto trovarne alcuno, l'autore ipotizza che essi replicassero nei contenuti quelli già circolanti ai tempi della quinta congregazione generale.¹⁶⁵ Non era dunque scomparso, ancora all'inizio del XVII secolo, quel dissenso che aveva coinvolto ampie frange della popolazione gesuitica; ciò che invece era venuto a mancare era la sponda offerta ai memorialisti dal papa¹⁶⁶ e dal re di Spagna: «Como no tuvieron ningún eco en los Poderes públicos, y como luego la Congregación general confirmó el decreto de la anterior contra los perturbantes y memorialistas, es de suponer que éstos se encerraron en las tinieblas y sepultaron sus ideas en el olvido».¹⁶⁷

Privi di appoggio da parte dei poteri pubblici, i gesuiti dissidenti non riuscirono a far valere le proprie ragioni in occasione della congregazione. Al contrario, essa si adoperò

¹⁶⁴ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, op. cit. III, pp.660-679.

¹⁶⁵ Della stessa opinione è Michela Catto: «Nei primi anni del Seicento proseguivano malumori e segni di protesta e il generale Acquaviva continuava a ricevere lettere in cui i gesuiti denunciavano la poca qualità dei propri superiori e l'assenza di vita in comune praticata dai propri confratelli»; M. CATTO, *La Compagnia divisa*, op. cit., p.145. L'autrice prosegue quindi con una rapida disamina del materiale prodotto dai gesuiti italiani in occasione dell'inchiesta *Detrimenta Societatis* del 1606 voluta dal generale Acquaviva. L'analisi di tali documenti dimostra come ancora all'inizio del XVII secolo la vita della Compagnia fosse attanagliata dagli stessi problemi che erano emersi nella sede della quinta congregazione generale. Al di là di alcune differenze tra i materiali prodotti dalle varie province, i problemi riscontrati riguardavano sostanzialmente l'assenza di qualità in coloro che erano designati a governare, la scarsa cura della vita spirituale, il sistema dei gradi previsto dall'ordine e le difficoltà di comunicazione tra superiori e sudditi. Si chiedeva invece una più severa disciplina nella vita religiosa e una maggiore collegialità nella vita della comunità gesuitica. Cfr *ivi*, pp.145-149.

¹⁶⁶ Riguardo alla morte di Clemente VIII, Astrain non manca di sottolineare come essa risultò provvidenziale per la salvaguardia dell'istituto ignaziano, esattamente come quindici anni prima lo era stata quella di Sisto V: «Por segunda vez salvaba Dios á la Compañía de un grave peligro, mediante la muerte de su Vicario. Sin la muerte de Sisto V en 1590 era inevitable un trastorno de nuestro Instituto. Sin la muerte de Clemente VIII no hubiera podido excusarse el viaje desastroso del P. Acquaviva á nuestra Corte»; A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, op. cit. III, p.651.

¹⁶⁷ *Ivi*, p.662

perché diventasse sempre più difficile procedere alla modifica delle costituzioni, imponendo una serie ulteriore di passaggi prima che si potesse giungere alla discussione vera e propria delle eventuali modifiche. Decise inoltre di adottare misure alquanto severe nei confronti di coloro che avessero avanzato proposte apertamente contrarie alla sostanza dell'istituto o anche solo sospettabili in tal senso.

Al termine della congregazione, proceduta senza intoppi,¹⁶⁸ il re di Spagna Filippo III concesse alla Compagnia una lauta elemosina, segno inequivocabile di come le circostanze esterne fossero ormai mutate. Lo stesso Acquaviva ebbe modo di dimostrare tutta la forza derivatagli dalla rinnovazione del consenso interno risolvendo la questione del processo canonico del fondatore, beatificato infine nel 1609; una questione che, palesatasi fin dall'inizio del suo generalato, era quindi rimasta sospesa, in quanto il preposito temeva di non avere quella capacità contrattuale che gli avrebbe consentito di proporre con autorevolezza tale beatificazione.

Circa lo svolgimento della sesta congregazione generale e il suo esito favorevole ad Acquaviva è lo stesso Sarpi a dare conto in alcune sue lettere:

Li gesuiti hanno fatto una congregazione generale in Roma, durata più giorni, con numero assai pieno de' loro. Non ho potuto ancora penetrare cosa alcuna delle trattate, con tanta segretezza sono negoziate. Tra altre, sarà stato deliberato qualche male.¹⁶⁹

Tra i mali deliberati nel corso della congregazione gesuitica ben presto il Sarpi avrà modo di annoverare l'assassinio del re di Francia, come si è già scritto in precedenza, ma per il momento di tutto ciò che è stato deliberato dai gesuiti il servita è riuscito a impadronirsi di un'unica informazione:

Che cose abbiano concluso nella loro congregazione, non è stato possibile penetrare, salvo una che pur non è buona: cioè che hanno accresciuta l'autorità al generale loro; il che non è altro, salvo che unir loro più strettamente con la corte romana, e tra sé stessi.¹⁷⁰

Al termine della congregazione del 1608, dunque, i vari scontri interni alla Compagnia

¹⁶⁸ «Ha sido tal vez la más tranquila que ha celebrado la Compañía», *ivi*, p.675.

¹⁶⁹ P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, op. cit., p.11, 1 aprile 1608.

¹⁷⁰ *Ivi*, p.14, 27 maggio 1608.

sembrano sopiti e Sarpi riconosce al generale una rinnovata e incontrastata autorità. Questo nuovo ordine di cose contribuisce a spiegare le posizioni tenute da Sarpi quanto alla coesione interna dell'ordine ignaziano, ma rimane il fatto che mai nelle sue lettere il servita faccia riferimento alcuno ai travagli passati, come se essi non fossero mai stati percepiti all'esterno – o, per lo meno, dal consultore veneziano – nella loro reale gravità.

Conclusa l'analisi di alcune fonti coeve di produzione esterna all'ordine, entriamo dunque nel vivo della trattazione passando ad esaminare i documenti redatti negli stessi anni dal generale della Compagnia e indirizzati ai suoi corrispondenti della provincia milanese.

2. I primi anni di governo di Acquaviva

2.1 *Le prime due lettere esortatorie*

Eletto preposito generale il 15 febbraio 1581, il 28 giugno dello stesso anno Claudio Acquaviva inviò ai superiori della Compagnia la prima delle numerose lettere esortatorie che scrisse nell'arco del suo più che trentennale governo. Dal titolo *De Societatis felici progressu*, essa è rivolta ai superiori dell'ordine e si concentra sul tema del buon governo. Vale la pena, ora, soffermarsi brevemente sul suo contenuto così da poter mettere in luce quali questioni inerenti all'ordine fossero presenti all'attenzione del generale nel momento in cui assunse la carica.

Come già si anticipava, la prima lettera prodotta dal generale Acquaviva verte interamente sul tema del governo e a questo proposito fornisce alcuni punti su cui ritiene che i superiori gesuiti debbano vegliare con particolare cura nello svolgimento dei propri compiti. L'esordio è personale e rievoca la nomina a generale dell'ordine e i timori a essa connessi: l'autore, infatti, si dice preoccupato del fatto di non avere più chi lo governi e, governandolo, possa castigare la sua volontà, «tanto nemica di noi stessi».¹⁷¹ Tuttavia, indicato dai padri congregati come nuovo generale dell'ordine, Acquaviva si appresta a svolgere il suo compito, ricordando ai suoi superiori alcuni temi che ritiene fondamentali per

¹⁷¹ La lettera in italiano è contenuta in *Lettere de' Prepositi Generali. A' Padri e Fratelli della Compagnia di Gesù*, stampato a Roma, presso il Collegio Romano nel 1606. La citazione sopra riportata proviene da p.42.

il progresso della Compagnia di Gesù. Si rivolge proprio ai superiori poiché sa bene – e tutti allo stesso modo devono sapere – che «tutta questa famiglia così cara a Dio e a tale impresa eletta è posta sopra le spalle di noi che la governiamo».¹⁷²

Il generale passa quindi a spiegare ai suoi interlocutori quale modalità di governo ritenga più efficace per il progresso dell'ordine e punto cardine di tale modalità consiste nell'acquistare da parte dei superiori la fiducia e l'amore dei sudditi. In ben tre occasioni, concentrate nella parte iniziale della lettera esortatoria, il generale utilizza la similitudine materna per spiegare come i gesuiti incaricati di compiti di governo debbano relazionarsi rispetto ai soggetti. Come una madre, un superiore deve guardare ai propri sudditi con amore, rispetto e desiderio della loro perfezione. Allo stesso modo, i gesuiti devono sapere di essere amati dai propri superiori. L'instaurarsi di questo tipo di relazione tra superiore e suddito è fondamentale perché il suddito possa interpretare ogni reprobazione nel giusto modo, ovverosia come stimolo a proseguire sulla strada della perfezione spirituale e non come segno di un risentimento particolare del superiore nei propri confronti. Le parole di Acquaviva a questo proposito sono particolarmente significative, in quanto si offrono come specchio di una condizione interna all'ordine radicatasi fin dal generalato precedente:

Quando il suddito si porta bene, chi non sa che gl'accresce grand'animo l'esser animato e lodato dal superiore? Quando vien ripreso, ancorché si dolga, non si può esasperare, se conosce che nasca da amore. Non genera odio la ferita del medico ma benevolenza, con tutto che il taglio si senta: s'ha istruzione dal Superiore, da chi stima d'esser amato, la piglia con animo di eseguire, non di mormorare (ove dal contrario si converte in veleno quel ch'è cibo).¹⁷³

Se i superiori non riescono a stabilire con i propri sudditi un rapporto improntato alla fiducia, ecco che le istruzioni o le critiche da loro mosse, invece di essere incentivo a colmare le mancanze evidenziate, diventano piuttosto causa di mormorazioni all'interno dell'ordine. Tuttavia, la creazione di un tale rapporto – prosegue il generale – non si può improvvisare al momento del bisogno; al contrario essa è qualcosa che si costruisce nel tempo, tramite un'attenzione costante da parte del superiore ai bisogni del suddito, compresi quelli materiali.

¹⁷² *Ivi*, p.95.

¹⁷³ *Ivi*, p.100.

Se al suddito è richiesto di affidarsi totalmente al superiore e, di fatto, uniformare la propria volontà alla sua, allo stesso modo anche al superiore si richiede uno sforzo che implica una liberazione dall'identità personale, con tutte le passioni, gli interessi e le preferenze che a essa si accompagnano. Infatti, al superiore Acquaviva chiede di spogliarsi non solo «delle partialità degli altri», ma anche «dello spirito proprio, lasciando quasi d'esser se stesso e vestendosi della forma e spirito proprio della Compagnia, espresso nelle Costituzioni».¹⁷⁴ La castigazione della volontà non è dunque un esercizio richiesto ai soli sudditi ma a tutto l'ordine nella sua complessità, generale e superiori compresi. Su questo tema e in particolare sulla necessità di spogliarsi dalle parzialità nell'azione di governo, Acquaviva tornerà altrove nella lettera, come si avrà modo di notare in seguito.

Gli ambiti che il generale raccomanda ai superiori perché vi riservino le cure più attente sono tre e consistono nel tempo e nella dedizione con cui dedicarsi all'orazione, nell'osservanza delle regole e, infine, nella conservazione della Compagnia. Dei tre ambiti il generale sceglie di iniziare con la cura dell'orazione, a cui dedicherà a distanza di due anni da *De Societatis felice progressu* una seconda lettera esortatoria, indirizzata questa volta all'intero ordine.

Alla cura dell'orazione i superiori così come i prefetti delle cose spirituali sono chiamati a prestare particolare attenzione al fine di essere certi che tutti i sudditi vi si dedichino in modo adeguato. La tal cosa risulta di fondamentale importanza per la Compagnia, più che per altri ordini religiosi, per due motivi soprattutto: l'ordine ignaziano non prevede infatti un tempo determinato da applicare all'orazione, per cui è opportuno vigilare perché i sudditi non trascurino un aspetto lasciato, di fatto, alla libera iniziativa del singolo (posto, tuttavia, l'obbligo di informarne il proprio confessore);¹⁷⁵ quindi, il generale riconosce che i membri della Compagnia sono più soggetti di altri religiosi agli stimoli provenienti dagli ambienti secolari, in quanto è proprio lì che essi svolgono la gran parte del proprio operato. Trovandosi ogni giorno a dialogare con principi e cortigiani, il gesuita deve coltivare l'orazione come antidoto perché le passioni mondane non arrivino a toccarlo e condizionarlo nelle proprie ambizioni e azioni. Si chiede, infatti, il generale: «Come potrà [il gesuita] da doverlo dispreggiare le cose di questa vita, se egli non ha gusto dell'eterne?

¹⁷⁴ *Ivi*, p.102.

¹⁷⁵ MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, p.VI, c.3, pp.187-188.

Come saprà calpestar l'honore e l'amor proprio, gravissimo nemico del ben commune, come Nostro Beato Padre lo chiama, s'egli non ha visto con chiara luce che cosa sia l'huomo?». ¹⁷⁶ Allo stesso modo, come farà a impartire gli esercizi spirituali a chi glieli domanda, se non è abituato a svolgerli a propria volta? A questo proposito, il generale non manca di richiamare l'esempio del fondatore, che era solito ammonire i propri soggetti circa il raffreddamento nell'esercizio delle cose spirituali, al quale si accompagnava di necessità un rafforzamento delle passioni basse e umane.

Sulla cura dell'orazione come strumento di conservazione della Compagnia pone particolare enfasi Alessandro Guerra nel suo volume *Un generale fra le milizie del papa*, quando si dedica al commento di tale lettera esortatoria. L'autore sostiene, infatti, che la soluzione più valida prospettata da Acquaviva per far fronte alle problematiche che avevano coinvolto e continuavano a coinvolgere l'ordine ignaziano consistesse, per ogni gesuita, nel dedicarsi con costanza e dedizione al proprio cammino di perfezionamento spirituale: «Acquaviva aveva un obiettivo ambizioso e guidando ogni singolo gesuita il generale avrebbe voluto comporre in un'unica volontà l'intero corpo della Compagnia di Gesù, affrancandola dalla fiacchezza della vita secolare, dallo spirito di parte, dai rigurgiti nazionalisti e da ogni altra pulsione confliggente con il vero interesse della Compagnia che era quello di soddisfare, attraverso la volontà del suo superiore, la volontà del Signore». ¹⁷⁷

Come secondo punto, Acquaviva richiama i suoi superiori perché vigilino che sempre siano rispettate le costituzioni dell'ordine. Tale avvertimento non risponde soltanto alla necessità di mantenere la disciplina religiosa all'interno di un ordine in rapida crescita e diffuso su più continenti, ma piuttosto al fatto che in esse «si manifesta Dio nostro Signore». ¹⁷⁸ Per approfondire ulteriormente il concetto, il generale ricorre alla similitudine del vasaio, tratta dal libro di Geremia.

Perché io soglio per una proportione così applicare quel luoco di Gieremia del Vasellaro, che fa l'opera nella rota, che pigliando la creta, la forma al suo modo e a lui tocca per la materia mover la rota e formar il vaso secondo il suo disegno. Parmi che la rota sia la dispositione e maneggiar de' soggetti, che si fa per obediencia; il piede i Superiori, che la muovo eseguendo; il qual piede, se s'ha da

¹⁷⁶ *Lettere de' Prepositi Generali*, op. cit., p.103.

¹⁷⁷ A. GUERRA, *Un generale fra le milizie del papa*, op. cit., p.97.

¹⁷⁸ *Lettere de' Prepositi Generali*, op. cit., p.109.

far buon vaso, non ha da muovere se non secondo l'idea dell'intelligente che è il Mastro.¹⁷⁹

Fuor di similitudine, dunque, i superiori non sono il vasaio che plasma i soggetti, ma soltanto il suo piede, il quale si limita a eseguire con precisione gli ordini provenienti dall'intelligenza propria del maestro. La possibilità che da tale opera escano vasi storti e sgraziati e non soltanto pezzi di straordinaria bellezza risiede nella libertà della creta, la quale può impedire il corso della ruota e dunque la piena realizzazione del disegno dell'artefice. Ma – torna a ribadire il generale – se l'edificio della Compagnia non può dirsi perfetto, al contrario risulta perfetto il modello dell'ordine, il quale è stato ispirato a Ignazio da Dio stesso. Questa provenienza divina fa sì che nessuno, superiori compresi, debbano pensare a introdurre modifiche nella costruzione dell'edificio.

A noi, che Dio ha posti Superiori, tocca il fabricare non secondo altri principii o disegni ma secondo l'istesso modello. A gl'altri, che sono pietre, ma pietre vive, tocca offerir se stesse a quest'edificio, polite, quadrate e indifferenti ad esser affettate a luogo suo.¹⁸⁰

Il riferimento all'impossibilità da parte dei superiori di cambiare modello per erigere l'edificio della Compagnia risulta di particolare importanza se confrontato con quanto già in atto all'inizio del generalato di Acquaviva (e, ancora prima, nel corso di quello di Mercuriano). È ai gesuiti dissidenti, desiderosi di introdurre modifiche nell'istituto dell'ordine, che il generale si sta rivolgendo nel momento in cui ribadisce la provenienza divina delle costituzioni gesuitiche. Già nella sua prima lettera, scritta a soli pochi mesi di distanza dall'elezione a preposito generale della Compagnia, Claudio Acquaviva si pronuncia in merito alla dissidenza interna all'ordine, precisando quale sarà la sua posizione a riguardo.

Poco oltre, il generale si sofferma rapidamente sulle eventuali difficoltà riscontrate dai sudditi nel rispettare le costituzioni, ma a questo proposito indica come unica via possibile per risolvere la situazione un accurato e costante lavoro spirituale, così da giungere alla mortificazione di qualsiasi istanza proveniente dal senso e dal giudizio personale.

¹⁷⁹ *Ivi*, pp.122-123.

¹⁸⁰ *Ivi*, p.116.

Ancora una volta, infatti, l'autore attribuisce ai negozi secolari, nei quali i gesuiti si trovano spesso coinvolti, la causa più frequente delle mancanze in fatto di osservanza delle regole. Prosegue quindi rifrancando i propri interlocutori circa il fatto che lo stesso spirito di Dio che ha mostrato a Ignazio le regole in base alle quali erigere l'ordine infonderà anche ai suoi sudditi la forza necessaria per eseguirle.

L'ultimo ambito sul quale il generale sofferma la propria trattazione riguarda la conservazione della Compagnia, alla quale chiede ai superiori di dedicarsi con particolare riguardo. Cita quindi le costituzioni ignaziane, all'interno delle quali il fondatore riserva parole molto dure a coloro che fossero responsabili di disunioni interne all'ordine, «affermando doversi come peste separare dalla Compagnia».¹⁸¹ Allo stesso modo, anche Acquaviva dimostra notevole severità nel trattare un tema che andava delineandosi come centrale nella vita e nel governo della Compagnia.

In modo alcuno non devono i Superiori sopportar dissensione fra quei di casa, né patir che si tratti di cosa che tocchi a nationi, che possa divider la carità, dicendo l'Apostolo che appresso i Christiani (non che religiosi) non debba essere consideratione, varietà o distintione di servo né di libero, anzi né di barbaro né di Scita, sed omnia et in omnibus Christus, che è la gloria della Compagnia nostra fin dal principio del suo nascimento. Né si deve permettere che li difetti, che sono di particolari, si attribuiscono a nationi, ma si procuri esattissima osservanza di questa regola, che ogn'uno senta bene e particolare affetto dimostri a quelli di diversa natione.¹⁸²

Sulla questione dell'unità il generale si dimostra molto chiaro, esplicitando come i superiori non debbano tollerare alcun tipo di divisione nelle case a essi affidate. Dal testo, inoltre, emerge come causa principale di tali divisioni la diversa appartenenza nazionale dei gesuiti; questione che, nel suo profilo di Acquaviva destinato al Dizionario Biografico degli Italiani, Mario Rosa affronta fin dall'inizio della sua trattazione, a segnalare come essa assuma un ruolo centrale nella comprensione del governo del gesuita d'Atri.¹⁸³

¹⁸¹ *Ivi*, p.135.

¹⁸² *Ivi*, pp.135-136.

¹⁸³ «Nell'ambito del contemporaneo processo di consolidamento dell'assolutismo monarchico nei paesi europei, e della sua decisa penetrazione nella compagine ecclesiastica statale, vanno soprattutto inquadrate le vicende del governo più che trentennale dell'Acquaviva. Ma anche all'interno stesso della Compagnia, particolarmente in Spagna, dove si tendeva in qualche settore a rivendicare l'antica preminenza dell'elemento

Del resto, la lettera qui in esame non manca di dimostrare quanto il generale avesse a cuore il mantenimento della coesione all'interno dell'ordine e, soprattutto, come a esso attribuisse la conservazione stessa della Compagnia: «Le mormorazioni, i rapporti e finalmente ciò che può impedire la carità si debbono con ogni studio estermine». ¹⁸⁴

Torna dunque, quasi in chiusura della missiva, il tema delle mormorazioni. Se però, all'inizio della lettera, tale tema era indicato come conseguenza dell'incapacità da parte dei superiori di stabilire rapporti con i propri sudditi fondati sull'amore e sulla fiducia, sul finire dell'epistola generalizia esso viene invece affrontato con una nuova durezza. Il generale, infatti, richiama i superiori perché intervengano con severità e fermezza a estirpare ogni possibile motivo di divisione all'interno dell'ordine. Da un lato, dunque, i superiori devono vigilare sulle proprie modalità di governo, perché tengano adeguato conto dei bisogni dei sudditi e ad essi provvedano al fine di instaurare un rapporto basato sulla fiducia, dall'altro non devono transigere quando si tratta di conflitti interni legati alle differenti appartenenze nazionali. Su quest'ultimo punto, al contrario, il generale prescrive un atteggiamento alquanto duro, così da eliminare sul nascere tali conflitti e consentire alla Compagnia di conservarsi salda e coesa al proprio interno.

Prima di arrivare alla conclusione della lettera, Acquaviva tocca molto rapidamente due ultimi punti, a cui vale la pena accennare in quanto ritorneranno di frequente sia nell'analisi delle *epistolae generalium* che in quella delle *litterae indipetae* prodotte dalla provincia milanese durante il suo generalato. Il primo dei due riguarda le modalità di predicare proprie dei gesuiti. A questo proposito, il generale richiama al rispetto di quanto precisato nelle regole dei provinciali e di quanto già affermato da Everardo Mercuriano nel corso del suo generalato:

Raccomando quanto caldamente posso nell'essercitio del predicare il modo primo e proprio della Compagnia, che non s'introduchino maniere peregrine, mentre cominciano i giovani a dilettere l'orecchie de' popoli; perché non ci accada a punto quello di che si lamenta S. Chrisostomo, che i popoli che dovrebbero esser guidati

spagnolo nell'Ordine, l'Acquaviva dovette fronteggiare presto critiche e richieste di riforme, sintetizzate, tra l'altro, nel *Discursus de erroribus qui in forma gubernationis Soc. Iesu occurunt* del Marianus», M. ROSA, *Acquaviva Claudio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, op. cit.

¹⁸⁴ *Lettere de' Prepositi Generali*, op. cit, p.135.

e insegnati, guidano i predicatori.¹⁸⁵

La preoccupazione del generale è, dunque, che i predicatori gesuiti si lascino influenzare dai gusti in voga presso la società civile e ad essi adeguino il proprio modo di predicare, con il risultato di abdicare rispetto al proprio scopo originario pur di compiacere l'uditorio.¹⁸⁶ I predicatori dell'ordine ignaziano – prosegue il generale – devono parlare *ad cor* e non essere, come scrive san Girolamo nella sua prefazione dell'epistola ai Galati, *populo quasi tibia et cithara suave sonans*.¹⁸⁷

A ribadire quanto espresso finora, Acquaviva sottolinea come ci sia differenza tra chi possiede un reale talento per la predicazione e chi a seguito della propria predicazione ottiene il plauso del proprio uditorio. Talento e plauso sono dunque due concetti ben distanti e, se il secondo non è da scartare in sé e per sé, resta il fatto che non deve porsi come obiettivo principale dell'attività di predicazione da parte di un gesuita. Si tratta di un tema interessante, sul quale il preposito tornerà più volte nel corso del suo generalato quando, rivolgendosi ai singoli predicatori, li richiamerà circa il fatto che le lettere e gli artifici retorici devono essere utilizzati al solo fine del servizio divino e non esclusivamente per il loro valore estetico.

Da ultimo, il generale sceglie di chiudere la sua prima lettera esortatoria con un rapido riferimento alle missioni. Su questo tema si avrà modo di tornare più avanti, nella seconda parte del presente elaborato, ma basti ora dire quale questione legata all'organizzazione missionaria interessi ad Acquaviva far presente ai propri superiori. Fin dall'inizio del suo governo, infatti, il generale si premura di avvisare i superiori dell'ordine che scelgano saggiamente chi inviare in missione e non si lascino influenzare da nulla che non sia l'interesse dell'opera d'apostolato svolta dalla Compagnia.

Nelle missioni raccomando di quanto caldamente posso che si habbi l'occhio a mandare gente che possi con la dottrina e con l'esempio edificare i popoli, in luoghi, con compagni e con istruzioni che saranno a maggior gloria divina; e si guardi quanto nostro beato Padre nella settima parte delle Costituzioni describe:

¹⁸⁵ *Ivi*, pp.140-141.

¹⁸⁶ Per l'impostazione del ministero della predicazione presso la Compagnia di Gesù, si veda J. O' MALLEY, *I primi gesuiti*, op. cit., pp.101-115; «Per i gesuiti un ministero veramente efficace si fondava in primo luogo, come dicevano con insistenza le *Costituzioni*, non sul talento naturale e sulla dottrina e le abilità acquisite, ma sull'unione (*familiaritas*) del ministro con Dio nella preghiera tale da rendere un individuo uno strumento della grazia divina nelle mani di Dio», *ivi*, p.112.

¹⁸⁷ *Lettere de' Prepositi Generali*, op. cit, p.141.

perché i Superiori immediati possono alle volte ricercare che si mandino fratelli meno utili ai suoi Collegii o forse più molesti; il che sarebbe di grandissimo pregiudizio alla Compagnia, essendo questo ministero, che ricerca de' più belli soggetti.¹⁸⁸

Dal brano sopra riportato si deduce che i superiori provinciali erano soliti indicare come soggetti atti alle missioni non sempre quei gesuiti che realmente possedevano tutte le qualità richieste al buon missionario, bensì gesuiti scomodi e difficili da collocare in patria. Inviare presso le terre di missione d'oltremare tali soggetti costituiva la soluzione più facile per liberarsi di figure la cui presenza nella provincia d'appartenenza era diventata di qualche imbarazzo. Perciò, il generale richiama i superiori a tenere a mente l'importanza del ministero dell'evangelizzazione, a cui tutte le provincie dell'ordine sono chiamate, e a scegliere per esso i soggetti ritenuti più adatti a svolgere tale compito.

È dunque ai superiori della Compagnia che il generale sceglie di indirizzare la sua prima lettera esortatoria. A loro raccomanda di fondare il proprio governo sulla fiducia, guadagnandosi la volontà dei sudditi piuttosto che limitandosi ad imporre loro le proprie decisioni. In questo modo sarà possibile, secondo il generale, evitare quelle mormorazioni che spesso si levano quando i soggetti sono scontenti delle reprensioni mosse loro. Prosegue quindi indicando ai superiori i tre ambiti che richiedono maggiore attenzione da parte loro ed essi sono la cura dell'orazione, il rispetto delle costituzioni dell'ordine e la conservazione della Compagnia. La lettura di questo documento dimostra come, fin dall'inizio del suo generalato, Acquaviva avesse a cuore la pronta risoluzione dei dissidi interni all'ordine stesso, al fine – come recita il titolo della missiva – del felice progresso della Compagnia.

A distanza di meno di due anni dall'invio della prima lettera esortatoria, il 29 settembre 1583 Acquaviva torna a scrivere a tutti i membri dell'ordine una seconda epistola intitolata *De renovatione spiritus*. In essa riprende ampliandoli molti dei temi già trattati nel corso della prima. L'occasione, tuttavia, è differente: se nella prima lettera il generale si rivolgeva ai superiori per indicargli modo e finalità del loro governo, con questa seconda lettera si parte dalla constatazione di un *invecchiamento dello spirito*, a cui deve corrispondere di conseguenza una sua rinnovazione da parte dei gesuiti. Il punto di partenza è, dunque, la

¹⁸⁸ *Ivi*, pp.142-143.

constatazione di un errore diffuso all'interno dell'ordine e ad esso il generale si propone di porre rimedio tramite la nuova missiva.

Fin dall'esordio Acquaviva precisa quali sono i segni che indicano che lo spirito sia invecchiato. Vale la pena riprendere rapidamente tali segni, in quanto essi si pongono come valida testimonianza di che cosa il generale individuasse come punti di debolezza all'interno del proprio ordine all'inizio del suo generalato.

Segni di esser così invecchiati, ci possono essere l'horare e meditare senz'affetto e frutto; tornare malvolentieri all'intimo del suo cuore; esaminarsi come per passaggio, senza confusione, propositi et emendatione; diffondersi volentieri nelle cose esterne, non per aiuto de' prossimi ma per fuggir il tedio; cercar consolatione nelle mendicandole dalle creature; parlar liberamente e censurar le cose altrui; sentir grave la disciplina religiosa, che altre volte ci era dolce, aspirar all'otio, languir il zelo dell'anime e fuggir le fatiche in aiuto loro, che prima ci parevano soavi; far l'obediencia con rammarico, tardità e repugnanza; desiderar d'esser honorato e accarezzato da tutti, cercar esentioni e singolarità fra gli altri e finalmente stimarsi l'uomo che fa troppo e che non è cosa, che non se gli dee concedere, e molti simili; i quali argomenti tutti scuoprono che la natura, che cerca sempre se stessa, in altro tempo abbassata e humiliata per il fervore della gratia, va ritornando al primo essere.¹⁸⁹

Tra i segni che dimostrano come lo spirito non venga coltivato a dovere si collocano molte di quelle problematiche sulle quali il generale non lesinerà di intervenire nel corso del suo generalato con reprensioni mirate ai singoli gesuiti responsabili di tali comportamenti. Come già il generale anticipava nella sua prima lettera esortatoria, la preghiera superficiale e senza affetto è causa principale del rafforzamento di tutte le passioni umane, per la cui soddisfazione occorre calarsi nelle dinamiche mondane e ad esse adeguarsi. Di fatto, così come l'orazione senza affetto, per Acquaviva risultano allo stesso modo segni dell'invecchiamento dello spirito le frequenti tentazioni a dedicarsi alle cose esterne, occupazione non condannabile di per sé ma da evitarsi nel momento in cui il fine proposto non riguarda l'aiuto dei prossimi. Anche la difficoltà nel rispettare la disciplina religiosa – ancora una volta, un tema già presente in *De Societatis felice progressu* – si inserisce tra i

¹⁸⁹ Anche *De Renovazione Spiritus* è contenuta nello stesso volume *Lettere de' Prepositi Generali*, op. cit.; cfr. pp.150-151.

sintomi della poca cura riservata allo spirito e al suo perfezionamento, così come la *ricerca della singolarità*.

Su questo ultimo punto avremo modo di vedere con quale frequenza e con quale rigore il generale vi tornerà nelle sue lettere destinate ai gesuiti della provincia milanese. La vicinanza da parte dei gesuiti a figure di spicco cittadine fa sì che non pochi tra i membri dell'ordine ignaziano si rivolgano a loro perché chiedano al generale di concedergli più o meno estesi permessi rispetto alle regole da applicarsi alla vita della Compagnia. Tra le richieste più frequenti si pone, ad esempio, quella di allontanarsi dalle case gesuitiche per trascorrere un certo periodo di tempo soggiornando in ville al di fuori del contesto cittadino. A questo proposito, il rischio che avverte il generale riguarda il fatto che, lasciando il proprio collegio o casa professa, il gesuita a cui venga permesso tale trasferimento riesca a sottrarsi al controllo operato dai superiori e sfuggire quindi alla disciplina richiesta ai membri dell'ordine. Perciò, le risposte di Acquaviva a questo tipo di domande da parte dei suoi sudditi risultano generalmente negative, per quanto sempre mediate dalla necessità di mostrarsi bendisposto nei confronti del notevole che gli ha perorato la richiesta.

Elencati i molteplici segni che attestano un invecchiamento dello spirito all'interno della Compagnia di Gesù, il generale passa a ribadire quanto risulti vitale per il singolo gesuita e per l'intero ordine operare una rinnovazione dello spirito. Se tale vecchiezza di spirito è data dall'uomo vecchio – l'uomo nel secolo, ancora preda delle varie occupazioni mondane – che tenta di prendere il sopravvento sull'uomo nuovo, rinato nella religione, occorre dunque lavorare per far sì che la propria volontà torni a essere in unione con Dio così che «quanto egli vuole, ella efficacemente voglia, et quanto egli non vuole, ella costantissimamente rifiuti».¹⁹⁰ Tale rinnovazione sarà quindi fondamentale sia per la propria perfezione spirituale che per l'aiuto dei prossimi.

Il generale passa quindi a mettere in guardia i suoi sudditi in merito alla mancanza del desiderio di profitto spirituale e di perfezione religiosa: essa è, infatti, la cosa che deve risultare più *sospetta* e *pericolosa* per ogni religioso. Le cause che provocano quell'intiepidimento dello spirito che porta all'assenza di tale desiderio sono molteplici, ma tutte legate ai desideri e alle passioni più prettamente basse e umane:

Habbiamo purtroppo e troppo intrinseche cause dell'intiepidirci, poiché le

¹⁹⁰ *Ivi*, p.153.

concupiscenze che l'Apostolo chiama legge de' membri e gli affetti che ci combattono fanno pure assai per ispegnere questo fuoco; e come lo spirito santo ci tira in alto, accendendoci con l'amor suo, così ci tirano al basso questi miseri desiderii. E se l'appetito dell'honore, se il desiderio delle commodità, se l'impeto dell'ira, se la dapocaggine della invidia ci fanno contrapeso, et hor l'una, hor l'altra, hor tutte sconcertamente ci tirano, lascio pensare quali possono essere i nostri passi verso l'altezza della perfezione.¹⁹¹

L'appetito dell'onore, il desiderio delle comodità, l'ira e l'invidia sono dunque cause principali dell'infacchimento dello spirito ed impediscono al religioso di perseguire tanto il fine della propria perfezione spirituale quanto quello dell'aiuto del prossimo. Colpisce il fatto che, nel corso dell'intera sua lettera, il generale si dimostri preoccupato e indichi come punti da sanare quelle mancanze derivate ai gesuiti soprattutto da un'eccessiva frequentazione della società secolare e dal desiderio di trovare in essa stima e apprezzamento.

A questo proposito, il prosieguito della lettera del generale si dimostra particolarmente interessante, nel momento in cui Acquaviva si dice consapevole del fatto che queste possibili cause di infacchimento dello spirito siano insite nella natura stessa dell'ordine e nel suo impegno per l'aiuto dei prossimi.

Se questa vittoria e vigilanza è necessaria ad ogni religioso, senza comparazione molto più a coloro che trattano e conversano in mezzo de' popoli per aiuto de' prossimi; perché, come acutamente discorre S. Chrisostomo, in loro queste fiere (che così chiama le nostre passioni) hanno molto più nodrimento, però che la vanagloria si nodrisce con le lodi e con gli honori, i quali però sono congiunti co' ministerii delle prediche, dell'essercitio delle lettere e de' fatti, che sono manifesti a gli huomini: l'invidia con la fama e grandezza altrui, l'ira quando altri ci s'opponne.¹⁹²

La vigilanza sulle proprie passioni deve essere molto più accorta nei gesuiti, in quanto è nel secolo, là dove l'ordine ignaziano si trova a operare, che esse ottengono maggiore nutrimento. Il ministero della predicazione e l'esercizio delle lettere sono capaci di portare

¹⁹¹ *Ivi*, p.160.

¹⁹² *Ivi*, p.162

grande gloria ai gesuiti ma, per questo stesso motivo, costituiscono altrettanti rischi di alimentarne il desiderio di sempre maggiori onori mondani. Ritorna, dunque, quanto accennato nella prima lettera esortatoria, quando il generale opponeva una chiara distinzione tra chi si dedicava alla predicazione in virtù del talento che a essa lo spingeva (e, di conseguenza, non necessariamente generava apprezzamento nel pubblico dei fedeli) e chi, invece, pur ricevendone plauso da parte degli uditori non poteva dirsi dotato del medesimo talento.

Sul tema della predicazione dei gesuiti e sul rischio della superbia a essa connesso, si è espressa in più di un'occasione Bernadette Majorana nei suoi contributi in merito all'apostolato rurale.¹⁹³ Oltre alle motivazioni di carattere economico, legate al fatto che erano gli stessi collegi gesuitici a dover sostenere le spese necessarie a mantenere le missioni *ad rudes*, l'autrice introduce cause di diversa natura a spiegare perché, ancora nel XVI secolo, tali missioni rimanessero poco numerose e spesso sprovviste di missionari.

Tra queste motivazioni, l'autrice adduce il fatto che ai gesuiti venisse richiesto come requisito necessario per l'ingresso nell'ordine il possesso di un'adeguata preparazione culturale e letteraria.¹⁹⁴ Posto questo tipo di vincolo, andava da sé che tali religiosi avessero

¹⁹³ Si veda, ad esempio, B. MAJORANA, *Missionarius/concionatur. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVII-XVIII secolo)*, in «Aevum», 73 (1999), pp.807-829 e ID., *Tra carità e cultura: formazione e prassi missionaria nella Compagnia di Gesù*, in P. BROGGIO, F. CANTÙ, P.-A. FABRE, A. ROMANO (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, op. cit., pp.219-260.

¹⁹⁴ A questo proposito si veda anche A. PROSPERI, *La vocazione*, op. cit., pp.145-149; quando, riprendendo il caso specifico del nobile napoletano Claudio Seripando entrato nell'ordine sul finire del XVI secolo, l'autore sostiene che il proselitismo della Compagnia si attuasse tramite la selezione dei giovani evidentemente più dotati sotto il profilo intellettuale.

Le stesse costituzioni non fanno mistero di come la dottrina sia da considerarsi un requisito fondamentale per tutti coloro che vogliano entrare nell'ordine, fatto salvo per coloro che, come i coadiutori temporali, si limiteranno a svolgere mansioni manuali. Cfr MHSI, *Monumenta Ignatiana, series tertia, Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, *Primum ac generalem examen*, c. 5, p.31; *ivi*, p. I, c. 2, p.49; *ivi*, p. I, c. 3, p.54; *ivi*, p. I, c. 4, p.59. Se ne parla per esteso ed esplicitamente anche nel *proemium* della parte VI (p.99): «Cum scopus, ad quem Societas recta tendit, sit suas ac proximorum animas ad finem ultimum consequendum, ad quem creatae fuerunt, iuvare; cumque ad id, praeter vitae exemplum, doctrina et modus eam proponendi sint necessaria; postquam in iis, qui admissi sunt ad probationem, iactum esse videbitur abnegationis propriae et profectus in virtutibus necessarii conveniens fundamentum, de litterarum aedificio et modo eis utendi agendum erit, quo iuvare possint ad magis cognoscendum magisque serviendum Deo Creatori ac Domino nostro».

Un altro passo interessante a questo proposito si trova nel *Primum ac generalem examen*, in corrispondenza del capitolo V (p.32), dedicato all'esame particolare da rivolgersi alle persone di lettere, ai coadiutori spirituali e agli scolastici. In questo capitolo, uno dei punti previsti da sottoporre a coloro che, in possesso di una buona preparazione culturale, ambiscono a entrare nell'ordine riguarda la loro disponibilità a lasciarsi guidare dal proprio superiore, accettando qualsiasi grado egli decida per loro. Gli si chiede dunque se

difficoltà nel rivolgersi e predicare alle popolazioni delle campagne e, prima ancora, che trovassero poco allettanti ministeri di questo tipo:¹⁹⁵ tale «discrasia [tra la padronanza delle lettere da parte dei gesuiti e la necessità di predicare agli ignoranti] è contemplata nella stessa *Formula*: i padri fondatori sanno che un uomo dotato di vasta e profonda cultura, destinato a militare nel mondo dalla parte di Cristo, per il fatto stesso di disporre di tanta abbondanza di beni intellettuali è un uomo esposto alle seduzioni del mondo; e rischia di rifuggire dai compiti nei quali è necessario piegare la propria umanità ai bisogni essenziali delle anime».¹⁹⁶

L'autrice coglie, dunque, un aspetto centrale della riflessione formulata da Acquaviva nel corso della sua seconda lettera esortatoria: se da un lato quell'abbondanza di beni intellettuali che si richiede ai gesuiti in primissima istanza consente loro di proporsi come missionari efficaci tanto nelle città quanto nelle campagne, dall'altro lato essa rischia di indurli alla superbia, la qual cosa si traduce da parte dei membri dell'ordine ignaziano nel tentativo di sottrarsi ai compiti di apostolato rurale e nel desiderio di ottenere stima e onori presso la più colta popolazione cittadina.

Non si può, dunque, prescindere dal sapere, poiché esso è strumento fondamentale per avere prospettive di successo nell'opera di diffusione della fede, ma allo stesso tempo occorre una vigilanza continua perché tale sapere venga destinato al solo fine della maggior gloria di Dio: «Il sapere è dunque uno dei mezzi principali richiesti dalla Compagnia ai propri membri per inviarli al mondo a piantare la fede o ad accrescerla in soccorso delle anime. Perché l'opera sia conforme allo scopo il sapere è irrinunciabile. Non può essere in se stesso il fine però, dev'essere lo strumento per perseguirlo: la scienza va intesa e coltivata come servizio. I talenti personali devono essere accresciuti da ciascuno con studio e impegno unicamente per la gloria di Dio, perché ci si disponga a essere uno strumento atto a

siano disponibili a diventare professi, coadiutori spirituali o scolastici a seconda del giudizio del proprio superiore. Gli si chiede, inoltre, se siano disponibili a limitarsi a svolgere mansioni temporali qualora il superiore decida in questo senso. Dietro a tali domande si cela per l'appunto la necessità di verificare l'obbedienza e l'indifferenza di quegli aspiranti gesuiti che, in possesso di buona dottrina, possono ambire a raggiungere i più alti gradi all'interno dell'ordine.

¹⁹⁵ «Nelle campagne, però, sembrava che il grado ultimo della santità cristiana non si potesse raggiungere; che gli interminabili, rischiosissimi viaggi, le imprese, le conversioni straordinarie, le uccisioni atroci e sublimi per mano dei nemici non potessero restare che miraggi, fabbricati dagli occhi della mente»; B. MAJORANA, *Tra carità e cultura*, op. cit., p.237.

¹⁹⁶ B. MAJORANA, *Tra carità e cultura*, op. cit., p.226.

collaborare con la grazia per il bene del prossimo». ¹⁹⁷ È a questo punto che l'autrice introduce i concetti di abbassamento e di *accomodatio*, i quali sono proposti – e richiesti – ai gesuiti come strumenti necessari per rivolgersi alle popolazioni rurali e, allo stesso tempo, per perseguire la propria perfezione spirituale.

Quale soluzione si prospetta ai gesuiti per ammansire quelle fiere – per utilizzare la stessa espressione a cui ricorre il generale – derivate dalle frequenti predicazioni e dall'esercizio delle lettere? Acquaviva prosegue sul tema della necessità di un rinnovamento dello spirito, del quale ribadisce l'importanza soprattutto per un ordine dalla *vita mista* come la Compagnia di Gesù:

Onde bisogna che un tal operario sia vero dispregiatore della gloria, che habbi molto superata l'ira e finalmente ben domate le sue passioni, le quali senza dubbio hanno maggiore materia di mostrarsi in questa sorte di vita mista di coloro che attendono anco all'aiuto de' prossimi, che non d'altri che attendono solamente alla propria perfettione. ¹⁹⁸

La vita dei gesuiti è *mista* in quanto si propone allo stesso tempo di attendere all'aiuto del prossimo e al proprio perfezionamento spirituale. La Compagnia, dunque, si riconosce come proprio un carattere liminale che fa di essa un ordine di questo e dell'altro mondo, contaminato alle fondamenta tra il temporale e lo spirituale. ¹⁹⁹ *Vita mista* o *religio mixta*, come scriverà Roberto Bellarmino in un sermone pronunciato nella casa professa di Napoli nel 1596; in questo testo, redatto soltanto pochi anni dopo la seconda lettera esortatoria di Acquaviva, l'autore propone la Compagnia come superamento della tradizionale distinzione tra ordini contemplativi e ordini attivi: «Esistono ordini attivi che [...] sono più perfetti di quelli contemplativi: e sono quelli che si dedicano a un'azione che richiede una precedente contemplazione. Tale azione è la predicazione, l'amministrazione dei sacramenti, in sintesi la conversione delle anime e la loro purgazione, illuminazione e perfezionamento. [...] Tali ordini sono i più perfetti: il loro stato è prossimo a quello dei vescovi». ²⁰⁰

¹⁹⁷ *Ivi*, p.227. Cfr MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, p. IV, c. 5, p.117: «Cum doctrinae, quae in hac Societate addiscitur, hic scopus sit, suis et proximorum animis, Dei favour aspirante, prodesse».

¹⁹⁸ *Lettere de' Prepositi Generali*, op. cit., pp.162-163.

¹⁹⁹ Cfr. F. MOTTA, *Invenzione e identità nel gesuitismo*, in «Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale», vol.53, settembre 2019, 69-94, p.75.

²⁰⁰ Citato in F. MOTTA, *Invenzione e identità nel gesuitismo*, op. cit., p.77.

Ciò che per i gesuiti più consapevoli è dunque un carattere capace di incrementare la perfezione dell'ordine, per gli avversari della Compagnia, esso diventa invece elemento fondante di quell'ambiguità costitutiva che viene attribuita alla compagine ignaziana. È ciò che Étienne Pasquier definiva *ermafroditismo* nel suo *Catéchisme des jésuites*, uscito anonimo nel 1602 nel pieno delle trattative tra Roma e la corte parigina per la riammissione della Compagnia di Gesù nei territori dello stato francese.²⁰¹ Ancora, nel 1765, si trova traccia di tale accusa nell'articolo «Jésuite» dell'*Encyclopédie*, curato dal cavalier De Jaucourt con il contributo di Denis Diderot: «Che cos'è un gesuita? È un prete secolare? È un prete regolare? È un laico? È un religioso? È un uomo che vive in comunità? È un monaco? È qualcosa di tutto questo senza essere questo».²⁰²

C'è, dunque, nell'ordine ignaziano un'evidente novità costitutiva che lo rende difficile a definirsi da parte di un osservatore esterno (soprattutto se, come nei casi sopra presentati, l'osservato esterno è mosso da intento polemico) ma che ne fa qualcosa di parzialmente oscuro anche a molti dei suoi stessi membri. Va segnalato, infatti, che durante il generalato di Acquaviva tali anomalie sono oggetto di ripetute denunce non solo da parte degli oppositori dichiarati dell'ordine ma anche da parte degli stessi gesuiti e che esse costituiscono i punti salienti dei tentativi di riforma dell'ordine avanzati da pontefici come Sisto V e Clemente VIII.

Tornando nel vivo della seconda lettera esortatoria di Acquaviva, resta da segnalare l'ultima parte dello scritto, nel quale il generale indica ai propri soggetti quali siano i mezzi migliori per procedere al rinnovamento dello spirito. Tra di essi un posto di riguardo occupa l'esame particolare, che il preposito consiglia ai gesuiti di effettuare con regolarità. La stessa considerazione dei molti benefici ricevuti può essere utile al fine del rinnovamento, così come prefiggersi breve il termine della propria vita. Da ultimo, il generale invita i propri soggetti a spendersi attivamente per colmare quelle lacune spirituali che riconoscono in sé.

Prosegue quindi ricordando ai suoi interlocutori come il fervore sia sempre maggiore all'inizio di ogni azione intrapresa, mentre mano a mano che si procede con l'opera esso va raffreddandosi e spegnendosi. Perciò, è bene non abbassare mai la guardia e, anzi, vegliare

²⁰¹ Cfr L. GIARD, *Le Catéchisme des jésuites d'Étienne Pasquier; une attaque en règle*, in P.-A. FABRE, C. MAIRE (a cura di), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2010, pp.73-90.

²⁰² Citato in F. MOTTA, *Invenzione e identità nel gesuitismo*, op. cit., p.75.

sul proprio cammino di perfezionamento spirituale con attenzione sempre crescente da che è stato intrapreso. È infatti allora che gli assalti del diavolo si fanno più insistenti. Per spiegare il concetto, Acquaviva ricorre alla metafora della nave che viene presa di mira dai pirati non quando esce dal porto, ma quando vi ritorna, perché è quello il momento in cui essa è piena di ricchezza:

Non altrimenti il demonio quando l'anima ha raccolte molte virtù, digiuni, orationi, castità e altre tutte, vedendo la nostra nave piena di pietre pretiose, all'ora ci assalta, facendo non solamente maggior preda per quel che ruba a noi, ma per lo scandalo e per l'occasione di ruina a gli altri.²⁰³

Si avrà modo di tornare sull'attenzione che Acquaviva dedica a evitare ogni scandalo, preferendo alle volte che la Compagnia perda qualcosa in termini puramente economici piuttosto che destare scalpore, perplessità o riprovazione presso la società civile.

Per liberarsi dal rischio di veder assaltata la propria nave dai pirati, il generale invita i gesuiti a mantenersi sempre umili e a non trarre alcun tipo di compiacimento dal pensiero del bene fatto nei confronti del prossimo. A questo proposito ricorda quanto occorso al re Ozia, che invaghitosi di se stesso e insuperbitosi, cercò di ottenere l'ufficio di sacerdote benché non gli spettasse e in cambio ne ricevette la lebbra come punizione divina. Il riferimento al personaggio di Ozia non pare peregrino: tra le molte questioni di governo che Acquaviva fu chiamato ad affrontare (ma il cui insorgere non è da ascrivere al suo generalato) si colloca anche l'insoddisfazione di quei gesuiti che, aspirando a diventare professi dei quattro voti, sono invece costretti a deporre tale ambizione per il mancato superamento dell'esame di teologia o per il giudizio contrario del generale. Tra le *epistolae generalium* esaminate in questa sede un numero non indifferente è dedicato, per l'appunto, a rispondere a quei gesuiti che si lamentano per l'impossibilità di ottenere il sacerdozio o la professione. Si trattava di una questione non da poco, capace facilmente di portare all'uscita dall'ordine dei gesuiti scontenti e, dunque, da gestire con cura e prudenza da parte del generale e dei superiori.

Acquaviva conclude quindi il suo scritto ribadendo ai soggetti di non tralasciare di dedicarsi alla confessione e agli esercizi spirituali e, benché non sia previsto un tempo fisso

²⁰³ *Lettere de' Prepositi Generali*, op. cit, p.186.

per dedicarsi ad essi, invita i gesuiti a effettuarli con regolarità e attenzione.

2.2 *I rapporti con le autorità ecclesiastiche e civili locali*

Le lettere di Acquaviva *De Societatis felice progressu* e *De renovatione spiritus* ben si prestano a esplicitare quali temi fossero maggiormente all'attenzione del generale nei primi anni del suo più che trentennale governo. Con la prima delle due Acquaviva entra nel merito delle modalità di governo dell'ordine, invitando i superiori a esercitare il proprio compito con lo scopo preciso di aiutare i soggetti nel loro cammino di perfezionamento spirituale. L'amore e non il timore è ciò su cui occorre instaurare i rapporti con i sottoposti, così che essi possano accogliere di buon animo anche un'eventuale repressione senza contribuire alla diffusione di malumori e mormorazioni. Cura dell'orazione, rispetto delle costituzioni e conservazione dell'ordine sono i tre ambiti su cui i superiori devono concentrare la propria attenzione nello svolgimento degli incarichi di governo.

In *De renovatione spiritus*, invece, il generale avverte l'ordine intero di non lasciarsi andare a un infiacchimento dello spirito. Al contrario, esso deve essere continuamente vigilato e mantenuto vivo, soprattutto da parte di chi, come i membri della Compagnia di Gesù, è tenuto a operare nel secolo e, di conseguenza, è sottoposto più di altri alle tentazioni mondane.

Tenendo presente quanto emerso dall'analisi delle due esortazioni di Acquaviva, possiamo ora ad esaminare le numerose lettere che il generale indirizzò ai suoi corrispondenti nella provincia milanese durante i primi anni del suo governo. Tramite questo confronto sarà possibile individuare quale declinazione abbiano assunto le sue direttive programmatiche nella concreta pratica di governo dell'ordine.

Uno dei temi che ricorre più di frequente nella produzione epistolare di Acquaviva e sul quale il generale dimostra di prestare sempre grande attenzione è quello inerente ai rapporti tra la Compagnia di Gesù e le autorità secolari. In questo ambito le lettere indirizzate dal generale ai corrispondenti della provincia milanese dimostrano che tali rapporti erano ben ramificati, approfonditi e costanti. Lo stesso Acquaviva, per quanto nelle sue lettere esortatorie richiamasse i gesuiti ai tanti pericoli derivati da un'azione pienamente calata nel

secolo, nella produzione destinata agli interlocutori milanesi dimostra di tenere le fila di una fitta rete relazionale che legava alla Compagnia le più importanti autorità civili e religiose, governatore e arcivescovo *in primis*. Nel trattare con tali autorità il preposito dell'ordine ignaziano sfrutta appieno le sue abilità diplomatiche, proponendo una strategia tutta incentrata sullo strumento della compensazione.

Scorrendo il lungo elenco dei suoi corrispondenti milanesi, infatti, è possibile notare come ad alcuni tra essi il generale non opponesse mai un rifiuto al quale non seguisse nella medesima lettera un'offerta riparatrice. È il caso, ad esempio, dell'arcivescovo Carlo Borromeo, il cui episcopato si incrociò nei suoi anni conclusivi con l'esordio di Acquaviva al governo della Compagnia. È noto come l'arcivescovo milanese avrebbe desiderato – e aveva nei fatti caldamente sponsorizzato – l'elezione al vertice dell'ordine del suo fedele Francesco Adorno piuttosto che quella di Claudio Acquaviva, al quale lo legava un passato di incomprensioni.²⁰⁴ Nei rapporti con l'arcivescovo il generale si dimostra dunque alquanto attento e disponibile a trovare una soluzione di comodo che possa accontentare tanto l'ordine quanto il Borromeo, come dimostra la sua lettera del primo ottobre 1583:

Al desiderio ch'io per molti rispetti tengo di servire alla serenissima Duchessa di Mantova in ogni ordine ove io posso spendermi, assai potente stimolo ha aggiunto Vostra Signoria Illustrissima con la sua lettera intendendo per quella quanto s'inclini che da noi resti Sua Altezza servita in far un collegio de' nostri in quella città. Et se bene io già diedi ordine al padre provinciale di Venetia che andasse o mandasse alcuno a trattar con Sua Altezza et renderla certa della buona volontà che la Compagnia tiene verso il suo servizio, et vengo avisato che il padre Antonio Valentino ha fatto l'ufficio; tuttavia come Vostra Signoria Illustrissima è assai ben informata dei carichi che tiene la Compagnia et della necessità ch'habbiamo d'operarii per supplire a tutti i bisogni, credo ch'ella non lascerà di scusarci così appresso se stessa come d'altri ancora se non possiamo così presto accettar altro peso [...].

Il padre provinciale mi ha scritto pienamente il desiderio di Vostra Signoria Illustrissima intorno alla missione nel paese de' Grisoni, et io [...] mi conformerò col volere di Vostra Signoria illustrissima et volterò il pensiero all'altra parte di queglii stati; et se ben non è solito nostro mandar maestri nelle

²⁰⁴ Cfr A. GUERRA, *Un generale fra le milizie del papa*, op. cit., pp.87-90.

missioni, tuttavia perché desidero la soddisfazione di lei andremo pensando di alcuni che siano atti a quest'effetto.²⁰⁵

La lettera prosegue ulteriormente, ma il suo contenuto appare già sufficientemente chiaro. Costretto a rifiutare la richiesta avanzata dalla duchessa di Mantova per la fondazione di un collegio nella sua città, il generale si sforza quindi di assecondare l'arcivescovo in merito al suo desiderio che alcuni gesuiti si rechino nei Grigioni per evangelizzare la popolazione di quei luoghi.²⁰⁶

Un'altra interlocutrice alla quale il generale è costretto ad opporre il proprio rifiuto è la duchessa di Brunswick che, insieme alla madre Cristina di Danimarca, aveva chiesto la fondazione di un collegio gesuitico presso la città di Tortona.²⁰⁷ Se ad entrambe il generale risponde negativamente, si dice però disposto ad effettuare delle missioni in quella città, così da mitigare almeno in parte l'impossibilità di procedere all'istituzione di un collegio vero e proprio.²⁰⁸

Il desiderio di compiacere gli interlocutori milanesi di riguardo, che siano alti ecclesiastici come figure autorevoli della nobiltà cittadina o importanti autorità civili, non è tuttavia da intendersi in contrapposizione con quanto professato dal generale nelle sue lettere esortatorie. Come Flavio RURALE sostiene in più di un suo contributo, nel pieno dell'età moderna tra ordini religiosi e società civile esisteva una reale condivisione di valori, obiettivi e sensibilità che non ne impediva una collaborazione fruttuosa per entrambe le parti. A proposito della Compagnia, l'autore fornisce quindi una precisazione ulteriore: il legame con i sovrani o, più in generale, con le autorità civili risultava indispensabile per l'ordine in vista del proprio impegno di apostolato.²⁰⁹ Garantirsi e mantenere stretti rapporti con principi e

²⁰⁵ Med. 21, tomo I, 27r, al cardinale Borromeo, Milano, 1 ottobre 1583.

²⁰⁶ Le missioni nei Grigioni si faranno, ma non si farà invece il collegio richiesto dal Borromeo in quegli stessi luoghi, come il generale scrive al provinciale Blondo nella lettera del 18 agosto 1584; Med. 21, tomo I, 51v, al provinciale Blondo, Milano, 18 agosto 1584.

²⁰⁷ Dopo la morte del secondo marito Francesco I di Lorena, Cristina di Danimarca si stabilì in Italia presso Tortona, un feudo concessole dal primo marito Francesco II Sforza, dove visse per il resto della sua vita. Lì venne raggiunta dalla figlia Dorotea duchessa di Brunswick, anch'essa rimasta vedova.

²⁰⁸ Med. 21, tomo I, 74r, alla duchessa di Brunswick, Tortona, 29 giugno 1585.

²⁰⁹ Cfr. F. RURALE, *Monaci, frati, chierici*, op. cit., pp.55-56: «D'altro canto il rapporto privilegiato con i sovrani costituì per gli Ordini regolari una delle condizioni della loro affermazione, indispensabile per realizzare il loro impegno di apostolato; e re e principi cattolici chiesero ulteriori garanzie per il consolidamento della loro presenza, per finanziare case, collegi, missioni, per averli al proprio fianco come confessori, teologi e precettori dei loro figli. In effetti i gesuiti, come del resto i membri di altri Ordini, ebbero legami contraddittori con le corti cattoliche europee; il successo si alternò a incomprensioni e conflitti che preludevano a gravi crisi, talora a

sovrani consentiva all'ordine di consolidare la propria presenza sul territorio, tramite l'erezione di collegi e case professe e l'apertura di nuove missioni. Le relazioni diplomatiche tenute da Acquaviva e dai vertici dell'ordine ignaziano con le autorità locali risultavano perciò fondamentali per garantire alla Compagnia le migliori condizioni possibili entro le quali svolgere la propria opera di apostolato. Le stesse costituzioni ignaziane si esprimono chiaramente in tal senso: «Ad eundem finem [la conservazione del corpo gesuitico] faciet generatim curare, ut amor et charitas omnium etiam externorum erga Societatem conservetur: sed eorum praesertim, quorum voluntas, bene aut male in nos affecta, multum habet momenti, ut aditus ad divinum obsequium et animarum auxilium aperiatur vel praecludatur. [...] In primis conservetur benevolentia Sedis Apostolicae, cui peculiariter inservire debet Societas: deinde principum secularium, et Magnatum, ac primariae auctoritatis hominum; quorum favor aut alienatio animi multum facit, ut ostium divino servitio et bono animarum aperiatur vel praecludatur».²¹⁰

Tuttavia, benché utile al raggiungimento degli scopi dell'ordine, la disponibilità dimostrata dal generale ad assecondare le richieste avanzate dalle autorità religiosi e civili si colloca entro limiti definiti, che Acquaviva ribadisce in più di una sua lettera. Innanzitutto, ogni richiesta avanzata alla Compagnia deve essere valutata alla luce di ciò che impongono le costituzioni dell'ordine. Lo dimostra, ad esempio, una lettera inviata al provinciale Blondo il 10 giugno 1583, nella quale il preposito dà il via libera al provinciale per l'istituzione di un oratorio voluto dal duca di Terranova governatore di Milano, purché sia dimostrabile che esso «sia conforme all'instituto nostro».²¹¹

Del resto, i continui rifiuti che il generale è costretto a opporre in merito all'erezione di nuovi collegi della Compagnia hanno origine in ciò che le costituzioni prevedono a questo

espulsioni, come avvenne in Francia nei primi anni del regno di Enrico IV. Fu necessario venire a patti, stabilire accordi, secondo modalità che talora richiesero un vero e proprio giuramento di fedeltà, condizioni-costrizioni che servivano ad aggirare sia l'eventuale opposizione ai nuovi insediamenti di altre autorità e istituzioni dello Stato, sia il voto di obbedienza al papa proprio dei padri professi dell'Ordine, confermando, ma con significativi cedimenti alle necessità nazionali e locali, l'universalismo della Compagnia, la sua capacità di adattamento in funzione di un impegno irrinunciabile».

²¹⁰ MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, parte X, p.277.

²¹¹ Med. 21, tomo I, 15r, al provinciale Blondo, Genova, 10 giugno 1583.

proposito:²¹² «I gesuiti, attraverso la messa a punto di rigide anche se talvolta poco osservate regole per la fondazione dei loro istituti, furono comunque in grado di arginare le pretese dei loro benefattori, indirizzandole nel senso indicato da Roma e dai decreti delle congregazioni generali, giungendo a soluzioni di compromesso che salvaguardassero i bisogni contingenti dell'Ordine o, come spesso accadde tra Cinquecento e Seicento durante il generalato dell'Acquaviva, rinunciando addirittura ai nuovi insediamenti».²¹³

Prima di procedere all'erezione di un collegio occorreva prendere in considerazione una molteplicità di fattori, tra cui il ruolo che tale collegio avrebbe svolto nella strategia missionaria della Compagnia. Si avrà modo di tornare più diffusamente sul tema nella seconda parte del presente elaborato, ma basti qui dire che tra i generali che si succedettero alla guida dell'ordine fino alla sua soppressione Acquaviva si distinse per la considerazione che sempre assicurò all'opera di evangelizzazione della Compagnia, benché in quei medesimi anni l'ordine ignaziano stesse riportando grandi successi dalla propria attività di insegnamento. La costruzione di un collegio, dunque, non rispondeva soltanto alle esigenze educative dimostrate dalla popolazione presso cui sarebbe sorto ma anche a logiche di natura più propriamente missionaria.

Inoltre, al di là della scelta del luogo, un altro elemento che andava ponderato con cura era la possibilità per il collegio di godere di beni finanziari tali da sopravvivere nel futuro. Infatti, a differenza delle case professe che erano tenute a vivere di elemosine, i collegi potevano disporre di rendite proprie al fine di mantenere i professori, dal momento che non era prevista alcuna retta per gli studenti (se non per i pensionanti).²¹⁴ Si è già citato il caso del collegio di Mondovì che, prima istituzione gesuitica a essere fondata in quelli che sarebbero diventati i territori della provincia milanese, rimase in funzione dal 1565 al 1577, quando venne chiuso perché il duca di Savoia non era più in grado di assicurargli entrate regolari.

Ulteriore elemento dal quale non si poteva prescindere prima di decidere per la

²¹² È al generale che le costituzioni assegnano il compito di accettare (o rifiutare la fondazione di un collegio). Cfr MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, p. IV, c. 2, p.104.

²¹³ F. RURALE, *La provincia milanese della Compagnia di Gesù tra Cinque e Seicento: struttura organizzativa e problemi politico-finanziari*, in *La Compagnia di Gesù e la società piemontese. Le fondazioni del Piemonte orientale*, Archivio di Stato di Vercelli e Associazione Archivi e Storia, Vercelli 1995, 47-59, p.47.

²¹⁴ Cfr MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, *Primum ac generalem examen*, cap.1, p.3.

fondazione di un nuovo collegio era la disponibilità di uomini che vi avrebbero ricoperto il ruolo di insegnanti. Durante la seconda congregazione generale dell'ordine nel 1565 venne infatti elaborata la *Formula acceptandorum collegiorum*, con la quale si stabiliva una sorta di scala tipologica degli istituti scolastici, indicando così i parametri utili a valutare l'idoneità delle donazioni disposte dai singoli benefattori: «Il collegio con i soli tre maestri di lettere doveva prevedere il mantenimento di venti persone: un maestro di riserva, tre sacerdoti, altrettanti (sette) scolastici per poter subentrare ai primi, un ministro e cinque coadiutori; il collegio con le tre classi di grammatica (infima, media e superiore) e quelle di umanità e retorica necessitava della presenza di almeno trenta gesuiti; quello con il corso d'arti (con tre anni di filosofia) di cinquanta; il collegio università (quale sarebbe stato quello milanese di Brera) doveva essere costituito da una comunità di settanta persone. I benefattori dovevano naturalmente essere in grado di assicurare all'atto della fondazione una abitazione e una chiesa "conveniente"». ²¹⁵

L'insieme di tali criteri rendeva la fondazione di un nuovo collegio un processo alquanto lungo e tutt'altro che facile a realizzarsi. Del resto, le stesse congregazioni generali che avevano imposto tali vincoli si proponevano per l'appunto di scoraggiare una facile fondazione di collegi e di invitare, piuttosto, al perfezionamento di quelli già esistenti. Non stupisce dunque che tra i rifiuti che più spesso Acquaviva fu costretto a rivolgere ai propri interlocutori si collochino quelli inerenti alle richieste di nuove istituzioni scolastiche.

Oltre al caso della duchessa di Mantova, a quello della duchessa di Brunswick e alla proposta di Carlo Borromeo perché si procedesse a fondare un collegio nei Grigioni, tra il 1583 e il 1586 le lettere milanesi attestano almeno un'altra richiesta in tal senso, presso la città di Bergamo. Colpisce il fatto che tale richiesta appaia documentata nei faldoni inerenti alla provincia milanese, quando Bergamo, a questa altezza temporale, si trovava a far parte dei domini veneti e, allo stesso modo, della provincia veneta dell'ordine. Tuttavia, la richiesta della fondazione di un collegio presso Bergamo appare strettamente connessa alla figura del padre Achille Gagliardi, padovano per nascita ma all'epoca preposito della casa professa milanese. ²¹⁶ È a lui che si rivolge il benefattore bergamasco perché chieda al

²¹⁵ F. RURALE, *I gesuiti a Milano*, op. cit., p.24.

²¹⁶ Si veda la voce *Gagliardi, Achille* a cura di G. BRUNELLI presso il Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 51 (1998), ora presente all'indirizzo web https://www.treccani.it/enciclopedia/achille-gagliardi_%28Dizionario-Biografico%29/. Del gesuita Michela Catto sottolinea soprattutto l'alto profilo intellettuale: «Il gesuita padovano, distintosi fin dalla giovinezza per le sue doti intellettuali, fu incaricato dalla

generale di prendere in considerazione la prospettiva di aprire un collegio della Compagnia nella sua città. Riprendiamo rapidamente le lettere che trattano di tale fondazione per individuare quale fosse il tipico modo di procedere del generale di fronte a richieste di questo tipo. Nella sua lettera del 16 febbraio 1585 il generale comunica ad Achille Gagliardi di essere stato informato circa la proposta avanzata dal cavaliere Grumelli, ma invita il suo sottoposto alla prudenza, dal momento che la provincia scarseggia di uomini e solo con grande difficoltà si sarebbero potuti trovare quelli necessari a insegnare in un collegio che si prevede di dimensioni non ridotte.²¹⁷ Di nuovo, il 18 aprile dello stesso anno, Acquaviva rinnova al padre Gagliardi il suo invito alla prudenza e gli ricorda che per procedere a una fondazione occorre considerare attentamente di quante e quali rendite il collegio sarebbe stato dotato per mantenersi nel tempo.²¹⁸ A distanza di qualche mese, il 20 luglio 1585, il generale ritorna sull'argomento ribadendo il suo no alla fondazione di un nuovo collegio presso Bergamo:

Si come le molte gravezze et obblighi che ha la Compagnia et la penuria grande di soggetti fatti per poterli portare, ci hanno fatto ricusare più di sessanta collegii in questi pochi anni doppo la congregatione generale et tra quelli alcuni con buonissime foundationi, così habbiamo ancora non picciola difficoltà ad accettare quello di Bergamo.²¹⁹

Interessante l'inizio della lettera che Acquaviva indirizza al padre Gagliardi, in quanto fornisce una stima – approssimativa, questo certamente – di quanti collegi è stato costretto a rifiutare dal 1580 al momento in cui scrive, nell'arco dunque di soli cinque anni. Se, da un lato, il dato in esame dimostra l'attenzione riservata dal generale al rispetto delle norme

Compagnia della stesura di numerose opere. Una complessa produzione, contraddistinta da grande finezza teologica, che lo vide impegnato a discutere essenzialmente dell'istituto della Compagnia, della preghiera, della disciplina e, con una produzione sorprendentemente ampia, sopra gli esercizi spirituali e i temi ad essi collegati»; M. CATTO, *La Compagnia divisa*, op. cit., pp.81-82. Risulta molto interessante, soprattutto per chiarire fino a che punto si estendesse la rete di amicizie del Gagliardi e la sua influenza diplomatica, il saggio di G. COZZI, *Gesuiti e politica sul finire del '500. Una mediazione di pace tra Enrico IV, Filippo II e la sede apostolica proposta dal P. Achille Gagliardi alla Repubblica di Venezia*, in «Rivista Storica Italiana», 1963 (75), fascicolo III, pp.477-537. Tra la fine del 1593 e il 1594 il gesuita Achille Gagliardi fu coinvolto in un complotto diplomatico, insieme al governatore del ducato di Milano e al residente veneziano a Milano, volto a proporre la Repubblica di Venezia come mediatrice tra il re di Spagna e quello di Francia, per ottenere la pace tra i due.

²¹⁷ Med. 21, tomo I, 62r, al preposito Achille Gagliardi, Milano, 16 febbraio 1585.

²¹⁸ Med. 21, tomo I, 69v, al preposito Achille Gagliardi, Milano, 18 aprile 1585.

²¹⁹ Med. 21, tomo I, 77v, al preposito Achille Gagliardi, Milano, 20 luglio 1585.

previste dalle costituzioni e dai successivi documenti elaborati dalle congregazioni per la fondazione delle istituzioni scolastiche, dall'altro esso è valido indice del successo riportato dalla Compagnia nel campo dell'insegnamento.

Dalla lettera del generale pare dunque che la richiesta di avere un collegio della Compagnia presso Bergamo sia destinata a rimanere incompiuta, ma il prosieguo della missiva rivela ancora una volta quella strategia della compensazione così di frequente applicata da Acquaviva per non scontentare del tutto principi secolari, vescovi e gruppi di potere cittadini. Infatti, subito dopo aver chiesto al padre Gagliardi di riferire al Grumelli l'impossibilità di procedere a una nuova fondazione presso Bergamo, il generale aggiunge una rassicurante precisazione: nel frattempo infatti si potrà lavorare per preparare il terreno a tale fondazione, aumentando di uomini la provincia veneta e di entrate il futuro collegio. Il no di Acquaviva si trasforma dunque in un diniego soltanto temporaneo, in attesa che si verifichino quelle condizioni che renderanno possibile procedere a istituire il collegio secondo quanto prescrivono in materia le costituzioni dell'ordine.

Un altro punto al quale Acquaviva cerca di attenersi con scrupolo nella scelta di approvare o respingere le richieste che gli vengono rivolte riguarda la difesa dell'autonomia e dell'indipendenza dell'ordine. Sia da parte laica che ecclesiastica giungono alla Compagnia frequenti richieste per un intervento dei gesuiti in vari settori della vita cittadina, come ad esempio l'insegnamento, gli uffici spirituali, le consulte dell'Inquisizione, la direzione di seminari e convitti o il ruolo di esaminatori dei candidati ai benefici semplici e curati. A tali richieste la Compagnia oppose sempre, in linea teorica, il rifiuto a qualsiasi soluzione che la conducesse al di fuori di quanto stabilito dai decreti delle congregazioni generali. A rafforzare il rifiuto dell'ordine ignaziano di fronte a richieste di questo tipo contribuiva sia il desiderio di mantenere un proprio raggio di autonomia rispetto alle autorità civili e religiose e alle comunità cittadine sia la volontà di evitare quelle situazioni che avrebbero facilmente potuto portare al crearsi di contrasti tra l'ordine stesso, il clero secolare e alcuni strati della popolazione.²²⁰

²²⁰ In questo senso, il tentativo più evidente di limitare l'autonomia dell'ordine e, soprattutto, il potere del generale avvenne nel 1595, quando, alla morte di Annibale di Capua, papa Clemente VIII pensò di nominare come nuovo arcivescovo di Napoli lo stesso Acquaviva. Al generale la questione della nomina venne presentata in termini onorifici, sottolineando quanto essa sottintendesse una predilezione particolare da parte del papa nei suoi confronti, ma non sfuggiva ai membri più accorti dell'ordine che dietro a tale nomina si celasse il tentativo di estraniare Acquaviva dall'ordine ed eliminare la perpetuità della carica generalizia. Se Acquaviva riuscì a

Non sempre, tuttavia, era possibile per l'ordine sottrarsi a queste richieste o per via dell'autorità dei fondatori o per l'urgenza della situazione. A Milano, ad esempio, era particolarmente fresco il ricordo del seminario cittadino, alla cui cura la Compagnia aveva inizialmente accettato di provvedere per poi riuscire a liberarsene soltanto molti anni più tardi, dopo numerosi conflitti insorti con l'arcivescovo Borromeo circa il modo di condurre tale istituzione.

Le lettere indirizzate da Acquaviva ai suoi corrispondenti nella provincia di Milano danno conto tanto della teorica linea di governo da tenersi in queste circostanze quanto della necessità, talvolta, di scendere a compromessi. Ne è prova la lettera al provinciale Blondo del 12 luglio 1586, nella quale si legge che alla Compagnia era stata avanzata la richiesta da parte del nunzio apostolico a Torino di esaminare i confessori:

Si è visto quanto scrive a Vostra Reverenza il padre rettore di Torino del voler Monsignor Nunzio suddetto astringere i nostri ad esaminare i confessori. Ci pare che sia bene com'egli medesimo scrive andar con destrezza ritirandosi quanto si può con mostrando le nostre ragioni et rispetti, et quando al fine non bastino converrà obedire.²²¹

Come appare evidente dalla lettera in esame, il provinciale Blondo doveva aver già individuato il modo di procedere più corretto in una situazione di questo genere: rivolgersi al nunzio *con destrezza* per spiegarli i vari motivi che impedivano alla Compagnia di assumersi tale incarico. Pur approvando la condotta suggerita dal provinciale, tuttavia, Acquaviva chiude la sua missiva affermando che, qualora il nunzio sia impossibile a convincersi altrimenti, occorrerà obbedire a quanto richiesto.

Un anno più tardi, il 3 luglio 1587, il generale si rivolge all'arcivescovo di Genova per comunicargli l'impossibilità per la Compagnia di assumersi la cura del seminario diocesano.²²² Quello stesso giorno Acquaviva scrive una seconda lettera indirizzata al padre Arpe, rettore del collegio di Genova, per ribadire il proprio no alla richiesta e suggerirgli quali argomentazioni utilizzare per giustificare la decisione al prelato: si potrà utilizzare il

sfuggire a un tale attacco (che diventava, di fatto, un tentativo mascherato di riforma dell'ordine) fu soprattutto per la perplessità dimostrata dal cardinale Toledo a spartire con un altro gesuita il collegio cardinalizio. Cfr A. ASTRAIN, *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*, op. cit., pp.629-632.

²²¹ Med. 21, tomo I, 135r, al provinciale Blondo, Milano, 12 luglio 1586.

²²² Med. 21, tomo I, 169r, all'arcivescovo di Genova, Genova, 3 luglio 1587.

canone 13 elaborato dalla seconda congregazione generale dell'ordine e, soprattutto, insistere circa la mancanza di uomini della provincia.²²³ È facile immaginare che alla spiegazione del padre Arpe sia quindi seguita da parte dell'arcivescovo una nuova sollecitazione al generale perché rivedesse la propria decisione, tanto che il 10 agosto dello stesso anno Acquaviva si rivolge nuovamente al prelado confermandogli di non poter cambiare la propria posizione al riguardo.²²⁴ Dal tenore della lettera si capisce che l'arcivescovo doveva aver avanzato l'obiezione che altre volte la Compagnia si era fatta carico di seminari diocesani e che tuttora aveva cura di alcuni tra essi. Il generale precisa, infatti, che la Compagnia si assumeva compiti di questo genere soltanto nei paesi dell'Europa settentrionale (e ad Avignone) «per la gran necessità di quei paesi», ma che invece non era nelle condizioni per fare altrettanto in Italia e Spagna, considerata soprattutto la grande strettezza di operai nella quale si trovava.

Il tema della strettezza di operai è destinato a tornare nella seconda parte del presente elaborato, quando si entrerà nel merito dell'organizzazione missionaria della Compagnia di Gesù al tempo di Acquaviva. Ciò che può essere utile notare fin da adesso è che lo stesso tema – la carenza di uomini – viene utilizzato dal generale per descrivere la situazione dell'ordine in Italia e in Europa, con l'obiettivo mirato di fornirsi una giustificazione che spieghi l'impossibilità di inviare più uomini presso le missioni d'oltremare; mentre i candidati alle Indie ricorrono ad esso per raccontare le missioni lontane e la grande necessità di uomini da cui esse sono afflitte.

A distanza di meno di sei mesi dall'invito dell'arcivescovo di Genova a prendersi carico del seminario diocesano, il generale viene raggiunto da una nuova richiesta da parte del prelado. In questo caso alla Compagnia si chiede di assumersi la cura di due monasteri per la durata di sei mesi, come si evince dalla lettera indirizzata al padre Arpe il 9 gennaio 1588.²²⁵ In tale missiva Acquaviva esordisce ribadendo che un simile incarico non rientra nell'istituto dell'ordine ignaziano, ma che per compiacere il cardinale (a cui aveva già negato la cura del seminario sei mesi prima) si potrà fare un'eccezione, tenendo fermo tuttavia il limite temporale dei sei mesi.

Del resto, l'arcivescovo in questione era Antonio Maria Sauli, nato all'interno di

²²³ Med. 21, tomo I, 169v, al rettore Arpe, Genova, 3 luglio 1587.

²²⁴ Med. 21, tomo I, 173r, all'arcivescovo di Genova, Genova, 10 agosto 1587.

²²⁵ Med. 21, tomo I, 188v, al rettore Arpe, Genova, 9 gennaio 1588.

un'illustre famiglia genovese ed elevato al rango cardinalizio nel dicembre 1587 da papa Sisto V. In più di un'occasione nella corrispondenza del generale, il cardinale Sauli (monsignor Sauli, prima del raggiungimento del titolo cardinalizio nel 1587) emerge come figura amica della Compagnia e fondamentale mediatore nei rapporti tra l'ordine e le autorità della repubblica genovese. È il Sauli, infatti, a chiedere ad Acquaviva nel 1583, per conto di un gruppo di nobiluomini genovesi, che il padre Giovanni Francesco Vipera possa trattenersi ulteriormente presso il collegio di Genova.²²⁶ Non stupisce perciò che, se alla richiesta per la cura del seminario il generale era stato costretto a sottrarsi, a tutte le altre – più moderate nel contenuto – cerchi invece di venire incontro.

Le lettere inviate alla provincia milanese descrivono un generale propenso, per quanto glielo consentano le circostanze, ad acconsentire alle richieste che gli vengono rivolte da parte delle autorità civili ed ecclesiastiche. Del resto il rapporto tra i gesuiti e la politica è un problema di lungo corso, insito nella natura stessa di un ordine deciso a vivere nel mondo. Lo stesso Ignazio mostrò infatti di tenere in debito conto l'importanza che tali relazioni potevano avere per il futuro della Compagnia. A dimostrazione di ciò intervengono i rapporti che seppe intessere e mantenere con alcune nobildonne spagnole come Leonora de Mascareña e Leonora de Vega Osorio, ai cui buoni favori si deve l'affermazione dell'ordine in Sicilia. Creare una vasta rete di contatti con le figure più autorevoli del mondo ecclesiastico e politico significava dotarsi dei mezzi necessari per stabilire una presenza capillare dei gesuiti all'interno dei vari stati. Al di là di quel *topos* proprio dell'antigesuitismo (e già riscontrabile nella produzione epistolare sarpiana) che vuole i gesuiti intenti a

²²⁶ Dalla lettera al provinciale Blondo del 10 giugno 1583: «Et per lettere di Vostra Reverenza et per quanto qui mi ha mostrato Monsignor Sauli, ho visto il desiderio grande che del restare del padre Vipera hanno cotesti signori a' quali come desidero ogni servizio non posso mancare di dare questo contento. Vostra Reverenza dunque potrà fare che si trattenga costì. Per la molta istanza nondimeno ch'esso padre Vipera mi fece quando fu qui a Roma, et per lettere ancora, non posso fare di non dare parimente a lui questa sodisfattione di sgravarlo dal peso di governare quale, havendo sostenuto per molti anni, mi mostrava quanto si sarebbe consolato col deporlo. Et perché da me gli ne fu data intentione converrà che se gli attenda quando si manderà il successore»; Med.21, tomo I, 14v, al provinciale Blondo, Genova, 10 giugno 1583. Segue un'altra lettera al padre Blondo scritta il medesimo giorno: «Con questa mando a Vostra Reverenza la lettera mostrabile circa il restare costà del padre Vipera ad istanza de' devoti, di che anco mi ha fatta qui grande istanza mons. Sauli, che se per avventura haverà Vostra Reverenza intesa questa mia risoluzione prima per via di secolari che da me haverà insieme inteso come facciamo disegno di sgravare il padre Vipera dal governo, per il molto desiderio ch'egli ne ha mostrato»; Med.21, tomo I, 15r, al provinciale Blondo, Genova, 10 giugno 1583. La lettera precedente è dunque quella *mostrabile* a monsignor Sauli e agli altri devoti che sono intervenuti presso il generale per chiedere che il padre Vipera possa trattenersi a Genova.

macchinare per realizzare le proprie mire di dominio sul mondo, essere in grado di muoversi con accortezza sulla scena politica diventava per la Compagnia uno strumento imprescindibile per la propria affermazione sul territorio. Basti pensare, ad esempio, a quanta parte avesse la corona iberica nell'organizzarsi delle missioni e della presenza gesuitica nei territori d'oltremare posti sotto il suo controllo. Ne consegue che, per portare avanti uno dei propri ministeri principali, l'ordine ignaziano non poteva dunque prescindere dal mantenere strette e proficue relazioni con la monarchia spagnola.

Esistevano, tuttavia, dei vincoli ai quali il generale si atteneva nel gestire la vasta rete di relazioni della Compagnia con le autorità ecclesiastiche e politiche. Al rispetto dell'istituto e alla difesa dell'autonomia dell'ordine si aggiungeva l'osservanza della disciplina religiosa. Sul tema Acquaviva si era pronunciato sia nella prima che nella seconda lettera esortatoria, ribadendo da un lato quanta cura i superiori dovessero mostrare nel mantenere all'interno della disciplina religiosa i propri sottoposti e, dall'altro, con quale dedizione i gesuiti dovessero dedicarsi al rinnovamento dello spirito per non diventare facili prede delle tentazioni mondani. Allo stesso modo, le lettere indirizzate alla provincia milanese dimostrano come il generale fosse sempre restio a concedere eccezioni rispetto al modo di vivere proprio della Compagnia. Le strette relazioni intrattenute da alcuni membri dell'ordine ignaziano con principi e signori secolari inducevano questi ultimi ad avanzare richieste al generale perché concedesse a tali gesuiti più ampi spazi di autonomia, consentendo loro ad esempio di trasferirsi momentaneamente fuori dalle residenze gesuitiche. In questi casi specifici, se anche talvolta fu costretto a cedere, il generale si dimostrava estremamente guardingo e, soprattutto, consapevole del fatto che consentire questo tipo di deroghe significasse minare alle fondamenta l'intera struttura dell'obbedienza propria dell'ordine ignaziano.

Nelle lettere milanesi se ne trova una prima dimostrazione in quella indirizzata al rettore di Torino padre Bernardino Rosignoli il primo dicembre 1586.²²⁷ In tale missiva il generale oppone il suo rifiuto alla richiesta avanzata dal marchese d'Este perché il padre Giovanni Barone lo segua nei suoi spostamenti verso Loreto. La stessa posizione viene ribadita anche al provinciale Blondo qualche mese più tardi, il 28 febbraio 1587.²²⁸ In

²²⁷ Med. 21, tomo I, 147r, al rettore Rosignoli, Torino, 1 dicembre 1586.

²²⁸ Med. 21, tomo I, 153r, al provinciale Blondo, Milano, 28 febbraio 1587.

controtendenza rispetto a quelle precedenti, la lettera al padre Blondo del 28 marzo dello stesso anno registra invece l'approvazione da parte del generale alla richiesta del marchese:

Io ben vedo quanto sia poco a proposito et per rispetto dei soggetti medesimi et anco per l'edificatione che i nostri seguitino corti di Principi. Et nel particolare del Signor Marchese d'Este che dimanda il padre Giovanni Barone, su cui Vostra Reverenza mi accennò et più a lungo poi mi ha scritto il padre Rosignuolo, ero assai risoluto di divertire questa occasione se ben certo alla serietà et meriti di quel Signore si deve ogni sodisfattione. Nondimeno il Signor Cardinale del Mondovì al qual Vostra Reverenza sa quanto doviamo servire mi ha fatto così gagliarda istanza che per questa volta non ci è parso poter lasciare di consolare il Signor Marchese, tanto più che per altra volta Monsignor Illustrissimo favorirà la causa nostra perché il detto Signore non ce ne faccia più istanza. Vostra Reverenza dunque lo potrà mandare dandogli quell'istruzione et avisi che giudicherà necessari.²²⁹

Il punto di svolta che induce il generale a cambiare opinione in merito alla richiesta del marchese d'Este corrisponde all'intervento del cardinale Vincenzo Laureo, già vescovo di Mondovì. È a seguito del suo interessamento alla vicenda che il generale si sente in dovere di concedere al marchese quanto prima gli aveva rifiutato. Nella lettera sopra citata, tuttavia, Acquaviva non manca di esplicitare il motivo per cui inizialmente aveva deciso per il no: ammettere che un gesuita segua la corte di un principe secolare significa sottrarlo all'obbedienza che deve al proprio superiore e che solo la permanenza all'interno di una casa o di una missione gesuitica può assicurare. Introdurre la possibilità di ottenere deroghe all'obbedienza indebolisce l'intero sistema e risulta di poca edificazione per il resto dell'ordine.

A dimostrazione dell'attenzione prestata da Acquaviva a questo proposito interviene una seconda lettera, scritta soltanto pochi giorni dopo quella in cui avvisa il padre Rosignoli che il marchese d'Este non potrà portare con sé a Loreto Giovanni Barone. L'occasione da cui muove questa seconda missiva è l'arrivo a Genova del cardinale Colina, il quale si accompagna al gesuita Luis de Mendoza. Anche in questa situazione, come già per la vicenda del marchese d'Este, il generale si rivolge al rettore del collegio genovese padre Arpe, perché

²²⁹ Med. 21, tomo I, 157v, al provinciale Blondo, Milano, 28 marzo 1587.

parli con entrambi e ordini al gesuita di fermarsi a Genova senza proseguire ulteriormente il suo viaggio con il cardinale.

Se il padre Luigi di Mendoza verrà costà col Signor Cardinale Colina, Vostra Reverenza gli dica da parte mia che non passi più oltre sin ad altro mio avviso, et faccia quest'ufficio diserte et expressis verbis sì che intenda chiaramente questa esser la mia volontà. Et se il Signor Cardinale volesse pur condurlo, Vostra Reverenza astringa Sua Signoria Illustrissima a restar servita di lasciarlo con assicurarla in mio nome che come ci abbochiamo insieme non dubito che resterà sodisfatta delle ragioni che potrò addurle in tal materia et che il fare il contrario ho certo che a noi apporterebbe molti disturbi et a Sua Signoria Illustrissima disgusti, i quali tutti si potranno schivare con aspettare sin che noi ci abbochiamo. Et faccialo Vostra Reverenza seriamente sì che non sia luogo a scuse ch'ella non habbia parlato chiaro all'uno o all'altro. Et se per avventura il padre non venisse in collegio ma restasse alloggiato col Cardinale, il che non credo, non lasci però Vostra Reverenza di trovarlo subito et fare l'ufficio con dargli l'alligato che gli scrivo in questo medesimo soggetto.²³⁰

Manca, purtroppo, l'allegato a cui Acquaviva accenna in chiusura della sua missiva e, di conseguenza, risulta impossibile ricostruire quale sarebbe stato il contenuto dell'abboccamento tra il generale e il cardinale. Tuttavia, ciò che preme segnalare in questa sede è l'avvertimento rivolto da Acquaviva al padre Mendoza per tramite del rettore Arpe perché interrompa il suo viaggio a seguito del cardinale. Da notare è, inoltre, ciò che il generale accenna alla fine della sua lettera: la possibilità che, una volta arrivato a Genova, il Mendoza preferisca soggiornare presso il cardinale piuttosto che nel collegio cittadino, dove gli spetterebbe in quanto gesuita.

La ricerca dell'esenzone e della *singolarità* è indicata da Acquaviva come uno dei segni dell'infiacchimento dello spirito, nel corso della sua seconda lettera esortatoria. Come tale, dunque, essa deve essere respinta da qualsiasi gesuita, al quale si chiede invece di continuare a lavorare sulla propria perfezione spirituale così che non si riproponga più una simile tentazione. Sono molte le situazioni, oltre alle due sopra descritte, nelle quali il generale è chiamato a intervenire per ricondurre i suoi sottoposti entro i limiti della disciplina

²³⁰ Med. 21, tomo I, 148r, al rettore Arpe, Genova, 19 dicembre 1586.

religiosa. Non sempre, tuttavia, Acquaviva riesce a ottenere quanto si propone, soprattutto se il principe secolare responsabile di tale *singolarità* è una figura amica e benefattrice della Compagnia. È il caso, ad esempio, del duca di Sora Giacomo Boncompagni, figlio naturale del pontefice Gregorio XIII.

A quest'ultimo la Compagnia doveva una lunga serie di interventi volti a consolidare la presenza dell'ordine in Europa e a ratificarne l'istituto. In anni in cui la Compagnia si trovava sotto il serrato attacco dei domenicani di Spagna, il papa si impegnò a promulgare la lettera bollata *Quanto fructuosius* e, quindi, nel maggio del 1584 la *Ascendente Domino*. Con queste due lettere bollate, Gregorio XIII difendeva la Compagnia dalle critiche che le erano state avanzate dal domenicano Peredo in merito alla qualifica da attribuirsi – già religiosi o ancora secolari? – ai gesuiti al termine del biennio di noviziato. Con tali lettere il pontefice dichiarava che tutti i gesuiti che, al termine dei due anni di noviziato, avessero fatto i voti semplici erano da ritenersi e da chiamarsi religiosi, benché non fossero stati ascritti al gruppo dei professi. Inoltre, per dare maggiore efficacia alle sue disposizioni, con la *Ascendente domino* il pontefice minacciava pene esemplari verso chiunque avesse inteso polemizzare, contraddire o disputare ulteriormente su tale materia.²³¹

Le lettere inviate da Acquaviva alla provincia milanese dimostrano che lo stesso Giacomo Boncompagni manteneva stretti rapporti con la Compagnia e che, anzi, a lui Acquaviva guardasse con particolare spirito di accondiscendenza. Sono almeno due i gesuiti con i quali il duca di Sora dimostra di essere maggiormente in confidenza e che, spesso, richiede perché possano raggiungerlo là dove si trova. A tali richieste il generale difficilmente riesce a opporre netti rifiuti, preferendo piuttosto riproporre quella strategia della compensazione a cui torna ogniqualvolta si riproponga una situazione di imbarazzo.

Sul finire del 1588 il duca chiede al generale che il padre Carlo Mastrilli possa raggiungerlo per trascorrere l'inverno presso di lui, ma Acquaviva deve comunicargli che il padre sarà impegnato a predicare durante la quaresima nella chiesa dei gesuiti di Napoli. Tuttavia, pur costretto a un probabile rifiuto, il generale rassicura il duca di aver già scritto al provinciale di Napoli perché si sforzi di consolarlo come potrà.

Questa settimana ricevei la lettera di Vostra Eccellenza delli 28 de' settembre, ove

²³¹ Cfr M. FOIS, *Il generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1581-1615), i sommi pontefici e la difesa dell'istituto ignaziano*, op. cit., pp.202-206.

domanda che il padre Carlo Mastrilli venga costà per sua consolatione spirituale in questa invernata. Et se l'havessi havuta prima, non havrei mancato subito di dare la dovuta risposta, et poiché mi è venuta tardi, per via de Napoli con altre lettere de nostri, ho pensato che forse di là haverà havuto risposta, perché credo che il padre Carlo sarà occupato questa quaresima in predicare in chiesa nostra de Napoli. Non ho mancato però di scriver caldamente al padre provinciale de Napoli che dia ogni sodisfattione a Vostra Eccellenza et con farla avvisare se vi è altro impedimento. Quanto a me et nostra Compagnia riterremo sempre freschissima memoria di quanto doviamo a Vostra Eccellenza et cose sue, et ci sarà gratissimo che si vaglia de la Compagnia in tutto quello che può essere di suo servitio secondo le nostre deboli forze.²³²

Il 3 dicembre segue una seconda lettera al duca, nella quale il generale gli comunica che l'impegno del padre Mastrilli a Napoli è confermato e che dunque il gesuita non potrà recarsi presso di lui durante l'inverno. Non dovevano risultare vane, tuttavia, le rassicurazioni del generale in merito al fatto che la Compagnia avrebbe trovato modo di consolare il duca di Sora. Infatti, nel gennaio del 1590 il padre Giovanni Sebastiano Sertorio, chiamato a scrivere al generale circa l'andamento della casa professa milanese, gli comunica che gli ambienti e i corridoi della casa sono spesso occupati dai servi del duca giunto in visita al padre Mastrilli.

Ci piace molto che la casa et suo governo vada bene per quanto tocca alla molta prudenza et carità del padre preposito et se bene par per adesso sia alquanto soggetta per la frequenza del Signor Duca di Sora in camera del padre Carlo Mastrillo, come anco occorreva quando era in Roma in questa casa, pure per essere la persona tanto meritevole, a cui anco la Compagnia deve molto, conviene sopportarlo.²³³

Non si tratta certo di una singolarità da nulla: le visite del duca nella camera del padre Mastrilli sconvolgono la disciplina dell'ordine e, come già aveva scritto il generale con riferimento al marchese d'Este, non risultano affatto edificanti per il resto dei gesuiti che risiede nella casa professa milanese. Eppure, *conviene sopportare* tali infrazioni alla disciplina in quanto esse provengono da un benefattore dell'ordine, nei confronti del quale

²³² Med. 21, tomo I, 232r, al duca di Sora, Milano, 26 novembre 1588.

²³³ Med. 21, tomo II, 278v, al padre Giovanni Sebastiano Sertorio, Milano, 27 gennaio 1590.

il generale e la Compagnia nel suo complesso si sentono debitori. Se con il padre Sertorio il generale si esprime in questi termini, al provinciale Oliva chiede invece di intervenire con prudenza per far sì che il duca non permetta ai suoi servi di muoversi liberamente per l'intera casa gesuitica:

Vostra Reverenza veda col padre preposito et padre Carlo, già che al Signor Duca di Sora non doviamo mancare di dare sodisfattione, si veda come suavemente senza disgusto di Sua Eccellenza si possa fare che gli suoi creati non vadino per gli corritori et per casa con disturbo della disciplina et quiete religiosa.²³⁴

Suavemente, senza provocare disgusti nel duca, il padre preposito e lo stesso Carlo Mastrilli dovranno chiedere a Giacomo Boncompagni che tenga sotto controllo i propri uomini, così che la disciplina religiosa della casa non ne risenta o, per lo meno, ne risenta solo parzialmente.

Oltre al padre Carlo Mastrilli, il secondo gesuita che gravita nell'orbita del duca di Sora è Giovanni Pietro Maffei, autore di una nota biografia di Ignazio di Loyola commissionatagli dal quarto preposito generale della Compagnia, Everardo Mercuriano.²³⁵ Memore di tale biografia, ben documentata e scritta in un elegante latino umanistico, il duca di Sora chiede al generale che sia proprio il Maffei a farsi carico della redazione di una vita di papa Gregorio XIII. Di fronte a tale richiesta, avanzata da un benefattore della Compagnia e riguardante un altro – il più grande – benefattore, il generale non può che fornire il proprio assenso a che il padre Maffei si dedichi a tale impresa:

Della volontà et grata memoria che conserverà sempre la Compagnia nostra verso la felice memoria di Papa Gregorio sarebbe cosa odiosa et soverchia volere adesso di nuovo render certa l'Eccellenza vostra poiché et la grandezza de' benefici singolari et la persuasione ch'ella per sua bontà tiene di noi, che non siamo affatto cattivi huomini, ne la possono rendere perpetuamente sicura. Però le dirò solo che a me preme molto il vedere compita questa opera della vita di quella gloriosa anima et più volte ne ho solecitato il padre Maffeo, di che l'incaricai particolarmente nella sua partita per Piacenza. Et questa sera con ogni caldezza,

²³⁴ Med. 21, tomo II, 279r, al provinciale Oliva, Milano, 27 gennaio 1590.

²³⁵ Sull'opera del Maffei cfr J. O' MALLEY, *The historiography of the Society of Jesus*, in J. W. O'MALLEY, G. A. BAILEY, S. J. HARRIS, T. F. KENNEDY (a cura di), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London, 2000, 3-37.

vedendo la volontà di Vostra Eccellenza, torno a sollecitarlo. Perché se bene (come ella prudentissimamente avvertisce) i tempi non persuadono che al presente si dovesse mandare a luce, non è però che per ogni rispetto non convenga tenerla in ordine et limata. Il che assecuro Vostra Eccellenza ch'io desidero quanto non potrei dire, poiché oltre gli obblighi communi a tutta la mia religione toccò a me in particolare del godere per quei pochi anni la dolce et paterna cura di quell'anima santa, per la quale come non manco ogni giorno di pregare nel sacro altare.²³⁶

Nella lettera in esame il generale non nasconde tutta la riconoscenza che la Compagnia e lui stesso avvertono nei confronti della memoria del papa Gregorio XIII. Per questo motivo, non può esimersi dal sollecitare il padre Maffei perché si dedichi quanto prima alla stesura della vita del pontefice, per quanto le circostanze concomitanti sconsiglino di farle vedere la luce troppo presto. Difficile dire a che cosa il generale facesse riferimento con quella frase, ma si può ipotizzare che almeno in parte il motivo sia da ascrivere al fatto che al soglio petrino fosse stato eletto un pontefice, Sisto V, che non nutriva nei confronti della Compagnia lo stesso favore dimostrato da Gregorio XIII.

Il Maffei dà dunque avvio alla redazione dell'opera, la quale, tuttavia, verrà pubblicata soltanto molti anni più tardi presso la stamperia romana di Girolamo Mainardi.²³⁷ Al di là della biografia in sé, in questa sede preme sottolineare soprattutto un'altra questione: a partire dalla fine del 1589 il duca di Sora incomincia a scrivere al generale chiedendogli che il padre possa essere trasferito a Roma, a Milano o a Napoli a seconda delle esigenze manifestatesi in fase di scrittura. Di fronte a tali richieste il generale fatica a opporre un rifiuto; piuttosto, quando non gli è possibile assecondare i desideri del duca (non è da escludersi tuttavia che sia lo stesso Maffei a chiedere al duca di intercedere presso il generale per concedergli gli spostamenti necessari alla redazione dell'opera), è solito offrire compensazioni che possano almeno in parte mitigare la delusione del nobiluomo. È ciò che succede nel gennaio del 1590, quando il duca chiede al generale che il padre Maffei possa recarsi a Roma per dedicarsi alla ricerca. Il generale è costretto a rifiutare tale spostamento del Maffei, ma promette al duca che al termine della quaresima farà in modo che il padre

²³⁶ Med. 21, tomo II, 269v, al duca di Sora, 21 ottobre 1589.

²³⁷ Cfr A. DE BACKER, A. DE BACKER, A. CARAYON, C. SOMMERVOGEL (a cura di), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 voll., Bruxelles-Parigi 1890 e seguenti, V, p. 301.

Carlo Mastrilli faccia ritorno a Milano da Genova, così che possa tornare a confessarlo.²³⁸

Le lettere destinate alla provincia milanese dimostrano la presenza di una fitta rete di relazioni tra la Compagnia di Gesù (nella figura del generale o dei più illustri gesuiti residenti nella provincia)²³⁹ e le autorità ecclesiastiche e secolari. Il generale è impegnato a coltivare tali rapporti in un'ottica funzionale, perché si creino per la Compagnia le condizioni migliori nelle quali svolgere i ministeri che le sono propri. I limiti che professa nel rapportarsi con vescovi e principi secolari riguardano il rispetto dell'istituto ignaziano, la difesa dell'indipendenza dell'ordine rispetto a ingerenze esterne e il rifiuto di ogni singolarità. Come si è già visto, non sono poche le occasioni in cui il generale si trova costretto a cedere anche di fronte a tali limiti; ma se ciò accade nella sua concreta azione di governo, a livello più propriamente teorico il generale non smette di ribadire quanto già esplicitato nel corso delle sue due prime lettere esortatorie.

Ancora nel 1590, infatti, a dieci anni dall'inizio del suo governo, Acquaviva ordina a tutti i superiori locali di fare ogni giorno o, al massimo, ogni due giorni un'ora di "considerazione" durante la quale esaminare lo stato spirituale della propria comunità: il generale invita i superiori a valutare se ci siano e di quale natura siano gli impedimenti che ostacolano l'osservanza regolare, se vengano adeguatamente rispettate le regole e gli ordini dei singoli superiori locali, se il prefetto delle cose spirituali svolga il suo compito. Chiede, inoltre, che si esamini in che modo e con quali frutti vengano svolti i ministeri in aiuto del prossimo e che si ripassino con attenzione tutti gli ordini particolari indicati dal generale e dai visitatori delle provincie.

Le direttive del generale in materia di governo si mantengono in linea con quanto espresso in prima istanza, già al momento della sua elezione. I superiori devono vigilare sui

²³⁸ Med. 21, tomo II, 278v, al duca di Sora, Milano, 27 gennaio 1590.

²³⁹ Si è già accennato, a questo proposito, al ruolo svolto dal padre Achille Gagliardi, che dalle lettere milanesi appare come il gesuita a cui, più di ogni altro nella provincia, il generale affida il compito di inserirsi in tale rete di relazioni per conservarla e approfondirla.

A titolo d'esempio, mentre è impegnato a trattare per conto del cavaliere Grumelli in merito alla fondazione di un collegio a Bergamo, il padre Gagliardi è attivo anche sul fronte dell'ingresso nell'ordine ignaziano di Luigi Gonzaga. Il fatto che il giovane Luigi fosse figlio ed erede del marchese di Castiglione rendeva particolarmente delicato il suo ingresso nell'ordine. Infatti, se è vero che una figura come Luigi Gonzaga avrebbe portato lustro alla Compagnia sia per le sue doti spirituali che per quelle "famigliari", era altrettanto importante gestire la cosa così da non inimicarsi il padre marchese. È dunque al padre Gagliardi che il generale affida tale difficile incarico diplomatico; Med. 21, tomo I, 72r, al preposito Gagliardi, Milano, 15 maggio 1585.

propri sudditi perché coltivino e mantengano vivo lo spirito, così da riuscire a respingere quelle tentazioni tanto frequenti per un ordine religioso impegnato sia sul fronte della propria perfezione spirituale che dell'aiuto del prossimo.

2.3 *Il ruolo dei confessori dei principi secolari*

Un'altra questione che, con frequenza notevole nel corso dei suoi primi anni di governo, i superiori milanesi sottopongono al generale riguarda il ruolo di confessore svolto dai membri dell'ordine presso signori e principi secolari.

Il 10 settembre del 1585 il generale scrive al rettore del collegio di Torino padre Rosignoli dicendosi contento del fatto che il gesuita abbia rifiutato di incontrare il confessore del duca di Savoia. Benché non sia esplicita a questo riguardo, la lettera del generale lascia intendere che si sia levata da parte del duca la richiesta per avere un confessore gesuita. Acquaviva si dimostra riluttante a procedere in tal senso e invita il rettore a adoperarsi per evitare che qualcuno dei suoi sottoposti arrivi a ricoprire tale incarico:

Vostra Reverenza fece prudentemente a schifare il congresso col confessore del signor Duca, et meglio si sodisfarà per ogni verso col metter in carta in che le raccomando che si proceda con molta maturità et consiglio studiandoli bene per lei et anco per altri le materie, se più verranno simili occasioni.

Del dar confessor di nostri a Sua Altezza, se pur ne facesse istanza, ci pare che potendosi soavemente declinare si debba farlo in ogni modo, perché così detta Altezza conserverà meglio l'affettione et confidenza verso noi, oltre l'evitarsi l'occasioni di disgusto tra la Compagnia et quell'altro ordine, ma in occorrenze di casi dubbii non si mancherà di rispondere et servirla nel modo opportuno.²⁴⁰

Pur dichiarandosi a servizio di Carlo Emanuele I di Savoia, il generale ritiene consigliabile evitare che sia un gesuita a ricoprire il ruolo di confessore del duca, per mantenere buoni rapporti tanto con lui quanto con *quell'altro ordine*. È probabile che con questa espressione il generale facesse riferimento all'ordine barnabita, a cui apparteneva il padre Celso Adorno

²⁴⁰ Med. 21, tomo I, 87v, al rettore Rosignoli, Torino, 10 settembre 1585.

che fu a lungo direttore spirituale e consigliere di Carlo Emanuele I.

Tuttavia, nella sua lettera il generale precisa che si potrà evitare di dare un confessore al duca solo qualora la questione riesca a svolgersi *soavemente*, senza ciò scontentare le parti in causa. Evidentemente, così non fu se a distanza di pochi mesi, il 2 dicembre dello stesso anno, il generale si dice disposto a concedere il padre Coccapani come confessore ordinario del duca:

M'è stato caro intendere che havendo pur voluto il signor Duca confessarsi col padre Coccapani, la cosa sia passata così con sodisfattione così della parte nostra per quel che tocca alla buona mente di Sua Altezza come dell'altro suo confessore, et se ella mi scriverà sopra ciò dico facendomi istanza di haverlo per confessore ordinario, all'hora si farà intendere a Vostra Reverenza il modo con che si avrà da procedere.²⁴¹

Già confessatosi presso il padre Coccapani, il duca di Savoia sembra ora interessato a rendere regolare tale rapporto con il gesuita. Il generale se ne dice d'accordo contrariamente a quanto aveva scritto al Rosignoli nella sua lettera precedente. Non appare scorretto ipotizzare che dietro a tale cambiamento da parte del generale si collochi il parere favorevole manifestato dal padre Adorno, già confessore del duca, e da parte del suo ordine.

Alla lettera al Rosignoli segue immediatamente quella al duca di Savoia, con la quale il generale comunica il proprio assenso circa il fatto che il padre Coccapani divenga suo confessore ordinario, benché – precisa – la Compagnia non sia solita assumersi tali incarichi, soprattutto qualora a richiederli siano i principi, per «le difficoltà et contrapesi che portano seco».²⁴² Conclude la missiva pregando quindi il duca di ricevere e ascoltare il rettore di Torino, il quale gli presenterà come la Compagnia intende il ruolo di confessore per un principe secolare. Nella lettera che invia subito dopo al padre Rosignoli, Acquaviva scende nei dettagli e riferisce al rettore che cosa dovrà comunicare al duca prima che si proceda alla nomina del padre Coccapani come suo confessore ordinario. È una lettera alquanto lunga, ma vale la pena riportarla per intero:

Ho ricevuto la lettera del Signor Duca ove mi ricerca il padre Coccapane per suo confessore ordinario. [...] A lei aggiungo che potrà presentare il padre a Sua

²⁴¹ Med. 21, tomo I, 100r, al rettore Rosignoli, Torino, 2 dicembre 1585.

²⁴² Med. 21, tomo I, 100v, al duca di Savoia, Torino, 2 dicembre 1585.

Altezza accompagnandolo con quell'ufficio di compimento ch'ella giudicherà necessario in conformità di quant'io scrivo. I particolari ch'ella dovrà esporre per nome mio a Sua Altezza sono in un foglio qui a parte et io del successo aspetterò di poi suo avviso.

Primo. Bisognerà significare a Sua Altezza che il padre avrà da stare in collegio come suddito secondo l'ordinario suo, et servir la solita disciplina et regole.

Che Sua Altezza con la pietà et clemenza sua si disponga ad ascoltar con pazienza tutto quello che il confessore giudicherà in coscienza sua di doverle significare alla giornata secondo le occorrenze, perché trattandosi non con persona privata ma publica, et con Principe, et Principe grande, conviene che il padre possa con religiosa libertà dir quello che sentirà in divino per maggior servitio divino et dell'Altezza Sua, et non solo delle cose che saprà da lei come penitente, ma ancora di quelle che per diverse vie si sentono, le quali hanno bisogno di rimedio per toglier gli aggravii et levar gli scandali, quali molte volte accadono contro ogni volontà del principe per difetto de' ministri, et nondimeno la colpa et l'obbligo di rimediarvi cade tutto sopra la coscienza del principe.

Che occorrendo, come può facilmente occorrere, che nasca a Sua Altezza alcuna difficoltà in quel che giudica il confessore, il detto padre consulti la cosa con due o tre altri theologi, et com'egli avrà da quietarsi deponendo la sua coscienza se giudicassero contra quel ch'egli sente, così Sua Altezza similmente sia servita d'acconsentire dalla parte sua per eseguire quel che giudicheranno dovesse fare.

Che Sua Altezza non solo voglia haver che il padre non s'intrometta in cose esteriori et politiche, attendendo solo a quanto tocchi alla coscienza et a quella si riferisca, o ad opere pie, ma ch'ella medesima gli lo comandi espressamente, che così ne la supplichiamo, perché di questa maniera farà il padre l'ufficio suo con maggior libertà et integrità, et Sua Altezza sarà libera di molte molestie che sogliono dare ai principi coloro che si vogliono servir del confessore per suoi disegni.²⁴³

Il primo punto toccato da Acquaviva ha a che fare con il rispetto della disciplina religiosa: il padre Coccapani, benché confessore ordinario del duca, dovrà continuare a risiedere presso

²⁴³ Med. 21, tomo I, 100v, al rettore Rosignoli, Torino, 2 dicembre 1585.

il collegio di Torino e a prestare l'obbedienza dovuta ai propri superiori. Ancora una volta, il generale si dimostra ben attento a evitare ogni *singolarità*, perché non sia compromessa l'intera struttura dell'ordine fondata, per l'appunto, sull'obbedienza.

I punti restanti entrano nel merito dei compiti dei confessori e si propongono di fissare il raggio d'azione entro il quale essi sono tenuti a rimanere. Nell'ultimo punto, in particolare, si sconsiglia al duca di affidare al confessore la risoluzione di affari che riguardino la sfera politica. Mantenersi entro questo limite tornerà di giovamento sia al duca, che così facendo avrà modo di agire con maggiore libertà e integrità, sia al padre Coccapani, il quale non sarà gravato dalle molte richieste che sono solite raggiungere i confessori dei principi secolari. Al gesuita spetta, dunque, occuparsi soltanto di ciò che ha a che fare con la coscienza del duca e null'altro.

Eppure, il secondo punto introduce argomenti che sembrano sfumare la questione: nel relazionarsi con il duca, infatti, il padre Coccapani potrà fare affidamento sia su quanto raccontatogli dal penitente stesso in confessione sia su quanto riferitogli da fonti terze. Questo perché il confessore riesca a formarsi un quadro completo e intervenire là dove la situazione lo richieda per *togliere gli aggravi e levar gli scandali*. Entrambi gli scopi ma il secondo soprattutto sembrano, tuttavia, avere a che fare con quelle *cose esteriori* che il generale raccomanda al duca di non imporre mai al proprio confessore. Non appare chiaro, in definitiva, fino a che punto il padre Coccapani sia tenuto a spingersi nell'offrirsi al duca come confessore.

Del resto, quando di nuovo nel 1602 il generale ritorna sul tema nella sua *Istruzione per i confessori dei principi*, pur ribadendo il principio secondo cui i gesuiti devono esimersi dall'intervenire sul terreno politico e sottolineando come si debba operare una sorta di dualismo tra il re "uomo privato" e il re "uomo pubblico",²⁴⁴ ancora non riesce a sciogliere quell'ambiguità che già traspariva nella sua lettera al Rosignoli.

La materia doveva essere tutt'altro che esaurita, se nel 1617 anche il successore di

²⁴⁴ «Il confessore doverà sempre star in casa o collegio e servir la solita disciplina e regole come tutti gli altri; [...] non potrà alloggiar o pernottar in palazzo; [...] avvertisca di non intromettersi in cose esteriori e politiche; [...] non s'impicci in modo alcuno in esser mezzano di composizioni, favori o donazioni [...] e molto di più [...] di dar a ministri o corteggiani ricordi o riprensioni [...]; guardarsi che non si generi opinione che egli possa molto e disponga del principe»; citato in F. RURALE, *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna*, op. cit., p.81. Si noti come molti dei punti proposti dal generale nella sua lettera del 1602 ritornano già negli avvertimenti forniti al padre Rosignoli per il duca di Savoia.

Acquaviva alla guida dell'ordine tornò sul medesimo problema ricordando ai suoi soggetti di cacciare «di casa nostra quella mala bestia che chiamiamo politica» e di rivolgere la loro azione pastorale in «aiuto non solo de' ricchi, e de' grandi; ma anche de' poveri e bassi».²⁴⁵

Il responso del duca di Savoia agli avvertimenti forniti dal padre Rosignoli è positivo e il generale invia una lettera al rettore di Torino compiacendosi del buon esito ottenuto nella vicenda del padre Coccapani:

Ci è poi molto caro intender l'amorevolezza et confidenza in che continova il Serenissimo Signor Duca verso la Compagnia et che così bene pigliasse quegli avvisi che mandai a Vostra Reverenza intorno al confessore, benché non si poteva aspettare altro dalla pietà et religione di Sua Altezza, alla quale desidero et raccomando a Vostra Reverenza che non si lasci di corrispondere ad ogni occasione in tutto quello che possiamo servirla.²⁴⁶

Contemporaneamente alla vicenda del duca di Savoia, un altro illustre principe si rivolge al generale per chiedere di avere un confessore gesuita. Si tratta in questo caso del marchese di Mantova, la cui moglie – se n'è già fatto cenno – fu autrice della richiesta al generale perché si costruisse un collegio nella sua città. Nella sua lettera del primo febbraio 1586, Acquaviva comunica al padre Blondo il proprio assenso alla domanda del duca, salvo chiedere al provinciale di raccogliere maggiori informazioni in merito al gesuita indicato dal marchese come suo confessore:

Il Signor Duca di Mantova ci dimanda un confessore ordinario per la persona sua et nominatamente il padre Troilo Rosanova, et quantunque procuriamo in quanto sia possibile di sfuggire con principi simili carichi per le cause che Vostra Reverenza sa, tuttavia parendoci che non si possa mancare et all'istanza che Sua Altezza fa di ciò et all'affetione et confidenza che nel resto va mostrando ogni di maggiore verso la Compagnia, ci siamo risoluti di servirla con le medesime considerationi et modo che anco poco fa si concesse al Signor Duca di Savoia, ma perché non siamo a pieno informati delle qualità di questo padre, desidero che Vostra Reverenza ce ne dia quanto prima avviso anzi che giudicandolo atto per tale impresa lo mandi subito a Mantova per ciò che Sua Altezza lo vorrebbe per il

²⁴⁵ Citato in S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, op. cit., p.48

²⁴⁶ Med. 21, tomo I, 114r, al rettore Rosignoli, Torino, 24 marzo 1586.

principio di quaresima in ogni modo.

A noi pare che per simile carico si ricerchi persona non solamente di bontà, gravità et prudenza, ma di lettere poi che mancando di quest'ultima parte, oltre gli altri rispetti, si può assai dubitare di uno di due inconvenienti, ovvero che per semplicità allarghi la mano et il Principe non s'aiuti, o che per iscrupolo la stringa di soverchio sì che ne resti offeso et non servito; però Vostra Reverenza essamini ben la cosa poi che è dell'importanza che ella ben intende, et subito ci avisi massime se non le paresse atto affinché si possa prevedere per altra via. Né dubito che quando lo giudichi al proposito lo darà volentieri et particolarmente in così fatta occasione, et io sentirò contento che questo principe resti sodisfatto nel desiderio suo et quando fusse a proposito si potrebbe dare a Vostra Reverenza ricompensa per la carestia di soggetti.²⁴⁷

Per quanto sia una pratica che preferirebbe evitare, il generale acconsente a che sia un gesuita ad assumersi l'incarico di confessore del marchese di Mantova. Chiede dunque al provinciale di raccogliere informazioni riguardo al padre designato e, così facendo, fornisce importanti indicazioni in merito alle qualità da ricercarsi in un confessore e, in modo particolare, nel confessore di un principe secolare. A bontà, gravità e prudenza il generale aggiunge un'ultima qualità, sulla quale si sofferma maggiormente di quanto faccia per le prime tre: il confessore deve essere uomo versato nelle lettere. Da questo requisito, in ultima analisi, dipende il fatto che esso si delinei come un buon confessore.

Ritorna, dunque, quanto già sostenuto da Majorana nei suoi contributi precedentemente citati in merito al ruolo che il sapere svolge nel processo di selezione dei nuovi gesuiti e, quindi, nella loro formazione una volta ammessi. Gesuiti colti e intellettualmente dotati potranno essere impiegati con successo nei vari ministeri che svolge la Compagnia, compresi quelli apparentemente più distanti rispetto all'esercizio delle lettere, come per l'appunto l'apostolato rurale. Ancora più importante, tuttavia, sarà ricorrere a loro in situazioni delicate, quando si richiede ai membri dell'ordine sensibilità e prudenza. È il caso, ad esempio, dell'opera di mediazione svolta dal padre Gagliardi presso il marchese di Castiglione perché si convinca ad approvare la decisione del figlio Luigi di entrare nell'ordine.²⁴⁸

²⁴⁷ Med. 21, tomo I, 107r, al provinciale Blondo, Milano, 1 febbraio 1586.

²⁴⁸ Dalla lettera di Acquaviva a Luigi Gonzaga del 18 maggio 1585. Subito, in prima battuta, compare il nome

Allo stesso modo, anche il ruolo di confessore del duca di Mantova richiede una persona intellettualmente pronta e letterariamente dotata. Solo un gesuita in possesso di tali qualifiche saprà rapportarsi efficacemente con il duca, badando allo stesso tempo alla sua perfezione spirituale e al mantenimento dei buoni rapporti tra il signore e la Compagnia. Il sapere è dunque sì funzionale al raggiungimento della maggior gloria divina ma, a giudicare dalla lettera del generale, non si dimostra del tutto estraneo nemmeno a fini di ordine più prettamente politico. Infatti, qualora nello svolgimento dei suoi compiti il confessore allarghi troppo la mano, il suo ministero non potrà risultare di giovamento al principe; qualora invece si dimostri troppo severo, il rischio è che il principe ne resti *offeso et non servito*; ma se un principe *non servito* è un principe che non ha ricevuto un buon servizio spirituale dal proprio confessore, un principe *offeso* è un principe scontento, la cui poca soddisfazione può risolversi a svantaggio dell'intera Compagnia.

La presenza di uomini versati nelle lettere e dal pronto ingegno, pur indispensabile per il raggiungimento degli scopi che l'ordine ignaziano si propone, pone al generale importanti questioni quanto al governo della Compagnia. Acquaviva ne tratta già nel corso della sua prima lettera esortatoria, quando spiega ai superiori quali siano le due possibili modalità di governo. La prima modalità, definita *politica* dal generale, «camina con certi principi di prudenza humana e lume di ragione, guidando i sudditi secondo una misura di discretione, di modo che non vi siano strepiti né cose disordinate».²⁴⁹ La seconda, invece,

del padre Gagliardi, come il gesuita incaricato di conferire con il Gonzaga: «Ho visto et dalla lettera di Vostra Signoria et da una che nella medesima materia mi scrisse il padre Achille quello che occorre intorno al particolare della vocazione di Vostra Signoria et quanto maggiore scorgo in lei il desiderio d'effettuare la volontà di Dio Nostro Signore tanto meno mi meraviglio che vi trovi qualche difficoltà et impedimento, poiché, oltre che le risoluzioni importanti sogliono haver degli incontri, può anco ciò esser ordinato dalla divina provvidenza et pertanto meglio provar la costanza di Vostra Signoria et perch'ella maggiormente habbia a gustar questo pretioso dono che le vuol fare.

Quello che a me occorre di dirle è che havendo il signor marchese fatta istanza col signor Scipione Gonzaga che mi parlasse di questo fatto, et di più essendosi già procurata et ottenuta da Sua Maestà Cesarea, com'ella scrive, la rinuntia del feudo non posso credere che Sua Signoria Illustrissima non ha per dar anco al resto l'ultimo contento, il quale con un poco di tempo et di pacienza si dovrà maturare, parendomi così necessario che Vostra Signoria lo procuri prima con ogni destrezza et soavità, per conservarsi quanto sia possibile in quell'amore et rispetto che a' padri si deve. Et quando pure vedette di non potervi riuscire me ne potrà all'hora dar avviso che vedremo di pigliare altro partito o nel modo che Vostra Signoria proponeva o altro che piacerà al Signore di mostrarci conforme al suo maggior servitio, rendendosi certa che a noi ancora sarà di molta consolatione che restino adempiti i suoi santi desiderii. Intanto stia di buon animo et aiuti il negotio con l'orationi, che noi ancora di qua faremo il medesimo»; Med. 21, tomo I, 71v, a Luigi Gonzaga, Milano 18 maggio 1585.

²⁴⁹ *Lettere de' Prepositi Generali*, op. cit., p.130.

«guida le cose con principii più alti e lume soprannaturale, fidandosi della gratia della vocatione e conoscendo che le virtù e per acquistarsi e per conservarsi vogliono essercitio».²⁵⁰ Delle due, soltanto quest'ultima è praticabile da parte dei superiori dell'ordine ignaziano, mentre la prima risulterebbe del tutto inutile, poiché «in cose simili a quelle che si maneggiano nella Compagnia, [...] è impossibile guidar tanta abilità d'ingegni e di giuditii per via di ragioni e persuasioni, non meno che sia governare fra venti una nave con principii di musica».²⁵¹

Una linea di governo che presenta qualche grado di intransigenza in più rispetto a quanto prescrivono in tal senso le costituzioni ignaziane.²⁵² Nel secondo capitolo della nona parte del testo, infatti, vengono descritte le qualità di cui il superiore generale deve essere in possesso. Tra di esse non vengono trascurati intelligenza e giudizio, perché il generale possa trattare a dovere qualsiasi questione gli si presenti, tanto di ordine speculativo quanto di ordine pratico. Tale discrezione gli tornerà particolarmente utile anche nel maneggiare gli affari esterni e nel relazionarsi – come è tenuto – con persone tanto numerose e tanto diverse le une dalle altre, gesuiti e non. Lungi dall'essere disprezzata, una buona dose di prudenza più propriamente umana è anzi uno dei requisiti che vengono richiesti al generale dell'ordine. Resta, tuttavia, il fatto che – precisano le costituzioni ignaziane – che più necessaria ancora sarà la sua esperienza delle cose spirituali, tramite la quale potrà essere di giovamento per molte persone dentro e fuori la Compagnia.

Nella sua lettera esortatoria Acquaviva sembra invece disposto a mettere da parte tali qualità puntando piuttosto su quelle a carattere spirituale. Fare appello a un tipo di governo “politico” tra uomini di tanto e tale ingegno sarebbe, infatti, altrettanto poco efficace quanto governare a suon di musica una nave durante una tempesta. Il rischio che il generale prospetta, qualora i superiori si limitino a fare appello ai principii della prudenza umana senza insistere sulla necessità di un rinnovamento spirituale nei propri soggetti, è che «ci ridurremo in breve tempo ad esser un gran numero di gente di buone lettere e prudenza e molta abilità

²⁵⁰ *Ivi*, p.130.

²⁵¹ *Ivi*, p.131.

²⁵² MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, p. IX, c. 2, p.246: «Tertia est, ut praeclaro intellectus ac iudicii dono polleat; ut nec in rebus ad speculationem nec ad praxim pertinentibus, quae occurrerint, hoc talent sit destitutus. Et quamvis doctrina valde ei necessaria sit, qui tam multis viris eruditus est praefuturus; magis tamen est necessaria prudentia et in rebus spiritualibus et internis exercitatio ad varios spiritus discernendos, ad consilium ac remedium tam multis, qui necessitatibus spiritualibus laborabunt, adhibendum».

e destrezza per fare ogni cosa, ma disutili al nostro fine per esser di poco esercizio di virtù e poco fondamento di spirito sodo».²⁵³ La necessità di un continuo rinnovamento spirituale per i membri della Compagnia di Gesù trova ulteriore argomentazione. È fondamentale che i superiori si sforzino di guidare i propri sottoposti lungo questa strada poiché, qualora si limitassero a impartire sagge indicazioni, rischierebbero di trasformare la Compagnia in un ordine composto da uomini di ingegno e di giudizio ma privi di quella virtù e quello spirito necessari allo scopo dell'aiuto del prossimo.

2.4 *La predicazione: rischi di tentazioni mondane*

Un'ultima questione sulla quale, nei primi anni del suo generalato, Acquaviva interpella di frequente i propri interlocutori milanesi riguarda il frutto della predicazione dei padri gesuiti. Si è già visto come in chiusura della sua prima lettera esortatoria il generale distingue tra chi sia giudicato valido predicatore agli occhi degli uomini e chi invece, pur godendo di minori riconoscimenti, sia realmente in grado di venire loro in aiuto.²⁵⁴

Tale preoccupazione è attestata da un buon numero di lettere redatte dal generale tra il 1583 e il 1586. La prima tra esse è rivolta al padre Giacomo Abate il 18 novembre 1583.²⁵⁵ In questa missiva il generale si dice compiaciuto nel notare che presso i fedeli genovesi ci sia chi incomincia a essere in grado di distinguere «quali [predicatori] s'affatichino per dilettare il volgo et quali per aiutarlo».

Dello stesso tenore è la lettera inviata al provinciale Blondo il 4 agosto 1584. In tale missiva il generale chiede al provinciale di sollevare il padre Peruschi dal ministero della predicazione in quanto troppo indulgente in *vanità*:

Poiché il padre Giovanni Battista Peruschi non sa o non vuole accomodarsi al

²⁵³ *Lettere de' Prepositi Generali*, op. cit., p.132; circa il progressivo slittamento del concetto di prudenza da virtù morale (intelligenza morale) a virtù politica (abilità, astuzia, acutezza d'ingegno, soggetta sempre più all'idea dell'utile) si veda F. RURALE, *I gesuiti a Milano*, op. cit., pp.256-260.

²⁵⁴ Le stesse costituzioni ignaziane precisano che la predicazione così come le lezioni sacre devono essere condotte in modo da risultare di edificazione per il popolo. Cfr MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, p. IV, c. 8, p.131.

²⁵⁵ Med. 21, tomo I, 31v, al padre Giacomo Abate, Genova, 18 novembre 1583.

modo di predicare della Compagnia lasciando le vanità, sarà bene che Vostra Reverenza lo levi, et applichi a qualch'altro essercitio, mettendo in luogo suo alcun altro, che se ben sarà dei mediocri et meno, stimiamo però che ne sarà più servito il Signore et ello quando vedrà che si venga con lui a simili effetti forse si risolverà di pigliare altro partito e accomodarsi.²⁵⁶

Pur di distogliere il padre Peruschi da una predicazione improntata alle cose esteriori, il generale è disposto ad accettare che al suo posto venga incaricato uno dei «mediocri et meno». Ritorna, dunque, in modo totalmente esplicito quanto già affermato nella prima lettera esortatoria: il talento nella predicazione non ha a che fare con il plauso che se ne deriva, bensì dall'aiuto spirituale che si provoca nell'uditorio dei fedeli. Di conseguenza, risulta del tutto accettabile che a sostituire il padre Peruschi sia un predicatore mediocre nell'esercizio delle lettere, ma più efficace sul piano spirituale.

Un altro gesuita che nelle lettere milanesi della prima parte del generalato di Acquaviva è spesso associato alla sua attività di predicatore è il padre Giulio Mazzarino. Le missive ora in esame fanno riferimento alla predicazione compiuta dal Mazzarino nel duomo di Genova durante la quaresima del 1586; ma quella del 1586 non fu la prima quaresima che il gesuita trascorse nella provincia milanese intento al ministero della predicazione. Poco meno di dieci anni prima, nel 1579, il padre Mazzarino fu chiamato al pulpito di Brera, dal quale tenne una serie di prediche che suscitarono la viva ostilità dell'arcivescovo Borromeo.²⁵⁷ A essergli contestate furono alcune proposizioni – ridotte a una sola in ultima istanza – in merito alla teoria della *potestas indirecta* del pontefice, ma a provocare l'arcivescovo furono anche una serie di riferimenti alla sua persona che il Mazzarino realizzò in chiave polemica e non senza il deliberato intento di suscitare il riso nell'uditorio.²⁵⁸

Molto interessante risulta la premessa che, nel suo contributo in merito alla

²⁵⁶ Med. 21, tomo I, 50v, al provinciale Blondo, Milano, 4 agosto 1584.

²⁵⁷ A questo proposito si veda l'esaustivo saggio di F. RURALE, *Carlo Borromeo, Botero, Mazzarino: incontri e sconti nella ridefinizione del potere sacerdotale e della politica 'moderna'*, op. cit. La controversia tra il Mazzarino e l'arcivescovo Borromeo fu anche tra le cause dell'ostilità dimostrata dal cardinale alla nomina di Acquaviva a preposito generale dell'ordine nel 1581. In quell'occasione infatti Claudio Acquaviva, allora provinciale romano, si era dimostrato particolarmente mite nei confronti del Mazzarino e, anzi, lo aveva aiutato a difendersi dall'Inquisizione.

²⁵⁸ «Parlando degl'ordini del cardinale disse ch'erano tanti ordini et editti che bisognava havere il capo più grosso che non haveva Bartolo per tenerli a mente; et che s'egli fosse stato confessore non harebbe saputo confessare per cagione di tanti casi riservati che si publicavano quivi»; citato in F. RURALE, *Carlo Borromeo, Botero, Mazzarino*, p.292.

predicazione del Mazzarino del 1579, Flavio RURALE anticipa alla trattazione dei contenuti oggetto di dibattito tra il gesuita e il cardinale. Nel descrivere la figura del padre Mazzarino l'autore si avvale infatti di alcuni documenti conservati nella sezione *Historia Societatis* presso l'archivio centrale dell'ordine; in essi il gesuita viene presentato come un vero e proprio uomo di mondo, attento a curare il proprio aspetto oltre che la propria predicazione e capace di suscitare su di sé un'ammirazione che travalicava il suo ruolo di religioso: «La mattina adopra il petine et specchio con i nettadenti et sciugatorio in spalla [...]. Non so che signora gli haveva fatto sei camiscie et sciugatori; [...] et il compagno udì dire: questo predicatore si polisce tanto che farà innamorare le donne [...]. Si fa [...] venire la carrozza in collegio per andar fuori a spasso».²⁵⁹

Il suo aspetto ricercato, del resto, faceva il paio con il pubblico di riferimento al quale il padre era solito indirizzare le proprie prediche: ben distanti dai *rudes* delle campagne, i fedeli che ascoltavano le prediche del Mazzarino erano in larga parte uomini colti e spesso aristocratici. A loro Mazzarino rivolgeva un'eloquenza curata, formata sui classici della retorica antica e – come già si diceva – non aliena da una certa ironia maliziosa, con la quale non esitava a trattare anche argomenti oggetto di accesa controversia.²⁶⁰

Non stupisce, perciò, che dalle lettere del generale del 1586 traspaia un vivo interesse per la predicazione del Mazzarino presso Genova. Ciò che il generale domanda in più di un'occasione ai propri interlocutori della provincia milanese è se le prediche e, più in generale, il comportamento tenuto dal gesuita siano risultati di edificazione tanto per il popolo quanto per i suoi confratelli:

Tengo tre lettere di Vostra Reverenza d'Arona due di 18 et l'altra di 25 del passato et quanto ai predicatori già le scrissi quello che ci occorreva intorno al padre Ludovico Gagliardi et del padre Mazzarini non posso manco prometter cosa alcuna per ciò che il Signor Cardinale Paleotti già m'ha fatto istanza per doppo Pasqua prossima, anzi desidero che Vostra Reverenza secretamente s'informi non

²⁵⁹ *Ivi*, p.290.

²⁶⁰ In merito al diverso modo di intendere l'oratoria sacra da parte del Borromeo e del Mazzarino: «Da un lato, il «modo semplice e catechetico» del Borromeo, la sua ammirazione per un'eloquenza «solida e senza orpelli», che partendo dalla sacra scrittura, dai versetti della pericope liturgica, intendeva muovere gli ascoltatori alla virtù e alle buone opere. Dall'altro, lo stile «ibrido» del «giovane» Mazzarino, in cui i generi deliberativo e dimostrativo si mescolavano in un'eloquenza non priva di eleganze, ma dove l'attenzione all'*elocutio* non pregiudicava certa concretezza, privilegiando la dialettica e l'argomento dotto, alla rigidità dogmatica e alla forza dei sentimenti»; F. RURALE, *I gesuiti a Milano*, op. cit., p.222.

tanto della sodisfattione del predicare che questo ci sarà però anco caro, quanto dell'edificazione con che si sarà portato massimamente in casa, et me ne dia particolare avviso.²⁶¹

La lettera in questione è datata al 14 marzo 1586 e risulta diretta al provinciale Blondo. Da notare è il fatto che, appena conclusa la predicazione quaresimale a Genova, il Mazzarino è immediatamente richiesto per quella dell'anno successivo dal cardinale Paleotti. La gara ad accaparrarsi il miglior oratore avveniva, del resto, un anno per l'altro: si trattava di una decisione da ponderare con cura, dal momento che in essa confluivano considerazioni molteplici e di diversa natura, non ultime quelle a carattere politico: «Nel complesso e mutevole gioco di equilibri proprio dell'agire politico dell'epoca i predicatori erano dunque in prima linea, facilmente esposti a critiche e rappresaglie; e l'incontro attorno al pulpito della cattedrale e nelle maggiori chiese cittadine poteva diventare occasione di confronto e polemica tra i diversi poteri politici. [...] La scelta del predicator assumeva dunque un evidente significato politico. Era necessario muoversi con circospezione, ma per tempo, per accaparrarsi quello 'giusto' presso i superiori dei diversi ordini religiosi».²⁶²

La richiesta avanzata dal Paleotti imponeva, dunque, al generale di sincerarsi quanto prima dell'edificazione provocata dalle prediche e dal comportamento del Mazzarino. Dalla lettera indirizzata al provinciale si nota infatti come, ancora una volta, il generale introduca la distinzione tra ciò che è di soddisfazione e ciò che invece risulta di edificazione. Circa la prima il generale non ha dubbi, considerata l'abilità retorica e la lunga esperienza pratica maturata dal Mazzarino; sulla seconda, invece, nutre qualche perplessità. Del resto, la citazione sopra riportata in merito alle abitudini "cosmetiche" del gesuita inserisce a pieno titolo il Mazzarino nel novero di quei padri alla ricerca di *singolarità* e di eccezioni al vivere comune proprio dell'ordine ignaziano.

A poco meno di un mese di distanza dalla lettera al provinciale, Acquaviva torna a scrivere a questo proposito al padre Arpe, rettore del collegio genovese.²⁶³ In questa seconda missiva il generale chiede un tempestivo riscontro del rettore in merito alle prediche effettuate dal Mazzarino; ciò che gli preme sapere in particolar modo è se il gesuita sia stato di edificazione per gli altri gesuiti e per gli uditori esterni. Ancora, un mese dopo, il generale

²⁶¹ Med. 21, tomo I, 113r, al provinciale Blondo, Genova, 14 marzo 1586.

²⁶² F. RURALE, *Carlo Borromeo, Botero, Mazzarino*, op. cit., p.292.

²⁶³ Med. 21, tomo I, 116v, al rettore Arpe, Genova, 11 aprile 1586.

è nuovamente intento a sollecitare il provinciale Blondo perché gli fornisca il proprio parere in merito alle prediche del gesuita, così da poter fornire una risposta al cardinale Paleotti.²⁶⁴ È evidente, dunque, quanto la questione stesse a cuore del generale: quello della predicazione era un ministero delicato, spesso implicato in dinamiche di natura politica e, di conseguenza, capace di suscitare diffuse e radicate ostilità. Perciò, esso richiedeva padri che fossero allo stesso tempo prudenti sul piano dell'agire politico e capaci di giovare spiritualmente al pubblico dei fedeli.

Dello stesso parere diventerà lo stesso Mazzarino ormai settantenne, quando nella sua *Pratica breve* bollerà come errori tante delle pratiche che gli erano state proprie nel corso degli anni precedenti: nel suo scritto il gesuita infatti raccomandava agli «amici lettori [...] di fuggire i compimenti cortigiani et i discorrimenti per la città [...], di lasciare del tutto i mondani negotii», di tenere «gli occhi a freno» e fissarli «d'ordinario anzi sugl'huomini, che sulle donne», di non redarguire in pubblico, con «acerbe parole» principi, prelati, magistrati, di non andare «dietro alle singolarità e novità della dottrina, a rischio [...] di dare in molte stravaganze, con publicare al popolo opinioni più da speculatione che da pratica, e da dottrina più da scola e da catedre che da chiesa e da pergomi».²⁶⁵

3. La visita del padre Lorenzo Maggio del 1588

L'anno 1588 non si apre con i migliori auspici per il generale Claudio Acquaviva. Sul soglio petrino siede Sisto V, un papa proveniente dall'ordine francescano e tutt'altro che bendisposto nei confronti della Compagnia. Tuttavia, più ancora che il papa, è soprattutto il monarca spagnolo a impensierire il preposito generale dell'ordine ignaziano all'inizio del 1588. È dall'anno precedente, infatti, che si vocifera che Filippo II stia progettando una visita alle provincie iberiche della Compagnia di Gesù da parte di un'autorità terza, estranea all'ordine. Il 5 marzo 1588, attraverso il proprio inviato romano, il monarca chiede al papa di dare il suo consenso a che le provincie spagnole dell'ordine siano visitate.²⁶⁶ Quello stesso

²⁶⁴ Med. 21, tomo I, 122v, al provinciale Blondo, Genova, 9 maggio 1586.

²⁶⁵ Citato in F. RURALE, *Carlo Borromeo, Botero, Mazzarino*, op. cit., p.294.

²⁶⁶ Cfr A. GUERRA, *Un generale fra le milizie del papa*, op. cit., p.124.

giorno Sisto V autorizza la visita e la affida a Jerónimo Manrique, vescovo di Cartagena.²⁶⁷ Acquaviva si rivolge dunque al papa per chiedergli di scongiurare questa eventualità, dal momento che la progettata visita del Manrique ha come scopo preciso quello di sottrarre i gesuiti spagnoli all'obbedienza dovuta al generale. Sembra che – scrive Astrain – a convincere il papa a sospendere la visita del Manrique, più che le parole di preoccupazione del generale per l'ordine e la sua coesione interna, sia stata la scoperta dell'origine illegittima del vescovo di Cartagena.²⁶⁸

Nell'estate del 1588 la visita viene sospesa, ma a Roma arrivano ugualmente tutti i memoriali che, nel frattempo, erano stati prodotti dai gesuiti iberici e inviati al visitatore Manrique. A seguito della lettura di tali memoriali, nell'ottobre dello stesso anno il pontefice decide di leggere ed esaminare le costituzioni dell'ordine ignaziano e il 10 novembre ordina alla Congregazione del Sant'Uffizio di raccogliere le costituzioni della Compagnia corredate dai suoi appunti e di fare esaminare il tutto a due teologi, così da comprendere perché i gesuiti non siano governati secondo gli usi tradizionali degli altri ordini religiosi.

Mentre il generale è impegnato a gestire i non facili rapporti con Filippo II e il papa Sisto V, presso Milano arriva nell'estate del 1588 il padre Lorenzo Maggio, per procedere alla visita della provincia. Gli anni compresi tra il 1588 e il 1590 godono di una documentazione scritta più nutrita rispetto al resto del generalato di Acquaviva. Ai due faldoni Med. 21, che raccolgono le *epistolae generalium* inviate da Acquaviva ai suoi corrispondenti milanesi tra il 1583 e il 1595, si aggiunge infatti un altro faldone, il Med. 20, dal contenuto insolito e ancora in parte da chiarire.

Mentre la seconda parte del faldone si limita a riproporre alcune lettere di Acquaviva scritte tra il 1588 e il 1590 e già presenti in Med. 21 e Med. 22, la prima parte invece contiene altre missive ancora, redatte dal generale tra il 1588 e il 1590 ma non riscontrabili altrove nell'archivio centrale dell'ordine. Tra la prima parte di Med. 20 e Med. 21 si realizza dunque una sovrapposizione di anni, senza però che le lettere contenute nei due faldoni coincidano tra di loro. Per procedere alla ricostruzione storiografica del periodo in esame è dunque necessario integrare i due faldoni, così da colmare il Med. 21, più ampio e corposo, con le poche ma interessanti lettere della prima parte del Med. 20.

²⁶⁷ Cfr M. FOIS, *Il generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1581-1615), i sommi pontefici e la difesa dell'istituto ignaziano*, op. cit., pp.208-212.

²⁶⁸ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, op. cit. III, pp.441-443.

Le prime lettere presenti nel faldone Med. 20 risultano di grande interesse anche per un altro particolare che le contraddistingue. Esse, infatti, dimostrano uno stato di conservazione di gran lunga peggiore rispetto alle restanti del faldone e a tutte quelle di Med. 21 e Med. 22. Le pagine sono rovinate e spesso non è possibile distinguere parole o interi segmenti di testo. Non è da escludersi che tale stato sia in qualche modo legato al contenuto delle lettere stesse, che rispetto a quelle contemporanee del faldone Med. 21 risultano essere di natura più riservata. La stessa visita del padre Maggio apparirebbe completamente diversa qualora, per descriverla, si utilizzino solo le lettere di Med. 21 senza alcuna integrazione con le prime di Med. 20. Non pare scorretto ipotizzare che quelle riportate nella parte iniziale di Med. 20 siano *litterae soli* e che il loro cattivo stato di conservazione sia un esito meno drastico di quel processo di eliminazione a cui sono andate incontro le restanti *litterae soli* prodotte durante il generalato di Acquaviva. La presenza di tali lettere risulta, dunque, determinante per ricostruire gli eventi che travagliarono la provincia milanese tra il 1588 e il 1590, soltanto una manciata di anni prima della V congregazione generale dell'ordine.

Nel giugno del 1588 ha dunque inizio la visita della provincia milanese da parte del padre Lorenzo Maggio. Insieme a quella milanese vengono visitate anche la provincia romana e quella veneta; della visita di quest'ultima era stato inizialmente incaricato il padre Blondo, provinciale di Milano, ma le sue precarie condizioni di salute glielo avevano impedito e il generale fu costretto a trovare un sostituto.²⁶⁹ Lo stesso padre Maggio era appena rientrato dalla Francia, dove si era recato come visitatore al posto del padre Gagliardi, il quale era stato incaricato della visita in un primo momento.²⁷⁰

Il primo compito che il generale assegna al padre Maggio, prima ancora che faccia il suo ingresso a Milano, riguarda il caso occorso intorno al padre Lorenzo Tasca, il quale nel corso dell'anno precedente si era rivelato gesuita scomodo, autore di ripetuti reclami contro l'istituto e sostenitore della necessità di una riforma. Le lettere che Acquaviva indirizza al visitatore danno conto della vicenda e aiutano a comprendere quale fosse la posta in gioco nel caso del padre Tasca. Particolarmente rivelatoria risulta essere la lettera del 30 aprile 1588, nella quale il generale individua nel Tasca l'autore di almeno tre memoriali di denuncia inviati al pontefice:

²⁶⁹ Med. 21, tomo I, 214r, al provinciale Blondo, Milano 9 luglio 1588.

²⁷⁰ Med. 20, 2r, al provinciale Blondo, Milano, 1 febbraio 1586.

Il padre Lorenzo Tasca con tutte le offerte et segni d'amorevolezza che dati gli habbiamo, volendo noi et offerendoci non solo d'abrusciare le lettere et sepellire le cose che di lui ci erano scritte, ma farlo ancora leggere et predicare, non si è voluto sanare et acquetare; anzi è andato alcuni giorni qui in Roma parlando della Compagnia et del governo di quella, mentre che gli Illustrissimi Signori sopra la Congregatione de' Regolari volevano accordarci insieme et però differivano il dichiarare che toccava a noi la cognitione del suo negotio, sino a tanto ch'io mi rivolsi di parlare a Sua Santità alla quale haveva egli dato 3 o 4 memoriali et mi ordinò che prima di dargli un giudice, che non gli fosse sospetto, com'io dissi a Sua Beatitudine di volere fare, lo mettesi prigioniero et l'humiliassi, come s'è fatto, et Vostra Reverenza vedrà per la patente, che con questa se le manda. Hora perché egli pretende essergli stato fatto torto et nega quanto gli s'è opposto, conviene pigliare informatione acciò s'è innocente sia dichiarato tale; et s'è colpevole datogli la debita correzione.²⁷¹

Ad aggravare la causa del Tasca contribuiva il fatto che il gesuita se ne partì da Milano alla volta di Roma lasciandosi in malo modo con tutti i superiori locali, tanto da indurre Acquaviva a intervenire per invitarlo a riconciliarsi con essi prima di mettersi in viaggio verso la curia generalizia.²⁷²

Dai giorni seguenti alla Pasqua del 1587, quando il Tasca risulta essersi messo in viaggio per Roma privo di un compagno (contro il costume della Compagnia),²⁷³ fino al 4 ottobre dello stesso anno di lui si persero completamente le tracce, tanto che nella sua lettera del 30 aprile 1588 indirizzata al padre Blondo il generale invita il provinciale a raccogliere quante più informazioni possibili su di lui, sulle sue modalità di viaggio e su tutto il tempo che trascorse tra la sua partenza da Milano e l'arrivo a Roma nell'ottobre seguente.

Dalle lettere milanesi si deduce che alla prigionia del Tasca nella primavera del 1588 seguì quindi un processo, i cui esiti non dovettero tardare, se il 22 aprile dell'anno seguente il padre Tasca risulta già felicemente inserito con il nome di Ascanio Tasca nell'ordine di sant'Ambrogio, di cui in seguito divenne generale.²⁷⁴

Ma il padre Tasca non fu l'unico gesuita a distinguersi per rimostranze nei confronti

²⁷¹ Med. 21, tomo I, 203v, al visitatore Maggio, 30 aprile 1588.

²⁷² Med. 21, tomo I, 154r, al padre Tasca, Milano, 28 febbraio 1587.

²⁷³ Med. 21, tomo I, 154v, al provinciale Blondo, Milano, 7 marzo 1587.

²⁷⁴ Med. 21, tomo II, 254r, al provinciale Oliva, Torino, 22 aprile 1589.

dell'istituto negli anni che vanno dall'inizio del generalato di Acquaviva fino alla visita del padre Maggio. Appena pochi mesi prima che venisse portata alla luce la vicenda del padre Tasca, il Gagliardi riferiva al generale di un altro gesuita che aveva manifestato più di qualche perplessità a questo riguardo. Si tratta del padre Giovanni Antonio Grassi, destinato a rimanere una spina nel fianco per la Compagnia per almeno sette anni. Ne dà conto il generale in una lettera al Gagliardi il 13 settembre 1586:

Ci è dispiaciuto assai quanto Vostra Reverenza scrive con due lettere sue intorno al padre Giovanni Antonio Grassi et ci è parso tanto più nuovo massime il parlare liberamente contra l'istituto, quanto che oltre la compuntione et pentimento che mostrò delle cose passate, egli mi mandò anco certi suoi versi in lode del medesimo istituto et della Compagnia. Hora io scrivo al padre provinciale che subito giunto in Milano provveda come giudicherà che convenga in divino, in tanto Vostra Reverenza procuri d'andarlo sostenendo al meglio che potrà con la destrezza et carità sua.²⁷⁵

Dalla lettera del generale si capisce che il padre Grassi non era nuovo a queste critiche nei confronti del proprio ordine; tuttavia, dopo quelle precedenti il gesuita aveva dimostrato di essersi ravveduto e aveva scritto al generale alcuni versi in lode all'ordine e al suo istituto. Da questa missiva, così come da quella precedentemente citata con riferimento al padre Tasca, si capisce che la risposta del generale nei confronti dei gesuiti dissidenti prevede in prima battuta un tentativo di riconciliazione. Al padre Tasca Acquaviva aveva offerto di bruciare le lettere che lo riguardavano, mentre per quanto riguarda il padre Grassi il generale chiede al Gagliardi di assistere il gesuita con tutta la sua destrezza e carità finché non farà ritorno a Milano il provinciale Blondo.

Anche la vicenda del padre Grassi avrà un esito simile a quella del padre Tasca, ma le conseguenze si protrarranno per molti anni a venire. Alla sua individuazione come gesuita dissidente, autore di reclami nei confronti dell'istituto, seguirà un processo che si concluderà nell'aprile del 1589 con la sua assoluzione.²⁷⁶ Nel frattempo, si valuta la prospettiva che il Grassi venga licenziato dalla Compagnia; prospettiva che se, da un lato, appare necessaria per via dei trascorsi del padre, dall'altro, impensierisce il generale per lo scandalo che ne

²⁷⁵ Med. 21, tomo I, 144r, al preposito Gagliardi, Milano, 13 settembre 1586.

²⁷⁶ Med. 21, tomo II, 254r, al provinciale Oliva, Torino, 22 aprile 1589.

può derivare. Il padre, infatti, è gesuita da molti anni e non risulta conveniente che ritorni allo stato laicale:

A don Giovanni Antonio Grassi non si poteva lasciare di rispondere qualche cosa havendomi scritto tante volte et con querele de nostri [...]; Vostra Reverenza potrà fargli intendere chiaramente che essendo professo non conviene a verun modo che stia nel secolo et con dargli un altro mese o due di termine ad entrare in qualch'altra religione. Gli incarichi seriamente a risolversene perché altrimenti non potremo mancare di procedere con censure et con tutti quei rimedii che siano per indurlo a pigliar la resolutione che conviene.

Del padre Cesare Casulli si scriverà appresso et intorno al padre Lorenzo Tasca non dico altro se non che Vostra Reverenza ha fatto bene a tenerci avisati di mano in mano delle cose sue, e lo stiamo aspettando, benché da altra parte non se n'è ancora havuta nuova alcuna.²⁷⁷

Se è bene che il padre lasci la Compagnia, sarebbe altrettanto consigliabile – scrive il generale – che il Grassi individui subito un altro ordine in cui fare ingresso, evitando così che un professo rimanga nel secolo. Sarà un processo molto lungo, destinato a trascinarsi negli anni. Ancora le lettere seguenti di Acquaviva, fino al 1592, dimostrano la sua preoccupazione in merito al fatto che il gesuita non abbia ancora trovato un ordine religioso alternativo nel quale entrare.

Intorno a quel che Vostra Reverenza ci scrive ultimamente della resolutione del padre Grassi ci pare migliore di tutti quel partito che si tenga in casa occupandolo in officii bassi, con concedergli anco licenza di poter dire messa et per sua consolatione spirituale et per aiutarsi tanto più nell'emendatione et buoni propositi con sì efficace mezzo. Tra tanto si cerchi altra religione per lui, et quando perciò gli occorrerà d'andare fuori, se gli dia compagno fidato, acciò non possa fare degli errori, avvisandolo seriamente che se non procede come deve, si rimetterà in camera, quando poi si sarà trovata religione o monastero che lo voglia deveremo essere avvisati.²⁷⁸

Nell'attesa di individuare l'ordine disponibile ad accogliere il padre Grassi, il gesuita dovrà

²⁷⁷ Med. 21, tomo I, 167r, al provinciale Blondo, Milano, 27 giugno 1587.

²⁷⁸ Med. 21, tomo II, 317r, al provinciale Oliva, Milano, 24 novembre 1590.

essere trattenuto in casa e impegnato in compiti umili, ovverosia in quei compiti che non prevedano una sua interazione con i fedeli. Quando uscirà dalla casa professa, sarà scortato da un compagno che controlli i suoi movimenti e, più ancora, che controlli le sue parole, così che non debba ripetersi quanto già accaduto negli anni precedenti. È solo sul finire del 1592 che il generale avvisa il provinciale che il padre Grassi ha lasciato definitivamente l'ordine ignaziano per farsi monaco.²⁷⁹

Ritornando molto rapidamente alla lettera precedentemente riportata, è possibile notare come ai due nomi già citati dei padri Grassi e Tasca si aggiunge quello del padre Cesare Casuli. Le *epistolae generalium* che lo riguardano tratteggiano un padre in difficoltà nel rispettare la disciplina religiosa e non obbediente nei confronti dei propri diretti superiori. A lui il generale indirizza un'ampia lettera nella quale, con toni pacati, gli ricorda il valore dell'obbedienza e lo invita a rinunciare al proprio giudizio personale per rimettersi a quello del superiore, come ogni buon gesuita dovrebbe fare.²⁸⁰

Sembra, tuttavia, che tale missiva da parte del generale non sia bastata a placare il padre Casuli, che in lettere successive lamenta il fatto di essere perseguitato per via di alcuni suoi scritti. L'assenza delle corrispondenti lettere in arrivo alla curia generalizia così come quella delle *litterae soli* impedisce di ricostruire quali fossero gli scritti in questione e per quale motivo avessero suscitato opposizione all'interno dell'ordine; ma ciò che preme soprattutto sottolineare è che, per la prima volta nelle *epistolae generalium*, si assiste al ribaltamento di un *topos* proprio della storiografia gesuitica. Come Guido Mongini ha ampiamente dimostrato nel suo volume *Maschere dell'identità*, il tema delle persecuzioni è centrale nella storia e nella costruzione dell'identità della Compagnia di Gesù.²⁸¹ Se, però, le persecuzioni che contribuiscono a definire l'ordine e il suo particolare *modo de proceder*

²⁷⁹ Med. 21, tomo II, 399r, al provinciale Oliva, Milano, 5 dicembre 1592.

²⁸⁰ Al padre Cesare Casuli, 21 febbraio 1586: «Ella può ben sapere che nelle cose che toccano al nostro particolare quelle che a noi paiono evidenze sogliono per l'ordinario essere assai fallaci, et noi non possiamo essere buoni giudici per la nebbia dell'amor proprio che facilmente ci si attraversa et fa parere il nero bianco, onde è stato sempre costume delle persone spirituali lasciarsi in cose simili più tosto giudicare da altri, che voler giudicarsi da se stessi parendo cosa molto ragionevole che havendo confidate l'anime loro in mano de' Ministri della Divina provvidenza, molto più debbano anco confidargli la cognitione et dispositione de' suoi talenti, poi che a quei medesimi credita est dispensatio.

Così non vorrei, padre mio, che Vostra Reverenza facesse et non si scostasse punto da questa regola salutare, massime ch'ella ben vede, che di questo modo verrà a navigare al sicuro, rimettendosi in tutto al giudizio dell'obbedienza, la quale et per ragione et per debito ha da essere la misura di tutte le nostre attioni». Med. 21, tomo I, 109r, al padre Casuli, Torino, 21 febbraio 1586.

²⁸¹ G. MONGINI, *Maschere dell'identità*, op. cit., pp.83-135.

sono ad opera della Chiesa o, per lo meno, di alcune sue aree, in questo caso la persecuzione di cui parla il padre Casuli è ad opera dello stesso ordine ignaziano. È interessante notare come un *topos* consapevolmente sfruttato da parte dei vertici della Compagnia delle origini per costruirne l'identità si trovi ad essere diametralmente spostato di significato da parte di uno dei suoi membri: non più perseguitata, è la stessa Compagnia a perseguire i suoi figli. Resta il dubbio se il padre Casuli sia ricorso a questa immagine più o meno consapevolmente: il suo ruolo di padre consente di ipotizzare per il gesuita una conoscenza più approfondita dell'ordine di cui fa parte, del suo istituto, della sua identità e della sua storia, ma ciò non esclude che si sia trattato di una coincidenza priva di ulteriore significato.

Tuttavia, simili a quelle del padre Casuli per l'utilizzo del *topos* delle persecuzioni sono le accuse rivolte all'ordine da parte del padre Emanuele Sa, portoghese di origine ma residente nella provincia milanese già da molti anni.²⁸² Nell'estate del 1588 il padre chiede al generale di potersi trasferire in villa,²⁸³ ma Acquaviva, sempre restio ad ammettere che i suoi sottoposti soggiornino in case non gesuitiche, gli rifiuta il proprio consenso. Il padre Sa deve quindi aver avanzato l'obiezione – come si coglie dalla lettera di Acquaviva del 25 luglio 1588, sotto riportata – che tali trasferimenti in villa non siano negati a priori ma consentiti soltanto ad alcuni gesuiti:

Il che ci è stato molto nuovo quel che Vostra Reverenza scrive che si conceda tanto spesso ad altri et desiderarei saper i particolari perché potrebbe essere che si fosse fatta qualche cosa senza nostra saputa. Anzi mi sono anco maravigliato un poco del padre rettore che habbia lasciato scorrere tanto inanzi il negotio che si fabricasse a questo fine perché se prima di adesso ci fosse venuto a notitia gli haveremmo fatto intendere questo stesso. Ne dobbiamo in ciò temere che altri si scandalizzino con pensare che siano fra noi persecuzioni, perché vedendo essere ordine commune et generale, non si può attribuire a particolare et quando pure

²⁸² Il padre Sa faceva parte della formazione originaria progettata per il neonato collegio di Brera fin dal mese di agosto del 1572, mentre il Borromeo si trovava ancora presso Roma: Francesco Adorno sarebbe stato rettore, mentre ad Emanuele Sa sarebbe stato affidato l'insegnamento della Sacra Scrittura (con compiti anche di consultore e prefetto degli studi).

²⁸³ Non era la prima volta che un gesuita della provincia avanzava una proposta di tal genere. Già nella congregazione provinciale del 1576 si era chiesta licenza al generale perché alcuni maestri e confessori potessero trascorrere il tempo della vendemmia presso le ville di amici. I richiami tanto dei visitatori che si succedettero presso la provincia milanese quanto dei generali erano tutti rivolti a evitare che si creasse tale lassismo all'interno della comunità gesuitica. Cfr. F. RURALE, *I gesuiti a Milano*, op. cit., pp.148-149.

senza fondamento si concepisse da alcuno un simile sospetto ci pare che questo sarebbe una di quella sorte di cose che bisogna rimettere nella provvidenza di Dio sperando ch'egli vi rimediarebbe non ci essendo colpa nostra, ma desiderio del bene commune.²⁸⁴

Il generale nega che tali trasferimenti siano stati realizzati con il suo consenso e, al contrario, prega il padre Sa di dargli maggiori informazioni a riguardo perché possa porvi rimedio. Di maggiore interesse risulta, tuttavia, la seguente affermazione del generale con la quale sostiene che, nel vietare i trasferimenti in villa, non si deve temere di dar adito a voci in merito a eventuali persecuzioni interne alla Compagnia. In tal caso – prosegue Acquaviva – non si potrà far altro che rimettere la cosa a Dio, confidando nel fatto che decisioni di questo ordine sono assunte soltanto allo scopo del bene dell'intera Compagnia.

Che sia stato o meno sollecitato in tal senso dal padre Sa (cosa impossibile a dirsi senza l'appoggio offerto dalla lettera in arrivo), il generale parla dell'insorgere di voci in merito a una politica di persecuzioni da parte della Compagnia nei confronti dei propri membri come di una concreta possibilità. Non sembra, dunque, che l'accusa del padre Casuli debba interpretarsi come un caso isolato; al contrario, appare probabile che più di un gesuita scontento sia ricorso a questa immagine per descrivere la propria situazione all'interno dell'ordine. Non è possibile affermare se tali gesuiti fossero consapevoli del ruolo svolto dal *topos* delle persecuzioni nella costruzione identitaria operata dai padri fondatori, resta il fatto, tuttavia, che nel corso del generalato di Acquaviva si verificano interessanti casi di slittamento significativo, di vero e proprio ribaltamento quanto al tema delle persecuzioni. Se, in origine, era la Compagnia a essere perseguitata per via delle particolarità del suo istituto, ora invece perseguitati si definiscono coloro che, all'interno della stessa, a tale istituto guardano con perplessità e con il desiderio più o meno manifestato di introdurre modifiche a questo riguardo.

Mentre già si trovava a Torino intento alla visita del collegio, il padre Maggio venne raggiunto da un nuovo ordine del generale, che lo invitava a raccogliere informazioni in merito alla mistica milanese Isabella Berinzaga e alla sua frequentazione con alcuni gesuiti,

²⁸⁴ Med. 21, tomo I, 215r, al padre Sa, Genova, 25 luglio 1588.

dopo che a Roma erano giunte alcune denunce in tal senso.²⁸⁵

Non si trattava di una questione nuova, né al generale né agli stessi gesuiti milanesi. Nel 1579, infatti, presso San Fedele era giunto come visitatore il padre Sebastiano Morales, al quale l'allora generale Mercuriano aveva affidato il compito di sincerarsi in merito alla virtù di Isabella Berinzaga e ai rapporti che alcuni gesuiti intrattenevano con lei. Il parere del padre fu positivo sia in merito alla devota sia in merito ai gesuiti con cui si rapportava:

Dirò di una in particolarmente, quale si confessa dal padre Gio. Battista Bertezolo, le cui cose sono mirabili quanto mai habbia sentito o letto. Et se bene io soglio in simil cose esser incredulo et temer molto, per quello che ho saputo, et da i padri Emanuele Parra, et Bertezolo, et Prospero [Malavolta], si vedono in lei argomenti di havere spirito di Dio, et caminare per la via sicura della humiltà, et candidezza d'animo, essendo stata anche molto ritirata, obediante, et di poche parole, et altro che l'ordine del confessore non la faria parlare. Et detto padre mi pare che la governi bene, trattando sempre le cose che comportano col superiore. Alcuno de' nostri, come riferirò alla Paternità Vostra più alla larga, si è intromesso troppo a parlare con detta persona et con l'altre, dando troppo credito et inquisendo, et manifestando queste cose ad altre persone, di modo che si parlava nella ricreatione con dispiacere de' nostri, et fra i forastieri anche si ragionava, et con grande dispiacere di detta donna. Adesso stà la cosa quieta et si sono dati gli avvisi che conviene in simile materia.²⁸⁶

Il giudizio positivo espresso dal padre Morales fece sì che Isabella Berinzaga venisse accolta come «figliola della Compagnia e sotto l'obbedienza de' padri, il che alla nostra religione è cosa rara e insolita».²⁸⁷ Nessun dubbio in merito alle virtù di Isabella Berinzaga, quali ribadisce anche il provinciale Blondo in una lettera al generale redatta otto anni dopo la visita compiuta dal padre Morales.²⁸⁸ Tuttavia, a seguito di nuove voci calunniose giunte a Roma

²⁸⁵ La vicenda di Isabella Berinzaga e di Achille Gagliardi è stata studiata in un'ottica teologica e spirituale da M. GIOIA in *Per via di annichilazione. Un inedito mistico del '500*, Gregorian University press-Morcelliana, Roma-Brescia 1994, a partire dalle prospettive di P. PIRRI descritte in *Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 1945, 14, 1-72. Per una ricostruzione della vicenda che tenga conto anche dei legami tra il Gagliardi e la minoranza dissidente dell'ordine si veda M. CATTO, *La Compagnia divisa*, op. cit., pp.81-100.

²⁸⁶ Citato in F. RURALE, *I gesuiti a Milano*, pp.254-255.

²⁸⁷ M. GIOIA, *Per via di annichilazione. Un inedito mistico del '500*, op. cit., p.34.

²⁸⁸ Med. 20, 3v, al provinciale Blondo, Milano, 11 luglio 1587.

nei suoi confronti e nelle quali sembra che avesse giocato un ruolo significativo lo stesso padre Tasca già nominato,²⁸⁹ il generale chiede al padre Maggio di raccogliere informazioni aggiornate a questo proposito e di procedere a nuovi avvisi:

Se bene alli doi del presente io scrissi qualche cosa intorno a certo ordine che s'era dato a padre Lodovico Mansone circa il riguardo che conveniva tenere nella frequenza del conversare de' alcuni de nostri con Madonna Isabella per occasione d'una lettera senza nome che ci era scritta. L'estratto della quale soli mandare con questa insieme con la copia d'un'altra delli 28 del medesimo che di poi habbiamo ricevuta. Non di meno perché come la Reverenza Vostra per l'istesse copie intenderà, la cosa è degna in se stessa di vegliarli di sopra, et più per le circostanze de' tempi. Però, per la cura et prudenza che dobbiamo havere del buon nome della Compagnia etiamdio apreso quelle cose et occasioni imaginarie paiono forse reali, et per l'obbligo di provvedere bene non solo coram deo sed etiam coram hominibus, ci è parso necessario raccomandare alla Reverenza Vostra caldamente alcuni punti intorno a questa materia.²⁹⁰

Già ampiamente ragguagliato in merito alla virtù di madonna Isabella, il generale si dimostra preoccupato soprattutto perché tale frequentazione ha determinato l'insorgere di voci e di sospetti circa il modo di intrattenersi dei membri dell'ordine ignaziano nei confronti delle devote.²⁹¹ La sua prudenza è, dunque, tutta destinata a far sì che non solo *coram Deo* ma anche *coram hominibus* la relazione tra la Berinzaga e i gesuiti milanesi possa mantenere quei tratti di innocenza dei quali il generale sostiene di non dubitare affatto. In ballo è il *buon nome della Compagnia*, in un momento in cui le *circostanze de' tempi* le risultano avverse.

È solo nell'aprile del 1588, infatti, che si conclude la vicenda della prigionia dei padri Lavata, Lopez, Marcen e Ripalda, dopo due anni di estenuanti trattative da parte del generale per ottenerne la liberazione. La loro vicenda si era aperta nel marzo del 1586, quando

²⁸⁹ Cfr P. PIRRI, *Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, op. cit., pp.15-19.

²⁹⁰ Med. 20, 8v, al padre Lorenzo Maggio, Milano, 23 luglio 1588.

²⁹¹ Dal momento che i soggetti della Compagnia devono sempre essere pronti a spostarsi là dove sarà loro indicato dal pontefice o dai loro superiori, le costituzioni ignaziane negano che i gesuiti possano assumere su di sé alcuna cura d'anime né direzione di religiose o di donne più in generale, per dirigerle e confessarle abitualmente. Si potrà però, alle volte, recarsi in un monastero per procedere alle confessioni, per quanto solo saltuariamente. Cfr MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, p. VI, c. 3, p.190.

L'Inquisizione spagnola aveva accusato tali padri di aver risolto internamente un caso di *solicitatio ad turpia*. Le accuse risultavano dunque circostanziate, ma – come scrive Astrain – «el punto capital de este proceso era el conflicto jurisdiccional entre la Inquisición y la Compañía».²⁹² A risolvere la questione fu la rinuncia da parte di Acquaviva ad avvalersi in Spagna del privilegio di assolvere dall'eresia e il diretto intervento del pontefice presso l'inquisitore generale, cardinale Quiroga. Benché in gioco fossero questioni giurisdizionali di portata ben più ampia, l'intero processo ai quattro gesuiti muoveva dal fatto che essi non avevano denunciato all'inquisizione spagnola un caso di *solicitatio ad turpia*, la stessa accusa che il generale vedeva aleggiare come una preoccupante minaccia sopra la situazione che si era creata a Milano attorno alla devota Isabella Berinzaga.

Nel prosieguo della sua lettera al padre Maggio, il generale gli fornisce precise indicazioni in sette punti su come comportarsi a riguardo. Innanzitutto, Acquaviva invita il visitatore a fare immediatamente ritorno a Milano da Torino senza passare per il collegio di Vercelli, che potrà essere esaminato in un secondo momento. Gli chiede quindi di interrogare tutti i consultori milanesi, rassicurandoli in merito al suo silenzio, e di farsi mostrare dal rettore di Brera, padre Mansone, l'ordine che aveva impartito già sul finire dell'anno precedente a proposito della frequenza da tenersi nelle visite alla devota. Nel quarto punto Acquaviva chiede al padre Maggio di individuare e punire chi non avesse obbedito a tale ordine e, come quinto punto, stabilisce che da Isabella Berinzaga si rechi esclusivamente il suo confessore due volte alla settimana, per poi ridurre la frequenza a una volta sola. In queste occasioni lo stesso confessore non deve trattenersi più del tempo necessario per confessarla. Come sesto punto, il generale invita il padre Maggio a informarlo in merito al buon esito di ciascuno dei punti precedenti e, dunque, conclude chiedendogli di cercare di scoprire chi è stato causa, con le proprie lettere, del diffondersi di nuove dicerie circa le relazioni passate tra madonna Isabella e i gesuiti milanesi. Dal tenore della lettera del generale sembra trapelare il suo sospetto nei confronti del padre della stessa Isabella.

Una lettera precisa e molto dettagliata, che lascia trasparire il timore del padre generale di fronte alla prospettiva che le vicende milanesi possano portare agli stessi esiti di quelle coeve spagnole. È solo a questo punto, dopo aver impartito ordini tanto puntuali al

²⁹² A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, op. cit. III, p.379. In merito al processo ai padri Lavata, Lopez, Marcen e Ripalda si vedano le pagine 368-401.

visitatore circa la frequenza da tenersi con la devota milanese, che il generale entra nel merito del contenuto delle rivelazioni di madonna Isabella. Lo fa nella lettera del 30 luglio 1588, con la quale chiede al padre Maggio coadiuvato dal padre Mansone di esaminarle con attenzione al fine di individuare se tra di esse si potesse scorgere «alcuna cosa che le paresse dubiosa o potesse offendere con la novità».²⁹³ La Compagnia, infatti, «professa di andare per la strada battuta et fugire ogni novità o pericolo» ed è dunque necessario che tale esame venga proposto non soltanto agli stessi gesuiti ma «ancora in quelli le cui anime si governano per i nostri ministeri». Qualora poi l'esame dovesse rivelare la presenza di dottrine passibili di dubbio, «sarà necessario che o ella deponga il suo giudizio et s'accomodi al sentiero più sicuro, o dove il confessore et i padri spirituali fossero dubbii, ne dessero parte al capo della chiesa santa, o a quelli che per suo ordine hanno officio di discernere». La valutazione in merito alle «devotioni, illustrationi e sentimenti spirituali» della Berinzaga è dunque delegata, in ultima istanza, al pontefice o a chi venga da lui delegato a discernere in materie di questo genere. Ad essi occorrerà rimettere la questione, qualora gli stessi gesuiti incaricati della sua direzione spirituale dovessero trovarsi in una situazione di dubbio.

Memore delle recentissime vicende verificatesi in terra iberica, il generale si dimostra estremamente guardingo quando si tratta di decidere in merito alla devota milanese. Al papa e all'Inquisizione affida il compito di valutare la bontà delle sue rivelazioni, così come all'arcivescovo e, di nuovo, all'Inquisizione delega l'incarico di venire a capo delle accuse che sono state mosse in questo senso alla Compagnia di Gesù. Se era stata proprio una mancata segnalazione all'Inquisizione di un caso di *sollicitatio ad turpia* a scatenare il processo e la pluriennale prigionia di quattro influenti superiori spagnoli, nel caso milanese il generale si prodiga di indagare personalmente, tramite la figura del visitatore, e quindi di tenere informate a questo proposito anche le autorità ecclesiastiche locali. Ne scrive al padre Maggio in una lettera inviatagli il 6 agosto del 1588, nella quale dichiara di voler sottoporre all'arcivescovo le denunce che sono state avanzate circa i rapporti tra la Berinzaga e i gesuiti milanesi:

Intorno a quanto Vostra Reverenza mi scrive per la sua delli 27 del passato haverà inteso quel che c'è parso per la nostra delli 30 del medesimo quanto alle cose havute in scritto; nel che ci pare dobbiamo fermarci perché quelli scritti non

²⁹³ Med. 20, 13r, al visitatore Maggio, Milano, 30 luglio 1588.

contengono cosa che appartenghi ad altro che all'arcivescovo. Quanto poi alla macchia che s'opponerà simil persone, Vostra Reverenza facci delegato Inquisitione come lei scrive che farà per trovare la radice, di dove è nata quest'infamia et ci avvisi, acciò le si possi applicare il conveniente rimedio, per non lasciare germogliare simili ribalderie.²⁹⁴

Nello stesso giorno il generale dà conto della propria decisione a questo riguardo anche al padre Gagliardi, che si trovava in una posizione di particolare vicinanza alla Berinzaga dal momento che ne era diventato direttore spirituale già nel 1584, appena dopo il suo arrivo a Milano come preposito della casa professa.

La settimana passata [...] scrissimo al padre Maggio che non ci pareva di fare altra preventione che darne conto all'Inquisitione [...] et fare diligentia per sapere chi sia l'auttore delle dicerie così sconce et infami, acciò se possi prevedere come converrà et stiamo nel medesimo parere adesso. Perché Vostra Reverenza stia pure di buon'animo che passerà anco questa borrasca con l'altre col divin favore.²⁹⁵

Le voci sorte in merito ai rapporti tra i gesuiti e la devota milanese rischiano di trasformarsi in quella che il generale definisce una vera e propria *borrasca* per l'ordine ignaziano. Per questo, Acquaviva si dimostra tanto attento nella gestione di tale vicenda, informando in merito le autorità ecclesiastiche diocesane e impartendo precisi ordini al visitatore circa le modalità e la frequenza con cui, da quel momento in poi, i gesuiti dovranno relazionarsi con Isabella Berinzaga.

Alla luce delle *epistolae generalium* prodotte nel corso della visita del padre Maggio, la principale preoccupazione del generale in merito alla vicenda della Berinzaga sembra assestarsi su un piano che rimane quasi esclusivamente – come scrive lo stesso Acquaviva – *coram hominibus*. Infatti, il generale non si pronuncia mai in merito ai contenuti delle rivelazioni della devota, nemmeno quando, apertamente sollecitato in tal senso dal visitatore, risponde che è preferibile attendere di vedersi di persona per poterne parlare a voce.²⁹⁶ A conclusione della visita del padre Maggio gli “isabellisti” – come il padre Pietro Pirri, autore di numerosi contributi su Achille Gagliardi e sulla Berinzaga, definisce il gruppo di gesuiti

²⁹⁴ Med. 20, 9v, al visitatore Maggio, Milano, 6 agosto 1588.

²⁹⁵ Med. 20, 9v, al preposito Gagliardi, Milano, 6 agosto 1588.

²⁹⁶ Med. 20, 13v, al visitatore Maggio, Milano, 22 ottobre 1588.

milanesi vicini alla devota²⁹⁷ – rimasero dunque delusi, in quanto «credevano che non si fosse fatto abbastanza per rivendicare l'onore della veggente».²⁹⁸

In merito alla delusione sperimentata dai gesuiti milanesi non è possibile formulare giudizi, dal momento che le *epistolae generalium* non ne recano traccia, ma certo è che in tale circostanza il generale si dimostrò decisamente intenzionato a procedere con politica cautela, limitando le visite dei suoi soggetti alla devota così da evitare per il futuro l'insorgere di simili, pericolose denunce.

Sul punto di concludere la propria visita, il padre Maggio riceve da Acquaviva indicazioni su come procedere per garantire una rinnovata quiete per la provincia milanese. Sulla vicenda di Isabella Berinzaga il generale era stato confermato dal padre Maggio circa l'innocenza sia della devota che dei gesuiti a lei collegati e, per quanto riguardava il resto, il compito di venire a capo delle accuse giunte alla Compagnia era stato rimesso nelle mani dell'arcivescovo.

Quanto, invece, ai gesuiti scontenti, se il padre Tasca è l'unico a comparire esplicitamente come oggetto delle indagini del visitatore, è facile supporre che non fosse il solo nella provincia ad aver levato obiezioni nei confronti dell'ordine e del suo istituto. Del resto, nella sua lettera del primo ottobre 1588, il generale è chiamato dal visitatore a relazionare su diversi temi, tra cui, non ultimo, le qualità necessarie a un gesuita per accedere alla professione:

Se alcuni hanno mediocre talento di predicare o governare, par necessario che per essercitar bene tal ministero studiino come Vostra Reverenza dice due o tre anni di theologia, ma supposto che dal loro talento si giudichi che non saranno professi converrà avvertire che la virtù sia tale che da loro non si dubiti che per le lettere

²⁹⁷ A testimonianza del non piccolo circolo di gesuiti che si era venuto a creare attorno a Isabella Berinzaga interviene Francesco Sacchini, storico della Compagnia e autore di due biografie su Claudio Acquaviva: «Un padre [Achille Gagliardi], di vita et di dottrina certamente insigne, era trascorso tant'oltre in dar fede, stimare et predicare le cose di quella donna, che faceva quasi setta nella religione, et aveva aderenti, anco per remote provincie»; citato in M. CATTO, *La Compagnia divisa*, p.91. Nella provincia milanese tale circolo comprendeva, oltre al Gagliardi, Francesco Vipera, Gregorio Mastrilli, Giovanni Mellino, Giuseppe Blondo, Ludovico Mansone e Giovanni Battista Bertizzolo.

²⁹⁸ P. PIRRI, *Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, op. cit., p.18.

vengano in tentatione di essere professi.²⁹⁹

La scontentezza in merito al proprio stato e l'ambizione a raggiungere il grado di professi doveva essere alquanto diffusa all'interno dell'ordine e tra le cause principali dell'insorgere di problemi di disciplina religiosa e di rimostranze e accuse nei confronti della struttura stessa della Compagnia, giudicata troppo rigida e verticistica. Ancora una volta dietro l'ambizione a ricoprire i più alti gradi all'interno dell'ordine il generale pone le *lettere*, ovvero la formazione e l'abilità letteraria dei gesuiti. Fondamentale per l'efficace svolgimento dei vari ministeri in cui l'ordine ignaziano si trova impegnato, l'esercizio delle lettere comporta tuttavia gravi rischi di superbia, ai quali solo una solida e verificata virtù può servire di antidoto. Non è la prima volta in cui il generale manifesta questa sua concezione duplice del sapere: necessario all'esecuzione dei ministeri dell'ordine, ma capace di fare dei gesuiti uomini mondani, preda delle tentazioni cortigiane e insofferenti al rispetto dell'obbedienza religiosa.

Lo stesso padre Cesare Casuli, precedentemente citato insieme a Lorenzo Tasca e Giovanni Antonio Grassi tra i gesuiti dissidenti, doveva aver dimostrato insoddisfazione per il grado ricoperto all'interno dell'ordine, se il 9 maggio 1586 il generale gli risponde con queste parole:

Quello dunque che ci pare in domino è [...] ch'ella procuri di conoscere la causa del suo male, et disporsi ad applicarvi rimedii proportionati, et poiché si vede che le passioni sono in lei assai vive particolarmente del proprio giudizio et estimatione credami certo, padre mio, che alle medicine spirituali e non altrove debbi esser il suo ricorso, dico all'oratione et medicatione, et sopra tutto all'annegatione propria, risolvendosi et tenendo così per il meglio di starsi in cotesta provincia et quivi dare per l'avenire maggior sodisfattione che non ha data sin qui, et perché da suoi superiori imediati le sarà mostrato più in particolare quello che da lei si desidera, l'essorto con quel paterno affetto che nel Signore le porto ad abbracciar seriamente et con efficacia i rimedii che le saranno proposti per il suo aiuto spirituale, poiché ben vede che stando le cose sue in questi termini non solo non si potrebbe applicare l'animo al darli stato fermo nella Religione ma ne patirebbe ogn'hora non poco il servitio di Dio così per non poter la Compagnia

²⁹⁹ Med. 21, tomo I, 222r, al visitatore Maggio, Milano, 1 ottobre 1588.

servirsi di lei con quella libertà che debbe haver sopra i figlioli suoi, come per altri inconvenienti che per alcune cose particolari toccano alla disciplina et essemplio de' nostri.³⁰⁰

Le difficoltà del padre Casuli ad adattarsi alla disciplina religiosa sono determinate dall'eccessiva vivacità in cui tiene la *passione del proprio giudizio*. È proprio a causa di tale alta considerazione di sé, dei propri talenti e della propria capacità di giudizio, che ai suoi superiori risulta impossibile concedergli quello *stato fermo nella religione* che il padre desidera. A differenza di quella del Tasca, la vicenda del padre Casuli non sarà oggetto della visita del padre Maggio, dal momento che le *epistolae generalium* testimoniano la morte del gesuita nell'ottobre del 1587, diversi mesi prima rispetto alla progettata visita della provincia milanese.³⁰¹

Indagata e giudicata la causa del padre Tasca, la quale era stata il primo nodo da sciogliere indicato dal generale al visitatore, Acquaviva lascia ulteriori indicazioni al padre Maggio per venire a capo della presenza di gesuiti dissidenti nella provincia milanese. Gliene dà ragguaglio nella sua lettera del 17 dicembre 1588:

Le cose della casa professa de che Vostra Reverenza mi scrive, le raccomando molto che procuri lasciarle bene rasettare, et che trovando la chiarezza che conviene non lasci passare i perturbatori et inquieti senza il debito castigo. Et in ogni caso la Reverenza Vostra metta rimedio o col fare qualche mutatione o se giudicherà che per adesso non convenga con lasciar ordine che di poi si faccia.³⁰²

I perturbatori e gli inquieti andranno dunque puniti dal visitatore e, per maggior sicurezza, il generale consiglia al padre Maggio di procedere a opportuni mutamenti quando la situazione sarà conveniente. Con tale indicazione da parte del generale si chiude dunque la visita della provincia da parte del padre Maggio, benché i suoi esiti saranno riscontrabili ancora per larga parte dell'anno seguente.

³⁰⁰ Med. 21, tomo I, 122r, al padre Casuli, Torino, 9 maggio 1586.

³⁰¹ Med. 21, tomo I, 182v, al rettore Lelio Biscioli, Vercelli, 31 ottobre 1587.

³⁰² Med. 20, 14v, al visitatore Maggio, Milano, 17 dicembre 1588.

4. La congregazione provinciale del 1590

Mentre a Milano il padre Maggio era intento alla sua visita, il generale riportava un'importante vittoria sul versante spagnolo. Era riuscito, infatti, a ottenere dal papa Sisto V che venisse sospesa la visita alle provincie spagnole dell'ordine da parte del vescovo Manrique e che a condurla al suo posto fossero dei superiori dell'ordine ignaziano.

Di questo successo il generale darà conto qualche mese più tardi in una lettera indirizzata al vescovo di Novara, amico e benefattore della Compagnia:

La ringratio quanto posso dell'affetto grande che si degna conservare per favorirci et aiutarci dove et quando se l'offerirà occasione; come anco della sollecitudine che ella ha che non ce sia qualche altra novità nelle cose nostre nelle quali, come videro i nostri perturbatori che Sua Beatitudine haveva escluso [segue parte illeggibile] et non si voleva ch'il vescovo di Cartagena visitasse, né si risolveva a dare altro prelado visitatore, tirorno un altro colpo senza comparatione più postulante et più distruttivo della Compagnia che non sarebbero stati quelli doi insieme; cioè che si facessero nelle provincie elettioni capitolari di provinciali et altri subordinati superiori, et si statuise certo tempo al fare le professioni; nelle quali cose confido in Dio che sua Beatitudine ne restarà capace, che sarebbe la total rovina della Compagnia poichè non s'è ancor visto che alcun ordine regolare sia mai stato riformato disfando et levandoli la forma con la quale è stato instituito; ma se bene la riforma de' regolari deve farsi secondo gl'istessi instituti.³⁰³

Schivata l'eventualità di una visita delle provincie spagnole da parte di un'autorità ecclesiastica terza, il generale ha soltanto parato un colpo, mentre i gesuiti spagnoli dissidenti continuano a portare avanti le proprie richieste per una revisione in senso capitolare dell'istituto dell'ordine.

Anche a Milano il gruppo dei dissidenti non può dirsi sopito del tutto dopo la visita del padre Maggio. Ancora nel maggio dell'anno seguente, infatti, il generale chiede al preposito Gagliardi di sollecitare il provinciale perché proceda alle mutazioni che sono state

³⁰³ Med. 20, 14v, al vescovo di Novara, Novara, 25 marzo 1589.

indicate dal visitatore.³⁰⁴ La questione doveva apparire alquanto urgente, a giudicare da una lettera inviata da Acquaviva a monsignor Giovanni Fontana, braccio destro e vicario di Carlo Borromeo e, quindi, del suo successore presso l'arcidiocesi milanese, Gaspare Visconti. Dal tenore della missiva del generale, è facile ipotizzare che il vicario avesse scritto ad Acquaviva dicendosi preoccupato delle voci sorte intorno al padre Tasca e agli esiti del suo processo. Nella sua lettera, il generale esordisce chiarendo come e perché si è svolto il processo del padre Tasca e a quale condanna esso ha portato:

Sentomi molto obligato alla carità de Vostra Signoria et al zelo che mostra delle cose della Compagnia nostra, et in tutte le occasioni, et in questa particolare del padre Tasca, che s'è piaciuto d'avvisarmi. Non mi meraviglio che in Milano et in altri luoghi di fuori habbino sparso romori poco conformi al vero quei che pensando forse di favorire questo povero padre, hanno per avventura aiutato a darli il tracollo, dico che non me ne meraviglio, poiché qui in Roma si sono dette delle cose molto lontane da quel che in effetto è passato.³⁰⁵

Le false voci che sono state messe in giro tanto a Milano quanto a Roma in merito al padre Tasca sostengono che il gesuita sia stato giudicato innocente al termine del processo, ma il generale non tarda a precisare a monsignor Fontana che è avvenuto esattamente il contrario: i giudici, infatti, hanno affermato che «egli a torto se sia doluto de suoi superiori» e, «per esser proceduto con poca osservanza, spirito et disciplina», essi gli diedero quella penitenza «che ella haverà potuto vedere dalla sentenza». È pur vero – prosegue Acquaviva – che non sono stati trovati in lui delitti gravi o scandalosi, ma nemmeno i suoi superiori lo hanno mai accusato in tal senso. Un'ulteriore diceria che il generale si affretta a smentire riguarda il fatto che il Tasca sia stato licenziato dall'ordine in quanto abbia fatto ricorso direttamente alla sede apostolica. Al contrario, Acquaviva sostiene di avergli subito affiancato un buon numero di padri come «istromento di poter guarire, et raddolcire questo povero padre»³⁰⁶ e che, dal momento che nel suo primo memoriale al pontefice il gesuita chiedeva espressamente di poter cambiare ordine, gli sono state offerte più alternative tra cui scegliere. Sbaglia il vicario a credere al padre Tasca – sostiene Acquaviva – quando egli afferma di

³⁰⁴ Med. 20, 15v, al preposito Gagliardi, Milano, 13 maggio 1589.

³⁰⁵ Med. 21, tomo II, 241v, a monsignor Fontana, Milano, 28 gennaio 1589.

³⁰⁶ Cfr MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, p. VIII, c. 1, pp.218-220.

essere uscito dalla Compagnia per «la mala sodisfattione c'ha ricevuta da alcuni superiori et la poca speranza di dover vivere quieto»; il vero motivo per cui il gesuita ha voluto abbandonare l'ordine riguarda il suo «desiderio di libertà, et poca disciplina (come ha chiaramente mostrato dalle religioni ch'è andato procurando dopo che hebbe licenza)».

Ma la parte più interessante della lettera di Acquaviva a monsignor Fontana viene subito dopo le varie precisazioni che il generale fornisce in merito agli esiti del processo:

Che siano poi per uscire 40 altri sacerdoti di migliori è cosa non meno ridicola, poiché essendo egli già due mesi fuori, tutti hanno havuto più tosto compassioni alle sue [parola illeggibile] che voglia d'imitarlo, et se pure ve ne fosse alcuno (poiché tra gl'hominii non è gran fatto) è certo che non sarebbe di migliori, ma de' meno spirituali; et questi partendosi, non solo non recano o discredito alla religione o danno ma grandissimo frutto [...]. Mi è paruto d'essere così un poco lungo con la prudenza et amorevolezza de Vostra Signoria perché ella intenda le cose nostre che so le sono a cuore, et possi anco dove giudicarà che convenga valersi di questa notitia.

Il vicario ha dunque riferito al generale certe voci milanesi che vorrebbero che, a seguito dell'uscita del padre Tasca dalla Compagnia, altri quaranta validi gesuiti siano in procinto di abbandonare l'ordine sul suo esempio. Il generale nega con decisione questa eventualità, almeno nel numero indicatogli dal vicario. Non sono certo quaranta i gesuiti intenzionati ad andarsene e, se pure ve ne dovesse essere qualcuno desideroso di uscire, non sarebbe dei migliori quanto invece dei *meno spirituali*, tanto che la sua uscita non sarebbe di danno quanto invece di giovamento all'intera Compagnia. Al di là della replica del generale, l'osservazione del vicario dimostra che il padre Tasca era ben lungi dall'essere il solo gesuita milanese autore di critiche nei confronti dell'ordine e del suo istituto. Se non quaranta, si può presumere che il numero di gesuiti dissidenti dovesse essere tale da non poter essere ritenuto insignificante.

Di fatto, all'indomani della fine della visita del padre Maggio, le *epistolae generalium* attestano non poche fuoriuscite dall'ordine, a cominciare dal licenziamento di padre Pusterla nell'aprile 1589.³⁰⁷ A quella di Pusterla segue l'uscita del fratello Giovanni

³⁰⁷ Med. 21, tomo II, 253v, al padre Giacomo Pusterla, Milano, 22 aprile 1589.

Battista Spinola, nel maggio dello stesso anno.³⁰⁸ Dalla lettera del 16 settembre 1589 al provinciale Oliva, succeduto nel corso di quell'anno al padre Blondo come vertice della provincia milanese, emergono i nomi di altri due gesuiti in procinto di abbandonare l'ordine:

Di quel fratello inquieto che persiste nella sua ostinatione, chiamato Aquilino, si lascia a Vostra Reverenza che, re divino commendata et ben considerata, et fatti i rimedii convenienti per aiutarlo, s'egli persiste nel suo proposito lo possi licenziare.

Quanto al padre Chiavari non pare che convegna dargli licenza dopo di essere stato tanti anni nella Compagnia et portatosi bene. Ma Vostra Reverenza l'aiuti et consoli et lo ponga dove egli stia con l'animo riposato, et si occupi secondo le forze et habilità sua.³⁰⁹

Anche l'inquieto Aquilino sembra a un passo dall'abbandonare l'ordine, mentre per il padre Chiavari la strada si prospetta in salita, dal momento che sono tanti anni che è parte dell'ordine ignaziano e risulterebbe dunque di tanta maggiore portata (finanche scandalo) una sua eventuale uscita.³¹⁰

Nel settembre dello stesso anno, il generale invita il provinciale tramite il Gagliardi a procedere al trasferimento del padre Bertizzolo, come era stato indicato dal padre Maggio al tempo della sua visita. Ne dà conto nella lettera inviata al preposito della casa professa milanese il 2 settembre 1579:

Quel che posso dirle è che del padre Bertazolo il padre Maggio lasciò ordine che si mutasse, et così si doverà eseguire et se ne scrive al padre provinciale et in questo egli non farà difficoltà; è ben vero che la Reverenza Vostra istessa, come conveniva, era di parere che si facesse con buona occasione, la quale scriveremo

³⁰⁸ Med. 21, tomo II, 256v, al rettore Arpe, Genova, 20 maggio 1589.

³⁰⁹ Med. 21, tomo II, 267r, al provinciale Oliva, Milano, 16 settembre 1589.

³¹⁰ Nel primo capitolo della seconda parte delle costituzioni ignaziane (sulle dimissioni di chi, ammesso, non dà buona prova di sé) si dice che, sebbene qualunque gesuita possa essere dimesso dall'ordine, per alcuni si pongono maggiori difficoltà che per altri. Innanzitutto si tratta di una questione di gradi: sarà molto più agevole dimettere chi si trova in prima probazione piuttosto che un professo dei quattro voti. Inoltre, a pesare nella dimissione sono anche le benemeranze acquisite dal gesuita nei confronti dell'ordine: «Praeter ea quae dicta sunt, quo magis alicui Societas deberet, quod de ipsa bene meritus esset; vel quo pluribus Dei donis ad eandem in divino obsequio iuvandam praeditus esset; eo maiori cum difficultate esset dimittendus: ut contra, cui minus deberet Societas, quique minus ad eandem iuvandam in divino obsequio esset idoneus, facilius posset dimitti». Cfr MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, p. II, c. 1, p.63.

al provinciale che ricerchi. Negli altri poi, padre mio, desidero che Vostra Reverenza attenda con larghezza d'animo et significatione di carità et con pazienza ancora nell'occasioni, che tutto questo tocca all'ufficio paterno, di andar guadagnando gl'animi, perché non è dubio ch'il fare tante mutationi et spargere tanti mali da cotesta casa per la provincia non cagionerebbe né molta unione né molto buon nome del governo dell'istessa casa, essendone già mutati alquanti che erano di più momento. Et per amor del Signore non entri Vostra Reverenza in diffidenza del padre provinciale se egli nelle cose che Vostra Reverenza dimanda giudica che sii maggior bene della casa che non seguiti in tutto quel ch'ella desidera, perché si dee persuadere ch'il superiore maggiore ha più notitia de' molti particolari che non ha forse Vostra Reverenza.³¹¹

È il padre Gagliardi – si evince dalla lettera – a sollecitare il generale perché ricordi al provinciale Oliva di realizzare i vari mutamenti indicati dal padre Maggio. A molti tra essi si è già provveduto, ma occorre ora procedere con quello del padre Bertizzolo. Leggendo tra le righe della missiva di Acquaviva, si individua nel Gagliardi la figura più attenta e sollecita nel rispettare le indicazioni fornite dal padre Maggio per liberare la provincia o, meglio, soprattutto la casa professa milanese dagli elementi più turbolenti. Tale sollecitudine da parte del Gagliardi è all'origine della sua diffidenza nei confronti del provinciale Oliva, al quale, al contrario, è necessario ricordare dei mutamenti da farsi perché vi provveda. Il generale si sente dunque in dovere di ricordare al preposito che procedere alle mutazioni con troppa generosità può rivelarsi controproducente perché nuocerebbe all'*unione* e al *buon nome del governo dell'istessa casa*. Gli ricorda, inoltre, di essere tenuto all'obbedienza nei confronti del provinciale, le cui decisioni sono maturate alla luce di informazioni riservate che vengono riferite a lui solo all'interno dell'intera provincia.

Occorrerà attendere il febbraio dell'anno successivo perché si verifichino le condizioni necessarie al trasferimento del padre Bertizzoli, senza che tale mutamento provochi scalpore presso il resto della comunità milanese. Il 17 febbraio 1590, il generale avvisa il provinciale che, a seguito della partenza del padre Vipera per Milano, si potrà mandare il Bertizzoli a sostituirlo presso Genova. Acquaviva si augura dunque che tramite questa manovra «si levaranno queste dicerie, che desidero pur una volta vi si ponga perpetuo

³¹¹ Med. 20, 17r, al preposito Gagliardi, Milano, 2 settembre 1589.

silenzio».³¹²

Nonostante l'auspicio finale di Acquaviva, seguiranno altri licenziamenti ancora, come quello del padre Marchini nel marzo del 1590. Come già era stato per il padre Bertizzolo, anche in questa occasione il generale invita il provinciale Oliva a darne comunicazione a mons. Fontana e, quindi, si augura che, con tale ultimo spostamento, si possa infine attendere «a scordarsi del passato et a quietare gli animi».³¹³ Ultima della serie, almeno fino alla congregazione provinciale del 1590, è il licenziamento di Daniele Peirola, anch'esso del maggio dello stesso anno.³¹⁴

Non sono quaranta i fuoriusciti dall'ordine come ipotizzava il vicario dell'arcivescovo, ma certo è che nell'anno immediatamente seguente alla visita del padre Maggio le *epistolae generalium* milanesi attestano un buon numero di trasferimenti e, più ancora, di licenziamenti, segno di una notevole vitalità da parte della dissidenza gesuitica all'interno della provincia milanese.

Così come aveva informato il generale in merito ai quaranta gesuiti che avrebbero abbandonato l'ordine dietro l'esempio del padre Tasca, monsignor Fontana non tarda ad avvisare Acquaviva delle nuove voci che lo avevano raggiunto circa Isabella Berinzaga. Dalla lettera inviategli dal preposito dell'ordine il 4 marzo 1589 si capisce che il vicario generale era stato destinatario di una missiva nella quale gli si riferivano informazioni poco onorevoli riguardo alla devota milanese. Dopo aver professato la virtù della dama e l'innocenza dei suoi rapporti con i gesuiti milanesi, il generale passa a comunicargli gli ordini lasciati al visitatore Maggio e a rassicurarlo circa il fatto che tutti i superiori della provincia sono ben decisi ad attuarli.³¹⁵

Tra coloro che si dimostrano più solleciti nel rispettare le direzioni impartite dal generale tramite il padre Maggio si colloca, ancora una volta, il padre Gagliardi, il quale suggerisce al generale di sospendere del tutto le visite alla devota per evitare di dare adito a ulteriori dicerie:

Quanto all'andare in casa di Madonna Isabella non conviene andare per

³¹² Med. 21, tomo II, 284r, al provinciale Oliva, Milano, 17 febbraio 1590.

³¹³ Med. 21, tomo II, 293r, al provinciale Oliva, Torino, 31 marzo 1590.

³¹⁴ Med. 21, tomo II, 298r, al provinciale Oliva, Milano, 26 maggio 1590.

³¹⁵ Med. 21, tomo II, 249v, a monsignor Fontana, Milano, 4 marzo 1590.

gl'estremii che sarebbe inconvenientissimo quell'ordine che ella scrive che nessuno mettesse piede, anzi conviene che si consoli quella serva di Dio, et non si dia nota con tale ritiro; ma s'osservi l'ordine del padre Maggio che è assai moderato. Et se Vostra Reverenza dice che farlo per torre occasione di dar buggie, se ricordi che ne anco con questo si torrebbe, perché chi dice che ci si va de ce volte non essendo più che 4 potrebbe anche dire de due o tre se non vi si andasse mai.³¹⁶

Eliminare del tutto le visite alla devota non risulta consigliabile, in quanto si mancherebbe di darle quella consolazione che merita e non è certo che, così facendo, cesserebbero le voci in merito ai rapporti tra di lei e i suoi confessori gesuiti. Piuttosto, il generale invita a usare la massima prudenza nel trattare sia con lei che, più in generale, con le donne, religiose o laiche che siano. Pochi mesi dopo, infatti, il 13 gennaio del 1590 Acquaviva scrive al provinciale Oliva chiedendogli che i confessori incaricati di confessare le monache si rechino da loro sempre accompagnati.³¹⁷ In questo modo, infatti, si eviterà l'insorgere di sospetti nei secolari e gli stessi confessori saranno più rapidi nello svolgimento del proprio ministero, sapendo che sono aspettati dai compagni.

Di nuovo, il 17 febbraio 1590, il generale ribadisce la validità degli ordini impartiti dal padre Maggio e rimette alla prudenza del preposito Gagliardi di individuare quelle occasioni in cui possa risultare opportuno recarsi dalla devota per la sua assistenza spirituale:

Si è ricevuto il soli di Vostra Reverenza, al quale non si può rispondere adesso, solo diciamo al quanto all'andare alla casa di quella persona per pigliare quei punti della vita di Cristo non pare vi si ponga tanta sollecitudine, né che si assegni certo tempo d'andarci per quest'effetto, ma che quando si va per confessarla, con quella occasione si potranno pigliare con molta moderazione di tempo et della materia, servandosi gli ordini dati dal padre Maggio et approvati da noi in questo particolare del modo di cavare simili cose.

Quanto all'andarci ne tempi di necessità, per non mancare di consolare quella serva de Dio, ci contentiamo che occorrendo necessità spirituale, che meritamente a giudizio del padre preposito ricerchi l'andarci, sia rimessa all'istesso padre, purché si avvertischi che questa licenza non apporti frequenza

³¹⁶ Med. 20, 17r, al preposito Gagliardi, Milano, 2 settembre 1589.

³¹⁷ Med. 21, tomo II, 277r, al provinciale Oliva, Milano, 13 gennaio 1590.

che si noti.³¹⁸

Benché il suo nome non compaia mai nella lettera, il riferimento alla vita di Cristo di cui si sta curando la redazione rende esplicito il fatto che si tratti di Isabella Berinzaga. Il generale raccomanda che non si aggiungano occasioni di visita per via del progetto di scrittura di una vita di Cristo, ma che si conversi con la devota a questo proposito nelle stesse occasioni in cui ci si reca da lei per confessarla. Qualora fosse necessario visitarla più spesso per la sua necessità spirituale, sarà il padre preposito a decidere in tal senso, ma in ogni caso bisognerà fare attenzione che tali nuove visite avvengano nel più totale riserbo.

Nonostante gli sforzi compiuti dal generale perché vengano poste sotto silenzio tanto le vicende legate al padre Tasca quanto quelle sorte in merito a Isabella Berinzaga, entrambe tornano a emergere in occasione della congregazione provinciale tenutasi nel giugno del 1590. È lo stesso padre Gagliardi, il 9 giugno, a comunicare al generale che alcuni dei padri riuniti in congregazione l'hanno reputato ineleggibile al ruolo di procuratore per il suo coinvolgimento nel processo al padre Tasca.³¹⁹ Acquaviva risponde a tale obiezione con fermezza, precisando che la sentenza in merito al padre Tasca ha terminato «totalmente la causa» e che, di conseguenza, essa non deve provocare ulteriori strascichi. Dalla sua lettera si capisce che ad aver alimentato la discussione in merito al processo in sede di congregazione siano state alcune *dicerie estragiudiciali* di cui il Tasca si era reso responsabile. Ulteriore conferma in tal senso viene dalla lettera inviata al provinciale Oliva il 18 giugno:

Né si deve far conto d'altre cose che pur fossero dette fuori di giudizio perché ogn'uno può dire quel che vuole né si possono verificare tutte le cose che si vanno dicendo, basta che nel giudizio si è visto che non vi era che opporre, né vediamo che difficoltà vi potesse essere per questo nella congregazione provinciale, anzi ci saria piaciuto sommamente come altre volte si è scritto che si fosse posto perpetuo silenzio a queste cose.³²⁰

Allo stesso modo, neanche le vicende legate a Isabella Berinzaga riescono a rimanere sotto silenzio. In questo caso a far emergere la questione è il padre Giovanni Battista Vanino, già

³¹⁸ Med. 21, tomo II, 284r, al provinciale Oliva, Milano, 17 febbraio 1590.

³¹⁹ Med. 20, 22v, al preposito Gagliardi, Milano, 9 giugno 1590.

³²⁰ Med. 21, tomo II, 299r, al provinciale Oliva, Genova, 18 giugno 1590.

incaricato dal padre Maggio di rivedere e annotare i testi del *Breve compendio di perfezione cristiana*, lo scritto di Achille Gagliardi che raccoglie i contenuti delle rivelazioni di Isabella Berinzaga. La lettera del 25 giugno 1590 destinata al provinciale Oliva ben si presta a riassumere la questione:

Il padre Vanino dica quel che ha notato in quello compendio di perfettione [...] et Vostra Reverenza me lo mandi. Non era questa cosa da trattarla in congregazione et se lo disse per tassare altri fece male; ma quello da dire (se pure fu lui che lo disse) che vi erano superiori ambiziosi, et che sotto pretesto di spirito erano dati ad illusioni et errori etc. con altre cose che vi furono dette merita buona penitenza, qual conviene che Vostra Reverenza la dia et che si sappia che si la dà per questo; perché se bene noi scriviamo al padre Achille ch'il mutare le parole nel dichiararsi è disdirsi, con tutto ciò non si sodisfa, quando si sa che quel tale ha detto altrimenti. Però Vostra Reverenza vegga che si dà ogni sodisfazione; et ci informi minutamente che cose et da chi furono dette tassando altri ancorché non si nominassero.³²¹

Il padre Vanino non era dunque entrato nel merito dei rapporti tra Isabella Berinzaga e i gesuiti milanesi. Al contrario, la sua attenzione si era concentrata sul contenuto delle sue rivelazioni e sul testo che a partire da queste era stato prodotto dal padre Gagliardi. È probabile che il Vanino non avesse mai nominato esplicitamente il Gagliardi in sede di congregazione, ma dovette risultare chiaro a tutti a chi si riferiva se, subito dopo, il preposito della casa professa milanese scriveva al generale per riferirgli quanto occorso. A differenza di quanto aveva fatto Acquaviva in occasione della visita del padre Maggio, il Vanino aveva letto e valutato il *Breve Compendio* e vi aveva individuato *illusioni et errori*, ma la sua critica si spinge oltre e arriva a sostenere che taluni membri dell'ordine covino mire ambiziose dietro il pretesto di riforma spirituale.

Di fronte a tali accuse, il generale si dice molto dispiaciuto e chiede che il Vanino venga subito punito per aver parlato tanto liberamente durante la congregazione.³²² Scrive

³²¹ Med. 20, 23v, al provinciale Oliva, Milano, 25 giugno 1590.

³²² Il generale ribadisce tale posizione in una lettera successiva, sempre indirizzata al provinciale Oliva, il 14 luglio 1590: «Ci par bene c'havendo il padre Vanino dichiarato alla congregazione quel che voleva significare per quelle sue parole, che per nostra sodisfazione ancora ce le scriva, o pur le dia in scritto a Vostra Reverenza, che quando l'haveremo havute, all'hora vedremo si bisognerà fare altro, perché padre mio è necessario mantenere la disciplina nella religione et non dar occasione che sotto pretesto di libertà di congregazione

quindi al Gagliardi per consolarlo e, dalla sua, adduce l'argomentazione che, richiesto di ulteriori spiegazioni, il padre Vanino ha ritrattato quanto sostenuto in prima istanza e che dunque le sue parole originarie devono essere valutate alla luce della sua ritrattazione finale. Contemporaneamente, però, chiede al provinciale di indagare sulla vicenda, scoprendo con precisione a quali gesuiti il padre Vanino intendeva fare riferimento e lo prega di mandargli il testo del *Breve Compendio* con le annotazioni del padre.

Il 28 luglio il generale avverte il padre Oliva di aver ricevuto lo scritto, ma lo prega di tenere la cosa segreta per il momento, così da non contristare il Gagliardi e non irritare il padre Vanino.³²³ Trascorre un mese e Acquaviva torna a scrivere al provinciale in merito al *Breve Compendio* e a tal proposito afferma: «non habbiamo havuto altro dispiacere se non che fuor di tempo et proposito [il padre Vanino] trattò in quel loco quel che non doveva».³²⁴ Con tale missiva giunge, infine, il giudizio del generale in merito allo scritto di Gagliardi (e dunque alle rivelazioni di Isabella Berinzaga) e alle annotazioni di Vanino; un giudizio che diventa totalmente esplicito nella lettera del 3 novembre:

Fu visto quello scritto della Regola di Perfezzione che Vostra Reverenza mandò et ha in seno delli modi di parlare che non piacciono né simili cose sono per la Compagnia et però Vostra Reverenza facci che non si comunichi né si vada divulgando, et ci maravegliamo che questo sia stato permesso.³²⁵

Le critiche rivolte dal padre Vanino al *Breve compendio* non divergono da quelle che avanzerà anche Stefano Tucci, incaricato dal generale di rivedere lo scritto del Gagliardi: «I temi messi sotto accusa da entrambi, infatti, sono essenzialmente quelli collegati alla funzione attribuita alla libera volontà umana nel cammino di unione dell'anima a Dio, nella preoccupazione che lo svilimento proposto dal Gagliardi nel suo supremo grado di perfezione mettesse in discussione la libertà e quindi i meriti dell'uomo privandolo di ogni capacità di “volitione, intentione, fruitione, elettione, godimento, soddisfazione et simile”».³²⁶

ogn'uno dica cosa che possa offendere la carità et non secondo punti appartenenti alli negotii c'allhora si trattano»; Med. 21, tomo II, 305r, al provinciale Oliva, Genova, 14 luglio 1590.

³²³ Med. 21, tomo II, 307r, al provinciale Oliva, Vercelli, 28 luglio 1590.

³²⁴ Med. 21, tomo II, 309v, al provinciale Oliva, Como, 25 agosto 1590.

³²⁵ Med. 20, 23v, al provinciale Oliva, Milano, 3 novembre 1590.

³²⁶ M. CATTO, *La Compagnia divisa*, op. cit., p.96.

Nonostante il generale si dica convinto della bontà delle annotazioni del Vanino e chieda, per l'appunto, al provinciale che il *Breve compendio* non venga ulteriormente diffuso, all'indomani della congregazione provinciale le *epistolae generalium* continuano ad attestare la fiducia risposta da Acquaviva nel Gagliardi. Ancora nel settembre dell'anno successivo alla congregazione, il generale scrive sia al Gagliardi che al provinciale Oliva per comunicare che rimette nelle loro mani ogni decisione in merito alla frequenza da tenere nei confronti di madonna Isabella.³²⁷ Al contrario, su Giovanni Battista Vanino pesano ancora gravi dubbi, come dimostra una lettera appena precedente indirizzata al provinciale Oliva. In tale missiva, infatti, il generale raccomanda di dedicare molta cura alla scelta del prefetto delle cose spirituali di Brera e si chiede se il padre Vanino, individuato dal provinciale, sia all'altezza di ricoprire il compito, suggerendo implicitamente al padre Oliva di optare per un altro gesuita.³²⁸

5. La congregazione generale del 1593

La congregazione generale segna un importante spartiacque nella tessitura dei rapporti tra il generale e il padre Achille Gagliardi. È solo allora, infatti, che si colgono i primi segni di un'incrinatura tra i due; incrinatura che si concretizzerà nella rinuncia da parte del padre al ruolo di preposito della casa professa milanese e nel suo trasferimento alla provincia veneta dell'ordine.

Tra lo svolgersi della congregazione provinciale del 1590 e la convocazione della congregazione generale sul finire del 1592 si colloca l'elezione al soglio pontificio di un nuovo papa, Clemente VIII, il quale rispetto ai suoi immediati predecessori dimostrò fin dall'inizio del suo pontificato di prestare particolare attenzione alle richieste della minoranza dissidente presente all'interno della Compagnia di Gesù. Più che ad aperta ostilità, la quale si manifestò nei confronti dell'ordine ignaziano soprattutto negli anni conclusivi del suo

³²⁷ Med. 20, 25r, al padre Gagliardi, Milano, 21 settembre 1591; Med. 20, 25v, al provinciale Oliva, Milano, 21 settembre 1591.

³²⁸ Med. 21, tomo II, 392r, al provinciale Oliva, Genova, 1 agosto 1592.

governo,³²⁹ i provvedimenti papali in appoggio ai gruppi dissidenti gesuitici devono essere attribuiti al progetto di Clemente VIII di «rompere lo stretto legame di ogni singolo padre con la curia generalizia, e di creare, nel clima di forte contestazione dell'Acquaviva, un canale privilegiato tra gesuiti e Santa Sede».³³⁰ Le prese di posizione del papa contro il generale dell'ordine vanno dunque interpretate, almeno nella prima parte del suo pontificato, alla luce di un più ampio programma volto al controllo e alla riforma degli ordini regolari maschili e femminili, i quali erano stati oggetto di una disordinata crescita in termini di numeri e avevano conosciuto l'abbandono dell'osservanza in molte comunità.³³¹

Nel settembre del 1592 il padre José de Acosta si mette in viaggio verso Roma per raggiungere il pontefice e, presso di lui, farsi da tramite di una particolare richiesta avanzata da Filippo II di Spagna: che il pontefice convochi la congregazione generale della Compagnia di Gesù. Il 14 dicembre il pontefice fornisce la propria approvazione e il cardinale Toledo trasmette la notizia ad Acquaviva, il quale acconsente alla richiesta papale. Al Toledo precisa, però, che gli risulta impossibile convocarla già prima della Pentecoste, come gli era stato chiesto, ma occorrerà attendere almeno fino all'ottobre seguente.

Nel frattempo, anche la provincia milanese dell'ordine conosce alcuni importanti

³²⁹ Cfr F. RURALE, *Clemente VIII, i gesuiti e la controversia giurisdizionale milanese*, op. cit., pp.341-146. A questo proposito si veda anche Astrain, il quale sostiene che non fosse l'intera Compagnia l'oggetto del sospetto del pontefice bensì il solo suo generale: «No faltaron algunas otras ocasiones de disgusto, por lo cual corría la voz en Roma de que el nuevo Papa, aunque estimaba mucho á la Compañía, sentía poco afecto á nuestro General»; A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, op. cit. III, p.523.

³³⁰ F. RURALE, *La Compagnia di Gesù tra riforme, controriforme e riconferma dell'Istituto (1540-inizio XVII secolo)*, op. cit., p.38. Si veda anche la voce *Clemente VIII, papa* a cura di A. BORROMEO presso il Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 26 (1982) e disponibile all'indirizzo web https://www.treccani.it/enciclopedia/papa-clemente-viii_%28Dizionario-Biografico%29/: «La continuità e la sistematicità dell'impegno con il quale Clemente VIII affrontò i problemi della vita interna della Chiesa, e, in particolare, la sua instancabile azione volta ad imprimere nuovo slancio all'attuazione del programma tridentino dovevano richiamare alla mente dei contemporanei, più che l'opera dei suoi immediati predecessori, quella di Pio V. [...] Clemente VIII era convinto che, tra il clero, i più bisognosi di riforma fossero gli Ordini religiosi e ciò spiega il motivo per cui [...] egli riservasse alle comunità di regolari un trattamento più severo di quello riservato al clero secolare».

³³¹ Cfr F. RURALE, *Clemente VIII, i gesuiti e la controversia giurisdizionale milanese*, op. cit., p.346: «A cavaliere tra XVI e XVII secolo, Roma, sede pontificia e delle curie generalizie degli ordini religiosi, fu dunque chiamata ad affrontare una questione spinosa: teatro del mondo, protagonista di mediazioni e di paci, centro appunto della politica europea, Roma toccava con mano un problema sempre più ineludibile, il controllo dell'élite intellettuale di provenienza regolare; occorreva predisporre gli strumenti per disciplinare la presenza di gesuiti, domenicani, francescani ecc. nelle principali corti europee, il loro operato come consiglieri o scrittori in materie non strettamente religiose e di pubblico interesse: le successive vicende veneziane avrebbero messo definitivamente a nudo il problema».

mutamenti. Contemporaneamente alla convocazione della congregazione generale, Acquaviva provvede alla nomina di un nuovo provinciale a sostituzione di Giovanni Battista Oliva. Nella sua lettera del 26 dicembre 1592 avvisa il padre Oliva che Bernardino Rosignoli, precedente rettore del collegio di Torino, è in viaggio verso Milano per sostituirlo alla guida della provincia.³³² Uno schema simile dovette ripetersi anche per tutte le altre provincie dell'ordine, come scrive Astrain con riferimento alla visita presso Madrid del padre Sanchez. Giunto a Madrid nel settembre del 1592, pochi giorni dopo la partenza del padre Acosta per Roma, il padre Sanchez era stato incaricato da Acquaviva di recarsi in Spagna per mediare con il re e con l'Inquisizione spagnola, al fine di calmare gli animi e sciogliere i sospetti che erano nati nei confronti dell'ordine ignaziano. Allo stesso tempo, tuttavia, il gesuita aveva ricevuto il preciso compito di nominare nuovi provinciali, da lui individuati all'interno di una rosa di nomi fornitagli dallo stesso Acquaviva.³³³

Già sul finire del 1592 si delinea la strategia di Acquaviva per difendere l'ordine da una congregazione che avrebbe potuto comportare gravissime conseguenze per l'istituto della Compagnia. Il mutamento dei provinciali si inseriva, senza esaurirla, all'interno di tale strategia. Un altro passo in questo senso fu la richiesta avanzata dal generale al padre Rosignoli, così come a tutti gli altri provinciali dell'ordine, di non procedere ad alcun mutamento né di ammettere alcun gesuita alla professione dei quattro voti prima della congregazione provinciale, la quale avrebbe eletto i due padri procuratori per la congregazione generale.

Haviamo risposto ad alcuni altri provinciali che avanti si faccian le loro congregazioni provinciali, non ci pare si debba admettere nissuno a professione di 4 voti, che così giudichiamo conveniente per buoni rispetti. [...] Mi è paruto aggiungere a parte che Vostra Reverenza non si curi di far molte mutationi de superiori in questo principio [...] perché non è tempo adesso di turbare le acque, per non far entrare altri in sospetti o ombre.³³⁴

È consigliabile, dunque, – afferma il generale – non procedere ad alcun mutamento di gesuiti, soprattutto se superiori, per non correre il rischio che si generino *sospetti o ombre* prima

³³² Med. 21, tomo II, 400v, al provinciale Oliva, Milano, 26 dicembre 1592.

³³³ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, op. cit. III, pp.532-545.

³³⁴ Med. 21, tomo II, 405r, al provinciale Rosignoli, Torino, 6 febbraio 1593.

della congregazione provinciale. Allo stesso modo, occorre evitare di promuovere alcun gesuita alla professione dei quattro voti; quest'ultimo punto risulta di particolare importanza a fini strategici, in quanto essere professore dei quattro voti significa avere il diritto di sedere nella congregazione provinciale e, di conseguenza, essere passibili di elezione per la congregazione generale. L'organizzazione dell'ordine ignaziano prevede, infatti, che ogni congregazione provinciale elegga due professori che, insieme al provinciale, vadano a costituire la successiva congregazione generale.

Oltre al provinciale Rosignoli, nel maggio del 1592 i gesuiti milanesi conobbero anche il nuovo governatore del ducato di Milano, Juan Fernández de Velasco, duca di Frias. Già a partire da pochi mesi dopo il suo arrivo a Milano, le *epistolae generalium* attestano un alto grado di confidenza tra il governatore e il padre Achille Gagliardi. Lo dimostra, in particolare, una lettera inviata dal generale al Gagliardi il 13 febbraio 1593. In tale missiva il generale rimprovera blandamente il padre per aver acconsentito a una richiesta di missioni avanzata dal governatore, senza aver consultato prima il provinciale.

Il negotio che l'eccellenza del Signor Contestabile desiderava, essendo solo quello che Vostra Reverenza scrive di impedire l'heresia, era pio et degno di esser abbracciato, et però se Vostra Reverenza avesse mandato qualche soggetto della casa sua, non poteva se non lodarsi, ma il pigliare soggetti di altre case [segue parte difficile a decifrarsi]. Et molto meno si devono pigliare rettori, quali il Provinciale stesso senza nostra saputa non deve facilmente levare, dicolo perché intendiamo che ancora Vostra Reverenza habbia scritto a quello di Como di andare in altra parte. Il zelo dell'honor di Dio so che la spinge et il desiderio di sodisfare Sua Eccellenza ma Vostra Reverenza con la sua prudenza vedrà agevolmente che niuno può dolersi de noi che non facciamo alcuna cosa alla quale la nostra potestà non si stende, che almeno sarebbe stato necessario aspettare risposta dal Provinciale, mandando se fosse stato necessario huomo apostata. Ho voluto dire questo poco affinché con la subordinatione si servi per l'avvenire più sodamente l'ordine et unione, cosa tanto necessaria.³³⁵

Dal brano sopra riportato, per quanto in parte lacunoso, si capisce che il governatore si era rivolto direttamente al Gagliardi per organizzare una missione nel Ducato. Senza aver

³³⁵ Med. 21, tomo II, 406r, al proposito Gagliardi, Milano, 13 febbraio 1593.

consultato il provinciale in via preventiva, il padre acconsentì alla richiesta e individuò il rettore del noviziato di Arona, padre Mellino, perché svolgesse tale compito.

Ecco, dunque, che il generale si rivolge al Gagliardi per ricordargli che nessuna missione deve essere organizzata senza il consenso del provinciale e che soprattutto non si debba ricorrere ai superiori per incarichi di questo tipo. La vicenda in esame si presta a dimostrare, da un lato, l'influenza e il potere di cui, ancora all'inizio del 1592, il padre Gagliardi continuava a godere nella provincia milanese, dall'altro, il legame che si era instaurato tra di lui e il governatore; un legame che svolgerà quindi un ruolo non indifferente nel determinare gli spostamenti del gesuita all'indomani della congregazione provinciale.

L'8 maggio dello stesso anno il generale benedice l'aprirsi della congregazione provinciale milanese,³³⁶ dalla quale usciranno eletti il padre Velati e il padre Arpe, rettore del collegio di Genova.³³⁷ Come già si anticipava, le lettere contenute nella prima parte del faldone Med. 20 si esauriscono sostanzialmente con il 1590, in corrispondenza della precedente congregazione della provincia milanese. Le restanti lettere, contenute nel faldone Med. 21, prive come sono delle *epistolae soli* a integrarle, non sono di aiuto nella ricostruzione dei contenuti che vennero dibattuti né durante la congregazione provinciale del maggio 1593 né durante la congregazione generale del novembre dello stesso anno.

Per ripercorrere gli eventi che interessarono la provincia milanese nel corso di quell'anno, indispensabile si dimostra il contributo offerto dall'opera del padre Pietro Pirri, intitolato *Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*.³³⁸ In questo testo l'autore rievoca le vicende che interessarono Achille Gagliardi e Isabella Berinzaga fino alla risoluzione della questione nel 1601, quando papa Clemente VIII, sulla base di una relazione fornitagli dal padre Bellarmino, ordinò al gesuita di deporre quelle che erano state riconosciute come dottrine «nuove et pericolose», «pericolose imaginationi o illusioni».³³⁹

Al termine della congregazione provinciale, deluso per non essere stato indicato come rappresentante in quella generale, il padre Gagliardi scrisse ad Acquaviva per chiedergli di essere liberato dal carico del governo della casa professa milanese. Il generale

³³⁶ Med. 21, tomo II, 413r, al provinciale Rosignoli, Milano, 8 maggio 1593.

³³⁷ Med. 21, tomo II, 414r, al rettore Arpe, Genova, 29 maggio 1593.

³³⁸ P. PIRRI, *Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, op. cit.

³³⁹ *Ivi*, p.53.

acconsenti salvo chiedergli di mantenere l'incarico fino alla successiva nomina del nuovo preposito. Dietro a tale scambio epistolare che, almeno da parte del generale, non presenta alcun elemento capace di far pensare a motivi di screzio o di turbamento tra i due,³⁴⁰ Pietro Pirri legge invece tutta la viva delusione sperimentata dal padre Gagliardi a seguito del suo mancato invio a Roma come procuratore per la congregazione generale.

In una lettera indirizzata ad Acquaviva il 7 luglio 1593, il gesuita padovano affermava che, se aveva offerto la propria rinuncia alla carica di preposito, era stato soltanto per provocare dal generale un atto di fiducia dopo i rumori occorsi per via dei suoi rapporti con la Berinzaga e a seguito di una sua lettera indirizzata al padre Mansone, il cui contenuto pare potesse essere interpretato come poco riguardoso nei confronti di Acquaviva. In tale missiva, tuttavia, – prosegue il padre Pirri – Achille Gagliardi poneva l'accento soprattutto sulle rivelazioni di Isabella Berinzaga, alle quali il gesuita padovano non esitava ad attribuire un importante ruolo nell'opera di rinnovazione dello spirito della Compagnia e della Chiesa nel suo complesso.³⁴¹ Al generale rimproverava soprattutto di non avervi prestato l'attenzione che meritavano e, più nello specifico, di non avervi esercitato quella discrezione degli spiriti che avrebbe consentito di appurare in via definitiva se esse erano opera di Dio o del demonio.³⁴²

Il 3 novembre 1593 Acquaviva si recò dal pontefice insieme ad altri sette gesuiti

³⁴⁰ Al padre Achille Gagliardi, 12 giugno 1593: «Ci siamo edificati della prontezza della Reverenza Vostra in offerirse a lassare la cura della casa professa di Milano, non però sin qui gli l'haviamo levata, ma si ben data intentione onde considereremo quello che più converrà per il maggior servitio de dio et contento anco particolare della Reverenza vostra et poi con maggiore comodità le scriveremo quello che di lei haveremo risoluto. Tra tanto la raccomandiamo al Signore per il cui honore si fa il tutto, et ella ancora attenderà a spedire quelle sue fatiche spirituali et si ricorderà di me nelle sue orationi et santi sacrificii»; Med. 21, tomo II, 415v, al preposito Gagliardi, Milano, 12 giugno 1593. Sullo stesso argomento si veda anche la lettera al padre Mellino, rettore di Arona, 12 giugno 1593: «Intorno a quel che Vostra Reverenza per la sua delli 4 del passato ci scrive, habbiamo pensata et maturata la cosa et raccomandandola al Signore, et ci è parso che dopo tanti anni di governo ha ragione il padre Achille di ricercare (come ha fatto) di esserne sgravato, et che è cosa giusta che egli sia essaudito, acciò per qualche tempo si riposi et meglio attenderà all'avviso stesso, sì come questo deve essere desiderabilissimo et a me et ad ogn'uno che d'altri ha cura»; Med. 20, 25v, al rettore Mellino, Arona, 12 giugno 1593.

³⁴¹ «Chi sa che dentro non vi sia nascosto qualche gran mistero? Che forse per tal mezzo Dio non parli altamente con Vostra Paternità et col mondo? Che non voglia dalla Compagnia qualche gran cosa? Che non apparecchi per tal mezzo qualche gran gratia, et col non tenerne il conto che si deve qualche castigo?»; citato in P. PIRRI, *Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, op. cit., p.29.

³⁴² Cfr. *ivi*, p.30: «Sarebbe stato secondo lui dovere del padre generale di definire se le cose straordinarie che si manifestavano in Madonna Isabella fossero da Dio o dal diavolo: avendo la Compagnia il magistero della discrezione degli spiriti. Lasciando di far ciò egli veniva meno ad un suo grande compito: mentre sarebbe stato ciò tanto facile, solo che egli si fosse, una buona volta, lasciato illuminare “a pieno” di tutto».

perché benedicesse i lavori dei padri riuniti a Roma. Si apriva così la congregazione generale dell'ordine, la quinta nella storia della Compagnia ma la prima convocata per volere di un papa. Ai lavori e agli esiti della quinta congregazione generale ha dedicato ampie ed esaustive pagine Astrain nella sua *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*.³⁴³

Raggiunti da un memoriale del re riguardante l'istituto della Compagnia e alcuni dei suoi punti più discussi, i padri gesuiti riuniti in congregazione non poterono evitare di toccare tale materia. Si discusse, perciò, di numerose questioni: se fosse opportuno fissare un tempo certo per la convocazione della congregazione generale; se fosse necessario modificare le modalità attraverso cui era lecito dimettere un gesuita dall'ordine; se fosse opportuno concedere maggiori poteri alle congregazioni provinciali e fissare un tempo fisso per la professione. A tutte queste proposte la congregazione oppose il proprio rifiuto all'unanimità.

Il 21 dicembre vennero quindi stabiliti i decreti 47, 48 e 49, con i quali si impediva ai gesuiti di intromettersi nei negozi politici e di fare leva sulle intercessioni da parte delle autorità secolari per ottenerne vantaggi all'interno dell'ordine. Con il decreto 54, invece, la congregazione prendeva nettamente posizione contro la dissidenza: si affermava, infatti, che i gesuiti memorialisti sarebbero incorsi in tutte le censure previste dalla sede apostolica per chi impugnava l'istituto ignaziano. Ai dissidenti venivano concesse due alternative: accettare le costituzioni della Compagnia, tutti i decreti delle congregazioni generali e le bolle apostoliche scritte a conferma dell'istituto o essere espulsi dall'ordine ignaziano. Chiunque sapesse qualcosa in merito alle trame ordite dalla dissidenza per promuovere progetti di riforma dell'ordine era tenuto a parlare e si stabiliva che si sarebbe chiesta a breve una nuova conferma dell'istituto al pontefice.

Ulteriore colpo inferto alla dissidenza furono le modifiche introdotte nell'organizzazione delle congregazioni provinciali, le quali erano state spesso indicate dai memorialisti come valido strumento di democratizzazione del governo della società gesuitica. Esse non avrebbero più accolto tutti i professi della provincia, ma solo quaranta tra essi (o cinquanta, nel caso in cui la congregazione provinciale fosse finalizzata alla convocazione di una congregazione generale). A partecipare sarebbero stati il provinciale, i superiori locali, il procuratore della provincia, i rettori dei collegi e tanti professi quanti ne

³⁴³ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, op. cit. III, pp.579-610.

mancaivano per raggiungere il numero minimo di partecipanti. Tali professi avrebbero avuto accesso alla congregazione sulla base dell'antichità del proprio voto. In questo modo si riuscivano a evitare quelle nomine di comodo compiute all'ultimo momento e finalizzate ad alterare gli equilibri della congregazione perché avesse la meglio un partito sull'altro.

A seguito dell'intervento diretto di Clemente VIII, la congregazione fu costretta a ridiscutere alcuni punti sui quali aveva già espresso parere negativo. Perciò, nel gennaio 1594, i padri congregati optarono per una convocazione a scadenza regolare della congregazione generale (ogni sei anni) e per il rinnovo triennale di tutti gli assistenti. Tuttavia, nonostante la natura delle richieste avanzate dalla dissidenza gesuitica e il peso dei suoi importanti patrocinatori, la congregazione generale riuscì a difendere l'istituto ignaziano, evitando di introdurre alcuna modifica in grado di alterarne la sostanza: «La Congregazione aveva avuto inizio in un clima di forte ostilità verso il generale, ma questo riuscì presto a prendere il sopravvento. Lavorando a contrapporre l'uno all'altro i suoi nemici, prospettando a Clemente VIII i rischi connessi alle pressioni spagnole in materia di autonomia delle singole assistenze, Acquaviva aveva messo in minoranza anche il partito spagnolo guidato da José de Acosta, oramai isolato da Toledo nominato cardinale il 17 settembre 1593».³⁴⁴

L'unica occasione in cui sembrò riaffacciarsi l'anima riformista della Compagnia, la stessa che aveva voluto la convocazione della congregazione, fu quando i padri congregati approvarono il decreto 52 contro i cosiddetti *cristianos nuevos*. Davanti alla proposta di escludere dall'ordine i cristiani di origine ebraica si levarono le voci di José de Acosta, di Antonio Possevino e di Francisco Arias. Le loro rimostranze, tuttavia, non furono sufficienti e, nel decreto 52, la Compagnia deliberò la loro esclusione, che per i tutti i gesuiti che non avevano ancora fatto voto di professione significò l'immediata uscita dall'ordine. La quinta congregazione generale dell'ordine si chiudeva dunque con un nulla di fatto, tanto da consentire allo storico della Compagnia Francesco Sacchini un'ardita affermazione: «Questi padri hanno voluto processare il lor generale et l'hanno canonizzato».³⁴⁵

Nel corso della congregazione non venne affrontata la questione della riforma dello

³⁴⁴ M. CATTO, *La Compagnia divisa*, op. cit., p.142.

³⁴⁵ Citato in M. CATTO, *La Compagnia divisa*, op. cit., p.143. A questo proposito, tuttavia, l'autrice precisa che la storiografia gesuitica fu per lungo tempo impegnata a raccontare le vicende della quinta congregazione generale come se fossero state frutto di una libera iniziativa da parte del generale, senza coinvolgimento né da parte di Filippo II né da parte di Clemente VIII.

spirito progettata da Achille Gagliardi, per quanto il padre Pirri dia conto di una lettera scritta dal gesuita padovano al fratello Ludovico e destinata, con ogni probabilità, a rappresentare quanto il Gagliardi avrebbe proposto ai lavori della congregazione qualora vi fosse stato eletto.³⁴⁶

A Milano il provinciale Rosignoli ritornò con un memoriale in tre punti, dei quali il primo riguardava la direzione spirituale delle donne e rinnovava l'invito a ridurre al minimo tali visite e a condurle sempre con la massima prudenza:

1°. Che in tutta la provincia ma specialmente nella città di Milano, di Genua e di Torino usi ogni diligenza in fare osservare la regola di non visitare donne se non di raro e con speranza di gran frutto, e che perciò levi a fatto ogn'altra usanza che sotto qualsivoglia pretesto possa essere stata introdotta con li rimedii efficaci che si sogliono usare e ci avisi di quello haverà fatto in questa parte quanto prima.

2°. L'istessa diligenza userà in impedire al tutto che niuno delli nostri si impacci in negotii secolari, con qualsivoglia principe o magistrato, ma si servino inviolabilmente le regole, e specialmente i canoni della Santa Congregazione.

3°. Farà l'istesso in ridurre al modo di predicare della Compagnia tutti quelli padre che vederà essere usciti di questo e si serva del rimedio della sua regola 80/8° conforme a quello che altre volte tanto strettamente habbiamo incaricato alli provinciali, avisandoci quanto prima del successo.³⁴⁷

Nessuno dei punti doveva risultare nuovo alle orecchie dei gesuiti milanesi: diradare le visite alle devote e limitarle alle occasioni in cui tali visite potessero apportare buoni frutti; non ingerirsi in negozi di natura mondana e trattenersi all'interno dei modi di predicare propri della Compagnia. Insieme a queste indicazioni, il provinciale Rosignoli recava con sé anche la designazione del padre Francesco Viperà a nuovo preposito della casa professa milanese e l'invito ad allontanare il padre Gagliardi da Milano. Si pensò in un primo tempo a

³⁴⁶ P. PIRRI, *Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, op. cit., pp.31-33: «Dall'insieme di questo documenti [...] è evidente la sua convinzione, che la pia dama fosse investita di una missione che avrebbe dovuto ringiovanire spiritualmente la Compagnia e influire quindi su tutta la Chiesa. [...] Questo importante documento, a parer nostro, trascende i limiti di una semplice comunicazione confidenziale. Esso è il programma che il Gagliardi avrebbe esplicitato se gli fosse stato dato di partecipare alle Congregazione Generale. [...] Benché diretta al P. Lodovico, era destinata a molti altri; e il trovarsene una copia nell'Archivio del Generale, dimostra che la lettera non morì nelle tasche del diretto destinatario».

³⁴⁷ Med. 21, tomo II, 426r, al provinciale Rosignoli, Milano 5 febbraio 1594.

Genova³⁴⁸ e quindi a Padova o Venezia,³⁴⁹ a seconda della preferenza espressa dallo stesso Gagliardi, ma il progettato trasferimento fu interrotto dall'intervento del governatore, che impose al generale di trattenere il gesuita presso Milano:

Ho visto quanto Vostra Reverenza mi scrive della sua prontezza in partirsi da Milano, et ne resto sodisfatto. Con tutto ciò havendomi scritto il Signor Contestabile et la signora duchessa del desiderio loro, che ella si trattenghi costì per cose del divino servitio mi è parso di consolarli poiché mostrano desiderarla molto, né si sono serviti con esso meco d'altro mezzo. Però la Reverenza Vostra resti costì per adesso con la beneditione del Signore che poi con un poco di tempo vedremo quello che si doverà fare et in conformità di questa mia scrivo anche al padre provinciale.³⁵⁰

Forte del legame intessuto con il governatore di Milano e la sua famiglia, il Gagliardi riuscì a rimanere a in città nonostante i piani contrari del provinciale Rosignoli. Tuttavia, il rapporto con Acquaviva appariva ormai compromesso, tanto che il 2 luglio dello stesso anno il generale sconsigliava al provinciale di fare del Gagliardi consultore della casa professa milanese.³⁵¹

Ancora a distanza di mesi, il provinciale Rosignoli tornava a insistere con il generale perché potesse procedere all'allontanamento da Milano del padre Achille, ma Acquaviva gli chiese di pazientare garantendogli che tale trasferimento si sarebbe fatto quanto prima possibile.³⁵² L'occasione propizia si presentò sul finire dello stesso anno e il 2 dicembre il generale fu infine in grado di comunicare al Gagliardi di lasciare Milano. A pesare sul trasferimento del padre furono soprattutto le diffuse voci riguardo certi malanimi intercorsi tra di lui e l'arcivescovo Gaspare Visconti. Ne fornisce testimonianza la lettera che, il 18 ottobre 1594, Acquaviva invia al cardinale arcivescovo:

Ho inteso con molto dispiacere che Vostra Signoria Illustrissima sta poco sodisfatta di alcuno de' nostri circa il parlare di lei, et tanto più l'ho sentito quanto è contro ogni nostro desiderio et ella per sua molta modestia non me lo ha

³⁴⁸ Med. 21, tomo II, 430r, al provinciale Rosignoli, Milano, 12 marzo 1594.

³⁴⁹ Med. 21, tomo II, 432r, al provinciale Rosignoli, Milano, 2 aprile 1594.

³⁵⁰ Med. 21, tomo II, 433r al preposito Gagliardi, Milano, 16 aprile 1594.

³⁵¹ Med. 21, tomo II, 442v, al provinciale Rosignoli, Milano, 2 luglio 1594.

³⁵² Med. 21, tomo II, 451v, al provinciale Rosignoli, Milano, 10 settembre 1594.

significato. Però scrivo al padre provinciale che venga a Vostra Signoria Illustrissima per supplicarla si degni dirgli chiaramente particolari delle cose dette o riferite, che le prometto di porvi quel remedio che sarà necessario, et certo se a tutti i Prelati doviamo portare ogni honore et reverenza, molto in particolare ciò doviamo a Vostra Signoria Illustrissima per molti rispetti.³⁵³

In questa lettera non compare esplicitamente il nome di Achille Gagliardi, ma dal resto della corrispondenza – diretta al provinciale e allo stesso Gagliardi – appare chiaro che il padre in questione, responsabile dell'insoddisfazione dell'arcivescovo, fosse per l'appunto il gesuita padovano. Così come non compare il nome di Gagliardi, anche i motivi di tale disunione non sono precisati né in questa missiva né nelle altre, ma il padre Pirri avanza l'ipotesi che, ancora una volta, sottesa alla rottura tra i due fosse la questione isabelliana.³⁵⁴

All'inizio dell'anno seguente il padre Gagliardi lasciava quindi la città di Milano per trasferirsi presso la provincia veneta dell'ordine. Al nuovo preposito Vipera il generale affidò l'incarico di parlare con il governatore per convincerlo della bontà di tale mutazione:

Credo che già Vostra Reverenza con la sua prudenza haverà quietato quel poco rumore che vi fosse restato per la partenza del padre Achille, il quale doveva egli stesso levare secondo gliene stato scritto, che vedesse di far capace il signor Governatore et altri della convenienza della sua mutatione acciò si facesse con sodisfattione. Forse che adesso già sarà nella provincia di Venetia come già l'avvisassimo.³⁵⁵

Come si evince dalla lettera, anche lo stesso Gagliardi era stato invitato dal generale a congedarsi dal governatore e a convincerlo di quanto la sua partenza da Milano fosse ormai diventata opportuna. Il padre, tuttavia, si mise sì in cammino verso la provincia veneta, dove avrebbe quindi ricoperto l'incarico di rettore del collegio di Brescia, ma prima di giungervi si fermò presso Cremona, dove rimase fino alla metà dello stesso anno in quello che non esitava a definire un vero e proprio «esilio».³⁵⁶

³⁵³ Med. 21, tomo II, 454v, all'arcivescovo di Milano, Milano, 18 ottobre 1594.

³⁵⁴ P. PIRRI, *Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, op. cit., pp.39-45.

³⁵⁵ Med. 21, tomo II, 646v, al preposito Vipera, Milano, 21 gennaio 1595.

³⁵⁶ Med. 21, tomo II, 470r, al padre Gagliardi, Cremona, 18 febbraio 1595: «Né havrei voluto che Vostra Reverenza havesse usato nella sua lettera quei termini di essilio, sapendo ella quanto sia passato in tutto questo negotio».

Al contrario di quanto si era augurato il generale, la partenza del Gagliardi da Milano non si era svolta senza malumori e turbamenti. Essa aveva dato adito, invece, a numerose voci circa una profonda disunione tra i gesuiti milanesi. Di tale situazione offre un valido spaccato la lettera inviata dal generale a Giacomo Boncompagni il 4 febbraio 1595.³⁵⁷ Dal tenore della missiva non si fatica a immaginare che il duca di Sora fosse stato, insieme al governatore del ducato, tra le autorità secolari che più avevano fatto valere il proprio peso per trattenere a Milano il padre Gagliardi. Il testo del generale appare, infatti, sostanzialmente come una lettera di scuse e, insieme, una difesa del proprio operato. In prima istanza, Acquaviva provvede a sottolineare come la decisione di trasferire il padre sia stata tutt'altro che repentina, datando invece a diversi mesi prima dell'effettiva mutazione del gesuita:

Quanto poi a quel che mi scrive della partita del padre Achille per lo zelo che si degna tenere dell'honor della compagnia mi è cara questa occasione per potere darne sodisfattione notando a Vostra Eccellenza quanto ad altri, a chi per avventura haverà apportato meraviglia, la partita del padre da Milano fu da me ordinata molti mesi sono, et egli si licentiò et era per mettersi in camino quando ad istanza del signor contestabile mi contentai che si fosse differita per qualche poco di tempo. Che il modo poi tenuto da questo buon padre sia stato repentino et tale che altri habbia preso occasione di discorrere, credami Vostra Eccellenza che a me è dispiaciuto, né io ho approvato simil modo, benché il padre mi scrive d'haverlo comunicato con persone principalissime et amorevolissime della compagnia.

A destare scalpore e voci presso Milano è stata, dunque, la rapidità con cui il padre se ne è partito dalla casa professa, senza congedarsi dalle *persone principalissime et amorevolissime della compagnia* come avrebbe dovuto.

Il prosiegua della lettera si rivela alquanto interessante, dal momento che il generale entra più nello specifico nei contenuti delle dicerie affermatesi presso Milano:

Et quanto alle dicerie dell'emulatissimi odii et discordie gravissime che sono nella compagnia et ch'io sia stato mosso da malevoli del padre Achille, sono come Vostra Eccellenza dice, discorsi vani et falsi, et certo mi pare che una sola ragione

³⁵⁷ Med. 21, tomo II, 468v, al duca di Sora, Milano, 4 febbraio 1595.

può convincere persone prudenti in simili materie et è che se le ragioni che muovono un superiore in disporre di un suo soggetto non si sanno non si può far giuditio che tal resolutione nasca da falsa informatione.

Il frettoloso allontanamento del padre dalla città ha dunque determinato l'insorgere di voci in merito alle gravi e diffuse discordie interne alla comunità gesuitica milanese. Il generale non usa mezzi termini a questo proposito, parlando di *emulatissimi odii et discordie gravissime*. Opinione comune è che il trasferimento di Achille Gagliardi nella provincia veneta sia frutto della buona accoglienza riservata dal generale alle accuse rivolte contro di lui da parte di alcuni gesuiti *malevoli*. Ma – prosegue Acquaviva – il duca sa bene che si tratta di *discorsi vani et falsi* e che quando un superiore è mosso ad agire in un senso è per via di un complesso insieme di cause, riguardo alle quali non sempre i sottoposti sono pienamente consapevoli. A questo proposito, il generale torna a citare i dissapori sorti tra il padre Gagliardi e l'arcivescovo Visconti, dissapori dei quali il gesuita padovano era completamente all'oscuro e che dunque non avrebbe saputo indicare ai propri interlocutori come importante elemento a favore di una sua pronta partenza da Milano:

So che alcuni han veduto, et l'istesso padre era uno di loro, che fosse falso che Monsignor Arcivescovo di bona memoria ne fosse mal sodisfatto. Et pure a me costa per lettere dell'istesso Prelato (poiché essendo andato a miglior vita non l'offendo con palesarlo) ch'era pur troppo vero, se bene per la sua gran modestia, tacque finché da me ad istanza dell'istesso padre Achille ne fu domandato.

Il fatto che il duca di Sora abbia richiesto spiegazioni ad Acquaviva riguardo alla partenza di Gagliardi da Milano e alle voci sorte intorno ad essa trova riscontro nelle missive redatte dallo stesso padre padovano all'indomani della comunicazione del suo trasferimento presso la provincia veneta dell'ordine. Nel corso del suo contributo precedentemente citato, Pietro Pirri riporta tali lettere per esteso e con dovizia di particolari. Dalla produzione epistolare di Gagliardi emerge, dunque, come il padre abbia cercato in ogni modo di far valere la forza dei propri legami personali con il governatore e le altre autorità cittadine, al fine di rimanere presso la casa professa milanese.

Altra freccia al suo arco è la rivendicazione per sé di un fondamentale ruolo di argine rispetto alla dissidenza interna all'ordine. Nelle lettere scritte in occasione della sua partenza per Cremona il gesuita sosteneva infatti, che la decisione del generale rovinava tutto il lavoro

che aveva svolto fino a quel momento per placare gli zelatori. Affermava, inoltre, di essere intento all'allestimento della documentazione necessaria a dimostrare come aveva fatto tutto ciò che era in suo potere per avvertire il generale in merito alle attività dei gesuiti ribelli.

I contatti tra Gagliardi e il movimento dissidente devono essere retrodatati almeno all'anno 1593,³⁵⁸ quando poco prima dell'inizio della V congregazione generale il gesuita ricevette la visita di un padre «grave, divoto et molto amico dell'instituto», come racconta in una lettera inviata al generale nel luglio del 1594.³⁵⁹ Tale padre si rivolgeva al Gagliardi a nome di altri sessanta gesuiti dediti a portare avanti un progetto di «universale riforma» dell'ordine ignaziano. Al gesuita padovano essi chiedevano di assumersi l'incarico di loro rappresentante.

Nella lettera inviata dal Gagliardi ad Acquaviva non compare mai il nome del padre grave e devoto, ma nel suo saggio *La Compagnia divisa* Michela Catto avanza l'ipotesi che tale padre possa essere identificato con José de Acosta, il quale sulla base dei suoi movimenti nel 1593 avrebbe avuto la possibilità di incontrare personalmente il Gagliardi. Motivato da quelle istanze di riforma tipicamente spagnole, Acosta avrebbe tentato un abboccamento con il gesuita padovano con l'obiettivo di «coinvolgere ogni forza di opposizione nel grande progetto di riforma della Compagnia».³⁶⁰ Nel movimento della dissidenza gesuitica confluivano dunque più anime riformiste, le quali, pur perseguendo fini non del tutto sovrapponibili, si trovavano all'occorrenza ad operare all'unisono.

Del resto, nel corso dell'intera sua produzione epistolare, presa in esame da Pietro Pirri, il gesuita padovano non dimostra mai di aderire in prima persona a quello che definisce il movimento degli «zelatori». Al contrario, in più di un'occasione Gagliardi scrive ad Acquaviva che, senza la sua figura a placarli, gli zelatori avrebbero avuto campo libero per muovere sempre nuove richieste di riforma dell'istituto. Benché strettamente legato a molti dei gesuiti che figurano nel gruppo (non ultimo lo stesso Giovanni Pietro Maffei, insieme al quale era stato coinvolto nell'invio di alcuni memoriali a Gregorio XIII nel 1578), Gagliardi

³⁵⁸ Non del tutto chiarita rimane la questione della partecipazione del Gagliardi all'invio a Gregorio XIII di alcuni memoriali di denuncia dell'istituto ignaziano nel 1578. Insieme al Gagliardi, furono coinvolti anche Giovanni Pietro Maffei, Benedetto Giustiniani e il padre Benedetto Palmio. Al termine del processo, tuttavia, i soli due ad aver riportato una condanna furono il Giustiniani, come autore materiale delle lettere, e il Maffei per avergli consentito di diffonderle. Cfr. M. CATTO, *La Compagnia divisa*, op. cit., pp.71-81.

³⁵⁹ P. PIRRI, *Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, op. cit., p.26.

³⁶⁰ M. CATTO, *La Compagnia divisa*, op. cit., p.111.

sembra portare avanti un progetto di riforma dell'ordine di natura essenzialmente spirituale, all'interno del quale il ruolo cardine sarebbe stato svolto da Isabella Berinzaga. Il silenzio con il quale si tentò di ricoprire l'intera vicenda e la condanna definitiva del Gagliardi³⁶¹ impediscono di sapere se e in quali modalità la riforma auspicata dal gesuita padovano comportasse conseguenze a livello istituzionale tali da potersi intrecciare e sovrapporre a quelle già avanzate dalla dissidenza interna all'ordine.

Nonostante si fossero levate diverse voci da Cremona a chiedere ad Acquaviva che il padre Gagliardi potesse rimanere in città, nell'agosto del 1595 il generale ordinava al gesuita di raggiungere Brescia. Con il suo trasferimento presso il collegio bresciano, Achille Gagliardi esce di scena dalle vicende della provincia milanese dell'ordine e, di conseguenza, il suo nome smette di comparire nelle *epistolae generalium* dirette a quella provincia. Non termina, però, il suo rapporto con la Berinzaga, che prosegue fino al 1601 grazie a un fittissimo scambio epistolare.

6. La visita del padre Fabio de Fabii

L'accesso alla professione solenne era stato tra i temi affrontati in congregazione generale a seguito dell'intervento di Filippo II. In quella occasione i padri congregati si espressero all'unanimità per non introdurre un tempo fisso entro il quale fare tale professione. Tuttavia, le *epistolae generalium* indirizzate alla provincia milanese nel corso degli anni seguenti dimostrano come il tema fosse tutt'altro che esaurito con la decisione presa in sede di congregazione.

Del resto, contemporaneamente allo svolgersi della congregazione stessa, il 19 dicembre 1593 venne ritrovata presso un camino del collegio di Siena una lettera datata al 14 dello stesso mese, nella quale si denunciava, per l'appunto, l'arbitrarietà dell'accesso alla professione e si chiedeva un'estensione delle prerogative concesse ai professi dei tre voti, così da consentire un governo maggiormente partecipato:

³⁶¹ P. PIRRI, *Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, op. cit., pp.48-57.

La controversia de' gesuiti non consiste, come altri pensa, nella professione simpliciter, ma nella vocalità con sommo artificio annessa et appropriata solamente al quarto voto, da chi ha voluto sotto spetiosi vocaboli perpetuare il governo in alcuni pochi suoi confidenti et se a questo sì grave inconveniente non si rimedia resteranno oppressi et defraudati del suo diritto i quattro quinti della Compagnia et per conseguenti non mancheranno mai nuove querele et nuovi disturbi alla Sede Apostolica; anzi seguiranno di apostatare più soggetti che prima con vituperio della religione, et con grande scandalo della cristianità.³⁶²

La lettera era indirizzata al pontefice e lo pregava di consultare sull'argomento il cardinale Toledo «che molto ben sa le strophe di questo nodo gordiano, et con retto giuditio sente a favore della equità». Rivolgendosi direttamente al pontefice, l'autore intendeva scavalcare la congregazione generale, dalla quale non c'era da aspettarsi nulla a questo riguardo «essendo poco verisimile che la parte maggiore de' congregati, sia di buona voglia per decretare mai cosa pregiudiziale a quell'imperio nel quale per tante vie hanno procurato di continuare sin qua».

Il rettore del collegio di Siena, padre Girolamo Barisone, non aveva dubbi riguardo all'autore della lettera: doveva essere Giovanni Pietro Maffei. Lo provava il fatto che il gesuita in questione fosse già stato coinvolto in un tentativo finalizzato al medesimo scopo nonché la stessa sua grafia. Nella sua lettera lo scrittore gesuita avanzava una serie di richieste: che la professione dei quattro voti venisse resa più accessibile (così da adattarsi proporzionalmente al sempre crescente numero dei membri dell'ordine); che anche ai professi dei tre voti venisse consentito di prendere parte alle consulte e alle congregazioni; e che venisse limitato il potere dei superiori e, soprattutto, quello del generale, il quale non avrebbe dovuto ricoprire l'incarico a vita. Insieme all'indicazione del contenuto della lettera e al probabile nome dell'autore, il padre Barisone riferiva a Roma anche quali altri gesuiti avevano sostenuto e appoggiato le idee del Maffei. Tra di loro figurano nomi di illustri padri dell'ordine, come Lorenzo Maggio, Giovanni Battista Carminata, Pietro Fonseca e Prospero Malavolta.

Proprio come la lettera del Maffei aveva ipotizzato, la quinta congregazione generale deliberò negativamente circa l'introduzione di alcuna modifica nelle modalità di accesso alla

³⁶² Citato in M. CATTO, *La Compagnia divisa*, op. cit., p.137. Si vedano a questo proposito le pagine 136-141.

professione. Inoltre, tramite il decreto 54 i padri congregati si mettevano al riparo da ogni futuro tentativo di avanzare proposte di riforma contrarie all'istituto dell'ordine. Tuttavia, le parole di Giovanni Pietro Maffei appaiono alquanto realistiche se applicate a descrivere la situazione della provincia milanese ancora negli anni successivi alla chiusura della congregazione. I lavori dei padri congregati e l'approvazione del decreto 54 non dovevano essere bastati a placare gli animi di quei tanti gesuiti che si vedevano impossibilitati a raggiungere la sperata professione. Lo dimostrano le numerose lettere redatte dal generale in occasione della visita della provincia effettuata dal padre Fabio de Fabii.

L'8 giugno 1596 il generale avvisa il viceprovinciale Arpe che sarebbe a breve arrivato presso Milano il padre de Fabii al fine di visitare l'intera provincia.³⁶³ Fin dalle prime lettere inviate dal generale al visitatore nel luglio dello stesso anno, il tema del contenimento dei gesuiti scontenti del grado ricoperto emerge come cruciale. Il 27 luglio il generale chiede al padre de Fabii di comunicare in modo chiaro e inequivocabile al padre Giacomo Rosnato che lo si ritiene inadatto ad accedere alla professione.³⁶⁴ Il gesuita si dovrà, invece, risolvere a passare al terzo anno di probazione e quindi ricevere quel grado – qualunque grado – si giudicherà in divino. Non passano tre mesi e il generale torna a scrivere al visitatore che proceda alla dimissione del Rosnato dall'ordine, segno inequivocabile della cattiva accoglienza riservata dal padre alla notizia di non poter sperare nella professione.³⁶⁵

Nuovamente il 24 agosto, chiamato a relazionare in merito a diverse questioni, il generale precisa che l'aver studiato teologia per tre anni non conferisce alcun diritto quanto alla possibilità di accedere alla professione:

Quelli a quali è stato concesso solamente studiare tre anni di teologia non si devono ammettere all'esame di 4 voti, ma lassino così i loro studi, che se poi col tempo si scopriranno con quei talenti che si richiedono nei professi all'ora ci saranno proposti per vedere se converrà in divino dispensare loro intorno alli studii.³⁶⁶

Compiere un triennio di studi teologici è dunque sì requisito indispensabile ma non sufficiente al raggiungimento della professione. Dalla lettera del generale si evince che,

³⁶³ Med. 22, tomo I, 32v, al viceprovinciale Arpe, Milano, 8 giugno 1596.

³⁶⁴ Med. 22, tomo I, 39r, al visitatore Fabio de Fabii, Milano, 27 luglio 1596.

³⁶⁵ Med. 22, tomo I, 49r, al visitatore Fabio de Fabii, Milano, 26 ottobre 1596.

³⁶⁶ Med. 22, tomo I, 40v, al visitatore Fabio de Fabii, Genova, 24 agosto 1596.

perché un gesuita possa accedere alla professione, deve dimostrare di possedere quei talenti che sono richiesti ai professori. Può risultare utile a questo proposito realizzare un rapido confronto tra la lettera ora in esame e quella, già menzionata, del primo ottobre 1588 indirizzata al visitatore Lorenzo Maggio:

Se alcuni hanno mediocre talento di predicare o governare, par necessario che per esercitar bene tal ministero studino come Vostra Reverenza dice due o tre anni di theologia, ma supposto che dal loro talento si giudichi che non saranno professori converrà avvertire che la virtù sia tale che da loro non si dubiti che per le lettere vengano in tentatione di essere professori.³⁶⁷

I due brani ora in esame, per quanto riportino soltanto brevi annotazioni circa la possibilità di accedere alla professione, contribuiscono a chiarire il quadro entro il quale si svolgeva la protesta di quei padri che ambivano per sé a raggiungere il massimo grado previsto dall'ordine. Era sì contemplato un percorso di studi che consentisse a coloro che lo ultimavano di aspirare alla professione, ma tale percorso poteva subire delle battute d'arresto a opera dei superiori, qualora i talenti o le virtù degli aspiranti non fossero giudicati del tutto adatti a ricoprire il ruolo di professore.³⁶⁸ *Col tempo*, dunque, sarebbero stati valutati i loro talenti e, qualora essi fossero stati giudicati idonei, si sarebbe potuto procedere con

³⁶⁷ Med. 20, 7r, al visitatore Lorenzo Maggio, Milano, 1 ottobre 1588.

³⁶⁸ Cfr la voce *Grados en la Compañía de Jesús* a cura di P. PEZZA in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001; ora consultabile online all'indirizzo http://www.sjweb.info/arsi/documents/DHSL_complete.pdf.

In merito ai requisiti per accedere alla professione dei quattro voti si veda il capitolo secondo della quinta parte delle costituzioni ignaziane. Per essere ammesso alla professione dei quattro voti, un gesuita deve possedere una conoscenza sufficiente della teologia scolastica e della Sacra Scrittura, oltre che essere formato nelle lettere e nelle arti liberali. La durata dello studio della teologia viene fissata in quattro anni, al termine dei quali il gesuita dovrà affrontare un esame su alcune tesi di logica, di filosofia e di teologia scolastica. Contemporaneamente a tali qualifiche, gli aspiranti alla professione devono continuare ad attendere e dare buona prova di sé nell'abnegazione di se stessi e nelle altre virtù religiose; cfr MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, p. V, c. 2, p.165.

Tuttavia, benché sia previsto un percorso per coloro che potranno accedere alla professione, le costituzioni avanzano la possibilità che tali scadenze siano prorogate, qualora alla Compagnia occorrono maggiori garanzie: «Qui, antequam ad studia mitteretur, vel in eisdem diu probatus fuisset, post illa absoluta, si ad Professionem est admittendus, integrum adhuc probationis annum habebit; ut adhuc magis perspectus sit, antequam eam emittat. Et prorogari hoc tempus poterit (un in Examine dictum est) cum Societas, vel qui ab ea hanc in Domino curam habet, plenius sibi satisfieri desideraret. Quamvis hoc ita se habeat, tamen ut prorogari, ita et contrahi hoc spatium quibusdam in casibus, ex causis tamen non levis momenti, iudicio Praepositi Generalis (cuius erit dispensandi ius) licebit: raro tamen id fiet»; cfr MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, p. V, c. 1, p.163.

l'ammissione alla professione. L'indicazione temporale fornita dal generale – *col tempo* – lascia intendere apertamente come accedere ai voti solenni fosse una pratica di lunga durata, non soggetta ad alcun vincolo prestabilito. Era proprio questo aspetto (l'assenza di un tempo certo per compiere la professione) uno dei punti maggiormente contestati dai gesuiti dissidenti, insieme all'arbitrarietà con cui avvenivano tali promozioni. Del resto, il fatto che il percorso di studi non fosse concepito come requisito bastante per accedere alla professione introduceva necessariamente un principio di arbitrarietà: sarebbero stati i superiori a valutare se il candidato, oltre all'aver compiuto il percorso previsto, avesse dimostrato di possedere quei talenti necessari all'ammissione ai voti solenni.

A tutelare i gesuiti nel loro percorso all'interno dell'ordine interveniva il fatto che non era sufficiente il parere del solo provinciale per ammettere o non ammettere un candidato al grado superiore. In più di un'occasione nel corso delle *epistolae generalium* prodotte nella prima metà del generalato di Acquaviva si assiste a richiami da parte del generale perché i provinciali provvedano a fornire alla curia informazioni dettagliate in merito ai candidati e provviste del parere dei consultori. Una prima testimonianza in tal senso compare nella lettera inviata al provinciale Blondo il 30 maggio 1586.³⁶⁹ Nella missiva in esame il generale scrive che i padri Bartolomeo Mucante e Filippo Caponago siano ammessi alla professione dei quattro voti, ma rimprovera il provinciale per non avergli inviato carte separate a esprimere il parere suo e quello dei consultori, come aveva fatto per tutti gli altri gesuiti che aveva proposto per la professione nel corso di febbraio.

Di nuovo, il 29 luglio 1589, il generale scrive al provinciale Oliva per chiedergli che prima di ammettere il padre Chiavari al grado di coadiutore spirituale formato provveda a consigliarsi con i suoi consultori:

Si è vista l'informatione che Vostra Reverenza manda in questa ultima sua del padre Paolo Battista Chiavari per promoverlo a grado di coadiutore formato spirituale, nella quale non essendosi osservata la formula, dovendo esser consultata con li suoi consultori, ci pare che avanti di promoverlo il suddetto grado almeno lo consulti con li due consultori di Milano et col compagno di Vostra Reverenza, et parendo alla maggior parte si [segue parte illeggibile] nel nome del

³⁶⁹ Med. 21, tomo I, 128r, al provinciale Blondo, Genova, 30 maggio 1586.

Signore.³⁷⁰

Per quanto la parte conclusiva della lettera sia di difficile lettura, appare evidente che il generale intendesse introdurre un criterio di maggioranza: prima di consentire al Chiavari di raggiungere il grado di coadiutore spirituale, il provinciale è invitato a consigliarsi per lo meno con tre consultori e a tenere conto dei pareri da loro espressi in termini di maggioranza.

Benché priva di riferimenti all'individuazione di candidati da ammettere alla professione, la lettera del 27 gennaio 1590, indirizzata da Acquaviva al padre Oliva, insiste sull'importanza dei consultori e ricorda al provinciale di servirsi sempre dei loro pareri in determinate situazioni:

Adesso le dirò quel che ci occorre che Vostra Reverenza avvisi il padre rettore a trattare più domesticamente secondo le regole con i suoi consultori comunicandogli le cose che vuol fare, massime in cose dove è necessario intendere il parere come in compre di case et simili negotii; et che procuri l'osservanza degl'ordini del visitatore.³⁷¹

Così come il provinciale è tenuto a prestare loro ascolto, lo stesso generale si dimostra molto interessato a ricevere sempre il loro parere in merito ai collegi e alle case professe per cui svolgono la funzione di consultori:

Perché occorre spesso che tra l'anno li consultori si mutino da un collegio all'altro, et così lassano di scrivere secondo la ragione. Vostra Reverenza li avvisi che ancorché si mutino, ci scrivino delle cose che occorre loro del collegio et del rettore di cui erano consultori perché importa molto havere la cognitione delle cose che passano.³⁷²

Rivolgendosi al provinciale Blondo, Acquaviva lo invita a ricordare ai consultori che, benché stiano per essere trasferiti altrove, devono continuare a fornire informazioni dei collegi, così che il generale possa sempre avere un quadro preciso dell'andamento e del profitto spirituale delle case gesuitiche.

Tuttavia, il fatto che nel processo decisionale venissero coinvolti anche i consultori

³⁷⁰ Med. 21, tomo II, 261v, al provinciale Oliva, Genova, 29 luglio 1589.

³⁷¹ Med. 21, tomo II, 279r, al provinciale Oliva, Milano, 27 gennaio 1590.

³⁷² Med. 21, tomo I, 365v, al provinciale Oliva, Milano, 30 novembre 1591.

e non il solo provinciale non pare che fosse percepito dai membri dell'ordine ignaziano come tutela sufficiente, se sia durante la visita del padre de Fabii sia negli anni immediatamente seguenti continuano a presentarsi casi di gesuiti a tal punto scontenti del proprio grado da essere disposti persino ad abbandonare del tutto la Compagnia di Gesù. Oltre al caso del padre Rosnato, nelle lettere indirizzate al visitatore viene esplicitamente citato anche quello del padre Giovanni Battista Cavenago. Il gesuita in questione chiede di poter accedere alla professione solenne e, per dare ulteriore forza alla propria richiesta, rivolge al generale la blanda minaccia di «di non volersi obligare più di quello che si obligò quando fece i voti semplici di scolare».³⁷³ La risoluzione del caso del padre Cavenago appare diversa rispetto a quella riservata al padre Rosnato, con il quale si procedette a una pronta dimissione. Del resto, Giovanni Battista Cavenago era nipote di Cesare Speciano, vescovo di Cremona, illustre diplomatico nonché grande benefattore della Compagnia. Fu lui, infatti, a provvedere nel 1600 alla fondazione del collegio cremonese, fornendogli le rendite necessarie alla sua costruzione e al suo mantenimento. Non stupisce dunque che nei confronti del padre Cavenago il generale si dimostri alquanto accondiscendente, non negandogli apertamente la possibilità di accedere alla professione ma soltanto rinviandola di qualche tempo.³⁷⁴

All'indomani della visita del padre Fabio de Fabii continuano le dimissioni dall'ordine motivate dall'insoddisfazione dei gesuiti impossibilitati a raggiungere i più alti gradi dell'ordine. È il caso di Giovanni Battista Alessandrino nel gennaio del 1597, di Francesco Grimaldi nell'agosto dello stesso anno, di Giovanni Cremascolo e di Giovanni Paolo Regale nel novembre 1598, di Filippo Vassallo nel gennaio 1599. Si tratta di numeri sì limitati ma già sufficienti a dimostrare come il problema non interessasse soltanto qualche gesuita isolato, ma fosse tra i più frequenti motivi di abbandono dell'ordine. Infatti, al di là dei nomi sopra citati, occorre precisare che non sempre le *epistolae generalium* si rivelano esaustive in questo senso: non di rado Acquaviva tace i nomi dei gesuiti a cui sta facendo riferimento³⁷⁵ o allude a situazioni di difficoltà generale senza scendere in ulteriori dettagli.

³⁷³ Med. 22, tomo I, 41v, al visitatore Fabio de Fabii, Genova, 6 settembre 1596.

³⁷⁴ Med. 22, tomo I, 49r, al visitatore Fabio de Fabii, Milano, 26 ottobre 1596.

³⁷⁵ Non era infrequente che nelle lettere inviate dal e al generale non si facessero i nomi di gesuiti coinvolti in situazioni imbarazzanti o di difficile situazione. Per comunicare all'interlocutore il nome del gesuita in questione si inseriva nella lettera un foglietto (un *polizzino*) recante l'indicazione, come attesta la lettera inviata al provinciale Blondo l'11 aprile 1586: «Intorno a quello che Vostra Reverenza dimanda del modo d'aiutare soggetti simili a quello di cui scrive senza nominarlo (e pur sarebbe stato bene almeno con un polizzino avisar

La quasi totale assenza delle lettere in arrivo della provincia milanese impedisce, perciò, di ricostruire con precisione e completezza molte delle vicende a cui si fa cenno nelle *epistolae generalium*. Inoltre, non è da escludere che alcune di queste situazioni, per la delicatezza con cui richiedevano di essere trattate, fossero riservate al canale di comunicazione indicato come *epistolae soli*, le quali – come si è già detto – non sono state conservate. I casi sopra presentati devono quindi essere interpretati come superstiti di un’accurata opera di censura interna volta a eliminare le tracce più evidenti degli importanti travagli che caratterizzano il lungo generalato di Claudio Acquaviva.

Nella lettera indirizzata da Giovanni Pietro Maffei a Clemente VIII, il gesuita affermava che le attuali modalità di accesso alla professione lasciavano *defraudati* i quattro quinti dell’ordine e che, di conseguenza, per l’avvenire ci si poteva facilmente aspettare che nuove querele si sarebbe levate dall’ordine alla volta della Sede Apostolica.

Le recenti e puntuali indagini di Guido Mongini in merito all’entità numerica dei professi dei quattro voti tra la fondazione dell’ordine e il generalato di Acquaviva dimostrano che a non aver avuto accesso alla professione solenne era ben più dell’80% dei gesuiti.³⁷⁶ Alla morte di Ignazio i membri della Compagnia ammontavano a circa un migliaio, suddivisi secondo le seguenti quote: 38 membri erano stati ammessi alla professione dei quattro voti (47 se si includono i primi compagni del fondatore), 11 erano i professi dei tre voti; 5 i coadiutori spirituali e 13 i coadiutori temporali formati; «circa 75 membri componevano dunque l’ordine vero e proprio, mentre più di 900 erano legati ad esso solo dai voti semplici».³⁷⁷ Il dato che colpisce di più tra quelli presentati è la cifra decisamente esigua dei professi dei quattro voti, i quali arrivavano a contare circa il 5% dei membri complessivi dell’ordine. Occorre, inoltre, fare un’ulteriore precisazione: i 38 professi dei quattro voti indica una cifra complessiva, che comprende tutti coloro che ebbero l’accesso alla professione durante il generalato di Ignazio. È possibile, dunque, che tale dato non racconti l’esatta compresenza dei professi tra il 1540 e il 1556 (non è da escludersi, infatti, che alcuni professi fossero già deceduti, mentre altri gesuiti raggiungevano il massimo grado dell’ordine).

chi è) sebene la sperienza ch’ella ha, l’havrà potuta sufficientemente drizzare, nondimeno quel che si può dire si restringe in pochi punti»; Med. 21, tomo I, 117r, al provinciale Blondo, Genova, 11 aprile 1586.

³⁷⁶ Cfr G. MONGINI, *Maschere dell’identità*, op. cit., pp.320-325.

³⁷⁷ *Ivi*, p.321.

Fino al generalato di Acquaviva la percentuale dei professi dei quattro voti sul totale dei membri dell'ordine si mantiene inalterata attorno al 5%. Alla morte di Laínez nel 1565 i membri dell'ordine ignaziano erano arrivati a toccare quota 3.000, mentre le nomine dei professi rimanevano a quota 74 (il 3% dei membri totali). A questo 3% va aggiunto il numero dei professi ancora in vita tra quelli nominati da Ignazio, ma è molto probabile che il totale complessivo non superasse, per l'appunto, il 5% dei membri dell'ordine.

Rimandando al volume di Mongini per tutti i dati dei generalati seguenti, basti precisare in questa sede che ancora durante gli anni di governo di Borgia il numero dei professi dei quattro voti si attestava a poco più del 5% dell'intero ordine, mentre durante il governo di Mercuriano la proporzione non superava il 6%. «Appare dunque un fenomeno potentemente strutturale il fatto che nei primi tempi della Compagnia una vera e propria aristocrazia di “perfetti” governava l'intero ordine e finiva per costituire, essa sola, il suo più autentico nucleo istituzionale. Al vertice di una gerarchia carismatico-iniziativa, vi era dunque una ristretta *élite* di *perfectos* che a sua volta dipendeva unicamente dalle direttive del generale». ³⁷⁸

Durante il generalato di Acquaviva si assiste, invece, a un primo cambiamento in questo senso, per quanto ancora piuttosto moderato. Al 1600 i gesuiti ammontavano a 8.519 membri, al 1608 a 10.641 e, infine, al 1616 a 13.112. Un tale aumento nel numero dei gesuiti (nel 1579, un anno prima della morte del predecessore di Acquaviva, i gesuiti contavano 5.165 membri) comportava anche un consequenziale aumento nel numero di persone incaricate del governo. Tra il 1581 e il 1600 Acquaviva nominò infatti ben 737 professi dei quattro voti, i quali rappresentavano perciò circa l'8,5% del totale dei membri dell'ordine. Tra il 1601 e il 1615 Acquaviva nominò 1.146 professi dei quattro voti, su un totale di 13.112 gesuiti. Senza sommare i professi nominati nell'arco temporale compreso tra il 1581 e il 1600, quelli nominati tra il 1601 e il 1615 raggiungevano l'8,7% dei membri complessivi dell'ordine.

L'ordine manteneva, dunque, ancora durante il generalato di Acquaviva, il suo impianto fortemente verticistico ed elitario, consentendo solo a una esigua parte dei suoi membri di ricoprire incarichi di governo, di partecipare all'elezione del generale e, di fatto, di pronunciare il celebre voto di obbedienza speciale al pontefice *circa missiones*. Erano

³⁷⁸ *Ivi*, p.322.

infatti i soli professi dei quattro voti gli unici gesuiti a realizzare pienamente l'ideale che Ignazio esplicita nella *Formula Instituti*, ovverosia la totale disponibilità all'evangelizzazione. Del resto, anche le stesse costituzioni ignaziane invitavano a prestare particolare cautela nello scegliere chi ammettere alla probazione e, ancora di più dunque, prevedevano una selezione estremamente accurata quanto ai gesuiti idonei alla professione dei quattro voti. Solo applicando criteri stringenti, infatti, ci si sarebbe assicurati che il numero dei professi (pur allargandosi o riducendosi a seconda delle necessità dell'ordine) avrebbe continuato a rappresentare *gens electa* e non una *turba* indistinta di gesuiti privi di reali talenti e virtù.³⁷⁹

Allo stesso tempo, tuttavia, appare opportuno notare che, se nei primi quarant'anni di vita della Compagnia di Gesù la percentuale dei professi dei quattro voti sul totale dei membri dell'ordine non superò mai quota 5%, durante il successivo governo di Acquaviva si registrò un piccolo ma significativo aumento. È chiaro che tale aumento fu funzionale a coprire la vertiginosa crescita in numeri e residenze a cui la Compagnia andò incontro nel corso di quegli anni. Se nel 1579 essa contava 199 case suddivise in 10 case professe, 33 residenze, 144 collegi e 12 noviziati; nel 1616, invece, essa si articolava in 32 province, 23 case professe, 372 collegi, 41 case di probazione e 123 residenze.

Ad avere un peso nell'aumento del numero dei professi fu indubbiamente anche il moltiplicarsi degli impegni nelle terre di missione, ma non si può escludere che, se Acquaviva procedette a nomine più frequenti rispetto a quanto lo erano state quelle dei suoi predecessori, fu anche per una maggiore disponibilità dimostrata nei confronti dell'esigenze dei membri dell'ordine, i quali naturalmente ambivano a raggiungere il massimo grado possibile previsto dalla Compagnia di Gesù. Tale disponibilità trova ragione, almeno in parte, nelle *epistolae generalium* sopra citate, le quali forniscono buona testimonianza di un malcontento radicato e diffuso all'interno dell'ordine.

Il rischio che Giovanni Pietro Maffei evidenzia in connessione all'alta percentuale

³⁷⁹ Cfr MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, p. VIII, c. 1, pp.217-218: «Ex parte subditorum, iuverit, magnam turbam hominum ad Professionem non admitti; nec quoscumque, sed electos homines, etiam inter Coadiutores formatos aut Scholasticos retineri. [...] Hoc autem non excludit numerum (licet magnum) eorum, qui erunt idonei, ut in Professos, vel Coadiutores formatos, vel Scholasticos approbatos admittantur; sed hoc eo spectat, ut commendatum habeatur, ne, qui tales non erunt, idonei (praecipue ad Professionem) facile censeantur: et cum bene observabitur quod in prima et in quinta parte dictum est, satis erit. Qui enim huiusmodi essent, turba existimari non deberent, sed potius gens electa, tametsi magna ea esset». Cfr anche *ivi*, p. X, pp.275-276.

(per quanto sottostimata) di gesuiti scontenti è che essi possano far valere le proprie ragioni appellandosi direttamente al pontefice; una eventualità che il gesuita giudica altamente probabile. Di fatto, le *epistolae generalium* milanesi redatte all'indomani della visita del padre Fabio de Fabii confermano l'ipotesi del Maffei e testimoniano di una pratica diffusa, che il generale si stava impegnando a contenere. L'11 gennaio 1597 Acquaviva scrive al padre Vipera per affrontare una spinosa questione sottopostagli dal provinciale:

A quel punto della lettera di Vostra Reverenza del poter venire i nostri a Roma, respondo adesso più a lungo quello che ad alcun'altro provinciale ho scritto, et è che quanto a quelli che vorrebbero venire a Roma sappia che l'ordine et intentione di Sua Santità non è di voler dare libertà et libera licenza ad ogni religioso di poter venire per ogni causa, ma solamente che non possano essere impediti né si possa negar la facoltà di venire a quelli che vogliono far ricorso a Sua Beatitudine come dal decreto chiaramente si vede di cui si manda copia, nel quale Sua Santità ordina che nessun religioso possa né debba venire a Roma senza licenza del suo generale o protettore della religione quelle che l'hanno. Et così Vostra Reverenza può et deve liberamente prohibire et dissuadere quelli che non allegano causa di venire et che si osservi la consuetudine antica di non venire senza licenza nostra.³⁸⁰

La questione verteva, dunque, sulla possibilità per i gesuiti di interloquire con il papa. A questo proposito il generale precisa che, se in linea teorica a nessun religioso può essere impedito di fare ricorso al pontefice, è al generale o al cardinale protettore di ciascun ordine che spetta il compito, in ultima istanza, di stabilire chi possa recarsi a Roma. Il generale chiede dunque al padre Oliva di proibire la partenza per Roma a tutti quei gesuiti che non abbiano precisato il motivo di tale visita e, in ogni caso, di non consentire a nessuno di mettersi in viaggio senza prima aver ottenuto la sua approvazione preventiva. Il rischio ipotizzato da Giovanni Pietro Maffei è dunque concreto e non è possibile escludere che esso abbia giocato un ruolo non indifferente nell'indurre il generale a consentire ai gesuiti una maggiore facilità di accesso alla professione dei quattro voti.

Tra i gesuiti sopra citati, di cui è testimoniata la scarsa soddisfazione quanto al grado raggiunto all'interno dell'ordine, è nel solo caso di Giovanni Battista Alessandrino che

³⁸⁰ Med. 22, tomo II, 57r, al provinciale Vipera, Milano, 11 gennaio 1597.

emerge la possibilità che il padre faccia richiesta per incontrare il pontefice. Il generale dà conto di questa eventualità in una lettera inviata al provinciale Vipera il 18 gennaio 1597:

Respondiamo al padre Giovanni Battista Alessandrino che ci domanda d'essere licenziato dalla Compagnia che Vostra Reverenza lo chiamerà a Milano per dirgli più a lungo quello che ci occorre, et così Vostra Reverenza farà et per adesso gli dirà che veramente non si vede causa sufficiente di doverlo mandare dalla Compagnia perché in questo modo né egli starebbe con buona conscientia et noi ancora se non procurassimo prima d'aiutarlo a riconoscere lo stato suo, che per conto de' gradi non conviene che egli faccia così importante risoluzione contro la perseveranza nella sua religione et come Vostra Reverenza l'haverà fatto capace di questo lo animerà a star saldo ne' santi propositi, ma perché forse o non si quieterà o farà istanza di venire a Roma, vegga suavemente di trattenerlo finché risolviamo questo punto assai grave per lui et per suoi pari, che così deviamo fare con simili soggetti che senza causa domandano licenza di uscire o di venire a Roma per vedere se Sua Santità.³⁸¹

Coadiutore spirituale formato dall'aprile del 1588,³⁸² il padre Alessandrino ambiva a ricoprire un grado più elevato all'interno della gerarchia dell'ordine. L'impossibilità ad accedere alla professione lo induce quindi a chiedere al generale di essere licenziato dalla Compagnia, ma il generale non esclude (doveva esserci, evidentemente, una precisa tendenza in atto a questo riguardo) che il padre possa avanzare la richiesta di recarsi a Roma per conferire direttamente con il pontefice. Invita perciò il provinciale ad animare il gesuita alla costanza e insieme gli chiede di trattenerlo presso la provincia. Il riferimento alla necessità di risolvere *questo punto assai grave per lui et per suoi pari* lascia intendere come la questione fosse diffusa e radicata all'interno dell'ordine, soprattutto tra coloro che, al pari di Alessandrino, ricoprivano il grado di coadiutore spirituale formato.

Come annota Sabina Pavone in *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, il numero dei coadiutori spirituali (ovverosia l'ultimo stadio prima di poter accedere alla professione dei tre e dei quattro voti) andò aumentando notevolmente dalla fondazione dell'ordine fino agli anni di governo di Acquaviva: se durante il generalato ignaziano essi costituivano l'8%

³⁸¹ Med. 22, tomo I, 58r, al provinciale Vipera, Milano, 18 gennaio 1597.

³⁸² Med. 21, tomo I, 199 Ar, al provinciale Blondo, Milano, 9 aprile 1588.

dei gesuiti, sotto Borgia arrivarono a toccare il 24,9% e sotto Acquaviva il 47%.³⁸³

Il confronto tra questi dati e quelli forniti da Guido Mongini dipingono un ordine fortemente squilibrato, in cui quasi la metà dei membri era riuscita a raggiungere il grado di coadiutore formale ma si trovava impossibilitata a procedere oltre. Appare dunque evidente il motivo per cui tale insoddisfazione fosse diventata tanto presente e pressante tra le questioni di governo di Acquaviva: se l'ordine avesse contemplato una più equa distribuzione di uomini tra tutti i gradi previsti, vi sarebbe stata meno pressione su quelli più elevati. Al contrario, in un ordine che aveva superato i 13.000 uomini poco meno della metà era riuscita a raggiungere l'ultimo grado prima della professione solenne e ambiva, di conseguenza, a completare il proprio percorso con quanto rimaneva.

Gli alti requisiti richiesti a chi ambisse a diventare professo dei quattro voti si prestano a spiegare il perché di una tale struttura a imbuto, mentre l'indeterminatezza nella quale si realizzava l'intero iter (senza alcuna scadenza fissa) veniva additata dai tanti gesuiti scontenti come il principale ostacolo al raggiungimento del massimo grado previsto dall'ordine.

Con la visita del padre Fabio de Fabii chiudiamo, dunque, l'analisi dei rapporti tra la curia generalizia romana e la provincia milanese dell'ordine nella prima metà del lungo generalato di Claudio Acquaviva. Dall'esame delle *epistolae generalium* la provincia milanese si presenta come un ottimo punto di osservazione delle dinamiche in corso all'interno della Compagnia di Gesù nel corso degli anni considerati in questa sede. Ricca di gesuiti dall'alto profilo intellettuale, la provincia fu uno dei più importanti centri della dissidenza gesuitica, la quale proseguiva ben oltre i confini dell'impero spagnolo. Presso Milano si incontrarono più anime riformiste, miranti a obiettivi affini ma non del tutto sovrapponibili. Se le voci di una progettata riforma spirituale sembrarono placarsi con la partenza dalla provincia del padre Gagliardi, vive e vegete rimasero quelle per una riforma istituzionale dell'ordine nel senso di una maggiore collegialità delle decisioni.

La presenza di figure di alto valore intellettuale a ricoprire le principali cariche ecclesiastiche della città creò un ambiente favorevole all'aprirsi del dibattito sul ruolo dell'autorità religiosa e di quella civile, un dibattito nel quale si inserirono i membri

³⁸³ S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, op. cit., p.11.

dell'ordine ignaziano non senza causare fratture all'interno dello stesso corpo gesuitico. La vasta preparazione culturale e i beni intellettuali di cui erano richiesti per poter accedere all'ordine, rendeva i gesuiti particolarmente capaci di intessere relazioni significative tanto con le autorità secolari che con quelle religiose. Al contempo, tale formazione li rendeva maggiormente soggetti alle tentazioni mondane, alle quali avevano più occasione di essere esposti rispetto ai membri degli altri ordini religiosi.

Per mantenere la disciplina religiosa, Acquaviva invoca spesso la necessità di un rinnovamento dello spirito per l'intero ordine gesuitico e ricorda ai superiori a quali compiti sono chiamati nei confronti dei propri sottoposti. Allo stesso tempo, il generale è ben consapevole del ruolo svolto dalle autorità ecclesiastiche, civili e dai gruppi di potere locali nell'affermazione e nel successo dell'ordine; si trova dunque ad applicare, nella concreta pratica del governo, principi di prudenza non esclusivamente divina.

L'organizzazione missionaria al tempo di Acquaviva. Il caso della Provincia Mediolanensis attraverso le *epistolae generalium* e le *litterae indipetae*

Fin dal momento della sua fondazione, con il famoso quarto voto di obbedienza speciale al pontefice *circa missiones*, la Compagnia di Gesù esplicitamente dichiarava la propria specifica vocazione missionaria, resa già evidente, del resto, dalla primitiva intenzione di Ignazio di Loyola di recarsi in Terra Santa.

Se più spesso è il XVII secolo a essere indicato come il periodo di massimo sviluppo e successo per le missioni, è altresì vero che già a partire dalla metà del Cinquecento la Compagnia aveva definito e strutturato una propria strategia, basata su quella che potrebbe essere definita un' "istituzionalizzazione" delle missioni. Si abbandonava, dunque, quella concezione provvidenzialistica della diffusione della Parola di Dio che aveva giustificato pratiche di dubbia efficacia quali i battesimi di massa, per adottare un approccio maggiormente realistico, che prevedeva un'approfondita conoscenza della lingua, della cultura e delle tradizioni locali nonché una più sviluppata capacità di adattare ad esse l'insegnamento del cristianesimo.³⁸⁴

L'impegno missionario dell'ordine ignaziano è stato e continua a essere, senza dubbio, uno dei temi più di frequente trattati dagli studiosi interessati alla storia della Compagnia di Gesù. In questo senso, una delle fonti che ha riscosso maggiore successo nell'indagine circa la vocazione e l'organizzazione missionaria dell'ordine è quella costituita dalle cosiddette *litterae indipetae*. A partire dalla fine degli anni Novanta e, ancora di più, dall'inizio del nuovo millennio questo interessante e nutrito corpus è arrivato a intercettare l'attenzione degli studiosi, a cominciare da Gian Carlo Roscioni che, nel 2001, pubblicò *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, la prima monografia

³⁸⁴ Si veda a questo proposito A. PROSPERI, *L'Europa cristiana e il mondo. Alle origini dell'idea di missione* (1992), ora in ID., *America e Apocalisse*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1999, pp.89-112; ID., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, pp.551-684; G. PIZZORUSSO, *Le choix indifférent. Mentalités et attentes des Jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVII^e siècle*, in "Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée", 109, 1997, pp. 881-94.

interamente dedicata allo studio di questa fonte.³⁸⁵ A partire da questo volume, che leggeva le *indipetae* come autentici diari personali, veri e propri sfoghi dell'anima e perciò privi di qualsiasi componente di ordine retorico,³⁸⁶ la produzione storiografica a riguardo si è moltiplicata³⁸⁷ ed è giunta persino a toccare il pubblico non specialista grazie alla pubblicazione nel 2014, per le edizioni de' Il sole 24 ore, del volume di Emanuele Colombo

³⁸⁵ G.C. ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Einaudi, Torino 2001.

³⁸⁶ Da questo tipo di lettura mette in guardia Adriano Prospero nel suo recente volume *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 2016, p.34: «Così tante sono le narrazioni autobiografiche della propria vocazione che per questa via si sono accumulate negli archivi e sono finite nelle edizioni di fonti gesuitiche o nelle storie della Compagnia da diffondere l'idea che l'impulso a scrivere di sé fosse specialmente presente in questo Ordine religioso e chi vi si è imbattuto non ha resistito alla tentazione di leggere quei racconti come testimonianze autobiografiche allo stato puro, documenti della vita affettiva e dei sentimenti di una intera collettività di testimoni del passato».

³⁸⁷ I primi ad occuparsi delle *litterae indipetae*, già nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta, furono i gesuiti Ernest Joseph Burrus e Miguel Battlori: E.J. BURRUS, *A Monument to Jesuit Heroism*, in "Woodstock Letters", 84, 1955, pp.335-347; M. BATTLORI, *Note sull'ambiente missionario nell'Italia del Cinquecento*, in H. JEDIN (a cura di), *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Antenore, Padova 1960, pp.83-9.

Negli ultimi vent'anni invece i contributi sul tema si sono fatti numerosissimi; se ne citeranno perciò soltanto alcuni a titolo d'esempio. Pubblicato nel 2007, il volume *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, a cura di Bernard Vincent e di Pierre-Antoine Fabre (Ecole française de Rome, Roma 2007), raccoglie diversi contributi circa l'impegno missionario della Compagnia di Gesù. Tra di essi, quattro si fondano e trattano in modo specifico delle *litterae indipetae* prodotte dai membri dell'Ordine in epoca moderna: C. DE CASTELNAU L'ESTOILE, *Élection et vocation. Le choix des missionnaires dans la province jésuite du Portugal (1592-1596)*, pp.24-8; A. MALDAVSKY, *Administrer les vocations. Les Indipetae et l'organisation des expéditions de missionnaires aux Indes Occidentales au début du XVIIe siècle*, pp. 45-70; P.-A. FABRE, *Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leurs indipetae (1580-1605)*, pp. 71-88; A. R. CAPOCCIA, *Le destin des indipetae au-delà du XVI^e siècle*, pp. 89-110.

Merita di essere ricordato anche quel filone della ricerca storiografica, portato avanti soprattutto da Marina Massimi, che legge le *indipetae* secondo una prospettiva psicologica: M. MASSIMI, A.B. PRUDENTE, *Um encendido desejo das Indias*, Edições Loyola, São Paulo 2002; L.V. SOUZA, M. MASSIMI, *Il desiderio dell'oltremare nelle litterae indipetae: le condizioni psicologiche per l'azione nella narrativa di giovani gesuiti del sedicesimo secolo*, in "Memorandum", n.3, 2002, 55-71; M. MASSIMI, P.R. DE ANDRADA PACHECO, *O conhecimento de si nas Litterae Indipetae*, in "Estudos de Psicologia", 10/3, 2005.

Una breve panoramica della recente bibliografia prodotta sulle *indipetae* della Nuova Compagnia comprende: G. MONGINI, *Missioni estere e tradizioni identitarie nella Compagnia di Gesù. Le lettere indipetae italiane del primo Ottocento (1817-1835)*, in "Ricerche di Storia Sociale e Religiosa", 84, 2013, pp.59-94; E. COLOMBO, M. MASSIMI, *Cartas de un viaje interior. Una investigación en curso sobre las cartas indipetae italianas de la Nueva Compañía*, in L. CORREA, E. COLOMBO, G. WILDE (a cura di), *Las misiones antes y después de la restauración de la Compañía de Jesús. Continuidades y Cambios*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de Mexico 2014; E. COLOMBO, M. MASSIMI, *In viaggio. Gesuiti italiani candidati alle missioni tra Antica e Nuova Compagnia*, Il sole 24 ore, Milano 2014; E. COLOMBO, G. MONGINI (a cura di), *L'ardentissima brama delle missioni. Nuove fonti per la storia della Compagnia di Gesù tra Otto e Novecento: percorsi di ricerca nelle lettere indipetae*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 88, 2016; E. COLOMBO, M. ROCHINI, *Four Hundred Years of Desire. Ongoing Research into the Nineteenth Century Indipetae*, in N. GUASTI (a cura di), *Representation of the Other and Intercultural Experiences in a Global Perspective (16th to 20th Centuries)*, Mimesis International, Milano 2017, pp.83-108.

e Marina Massimi *In viaggio. Gesuiti italiani candidati alle missioni tra Antica e Nuova Compagnia*, uno studio comparato dei temi ricorrenti nelle *indipetae* tra Antica e Nuova Compagnia.³⁸⁸

Tuttavia la notevolissima mole di questo *corpus* ha fatto sì che la maggior parte dei contributi inerenti alle *indipetae* ne abbia preso in esame soltanto una piccola parte, delimitata in base a criteri cronologici o geografici.³⁸⁹ Ancora più difficile e infrequente che si riuscisse a confrontare le *indipetae* con altre fonti gesuitiche.³⁹⁰

Per questo mi è parso opportuno dedicare una parte del mio elaborato a indagare la questione dell'organizzazione missionaria della Compagnia tramite l'instaurazione di un dialogo tra due tipologie di fonti: da un lato le *litterae indipetae* che, per quanto non esenti da formule retoriche ben codificate, si prestano a rappresentare le ambizioni e a esplicitare le ragioni di tanti giovani gesuiti desiderosi di essere inviati in missione, e dall'altro le *epistole generalium*, che raccontano del complesso apparato burocratico e amministrativo che reggeva tutto il sistema missionario dell'ordine ignaziano e nel quale anche le singole vocazioni finivano per confluire.

³⁸⁸ E. COLOMBO, M. MASSIMI, *In viaggio. Gesuiti italiani candidati alle missioni tra Antica e Nuova Compagnia*, op. cit.

³⁸⁹ Poche le eccezioni: il volume di Colombo e Massimi uscito per Il sole 24 ore, ad esempio, e A.R. CAPOCCIA, *Per una lettura delle indipetae italiane del Settecento: "indifferenza" e desiderio di martirio*, in "Nouvelles de la Republique des Lettres", 2000-I, 7-47 nel quale l'autrice ha letto e analizzato poco meno di mille lettere prodotte dai gesuiti italiani nel XVIII secolo.

³⁹⁰ Una delle poche eccezioni in questo senso è costituita dai *Catalogi defunctorum*, a cui molti studiosi sono ricorsi per capire, sulla base del luogo di morte, se il gesuita autore della missiva fosse effettivamente stato designato per le Indie.

L'utilità di questi *Catalogi* nell'individuazione dei gesuiti missionari si fonda sul fatto che, considerate la difficoltà e pericolosità del viaggio per mare, i ritorni dai luoghi di missione erano rarissimi, soprattutto qualora essi fossero stati oltreoceano. Occorre tuttavia precisare che i *Catalogi defunctorum* dell'Antica Compagnia (soprattutto a questa altezza temporale, quando ancora l'archiviazione centrale del materiale proveniente dalle provincie era in fase di organizzazione) non esauriscono tutti i gesuiti membri dell'ordine: molti nomi riportati in calce alle *indipetae* o nei vari cataloghi che i provinciali inviavano alla curia generalizia a scadenza prefissate non compaiono invece nei *Catalogi defunctorum*. Si potrebbe dedurre che i nomi mancanti appartengano a gesuiti morti al di fuori del proprio ordine, magari proprio perché frustrati nel loro desiderio di partire per le Indie, ma è forse più plausibile credere che, molto semplicemente, di tanti fra loro non sia rimasta traccia documentaria.

1. Le *litterae indipetae*

Quando si parla di *litterae indipetae* si intende l'insieme delle lettere che i gesuiti interessati a partire come missionari per le Indie inviavano al preposito generale per esprimergli la propria vocazione missionaria e chiedergli di essere tenuti in considerazione nel caso di una nuova spedizione.

Il termine latino *indipetae*, nato come contrazione di *Indiam petens* o *Indiam petentes*,³⁹¹ entra nella storia della Compagnia fin dalle sue origini. La sua coniazione è in genere attribuita a Juan Antonio de Polanco, segretario di Ignazio di Loyola e in seguito dei suoi successori Diego Laínez e Francesco Borgia. Nel filtrare la grande massa di lettere che quotidianamente raggiungeva la curia generalizia, il segretario del generale iniziò ad apporre su quante fra di esse fungevano da candidatura per le missioni d'oltremare la formula *Indiam petit*. L'espressione venne in breve canonizzata e utilizzata come indice di classificazione per la conservazione della corrispondenza negli archivi dell'Ordine.³⁹²

In queste petizioni il religioso, solitamente di giovane età, esprimeva con enfasi la propria vocazione all'apostolato, mettendosi a disposizione dei superiori per qualsiasi destinazione avessero ritenuto opportuna – senza per questo, tuttavia, astenersi dal fornire una preferenza in merito – e precisando tutti quei limiti e quelle capacità o, meglio ancora, “talenti”, per usare un termine alquanto ricorrente nel lessico proprio della Compagnia, che avrebbero potuto essergli da ostacolo o, al contrario, giovargli nel caso di una sua destinazione all'attività missionaria.

La collezione, limitatamente alle *indipetae* prodotte dall'Antica Compagnia, costituisce il *titulus IX* del *Fondo Gesuitico* (FG) conservato presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) e si compone di 14.067 lettere redatte autograficamente da 6.167 gesuiti.³⁹³ Il

³⁹¹ In età moderna il termine *Indie* poteva indicare sia l'Asia sia l'America e comprendere dunque la totalità delle missioni gesuitiche.

³⁹² Cfr C. FERLAN, *Candidati alle Indie. Le litterae indipetae nella Compagnia di Gesù*, (testo presentato in occasione della giornata di studi “Padre Kino e i suoi tempi. Una riflessione storica”, Trento 10.11.2011): http://www.academia.edu/1708993/Candidati_alle_Indie_Le_litterae_indipetae_nella_Compagnia_di_Ges%C3%B9

³⁹³ Per un'analisi del *Fondo Gesuitico* dell'ARSI si veda E. LAMALLE, *La documentation d'histoire missionnaire dans le “Fondo Gesuitico” aux archives romaines de la Compagnie de Jésus*, in “Euntes docete”, 21, 1968, pp.131-176; E. LAMALLE, *L'archivio di un grande ordine religioso: l'Archivio Generale della Compagnia di Gesù*, op.cit.

semplice confronto tra questi due numeri suggerisce come fosse prassi comune per gli scriventi avanzare la propria domanda più di una volta arrivando a spedire fino a quattro o cinque lettere, redatte a distanza di anni l'una dall'altra. Vi sono poi candidati particolarmente tenaci come il siciliano Metello Saccano (1612-1662), che per oltre dodici anni chiese di essere inviato nelle Indie e in soli tre anni, tra il 1640 e il 1642, inviò ben quarantotto lettere al generale Muzio Vitelleschi, riuscendo infine a realizzare il proprio proposito.³⁹⁴

Le *indipetae* sono ordinate cronologicamente e suddivise in 29 scatole a seconda dell'Assistenza da cui provengono.³⁹⁵ Oltre alle richieste di partenza dei gesuiti, nello stesso *titulus* IX è possibile trovare lettere scritte dai provinciali e indirizzate al generale, recanti informazioni più dettagliate e puntuali in merito ai richiedenti.

Le *indipetae* che possono tornare utili ai fini del presente lavoro sono contenute all'interno del faldone FG 733, che comprende le missive inviate dagli aspiranti missionari al generale dal 1589 al 1606. Le lettere ivi raccolte provengono dall'intera Assistenza d'Italia, per cui è necessario consultare l'indicazione del luogo apposta dallo scrivente in calce al proprio scritto per poter individuare quelle prodotte nella provincia milanese.

Occorre, tuttavia, precisare che il faldone 733 non esaurisce tutte le *indipetae* prodotte nella provincia milanese in quello stesso periodo: il faldone FG 732 raccoglie infatti alcune lettere di cui non si conosce né data né, talvolta, destinatario; è dunque possibile, anzi assolutamente probabile che al suo interno possano essersi conservate delle lettere redatte a Milano nell'arco cronologico considerato ai fini del presente lavoro.

Altre due considerazioni preliminari sono d'obbligo: la prima riguarda il fatto che non tutte le *indipetae* mai redatte dai gesuiti sono giunte fino a noi. Nel rapportarsi a questi documenti occorre sempre tenere presente che una parte non indifferente di essi non è stata conservata e perciò sopravvive solo a livello di traccia in riferimenti contenuti all'interno delle stesse lettere.

Inoltre, una catalogazione sistematica delle *indipetae* ha avuto inizio soltanto nel 1589, motivo per cui tutte le *indipetae* prodotte tra il 1581, anno di inizio del generalato di

³⁹⁴ E. COLOMBO, M. MASSIMI, *In viaggio. Gesuiti italiani candidati alle missioni tra Antica e nuova Compagnia*, op. cit., pp.34-5.

³⁹⁵ Per una rappresentazione grafica chiara e precisa della catalogazione delle *indipetae* dell'Antica Compagnia nel Fondo Gesuitico si veda A. MALDAVSKY, *Pedir las Indias. Las cartas indepetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico*, in "Relaciones", 132, 2012, 147-181, pp.171-2.

Acquaviva, e il 1589 o si trovano variamente inserite all'interno di altri faldoni esclusi dal *titulus* IX del Fondo Gesuitico o rimane da concludere che siano andate perdute. I frequenti riferimenti alle *indipetae* presenti nelle *Epistolae Generalium* ben prima del 1589³⁹⁶ ci consentono di affermare che realmente ci fu una cospicua produzione di lettere anche nei primi anni di governo di Acquaviva e, con ogni probabilità, anche nel corso dei generalati precedenti; se, dunque, queste *indipetae* non sono giunte fino a noi, il motivo è probabilmente da ascrivere al fatto che l'assenza di una precisa modalità di catalogazione ne ha comportato nel migliore dei casi la dispersione, nel peggiore la perdita o eliminazione.

I numeri più precisi aiuteranno ad entrare nel merito della questione. Durante l'intero generalato di Acquaviva, dal 1581 al 1615, si contano per la provincia milanese 249 *indipetae*, attribuite a un totale di 99 autori differenti. Già il confronto tra questi due numeri lascia facilmente intendere come i candidati alle Indie tendessero a reiterare la propria offerta in quei momenti in cui l'organizzazione di una nuova missione sembrava particolarmente vicina. La maggior parte degli autori scrive dal collegio di Brera di Milano, ma non mancano scriventi da Arona, da Genova, da Torino e da Mondovì; meno frequenti altre provenienze all'interno della stessa provincia. Tuttavia, di queste 249 *indipetae* non se conta nessuna anteriore al 1590 e soltanto otto sono precedenti al 1600. Il divario impari fra il numero di lettere pre e post 1600 permette di concludere che, benché la conservazione del materiale all'interno dell'archivio dell'ordine sia iniziata a partire dal 1590, furono necessari altri anni ancora perché si procedesse alla stessa in modo effettivamente sistematico.

Considerata la scarsità di *indipetae* precedenti al 1600 e al fine di effettuare un confronto che possa rivelarsi realmente significativo, il lettore noterà come, in assenza di lettere precedenti al 1600, siano state utilizzate come termine di paragone rispetto alle *epistolae generalium* anche *indipetae* degli anni successivi, per quanto sempre provenienti dalla provincia milanese e attinenti al governo di Acquaviva. La tal cosa è resa possibile dalla evidente continuità di contenuti e terminologia riscontrabile tra tutte le *indipetae* sia dell'Antica come della Nuova Compagnia e già ampiamente trattata – come si precisava

³⁹⁶ Il primo riferimento a una *indipeta* presente nelle epistole redatte da Acquaviva risale al 1583 ed è in risposta al padre Cesare Casuli: «Ci è stato molto caro l'avviso che Vostra Reverenza ci ha dato nella lettera sua di 6 del passato intorno i buoni desiderii che a Dio Nostro Signore piace di comunicarle d'andare a fatigar nelle Indie» (ARSI, Med. 21, tomo I, 2 luglio 1583, al p. Cesare Casuli). Da allora se contano per tutti gli anni fino e oltre il 1589.

poc'anzi – nel volume *In viaggio* di Emanuele Colombo e Marina Massimi.³⁹⁷ Le lettere *indipetae* si mantengono sostanzialmente uguali nel passare degli anni e, anzi, dei secoli, tanto che a chi scrive non è parso inopportuno o metodologicamente scorretto, in assenza di esempi provenienti da lettere precedenti al 1600, ricorrere anche a quelle immediatamente successive.

Per avere un'idea complessiva di quella che doveva essere la reale consistenza delle *indipetae* prodotte dai gesuiti dell'Antica Compagnia occorre dunque sommare a quelle esistenti e conservate nel Fondo Gesuitico le *indipetae* collocate altrimenti nell'Archivio romano dell'ordine e, soprattutto, aggiungere ad esse una stima ipotetica delle numerose lettere andate perdute. Padre Edmond Lamalle calcola che le *indipetae* sparse all'interno della corrispondenza ordinaria e nelle piccole raccolte suddivise per Provincia ammontino a due o tremila esemplari. Mentre, per quanto riguarda le lettere che non sono state conservate, padre Lamalle, basandosi sulle indicazioni contenute nelle varie *indipetae* e sugli indici antichi, stima che il totale arrivasse a toccare le 22/24.000 domande, fino alla soppressione nel 1773.³⁹⁸

Le lettere *indipetae* redatte a partire dalla ricostituzione dell'Ordine, pur essendo tutte raccolte all'interno della sezione dell'ARSI dedicata alla Nuova Compagnia (NovaCom), non possono però vantare una catalogazione chiara ed efficace al pari di quella realizzata per il resto della produzione. Esse non sono infatti raccolte in un unico fondo, ma suddivise per Provincie, non sempre con criteri chiari.³⁹⁹ Nonostante la soppressione dell'Ordine e la drastica riduzione numerica che inevitabilmente ne seguì, le richieste per le missioni

³⁹⁷ A questo proposito, un esempio significativo che lascia emergere chiaramente quali siano i termini della questione è citato da Marina Massimi ed Emanuele Colombo alle pagine 110 e 111 del volume sopra menzionato. In queste pagine, infatti, gli autori si soffermano a prendere in esame la terminologia usata dagli scriventi nel corso del Novecento per fare riferimento al proprio carattere.

Benché nel XX secolo la scienza psicologica e la psicanalisi fossero in pieno sviluppo, nelle *indipetae* gesuitiche è possibile notare il ricorso a categorie già in uso in età moderna come, appunto, temperamento, ingegno, indole, inclinazione. Questo riproporsi di precise scelte terminologiche – sostengono gli autori – non deve leggersi come un rifiuto o, per lo meno, una chiusura della compagine gesuitica alle nuove scienze; serve piuttosto a dimostrare come le *indipetae* costituissero un genere ben preciso, ampiamente canonizzato da secoli di pratica, dotato di una terminologia e di stili propri, a cui i candidati continuavano ad adeguarsi.

Per questo motivo, soprattutto, ritengo che sia praticabile un confronto che tenga conto anche delle *indipetae* prodotte dopo il 1600, pur mantenendo fermi i due paletti, cronologico e geografico, del generalato di Acquaviva e della provenienza dalla provincia milanese.

³⁹⁸ Cfr E. LAMALLE, *L'archivio di un grande ordine religioso*, op. cit., pp.102-3.

³⁹⁹ Per un sommario ma utile elenco delle *indipetae* post-1814 si veda E. COLOMBO, M. MASSIMI, *In viaggio. Gesuiti italiani candidati alle missioni tra Antica e nuova Compagnia*, op. cit., p.194.

continuarono a fluire a Roma fin dai primissimi anni dopo il 1814 e in seguito con sempre maggiore frequenza a partire dal generalato di Jan Philip Roothaan (1783-1853), che fu particolarmente impegnato nel rilanciare e consolidare l'attività missionaria della Compagnia.

Il senso di spedire a Roma una lettera di richiesta per essere inviati nelle provincie d'oltremare sta in una misura ufficiale che attribuisce al preposito generale la decisione ultima circa la selezione dei gesuiti da destinare alle missioni. Già a partire dal secolo XVI le missioni costituiscono infatti delle vere e proprie provincie e recarvisi implica perciò un cambiamento di residenza regolamentato da una precisa norma giuridica che ne riserva l'approvazione al generale.⁴⁰⁰ D'altro canto le costituzioni stesse assicurano al generale un diritto di controllo sul personale missionario.⁴⁰¹

Soltanto alcune missioni furono inizialmente esentate da questo modo di procedere: considerate non come provincie autonome, ma piuttosto come prolungamento di una provincia già esistente, il provinciale aveva perciò la facoltà di inviarsi i propri uomini senza dover necessariamente ricorrere al generale. È il caso del Canada per la provincia di Francia, del Prossimo Oriente per quella di Sicilia, della costa occidentale africana per quella di Portogallo e, un tempo, anche delle Filippine per quella del Messico. Questo spiega la consistenza più limitata delle *indipetae* provenienti dalla Francia e dal Portogallo.⁴⁰²

Di seguito si fornisce una tabella con i nomi dei novantanove autori di *indipetae* della provincia milanese e il numero di lettere da loro prodotte:

	Candidato	Num. di <i>indipetae</i> conservate		Candidato	Num. di <i>indipetae</i> conservate
1	Fabrizio Ajazza	3	51	Antonio Gallo	3
2	Girolamo Albertino	1	52	Gaspere Gallo	3

⁴⁰⁰ Cfr E. LAMALLE, *La documentation d'histoire missionnaire*, op. cit., p.161.

⁴⁰¹ Cfr MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, p.VII, c.2, p.203.

⁴⁰² Cfr E. LAMALLE, *L'archivio di un grande ordine religioso*, cit., p.102. Per il caso portoghese si veda anche C. DE CASTELNAU L'ESTOILE, *Élection et vocation. Le choix des missionnaires dans la province jésuite du Portugal (1592-1596)*, in B. VINCENT, P.-A. FABRE (a cura di), *Notre lieu est le monde. Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne*, Ecole française de Rome, Roma 2007, 21-43, pp.24-8.

3	Francesco Albrisiso	1	53	Simone Garibaldi	1
4	Antonio Antoniotti	2	54	Dionisio Gatti	7
5	Cesare Antora	1	55	Giulio Cesare Isnardi	1
6	Agostino Avogadro	1	56	Giuli Ledi	2
7	Giovanni Battista Avogadro	3	57	Giacomo Antonio Mantegazza	1
8	Carlo Ottavio Benzo	1	58	Girolamo Mantegazza	3
9	Francesco Benzo	1	59	Bernardino Marai	1
10	Giovanni Pietro Benzoni	1	60	Ludovico Mariana	1
11	Filippo Bergieri	1	61	Giovanni Medaglia	1
12	Giovanni Lorenzo Bergieri	1	62	Pedro de Mendoza	3
13	Bartolomeo Bergonzo	1	63	Antonio Morano	1
14	Aurelio Bernieri	1	64	Alberto Mura	4
15	Giovanni Bartolomeo Biaminio	3	65	Giovanni Battista Noceto	1
16	Andrea Bianco	1	66	Giovanni Oliva	1
17	Costanzo Bocconi	1	67	Giovanni Giacomo Pasquale	28
18	Francesco Bodi	3	68	Giovanni Pietro Patarino	8
19	Giovanni Battista Borrelli	3	69	Pietro Patoria	4
20	Cristoforo Borri	6	70	Silvio Perrino	1
21	Pietro Gaspare Boselli	1	71	Pier Francesco Pinca	1
22	Antonio Luigi Cagnola	1	72	Giovanni Battista Porro	1
23	Sebastiano Campesio	1	73	Ludovico Porro	1
24	Andrea Caponago	1	74	Gregorio Porta	1
25	Giacomo Caranta	1	75	Giovanni Recalzone	3
26	Giacomo Cardano	1	76	Giovanni Rho	13
27	Pietro Carducci	2	77	Francesco Maria Ridolfi	1
28	Giovanni Battista Cavalerii	1	78	Vincenzo Rignoli	4
29	Tommaso Ceronio	3	79	Giovanni Battista Rossi	1

30	Alfonso Cignardi	8	80	Giovanni Rostagno	1
31	Girolamo Cignardi	1	81	Giuseppe Ruga	1
32	Alberto Clerici	1	82	Giovanni Battista Sacco	3
33	Geronimo Colletta	1	83	Agostino Sandiliano	2
34	Giulio Compiani	1	84	Ottavio Sandiliano	1
35	Giacomo Cremascola	1	85	Secondo Santo	1
36	Giulio Cesare Crusioni	1	86	Agostino Schiatti	5
37	Giovanni Pietro Cutica	2	87	Giovanni Battista Serrafino	1
38	Giuseppe Daddei	2	88	Claudio Francesco Settala	3
39	Geronimo Degano	2	89	Vincenzo Solumbrino	3
40	Giovanni Antonio Fabrica	1	90	Tommaso Taddei	2
41	Giovanni Battista Federico	1	91	Stefano Tesauo	1
42	Giovanni Maria Feilino	9	92	Carlo Torielli	3
43	Girolamo Fenogli	3	93	Giacomo Filippo Torielli	2
44	Giovanni Stefano Ferrari	2	94	Alfonso Vagnone	4
45	Agostino Ferreri o Ferrerio	4	95	Giovanni Varena	1
46	Giovanni Battista Ferrero	1	96	Giulio Cesare Vertena	1
47	Ippolito Forcieroli	3	97	Michele Visconte	1
48	Antonio Maria Fumagallo	1	98	Gervasio Vivaldo	1
49	Girolamo Gallarato	1	99	Michele Zanotti	2
50	Pier Francesco Gallarato	4			

2. Dietro le quinte. Criteri e condizioni per la partenza per le missioni d'oltremare

2.1 *Necessità e funzioni della littera indipeta*

Una delle prime questioni che si pone nell'analisi delle *indipetae* e sulla quale il confronto con le *epistolae generalium* può contribuire a fare luce riguarda l'evidente discrepanza tra quanti gesuiti partirono effettivamente per le Indie e quante *litterae indipetae* sono giunte fino a noi.

Per fare un esempio tratto dal materiale consultato ai fini del presente lavoro, tra il 1581 e il 1600 dalle *epistolae generalium* risulta che il generale scelse e inviò in missione soltanto quattro gesuiti allora residenti presso la provincia milanese: Celso Confalonieri, Carlo Spinola, Nicolò Levanto e Simone Forte; eppure, di questi nomi nessuno compare nell'elenco di autori di *indipetae*. Si potrebbe facilmente dedurre che questi gesuiti non abbiano mai prodotto una richiesta personale di invio alle Indie e che dunque siano stati individuati secondo modalità alternative rispetto a una candidatura scritta.

Al di là di questo singolo caso, discrepanze di tal genere sono all'ordine del giorno quando si tratta di *indipetae*. Nel suo contributo *Imagining the "Indies": Italian Jesuit Petitions for the Overseas Missions at the Turn of the Seventeenth Century*⁴⁰³ Camilla Russell conta, tra il 1590 e il 1615, 92 gesuiti italiani inviati in missione. Di questi soltanto in 23 – prosegue l'autrice – sono autori di *indipetae*. L'ovvio confronto tra i due numeri conduce Russell a sminuire l'importanza della redazione dell'*indipeta* nel processo di selezione missionaria a favore, invece, della mediazione presso il generale operata dalla viva voce di un gesuita di riguardo, come poteva essere un provinciale o un procuratore delle missioni estere: «The letter alone, it seems, did not hold the same status as the letter transformed – into the viva voce of the petitioner, or the personal (rather than written) recommendation of a superior.

⁴⁰³ C. RUSSELL, *Imagining the "Indies": Italian Jesuit Petitions for the Overseas Missions at the Turn of the Seventeenth Century*, in M. DONATTINI, G. MARCOCCI, S. PASTORE (a cura di), *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, vol.2, Edizioni della Normale, Pisa 2011, 179-189.

The fact that only twenty-three of the petitioners in the period surveyed here were chosen for the missions (with ninety-two Italians being sent altogether) suggests that the letters by no means were the sole means of securing a missionary appointment. Many petitioners consequently knew better than to rely on their letters alone, instead preferring to revert to the system by which missionaries were most likely chosen, through a combination of patronage networks in the colleges, the provincial authorities, and the procurators whose task it was to recommend candidates for selection».⁴⁰⁴

Dello stesso parere si dimostra Liam Matthew Brockey, autore della monografia *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*,⁴⁰⁵ nella quale offre un'ampia e approfondita panoramica circa la formazione e l'operato dei gesuiti inviati come missionari in Cina. Nel corso della trattazione Brockey ritorna più di una volta sul tema delle *litterae indipetae* ponendo in discussione la loro effettiva importanza ai fini della selezione. Al contrario, l'autore ribadisce il ruolo giocato da un'altra fonte gesuitica approntata nelle provincie e inviata alla curia generalizia romana: i cataloghi triennali redatti dai provinciali. Essi contenevano informazioni stringate ma utili e precise riguardo ogni gesuita: età, salute, anzianità nella Compagnia, percorso accademico e ministeri svolti. Inoltre offrivano un ritratto psicologico di ciascun membro (ad esempio: sanguigno, malinconico, collerico, flemmatico, ecc.) nonché una lista di possibili impieghi. Benché si trattasse in genere di notazioni alquanto succinte, esse contenevano informazioni sufficienti – sostiene Brockey – per escludere dal novero dei missionari coloro che mancavano dei giusti requisiti.

Pur non volendo negare in modo alcuno né il ruolo svolto dai cataloghi triennali né l'importanza dei procuratori, è però vero che risulta difficile valutare la necessità o non necessità di redigere un'*indipeta* basandosi sul numero di esse che si è conservato nell'archivio centrale della Compagnia. La maggior parte di queste missive, infatti, fa riferimento ad altri scritti precedenti che non sono giunti fino a noi. Alla luce di questa osservazione parrebbe logico concludere, ritornando all'esempio citato da Camilla Russell, che il solo dato dell'assenza delle *indipetae* dei gesuiti italiani partiti in missione durante il generalato di Acquaviva non è prova bastante a dimostrare che essi non ne abbiano mai

⁴⁰⁴ *Ivi*, p.183.

⁴⁰⁵ L.M. BROCKEY, *A journey to the East. The Jesuit mission to China, 1579-1724*, Harvard University Press, Cambridge (USA) 2007.

scritte.

Di questo stesso parere è uno dei più famosi studiosi della Compagnia di Gesù Pierre-Antoine Fabre, che nel suo contributo al volume *Notre lieu est le monde. Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne*⁴⁰⁶ si trova a dover fronteggiare il medesimo problema di Russell, giungendo tuttavia a una conclusione diversa. Il suo oggetto di indagine sono i gesuiti partiti per le Filippine tra il 1581 e il 1605: di 191 partenti, soltanto in 19 risultano autori di una o più richieste, per un totale complessivo di 31 *indipetae*. A un primo esame parrebbe che solo una minima parte dei missionari avesse presentato una candidatura scritta, tuttavia Fabre si dice incline a credere che i gesuiti autori di *indipetae* fossero in origine più numerosi dei soli diciannove che oggi è possibile attestare. A sostegno della sua tesi porta una lettera che Francesco Almerici scrisse nel 1584 mentre era sul punto di imbarcarsi per le Filippine. In questa missiva, diretta a Roma, l'autore dimostra la sua contentezza per l'imminente partenza e si dice entusiasta di essere stato selezionato per le missioni soltanto allora, in occasione dell'organizzazione di una nuova spedizione verso le Filippine, benché avesse già espresso il suo desiderio in tal senso negli anni precedenti.⁴⁰⁷

La frequenza di riferimenti di questo tipo consente all'autore di affermare, da un lato, che ci troviamo di fronte a un vero e proprio "oceano di lettere perdute", che impedisce ogni approccio di tipo quantitativo alla fonte *indipetae*, e dall'altro che l'invio di una formale richiesta scritta doveva svolgere un ruolo niente affatto superfluo nell'istradamento amministrativo delle vocazioni verso la loro destinazione.

Un altro interessante contributo che può essere opportuno citare riguardo alla questione ora in esame è lo scritto di Charlotte Castelnau L'Estoile dal titolo *Élection et vocation. Le choix de la mission dans la province jésuite de Portugal à la fin du XVI^e siècle*.⁴⁰⁸ La tesi dell'autrice consiste nel dimostrare quanta parte abbia avuto il concetto di vocazione, e quindi la dimensione della volontarietà, nel processo di selezione del personale

⁴⁰⁶ P.-A. FABRE, *Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leurs indipetae (1580-1605)*, in B. VINCENT, P.-A. FABRE (a cura di), *Notre lieu est le monde. Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne*, Ecole française de Rome, Roma 2007, 71-88.

⁴⁰⁷ «Le fait qu'elle [la précédente o le precedenti lettere *indipetae* di Francesco Almerici] n'ait pas été conservée n'implique nullement qu'elle n'ait pas été écrite – la lettre citée semble assez nettement indiquer le contraire – mais plutôt que la première candidature d'Almerici pour les Indes orientales n'ait pas été retenue, et que, par conséquent, sa lettre ne soit peut-être pas entrée dans les archives administratives de l'Ordre», *ivi*, p.72.

⁴⁰⁸ C. DE CASTELNAU L'ESTOILE, *Élection et vocation. Le choix des missionnaires dans la province jésuite du Portugal (1592-1596)*, op. cit.

missionario.

Prima di addentrarsi nel vivo dell'argomentazione, l'autrice pone una premessa di metodo che risulta molto interessante ai fini del presente lavoro. Per realizzare il suo scritto, Castelnau L'Estoile non si è servita delle sole *litterae indipetae* portoghesi; il motivo che l'ha indotta a prendere in esame anche altre tipologie di fonti risiede nella quantità piuttosto limitata di *indipetae* di provenienza lusitana conservate presso l'Archivio Romano della Compagnia di Gesù e questo benché il Portogallo fosse una provincia a spiccatissima vocazione missionaria. L'ipotesi più plausibile circa questa rarità di fonti documentarie è che le petizioni degli aspiranti missionari non venissero conservate a Roma ma direttamente in Portogallo, limitandosi a circolare all'interno dell'ambito provinciale. Per questo motivo, l'autrice si trova a integrare le poche *indipetae* portoghesi con le liste di partenza redatte dai superiori lusitani. Alle consuete informazioni già fornite dai cataloghi triennali (luogo di nascita, numero di anni trascorsi nella Compagnia, anni di studio, ministeri svolti, ecc.), esse aggiungono notazioni che con poche parole definiscono la vocazione dei missionari in partenza.

Anche per il Portogallo, dunque, ritorna il problema, già menzionato, dell'assenza di *indipetae*; tuttavia, le liste di partenza si prestano a fornire nuove e utili informazioni a questo riguardo. Infatti – scrive l'autrice – all'interno di queste liste i superiori danno conto, in modo particolare, di due diverse fasi del processo di selezione del personale missionario: la prima fase è, per l'appunto, se il candidato abbia presentato o meno un'*indipeta*, mentre la seconda riguarda la reazione del gesuita alla notizia della sua imminente partenza. La presenza regolare e costante di questi due elementi nelle liste di partenza diventa, per Castelnau L'Estoile, prova dell'importanza attribuita dai vertici della Compagnia alla dimensione della volontarietà nel processo di organizzazione delle missioni e scelta dei partenti.

Alla premessa sulle fonti utilizzate, l'autrice fa seguire la presentazione di alcuni casi di gesuiti che, benché selezionati per le missioni e in possesso di tutti i requisiti necessari, non sono infine partiti per l'opposizione personale che hanno dimostrato al momento della loro designazione. A questo proposito, Castelnau L'Estoile pone sul banco un'ulteriore argomentazione, che appare tutt'altro che superflua: inviare gesuiti in missione costituiva un vero e proprio investimento di risorse economiche per la Compagnia, per cui a nessuno sarebbe giovato mandare alle Indie quei gesuiti che fin dall'inizio non si fossero dimostrati

adeguatamente motivati.

Molto interessante è, quindi, l'ultimo caso citato da Castelnau l'Estoile: si tratta di quegli *indipetae* che, pur avendo dichiarato esplicitamente in forma scritta il proprio desiderio di partire, respingono, una volta selezionati, la designazione alle missioni. Il caso serve all'autrice per dimostrare come talvolta la vocazione, anche laddove dichiarata, si potesse rivelare inconsistente. Spesso infatti manifestare questo tipo di vocazione, soprattutto in un contesto giovanile come quello di un noviziato, costituiva piuttosto una prova di merito, un facile mezzo per acquistare credito e onore agli occhi dei compagni e dei superiori. La possibilità per il gesuita autocandidatosi per le Indie di recusare infine l'invio in missione spiega perché i superiori lusitani descrivano in modo sistematico il momento in cui al candidato viene riferita la notizia della sua imminente partenza. La ricezione della notizia serviva dunque come ulteriore e definitiva conferma che la vocazione già espressa dal candidato corrispondesse alla realtà dei fatti.

I casi sopra menzionati da Castelnau L'Estoile contribuiscono a sottolineare quanta importanza avesse la dimensione della volontarietà nell'individuazione del personale missionario, una dimensione a cui le *indipetae* facevano diretto riferimento, ponendosi come lo strumento principe attraverso cui i candidati dimostravano la propria seria, ragionata e verificata intenzione di partire.

Per completare questa rapida panoramica bibliografica circa il ruolo effettivamente svolto dalle *indipetae* nel processo di selezione occorre, quindi, sottolineare un ultimo elemento, forse più prosaico ma non meno importante. Non era raro che la famiglia del missionario designato insorgesse di fronte alla prospettiva che il proprio parente partisse per le missioni lontane, con scarse probabilità di fare più ritorno in patria.⁴⁰⁹ Per questo motivo, risultava di fondamentale importanza per la Compagnia avere tra le mani un documento in grado di attestare come il processo di selezione traesse la sua origine dalla candidatura spontanea del missionario, che non ci fossero state pressioni di alcun tipo, che l'operato dei superiori non avesse fornito che l'ultimo suggello a un desiderio preesistente. L'*indipeta*, dunque, era un importante strumento di tutela per la Compagnia di Gesù nei confronti delle famiglie dei partenti. Si può ipotizzare che sia stata proprio questa esigenza a determinare

⁴⁰⁹ Anche riguardo a questa non rara eventualità scrive e fornisce interessanti esempi il summenzionato articolo di Charlotte Castelnau L'Estoile.

l'avvio di un sistematico processo di catalogazione e archiviazione del materiale.

Venendo all'analisi delle fonti prese in esame per il presente lavoro, le *epistolae generalium* che ho avuto modo di consultare sembrano piuttosto andare nella direzione già indicata da Pierre Antoine Fabre. Della prima parte del generalato di Acquaviva rimangono infatti pochissimi documenti che attestino il desiderio di partire per le Indie;⁴¹⁰ stupisce perciò di trovare all'interno delle *epistolae generalium* numerose lettere in risposta a *indipetae* ricevute. Dall'inizio del suo governo al 1600, Acquaviva rispose a non meno di 45 gesuiti milanesi (o meglio, residenti nella provincia di Milano) desiderosi di partire per le Indie. A questo numero, tuttavia, si accompagna una questione ulteriore: il generale rispondeva sempre a tutti gli scriventi? Oppure, limitava le sue risposte solo ad alcuni? Si può ipotizzare, ad esempio, che il generale usasse rispondere soltanto ai più insigni per nome o per ruolo svolto all'interno della Compagnia o a quei gesuiti che avessero già dimostrato di possedere i requisiti richiesti per le missioni e sembrassero dunque candidati alle Indie credibili in tutto e per tutto. Alla luce di questa possibilità, non è da escludersi che gli scriventi siano stati in numero ancora maggiore rispetto a quelli di cui si conserva una risposta da parte della curia generalizia.

Di questi 45 gesuiti che ricevettero una risposta dal generale rimane traccia delle *indipetae* soltanto di due tra loro. Il primo è Giulio Cesare Curioni che scrisse la sua *indipeta* il 30 novembre 1596 e ricevette due risposte dal generale tramite il provinciale Viperà il 5 luglio 1597 e poi, di nuovo, il 2 agosto dello stesso anno. Il secondo è Giovanni Oliva: la sua *indipeta* risale al 27 gennaio 1596 e la risposta del generale al 2 agosto 1597, nella stessa lettera inviata al provinciale Viperà nella quale si dà ricezione anche della candidatura di Curioni. L'ampio divario tra la data di spedizione dell'*indipeta* e quella di ricezione della risposta generalizia non esclude che di mezzo ci sia stato l'invio di un'ulteriore candidatura, di cui tuttavia non rimane traccia nell'archivio centrale dell'ordine.

Oltre a questi due gesuiti di cui è possibile ricostruire, anche se in modo piuttosto sommario, la vicenda di candidatura e risposta, ve ne sono almeno altri cinque che dovevano aver già scritto prima del 1600 ma di cui si conservano solo *indipetae* successive a questa data. Sono Antonio Antoniotti, Antonio Morano, Michele Visconte, Alfonso Vagnone e

⁴¹⁰ Soprattutto si consideri, come già si diceva, che una sistemazione organizzata delle *indipetae* è cominciata soltanto a partire dal 1590.

Giuseppe Daddei. Questo elenco di nomi può forse apparire inutile, ma serve a fornire una dimostrazione concreta di ciò che Pierre-Antoine Fabre definiva “oceano di lettere perdute”. Il fatto che l’elenco di coloro a cui il generale rispose e l’elenco di coloro che invece gli scrissero non coincidano tra loro o coincidano soltanto in parte costituisce un’importante prova del fatto che molte *indipetae* non siano state conservate, soprattutto negli anni che vanno dal 1581 alla prima parte del decennio successivo.

Tuttavia, a questo riguardo, le *epistolae generalium* consentono di fare un’ulteriore osservazione, che può contribuire a spiegare, almeno in parte, il problema dell’assenza dall’archivio dell’ordine di tante fra quelle richieste che pure dovettero essere presentate. Il primo dicembre del 1584 il generale scrisse a Torino al padre Cesare Doria in risposta a una sua precedente *indipeta*:

Non sarà se non largamente ricompensato da Dio Nostro Signore il pio desiderio che Vostra Reverenza tiene et di andare a travagliare nel Giappone in aiuto di quelle anime, et di farvi l’applicatione delli 130 ducati che mentre vive li pagano i suoi, per sustentatione di tanti de’ nostri che ivi poi s’habbiano da impiegare in servizio spirituale di quei popoli. Del primo non manchiamo di tenere memoria, et da che l’altra volta Vostra Reverenza ne fece istanza fu scritto fra il numero di quelli che hanno simil desiderio per farvi consideratione a’ suoi tempi. Quanto al secondo, perché è un pezzo ch’io sto con desiderio che sia sollevata la casa di Arona acciò che possa ricevere maggior numero di soggetti quali per strettezza del temporale non si possono abbracciare, credo che anco Vostra Reverenza si consolerà di sovvenirne tanta necessità, tanto più che questo medesimo è atto in aiuto dell’Indie, poichè da cotesta provincia come dall’altre si pigliano operarii per mandarvi a fatigare.⁴¹¹

Tralasciando le indicazioni del generale per un migliore impiego dei ducati di rendita del Doria, a cui si tornerà più avanti nel corso del capitolo, quello che preme segnalare ora sono le parole con cui Acquaviva rassicura il candidato alle Indie. Gli scrive, infatti, che già ai tempi della sua ultima *indipeta* è stato inserito nell’elenco di coloro che dimostrano il proprio interesse per essere inviati in missione. Basandosi sulle parole del generale, si deduce che doveva esistere un catalogo nel quale venivano riportati i nomi degli autori di *indipetae*.

⁴¹¹ Med. 21, tomo I, 57v, al padre Cesare Doria, Torino, 1 dicembre 1584.

A conferma del fatto interviene un ulteriore elemento presente su molte fra le *indipetae* conservate presso l'ARSI: sul retro delle lettere una mano diversa da quella dello scrivente, con ogni probabilità quella del segretario, verga le parole "cavato" o "messo a libro". L'esistenza di tale documento sembra confermare l'ipotesi di Pierre Antoine Fabre circa l'importanza della redazione di *indipetae* all'interno del processo di selezione del personale missionario: il fatto che non siano state conservate non dimostra che di esse non rimanesse traccia alcuna nell'archivio dell'ordine ignaziano. Anzi, la mancanza di una catalogazione sistematica per gli anni precedenti al 1590 può essere spiegata proprio adducendo la presenza di questo catalogo, che in un unico documento riuniva i nomi di tutti i candidati alle Indie.

Se la lettera a Cesare Doria è l'unica tra quelle scritte da Acquaviva nei primi vent'anni del suo governo a fare esplicito riferimento a un vero e proprio elenco di candidati alle Indie, è vero che nella quasi totalità dei casi il generale si premura di rispondere ai suoi soggetti che la loro richiesta non cadrà nel vuoto, ma che, al contrario, sarà tenuta in considerazione per le occasioni in cui si apriranno nuove concrete prospettive missionarie. Un esempio piuttosto tipico di risposta a un'*indipeta* si trova nell'epistola inviata da Acquaviva al provinciale di Milano, padre Blondo, il 7 gennaio 1584. In questa lettera il generale, dopo aver affrontato questioni di vario genere con il provinciale, passa a notificargli di aver ricevuto l'*indipeta* del padre Bernardino Salino e chiede al padre Blondo di farsi mediatore presso il gesuita della sua risposta:

Il padre Bernardino Salino, sin dall'anno passato mi significò con una sua il desiderio che tiene d'andar all'Indie, et io scrissi a Vostra Reverenza che gli facesse intendere che se ne sarebbe tenuto memoria. Hora egli torna a farmi istanza del medesimo et mostra di non haver mai havuto quella mia risposta. Desidero che Vostra Reverenza gli dica quanto all'hora scrissi et insieme che havendo a leggere il corso l'anno seguente questa sarà la sua India per questo triennio, ma che conservi il buon desiderio con indifferenza perché se sarà volontà di Dio Nostro Signore che vada all'India non mancherà la Maestà sua di mostrarcela.⁴¹²

Non occorre qui ripetere che nell'archivio centrale dell'ordine non rimane traccia delle

⁴¹² Med. 21, tomo I, 36r, al provinciale Blondo, Milano, 7 gennaio 1584.

indipetae di Bernardino Salino. Già alla prima il generale sostiene di aver risposto garantendo al candidato che si sarebbe ricordato di lui nel caso fosse stata organizzata una nuova spedizione, ma è probabile che si sia verificata qualche falla nella catena comunicativa,⁴¹³ se il padre Salino torna a scrivere ad Acquaviva, preoccupato dal suo silenzio. Evidentemente doveva essere prassi consolidata che il generale fornisse a ogni candidato una rapida risposta in cui per lo meno accusava la ricevuta della domanda, se anche non forniva alcuna garanzia in merito a una futura partenza; da qui dunque lo stupore di Bernardino Salino e la sua reiterata richiesta al generale.

Nella lettera di Acquaviva a Salino per mezzo del provinciale Blondo è possibile individuare tutti quegli elementi che compongono le consuete risposte del generale ai candidati alle missioni: Acquaviva rassicura il candidato che la sua domanda sarà ricordata nel caso di una nuova partenza e gli chiede di continuare a coltivare il suo desiderio nell'indifferenza. Da questa missiva, tuttavia, appare piuttosto chiaro che Bernardino Salino ha poche possibilità di essere designato per le missioni, dal momento che è incaricato di un ministero ("la sua India") che risulta utile alla provincia nella quale è inserito. Di fatto, il nome di Salino compare nei *catalogi defunctorum* della Compagnia, nei quali è riportato che il gesuita morì il 15 febbraio 1608 a Genova: segno evidente della sua mancata partenza per le missioni. Al di là di questo specifico caso, nel quale il generale avvisa il candidato delle scarse possibilità di una sua prossima partenza per le Indie, i due elementi che non mancano mai nelle risposte di Acquaviva sono il ricordo dell'*indipetae* e la richiesta al candidato che conservi il suo desiderio nell'indifferenza.

Salvo casi speciali, in cui Acquaviva sente di dover fornire ulteriori precisazioni in merito alla candidatura alle missioni di un suo sottoposto, le restanti sue risposte risultano molto simili le une alle altre, motivo per cui risulterebbe superfluo in questa sede riportare per esteso tutte le occorrenze in cui compaiono i due motivi sopra indicati. Se ne citeranno soltanto alcune, a titolo esemplificativo. Il 12 marzo 1584 il generale scrive al provinciale Blondo chiedendogli di comunicare a Camillo Sannio la ricevuta della sua *indipeta*:

⁴¹³ Tra il generale e il singolo gesuita autore di *indipeta* si frapponivano diversi passaggi intermedi: innanzitutto, la redazione delle lettere del generale avveniva tramite il contributo del suo segretario; dopo di che, nella maggior parte dei casi, le risposte alle *indipetae* non erano indirizzate direttamente ai rispettivi autori bensì in modo cumulativo al provinciale, a cui quindi spettava il compito di riferire ai sottoposti che il generale aveva ricevuto le loro missive e ne avrebbe avuto memoria.

Vostra Reverenza potrà far intendere al fratello Camillo Sannio ch'io tengo la lettera che mi scrive sopra il desiderio suo d'andar all'Indie, et che conservi questo buon proposito con la debita indifferenza che a suo tempo non mancheremo di farvi consideratione.⁴¹⁴

Si tratta di una notazione molto rapida, inserita in una più ampia lettera indirizzata al provinciale, come del resto era uso che capitasse nelle risposte alle *indipetae*, soprattutto qualora lo scrivente non fosse un professo come nel caso di Camillo Sannio. Il generale non si dilunga, ma fornisce la consueta risposta facendo appello ai due temi sopra ricordati: terrà in considerazione la sua candidatura quando verrà organizzata una nuova spedizione e, intanto, chiede al gesuita che conservi il suo proposito con indifferenza.

Dello stesso tenore è la lettera che Acquaviva invia al provinciale Blondo il 31 agosto 1585:

Desidero che Vostra Reverenza saluti in nome mio i nostri che saranno notati qui a parte dicendoli che ho ricevuto le loro lettere, ove mi significano le buone inspirationi che hanno dal Signore d'andar a travagliar nell'Indie, che non manchino di conservarle con religiosa indifferenza, et noi ne terremo memoria per farne resolutione a tempo suo.⁴¹⁵

I gesuiti che hanno fatto richiesta di andare alle Indie sono i padri Antonio Morano e Giovanni Golvigo e i fratelli Fortunato Valabbio e Giulio Cesare Isnardi. In questo caso il generale risponde con un'unica missiva a quattro diversi *indipetae*, ritornando sui consueti temi dell'indifferenza e della memoria.

Al padre Morano Acquaviva torna a scrivere l'11 febbraio 1589 in risposta a una sua lettera nella quale il gesuita, ora consultore del collegio di Brera, oltre a fornire informazioni in merito al buon andamento dell'istituto gesuitico, torna a proporre ancora una volta la propria candidatura alle Indie:

Del suo desiderio dell'Indie non potiamo dire altro al presente, se non che lo conservi, et accreschi perché se Dio Nostro Signore si vorrà servire di lei per

⁴¹⁴ Med. 21, tomo I, 42v, al provinciale Blondo, Genova, 12 marzo 1584.

⁴¹⁵ Med. 21, tomo I, 85v, al provinciale Blondo, Milano, 31 agosto 1585.

questa missione, stia in ordine et preparata con la sua solita indifferenza.⁴¹⁶

Il fatto che il generale parli di “*questa* missione” lascia supporre che, all’inizio del 1589, si stesse procedendo all’organizzazione di una nuova spedizione. Da qui, probabilmente la reiterazione della richiesta da parte del Morano di essere inviato alle Indie.

L’ipotesi circa una nuova, imminente spedizione sembra trovare ulteriore conferma nel fatto che, sempre l’11 febbraio 1589, il generale scrive anche un’altra lettera indirizzata al padre Oliva, provinciale di Milano, nella quale gli chiede di riferire al fratello Niccolò Levanto della ricevuta della sua *indipeta*:

Vostra Reverenza faccia intendere al fratello Niccolò Levanto che ricevemmo la sua ove ci ricorda il suo desiderio dell’Indie, et ci piace che ce lo proponga con indifferenza, si mantenga in questo santo desiderio acciò quando Nostro Signore si volesse servire di lui tanto più sia disposto.⁴¹⁷

Almeno due gesuiti della provincia milanese scrivono in uno stesso periodo per comunicare al generale il proprio desiderio di partire per le Indie, molto probabilmente perché entrambi raggiunti dalla notizia che sarebbe stata organizzata a breve una nuova spedizione diretta alle missioni lontane. Il generale risponde ad entrambi e lo fa con parole molto simili, invitando i due gesuiti a conservare e accrescere il proprio desiderio nell’indifferenza e rassicurandoli che avrebbe tenuto in considerazione le loro candidature.

Per quanto le risposte di Acquaviva siano quasi identiche, differenti invece furono gli esiti a cui i due gesuiti andarono incontro. Antonio Morano continuò a svolgere i propri ministeri nella provincia milanese fino al 1623, quando morì presso il noviziato gesuitico di Arona il 29 agosto. Nicolò Levanto fu invece tra i pochi *indipetae* a vedere esaudite le proprie richieste. Tra il novembre 1590 e il gennaio 1591 il generale decise per la sua partenza e il Levanto poté infine partire per le tanto agognate Indie. Se a questa altezza cronologica ancora il termine Indie poteva designare tanto le missioni d’Oriente (l’India insieme alle ben più agognate missioni di Cina e Giappone) quanto quelle d’Occidente, Nicolò Levanto venne inviato proprio in quell’unica terra che noi contemporanei siamo soliti indicare con il nome di India. Sul finire del secolo, insieme a Giovanni Costa, contribuì a

⁴¹⁶ Med. 21, tomo II, 244r, al padre Antonio Morano, Milano, 11 febbraio 1589.

⁴¹⁷ Med. 21, tomo II, 245r, al provinciale Oliva, Milano, 11 febbraio 1589.

fondare la residenza gesuitica di Meliapur, odierna Mylapore (un sobborgo di Chennai) lungo la costa indiana del Coromandel. I *catalogi defunctorum* ci tramandano il 22 maggio 1619 come data della sua morte, avvenuta presso Malacca. Il fortunato esito della richiesta di Nicolò Levanto lascia supporre che le parole scritte da Acquaviva nelle sue risposte alle *indipetae* non fossero dettate unicamente dall'esigenza di uniformarsi a un formulario prestabilito ma corrispondessero a una reale attenzione da parte del generale a quei gesuiti che dimostravano il proprio interesse a partire in missione. Di fronte a questi dati, sembra prendere più corpo l'ipotesi dell'esistenza di un vero e proprio catalogo nel quale fossero riportati i nomi di tutti i candidati a partire per l'estero.

Tornando alle risposte del generale, mi preme fare un'ultima osservazione. A prima vista l'invito rivolto dal generale ai candidati alle Indie perché coltivino il proprio desiderio nell'indifferenza parrebbe quasi contraddittorio, dal momento che il formarsi e il radicarsi di un desiderio implica di per sé l'assenza o, per lo meno, la rottura di una condizione di indifferenza. Tuttavia, è possibile sciogliere questa apparente contraddizione qualora si faccia appello alla concezione di indifferenza prevista dalla spiritualità gesuitica. Come il generale invita i suoi soggetti a conservare il loro desiderio di partire per le missioni nell'indifferenza, allo stesso modo anche gli scriventi presentano ad Acquaviva la propria candidatura (e dunque il proprio desiderio di diventare missionari) assicurandogli piena indifferenza.

Sul significato da attribuire all'indifferenza professata dai gesuiti nelle loro *indipetae* Anna Maria Capoccia ha scritto un'interessante contributo dal titolo *Per una lettura delle indipetae italiane del Settecento: "indifferenza" e desiderio di martirio*, basato sulla lettura analitica di 973 *litterae indipetae*, redatte dai gesuiti italiani nel Settecento.⁴¹⁸ Fondandosi su questi documenti, l'autrice si propone di indagare due fra le argomentazioni più spesso addotte dai candidati alle missioni: l'«indifferenza» e il desiderio di martirio. Per fare ciò l'autrice non si limita a considerare il loro uso nelle lettere, ma dedica ampia attenzione a rintracciarne le fonti, che sono innanzitutto gli Esercizi spirituali e le Costituzioni dell'ordine e, quindi, alcuni autori afferenti all'ambito della letteratura spirituale seicentesca. È ovvio supporre infatti – sostiene l'autrice – che i gesuiti ereditino

⁴¹⁸ A.R. CAPOCCIA, *Per una lettura delle indipetae italiane del Settecento...*, op. cit.

dalle Costituzioni, dagli Esercizi spirituali e poi dagli autori e dai direttori di coscienza gesuiti il linguaggio dell'indifferenza e alcune connotazioni del desiderio di martirio quali la sequela di Cristo e la volontà di spargere il proprio sangue a maggior gloria di Dio.

Ampiamente presente negli Esercizi spirituali,⁴¹⁹ l'indifferenza si pone come premessa teologico-spirituale al cammino segnato dagli Esercizi stessi.⁴²⁰ Essa caratterizza la volontà ed è interpretata come stato provvisorio di completo distacco da tutte le creature. È necessario che l'esercitante si sforzi di raggiungere questo stato perché solo in questo modo perverrà a servire Dio nel modo in cui Dio stesso vuole essere servito. Infatti un amore assoluto per Dio non può svilupparsi se non allontanando l'animo da tutto ciò che è relativo. L'indifferenza dunque interviene in questo provvisorio distacco dalle cose terrene e nel conseguente «attaccamento» a Dio, e si riconnette al fine principale degli Esercizi: ordinare i desideri e la volontà nell'ottica di rendere a Dio un servizio che vada a sua maggior gloria.

Anna Rita Capoccia fa proseguire la sua analisi andando a sondare i riferimenti all'indifferenza contenuti nelle Costituzioni. In questo testo Ignazio ribadisce la necessità dell'indifferenza proprio in riferimento all'impegno di evangelizzazione dei popoli. L'indifferenza è necessaria al missionario, qualora il superiore non gli abbia indicato una precisa destinazione all'interno della più vasta missione, per capire dove sia più richiesta la sua presenza per fini apostolici, senza che prevalgano nella decisione le sue preferenze personali; è necessaria altresì al superiore per capire quale funzione sia meglio assegnare ai religiosi a lui subordinati, soprattutto nel caso in cui la loro inclinazione sia verso le missioni.

Inoltre, nel suo aspetto operativo, l'indifferenza si pone come essenziale presupposto per un altro concetto di grande rilievo nel pensiero ignaziano, ovvero quello di «obbedienza religiosa». Essa si pone – scrive l'autrice – non come culto dell'autorità in se stessa, ma si basa sulla convinzione che è solo tramite i superiori che si può riconoscere la volontà di Dio; e nelle *indipetae*, di fatti, lo scrivente fa atto di donarsi completamente al servizio di Dio consapevole del fatto che è il superiore a detenere il compito di precisare in che cosa consista questo servizio. L'obbedienza risulta inoltre elemento fondamentale a garantire il funzionamento e la conservazione di un ordine fortemente gerarchizzato come quello

⁴¹⁹ Cfr *ivi*, pp.12-5.

⁴²⁰ Per una trattazione dell'indifferenza nell'ambito della spiritualità ignaziana si veda anche G. BOTTEREAU, *Le rôle de l'indifférence dans la spiritualité ignatienne*, in «Revue d'Ascétique et Mystique» 45, 1969, pp.396-400.

gesuita. In sostanza dunque Anna Rita Capoccia sostiene che il significato dell'indifferenza si espliciti su due livelli: da un lato quello spirituale, essendo indispensabile per un miglior discernimento dei dettami divini e per la conseguente loro realizzazione, dall'altro quello pratico, ponendosi come principio regolatore dell'azione quotidiana all'interno della Compagnia di Gesù.⁴²¹

Considerata l'importanza attribuitale negli Esercizi spirituali e nelle Costituzioni, non stupisce dunque che l'indifferenza sia uno dei temi più ricorrenti nelle *indipetae*. Basandosi su quelle prodotte in Italia nel corso del XVIII secolo, l'autrice afferma che l'indifferenza compare ad indicare sia lo stato in cui si trova il richiedente al momento della scelta della missione d'oltremare sia la sua completa sottomissione alla volontà del superiore. Nelle *indipetae*, inoltre, l'indifferenza trova modo di manifestarsi non solo nei confronti delle disposizioni dei superiori, ma anche verso l'affetto e l'attaccamento ai familiari, non sempre ben disposti di fronte alla scelta del gesuita di candidarsi alle missioni. Essa appare inoltre preludio spirituale necessario per lo sviluppo della seconda argomentazione contenuta nelle lettere e presa in esame nel corso dell'articolo: il desiderio di martirio.⁴²²

Alla luce di questa attenta e precisa disamina si capisce, dunque, in che modo nelle *indipetae* e nelle risposte del generale l'indifferenza riesca a combinarsi con l'espressione di un desiderio. L'indifferenza, infatti, si pone come condizione imprescindibile per la verifica del desiderio: solo in questo modo, il gesuita potrà certificarsi della provenienza divina del suo slancio missionario e quindi della bontà del desiderio professato.

Quando il generale richiama i candidati alle Indie all'indifferenza, riunisce in

⁴²¹ Cfr A.R. CAPOCCIA, *Per una lettura delle indipetae italiane del Settecento...*, op. cit., pp.15-9.

⁴²² Sul tema si veda il volume 2/2018 (vol.15) della *Rivista di storia del cristianesimo* intitolato, per l'appunto, *Le ambiguità del martirio: violenza, testimonianza, propaganda*. Nel numero si segnalano in particolare due articoli dedicati alla Compagnia di Gesù: G. IMBRUGLIA, *La milizia come «maniera di vivere» dei gesuiti: missione, martirio, obbedienza*, pp.271-284; e P.-A. FABRE, *Les quarante «martyrs du Brésil» (1570) et leur procès en béatification (1854): historiographie et hagiographie dans la longue Compagnie de Jésus*, pp.321-340. Altrettanto utile è il volume 12/2019 degli *Annali di Scienze Religiose* intitolato *Martirio e propaganda religiosa in epoca moderna. Il caso dei Gesuiti*. Con riferimento alla Compagnia di Gesù si segnalano in particolar modo i seguenti articoli: G. MONGINI, *L'apostolo gesuitico tra propaganda religiosa e autoconservazione. Aspetti del martirio nella Compagnia di Gesù (1540-1580)*, pp.11-51; E. COLOMBO, *Lacrime e sangue. Martirio e missione nella Compagnia di Gesù in età moderna*, pp.53-123; S. ISIDORI, *Il "martirio" del padre gesuita Miguel de Urrea (1554-1597) nel lento processo di legittimazione delle missioni di estirpazione dell'isoaltria*, pp.125-153; B. MAJORANA, *Offerta di sé e edificazione fra i missionari interni dell'antica Compagnia di Gesù*, pp.155-182.

un'unica esortazione elementi di natura spirituale e di natura pratico-organizzativa. Da un lato, li avvisa della necessità di valutare il proprio desiderio alla luce del processo di discernimento proposto dagli Esercizi spirituali, dall'altro ricorda loro come, al di là di ogni verifica personale, giudici del loro desiderio debbano essere i superiori e giudice ultimo e definitivo il generale stesso. Questo – come già diceva Anna Rita Capoccia – non in virtù di un'obbedienza fine a se stessa, ma nella ferma convinzione che il superiore e il generale sopra tutti siano autentici interpreti del volere divino e, dunque, arbitri dei desideri e delle candidature presentate dai soggetti.

Dalla lettura delle *indipetae*, tuttavia, appare chiaro come molti candidati alle Indie, benché non manchino di rassicurare il generale circa la propria indifferenza, vivano il rapporto tra la consapevolezza di aver ricevuto direttamente da Dio il desiderio di partire in missione e il parere negativo dei superiori come un vero e proprio dissidio o, come scrive Guido Mongini, un «conflitto di volontà divine».⁴²³ Da un lato, infatti, si colloca l'*indipeta*, che ha valutato con cura e perseveranza la propria vocazione e si è così accertato del fatto che essa rifletta autenticamente la volontà divina, mentre dall'altro lato si pone quel generale a cui i gesuiti riconoscono il ruolo di interprete ultimo della medesima volontà divina. Come può accadere – in questo consiste il nocciolo della questione – che allo stesso tempo Dio chiami alle Indie un gesuita e induca il generale a non consentirgli la partenza? Per molti tra gli aspiranti alle Indie questo dissidio si sciolse nella decisione di abbandonare l'abito, anche se – come già si accennava in precedenza – i *catalogi defunctorum* non si prestano come strumento definitivo per capire quali fra i candidati alle Indie siano effettivamente morti nel seno dell'ordine ignaziano e quali al di fuori.

Una testimonianza interessante e piuttosto esplicita circa la difficile conciliabilità tra ispirazione divina e obbedienza ai superiori si legge nelle lettere di Giovanni Giacomo Pasquale, il più prolifico autore di *indipetae* della provincia milanese durante il generalato di Claudio Acquaviva.⁴²⁴ In lettere accorate il gesuita non risparmia parole minacciose al

⁴²³ G. MONGINI, «Esser questa la volontà del Signore». *Vocazioni missionarie dei gesuiti nelle lettere indipetae piemontesi del Settecento (1700-1765)*, in P. GIOVANNUCCI (a cura di), *Scrivere lettere. Religiosi e pratiche epistolari tra XVI e XVIII secolo*, Padova University Press, Padova 2018, 93-119, p.98.

⁴²⁴ Giovanni Giacomo Pasquale produsse un totale di 28 *indipetae* conservate, nell'arco di una decina d'anni, tra il 1604 e il 1614; una tenacia che deve aver pagato se nei *catalogi defunctorum* la sua morte è datata al 19 gennaio 1628 presso la provincia messicana della Compagnia. È possibile ipotizzare che le sue tante *indipetae*

generale, accusato di impedire il compiersi della volontà divina e di rifiutare la salvezza agli infedeli. La motivazione che più di ogni altra muove Pasquale alle Indie è, infatti, il pensiero di quei tanti indiani che sono destinati senza possibilità di appello alla dannazione eterna non per colpe loro, ma per non aver mai conosciuto il messaggio di Cristo. Il gesuita si sente perciò investito direttamente da Dio del compito di portare la fede cristiana in queste terre lontane e salvare dall'Inferno i molti loro abitanti.

A ben guardare, tuttavia, dietro questa prima, dichiarata motivazione se ne cela un'altra, che coinvolge direttamente l'*indipeta* andandolo a toccare là dove più gli preme, ovverosia la propria salvezza personale. In più di una lettera Pasquale si dice disposto a sostenere tutti i mille travagli che sa gravare sui missionari pur di convertire, e dunque salvare, anche un'anima sola. Dalla conversione di un'anima dipende, infatti, non solo la salvezza di quella stessa anima ma anche quella di chi ha operato la conversione:

Dichino pure dunque quello che vogliano che non fia mai possibile ch'uno ch'habbi per mezzo suo liberato un'anima dal Demonio si possi dannare.⁴²⁵

Al realizzarsi del suo santo progetto (santo perché voluto da Dio; è forse il caso di ribadirlo) si oppone un unico ostacolo: il parere contrario del generale. Quello di Pasquale rimane, tuttavia, un caso solitario, una posizione che svia rispetto alla norma che vuole gli *indipetae* pronti a garantire al generale la loro piena obbedienza e a rimettersi nelle sue mani senza aspettarsi nulla, ma cedendo a lui come cederebbero a Dio la facoltà ultima di decidere della loro vocazione. Pasquale non nega la santa obbedienza che sa essere dovuta al preposito dell'Ordine ("obbedienza" e "indifferenza" sono parole a cui ricorre molto spesso nelle sue lettere), ma di fatto la rende lettera morta nel momento in cui lo minaccia di quello stesso peccato mortale che sente gravare su di sé qualora non riuscisse a mettere in pratica ciò che Dio vuole da lui. Nel momento in cui il generale pone un freno alla volontà divina che prevede, attraverso la partenza di Pasquale per le missioni, la conversione di un gran numero di infedeli, dovrà renderne conto lui stesso davanti a Dio. Si vedano, ad esempio, i passaggi di seguito riportati:

Con la presente supplico [...] Vostra Paternità, ch'in questa tanto da me bramata

(molte delle quali estremamente succinte) siano state conservate con quella che sembra un'attenzione più minuziosa del consueto proprio in virtù della partenza del candidato per le Indie.

⁴²⁵ FG 734, 206, Giovanni Giacomo Pasquale, 14 ottobre 1608.

gratia, si vogli degnare di favorirmi, mettendomi sempre nelle mani della Santa Obbedienza per esser da quella governato, sapendo di certo, che quantunque Vostra Paternità per li miei grandissimi peccati non volesse, che l'andassi, se il Signore m'averà eletto, egli ancora troverà i mezzi per mandar in effetto tal negotio, non stando io però otioso. Altro non dico (il che, quanto vogli dire, il lascio considerare a Vostra Paternità), solamente che molte anime di quelle forse per mezzo mio, aiutandomi la divina gratia, la quale a nessuno mai manca, si salvarebbero, ch'altrimenti si dannano, et si dannaranno.⁴²⁶

In queste poche righe Pasquale delinea un conflitto netto tra il volere di Dio e quello del generale: se il preposito dell'Ordine non vuole inviare il gesuita in missione conoscendo le sue tante mancanze, non potrà nulla qualora Dio abbia deciso diversamente. Appare così evidente come per Pasquale, a differenza dei suoi confratelli milanesi, il generale sia ben lungi dall'essere l'interprete ultimo del volere divino.

Mi sento rodere le viscere di compassione in vedere le migliaia d'anime, le quali per penuria d'operarii vanno all'Inferno, et non diremmo che non habbino da render stretto conto a Nostro Signore quelli, che cercano d'impedirmi questo negotio? Iddio gl'aiuti. Io per me voglio fare tutto il possibile per andarvegli, se cadesse anco il cielo, di poi facci et disponghi la Santa Obbedienza come più li piace.⁴²⁷

In questo secondo passo incomincia a farsi via via sempre più chiaro qual è la grande minaccia che grava sul generale. Ne aveva già accennato nel primo esempio riportato ("quanto vogli dire, il lascio considerare a Vostra Paternità"), ora si fa più esplicito: "non diremmo che non habbino da render stretto conto a Nostro Signore quelli, che cercano di impedirmi questo negotio?". I due passi di seguito riportati tolgono quindi l'ultimo velo:

Protesto hora per sempre a Vostra Paternità che scarico la coscienza mia sopra lei, et molto più del conto che s'havria da render a nostro Signore nella morte per haver defraudato tante anime della loro salute, sentendomi costretto a questo sotto peccato mortale.⁴²⁸

⁴²⁶ FG 734, 194, Giovanni Giacomo Pasquale, 3 settembre 1608.

⁴²⁷ FG 734, 206, Giovanni Giacomo Pasquale, 14 ottobre 1608.

⁴²⁸ FG 734, 262, Giovanni Giacomo Pasquale, 4 marzo 1609.

Vostra Paternità degnisi dopo tanti anni, che dimando, concedermi la gratia da me tanto desiderata, et darmi la sua santa beneditione, et inviare tante anime al loro Signore in Paradiso, la quale se per li miei molti et grandissimi peccati non ottenessi, (il che mi pare impossibile), protesto avanti il crocifisso della Santissima Trinità, che non è mancato da me, come anche per questo non lascerò continuamente scrivere d'andarci, sino che mi sii detto no, et lascio tutta la colpa sopra Vostra Paternità, et il stretto conto, che forse n'havrà da rendere a Nostro Signore, mettendomi io però tra tanto nelle mani della Santa Obbedienza.⁴²⁹

Sono parole amare quelle del gesuita milanese, che rendono però l'idea, insieme alla mole consistente di lettere che indirizzò a Roma nell'arco di soli dieci anni, di quanto Pasquale avesse a cuore la propria partenza per le missioni d'oltremare. D'altronde, ad essa legava la possibilità di garantirsi la vita eterna e perciò il rifiuto del generale non si limitava ad avere come conseguenza la dannazione degli indiani, ma metteva a serio rischio anche la salvezza dello stesso gesuita. Mai Pasquale dubita di aver frainteso il volere divino, è anzi certissimo di quale sia la strada a cui Dio lo chiama e, così come la cosa pare evidente a lui, si aspetta che risulti altrettanto evidente anche al generale, a cui nega dunque quel "diritto di veto" sulla verità della vocazione che, invece, gli viene attribuito dal resto degli *indipetae*.

Tuttavia, il caso di Giovanni Giacomo Pasquale, benché raro nel panorama delle *indipetae*, non deve suscitare eccessivo stupore. Infatti, la questione dell'ispirazione divina della vocazione missionaria si colloca al cuore stesso delle *indipetae*, dell'Antica quanto della Nuova Compagnia, consistendo esse innanzitutto in una richiesta di giudizio da parte del generale circa quel desiderio di cui fanno da tramite.

Le *indipetae* contengono infatti, per così dire, un duplice interrogativo: gli scriventi chiedono sì di essere selezionati per le missioni, ma, ancora più importante se possibile, chiedono di ricevere un giudizio definitivo in merito all'origine divina di quella vocazione che spinge a redigere la domanda. Nel suo articolo «*Se il Signore mi chiama veramente*». *Le vocazioni missionarie nelle indipetae dei gesuiti della provincia veneta alla metà dell'Ottocento: il caso di Francesco Saverio Cavalieri* Guido Mongini traccia con chiarezza

⁴²⁹ FG 734, 267, Giovanni Giacomo Pasquale, 18 marzo 1609.

quali siano le due direttive lungo le quali procede la domanda nel suo aspetto istituzionale.⁴³⁰

Da una parte si colloca la catena religioso-spirituale, che ha il compito di valutare l'autenticità della vocazione: essa si compone, ovviamente, del candidato stesso, che è tenuto a indagare il proprio desiderio tramite le risorse religiose e spirituali tipiche dell'istituzione gesuitica (in primo luogo gli Esercizi spirituali e le procedure che essi prevedono), dei padri spirituali, che in questo percorso lo accompagnano e lo guidano, e quindi del generale, a cui spetta il parere ultimo. Dall'altra sta invece la catena istituzionale-amministrativa, di cui fanno parte i rettori dei collegi e i superiori provinciali, in definitiva tutti coloro che sono chiamati a fornire un giudizio in merito alle qualità e alle competenze del candidato e alla sua utilità o meno nella provincia di appartenenza. Anche questa seconda catena fa capo al generale, che di fatto molto dipende, per poter procedere alla selezione, dal provinciale e dalla sua disponibilità a privarsi di un soggetto per il bene delle missioni.

Governo delle missioni e governo del desiderio si intrecciano strettamente nelle lettere *indipetae*, confermando così la duplice natura di questi documenti: “confessione intima e personale di un desiderio spirituale e di una vocazione; attestazione esplicita di una volontà che assume il valore di una dichiarazione avente portata giuridica e amministrativa”.⁴³¹ All'origine di tutto sta sempre, come si diceva, la vocazione, la chiamata divina. È la vocazione infatti ad attivare entrambe queste catene, ponendo se stessa come elemento necessario, l'unico davvero imprescindibile all'interno di tutto l'articolato circuito dell'elezione. In linea puramente teorica, una vocazione giudicata come autentica dal generale e da tutti quei gesuiti chiamati ad esporre il proprio parere su di essa (lo stesso candidato, il padre spirituale, il rettore e/o il provinciale) è sufficiente per procedere all'invio in missione di un candidato, anche in assenza di tutte quelle qualità richieste in genere ai missionari; viceversa, qualità e competenze varie, pur essendo molto importanti, non sono ragione bastevole per selezionare un gesuita a cui manchi il desiderio.⁴³²

⁴³⁰ G. MONGINI, «*Se il Signore mi chiama veramente*». *Le vocazioni missionarie nelle indipetae dei gesuiti della provincia veneta alla metà dell'Ottocento: il caso di Francesco Saverio Cavalieri*, in “Ricerche di storia sociale e religiosa”, 88, 2016, 89-117, in particolare pp.96-7. Del rapporto tra lettere *indipetae* ed Esercizi spirituali si è occupato anche Pierre-Antoine Fabre nei già citati *Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leurs indipetae (1580-1605)* e *La décision de partir comme accomplissement des Exercices? Une lecture des Indipetae*.

⁴³¹ G. MONGINI, «*Se il Signore mi chiama veramente*», op. cit., p.91.

⁴³² *Ivi*, p.105.

2.2 Le condizioni per la partenza

2.2.1 Il ruolo dei provinciali

Se quanto scritto finora è stato finalizzato in particolar modo a fornire prove a supporto dell'importanza e – direi anche – della necessità per i gesuiti desiderosi di partire per le missioni di redigere un'*indipeta* diretta al generale, occorre tuttavia precisare che la redazione di una candidatura scritta non esauriva il processo di selezione missionaria, che, al contrario, le fonti ci dipingono come un percorso lungo e complesso, frutto della composizione e armonizzazione di più elementi.

Se l'*indipeta* serviva a comunicare la propria vocazione missionaria e, di conseguenza, la propria disponibilità a essere designato per le spedizioni dirette alle Indie, il generale doveva quindi raccogliere in merito ai candidati informazioni più estese di quelle, piuttosto succinte (e talvolta del tutto assenti) contenute nelle loro *indipetae*. A questo proposito – come ricorda Liam Matthew Brockey, citato in precedenza – esistevano già documenti in grado di servire allo scopo ed essi consistevano nella serie dei *Cataloghi triennali*. In questi cataloghi il provinciale non annotava solo i nomi e gli incarichi dei gesuiti residenti nella provincia, ma per ognuno di loro tracciava un breve profilo (*catalogus primus*) e ne descriveva qualità e attitudini (*catalogus secundus* o *secretum*). Il catalogo triennale terminava quindi con un resoconto dello stato economico dell'insediamento gesuitico (*catalogus tertius sive rerum*). Di per sé dunque i *cataloghi triennali* sembrano lo strumento più adatto a fornire al generale tutte le informazioni di cui necessitava, tuttavia a renderli non del tutto efficaci contribuiva la loro «scarsa uniformità e continuità».⁴³³ Inoltre, il fatto che venissero redatti a distanza di tre anni l'uno dall'altro faceva sì che le informazioni in essi contenute potessero facilmente perdere di veridicità con il trascorrere del tempo e il variare degli incarichi. Per questo, è molto frequente che il generale chieda nelle sue lettere al provinciale o ai superiori locali che gli vengano fornite informazioni particolareggiate in merito a quei gesuiti che hanno presentato la propria candidatura alle Indie. Il fatto che il generale non solo appunti il nome del candidato in un ipotetico ma

⁴³³ G. MONGINI, *Le fonti gesuitiche per la storia dei collegi dell'ordine nel Piemonte orientale: aspetti e problemi*, op. cit.

plausibile catalogo degli *indipetae*, ma anche corredi il suo nome con le informazioni fornite dal provinciale si pone come ulteriore prova a supporto di quale ruolo fondamentale svolgessero le *litterae indipetae* nel processo di selezione: lungi dall'essere un documento accessorio, esse lasciavano precise e approfondite tracce nell'archivio romano dell'ordine, benché non sempre (soprattutto agli inizi) venissero conservate.

Un esempio concreto nel quale il generale richiede informazioni in merito ai candidati alle Indie al provinciale o ai rettori di un collegio aiuterà a chiarire i termini della questione:

Vostra Reverenza dica alli fratelli Marco Antonio Marutti di cotesto collegio et Francesco Tizzone che ricevessimo la lettera dove ci esponevano il desiderio che tengono dell'Indie et ci piace, ma per quest'anno non habbiamo disegno di mandare altro Italiano a quelle bande. Si conservino nel buon proposito et in indifferenza con aumento di virtù, acciò se Nostro Signore si vorrà servire de loro fatiche tanto più siano soggetti atti per star dovunque li metterà l'obbedienza secondo l'istituto di nostra Compagnia et li saluto in divino. Vostra Reverenza poi ci scriva se li giudica atti per tale missione perché se occorresse il bisogno ci potiamo col tempo avvalere de soggetti c'habbiamo, dove è più grave necessità et maggiore servizio del Signore se ben non si mancherà d'havere riguardo al bisogno di cotesto collegio.⁴³⁴

Questo primo esempio viene da una lettera indirizzata al padre Simone Arpe, rettore del collegio di Genova, l'11 marzo 1589. Senza ritornare ulteriormente sui due temi della memoria e dell'indifferenza già ampiamente trattati nel corso del capitolo precedente, gli aspetti degni di nota rimangono molteplici. Colpisce, innanzitutto, che a scrivere l'*indipeta* siano stati i due gesuiti, Marutti e Tizzone, insieme: lo lascia supporre il fatto che il generale parli di lettera al singolare.

La cosa è tutt'altro che rara nel panorama delle *indipetae*: non sono pochi quei gesuiti che preferiscono scrivere la propria candidatura insieme a un compagno oppure quelli che, pur scrivendola singolarmente, fanno cenno nel testo al nome di un altro gesuita, altrettanto desideroso di essere scelto per le missioni, con il quale vorrebbero partire per le lontane Indie. Questa consuetudine nella redazione delle *indipetae* riflette la predilezione da parte

⁴³⁴ Med. 21, tomo II, 248v, al rettore Arpe, Genova, 11 marzo 1589.

dei superiori dell'ordine perché alle missioni venga inviata una coppia di gesuiti piuttosto che uno singolo.⁴³⁵ I candidati, essendo ben informati in merito a questa modalità organizzativa, scelgono dunque di proporsi al generale già abbinati.

Inoltre, il fatto che a scrivere un'*indipeta* siano spesso due o più gesuiti insieme si presta a fare luce sulla dimensione anche collettiva della vocazione e quindi della redazione di un'*indipeta*. Il desiderio di partire per le Indie poteva insorgere prima o dopo l'ingresso in religione – questa rimane una questione dibattuta, sulla quale si ritornerà più avanti nel corso del capitolo –, ma quello che è certo è che durante il noviziato esso andava prendendo forma grazie alle sollecitazioni comuni ai cui i giovani erano sottoposti e al reciproco scambio di idee e aspettative che aveva luogo tra di loro durante i momenti di libertà e svago. Insieme meditano di partire per le Indie, insieme scrivono al generale e insieme sperano di veder realizzata la loro vocazione.

Un altro elemento sul quale si avrà modo di tornare più ampiamente poco oltre nel corso del presente capitolo riguarda la rassicurazione finale che il generale rivolge al rettore del collegio. È vero che si terrà conto della candidatura di questi giovani ed è altrettanto vero che, proprio a questo fine, il generale necessita di maggiori informazioni riguardo alle loro attitudini, ma contemporaneamente Acquaviva si premura di aggiungere che, prima di pronunciarsi in merito alla sorte dei due *indipetae*, si terrà adeguatamente in considerazione anche lo stato del collegio e, dunque, le sue esigenze di uomini e mezzi. Avremo modo, infatti, di tornare sul ruolo giocato dai provinciali e dai superiori locali nella buona riuscita della selezione missionaria, ma già da questo breve stralcio si coglie come il loro parere fosse tutt'altro che secondario e che, anzi, il generale si ponesse quasi sulla difensiva quando arrivava il momento di inviare un gesuita alle missioni e, così facendo, sottrarlo alla provincia nella quale si trovava inserito.

Tornando, invece, al tema ora in esame, preme qui evidenziare come il generale, dopo aver rivolto agli *indipetae* la consueta raccomandazione di coltivare il desiderio nell'indifferenza, chieda al rettore di informarlo in merito ai due gesuiti, in modo che la loro candidatura possa arricchirsi di una serie di dati in grado di renderla più efficace. È la stessa

⁴³⁵ Ne parla apertamente il generale Acquaviva al provinciale Giuseppe Blondo nella sua lettera del 25 febbraio 1585: «Raccomando a Vostra Reverenza con ogni caldezza che nell'ordinar le missioni provveda che nessuno stia senza compagno de' nostri, perché veramente che un povero religioso stia lontano dagli altri solo o anco con compagno secolare et poi fra così fatti genti è cosa per ogni verso pericolosa et insieme di poca edificatione»; Med. 21, tomo I, 63r, al provinciale Blondo, Torino, 25 febbraio 1585.

richiesta che Acquaviva rivolge in più di un'occasione anche ad altri provinciali. Si veda, ad esempio, la lettera che il generale scrive al provinciale Oliva il 15 luglio 1589:

Ho ricevuto una lettera del fratello Antonio Antoniotti che sta in Vercelli et mi domanda l'Indie con molta istanza. Lodiamo il buon desiderio. Per adesso non si mandano altri. Resti con la debita indifferenza et seguiti nelli buoni propositi con aumento delle vere et solide virtù. Lo salutiamo in divino, Vostra Reverenza tra tanto con sua comodità ci avvisi le qualità di questo fratello.⁴³⁶

Alquanto essenziale, l'epistola del generale ripropone tutti i temi già emersi finora, non ultimo la richiesta al provinciale perché fornisca informazioni in merito alle qualità di questo fratello. Ancora il 10 febbraio 1590, Acquaviva è impegnato a scrivere al provinciale Oliva una lettera nella quale, tra le altre questioni, inserisce anche la ricevuta dell'*indipeta* del fratello Giovanni Marco Grassano.⁴³⁷ La risposta del generale è uguale alle altre già presentate, per cui risulta superfluo riportarla per intero. Tuttavia, in questa lettera, nel momento in cui chiede al provinciale di informarlo in merito al gesuita, il generale aggiunge "come al solito". Esisteva, dunque, una prassi consolidata che, a partire dalla redazione dell'*indipeta*, si articolava in seguito in una serie di passaggi che potevano portare, qualora i vari elementi in gioco avessero trovato felice connubio, all'invio del gesuita in missione.

Degli anni qui in esame si conserva un'unica lettera scritta da un provinciale milanese al generale riportante le informazioni richieste in merito ad alcuni *indipetae*. Si tratta di una lettera inviata dal provinciale Oliva al generale il 29 marzo 1592.⁴³⁸ Sulla copertina esterna si legge così: «Informatione d'alcuni per l'Indie mandata da Padre Provinciale / P. Giovanni Mellino / P. Bernardino Salino / P. Fortunato Vallabia / Alfonso Vagnone / Camillo Sannio sta in Roma / dell'altre cose si possono saper dal catalogo triennale». Vale la pena riportare per esteso il corpo della lettera, in quanto permetterà più avanti nel capitolo di effettuare alcuni rilievi in merito alle caratteristiche e qualità che ci si aspettava da un missionario (e che dunque gli stessi candidati tendevano a evidenziare con maggior forza nelle loro *indipetae*):

⁴³⁶ Med. 21, tomo II, 260v, al padre Giovanni Battista Oliva, Genova, 15 luglio 1589.

⁴³⁷ Med. 21, tomo II, 280v, al provinciale Oliva, Milano, 10 febbraio 1590.

⁴³⁸ FG 733, 24, informazione del provinciale Oliva su Alfonso Vagnone, Giovanni Mellino, Fortunato Valabbia e Bernardino Salino, Milano, 29 marzo 1592.

Il padre Giovan Mellino è hora rettore della casa di probatione d'Arona, et è persona assai spirituale, zelante delle anime e s'affatica volentieri. Prudente, amorevole et fruttuoso nel trattare con li prossimi; di sanità mediocre, sputò però sangue alcuni anni sono e talvolta anco teme di ciò. Non ha parenti che di lui habbino bisogno; ha talento di confessare et essortare.

Padre Bernardino Salino è persona ben mortificata et virtuosa, philosopho et theologo. Ha qualche talento di predicare, ma è timido. Zelante delle anime, buono per confessare, o leggere philosophia et theologia. Si diletta molto di cose di matematica et ne sa bene. Non ha parenti che habbino bisogno di lui. È di natura robusta et ben sano.

Il padre Fortunato Valabbia è forte di complessione se ben patisce un catarro fastidioso; ha ancora bisogno di più mortificatione et virtù. Ha sentito philosophia et theologia con non molto frutto. S'intende bene di matematica. Ha talento di predicha manco che mediocre et di confessare. Ha madre et sorella che potriano havere bisogno di lui.

Alfonso Vagnone già philosopho di buon ingegno et giuditio, virtuoso et zelante dell'anime; di buona complessione ma sugetto a catarro che gli ha dato tal'hora gran fastidio, come fa ora. Ha madre e sorelle le quali seben non stanno molto commode per disgratie occorse alla casa, tuttavia fanno senza di lui et si può sperare che per l'avenire non havranno bisogno di lui.

Quello che preme evidenziare a questo livello della trattazione è soprattutto il ruolo esercitato dai provinciali nella selezione del personale missionario. Dopo la presentazione della propria candidatura da parte dell'*indipeta*, l'attenzione si sposta sui provinciali o, più in generale, su tutti i superiori locali. Il generale è solito chiedere loro informazioni aggiornate, specificamente finalizzate a individuare quelle caratteristiche dell'*indipeta* in grado di farne un buono o cattivo soggetto per le missioni. Il loro parere viene esplicitamente richiesto quando si tratta di individuare i nuovi missionari della Compagnia ed è lecito supporre che trovasse nel generale attento ascolto. Può essere interessante, a questo proposito, citare rapidamente una lettera scritta da Acquaviva il 30 gennaio 1588 e indirizzata al provinciale Blondo.

Ho ricevuto due lettere de Vostra Reverenza intorno al padre Giovanni Antonio Grasso et padre Tomasso Writ con le sue ragioni pro et contra circa il suo andare alle Indie. Del primo ci piace la cosa sia riuscita con pace et quiete, del secondo

non possiamo de servirci de lui per le Indie, né è a proposito per tale missione. Aspetteremo quel che responderà alla lettera del padre Personio. Di quell'altro fratello che Vostra Reverenza propose al padre procuratore del Messico non sappiamo che sia.⁴³⁹

L'osservazione conclusiva del generale lascia intendere che, in una sua precedente lettera, il provinciale non si fosse limitato a fornire informazioni in merito a Thomas Vrytthus ma avesse anche avanzato il nome di un gesuita che riteneva particolarmente adatto per le missioni.

Non solo, dunque, i superiori fornivano le informazioni richieste dal generale, ma potevano farsi a propria volta sostenitori della candidatura di alcuni fra loro. Tuttavia, è vero che una situazione di questo genere doveva risultare abbastanza rara, in quanto sia le *epistolae generalium* che le *litterae indipetae* presentano piuttosto provinciali preoccupati di segnalare al generale la grave penuria di soggetti nelle loro provincie e, dunque, l'impossibilità per loro di inviare alcun gesuita alle missioni.⁴⁴⁰

Un altro elemento che va considerato quando si tratta del ruolo giocato dai superiori locali in fase di organizzazione delle spedizioni missionarie è il fare evidentemente guardingo che il generale tiene nei loro confronti, quando si trova nella posizione di doverli ragguagliare a questo proposito. Già nella lettera inviata al padre Simon Arpe l'11 marzo 1589 se ne aveva avuto più di un sentore, quando il generale sul finire dell'epistola rassicura il rettore del collegio di Genova precisando che "non si mancherà d'havere riguardo al bisogno di cotesto collegio". Di nuovo, il 12 settembre 1592, Acquaviva scrive al provinciale Oliva accusando la ricevuta della sua lettera nella quale gli fornisce le informazioni richieste in merito ai quattro candidati alle Indie (è molto probabile che i quattro soggetti in questione siano, per

⁴³⁹ Med. 21, tomo I, 191r, al provinciale Blondo, Milano, 30 gennaio 1588.

⁴⁴⁰ Più che quella del provinciale, gli *indipetae* sono molto attenti a menzionare l'approvazione della propria vocazione da parte del padre spirituale, qualora esplicitamente manifestata. Circa il ruolo del padre spirituale nel processo di selezione si veda G. MONGINI, «Esser questa la volontà del Signore». *Vocazioni missionarie dei gesuiti nelle lettere indipetae piemontesi del Settecento (1700-1765)*, op. cit., pp.93-119: «Il fatto che il candidato menzionasse nella sua lettera l'approvazione del padre spirituale era un elemento di grande importanza agli occhi del generale, in quanto mostrava il parere positivo – cioè l'autenticità della vocazione – formulato da una figura professionalmente provvista di conoscenze specifiche e investita del ruolo di verificare e certificare l'origine e la natura dell'ispirazione e dei "moti" interiore dei membri dell'ordine. Così, un parere – una vera e propria *expertise* – tipicamente "spirituale", e significativo proprio in quanto tale, aveva precisi risvolti anche sul piano istituzionale», p.99.

l'appunto, Giovanni Mellino, Bernardino Salino, Fortunato Valabbia e Alfonso Vagnone) e precisando che al momento non sono in programma nuove spedizioni:

Si è ricevuta l'informazione di quei quattro soggetti per l'Indie, quale si conserverà con l'altre ma non si pigli Vostra Reverenza pensiero alcuno di questo, perché non stiamo adesso in pensiero di mandare soggetti ma si fa questa diligenza per tutti quelli che domandano l'Indie.⁴⁴¹

Dal tono della risposta del generale si deduce, a monte, una lettera preoccupata del provinciale che, avendo fiutato un interessamento da parte di Acquaviva per i suoi soggetti, lamenta la scarsità di gesuiti nella sua provincia. Il generale, dunque, si premura di scrivere che le informazioni richieste in merito ai quattro *indipetae* non sono volte a un loro prossimo invio in missione ma rispondono a una prassi comune volta a creare un più ampio e preciso catalogo in merito ai candidati alle Indie.

Benché dunque le costituzioni dell'ordine assegnino al solo generale il compito di decidere chi inviare in missione e secondo quali modalità,⁴⁴² gli esempi citati finora in merito alla cura dimostrata da Acquaviva nel tenere informati i propri provinciali di ogni sua eventuale mossa a questo riguardo lasciano intendere come il ruolo effettivamente giocato dai superiori locali nella scelta del personale missionario fosse maggiore rispetto a quanto previsto dall'istituto della Compagnia.

Non era la prima volta che il generale chiedeva notizie in merito ad Alfonso Vagnone e a Bernardino Salino. Già quattro anni prima, in una lettera inviata al visitatore della provincia milanese, padre Lorenzo Maggio, gli raccomandava di raccogliere dal provinciale informazioni utili a una loro eventuale partenza:

Stiamo in deliberatione di alcuni di mandarli alle Indie et di cotesta provincia ne habbiamo tre in lista Alfonso Vagnone, Pompilio o Pompeo N. et il padre Bernardino Salino. Del primo non ne habbiamo informatione alcuna, il secondo ci pare che finisca il suo corso, del terzo il catalogo commune ne dà buona informatione ma il secreto non così buona, et però desideriamo che Vostra Reverenza di tutti consulti et pigli il parere del padre provinciale, et giudicando

⁴⁴¹ Med. 21, tomo II, 395v, al provinciale Oliva, Vercelli, 12 settembre 1592.

⁴⁴² MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, parte VII, cap. II, 1, pp.201-202 e anche, nello stesso volume, parte IX, cap. III, 9, p.251.

che'l padre Bernardino Salino sia approposito per questa missione lo facciamo stare in ordine che di corto passeranno di costà altri de' nostri per le Indie et si accompagnerà con loro.⁴⁴³

Il padre Salino, in modo particolare, sembra ormai prossimo alla partenza, per cui stupisce ritrovarlo, quattro anni dopo, ancora presso la provincia milanese, soprattutto qualora si consideri la buona opinione che il provinciale esprime nei suoi confronti nell'informazione del 1592. Dei due, infatti, sarà il solo Vagnone a vedere realizzato il proprio desiderio di partire per le Indie. Dai *catalogi defunctorum* della Compagnia si evince come Bernardino Salino morì a Genova il 15 febbraio 1608, mentre il più fortunato Vagnone morì in Cina il 9 aprile 1640. Come già visto per Giovanni Giacomo Pasquale, anche Alfonso Vagnone non esitò a riproporre più di una volta al generale il suo desiderio di partire in missione, arrivando a produrre almeno quattro *indipetae* tra il 1602 e il 1612. Tuttavia, se antedatiamo la sua prima *indipeta* agli anni in cui per la prima volta il suo nome inizia a comparire come un plausibile candidato alle Indie, abbiamo l'idea di una vocazione missionaria di lunghissima maturazione, destinata infine a trovare concreta realizzazione. Inoltre, la distanza cronologica tra le due date (il 1588 quando il generale si interessa per la prima volta di Salino e Vagnone e il 1592 quando di nuovo raccoglie informazioni su di loro) contribuisce a dimostrare quanto complesso potesse essere il processo di selezione e quanto tempo richiedesse.

Un altro caso concorre a dimostrarlo: sempre nel 1588, il mese prima rispetto alla lettera del generale precedentemente citata, Acquaviva scrive al provinciale Blondo dicendogli che José de Acosta, allora procuratore del Perù, si era detto intenzionato a portare con sé nelle Indie occidentali Niccolò Levanto:

Il padre Giosepe d'Acosta vorrebbe menar seco il fratello Nicolò Levanto per il Perù. Vostra Reverenza examini col padre visitatore se questo fratello ha fondamento et virtù tali che sia per questa impresa et giudicandolo a proposito mi rimetto alle Reverenze Vostre concederlo o no secondo che saranno ispirati dal Signore.⁴⁴⁴

Il nome di Niccolò Levanto circolava già dall'anno prima, quando era stato preso in

⁴⁴³ Med. 21, tomo I, 228r, al visitatore padre Lorenzo Maggio, Genova, 4 novembre 1588.

⁴⁴⁴ Med. 21, tomo I, 226Av, al provinciale Blondo, Genova, 29 ottobre 1588.

considerazione dal generale per le missioni messicane, ma evidentemente qualche ostacolo doveva essersi frapposto alla sua partenza se nel 1588 è di nuovo candidato per una missione. Tuttavia, occorrerà attendere altri tre anni perché Levanto possa partire definitivamente per l'India.

Colpisce, inoltre, la chiusa della lettera, nella quale ancora una volta il generale rimette al provinciale e al visitatore la decisione ultima in merito alla partenza del soggetto milanese, indizio significativo dell'ampio margine di discrezionalità di cui i superiori locali godevano nell'ambito della selezione missionaria.

È interessante osservare come questo stesso tema – il ruolo dei provinciali nell'organizzazione delle spedizioni – trovi nelle *indipetae* una particolare declinazione. I candidati alle Indie sanno perfettamente che i superiori provinciali avranno voce in capitolo al momento della selezione per le missioni e hanno fondate ragioni per credere che il loro parere in merito possa rivelarsi un ostacolo alla loro partenza.

L'individuazione di un missionario per le Indie, infatti, aveva come ovvio contraltare la partenza di un gesuita dalla provincia di residenza e, di conseguenza, per il provinciale l'impovertimento delle forze a sua disposizione per lo svolgimento di tutti i ministeri previsti. Nelle loro lettere non pochi fra gli *indipetae* rievocano con rammarico alcuni episodi occorsi nel loro più o meno recente passato, quando, selezionati per una missione, non sono infine potuti partire per il parere negativo del provinciale. Per questo motivo, sono tanti coloro che chiedono di partire alla prima occasione utile, per approfittare del momento in cui si presenta l'opportunità concreta di essere coinvolti nell'organizzazione di una missione; e sempre per questo motivo, sono altrettanti gli scriventi che preferiscono indirizzare le loro richieste a Roma mentre ancora stanno studiando senza aspettare di aver ultimato il proprio percorso formativo, per evitare che i superiori vogliano a quel punto servirsene in attività sì utili alla provincia ma che inevitabilmente ne precludono la partenza in missione.

La convinzione da parte degli *indipetae* di dover vincere l'opposizione dei superiori locali fa sì che le loro lettere siano pervase da un'evidente diffidenza nei confronti di rettori e provinciali. Le *indipetae* milanesi ne rendono buona testimonianza: molti dei candidati, infatti, asseriscono di non aver fatto parola con nessuno della propria intenzione di scrivere e pregano il generale che, qualora facesse loro la grazia di rispondere, lo facesse con cautela e soprattutto senza passare per i superiori provinciali.

Entrando dunque nel vivo delle lettere, Tommaso Ceronio, nella sua del 2 agosto 1608, avanza una particolare richiesta: prega il suo interlocutore di chiudere un'eventuale risposta con il sigillo del generale, cosicché non possa essere aperta da nessuno fuorché il diretto interessato.

Sono più anni che io scrissi a Nostra Paternità per andare all'Indie, et ultimamente quattro anni fa scrissi al Padre Perez all'hora assistente; ma perché era occupato in leggere il corso, credo che fui impedito; hora di nuovo con la venuta qua del Padre Messia Iddio m'ha mosso a farne nuova istanza a Vostra Reverenza et se bene io al presente leggo in questo collegio di Milano teologia, spero però che si possa provvedere con altri alla mia lettura, poiché non ve ne mancano et qui et altrove de buoni. [...] Desidero che quanto prima m'avvisi della speranza che posso in questo havere per puotere avanti prevenire il Padre Provinciale nostro, accioché apparecchi chi legga in mio luogo l'anno che viene. Se Vostra Reverenza m'inverà la lettera la sigilli col sigillo di Nostra Paternità, accioché non possa essere letta dal superiore di qua et non ponga impedimento.⁴⁴⁵

Questa lettera ben si presta ad esemplificare quanto detto finora. Tommaso Ceronio precisa di aver già espresso in passato il proprio desiderio di partire, ma che, a quanto gli risulta, il suo impegno come lettore gli aveva impedito di veder concretizzata la vocazione. Torna dunque a proporsi in una circostanza specifica, la venuta del procuratore del Perù, padre Messia, e chiede di essere preso in considerazione per la prossima missione in programma, con l'accortezza di essere avvisato quanto prima, nel caso venisse scelto, così da accomodare le cose nella provincia di provenienza. La richiesta conclusiva relativa al sigillo da apporre alla lettera per evitare che finisca in mani sbagliate risulta poi estremamente significativa circa la scarsa fiducia nutrita nei confronti dei superiori locali.

Dalle *indipetae* dunque i padri provinciali emergono come i grandi antagonisti, coloro che, più di chiunque altro, possono porre degli ostacoli alla partenza di candidati assolutamente credibili quanto a qualifiche e capacità. Tuttavia, nonostante Tommaso Ceronio dovesse essere ben conscio di questo fatto, data l'esperienza precedente a cui fa cenno nella sua lettera, non esita a tornare a scrivere in un'occasione particolare, come quella della venuta del procuratore Messia; ciò significa che, se i provinciali certo godevano di un

⁴⁴⁵ FG 734, 175, Tommaso Ceronio, 2 agosto 1608.

peso notevole nel decidere chi partiva e chi invece doveva rimanere in patria, anche i procuratori potevano far valere un certo ascendente ed era su di esso che gli *indipetae* maggiormente contavano per veder realizzate le loro aspirazioni.

Il tema dell'abbondanza di uomini nella provincia milanese, presente nell'*indipeta* sopra menzionata, è un altro dei temi a cui gli scriventi fanno frequente appello per rassicurare il generale circa la capacità della provincia di provenienza di colmare il vuoto lasciato dalla loro eventuale partenza. Di contro, invece, si staglia il panorama desolato delle terre di missione, in cui le anime di tanti infedeli sono destinate alla dannazione per la carenza di religiosi che possano procedere alla loro conversione. Gli *indipetae* lamentano questa penuria cronica di operai e offrono se stessi per colmare il vuoto di personale missionario nelle provincie d'oltremare. Inutile dire che le loro richieste sono destinate a rimanere, per la maggior parte, inascoltate.

Tuttavia, a questo riguardo può essere interessante notare come uno stesso tema possa essere completamente ribaltato e attribuito in senso contrario a seconda dell'obiettivo perseguito: le *epistolae generalium*, infatti, lasciano intendere chiaramente che il tema della penuria degli operai venga di frequente utilizzato anche dai provinciali per riferirsi, però, non di certo alle terre di missione bensì alle rispettive provincie. Preoccupati di vedersi mancare gli uomini necessari per lo svolgimento dei molti ministeri praticati nelle varie case dell'ordine, per i provinciali i soggetti non sono mai sufficienti e giudicano piuttosto le provincie europee – e, meglio ancora, la propria provincia *in primis* – la terra più bisognosa di uomini e mezzi.

2.2.2 Le occasioni per scrivere

Finora, parlando dell'organizzazione missionaria, si è fatto cenno a tre fondamentali figure che concorrono alla buona riuscita delle candidature alle Indie: innanzitutto il candidato stesso che, tramite la redazione dell'*indipeta*, si mette a disposizione per essere inviato in missione là dove il generale ritenga più opportuno; il generale stesso a cui spetta l'ultima decisione in merito alla partenza del candidato ma anche, virando sul piano spirituale, il giudizio definitivo in merito alla verità della vocazione missionaria del gesuita; e infine i

provinciali o, più in generale, i superiori locali, ai quali di fatto il preposito generale garantisce il diritto di opporsi all'invio alle Indie di un particolare gesuita qualora esso sia già ben inserito nelle dinamiche provinciali.

Rimane da indagare un'ulteriore figura sulla quale vengono riposte molte delle speranze e delle aspettative dei candidati alle Indie: è quella che potremmo definire la figura del mediatore, ovvero sia un gesuita esterno alla provincia, che conosca al pari l'*indipeta* e il generale e possa dunque fungere da tramite tra i due.

Si era già accennato all'inizio del capitolo come Camilla Russell attribuisse maggiore rilevanza, in vista del successo di una candidatura, alla viva voce di un mediatore presso il generale piuttosto che all'*indipeta* stessa. Appurata o, per lo meno, supportata l'ipotesi che attribuisce alla redazione di un'*indipeta* valore di necessità, resta tuttavia il fatto che, per un candidato alle missioni, godere del concreto supporto presso la curia generalizia di un gesuita influente fosse un fattore da tenere in seria considerazione. L'importanza di avere un mediatore a Roma è confermata dal fatto che la gran parte degli *indipetae* milanesi si preoccupa di indicare al generale un altro gesuita di loro conoscenza, che possa fornirgli informazioni più dettagliate su di loro e possibilmente patrocinare la causa della loro partenza.

Tra i gesuiti in grado di esercitare un ruolo da mediatore la figura più credibile risulta quella dei procuratori delle Indie, il cui arrivo in Europa, del resto, era appositamente finalizzato al reclutamento di gesuiti per le missioni. Ne fornisce prova concreta la già citata lettera che il generale inviò al padre Blondo nel 1588 in merito alla partenza di Niccolò Levanto: "Il padre Gioseppe d'Acosta vorrebbe menar seco il fratello Nicolò Levanto per il Perù."⁴⁴⁶ Certo, Niccolò Levanto non poté partire in quell'occasione e fu costretto a pazientare altri tre anni prima di veder esaudita la propria vocazione missionaria, ma la dilazione della sua partenza nulla toglie al fatto che la visita della provincia milanese compiuta da José de Acosta come procuratore del Peru avesse come primaria motivazione proprio quella di individuare i gesuiti più adatti a partire insieme a lui per fare ritorno nelle missioni gesuitiche presso le Indie occidentali.

La venuta di un procuratore recava con sé due motivi per essere guardata con favore dai candidati alle Indie: da un lato, essa rappresentava la più concreta possibilità di partire

⁴⁴⁶ Med. 21, tomo I, 226Av, al provinciale Blondo, Genova, 29 ottobre 1588.

per le terre di missione, dall'altro i procuratori avrebbero potuto fornire una testimonianza diretta al generale circa i gesuiti incontrati nelle varie provincie, attribuendo maggiore forza alla loro candidatura, già espressa tramite l'invio di un'*indipeta*.

A questo proposito, tra le *indipetae* milanesi una in particolare si presta a sottolineare sia il ruolo svolto dai procuratori sia la necessità di scrivere un'*indipeta* per candidarsi alle missioni: la missiva è opera di Pietro Carducci e risale al 21 gennaio 1614. Si tratta della prima *indipeta* scritta da Carducci, benché il suo desiderio delle Indie sia di lunga data, e questo per via di un malinteso: il gesuita aveva capito che per essere selezionati per le missioni fosse sufficiente riferire il proprio desiderio ai procuratori di passaggio per la provincia. È un fraintendimento interessante in quanto ci permette di sottolineare ancora una volta il ruolo del procuratore, il cui intervento, secondo le informazioni giunte al Carducci, risulta addirittura bastevole alla partenza del candidato e, viceversa, l'importanza della volontà individuale, che deve necessariamente trovare espressione in un'*indipeta*. Di seguito si riporta il testo in questione; si noteranno alcune forme regionali ed errori sintattici, piuttosto frequenti nelle lettere dei coadiutori temporali, quale appunto era il Carducci:

Io non o altre volte scritto per non saper che fose bisogno di scriver, ma pensavo che venise qui qualche pader di quelli e che andase quelli che ne avesse desiderio.⁴⁴⁷

Rimanendo nella prima metà del generalato di Acquaviva, un altro caso significativo quando si tratta del ruolo giocato dai procuratori nel buon esito della selezione per le missioni è quello del padre Carlo Spinola, come si evince dalla lettera inviatagli dal generale il 16 settembre 1595:

Hoggi sono 15 giorni che scrivendo al padre provinciale dissi che salutasse Vostra Reverenza in risposta della sua, hora le dico ch'havendo fatta consideratione sopra i soggetti che vogliamo mandare col padre provinciale del Giappone, tra gl'altri haviamo eletto Vostra Reverenza onde si metterà in ordine acciò al fine di questo mese sia in Genoa, dove aspetterà i compagni. Vada dunque allegramente con la beneditione del Signore che poi che si suol servire di lei in

⁴⁴⁷ FG 734, 414, Pietro Carducci, 21 gennaio 1614.

così importante missione, così lo prego le conceda quelle gratie che per ciò sono necessarie.⁴⁴⁸

Il padre Spinola aveva già scritto un'*indipeta*, probabilmente proprio in coincidenza con l'arrivo nella provincia milanese del padre Giulio de la Mata, procuratore del Giappone, e il 2 settembre 1595 riceve, tramite il provinciale Rosignoli, la risposta del generale che accusa la ricevuta della sua *indipeta* e, come sempre, lo invita all'indifferenza garantendogli che il suo nome verrà ricordato in caso di una futura spedizione.⁴⁴⁹ Così di fatto avviene, se solo due settimane dopo Acquaviva torna a scrivere, rivolgendosi direttamente al padre Spinola, per comunicargli l'avvenuta elezione. L'occasione che rende possibile questa partenza è, per l'appunto, la visita del padre de la Mata, procuratore del Giappone. È facile immaginare la contentezza di questo candidato, tanto più qualora si consideri che la meta designata è il Giappone, la terra più di frequente indicata come oggetto dell'interesse degli *indipetae*.

Indubbiamente, la visita di un procuratore era una di quelle situazioni in cui gli *indipetae* più di frequente scrivevano al generale per esporgli la propria candidatura, ma non era di certo l'unica. Le *epistolae generalium*, infatti, dimostrano come una delle obiezioni che Acquaviva rivolgeva più spesso a quei soggetti che si candidavano per le Indie riguardava i ministeri da loro già svolti in patria, ministeri che li rendevano elementi preziosi per la loro provincia e quindi di fatto insostituibili. Gli *indipetae* non ignoravano che per loro sarebbe stato sempre più difficile realizzare la vocazione missionaria mano a mano che fossero progrediti nelle gerarchie dell'ordine verso ruoli di sempre maggiore responsabilità. Per questo, preferiscono inviare la propria candidatura a Roma quando ancora non sono incaricati di ruoli significativi nella propria provincia, oppure decidono di scrivere nei momenti di svolta, quando hanno appena terminato di svolgere il ministero assegnatogli e, in attesa di sapere quale sarà il successivo, sono liberi da ulteriori impegni.

Si tratta però di una condizione temporanea, destinata a risolversi nel giro di breve tempo: gli scriventi sanno infatti che presto verranno destinati dai superiori ad altre attività e a quel punto la possibilità di lasciare la provincia di provenienza per le terre di missione si farà decisamente più labile.

⁴⁴⁸ Med. 22, tomo I, 8v, al padre Carlo Spinola, Milano, 16 settembre 1595.

⁴⁴⁹ Med. 22, tomo I, 7r, al provinciale Rossignoli, Milano, 2 settembre 1595.

Questo tipo di preoccupazione muove molti candidati alle Indie a chiedere al generale di essere destinati alla prima missione disponibile. Dalle loro lettere infatti traspare la fretta di partire, per non perdere un'occasione propizia che potrebbe essere l'ultima. Ne fornisce chiaro esempio l'*indipeta* di un candidato che è già stato ampiamente nominato in questo testo: si tratta della lettera scritta da Alfonso Vagnone ad Acquaviva il 9 luglio 1602.

Come meglio intenderà Vostra Paternità da sé medesima, quanto più si differirà la mia spedizione, et tanto meno atta resterà l'età per simili fatiche, et tanto maggiori difficoltà mi attraverseranno i superiori di questa Provincia per i disegni che facilmente faranno sopra di me in quel poco ch'io potrò o saprò fare.⁴⁵⁰

Del resto, la fretta di Alfonso Vagnone è facilmente esplicabile se si pensa che, nella documentazione gesuitica conservata a Roma, la prima traccia di una sua candidatura alle missioni risale al 1592, ben dieci anni prima rispetto alla lettera sopra menzionata.

Come questo ultimo passo ben si presta a esemplificare, la candidatura alle Indie è tutta questione di età, salute e competenze: è bene essere selezionati quanto prima possibile per evitare che questi tre fattori si combinino (età avanzata, salute incerta e competenze solide e utili, maturate nell'ambito della provincia di provenienza) ad allontanare definitivamente ogni probabilità di essere mandati in missione. I candidati perciò scelgono di scrivere in momenti che giudicano intermedi all'interno del loro percorso nell'Ordine. Sanno infatti che è bene farsi avanti senza indugiare troppo, proprio per evitare che le qualifiche aumentino e il loro ruolo risulti indispensabile nelle dinamiche della provincia di provenienza. Inoltre è opportuno anche tenere conto, a questo proposito, di quanto già detto *in primis* da Alessandro Guerra: l'ordine è sì impegnato sul versante missionario, ma le missioni non sono esclusive delle terre d'oltremare; l'Europa con le sue missioni interne costituisce un campo di battaglia altrettanto, se non più rilevante ed è opportuno non lasciarla sguarnita di uomini capaci.⁴⁵¹

Le *epistolae generalium* redatte da Acquaviva nei primi vent'anni del suo generalato confermano come questa sentita preoccupazione degli *indipetae* fosse tutt'altro che un parto della loro immaginazione. Non di rado Acquaviva tralasciava la formula canonica di risposta

⁴⁵⁰ FG 733, 143, Alfonso Vagnone, Milano, 9 luglio 1602.

⁴⁵¹ A. GUERRA, *Per un'archeologia della strategia missionaria dei Gesuiti: le indipetae e il sacrificio nella 'vigna del Signore'*, op. cit.

all'*indipeta* con i consueti riferimenti alla memoria e all'indifferenza per far intendere al candidato che, in virtù del ministero svolto, era altamente improbabile, per lo meno al momento, progettare un suo invio alle Indie.

Può essere utile citare, a questo proposito, la lettera che Acquaviva indirizzò al provinciale Blondo il 6 dicembre 1587. In essa si trovano riassunti molti dei motivi di cui si è trattato finora.

Mostrandoci il padre procuratore del Messico che i soggetti italiani fanno buona riuscita in quelle parti et che particolarmente si accomodano molto bene all'aiuto di que' naturali, habbiamo designato che potrà andar con lui il fratello Nicolò Levanto scolaro di cotesta provincia che pure ultimamente ci ha significato haver vocatione per l'Indie. Però quando Vostra Reverenza non habbia cosa in contrario lo potrà mandare con la beneditione del Signore che spero si consolerà et corrisponderà alla chiamata del Signore et anco con la carità del padre et buona compagnia di parecchi altri di vostri che deve condur seco dalle provincie di Spagna, et quando per aventura occorresse alla Reverenza Vostra qualche difficoltà per conto delle forze naturali o altro onde questo non potesse andare, veda di mandar un altro che habbia la vocatione et l'altre parti che si ricercano sì come del sudetto havevamo havuto dal padre Mansone assai buona informatione. Qui ci occorreva anco il fratello Giorgio Maggiolani che con molta istanza pur dimanda d'andar all'Indie, ma intendendo che legge retorica in Genova non sarebbe forse facile il trovargli subito successore. Rimetto dunque a Vostra Reverenza che, raccomandata caldamente la cosa a Dio Nostro Signore, veda di mandar uno scolaro in quella miglior forma et maniera che può et a quello che andrà faccia le mie raccomandationi in divino.⁴⁵²

Innanzitutto preme sottolineare come, ancora una volta, l'invio alle missioni avvenisse in concomitanza con il ritorno in Europa di un procuratore delle Indie, in questo caso quello del Messico. Il procuratore, una volta sbarcato in Europa, girava per più provincie così da raccogliere nuovi missionari in ciascuna di esse. Il gesuita designato per la provincia milanese è il già noto Niccolò Levanto. Si tratta di un solo gesuita, sembrerebbe dunque che da parte del padre Blondo non possano insorgere ostacoli data la limitatezza di un tal reclutamento dalla provincia milanese. Eppure, ancora una volta, il generale è prudente e

⁴⁵² Med. 21, tomo I, al provinciale Blondo, Milano, 6 dicembre 1587.

rassicura il provinciale che, qualora si ponessero dei problemi alla partenza di Levanto, potrà provvedere da sé a sostituire il missionario con un altro di uguali qualifiche. Resta il fatto che, per motivi sconosciuti, nessuno dei due gesuiti indicati partirà per le Indie insieme al procuratore del Messico, a tutto vantaggio del padre Blondo, che vede rimanere entrambi i soggetti nella provincia milanese.

A questo punto, è interessante notare come prosegue il generale: il nuovo designato dal provinciale innanzitutto dovrà aver dimostrato la propria vocazione per le Indie e quindi confermare il possesso di determinate qualità quali erano quelle già individuate nel fratello Levanto dal padre Mansone. Ritorna dunque il tema dell'importanza della dimensione della volontarietà nel processo di selezione: alle Indie si inviano soltanto gesuiti di provata vocazione missionaria; allo stesso modo, si ripropone un altro elemento di cui si aveva già fatto cenno nelle pagine appena precedenti: Niccolò Levanto è stato individuato dal generale non solo in virtù della sua *indipeta*, ma anche in quanto oggetto della mediazione dell'influente padre Mansone.

Ritornando però più precisamente al tema qui in esame, colpisce il fatto che entrambi i soggetti selezionati per le Indie non abbiano ancora fatto la professione, ma risultino inseriti nell'ordine come semplici scolastici. Eppure, benché sia Levanto che Maggiolani non abbiano ancora raggiunto un grado tale da renderli elementi indispensabili alla provincia di residenza, per Maggiolani si pone comunque un problema: nei giorni in cui si compie la visita del procuratore del Messico nella provincia milanese, il gesuita sta leggendo il corso di retorica presso il collegio di Genova e, quindi, potrebbe risultare non facile per il provinciale provvedere rapidamente alla sua sostituzione. Non si fatica, dunque, a comprendere perché gli *indipetae* siano così attenti nel scegliere il momento più adatto per presentare la loro domanda, quando cioè ancora non hanno pronunciato la professione e, contemporaneamente, si trovano in una situazione di temporanea libertà da altri incarichi.

Resta infine da evidenziare come, a conclusione della sua lettera, Acquaviva raccomandi l'intera faccenda al padre Blondo perché, compiuto l'opportuno discernimento, scelga quale scolastico mandare alle Indie. In conclusione della sua missiva, dunque, il generale sembra affidarsi al suo sottoposto e rimettere a lui la soluzione della vicenda. L'unica clausola che emerge dalle parole del generale riguarda il fatto che il gesuita designato sia uno scolastico.

L'attenzione dimostrata da Acquaviva per la qualifica dell'eventuale missionario contribuisce a spiegare perché siano così rare le *indipetae* redatte da novizi gesuiti, evidentemente troppo giovani sia di età che quanto a permanenza all'interno dell'ordine per poter seriamente ambire a partire per le Indie. Gli stessi *indipetae*, del resto, sanno bene che a loro si richiede una vocazione missionaria di provata provenienza divina e perché questa provenienza possa in qualche modo essere valutata e confermata è necessario passare per l'accurato vaglio degli Esercizi Spirituali previsti dall'ordine. Una vocazione sopraggiunta e manifestata in tempi troppo rapidi rischia di essere considerata superficiale, affrettata, non meditata a sufficienza e, di conseguenza, i giovani gesuiti preferiscono aspettare e scrivere solo quando ritengono che la propria candidatura possa essere concretamente presa in esame. Allo stesso modo, gli *indipetae* non più giovani precisano sempre nelle loro lettere che l'età avanzata non gli impedirà di realizzare tutto ciò che ci si aspetta da un missionario, a dimostrazione di come sia necessario fornire una giustificazione quando sia stata superata l'età canonica per presentare la richiesta alle Indie.

In questo senso, le *epistolae generalium* conservano alcuni interessanti esempi di gesuiti già ben inseriti nei gangli della provincia milanese e, di conseguenza, destinati con ogni probabilità a rimanervi e a farvi carriera, senza poter mai partire per le desiderate Indie. Il primo caso è descritto nella già citata missiva che il generale indirizzò al provinciale Blondo il 7 gennaio 1584 in merito alla candidatura del padre Bernardino Salino.⁴⁵³ In questo testo, oltre a riproporre a Salino i temi consueti della memoria del suo nome e dell'indifferenza, il generale lascia intendere che sarà molto difficile per lui partire. Il motivo non risiede certo in un'assenza di preparazione da parte sua o di qualità atte a farne un buon missionario; al contrario, i documenti degli anni successivi dimostrano come a Salino non mancasse nulla perché la sua candidatura venisse attentamente presa in considerazione. Quattro anni dopo, infatti, sul finire del 1588, Acquaviva chiede al visitatore, padre Maggio, di raccogliere più precise informazioni su di lui e su altri due gesuiti, poiché sta valutando di far partire uno o più di loro per le Indie.⁴⁵⁴ Di nuovo, quando nel 1592 il provinciale Oliva viene invitato dal generale a pronunciarsi in merito a quattro gesuiti della sua provincia in vista di un'eventuale designazione missionaria, il profilo che Oliva traccia di Salino è di gran

⁴⁵³ Med. 21, tomo I, al provinciale Blondo, Milano, 7 gennaio 1584.

⁴⁵⁴ Med. 21, tomo I, al visitatore padre Lorenzo Maggio, Genova, 4 novembre 1588.

lunga il più convincente dei quattro, non mancando nemmeno di preziose rassicurazioni circa la sua buona salute e la sua autonomia rispetto al contesto familiare. La candidatura di Salino, perciò, appare del tutto credibile, se non fosse per un motivo: nel 1584, al tempo della sua prima *indipeta* (la prima di cui rimanga traccia), Salino si accinge a leggere un corso e, di conseguenza, il generale lo invita a rassegnarsi e a fare del ministero assegnatogli “la sua India per questo triennio”.

Il caso del padre Salino non è certo unico. Di nuovo, il 20 giugno del 1587 Acquaviva scrive al padre Bartolomeo Cigala per comunicargli che, per il momento, è preferibile che il gesuita prosegua nel suo ruolo di consultore del noviziato di Como:

Nel resto sono consolato con gli avisi che et per questa et per due altre ci ha date delle cose del collegio et insieme dei buoni desiderii che il Signore le comunica di andare a travagliare nell’Indie, ma come adesso ella si trova così ben occupata et può far molto servitio a Dio Nostro Signore noi gli offeriremo et le presenti fatiche et la pronta volontà ch’ella tiene per travagli maggiori della quale però ci serviremo secondo l’occasione a maggior gloria di Sua Divina Maestà da cui le prego con tutto il collegio abundant gratie.⁴⁵⁵

Il padre, dunque, aveva scritto ad Acquaviva per metterlo a parte dell’andamento del noviziato, come prevedeva il suo incarico di consultore, ma a più puntuali informazioni circa la casa gesuitica di Como doveva aver aggiunto – come si deduce dalla risposta del generale – anche la propria candidatura per le missioni.

Soltanto pochi mesi dopo, il 6 settembre 1587, tocca a un altro consultore, padre Giovanni Battista Bertizzolo, ricevere la stessa risposta dal generale:

Ho volute farle queste poche righe per risaltarla in divino et rallegrarmi seco di così buone ispirazioni, che se bene giudichiamo che sarà maggior servitio divino ch’ella impieghi l’opera et fatighe sue in coteste bande dove sono bene spese et accette, sento nondimeno consolatione vedendo che con l’efficace affetto et desiderio che mostra di travagliare et patir per amore del Signore, viene a partecipare anco dei meriti di quell’altre parti, ma può Vostra Reverenza assicurarsi che con adoprar questa sua pronta volontà nei ministerii che in cotesta gran vigna può essercitare in aiuto dell’anime Dio Nostro Signore ne resterà

⁴⁵⁵ Med. 21, tomo I, 167r, al padre Bartolomeo Cigala, Como, 20 giugno 1587.

molto servito, et ella consolata senza esporre la persona sua in questa età hormai matura ai pericoli di sì lunga peregrinatione.⁴⁵⁶

Come già Cigala, anche Giovanni Battista Bertizzolo coglie l'occasione di una delle sue periodiche relazioni al generale riguardo all'andamento del collegio di Brera per informarlo del suo desiderio delle Indie. Il generale se ne compiace e lo rassicura circa il fatto che già il suo solo desiderio è sufficiente a renderlo partecipe dei meriti delle missioni. Quest'ultimo tema è molto frequente nelle risposte di Acquaviva e – come si avrà modo di approfondire meglio in seguito – esso risulta di grande interesse in quanto lascia intravedere, da parte del generale, un preciso progetto per creare coesione e rinsaldare la comunità gesuitica attorno al suo impegno missionario.

Al momento, tuttavia, preme soprattutto segnalare come il generale respinga la proposta di Bertizzolo esattamente come aveva fatto con quella di Cigala, dal momento che entrambi risultano già molto ben impiegati in patria. Nel caso del padre Bertizzolo, inoltre, si aggiunge l'età avanzata come ulteriore ostacolo al raggiungimento del suo scopo.

L'ultimo caso di *indipeta* che, già consultore, vede respinta la propria richiesta per le Indie è quello di Antonio Morano. Si conserva infatti una lettera del generale dell'11 febbraio 1589 nel quale Acquaviva accusa la ricevuta della sua ultima relazione in merito all'andamento del collegio di Brera e insieme la sua richiesta delle Indie.⁴⁵⁷ Di nuovo, a distanza di pochi anni, il padre Morano torna a scrivere ad Acquaviva come consultore e *indipeta* insieme e, questa volta, si conserva il testo integrale della sua lettera al generale, inviata il primo gennaio 1591, nella quale il gesuita esordisce raccontando del collegio di Brera e delle congregazioni a esso affiliate e prosegue, dunque, pregando il generale di ricordarsi del desiderio delle Indie che ha continuato a coltivare negli anni.

Tuttavia, a dispetto di una vocazione sentita e ampiamente manifestata, sia Cigala che Morano avranno a svolgere, negli anni successivi, dei ruoli di primo piano all'interno della provincia milanese (rettore del collegio di Genova e quindi di quello di Como il primo, rettore del noviziato di Genova il secondo), ruoli che, per la loro stessa importanza, renderanno definitivamente impossibile per entrambi i gesuiti partire per le Indie a lungo desiderate.

⁴⁵⁶ Med. 21, tomo I, 177r, al padre Giovanni Battista Bertizzolo, Milano, 6 settembre 1587.

⁴⁵⁷ Med. 21, tomo II, 244r, al padre Antonio Morano, Milano, 11 febbraio 1589.

2.2.3 Le competenze richieste

La partenza di un missionario per le Indie era una questione estremamente complessa, che richiedeva l'armonizzazione di molti elementi fra loro. Si è già parlato dell'importanza della vocazione e della dimensione della volontarietà, a cui si ricollegava strettamente la redazione dell'*indipeta* come attestazione scritta di tale vocazione, e del ruolo svolto da un lato dai provinciali, con le loro esigenze di conservazione del personale gesuita, e dall'altro dai procuratori delle Indie. Occorre ora aggiungere un'ulteriore precisazione che contribuisce a chiarire il quadro dell'organizzazione missionaria della Compagnia di Gesù: inviare un gesuita presso le missioni lontane era un'operazione che richiedeva un ingente quantitativo di denaro. A farsene carico era la provincia di provenienza del gesuita designato.

Indubbiamente, questa modalità contribuiva a rendere ancora meno appetibile ai provinciali la partenza di uno dei propri sottoposti. A questo riguardo può risultare utile una lettera inviata dal segretario generale per conto di Acquaviva a tutti i provinciali d'Italia il 5 novembre 1588.

Havendo dato ordine che alcuni soggetti di queste Provincie d'Italia si mandino alle Indie per faticare in quella grande vigna bisognosa di molti operarii, et sapendo la povertà sua, che non può fare così grosse spese di viatici, et altre provisioni, habbiamo pensato di raccomandare alli Padri Provinciali, che almeno habbino l'occhio che li soggetti particolari che dalle provincie loro partono, non facciano spese superflue, anzi si restringhino quanto possono, et procurino solo haver le cose necessarie et si contentino della mediocrità nelle cose loro, facendo più tosto gran provisione di molte virtù solide, et così desideriamo Vostra Reverenza si ricordi quando le occorrerà mandare alcuno della sua provincia.⁴⁵⁸

È facile supporre che, alla diffusione della notizia di un probabile invio di gesuiti italiani per le missioni, da più provinciali si fossero levate proteste e obiezioni in direzione del generale e che queste proteste facessero leva proprio sulla scarsità di mezzi delle singole provincie. Con questa missiva Acquaviva si propone perciò di stemperare l'insofferenza dei provinciali, raccomandando loro di imporre ai gesuiti designati la parsimonia e la modestia, così da

⁴⁵⁸ Med. 20, 9r, al provinciale Blondo, Milano, 5 novembre 1588.

limitare le spese di viatico imposte alla provincia.

Al di là delle rimostranze e dell'insofferenza dimostrata dai provinciali qualora il designato fosse un gesuita della loro provincia, resta il fatto che inviare soggetti alle Indie implicava per la Compagnia nel suo complesso un non indifferente impegno di risorse finanziarie. Per questo, a monte, la selezione doveva essere estremamente accorta, per evitare che tali investimenti ricadessero su gesuiti dalle scarse probabilità di successo. Il ritorno di un gesuita dalle missioni, infatti, non era una prospettiva contemplata, a meno che il gesuita in questione non fosse un procuratore giunto in Europa per reclutare nuove leve. A dimostrare la difficoltà e quasi impossibilità di ritorno per i gesuiti missionari interviene la corrispondenza scambiata tra Acquaviva e la famiglia Spinola all'inizio del 1585.

Niccolò Spinola era partito da Lisbona il 24 marzo 1578 insieme ad alcuni gesuiti che diventeranno in seguito illustri missionari dell'ordine (Matteo Ricci, Rodolfo Acquaviva e Michele Ruggeri) ed era approdato in India per svolgervi il suo apostolato nel settembre dello stesso anno. Dal tenore delle risposte che il generale invia al fratello del padre Spinola si capisce che alla nobile famiglia genovese era giunta voce che il proprio rampollo stesse soffrendo il clima indiano con grave danno per la sua salute. Perciò chiedeva che il missionario potesse fare ritorno in patria. Alla richiesta della famiglia il 18 gennaio 1585 Claudio Acquaviva rispondeva in questi termini:

Dalla lettera di Vostra Signoria ho inteso il desiderio ch'ella et i signori suoi parenti havrebbono del ritorno in Italia del padre Nicolò suo fratello, et come io tengo pronta volontà d'adoprarli dovunque noi si possa in loro sodisfattione et servizio, così mi sarebbe di particolare contento il consolarli ancora in questo. Ma Vostra Signoria deve sapere che essendo sì lungo et difficile il viaggio che si mette a passare in parti tanto remote et insieme così grande il servizio che si può far a Dio Nostro Signore da quei che vi giungono a salvamento che sì come pare che di poi tutte le fatighe et pericoli scorsi tengono per benissimo impiegatii, così non conviene lasciar quello che con tanto costo si è con la divina gratia conseguito, massime mettendosi di nuovo ai medesimi travagli et pericoli di prima.⁴⁵⁹

⁴⁵⁹ Med. 21, tomo I, 59r, a Giovanni Battista Spinola, Genova, 18 gennaio 1585.

Il viaggio verso le missioni extraeuropee può durare dei mesi – quale fu, per l'appunto, il caso di Niccolò Spinola – ed è irto di insidie. Per questo, dopo aver consolato Giovanni Battista Spinola circa la salute del fratello, Acquaviva è costretto a non dare soddisfazione alla sua richiesta, dal momento che far ritornare in Europa Niccolò Spinola esigerebbe un rischio troppo alto, per la Compagnia e per lo stesso padre.

Eppure, il generale si dimostrava in genere incline a soddisfare le richieste delle famiglie dei suoi soggetti. Del resto, la cosa non deve stupire: a nulla giovava alla Compagnia entrare in conflitto con le famiglie, soprattutto qualora fossero state ricche, nobili e disponibili a laute offerte nei confronti dell'ordine. Infatti, soltanto pochi giorni prima rispetto alla lettera precedentemente citata, Acquaviva scriveva un'altra missiva indirizzata a Ludovica Monti acconsentendo a che il padre Pietro Paolo suo figlio facesse ritorno a Milano da Loreto dove si trovava.⁴⁶⁰ Il ritorno dalle Indie, perciò, rimaneva un'eventualità estremamente remota, alla quale il generale ricorreva solo in casi precisi, e di fronte a ciò anche la richiesta avanzata da una nobile famiglia come quella degli Spinola doveva rimanere inascoltata.

Interessante è quindi la seconda risposta che il generale rivolge a Giovanni Battista Spinola il 12 aprile 1585, dopo essere stato da lui nuovamente sollecitato in merito al ritorno del padre Spinola:

Et deve sapere Vostra Signoria che i nostri che vanno a quelle bande si dispongono prima con la divina gratia di tal maniera che non pur non temono indispositioni, travagli et pericoli, ma sono risoluti a mettere il sangue et la propria vita per amor di chi similmente la mise per noi perché l'andar in così fatte missioni non si suol concedere a tutti, ma solamente a quelli che ne hanno fatto molte e molte volte istanza et si trovano molto ben preparati.⁴⁶¹

La risposta di Acquaviva risulta di grande interesse ai fini del presente discorso in quanto si fa rappresentante di un caso che doveva essere tutt'altro che raro nell'organizzazione missionaria: la disapprovazione da parte delle famiglie circa la partenza del proprio parente gesuita o la sua permanenza all'estero. Ecco che dunque diventa fondamentale per la Compagnia avere un documento che attesti la vocazione del missionario e la sua risoluzione

⁴⁶⁰ Med. 21, tomo I, 58v, a Ludovica Monti, Milano, 9 gennaio 1585.

⁴⁶¹ Med. 21, tomo I, 69r, a Giovanni Battista Spinola, Genova, 12 aprile 1585.

di “mettere il sangue et la propria vita per amor di chi similmente la mise per noi”. Non a caso, infatti, Acquaviva rassicura Giovanni Battista Spinola scrivendogli che per procedere alla designazione missionaria si attende che l’interessato abbia manifestato la propria vocazione “molte e molte volte”, tramite più richieste per le Indie ripetute nel corso degli anni.

La seconda rassicurazione che il generale rivolge al fratello del missionario riguarda le modalità di selezione, di cui Acquaviva assicura l’efficacia quanto all’individuazione dei gesuiti più preparati e pronti per trasferirsi nelle lontane Indie a svolgervi opera di apostolato. Anche in altre occasioni, all’interno delle *epistolae generalium*, il generale si preoccupa di precisare che i partenti individuati sono gesuiti dotati di tutte le migliori qualità e competenze per eccellere in ambito missionario. Ad esempio, il 29 settembre 1584 Acquaviva scrive al padre Giovanni Mellino, a sua volta convinto e ripetuto *indipeta*, a proposito di una prossima spedizione missionaria, alla quale parteciperanno con ogni probabilità anche gesuiti della provincia milanese:

Nell’occorrenze che verranno di far missioni all’Indie non ci scorderemo di cotesta provincia, come anco per l’adietro l’habbiamo havuta in memoria. Piaccia a Dio Nostro Signore di donarne buoni desiderii a’ tali che habbiano l’altre parti che si ricercano, perché ben sa Vostra Reverenza che conviene mandarvi solamente persone svelte, così di coadiutori come degli altri.⁴⁶²

I missionari devono essere dunque persone svelte, sia che abbiano compiti più pratici quale è il caso, per l’appunto, dei coadiutori temporali, sia che svolgano compiti di apostolato vero e proprio.

Tutt’altro che oziosa, questa precisazione da parte del generale acquista in forza e pregnanza quando accostata a un’altra, di qualche anno precedente. Appena insediatosi come preposito generale della Compagnia di Gesù, Acquaviva redasse una lettera destinata a tutti i provinciali della Compagnia, la già citata *De felici progressu Societatis*. In essa il preposito non tratta delle missioni se non alla fine, in pochissime parole, solo per precisare quali gesuiti siano da ritenere più adatti alle missioni. Scrive, per l’appunto: «Nelle missioni raccomando quanto caldamente posso, che si habbi l’occhio a mandar gente che possi con la dottrina et

⁴⁶² Med. 21, tomo I, 55r, al padre Giovanni Mellino, Milano, 29 settembre 1584.

con l'esempio edificare i popoli, in luoghi, con compagni e con istruzioni che saranno a maggior gloria divina. E si guardi quanto nostro beato Padre nella settima parte delle Costituzioni describe; perché i superiori immediati possono alle volte ricercare che si mandino fratelli meno utili ai suoi Collegii, o forse più molesti: il che sarebbe di grandissimo pregiudizio alla Compagnia, essendo questo ministerio che ricerca de più belli soggetti». ⁴⁶³

Si trattava forse di una preoccupazione di natura non peregrina, se proprio all'inizio del suo incarico come generale Acquaviva sentì la necessità di invitare tutti i provinciali dell'ordine a individuare per le missioni solo soggetti degni e dotati di tutte le competenze necessarie. Al contrario, ai provinciali doveva sembrare una prospettiva quanto mai allettante quella di selezionare per le Indie non tanto i soggetti migliori e dotati delle idonee competenze quanto invece gesuiti scomodi, a cui si poteva rinunciare senza troppe remore.

In *I gesuiti dalle origini alla soppressione* Sabina Pavone accenna rapidamente alla prassi di relegare nelle missioni extraeuropee soggetti ritenuti imbarazzanti da un punto di vista religioso e politico o anche semplicemente psicologico e, a questo proposito, lascia intendere come questa scelta rispondesse ad altri criteri oltre a quello dell'evidente utilità per i provinciali: «Il confronto tra ricerche sulle missioni interne e ricerche sulle missioni extraeuropee indurrebbe a pensare che coloro che venivano scelti per recarsi in paesi lontani non fossero i soggetti più validi. Vi erano ovviamente delle luminose eccezioni [...], ma nel complesso i migliori rimanevano in Europa, perché quello sembrava essere il terreno difficile della ri-conquista cattolica». ⁴⁶⁴ Sul rapporto tra missioni estere e missioni interne europee si avrà modo di tornare più avanti nel corso del capitolo, con altri documenti tratti dalle *epistolae generalium* a supporto.

Può essere utile, giunti a questo punto, operare un confronto con le *indipetae* per capire quanto delle indicazioni del generale in merito ai criteri da utilizzare nella selezione del personale missionario fosse stato raccolto dai candidati alle Indie.

A dimostrazione di come le *indipetae* siano spesso conservate anche al di fuori del blocco principale del Fondo Gesuitico, è possibile trovare una di queste richieste per le Indie nel gruppo delle *Epistolae Italiae*, ovverosia le lettere di area italiana indirizzate al generale. Si è già detto come le lettere in arrivo alla curia generalizia si siano conservate – in modo

⁴⁶³ *Lettere de' Prepositi Generali*, op. cit., p.142-143.

⁴⁶⁴ S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, op. cit., pp.67-68.

più o meno premeditato – in un numero estremamente esiguo, tuttavia tra di esse se ne conta una scritta da Giovanni Antonio Grassi il 19 marzo 1584, che può risultare di qualche interesse ai fini del presente discorso. In questa missiva il gesuita chiede le Indie e – aggiunge – la designazione missionaria gli era stata promessa dallo stesso Mercuriano diversi anni prima. Prosegue quindi con queste parole:

So certo che per simil impresa si ricercano molte parti, però tutte si riducano a 4 o 5 capi principali che posso cognoscere e questi sono spirito di obediencia e di mortificatione; gran carità; dottrina, et forze corporali.⁴⁶⁵

Giovanni Antonio Grassi, non nuovo alle richieste per le missioni, dice di sapere bene che ai missionari sono richieste competenze numerose e varie, che tuttavia possono essere ridotte a quattro punti essenziali tra cui lo spirito di obediencia, la carità, il sapere e le forze corporali.

Di fatto, se si confronta la lettera del gesuita con la già citata informazione fornita al generale dal provinciale Oliva nel 1592 riguardo a Giovanni Mellino, Bernardino Salino, Fortunato Valabbia e Alfonso Vagnone è possibile notare come i profili tracciati dei quattro candidati alle Indie presentino precise annotazioni in merito a tutti i vari punti individuati da Giovanni Antonio Grassi. Se prendiamo a esempio il profilo del noto Bernardino Salino, leggiamo che il padre era persona “ben mortificata et virtuosa”, era inoltre “zelante delle anime” e “buono per confessare”. Sembra dunque che i primi due requisiti individuati da Grassi possano dirsi soddisfatti nella persona di Salino. Il fatto che poi che il padre fosse filosofo e teologo e capace di leggere i corsi di filosofia e teologia lo accreditava anche per quanto riguarda la voce identificata da Grassi come “dottrina”.

Con riferimento alla sua preparazione teologica e culturale, il provinciale Oliva precisa inoltre che il padre Salino “si diletta molto di cose di matematica et ne sa bene”. La capacità di apprendere facilmente le discipline scientifiche appariva agli *indipetae* un’importante freccia al loro arco, tanto che gli scriventi non mancavano mai di inserire nelle loro lettere questa competenza, qualora se ne ritenessero in possesso. In modo particolare, erano soliti aggiungere questa precisazione qualora avessero espresso un’esplicita

⁴⁶⁵ Ital. 157, 164r, Giovanni Antonio Grassi al generale, Arona, 19 marzo 1584.

preferenza per le Indie orientali.⁴⁶⁶ La Cina in particolare aveva fama di ospitare un popolo moralmente superiore rispetto a tutti gli altri presso cui erano impegnati i missionari gesuiti, un popolo inoltre erudito e raffinato che, se non condivideva la fede del mondo occidentale, poteva comunque confrontarsi degnamente con esso quanto a grado di civiltà raggiunta.

A diffondere questa immagine della Cina presso i membri dell'ordine ignaziano e nell'intera Europa contribuirono in modo significativo le numerose missive che Francesco Saverio scrisse e spedì nei dieci anni che trascorse in Oriente. Delle sue lettere particolare importanza ebbero quelle indirizzate ai compagni residenti a Roma e in Europa: esse furono tradotte in più lingue ed ebbero una grande diffusione per tutto il continente, sia in edizioni autonome sia accorpate ad altre lettere a formare le varie serie degli *Avisi dalle Indie*.

In questi documenti è frequente trovare riferimenti entusiastici alla Cina e al Giappone, i cui abitanti si contraddistinguono per avere una cultura raffinata e una morale integerrima; dalle pagine di Saverio inoltre questi paesi emergono come dotati di grande potenziale ai fini dell'espansione della fede cristiana, qualora vi venga condotta un'attività evangelizzatrice continua e ben progettata. Ad esempio, nella raccolta *Nuovi avisi delle Indie di Portogallo ricevuti questo anno del 1553*⁴⁶⁷ vengono riportate due lettere di missionari gesuiti, dei quali il secondo è, per l'appunto, Francesco Saverio. La lettera in questione è quella inviata da Cochin il 29 gennaio del 1552. In essa il gesuita fornisce ragguagli circa la sua esperienza di apostolato in Giappone e condivide con i confratelli europei le sue aspettative in merito all'ingresso del cristianesimo in Cina. Se ne forniscono di seguito alcuni passi, in cui Saverio dimostra la sua ammirazione per le culture di questi popoli e la sua fiducia nel fatto che possano farsi buoni ricettori del messaggio evangelico:

Rallegransi molto li christiani & altri non christiani, [tra i giapponesi] in udir queste cose, parendoli essere questa la verità: perché li Giaponesi son homini di

⁴⁶⁶ Si veda, a titolo esemplificativo, l'*indipeta* del 18 novembre 1614 redatta da Giovanni Maria Feilino (FG 734, 470). Un altro documento utile ai fini del presente discorso è l'*indipeta* scritta da Cristoforo Borri il 15 gennaio 1614. In essa il gesuita dimostra di sapere che le sue competenze in ambito scientifico gli sarebbero potute tornare utili in caso di partenza per le missioni orientali, ma ciononostante preferisce invece quelle occidentali, abitate da popoli rozzi e barbari, nelle quali spera di poter condurre quella vita umile che il suo desiderio di imitare Cristo gli impone (FG 734, 411).

⁴⁶⁷ *Nuovi avisi delle Indie di Portogallo ricevuti questo anno del 1553. Dove si tratta della conversione di molte persone principali & tra li altri d'un re signore de 11000 isole, con una descrizione delli costumi de i Giaponesi nostri antipodi & come loro ricevono la nostra santa fede*, stampato a Roma da Valerio e Luigi Dorico nel 1553. Si tratta di una pubblicazione alquanto precoce, che dimostra come le lettere di Saverio abbiano avuto una subitanea circolazione in gran parte d'Europa.

singular ingegno & molto obediendi alla ragione & se lassavano di farsi christiani era per paura del signor della terra, non per cognoscere che la legge di Dio è vera & la sua falsa.

Et per più manifestatione della misericordia di Dio i Giaponesi sono più obediendi alla ragione che gente infidele che già mai habbi visto, & tanto curiosi & importuni in dimandare tanto desiderosi del sapere che mai finiscano de interrogare & narrare a gli altri le cose alli suoi argomenti da noi rispostoli.

Spero in dio Nostro Signore si farà in quelle parti [in Giappone] molto frutto perché tra gente tanto discreta, di bon ingegno, desiderosa di saper, obediende a ragione, & altre bone parti, non pò esser che non si faccia frutto.

Se l'opinione di Saverio riguardo ai giapponesi è decisamente positiva per via del loro grande ingegno che, a detta del gesuita, li condurrà in breve a riconoscere la verità della religione cristiana e quindi la falsità di quella da essi professata, ancora migliore è la sua opinione riguardo ai cinesi, uomini giusti, pacifici e anch'essi molto ingegnosi, al punto che gli stessi giapponesi guardano a loro come a un modello:

È la China terra molto grande pacifica, senza alcuna guerra, di grandissima giustizia, & più che niuna della christianità come ci scrivono i Portughesi che là sono & i Chinesi che in Giappone & altre parti ho visto son molto acuti e di grand'ingegno molto più che i Giaponesi, & homini molto studiosi.

In virtù dell'alta considerazione nutrita per il popolo cinese e giapponese, Francesco Saverio chiede che per queste terre vengano selezionati soltanto gesuiti di provata cultura retorica e letteraria, come si evince da una sua lettera a Ignazio di Loyola del 1552, nella quale il gesuita scrive che per diventare missionari in Giappone sono «necessarie due cose: la prima che siano stati molto provati et perseguitati nel mondo [...]. È pure necessario che siano letterati per rispondere alle molte domande che fanno i giapponesi [...], e nulla perderebbero se fossero sperimentati nella sofistica per pigliare nelle dispute i giapponesi in contraddizione». ⁴⁶⁸

Dopo Saverio altri illustri gesuiti, come Alessandro Valignano e Matteo Ricci, si fecero promotori di una strategia di conversione dolce, destinata a far presa soprattutto

⁴⁶⁸ Citato in S. PAVONE, *I gesuiti dale origini alla soppressione*, op. cit., p.67.

tra le fila del ceto dei *letterati*. Non stupisce, perciò, che nel novero delle competenze essenziali a chiunque volesse proporsi per le missioni Giovanni Antonio Grassi inserisca tra le altre anche la dottrina.

Tuttavia, quanto effettivamente incidessero le competenze in matematica e nelle altre discipline scientifiche nel processo di selezione del personale missionario rimane questione dibattuta. Ad esempio, Aliocha Maldivsky nel suo contributo *Pedir las Indias* intende relativizzare l'importanza delle discipline scientifiche nella selezione del personale missionario destinato alle terre orientali:⁴⁶⁹ scrive infatti che erano molto pochi quei gesuiti che, sulla scorta di Matteo Ricci, avevano acquisito autorevolezza grazie alle loro conoscenze scientifiche presso la corte cinese, mentre la maggior parte fra essi rimaneva impiegata in missioni rurali. La stessa strategia che vedeva i gesuiti impegnati a conquistare alla fede cristiana il popolo cinese mirando ai suoi gangli sociali e culturali e cioè guadagnandosi il rispetto e l'ammirazione delle classi dirigenziali locali, non trovava l'accordo unanime di tutti i membri della Compagnia.

Resta tuttavia il fatto che un noto gesuita (poi uscito dall'ordine) come Cristoforo Borri, i cui meriti scientifici erano ben noti dentro e fuori la Compagnia,⁴⁷⁰ venne destinato proprio alla Cina, benché lui stesso avesse espresso una chiara preferenza per le Indie occidentali.⁴⁷¹

Oltre alle varie declinazioni dei temi “dottrina” e “spirito di mortificazione”, nell'informazione redatta dal provinciale Blondo non mancano mai precise annotazioni in merito alla salute dei candidati alle Indie. Si è già accennato alle implicazioni anche economiche dell'invio di un gesuita in missione: non risultava affatto conveniente per la Compagnia destinare le proprie risorse a un candidato che, già in partenza, non sembrasse in grado di reggere le fatiche di un viaggio che si sapeva lungo e pericoloso e di adattarsi

⁴⁶⁹ Cfr A. MALDAVSKY, *Pedir las Indias*, op. cit., pp.161-2.

⁴⁷⁰ Cristoforo Borri insegnò matematica presso il collegio di Mondovì dal 1606 al 1609, per poi passare al collegio di Brera dove si distinse come ardente oppositore del sistema tolemaico. Destituito dalla cattedra milanese dal generale Acquaviva, chiese quindi di partire per le missioni. Cfr. L. PETECH, voce *Borri, Cristoforo*, Dizionario Biografico degli Italiani, volume 13, 1971.

⁴⁷¹ Cfr G. MONGINI, *I rischi dei nuovi mondi. Tra «nuova scienza» e missioni in Oriente: ambiguità e conflitti della vocazione del gesuita Cristoforo Borri*, in M. CATTO, G. SIGNOROTTO (a cura di), *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Bulzoni, Roma 2015, 521-40, pp.533-4.

alla vita nelle provincie d'oltremare, molto meno comoda rispetto a quella europea.⁴⁷²

Di Giovanni Mellino si dice «di sanità mediocre, sputò però sangue alcuni anni sono e talvolta anco teme di ciò»; Bernardino Salino è invece «di natura robusta et ben sano»; Fortunato Valabbia, penalizzato da uno spirito di mortificazione ancora da formare, almeno in parte si riscatta sul piano fisico: è infatti «forte di complessione se ben patisce un catarro fastidioso»; mentre Alfonso Vagnone risulta «di buona complessione ma sugetto a catarro che gli ha dato tal'ora gran fastidio, come fa ora». Per ognuno dei candidati non manca, dunque, una precisazione in merito al rispettivo stato di salute.

Gli stessi *indipetae* erano ben consapevoli che le proprie condizioni fisiche sarebbero state valutate attentamente in sede di selezione, per cui non mancavano mai di fornire precisazioni a questo riguardo per completare (o correggere) quelle già contenute nei cataloghi triennali o fornite dai provinciali nelle loro informazioni. Quelle che emergono dalle lettere milanesi sono perciò informazioni in genere rapide ed essenziali, volte unicamente a comunicare al generale che non sono soliti soffrire alcun male e che anzi, da

⁴⁷² Riguardo al tema della narrazione della malattia nelle lettere redatte dai missionari gesuiti della provincia peruviana si veda S. ISIDORI, *L'esperienza della malattia nelle lettere dei gesuiti della provincia peruviana della Compagnia di Gesù nel Cinquecento*, in P. GIOVANNUCCI (a cura di), *Scrivere lettere. Religiosi e pratiche epistolari tra XVI e XVIII secolo*, op. cit., pp.43-54.

Nella prima parte del suo contributo, l'autrice precisa come la salute dei propri soggetti fosse una preoccupazione già dello stesso Ignazio, come si evince da numerose sue lettere. Per questo non stupisce trovarla tra i requisiti richiesti nelle costituzioni a tutti coloro che manifestino di voler entrare nell'ordine. Prima di essere un requisito per diventare missionari, l'essere in buona salute è dunque qualifica necessaria per poter entrare a far parte della Compagnia di Gesù.

Le stesse *epistolae generalium* ne danno dimostrazione. Nella sua lettera del 17 agosto 1591 il generale scrive al provinciale Oliva preoccupato della debole complessione di un novizio cremasco di cui si tace il nome: «Quanto a quel novizio cremasco ci pare che in ogni modo conviene licenziarlo, non solamente per la qualità dell'infermità che patisce, la quale sempre causerebbe nausea a chi lo sapesse et seco praticasse, ma ancora per l'edificazione perché sapendosi da forestieri questo particolare sempre potrebbero dire che si ritiene nella compagnia per quell'entrata che egli offerisce». I problemi in questo caso sono due: innanzitutto, il novizio è malato e di conseguenza il generale si pone la questione se possa rimanere nella Compagnia o sia meglio licenziarlo. In seconda battuta, la sua malattia è tale che dal di fuori si potrebbe pensare che il novizio venga ritenuto nell'ordine solo per la rendita che è disposto ad offrire [Med. 21, tomo II, 350r, al provinciale Oliva, Vercelli, 17 agosto 1591].

Di nuovo, il 21 settembre dello stesso anno il generale torna sulla questione. Dal tenore della lettera si capisce che il provinciale doveva avergli scritto di nutrire dubbi sulla reale natura del male del novizio. Di fatto, nella sua risposta Acquaviva conclude che si verifichi di che malattia il novizio cremasco sia affetto realmente, ma che in ultima istanza, anche qualora essa dovesse risultare diversa da quella indicata in un primo momento, il punto da cui non si può derogare è che le sue condizioni di salute non gli impediscano di vivere secondo il modo comune previsto dalle costituzioni dell'ordine [Med. 21, tomo II, 357r, al provinciale Oliva, Milano, 21 settembre 1591].

che sono entrati nella Compagnia, non è mai successo che potessero dirsi ammalati.

Vengo humilmente, inginocchiato a pregar la Paternità Vostra sia contenta di farmi questa gratia per amor di Dio [...] facendoli sapere, come io suono d'età di 42 anni, di gagliarda complessione, et di forze fortissime, et quanto più mi affatico, tanto più sto bene, et sano, et spero se mi sarà concessa questa gratia di far tanto maggior frutto.⁴⁷³

A parlare è qui Francesco Bodi, che spende più parole di quelle a cui ricorrono solitamente gli *indipetae* per certificare le proprie buone condizioni di salute, ma del resto questa leggera insistenza si spiega facilmente con l'età piuttosto avanzata del candidato: 42 anni sono ben oltre l'età media degli scriventi, che in genere si aggira intorno ai 20-25 anni.

Il tema dell'età avanzata era già comparso nella lettera, precedentemente citata, del generale in risposta a un'*indipeta* del consultore di Brera, padre Giovanni Battista Bertizzolo. In essa Acquaviva si compiace del desiderio del gesuita e lo rassicura che, anche senza partire, con la sola espressione del suo desiderio, il padre Bertizzolo partecipa dei meriti dei suoi compagni missionari. Conclude quindi scrivendo che, rimanendo in patria, il padre sarà comunque consolato «senza esporre la persona sua in questa età ormai matura ai pericoli di sì lunga peregrinatione». Il viaggio è lungo e faticoso e il padre Bertizzolo incomincia a essere in età troppo avanzata per poterlo affrontare in modo sicuro e con buone garanzie di successo. Il generale gli chiede perciò di rassegnarsi e di continuare a svolgere i fondamentali ministeri a cui già il gesuita è già applicato con grande successo.

Rimane, però, un ultimo punto che, pur assente dall'elenco di Giovanni Antonio Grassi, compare invece nell'informazione del padre Oliva. Riguardo a ognuno dei quattro candidati alle Indie di cui il padre provinciale deve riferire al generale non manca mai un'annotazione che racconti della loro situazione familiare. Del padre Mellino e del padre Salino, a esempio, si precisa che entrambi non hanno parenti che potrebbero in futuro avere bisogno di loro. Caso diverso, invece, per Fortunato Valabbia, di cui invece si specifica che «ha madre et sorella che potriano havere bisogno di lui». Il profilo di Alfonso Vagnone è quello in cui più ampio spazio viene dedicato al tema della famiglia; si dice infatti: «ha madre e sorelle le quali seben non stanno molto commode per disgratie occorse alla casa, tuttavia fanno senza

⁴⁷³ FG 733, 168, Francesco Bodi, 18 novembre 1602.

di lui et si può sperare che per l'avenire non havranno bisogno di lui».

Tralasciando per un attimo la lettera del padre Oliva, è possibile notare come anche in tutte le altre contemporanee informazioni fornite dai provinciali al generale in merito a soggetti candidabili per le Indie vengono sempre descritte (e spesso con abbondanza di dettagli) le famiglie di provenienza dei gesuiti oggetto d'esame.

Può essere utile, ad esempio, citare un profilo di quelli presenti nell'informazione redatta da padre Bartolomeo Ricci, provinciale di Sicilia, nell'aprile 1592, lo stesso anno in cui anche il provinciale Oliva era chiamato a scrivere al generale in merito ai suoi soggetti papabili per le missioni. Il gesuita in questione era Nicolò Longobardo e nella sua descrizione la parte più importante è occupata, per l'appunto, dalla situazione della famiglia che lascerebbe in Italia:

Nicolò Longobardo mi par bonissimo per la sanità, fervore et zelo. Questo è il primo anno di sua teologia con proposito che gli dovesse bastar il secondo. Per esser nato nobile, tiene la madre et una sorella per monacarse con molto poca sostanza. È vero che in casa sono due altri suoi fratelli, l'uno dei quali col suo valore mantiene tutti, et la sorella ha promessa dalla comunità d'esser ammessa indotata in un nuovo monastero, che con entrate pubbliche si sta mettendo in ordine.⁴⁷⁴

Anche la famiglia d'origine, dunque, era un tema che doveva essere valutato con attenzione al momento di selezionare i gesuiti per le missioni.⁴⁷⁵ Si tratta di un argomento interessante, in quanto dimostra un'evidente discrepanza tra la valutazione che a questo proposito facevano provinciali e generale dell'ordine e come, invece, esso veniva trattato dai candidati alle Indie. In numerose *indipetae*, infatti, la famiglia viene sì citata, ma viene interpretata – al pari dei provinciali, desiderosi di tenersi ben stretti i propri soggetti – come uno dei numerosi ostacoli che i candidati alle missioni devono affrontare e superare per veder realizzata la propria vocazione.

Gian Carlo Roscioni, che – come già si accennava – fornisce un'interpretazione delle

⁴⁷⁴ FG 733, 2, Bartolomeo Ricci, Palermo, aprile 1592.

⁴⁷⁵ Così come la prestanza fisica dei gesuiti, anche la loro situazione familiare veniva presa in considerazione e valutata già al momento della richiesta di ingresso nella Compagnia. Cfr MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, *Primum ac generalem examen*, cap. III, pp.11-12.

indipetae che non pare tenere adeguatamente conto del ruolo giocato dalla dimensione anche retorica di questi documenti, sostiene che per molti di questi giovani gesuiti lo stesso desiderio delle missioni nascesse e si sviluppasse con il preciso scopo di allontanarsi dalle rispettive famiglie e recidere ogni legame con esse. Dal suo volume *Il desiderio delle Indie gli indipetae* emergono sostanzialmente come giovani uomini afflitti da tutti quei travagli interiori che sempre hanno turbato l'animo degli adolescenti in qualsiasi epoca. L'ansia di partire e, così facendo, abbandonare la propria famiglia diventa dunque un moto di ribellione, finalizzato alla creazione di un'identità individuale capace di esprimersi liberamente senza più vincoli rispetto alla famiglia, alla condizione sociale e all'ambiente di provenienza. È vero tuttavia che Roscioni ricorda, pur senza indugiare a lungo, come l'allentamento del legame parentale sia tema già ampiamente presente nelle stesse *Costituzioni* dell'ordine. In questo testo, infatti, a più riprese i gesuiti sono invitati a prendere distanza rispetto ai loro familiari, rarefacendo incontri e scambio epistolare e abituandosi a usare verbi al passato per parlare di loro.⁴⁷⁶

Fu senza dubbio l'esigenza di adeguarsi al testo fondante dell'Ordine la motivazione che meglio si presta a spiegare il perché dei frequenti riferimenti alle famiglie in chiave oppositiva presenti nelle *indipetae*: una motivazione, dunque, di ordine retorico, che spinge gli scriventi a enfatizzare la funzione d'ostacolo delle famiglie al compimento del loro desiderio delle missioni estere, per avere un ulteriore argomento a supporto della saldezza e, soprattutto, dell'autenticità della loro vocazione.

Dalle informazioni redatte dai provinciali, al contrario, emerge un quadro molto più attenuato circa i rapporti tra gesuiti e familiari rispetto a quanto formulato dalle *Costituzioni* e ripreso da molte *litterae indipetae*. Come già sosteneva Charlotte Castelnau l'Etoile nel suo contributo precedentemente menzionato *Élection et vocation. Le choix de la mission dans la province jésuite de Portugal à la fin du XVI^e siècle*, la famiglia poteva sì costituire un ostacolo alla partenza del candidato per le missioni ma non solo in virtù di eventuali obiezioni che da essa si fossero levate. Era cura dei superiori e del generale lasciare in patria quei candidati alle Indie che dimostrassero di avere alle proprie spalle una situazione familiare complessa e precaria da un punto di vista economico. In tal caso, infatti, si ipotizzava che, presto o tardi, il candidato avrebbe dovuto fungere da sostegno ai familiari.

⁴⁷⁶ G.C. ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie*, op.cit., pp.149-150.

Il legame tra il gesuita e la propria famiglia naturale sopravviveva dunque all'ingresso del giovane nell'ordine ignaziano, benché le *Costituzioni* invitassero a reciderlo, e, anzi, diventava una voce da considerare attentamente in fase di selezione dei missionari così da poter escludere dal novero coloro che, in futuro, avrebbero potuto essere di aiuto ai propri parenti in difficoltà. Del resto, infatti, non sono pochi quegli *indipetae* che, consci di questa dinamica, precisano nelle loro lettere che la floridezza e la stabilità della famiglia d'origine lascia loro piena autonomia e libertà di movimento.

3. La vocazione missionaria come strumento di consenso, dentro e fuori la Compagnia di Gesù

3.1 *Il desiderio anteriore*

3.1.1 Una questione storiografica dibattuta

Uno dei temi che più spesso è stato indagato e dibattuto in relazione alle *indipetae* è quello del cosiddetto desiderio anteriore. In altre parole, molti fra gli storici che hanno preso in esame questa parte della produzione documentaria gesuitica si sono domandati se i candidati alle Indie maturassero la propria vocazione missionaria all'interno delle case gesuitiche (collegi, noviziati, case professe...) o se, al contrario, scegliersero di entrare nella Compagnia di Gesù proprio in virtù di una vocazione missionaria manifestatasi già in precedenza.

Tra le voci che si dicono contrarie – o per lo meno dubbiose – circa l'esistenza di una vocazione precedente all'ingresso del gesuita nell'ordine ignaziano si colloca Girolamo Imbruglia. Nel suo contributo dal titolo *Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)*⁴⁷⁷ l'autore sostiene, basandosi sulle *indipetae* italiane prodotte nel

⁴⁷⁷ G. IMBRUGLIA, *Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)*, in A. PROSPERI, W. REINHARD (a cura di), *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Il Mulino, Bologna 1992, 287-308.

XVI secolo, che i collegi della Compagnia fossero la sede più autentica e di fatto esclusiva del manifestarsi e del radicarsi della vocazione missionaria.

Qualche anno prima anche Thomas Cohen aveva posto in dubbio la forza attrattiva esercitata dalla Compagnia come ordine missionario. Nel suo contributo del 1974 *Why the Jesuits joined*,⁴⁷⁸ l'autore si chiede quali siano state le peculiarità dell'ordine ignaziano giudicate più appetibili dai giovani desiderosi di abbracciare la vita regolare. Per rispondere a questo interrogativo Cohen si basa su due ordini di fonti: il primo è costituito dalle 695 relazioni scritte in risposta a un questionario di trenta domande somministrato da Nadal ai gesuiti delle provincie di Portogallo, Andalusia, Castiglia e Aragona tra il 1561 e il 1562. Tra le domande presenti nel questionario figura, infatti, anche un preciso quesito in merito ai motivi che hanno spinto il gesuita a entrare nell'ordine, chi lo ha accolto al momento del suo ingresso e dove. La seconda fonte a cui ricorre l'autore consiste nella collezione di 92 autobiografie redatte dai gesuiti della provincia polacca tra il 1574 e il 1580. Nell'analisi di questa documentazione l'autore si dice stupito nel non ritrovare, tra le motivazioni addotte dai gesuiti per spiegare la preferenza accordata all'ordine ignaziano, nessuna di quelle che si sarebbe aspettato: nessun gesuita cita, infatti, la fama della Compagnia come ordine missionario né come ordine insegnante. Al contrario, la maggior parte degli intervistati sostiene di aver scelto la Compagnia come rifugio sicuro dalle insidie del mondo: «Rather, the Company, for all its varied engagements in the *seculum*, most often appeared to its recruits as a haven from the world outside; despite the daring of its missionaries, many men who elected the religious life sought with the Jesuits safety from temptation and adverse fortune and the solaces of life in a well-ordered and pious community [...]. This eremitical impulse is not at all what one expects of recruits to the Society of Jesus».⁴⁷⁹

Tra gli studiosi che, al contrario, si sono impegnati a dimostrare come per tanti gesuiti l'ingresso nell'ordine ignaziano rispondesse a una vocazione missionaria pregressa si colloca Aliocha Maldavsky. Nel suo contributo *Pedir las Indias. Las carta indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico*,⁴⁸⁰ la storica sostiene che, se è vero che i riferimenti a una vocazione missionaria preesistente sono piuttosto rari nella

⁴⁷⁸ T.V. COHEN, *Why the Jesuits joined. 1540-1600*, in *Communications historiques. La société historique du Canada*, 9 (1), 1974, 237-258.

⁴⁷⁹ T.V. COHEN, *Why the Jesuits joined*, op. cit., pp.237-238.

⁴⁸⁰ A. MALDAVSKY, *Pedir las Indias. Las carta indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico*, in *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol.33, num.132 (2012), 147-181.

documentazione consultata da Cohen, essi diventano via via sempre più frequenti a partire dagli anni successivi al questionario del Nadal. Il discrimine – prosegue l'autrice – cade in corrispondenza del generalato di Borgia, quando il numero complessivo dei gesuiti crebbe notevolmente passando da dai tremila ai quattromila membri.

Al di là, tuttavia, del limite cronologico individuato da Maldavsky come punto di svolta per la comparsa di precisi riferimenti al desiderio missionario anteriore, quello stesso anelito eremitico tracciato da Cohen nelle risposte dei gesuiti spagnoli e portoghesi sembra non scomparire mai del tutto. Ancora per il finire del XVI secolo, infatti, con riferimento all'impegno missionario e alla sensibilità spirituale del gesuita spagnolo Alonso Sánchez, Pierre-Antoine Fabre parla di tensione costitutiva propria dell'ordine ignaziano tra il desiderio di partire per le missioni e una tradizione eremitica originaria: «desiderio di ritiro tanto quanto desiderio di partenza, desiderio di sottrarsi e desiderio di mettersi in marcia, indietreggiare e avanzare, ritorno e avventura».⁴⁸¹

È vero, però, che le *indipetae* di ambito milanese redatte durante il generalato di Acquaviva lasciano più spesso comparire tracce di un desiderio missionario precedente all'ingresso nell'ordine piuttosto che quella tensione al ritiro eremitico che, pure, doveva continuare a persistere in vari strati dell'ordine – anche tra gli stessi gesuiti impegnati direttamente sul versante missionario. Non mancano, infatti, scriventi che, in modo piuttosto esplicito, precisano di aver iniziato a desiderare le Indie ben prima del loro ingresso nell'ordine ignaziano. Tra di essi compare anche Giovanni Giacomo Pasquale, già citato come l'autore di *indipetae* più prolifico che la provincia milanese abbia conosciuto nel trentennio di governo di Acquaviva. Nella sua lettera del 6 agosto 1608, infatti, l'ardente gesuita scrive:

Aggiungo che questa vocatione talmente m'è sempre stata infissa nel cuore
ch'essendo etiam secolare, se non fussi stato da quelli di casa risserrato in essa
con guardie, già sarei all'Indie molte volte.⁴⁸²

⁴⁸¹ P.A. FABRE, *Un desir antérieur*, op. cit., p.200. A conferma di questa tendenza eremitica perdurante nella sensibilità spirituale della Compagnia si può citare, come ulteriore prova a supporto, il fatto che fosse tutt'altro che raro che i gesuiti scontenti del proprio abito decidessero quindi di passare alla certosa. Nelle sole *epistolae generalium* consultate ai fini del presente lavoro compaiono riferimenti ad almeno due gesuiti della provincia milanese (il padre Besozzo e il padre Curizio) in procinto di lasciare l'ordine ignaziano per abbracciare quello certosino; Med. 21, tomo I, 91r, al provinciale Blondo, Milano, 5 ottobre 1585 e Med. 22, tomo I, 214v, al preposito Negroni, Milano, 24 luglio 1599.

⁴⁸² FG 734, 144, Giovanni Giacomo Pasquale, 6 giugno 1608.

Un quadro romanzesco, quello che dipinge Giovanni Giacomo Pasquale: già negli anni precedenti al suo ingresso nell'ordine aveva tentato la partenza per le Indie e solo l'accanita resistenza da parte dei suoi familiari, arrivati persino a bloccarlo in casa e a sorvegliarlo, glielo aveva impedito. Ritorna, inoltre, il tema già citato dell'ostilità da parte della famiglia, grave ostacolo alla realizzazione della vocazione missionaria dei giovani gesuiti.

In una lettera successiva, risalente al 13 aprile 1609, Pasquale fornirà ulteriori precisazioni in merito al suo "desiderio anteriore", dichiarando che non solo ha sempre voluto farsi missionario ma che, anzi, la scelta di entrare proprio nella Compagnia di Gesù è dipesa principalmente dalla speranza che tramite questo ordine avrebbe potuto più facilmente realizzare il suo desiderio di lunga data.

Poiché Iddio non ha bisogno di me vile creatura, lo debbo fare in quello che più li piace che è dilatare il suo nome per tutto il mondo adducendo al suo gregge ogn'uno. Per lo che fare non solamente sino da picciolo ho havuto tale desiderio ma questo è stato anche un motivo grande per entrare nella Compagnia.⁴⁸³

Come già Pasquale, anche Stefano Tesauero, un altro *indipeta* milanese, non esita a esplicitare al generale nella sua lettera di candidatura che, se ha scelto proprio la Compagnia di Gesù, è stato perché pensava che, così facendo, avrebbe avuto una concreta possibilità di raggiungere le missioni estere.

Benché habbi sempre sentito in me gran desiderio di servire il Signore nella conversione degl'infedeli et questo sia stato il più gran motivo, per il quale son entrato in questa Santa Compagnia più che in alcun'altra religione [...].⁴⁸⁴

Su 99 autori di *indipetae* della provincia milanese durante il generalato di Acquaviva sono in 24 a scrivere in modo esplicito di aver iniziato a desiderare le Indie ancora prima di entrare nella Compagnia di Gesù. Molti di loro, come il già citato Stefano Tesauero, aggiungono per maggior chiarezza di aver scelto appositamente l'ordine ignaziano per le garanzie che offriva di veder realizzata questa vocazione. 24 autori su 99 costituiscono una percentuale significativa, che lascia trapelare in modo piuttosto evidente come, almeno a questa altezza temporale, lo slancio missionario non fosse prerogativa delle

⁴⁸³ FG 734, 285, Giovanni Giacomo Pasquale, 13 aprile 1609.

⁴⁸⁴ FG 734, 353, Stefano Tesauero, 1 febbraio 1611.

case religiose ma si nutrisse di stimoli esistenti già in ambienti laici.

A questo proposito, vale la pena citare un secondo contributo sul tema proposto da Aliocha Maldavsky e intitolato *Società urbana e mobilità missionaria: i Milanesi e la missione lontana all'inizio del Seicento*, pubblicato nel 2009.⁴⁸⁵ In questo articolo l'autrice si propone di dimostrare come tra la società devota milanese uscita dal concilio tridentino e gli ordini religiosi impegnati nell'attività di evangelizzazione (quello gesuita in particolare) esistesse una profonda comunione di vedute e ideali, nonché una fattiva collaborazione nello sforzo missionario. Il desiderio delle Indie andava formandosi – sostiene Maldavsky – già al di fuori di collegi e noviziati, fra i laici, dentro le famiglie e le reti di associazionismo religioso. “I redattori delle lettere *indipetae* – scrive – si trovano alla frontiera tra il mondo dei laici e quello dei religiosi”,⁴⁸⁶ una frontiera che, a questa altezza temporale, si rivelava aperta e capace di mutuo scambio.

A sostegno della sua tesi l'autrice cita una serie di situazioni tramite le quali i giovani milanesi potevano facilmente aver accesso a informazioni in merito alla realtà delle missioni e delle terre d'oltremare. Infatti al di là dell'attività di propaganda portata avanti dall'ordine ignaziano, le stesse biblioteche private delle famiglie a cui appartenevano i giovani *indipetae* erano dotate di un'abbondante letteratura di provenienza non gesuitica sulle terre lontane. Questa letteratura si componeva degli scritti dei grandi esploratori e delle prime traduzioni italiane delle opere dei *conquistadores*, comparse a partire dagli anni Trenta del XVI secolo. Aliocha Maldavsky ricorda inoltre come fossero facilmente reperibili anche gli scritti di alcuni autori sostenitori delle tesi di Bartolomé de las Casas, come Joannes Boemus e Girolamo Benzoni. A Milano godevano di ampio successo anche le *Relationi Universali* del gesuita Giovanni Botero, consigliere di Federico Borromeo, pubblicate a partire dal 1592 e oggetto di numerose riedizioni negli anni seguenti.⁴⁸⁷ L'influsso di questa letteratura viene verificato dall'autrice nelle lettere *indipetae* milanesi tramite la conoscenza che i loro autori dimostrano circa la classificazione dei popoli barbari ideata da José de Acosta e ripresa sia

⁴⁸⁵ A. MALDAVSKY, *Società urbana e mobilità missionaria: i Milanesi e la missione lontana all'inizio del Seicento*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, Editrice Morcelliana 2009, pp.159-184.

⁴⁸⁶ *Ivi*, p.160.

⁴⁸⁷ Per l'enumerazione puntuale della bibliografia disponibile sul continente americano, asiatico e africano all'inizio del Seicento si vedano in particolare le pagine 165-166 di A. MALDAVSKY, *Società urbana e mobilità missionaria*, op. cit.

da Giovanni Botero che da Antonio Possevino nella sua *Bibliotheca Selecta*.⁴⁸⁸

A verificare questo interesse ben si presta anche la Biblioteca Ambrosiana, aperta al pubblico da Federico Borromeo nel 1609. Essa raccoglieva tanta parte dei testi sopra menzionati, dedicati a valorizzare presso gli europei la conoscenza delle lontane terre americane e asiatiche. Lo stesso cardinale redasse vari trattati a questo proposito, ispirati in parte dagli scritti di Giovanni Botero.⁴⁸⁹ Si dimostrò inoltre molto attento a mantenere contatti diretti con informatori nei diversi continenti; fra di essi, Aliocha Maldavsky individua un corrispondente in particolare, con cui il cardinale intrattenne un vivo scambio epistolare durato più di vent'anni: il padre gesuita Torres Bollo, fondatore e superiore della provincia del Paraguay.

Nelle sue lettere il gesuita racconta con regolarità lo stato della provincia e le condizioni di lavoro dei missionari. A queste informazioni aggiunge poi oggetti esotici e misteriosi destinati a riempire le collezioni del cardinale. Non esita quindi a rivolgersi a lui perché sia facilitata la partenza di gesuiti italiani diretti nella provincia sudamericana o per trovare fondi allo scopo di sostenerli nelle loro attività. Alcune lettere di ringraziamento scritte da membri della Compagnia e indirizzate all'arcivescovo lasciano supporre che queste richieste avessero trovato ascolto presso la società milanese, a cui Torres Bollo, in ultima analisi, si rivolgeva attraverso il Borromeo.⁴⁹⁰

Altro esempio che l'autrice cita a sostegno della sua tesi sono i frequenti casi di collezionismo, tra cui quello praticato dalla famiglia Settala. Manfredo Settala (1600-1680) creò un vero museo frequentato da tutta la buona società milanese del Seicento, in cui raccolse molteplici curiosità etnografiche americane: armi, tessuti e oggetti del quotidiano, di provenienza brasiliana o cilena, spesso procuratigli, tra l'altro, proprio da membri della Compagnia di Gesù.

⁴⁸⁸ Questa classificazione, che vede al primo posto, quanto a grado di civiltà raggiunta, Cina e Giappone, al secondo i grandi imperi amerindi e quindi, ultimi, i popoli barbari, senza leggi e dai costumi ferini quali l'antropofagia, spiega senza dubbio l'alta frequenza con cui i gesuiti chiedono di essere inviati in Cina o in Giappone.

Circa i motivi che spingono i gesuiti a chiedere con tanta frequenza di essere inviati in Cina si veda anche A.R. CAPOCCIA, *Le destin des indipetae au-delà du XVI^e siècle*, op. cit., pp.93-7. Per l'immagine mitica della Cina in Europa si veda A. CADONNA, F. GATTI (a cura di), *Cina: miti e realtà. Atti del convegno, Venezia, 21-23 maggio 1998*, Cafoscarina, Venezia 2001.

⁴⁸⁹ Cfr A. ALBONICO, *Il cardinal Federico "Americanista"*, Bulzoni, Roma 1990, p.122.

⁴⁹⁰ Per una trattazione completa circa i rapporti e lo scambio epistolare tra Federico Borromeo e Diego de Torres Bollo si vedano le pagine 172-177 di A. MALDAVSKY, *Società urbana e mobilità missionaria*, op. cit.

Inoltre, un semplice controllo tra i tanti redattori di *indipetae* permette di individuare al loro interno i nomi di alcuni dei rampolli di famiglie patrizie milanesi, tra cui Rho, Cignardi e, per l'appunto, Settala.⁴⁹¹

Dal contributo di Aliocha Maldavsky risulta dunque che il mondo a cui appartenevano i giovani redattori delle *indipetae* era un mondo in cui era possibile una fruttuosa circolazione di uomini, libri e oggetti esotici, un mondo in cui i giovani gesuiti «avevano la possibilità di frequentare le autorità spagnole ed altri circoli interessati al vasto

⁴⁹¹ L'*indipeta* Claudio Francesco Settala era figlio del noto Ludovico, considerato tra i più prestigiosi medici del suo tempo tanto da ricoprire, nel 1628, il protofiscato, la più alta carica medica del Ducato. In totale il gesuita scrive al generale quattro *indipetae* per rinnovare la propria candidatura alle Indie. Colpisce il fatto che Claudio Francesco sia l'unico fra tutti gli *indipetae* milanesi a richiedere esplicitamente di essere mandato in missione in Etiopia [FG 733, 342, Claudio Francesco Settala, Arona, 21 novembre 1605], quando la maggior parte degli scriventi o non specifica nulla o si tiene su un vago "Indie orientali". Si tratta di un dato forse fin troppo misero per concludere alcunché, ma si potrebbe pensare che questa sua indicazione precisa e inusuale rispondesse a una conoscenza geografica più approfondita della media, maturata in un ambiente, come quello della casa paterna, particolarmente vivace di stimoli culturali.

Dopo Giovanni Giacomo Pasquale, Giovanni Rho l'autore che più spesso si è rivolto al generale Acquaviva per chiedere le Indie, con un totale di tredici lettere conservate. Interessante ciò che di lui scrive il consultore di Brera Costanzo Bocconi nella lettera che invia al generale il 6 gennaio 1609 per chiedere le Indie per sé e per altri quattro compagni, tra cui lo stesso Rho: «Il Padre suo, ch'è il conte Alessandro Rò, molto benemerito della Compagnia, e gentilhuomo honoratissimo, sentiria grandemente la sua andata, ma egli si piglia l'assunto di farlo contentare, quando che Vostra Paternità vogli contentarlo lui in farli gratia. Maggior impedimento credo che li metteriano li nostri Padri, per non perdere un soggetto veramente eccellente» [FG 734, 246, Costanzo Bocconi, Milano, 6 gennaio 1609]. Per quanto la prospettiva di veder partire il figlio per le missioni lontane lo rattristi, il conte Alessandro Rho approva la vocazione di Giovanni. Il vero ostacolo alla partenza di questo validissimo candidato – scrive Bocconi – è semmai l'ostilità dei superiori, poco dell'idea di far partire un soggetto che avrebbe potuto giovare tanto alla provincia. Non sbaglia dunque Maldavsky a citare il caso di questo *indipeta*: la lettera di Bocconi dimostra come ci fosse approvazione da parte della nobile famiglia milanese dei Rho per la vocazione missionaria del giovane rampollo.

I Cignardi autori di *indipetae* sono due fratelli: Girolamo e Alfonso, quest'ultimo autore di ben otto missive destinate al generale. Dei due nessuno riuscì a raggiungere le agognate Indie. Girolamo infatti morì a Cremona in odore di santità nel 1608, colpito da una malattia respiratoria appena ventenne. Vale la pena citare rapidamente uno stralcio della sua *indipeta* nel quale dà prova in modo alquanto esplicito di come la sua vocazione missionaria fosse maturata già nel secolo: «Sin da principio che Nostro Signore per sua bontà si degnò di chiamarmi a questo santo istituto della Compagnia mi diede ancora gran desiderio di andare all'Indie con questo motivo particolare di operare nella salute di quelle anime ricomperata con il pretiosissimo sangue di Christo Gesù et alla fine morire et spargere il sangue per amor suo» [FG 734, 17, Girolamo Cignardi, Como, 13 marzo 1607].

Di Alfonso Cignardi, invece, non rimangono tracce nei *catalogi defunctorum* della Compagnia, per cui si può ipotizzare – senza pretesa di certezza – che abbia abbandonato l'ordine prima di morire. A far supporre in questo senso, tuttavia, contribuisce la già citata missiva di Costanzo Bocconi, nella quale il consultore di Brera cita tra i compagni meritevoli della partenza per le Indie anche il giovanissimo Cignardi: «È meraviglioso il suo fervore nella vocazione dell'Indie, si come Vostra Paternità havria potuto raccogliere dalla molta istanza, ch'egli ne fa, talmente che pare, che s'agl'altri è bene, a lui sia necessario il fare la gratia, poiché pare che senz'essa non possa vivere».

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». ⁴⁹²

3.1.2 La vocazione missionaria successiva. Il ruolo delle residenze religiose

È vero, senza dubbio, che non sono pochi gli *indipetae* milanesi che affermano di aver desiderato di partire per le missioni prima ancora di entrare nella Compagnia e che, anzi, sostengono di aver scelto la Compagnia proprio in virtù del suo carisma missionario; tuttavia, è altrettanto vero che le case della Compagnia si prestavano facilmente a diventare il luogo in cui questa vocazione veniva ulteriormente motivata e diffusa.

Sul tema si è pronunciato recentemente Guido Mongini nel suo contributo del 2018 dedicato alle *litterae indipetae* piemontesi del Settecento. ⁴⁹³ In esso l'autore sostiene che se il desiderio anteriore «è stato talvolta enfatizzato in quanto costituirebbe una sorta di indicatore dell'incidenza sociale dei modelli proposti dal cattolicesimo della Controriforma, in cui l'ideale missionario (e martiriale) si poneva ai vertici ideologici dell'identità cattolica di età moderna», ⁴⁹⁴ minore attenzione è stata prestata dagli storici sul tema a esso complementare, ovverosia quello della “vocazione successiva”. Nel *corpus* di lettere da lui analizzato (87 lettere prodotte dai gesuiti residenti presso le case piemontesi tra il 1700 e il 1765) circa il 37,5% degli scriventi, cioè ampiamente più di un terzo del numero complessivo degli *indipetae*, dichiara esplicitamente che la propria vocazione missionaria è nata dopo l'ingresso nell'ordine gesuitico. Questo dato viene interpretato dall'autore a conferma di come «ancora per i primi trent'anni del Settecento la Compagnia fosse in grado di suscitare al suo interno un gran numero di vocazioni missionarie». ⁴⁹⁵

⁴⁹² A. MALDAVSKY, *Società urbana e mobilità missionaria*, op. cit., p.172.

⁴⁹³ G. MONGINI, «Esser questa la volontà del Signore». *Vocazioni missionarie dei gesuiti nelle lettere indipetae piemontesi del Settecento (1700-1765)*, op. cit.

⁴⁹⁴ *Ivi*, p.101.

⁴⁹⁵ *Ivi*, p.105.

Riguardo a tale capacità, nel suo volume *Il desiderio delle Indie*⁴⁹⁶ Giancarlo Roscioni fornisce un'ampia panoramica delle varie iniziative e dei molti strumenti attraverso cui l'ordine alimentava il consenso per le missioni dentro e fuori i suoi ranghi. L'autore ricorda, ad esempio, quanto importante fosse il ruolo giocato dalle immagini. Tra i soggetti iconografici prediletti per le chiese e le case dell'ordine figuravano, per l'appunto, i più noti e venerati missionari gesuiti, rappresentati in genere insieme ai primi martiri cristiani, così da creare un *fil rouge* in grado di legare la più recente ma non meno perigliosa opera di evangelizzazione all'antica.⁴⁹⁷ A questo proposito l'autore ricorda gli affreschi che ornavano le pareti del refettorio della casa di probazione romana di Sant'Andrea – non a caso uno dei luoghi da cui proviene il più alto numero di *indipetae*. Gli affreschi non si sono conservati, ma ne rimane una descrizione secentesca ad opera di Louis Richeome: «Ce sont, mes bien aimez, les tableaux de vos frères occis depuis l'an 1549 jusqu'à l'an 1606, et faits martyrs du Sauveur [...], rangez en cette sale non seulement pour honorer leur mémoire, mais pour vous servir d'exemple, et d'éguillon à suivre les traces de leur esprit [...]. Ce sont autant de leçons, et autant de sermons parlant à vos yeux et à vos coeurs sans mot dire, pour vos semondre, et pousser doucement aux travaux, et à la vertu».⁴⁹⁸

Tra i ritratti dei martiri della Compagnia compariva anche quello di Antonio Criminali, la qual cosa permette a Roscioni di fare un'ulteriore considerazione: la morte del padre gesuita era stata a suo tempo oggetto di attenta disamina da parte dei vertici dell'ordine tra cui Juan de Polanco e lo stesso Ignazio, in quanto ci si chiedeva se Criminali avesse fatto tutto ciò che era in suo potere per mettersi in salvo o se, al contrario, il suo anelito al martirio non avesse giocato un ruolo importante in quel frangente.⁴⁹⁹ Tuttavia la sua presenza tra i martiri della Compagnia nel refettorio di Sant'Andrea dimostra che, se pure c'erano state perplessità da parte di qualche confratello sul senso, o nonsenso, della sua morte, esse erano rimaste confinate in una cerchia ristretta di alti esponenti dell'ordine, mentre di fronte al mondo, e in particolare di fronte ai novizi cui la sua figura avrebbe dovuto servir d'esempio,

⁴⁹⁶ G. C. ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Einaudi, Torino 2001.

⁴⁹⁷ Per i legami fra antica e nuova evangelizzazione si veda anche C. RUSSELL, *Imagining the "Indies"*, op. cit., p.182.

⁴⁹⁸ Cit. in G.C. ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie*, op. cit., p.77.

⁴⁹⁹ Cfr B. VINCENT, *Le désir du martyre: les conditions du martyre "juste" selon le gouvernement de l'ordre*, in *Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558*, in "Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée", 111, 1999, pp.324-9.

Criminali era l'uomo che, con il suo sacrificio, aveva prestato alta testimonianza della verità e salvato dalla dannazione le anime di innumerevoli Indiani.

Per rinsaldare (o generare *ex novo*) la vocazione missionaria dei tanti giovani che li si ritrovavano quotidianamente, il refettorio dei noviziati gesuiti – prosegue Gian Carlo Roscioni – non forniva soltanto immagini pittoriche ma diventava anche la sede di letture edificanti. Durante i pasti, infatti, si procedeva alla lettura delle *litterae annuae* provenienti dalle terre di missione,⁵⁰⁰ previa accurata eliminazione di tutti quei passi che non contribuissero appieno al compito edificante assegnato loro.⁵⁰¹ Esse riportavano in Europa le notizie dei successi compiuti nelle provincie d'oltremare, del numero crescente di nuovi cristiani e delle tribolazioni patite, talvolta fino al martirio, dai missionari gesuiti. In genere le *annuae* venivano quindi raccolte e pubblicate con titoli come *Avisi particolari delle Indie di Portogallo...*, *Novi avisi di più lochi...*, *Diversi avisi particolari...*, *Avisi della Cina et Giappone...*, ad uso di un pubblico vario, esteso ben oltre i confini della sola Compagnia.

A titolo di esempio Roscioni riporta alcuni estratti delle lettere inviate da Organtino Gnechi-Soldi, che da aspirante alle Indie riuscì nel suo intento di diventare missionario in Cina e in Giappone. A trasparire dalle pagine in esame è soprattutto un insistito spirito d'intrattenimento, di cui l'autore fa abbondante uso per avvicinare il pubblico nella lettura.⁵⁰² Frequenti sono le narrazioni delle avventure marittime a cui andarono incontro i vari gruppi di missionari, così come le storie dei pericoli corsi, degli stratagemmi adottati, dei prodigiosi salvataggi occorsi una volta sbarcati a terra e incappati nell'ostilità dei nativi; tutti elementi che di frequente ritornano nelle lettere degli *indipetae*, pronti ad affrontare qualsiasi avventurosa tribolazione e persino a spargere il proprio sangue per salvare l'anima dei tanti indigeni in peccato mortale.

Sarebbe errato, tuttavia, pensare che all'interno delle case dell'ordine la vocazione missionaria si limitasse a essere oggetto di una specifica campagna propagandistica. Al contrario, i noviziati, i collegi e le case professe erano i luoghi in cui questa vocazione veniva

⁵⁰⁰ MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, parte III, cap. I, 5, p.79.

⁵⁰¹ Sull'uso e la retorica delle *litterae annuae* cfr J. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Vita e Pensiero, Milano 1999, 394-5; M. FRIEDRICH, *Circulating and Compiling the Litterae Annuae. Towards a History of the Jesuit System of Communication*, in "Archivum Historicum Societatis Iesu", 77, 2008, 3-39; esaustiva risulta l'introduzione a cura di Michela Catto in E. COLOMBO, M. MASSIMI, *In viaggio*, op. cit., pp.9-23.

⁵⁰² Cfr G.C. ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie*, op. cit., pp.67-72.

attentamente e lungamente valutata, così che fosse possibile affermarne la sicura provenienza divina. Non a caso, infatti, le *indipetae* abbondano di riferimenti sia velati che espliciti agli Esercizi Spirituali, il mezzo codificato dall'ordine per fare discernimento e comprendere quale scelta vada realmente a maggior gloria di Dio.⁵⁰³ Si è già detto nelle pagine precedenti come molti scriventi sostengano di aver lasciato trascorrere tutto il periodo del noviziato senza presentare alcuna candidatura ad Acquaviva non perché privi di vocazione missionaria, ma perché convinti che solo un adeguato tempo di riflessione l'avrebbe resa degna di essere proposta al generale. Ne offre un chiaro esempio l'*indipeta* di Andrea Bianco, inviata al generale il primo novembre 1605:

Il desiderio e risoluzione mia fatta sin dai primi anni, quando apena conobbi di vista la Compagnia, di andare una volta col favor divino all'Indie, è stato forza prolungare sin' a questo tempo di scoprirla a Vostra Paternità, parte per la cosa da sé importante che richiede maturità e longha consideratione, parte per essermi parso bene di conformarmi con la volontà de' miei superiori, alli quali havendo ad ogni tempo delle visite, e più spesso da che entrai nella Compagnia domandato di scrivere a Vostra Paternità, m'hanno consigliato che aspettassi per pensarvi meglio; hora havendo fatto gl'*esercitii* con raccomandare a Dio spesso questo negocio, mi son sentito a ciò spronare dalla bontà di Dio come credo, molto più del solito, e per non resistere all'inspirazioni sue havendola proposta di nuovo a' miei superiori, e trovarli d'un animo meco ch'io scrivessi ecco lo propongo a Vostra Paternità.⁵⁰⁴

Il brano inizia con una delle più tipiche espressioni del desiderio anteriore: non appena il

⁵⁰³ Nel suo saggio *La spiritualità della Compagnia di Gesù* Joseph de Guibert descrive con queste parole il fine degli Esercizi Spirituali: «Lo scopo indicato da lui [Ignazio di Loyola] non è l'idea astratta di perfezione, neppure l'unione dell'anima con Dio, suo sommo bene, con Cristo, suo sposo diletto: certo, egli non esclude tali idee, ma il fatto è che per lui esse sono poco o affatto rilevanti. Invece ciò che egli sottolinea fin da principio, ciò che ritornerà incessantemente sotto gli occhi dell'esercitante è il pensiero della volontà di Dio da compiere, del servizio dovuto al sommo Signore di tutte le cose, del servizio del resto nel quale l'uomo troverà salvezza e felicità; quest'ultima idea più personale passerà presto in secondo piano, per lasciare in piena luce quella del servizio insigne ed entusiasta, della volontà di Dio da compiere in maniera grandiosa, nobile. [...] È veramente l'elezione che per lui rimane il vero centro di prospettiva degli Esercizi, elezione da prepararsi nella luce del Fondamento, nelle purificazioni della I settimana, nell'entusiasmo della contemplazione del Regno, nelle lezioni di abnegazione di tutta la II settimana, lezioni necessarie perché si tratta di un'elezione di servizio, e quindi di oblio di sé; [...] elezione infine che tutto il resto degli Esercizi confermerà»; J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, Città Nuova, Roma 1992, p.9.

⁵⁰⁴ FG 733, 331, Andrea Bianco, 1 novembre 1605.

giovane conosce la Compagnia, subito si sente spinto ad andare a prestare il proprio servizio nelle missioni lontane. Tuttavia, nonostante l'insorgere precoce di questa vocazione, Andrea Bianco si trattiene dal rivolgersi subito al generale sia perché sa che occorre riflettervi attentamente sia perché così consigliato dai superiori. Il gesuita precisa inoltre di aver voluto scrivere già molte volte, soprattutto in occasione delle visite dei procuratori, quando cioè – come si è precisato nelle pagine precedenti – gli *indipetae* desiderosi di partire scrivevano al generale per ricordargli la propria candidatura. All'alba del novembre 1605, tuttavia, Andrea Bianco decide infine di rivolgersi ad Acquaviva. Come si evince dalla sua lettera, gli eventi scatenanti sono due: il fatto che abbia compiuto gli Esercizi Spirituali e che i suoi superiori siano concordi con lui nel valutare appropriato il momento per la presentazione della candidatura alle missioni.

Ecco che con Andrea Bianco trova perfetto compimento la catena religiosa che Guido Mongini individua come componente, insieme a quella istituzionale-amministrativa, del processo di selezione.⁵⁰⁵ Essa, infatti, comprende sia la valutazione fatta dal candidato stesso tramite gli strumenti di discernimento specifici dell'ordine sia quella ad opera dei padri incaricati della direzione spirituale del gesuita. La catena si chiude con il generale, al quale l'*indipeta* è indirizzata, perché con la sua approvazione e l'invio in missione certifi chi in modo definitivo e indubitabile che quella vocazione provenga effettivamente da Dio.

3.1.3 «Non d'altro apena in ricreatione si parla». L'influenza della comunità nella maturazione del desiderio

La citazione dalla lettera di Andrea Bianco contribuisce a fare chiarezza in merito al ruolo giocato dalle case gesuitiche in fatto di vocazione missionaria: esse infatti non si limitavano a stimolare il desiderio, ma prevedevano anche lunghe e attente verifiche dello stesso.

Tuttavia, a questo riguardo occorre prendere in esame un ultimo aspetto, a cui si è già fatto rapidamente cenno al momento di trattare della bibliografia riguardante le *litterae indipetae*, ed è la dimensione collettiva entro la quale la vocazione missionaria si alimentava. Il saggio precedentemente citato di Aliocha Maldavsky dimostra come il tema missionario

⁵⁰⁵ G. MONGINI, «*Se il Signore mi chiama veramente*», op. cit.

non circolasse soltanto all'interno delle residenze religiose, ma al contrario fosse un vero e proprio patrimonio comune, condiviso anche da molti laici. I giovani milanesi crescevano in un ambiente in cui pensare e immaginare le terre lontane era tutt'altro che vana fantasticheria; i contatti c'erano ed erano frequenti e la via missionaria si presentava come una delle più plausibili e socialmente rispettabili per raggiungere questi luoghi.

Oltre al contributo di Maldavsky anche quello di Charlotte Castelnau l'Estoile torna nuovamente utile ai fini del presente discorso.⁵⁰⁶ Dopo aver trattato diversi casi che dimostrano quanto fosse importante che il candidato avesse già espresso e confermasse in seguito il proprio desiderio di essere inviato in missione, l'autrice passa a presentare alcuni casi di gesuiti portoghesi le cui *indipetae* non rispondono a una vocazione realmente avvertita. La posizione di Castelnau è che dimostrarsi desideroso di partire per le missioni fosse una condizione talmente diffusa all'interno delle case gesuitiche, specie dei noviziati, da diventare quasi una moda. I casi citati dall'autrice raccontano di giovani che si decidono a scrivere un'*indipeta* non perché spinti da una sincera vocazione ma per desiderio di emulazione rispetto al resto dei compagni.

Le lettere *indipetae* milanesi purtroppo non permettono di realizzare lo stesso confronto che effettua Castelnau tra *indipetae* e le liste di partenza redatte dai superiori portoghesi; tuttavia, esse consentono comunque di effettuare alcune interessanti rilevazioni in merito al ruolo giocato dalla collettività sulla maturazione della vocazione missionaria.

In questo senso, può essere interessante riportare un breve brano tratto dalla lettera di Girolamo Fenogli, indirizzata ad Acquaviva il 20 luglio 1608:

Essendo ancora novitio, seguendo il desiderio d'andar all'Indie, havuto inanzi l'ingresso mio alla religione, sebene allhora assai debole et accresciutomi più nel novitiato, che fu causa scrivessi in compagnia di doi altri miei connovitii Giovanni Battista Bonelli et Alfonso Cignardi a Vostra Paternità senz'haver havuto in ciò altra risposta, non solo come io credo per le molte occupationi di Vostra Paternità, come anche per esser il spirito de novitii per il più sospetto, m'è parso bene di nuovo trovandomi hora scolaro in Milano al finir della logica, rinfrescarne la memoria a Vostra Paternità, priegandola per le viscere di Gesù Christo Signore Nostro et della Madonna santissima, la quale a ciò mi spinge

⁵⁰⁶ C. DE CASTELNAU L'ESTOILE, *Élection et vocation. Le choix des missionnaires dans la province jésuite du Portugal (1592-1596)*, op. cit.

potentemente, a darmi qualche buona speranza circa questo particolare, stando certa ch'a ciò fare non mi movo per capriccio o novità de' paesi, ma mosso interiormente da Dio benedetto e dalla Madonna santissima. Et tanto più tengo per sicura questa vocatione, quanto ad essa mi sento più mosso quando più procuro di stringermi per mezzo della communion e altri pii essercitii con Dio benedetto. Et so questo non nascere da commodità ch'io aspetti perché già so per prova quello si patisce per mare et per fama quello ch'in quelle parti si induca.⁵⁰⁷

Come spesso accade, il candidato esordisce raccontando di una sua precedente *indipeta*. In quell'occasione, tuttavia, a scrivere la lettera non fu il solo Fenogli ma tre novizi insieme: lo stesso Fenogli, Alfonso Cignardi e Giovanni Battista Bonelli. Dei tre risulta che a partire per le Indie fu il solo Giovanni Battista Bonelli, di cui si conservano tre *indipetae* dirette ad Acquaviva. Scorrendo i *catalogi defunctorum*, infatti, il nome di Alfonso Cignardi non compare mai, segno forse di una sua morte al di fuori dell'ordine; compare invece quello di Girolamo Fenogli, morto a Monreale il 30 gennaio 1612; di Bonelli, infine, si colloca la morte nel 1638 presso il Laos.

Ciò che però ora preme segnalare, al di là dei destini personali degli scriventi, è soprattutto il fatto che a rivolgersi al generale siano stati tre novizi insieme; un'abitudine, del resto, tutt'altro che rara. Si veda ad esempio la successiva lettera che torneranno a scrivere insieme Girolamo Fenogli e Giovanni Battista Bonelli il 2 agosto del 1608, in occasione della visita della provincia milanese del padre Messia, procuratore del Peru,⁵⁰⁸ o ancora quella del padre Costanzo Bocconi, che nel 1609 scrisse a nome proprio e di ben altri quattro gesuiti suoi compagni.

Quando non scrivono insieme, i gesuiti tendono comunque a indirizzare le proprie lettere al generale a rapidissima distanza l'uno dall'altro. L'elenco di *indipetae* redatte dalla provincia milanese durante il generalato di Acquaviva è ricco di serie fittissime di lettere, scritte nell'arco di pochi giorni da numerosi gesuiti provenienti dalle stesse residenze, serie a cui seguono lunghi periodi di calma. Leggendo e paragonando tra loro queste *indipetae*, scritte nello stesso giorno o nella stessa tornata di giorni dai gesuiti milanesi, si colgono le evidenti somiglianze le une fra le altre, chiaro indizio di un confronto tra gli scriventi al

⁵⁰⁷ FG 734, 160, Girolamo Fenogli, 20 luglio 1608.

⁵⁰⁸ FG 734, 174, Girolamo Fenogli e Giovanni Battista Borrelli, 2 agosto 1608.

momento di redigere le rispettive missive.

Oltre all'elemento di condivisione della vocazione, la lettera di Fenogli si rivela interessante in quanto dimostrazione concreta di molte fra le tematiche evidenziate finora. Innanzitutto, il candidato definisce sospetta la vocazione missionaria nei novizi e attribuisce ad essa il mancato invio di una risposta da parte del generale. La vocazione dei novizi è sospetta perché precoce e dunque non adeguatamente maturata e valutata. Ora, invece, l'*indipeta* è certo della propria vocazione e può scriverne al generale senza più paura di non ricevere risposta; a convincerlo in tal senso è il fatto che si senta particolarmente spinto alle missioni proprio nel momento in cui riceve la comunione o si dedica agli esercizi spirituali. Approfitta dunque del momento favorevole – non è più novizio ma scolastico e, per di più, sta terminando il corso di logica – per presentare al generale la propria candidatura.

Da rilevare è, inoltre, il fatto che il gesuita precisi di non voler partire per le missioni perché mosso dal capriccio o dal desiderio di scoprire le terre lontane, ma perché spinto direttamente da Dio benedetto e dalla Vergine. Tuttavia, il fatto stesso che Fenogli avanzi questa possibile obiezione dimostra che il capriccio e il desiderio di visitare terre lontane fosse una motivazione tutt'altro che improbabile tra i giovani richiedenti le Indie.

Anche la conclusione della sua missiva non pare di secondaria importanza. Fenogli infatti scrive di essere ben informato circa le varie tribolazioni e i molti pericoli nei quali incorrono i missionari sia durante il viaggio che una volta arrivati al luogo di destinazione. Sicuramente queste informazioni gli sono state trasmesse durante la sua permanenza nell'ordine, nel noviziato prima e nel collegio poi, ma in virtù del desiderio anteriore dichiarato in primissima istanza nella sua lettera, non è da escludersi che queste conoscenze gli possano derivare anche da letture precedenti al suo ingresso nell'ordine.

Ecco, dunque, un caso interessante: tenendo fede a quanto riportato nella sua missiva, il giovane gesuita incomincia a maturare il desiderio di partire per le missioni ben prima di entrare nella Compagnia. Una volta entrato, ancora giovane, durante gli anni del noviziato, condivide con altri compagni la sua vocazione e insieme decidono di scrivere al generale, senza però ricevere risposta alcuna. Attende quindi alcuni anni, durante i quali coltiva questa vocazione e la mette alla prova, per poi riproporla al generale arricchendola di nuove importanti argomentazioni. Non abbandona, però, la dimensione collettiva in cui la vocazione è andata formandosi e alimentandosi, se, poco dopo l'*indipeta* scritta da sé e per

sé, ne scrive un'altra insieme al compagno di allora Giovanni Battista Bonelli.

Ho dedicato ampio spazio a questa lettera, poiché la trovo un caso utile e, per così dire, riassuntivo delle posizioni storiografiche precedentemente presentate in merito alla tematica del desiderio anteriore. Se da un lato alcuni storici pongono l'enfasi sulle conoscenze delle terre di missioni che circolavano già nel secolo, per spiegare l'alto numero di *indipetae* che dichiarano di aver iniziato a desiderare le Indie prima ancora di voler entrare nella Compagnia; dall'altro lato, altri storici sostengono invece che la vocazione missionaria fosse frutto degli stimoli frequenti ed efficaci a cui i giovani erano sottoposti all'interno delle case religiose. La lettera di Fenogli offre una buona sintesi delle due, dal momento che l'*indipeta* esplicita già in prima battuta il proprio desiderio anteriore, ma allo stesso tempo precisa che esso era però "assai debole" e che si accrebbe soltanto nel corso degli anni passati in noviziato.

A dimostrazione dell'importanza del noviziato o, più in generale, delle case gesuitiche come luogo di condivisione e alimentazione reciproca della vocazione interviene un'altra lettera, su cui vale la pena soffermarsi brevemente. È quella di Costanzo Bocconi, redatta in data 6 gennaio 1609⁵⁰⁹ e seguita a stretto giro da altre quattro lettere ad opera di Fabrizio Aiazza, Alfonso Cignardi, Giovanni Rho e Carlo Tornielli. Il motivo di questa rapida successione è presto detto e rientra appieno nell'argomento trattato in queste pagine: il padre è stato incaricato dai quattro gesuiti, tutti più giovani di lui e non ancora professi, di scrivere per conto loro al generale riproponendogli la vocazione missionaria che condividono.

I giovani confidano nel più anziano padre Bocconi – il padre ha 31 anni ed è professore da tre – sia in virtù della sua qualifica di professore, ma ancora di più per essere già stato scelto per le missioni dal generale (per quanto, infine, il padre non sia partito per l'opposizione dei superiori locali), come lascia intendere Fabrizio Aiazza nella sua personale *indipeta* seguita a quella "cumulativa" di Bocconi: «Hora più che mai mi dà l'animo d'ottenerlo [l'invio alle Indie], perché molto mi confido nei meriti del padre Costanzo, mio maestro di philosophia, il quale, congiungendo il mio col suo desiderio, torna di nuovo, come Sua Paternità vede, a chiedere ciò che una volta gli fu già concesso ma poscia impedito, mi confido, dico, che la virtù di questo padre sia per impetrare da Sua Paternità la gratia per se stesso et per me

⁵⁰⁹ FG 734, 246, Costanzo Bocconi, 6 gennaio 1609.

ancora, come spero delli altri due, de' quali fa mentione nella lettera sua». ⁵¹⁰ Fabrizio Aiazza si augura che la grazia raggiunga in ugual misura se stesso, il padre Bocconi e gli altri due suoi compagni (nella lettera di Bocconi, in realtà, sono quattro i giovani gesuiti di cui patrocina la causa), proprio come chiede lo stesso Bocconi in chiusura della sua lettera: «So molto bene, che non era necessario scrivere questa informatione, anzi che forse mi sono avanzato troppo; ma non dimeno il fervore loro mi dev'iscusare, et il desiderio ch'io ho d'haverli per compagni fa più leggiero quest'errore, s'in ciò io erro. Tutti quattro a me sono carissimi, e quando non possa con tutti almeno con due di essi mi si fariano leggiarissime le fatiche della navigatione, ma il tutto rimettiamo alla providentia di Nostro Signore, et alla dispositione di Vostra Paternità». Dalla sua lettera non si fa fatica a capire che il padre Costanzo sia ormai professo dei quattro voti, considerata l'accortezza con cui scrive e il rispetto di tutti i temi previsti nella redazione di un'*indipeta*. Chiude infatti rivolgendosi innanzitutto alla provvidenza del Signore e, immediatamente dopo, alla disposizione del generale, a cui spetta il compito di porsi da interprete del volere divino presso i suoi sottoposti.

Appena terminato questo ossequio al generale, tuttavia, il padre Bocconi aggiunge un'ulteriore notazione con riferimento ai suoi superiori della provincia milanese: «Supplichiamo [Vostra Paternità] a consolarci con farci scrivere due parole in risposta a tutti insieme, ma non che li Superiori di qua sappino per hora, che noi habbiamo scritto». Il riserbo è tratto caratterizzante dell'intera lettera, come si evince da un altro passaggio di poco precedente: «Ben'è vero che perché dalli superiori d'essa sono stato una volta impedito, non ho adesso fatto loro motto di questa mia proposta a Vostra Paternità, acciò di nuovo non m'impedischino con destinarci sin'hora a tal occupatione, che serva per iscusar di non lasciarmi andare e però priego Vostra Paternità se si contenterà di consolarmi almeno con qualche speranza per il suo tempo, non mi facci rispondere per li superiori di qua, né per lettera, che da essi possa essere veduta». A spiegare il sospetto che Costanzo Bocconi nutre nei confronti dei suoi superiori interviene un episodio precedente, quando, diversi anni prima, venne destinato dal generale a partire per le missioni insieme al padre Laertio, ma il suo provinciale di allora, padre Domenichi, avendo bisogno di lui come lettore a Brera, ne impedì la partenza senza lasciar trapelare nulla al giovane gesuita. Bocconi venne a sapere

⁵¹⁰ FG 734, 247, Fabrizio Aiazza, 6 gennaio 1609.

quanto occorso soltanto diverso tempo dopo, mentre conversava con alcuni gesuiti milanesi che avevano ricevuto la notizia direttamente dal padre Laertio.

L'aver ricevuto la grazia da parte del generale e l'averla perduta a seguito dell'opposizione del padre Domenichi rende Bocconi molto prudente e lo induce a valutare con cura il momento in cui tornare a scrivere al generale per riproporgli una vocazione che, mai affievolita, negli anni era anzi continuata a crescere. Coglie dunque l'occasione della venuta in Italia del padre Spinola, procuratore del Giappone: «L'occasione del Padre Nicolò Spinola Procuratore⁵¹¹ è ottima, poiché non havendo Vostra Paternità quest'anno fatta elezione di niuno di questa provincia, speriamo che la farà tanto più copiosa l'anno seguente col ritorno di questo Padre Procuratore, il quale fu pure soggetto di questa provincia».

La provenienza dalla provincia milanese del padre Spinola fa ben sperare il padre Costanzo, insieme al fatto che non essendo stato scelto nessuno della provincia nel corso dell'anno, si attende un'ampia selezione per quello venturo. Inoltre, per il gesuita si tratta di un momento doppiamente favorevole perché alla venuta del padre Spinola si aggiunge la fine del suo incarico come lettore presso Brera. Si è già detto che gli *indipetae* sono molto attenti a calcolare il momento giusto per scrivere e che spesso e volentieri esso coincide con un'interruzione dei loro incarichi, di modo che i superiori locali non abbiano modo di addurre come scusa loro eventuali ministeri in corso per evitarne la partenza. Allo stesso modo si comporta il padre Bocconi, che intende sfruttare l'interruzione del suo insegnamento a Brera per tornare a chiedere al generale di essere mandato in missione.⁵¹²

Un dato che colpisce della lettera del gesuita è la differenza di atteggiamento rispetto

⁵¹¹ Il padre Nicolò Spinola giungeva a Milano nelle vesti di procuratore del Giappone, una delle mete più ambite dagli *indipetae*. Il gesuita era stato missionario in Oriente a partire dal 1578, quando salpò da Lisbona alla volta dell'India insieme ad alcuni compagni illustri quali Michele Ruggeri e Rodolfo Acquaviva, nipote di Claudio Acquaviva, la cui morte per mano degli indiani di Salsette gli valse il titolo di martire.

⁵¹² Nella lettera di Bocconi si sommano due dei temi più di frequente citati dagli *indipetae* per svincolarsi dai provinciali e assicurare il generale circa la propria piena disponibilità alla partenza. Infatti, oltre all'interruzione del proprio incarico come insegnante presso Brera, il padre rivendica anche una notevole abbondanza di uomini presso la provincia milanese; grazie a tale abbondanza – sostiene il gesuita – si potrà facilmente supplire alla sua assenza.

È interessante notare come uno stesso tema, la scarsità di uomini, possa essere variamente utilizzato da provinciali e da *indipetae* a supporto delle rispettive tesi: mentre i provinciali lamentano, nelle loro lettere al generale, la scarsità di uomini per svolgere tutti i ministeri previsti; nelle *indipetae* la scarsità riguarda piuttosto le missioni, nelle quali mancano operai sufficienti a procedere efficacemente all'opera di conversione. Scrive infatti Bocconi: «Quant'alla nostra provincia, non fu essa mai tanto piena di soggetti attissimi per tutti li ministeri della Compagnia, e molti già sono maturi, e fatti, sì che non le faccio torto, benché le sia obbligatissimo; se dopo d'haverla servita 12 anni, pretendo di seguir il Signore dov'egli mi domanda».

ai superiori e rispetto ai propri sottoposti o pari. Nei confronti dei superiori – come si è già detto – prevale il sospetto e dunque un agire guardingo da parte dello scrivente, che prende precauzioni perché, in caso di nuova designazione, sia il primo e l'unico a esserne a conoscenza.

Al contrario si struttura il rapporto del padre Bocconi con i giovani gesuiti che gli chiedono di domandare al generale le Indie per conto loro. Quando passa a trattare dei suoi sottoposti, prevalgono i termini dell'affetto, ma ancora di più si percepisce la confidenza e l'intimità instaurata tra di loro: «E perché li giorni passati trattando io in ricreazione con alcuni fratelli del Collegio, ch'hanno l'istesso desiderio, e comunicando loro in secreto questo mio pensiero di scriver a Vostra Paternità, fui sforzato opportuna et importunamente dalle loro preghiere ad accontentarmi, ch'essi accompagnassero la mia lettera con le sue».

Dalle parole di Bocconi la ricreazione si delinea come il momento del confronto, dello scambio di confidenze, di progetti e ambizioni per il futuro. È durante la ricreazione che il padre Bocconi rivela ai suoi confratelli di aver in animo di tornare a scrivere al generale ed è sempre allora che essi si rivolgono a lui perché nella sua nuova *indipeta* non tratti soltanto di se stesso ma li unisca alle sue preghiere al generale. C'è dunque, all'interno delle residenze gesuitiche, spazio e tempo per confrontarsi riguardo alla propria vocazione e per studiare insieme strumenti utili a realizzarla. Con la lunga e accurata lettera di Bocconi torna a emergere il tema della condivisione della vocazione, già evidenziato tramite le parole del gesuita Fenogli. Anche in questo caso assistiamo a una piccola coalizione di giovani gesuiti (lo stesso Bocconi, del resto, ha solo trent'anni) uniti da quella vocazione missionaria che tutti riconoscono in se stessi come dono divino e che insieme comunicano e sperano di realizzare.

Un'ultima citazione può contribuire a chiarire ulteriormente il quadro proposto. Si tratta dell'*indipeta* redatta da Brera da Agostino Ferrerio il 7 dicembre 1614, ormai sul finire del generalato di Acquaviva.⁵¹³ Dopo aver precisato che il desiderio di essere inviato in missione è andato aumentando notevolmente a partire dalla festa del beato padre Francesco Saverio, di cui tutti gli *indipetae* sperano di emulare le gesta, Agostino Ferrerio aggiunge una notazione molto significativa: «Non d'altro apena in ricreazione si parla che non mi mancano i compagni». Ed ecco ritornare, questa volta in modo del tutto esplicito, il tema

⁵¹³ FG 734, 477, Agostino Ferrerio, 7 dicembre 1614.

dell'importanza del gruppo nella maturazione della vocazione missionaria.⁵¹⁴ La ricreazione si riconferma il luogo deputato allo scambio di idee, opinioni e, soprattutto, desideri. Durante questo momento i giovani gesuiti conversano fra di loro e scoprono di essere in tanti a provare un medesimo sentire.

Si delinea dunque una duplicità di fondo per quanto riguarda la vocazione missionaria: da un lato, essa si alimenta dello scambio e del confronto fra i tanti giovani che popolano i noviziati e i colleghi gesuitici; senza volerne per forza mettere in dubbio la genuinità, i testi sopra menzionati dimostrano che la vocazione era un argomento diffuso, ampiamente trattato, capace forse – è lecito ipotizzarlo – di mettere in risalto agli occhi dei compagni chi dichiarava di possederla. Complici quelle dinamiche di emulazione che sempre si sviluppano all'interno di un gruppo, qualsiasi esso sia, non è da escludersi che la vocazione alle Indie si nutrisse almeno in parte proprio di questo desiderio di emulazione, della spinta derivante dalla condivisione con il gruppo dei compagni.

Dall'altro lato, tuttavia, nelle loro *indipetae* gli scriventi sono molto attenti ad assicurare al generale di aver accuratamente valutato la propria vocazione e in molti ribadiscono con forza che essa non è frutto di un capriccio o dettata da istanze mondane, ma al contrario una vera ispirazione divina, come gli esercizi spirituali e il giudizio positivo da parte dei padri spirituali dimostrano. “Fattore gruppo” e ispirazione divina, dimensione collettiva e dimensione individuale: entrambi questi due elementi compaiono all'interno delle missive dei candidati alle Indie della provincia milanese, l'ultimo chiaramente rivendicato, il primo meno esplicito ma comunque presente.

Questa compresenza di elementi molto diversi tra loro, per quanto non strettamente contraddittori, può quindi essere portata a un ulteriore livello. Mi riferisco alla questione

⁵¹⁴ Una situazione molto simile è quella che viene ritratta da Emanuele Colombo nel suo contributo dal titolo *Repetita Iuvant. Le litterae indepetae di Metello Saccano (1612-1662) e compagni*, in P. GIOVANNUCCI (a cura di), *Scrivere lettere. Religiosi e pratiche epistolari tra XVI e XVIII secolo*, op. cit., pp.69-91. Nel suddetto testo l'autore prende in esame il caso del gesuita siciliano Metello Saccano, l'indipeta più prolifico di tutti i tempi, tra quelli di cui gli archivi hanno conservato le tracce. Oltre a Metello Saccano, nella provincia siciliana di inizio XVII secolo è possibile individuare – sostiene l'autore – un piccolo gruppo di indipeti accaniti che, per quanto non al pari di Saccano, scrissero a Roma per comunicare la propria vocazione missionaria con una frequenza ben al di sopra della media: «Gli “indiani”, come talvolta si chiamavano tra loro, costituivano nella residenza palermitana una comunità dentro la comunità: condividevano il desiderio delle Indie, raccoglievano informazioni sulle missioni e si sostenevano a vicenda nella propria aspirazione. Dietro le quinte del processo di scrittura delle *indipetae*, solitamente considerato una pratica personale e individuale, poteva esservi dunque una dimensione comunitaria», pp.71-72.

storiografica inerente al desiderio anteriore: se esso fosse frutto di un sentire comune in merito alle missioni lontane, proprio tanto dei religiosi quanto del laicato, o piuttosto un'invenzione delle residenze gesuitiche, nelle quali i giovani erano sottoposti a continui stimoli volti a far apparire loro estremamente invitante la prospettiva di partire per le Indie. I testi che sono stati citati nel corso del presente capitolo sembrano avvalorare entrambe le prospettive. Si è già detto come dei 99 *indipetae* milanesi che indirizzarono la propria candidatura ad Acquaviva nel corso del suo generalato, in 24 dichiararono di aver iniziato a desiderare le missioni lontane ben prima del loro ingresso in religione. Sarebbe impossibile e scorretto metodologicamente ignorare l'esplicita dichiarazione in fatto di desiderio anteriore di circa un quarto degli scriventi. Già prima del loro ingresso nella Compagnia di Gesù questi giovani erano a conoscenza dell'opera di apostolato nelle terre lontane condotta dai gesuiti e dagli altri ordini religiosi grazie alle tante letture edificanti che popolavano le biblioteche del tempo. Non occorre attendere di entrare in un noviziato per sentir parlare di Francesco Saverio, di Alessandro Valignano o di Matteo Ricci; ancora nel secolo le informazioni riguardo alle loro imprese erano ampie, tradotte in varie lingue e facilmente attingibili.⁵¹⁵

Tuttavia, se anche i giovani incominciavano a sognare di partire per le Indie come missionari ancora prima di farsi gesuiti, le lettere esaminate danno grande risalto al ruolo giocato dalle case gesuitiche nel perfezionarsi e radicarsi della vocazione missionaria. Esse infatti dimostrano come, proprio nei collegi e nei noviziati, il desiderio delle Indie trovasse ulteriore alimentazione, tramite le letture proposte ai giovani e gli apparati iconografici che ornavano le pareti delle loro residenze, nonché attraverso il confronto con i compagni e i padri spirituali. Poteva sorgere in precedenza oppure no, ma è certo che la vocazione missionaria traesse nuova e lunga vita tramite la condivisione degli spazi che si realizzava nelle residenze dell'ordine e, ancora di più, tramite la condivisione delle idee tra coetanei.

⁵¹⁵ Ne parla nella sua *indipeta* del 13 gennaio 1614 Giovanni Maria Feilino, quando scrive: «Se bene Vostra Reverenza [...] haverà inteso i vivi desiderii che la bontà del Signore s'è degnata comunicarmi circa la vocazione dell'Indie già tanti anni sono e prima d'entrar nella Compagnia leggendo la vita del mio avvocato Beato Francesco Saverio...»; FG 734, 408, Giovanni Maria Feilino, Milano, 13 gennaio 1614. Il desiderio di partire per le Indie ha avuto origine in Feilino mentre ancora nel secolo leggeva la vita dell'illustre missionario Francesco Saverio, segno evidente di come questo tipo di letture non fossero prerogativa dei soli gesuiti.

3.2 La creazione del consenso

3.2.1 La vocazione missionaria come strumento per acquisire adesioni alla Compagnia di Gesù

Il tema del desiderio anteriore pone sul tavolo un'ulteriore questione, l'altra faccia della medaglia per così dire. Se molti giovani, spinti dal desiderio di partire per le Indie, scelsero di entrare nella Compagnia è perché, a sua volta, l'ordine ignaziano si presentava come l'occasione più plausibile per realizzare la vocazione missionaria. In altre parole, doveva esserci da parte della Compagnia la precisa intenzione di accreditarsi agli occhi della società civile come ordine missionario.

Sul tema si è pronunciato nel 2000 il già citato Alessandro Guerra con un interessante contributo dal titolo *Per un'archeologia della strategia missionaria dei gesuiti: le indipetae e il sacrificio nella 'vigna del Signore'*.⁵¹⁶ L'autore parte da una premessa simile a quanto osservato fin ora, affermando che, a livello di percezione comune, fosse diffusa e radicata la reputazione dei gesuiti come ordine votato in modo specifico all'evangelizzazione dei popoli lontani.

Eppure – sostiene Alessandro Guerra – in ambito missionario la preoccupazione principale dell'Ordine era un'altra: non le Indie reali, occidentali o orientali che fossero, bensì quelle che presto vennero definite *Indie di quaggiù*, ovverosia le missioni interne destinate alle popolazioni rurali delle provincie europee.⁵¹⁷ Sostiene dunque l'autore che la strategia di Claudio Acquaviva, quinto generale della Compagnia, fosse infatti proprio quella di dirottare tanti fra gli aspiranti alle Indie verso quelle missioni di certo meno attraenti ma di

⁵¹⁶ A. 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, 2000, pp.109-92.

⁵¹⁷ Sulle “Indie di quaggiù” cfr A. PROSPERI, *'Otras Indias': missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in *Scienze credenze occulte livelli di cultura*, Olschki, Firenze 1982, 205-234, ora in A. PROSPERI, *America e Apocalisse e altri saggi*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa 1999, 65-87; D. GENTILCORE, *Accomodarsi alla capacità del popolo: strategie, metodi e impatto delle missioni nel regno di Napoli, 1600-1800*, in “Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée”, 109/2, 1997, 689-722; B. MAJORANA, *Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI^e-XVIII^e siècle)*, in “Annales. Histoire, Sciences Sociales”, 57/2, 2002, 297-320; C. SORREL, F. MEYER (a cura di), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e au XX^e siècle*, Institut études savoisiennes de l'Université de Savoie, Chambéry 2001.

primaria importanza per l'Ordine.

D'altronde era proprio in Europa che la Chiesa si sentiva maggiormente minacciata: l'ignoranza diffusa, la superstizione, i rigurgiti ereticali e la serrata concorrenza delle altre confessioni richiedevano un impegno convinto e continuo. Per questo i generali erano tanto restii a veder partire per le Indie gli elementi giudicati più validi e sicuri; le provincie europee richiedevano infatti un personale altrettanto se non più consistente e preparato da impiegare nell'opera di gestione e coordinamento delle missioni così come in quella di evangelizzazione vera e propria.⁵¹⁸

Inoltre, dalle pagine di Guerra emergono anche rilevanti motivazioni di carattere politico a giustificare l'impegno riservato dai vertici della Compagnia alle missioni popolari: provvedere a una più coerente omogeneità religiosa all'interno di una determinata regione significava infatti offrire un importante contributo al fine della pacificazione sociale.⁵¹⁹ Non stupisce dunque che fossero proprio gli stessi principi e signori locali a sollecitare l'operato gesuitico nelle proprie aree di competenza.

Ciononostante, le *litterae indipetae* esaminate da Guerra nel suo contributo continuano ad attestare la preferenza degli scriventi per le consuete mete d'oltremare; nessuna traccia invece di quelle destinazioni interne che stavano tanto più a cuore ai vertici dell'Ordine. Del resto, l'accurata opera di propaganda portata avanti dalla Compagnia lascia supporre che l'intento fosse esattamente quello di trasmettere l'immagine di un ordine votato in modo specifico alle missioni d'oltremare; così facendo, i gesuiti erano in grado di assicurarsi l'adesione di quei tanti giovani che desideravano per sé l'invio in terre lontane per evangelizzare popoli sterminati e sconosciuti. Non raramente dunque si trattava di un'adesione sostanzialmente strumentale, che tuttavia, lungi dall'allarmare generale e superiori, veniva invece incoraggiata per garantire nuove leve da impiegare variamente, non

⁵¹⁸ Su questo argomento si veda anche A. MALDAVSKY, *Administrer les vocations*, op. cit., pp.61-3: andando a considerare il percorso compiuto all'interno della Compagnia dai gesuiti che composero la spedizione per il Perù del 1604, l'autrice precisa che la maggior parte di essi era di giovane età e non aveva ancora terminato gli studi. La giovinezza e l'assenza di responsabilità all'interno dell'Ordine – scrive l'autrice – appaiono dunque requisiti fondamentali per essere destinati alle missioni.

⁵¹⁹ Cfr A. GUERRA, *Per un'archeologia della strategia missionaria dei gesuiti*, op. cit., pp.140-1. Per il ruolo politico e sociale dei missionari attivi nelle aree rurali europee si veda anche A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, op. cit., pp.551-684.

solo là dove riposavano le speranze dei tanti novizi.⁵²⁰

A dimostrazione della sua tesi l'autore porta alcuni scritti di Juan de Polanco, nei quali l'influente segretario dell'Ordine si dice consapevole di come fosse proprio questo tipo di motivazione a spingere di frequente i giovani a farsi gesuiti e di come dunque fosse vantaggioso per la Compagnia insistere in questa direzione per ingrossare le proprie fila. Si tratta di una strategia di lunga durata – conclude Alessandro Guerra – se ancora nel XIX secolo inoltrato il generale Roothaan la ripropone in un discorso ai suoi confratelli, aggiornandola al presente.⁵²¹

3.2.2 «Certi avisi freschissimi del Giappone». La ricerca del consenso presso le autorità civili

I dati raccolti per la realizzazione del presente lavoro paiono concordare con quanto affermato da Guerra nel suo contributo sopra menzionato. La presenza massiccia di giovani che scelgono di entrare nell'ordine ignaziano per diventare missionari implica quasi di necessità che l'ordine stesso alimentasse questo tipo di prospettiva.

Tuttavia, prima di passare a trattare delle conseguenze provocate da questa strategia di reclutamento all'interno dell'ordine, preme ora affrontare una tematica correlata, che nel saggio di Guerra non viene toccata. L'accreditarsi come ordine missionario agli occhi della società nel suo complesso comportava un altro importante vantaggio oltre all'ottenere nuove leve da impiegare variamente all'interno della Compagnia ed esso era il consenso e sostegno da parte delle autorità civili.

A questo proposito alcune fonti possono contribuire a fare luce sulla questione. Tra le *epistolae generalium* redatte da Acquaviva prima del volgere del secolo non mancano quelle nelle quali il generale promette o accompagna l'invio di lettere provenienti dalle missioni; come, ad esempio, quella indirizzata al duca di Terranova, allora governatore del Ducato di Milano, il 22 marzo 1586. Di seguito se ne cita un breve estratto:

⁵²⁰ Sullo stesso argomento cfr G.C. ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni, fughe di giovani gesuiti italiani*, Einaudi, Torino 2001, pp.195-6; E. COLOMBO, M. MASSIMI, *In viaggio*, op. cit., p.29, in cui vengono ricordate le lettere circolari sulle missioni redatte da alcuni generali dell'Ordine.

⁵²¹ Cfr A. GUERRA, *Per un'archeologia della strategia missionaria dei gesuiti*, op. cit., p.139.

Desideriamo et preghiamo così la bontà divina ch'ella si degni d'esserne copiosa mercede all'Eccellenza Vostra, alla quale darei più piena risposta intorno alla richiesta che mi fa del padre Lodovico Gagliardi per la seguente quaresima in Santo Fedele, se non mi contentassi, per non fastidirla, della risposta che per Matteo Catalano ne sarà data a Vostra Eccellenza, la quale si può render sicura che, in ogni occasione che si offerisca di suo servizio, riceverò particolar gratia che ci comandi, come le sarei servita in questa, se la parola data al signore Cardinale Farnese di non disporne senza prima dargliene parte et quell'altra necessità della Compagnia non mi tenessero sospeso. Con che facendole humilmente riverenza, priego dalla Divina Mano ogn'abondanza di gratia all'Eccellenza Vostra. Mando a Vostra Eccellenza certi avisi freschissimi del Giappone, da' quali spero ella sia per trarne non poca consolatione et edificatione insieme per lodare le opere di Dio Nostro Signore.⁵²²

Dal brano in esame si evince facilmente che il duca di Terranova doveva essersi rivolto ad Acquaviva per chiedere che il predicatore quaresimale presso la chiesa di San Fedele a Milano per l'anno seguente fosse il gesuita Ludovico Gagliardi, fratello del più noto Achille e dotato di riconosciuto talento oratorio dentro e fuori la Compagnia. La gara ad accaparrarsi i predicatori migliori, più noti e più graditi incominciava, in genere, con un anno di anticipo e prevedeva trattative lunghe e faticose, aggiustamenti in corso d'opera e, talvolta, capitolazioni o compromessi da parte del generale.

Anche in questo caso, infatti, benché la lettera di Acquaviva sia stata scritta prima della Pasqua 1586, la quaresima in questione è quella dell'anno successivo. Nonostante l'anticipo di oltre un anno usato dal governatore di Milano per ottenere per la chiesa di San Fedele l'apprezzato Gagliardi, il cardinale Farnese ha già posto il veto sul gesuita, tanto che Acquaviva si trova costretto a rifiutare (per quanto in modo piuttosto diplomatico) il predicatore al duca. Non verranno citate in questa sede, ma alla presente seguono diverse altre lettere nelle quali il generale torna a ribadire al governatore che gli risulta impossibile concedergli Ludovico Gagliardi per la quaresima del 1587, segno indubitabile di come nessuna delle parti in causa fosse propensa a mollare la presa troppo facilmente.⁵²³

⁵²² Med. 21, tomo I, 113v, al duca di Terranova governatore di Milano, Milano, 22 marzo 1586.

⁵²³ Al duca di Terranova il generale scrive nuovamente il 12 aprile 1586 [Med. 21, tomo I, 118r, al duca di Terranova, Milano, 12 aprile 1586], per poi rivolgersi invece ad Achille Gagliardi, a cui il governatore aveva

Ciò che, però, ora preme maggiormente sottolineare riguarda il fatto che, di fronte alla necessità di opporre un diniego al governatore, il generale tenti di ammansire il suo interlocutore inviandogli alcuni avvisi “freschissimi” provenienti dalle missioni gesuitiche in Giappone. Evidentemente Acquaviva è convinto che tali avvisi possano risultare graditi al governatore, tanto da fargli superare almeno in parte il disappunto derivato dal mancato invio a Milano di Ludovico Gagliardi.

Soltanto due giorni dopo la lettera inviata al duca di Terranova, il generale si trova a scrivere al rettore del collegio di Torino padre Rossignoli, al quale comunica la sua soddisfazione per come il duca di Savoia tratta con il proprio confessore gesuita: senza coinvolgerlo in questioni che vadano al di là del suo stretto ministero. La parte interessante ai fini del presente discorso è quella che viene immediatamente dopo:

Intanto essendosi ricevuti questi di alcuni avisi molto freschi et copiosi delle cose del Giappone et della Cina se ne mandano 4 copie: due da presentarsi per parte mia ai Serenissimi Signori Duca et Infanta, uno a Monsignor Nuntio et il 4° sarà per Vostra Reverenza, a cui mi raccomando.⁵²⁴

Gli stessi avvisi “freschi et copiosi” già inviati al governatore di Milano vengono ora spediti in quattro copie al duca di Savoia Carlo Emanuele I, a sua moglie Caterina Michela d’Asburgo, figlia del re Filippo II, al nunzio presso Torino e allo stesso padre Rossignoli.

Di nuovo, il 9 novembre 1588 il generale prende carta e penna per avvisare il duca di Sora del ricevimento di nuove epistole di provenienza giapponese e prontamente le acclude alla propria lettera.⁵²⁵

Le missive qui presentate permettono di concludere che Acquaviva fosse alquanto prodigo nel diffondere presso le varie corti europee gli avvisi provenienti dalle missioni gesuitiche d’oltremare. Ma, al di là della generosità con cui Acquaviva spediva queste missive, dall’altro lato si collocano destinatari soddisfatti del dono ricevuto e ansiosi di averne altri al più presto, come attesta la lettera inviata dal generale al rettore Rossignoli il 29 giugno 1586.⁵²⁶ In questa missiva si capisce come il duca di Savoia si sia rivolto al suo

chiesto aiuto per perorare la sua causa presso il generale [Med. 21, tomo I, 126v, al padre Achille Gagliardi, Milano, 24 maggio 1586].

⁵²⁴ Med. 21, tomo I, 114r, al rettore Rossignoli, Torino, 24 marzo 1586.

⁵²⁵ Med. 21, tomo I, 228v, a Giacomo Boncompagni duca di Sora, Milano, 9 novembre 1588.

⁵²⁶ Med. 21, tomo I, 133r, al rettore Rosignoli, Torino, 29 giugno 1586.

confessore, il padre gesuita Coccapani, perché chiedesse al generale di fargli avere nuovi avvisi dalle Indie. Acquaviva, tuttavia, deve rispondere con rammarico che per il momento non ha nulla di nuovo per le mani, ma che non appena gliene giungeranno altri, glieli invierà immediatamente.

La serie degli invii continua con la lettera di Acquaviva al provinciale Blondo del 7 novembre 1587, nella quale si legge:

Io le faccio queste poche righe per accompagnar alcuni avisi dell'Indie et Giappone de quali è parso bene farne parte et per consolatione sua et acciò li communici con cotesti Padri et fratelli della sua provincia.⁵²⁷

Gli avvisi mandati al provinciale, così come quelli inviati al rettore di Torino l'anno prima, non erano destinati dunque alla lettura del solo diretto interessato, ma dovevano essere condivisi con tutti i gesuiti delle varie residenze della provincia.

Di nuovo, il 9 novembre 1588, il generale si rivolge al duca di Sora per porgergli i suoi saluti e, insieme, inviargli alcuni nuovi avvisi dal Giappone.⁵²⁸

Le lettere qui riportate dimostrano come fosse precisa intenzione del generale diffondere presso i superiori locali e le autorità civili gli avvisi provenienti dalle missioni lontane dell'ordine ignaziano. Alla luce di questi brani la posizione di Maldavsky nel suo contributo *Società urbana e mobilità missionaria* appare ulteriormente confermata: le stesse narrazioni che circolavano all'interno della Compagnia erano facilmente reperibili anche al di fuori e, da un lato come dall'altro, generavano interesse, entusiasmo e desiderio di emulazione. Le vicende di Francesco Saverio, Valignano, Ruggeri e tutti i più noti missionari gesuiti giungevano fino a Roma tramite le lettere dei diretti interessati e, quindi, da Roma venivano diffuse presso tutte le case dell'ordine e le corti europee. Oltre a questi invii che, con termine moderno, potremmo definire targettizzati, gli avvisi arrivavano a circolare facilmente anche presso il resto della società, godendo di ampia e trasversale fortuna.

Allo stesso modo, le frequenti spedizioni di avvisi dalle Indie da parte di Acquaviva si prestano ad accreditare quanto già sostenuto da Alessandro Guerra nel suo contributo sopra menzionato. La Compagnia di Gesù o, meglio, le sue più alte gerarchie insistevano consapevolmente nel presentarsi agli occhi della società come ordine votato in modo

⁵²⁷ Med. 21, tomo I, 183r, al provinciale Blondo, Milano, 7 novembre 1587.

⁵²⁸ Med. 21, tomo I, 228v, al duca di Sora, Milano, 9 novembre 1588.

particolare alla conversione degli infedeli nelle terre d'oltremare.

Tuttavia, l'analisi di questi documenti consente di aggiungere un ulteriore tassello al quadro già prospettato da Guerra. Si nota infatti da parte del generale l'intenzione specifica di raggiungere personalmente le più importanti autorità civili sia a livello italiano che europeo. La cura nella definizione dei destinatari lascia indicare come l'obiettivo della propaganda missionaria effettuata dall'ordine dovesse essere ancora più ampio rispetto al solo ottenere nuovi giovani per riempire noviziati e collegi gesuiti. Certo, è innegabile che la Compagnia intendesse sfruttare i suoi successi nelle Indie per attirare giovani da impiegare non solo nelle missioni lontane ma anche – e soprattutto, sostiene Guerra – in Europa, tuttavia il fatto di rivolgersi con invii personalizzati ai singoli principi e governanti lascia supporre che a monte ci fosse il desiderio di ottenere da loro sostegno e appoggio.

A quanto scritto finora si collega strettamente il tema del significato politico delle missioni lontane. Non mi dilungherò in questa sede su un nodo storiografico che è già stato ampiamente dibattuto⁵²⁹ e che riguarda solo in parte i documenti consultati ai fini del presente lavoro. Tuttavia, anche senza addentrarsi ulteriormente in un tema molto complesso da affrontare, dall'analisi dei documenti sopra menzionati appare evidente che da parte di Acquaviva ci fosse un interesse particolare nel raggiungere i governanti e che, dall'altra parte, ci fosse un'attenzione altrettanto speciale tributata dai governanti ai successi missionari dell'ordine ignaziano.

Certamente, non può essere esclusa come motivazione possibile per l'interessamento dimostrato dalle autorità civili quella condivisione di valori e di sensibilità spirituale tra

⁵²⁹ Con riferimento al generalato di Acquaviva può essere utile recuperare un rapido passo del volume di Antonio Astrain *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, quando l'autore passa a descrivere la missione del gesuita Antonio Sánchez presso Filippo II. Incaricato dal generale di recarsi presso la corte imperiale per ammansire re, Inquisizione spagnola e gesuiti dissidenti, il 22 marzo 1593 il padre Sánchez ottiene udienza presso Filippo II. Suo obiettivo è quello di ottenere l'appoggio del re e, in questo modo, contrastare gli effetti della missione presso il papa di un altro gesuita, il padre José de Acosta; missione che aveva avuto come conseguenza più evidente l'indizione da parte di Clemente VIII della congregazione generale. Ciò che preme segnalare in questa sede è che, trovatosi di fronte a Filippo II, Antonio Sánchez scelse di iniziare il proprio discorso ricordando al re i successi missionari della Compagnia di Gesù nelle Filippine e, quindi, ribadendo il suo ruolo insostituibile nell'evangelizzazione dei domini imperiali; A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, op. cit., tomo III, pp.532-545.

Su Antonio Sánchez, le implicazioni politiche del suo operato e sulle sue posizioni spirituali si è pronunciato in tempi recenti Pierre-Antoine Fabre nel suo contributo *Saggio di geopolitica delle correnti spirituali. Alonso Sánchez tra Madrid, il Messico, le Filippine, le coste della Cina e Roma (1579-1593)*, in P. BROGGIO, F. CANTÙ, P.-A. FABRE, A. ROMANO (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, op. cit., pp.185-203.

laicato e religiosi che era tratto caratterizzante del periodo storico preso in esame, come ha sostenuto in più di un contributo lo storico Flavio Rurale già citato nella rassegna bibliografica posta all'inizio di questo elaborato.⁵³⁰ Con ogni probabilità anche un certo qual diletto puramente mondano contribuiva a far apprezzare ai governanti, come al resto dei lettori, le imprese dei missionari gesuiti nelle Indie, considerate soprattutto le avvincenti modalità narrative e la presenza costante negli avvisi di elementi dai tratti romanzeschi. Tuttavia, al di là della sensibilità spirituale e dell'intrattenimento mondano, è certo che gli aggiornamenti in merito all'operato missionario della Compagnia di Gesù interessavano i governanti in quanto ad esso si accompagnavano da parte loro considerazioni di carattere squisitamente politico. Come già anticipato, in questa sede non ci si addentrerà a individuare i motivi per cui questo avveniva; per lo scopo che mi ripropongo basta sottolineare con quale puntualità la Compagnia fosse consapevole di questo interesse da parte delle autorità civili e quanto metodicamente fosse in grado di sfruttarlo per ottenerne l'appoggio.

3.2.3 Proposte di un padre illustrissimo et risposte di un suo figliolo il quale, havendo fatto i voti di entrare nella Compagnia di Gesù, si risolse di andarvi.

Un'ulteriore fonte a confronto

A sostegno di questa tesi, oltre al materiale finora presentato, interviene anche un'altra importante serie di documenti, che non fa parte né delle *epistolae generalium* né delle *litterae indipetae* ma che a queste ultime in particolare si ricollega in più di un modo. Si tratta di due faldoni molto interessanti (*Historiae Societatis* 176 e 177), chiamati *Vocationes Illustres*, che raccolgono materiali prodotti dagli anni Settanta del Cinquecento fino agli inizi del XVII secolo.

Il contenuto di questi faldoni si divide sostanzialmente in tre categorie: ci sono i racconti autografi o eterografi di vocazioni alla Compagnia, racconti di buone morti e racconti di gesuiti che hanno deciso di lasciare l'ordine e che, perciò, sono andati incontro a morti spaventose, descritte in genere senza risparmiare i particolari più cruenti. Lo scopo di

⁵³⁰ Per i contributi nei quali Rurale affronta il tema della condivisione di valori tra laicato e religiosi in età moderna si rimanda direttamente al capitolo bibliografico posto all'inizio del presente elaborato. In esso sarà possibile trovare sia i precisi riferimenti bibliografici sia brevi riassunti del contenuto di ciascun contributo.

questa raccolta doveva essere quello di approntare del materiale che sarebbe servito per popolare di esempi la storia dell'ordine. Quanto, poi, di questa documentazione sia stato effettivamente utilizzato in questo senso è una questione che ancora attende di essere studiata.⁵³¹

All'interno di questo nutrito *corpus* il testo che meglio si presta a fornire nuove delucidazioni in merito all'argomento ora in esame si inserisce nel primo dei tre gruppi tematici della serie e si intitola *Proposte di un padre illustrissimo et risposte di un suo figliuolo il quale, havendo fatto i voti di entrar nella Compagnia di Gesù, si risolse di andarvi*.⁵³² Si tratta di un dialogo tra un figlio desideroso di entrare nella Compagnia di Gesù e un padre che a questa decisione si oppone in modo categorico. Il documento non è firmato né datato, ma lo scenario entro cui si colloca appare evidente da alcuni dati contenuti all'interno del testo: è la Venezia di inizio XVII secolo, appena prima delle vicende dell'Interdetto.

All'interno dei faldoni delle *Vocationes Illustres* questo testo viene immediatamente dopo una serie di tre documenti dedicati alla vocazione alla Compagnia del giovane Luigi Molin,⁵³³ discendente di una nobile famiglia veneziana. Un'evidente ripresa di temi insieme alla stretta successione archivistica hanno fatto sì che Adriano Prosperi nel suo saggio *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*⁵³⁴ interpretasse il dialogo come una rielaborazione letteraria da parte di Antonio Possevino della vicenda di Luigi Molin, nella quale il gesuita mantovano si trovò direttamente coinvolto. A ben guardare, tuttavia, esiste

⁵³¹ Soltanto Adriano Prosperi finora ha scritto di questa documentazione in un saggio dal titolo *La vocazione. Storie di Gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 2016. Di recente tra Milano e Padova si sono tenuti sul tema due convegni tra loro correlati. Il primo è stato presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano il 15 febbraio 2019 e si intitolava *Vocazioni di Gesuiti. Storia e identità della Compagnia di Gesù tra '500 e '600*; il secondo invece presso l'Università degli Studi di Padova (25-26 novembre 2019) recava come titolo *Vocazione e scelta di vita nella prima età moderna. Il caso della Compagnia di Gesù (XVI-XVII secolo)*.

⁵³² Il dialogo è conservato presso l'ARSI in due copie sostanzialmente identiche: *Historia Societatis 177, Vocationes Illustres*, tomo II, *Proposte di un Padre Illustrissimo et Risposte di un suo Figliolo il quale havendo fatto i voti di entrar nella Compagnia di Giesù si risolse di andarvi*, 230-245 e *Historia Societatis 177, Vocationes Illustres*, tomo II, 246-260.

⁵³³ *Historia Societatis 177, Vocationes Illustres*, tomo II, *Lettera di Possevino a Ludovico Molin, vescovo di Treviso, circa la vocazione alla Compagnia di Luigi Molin, suo nipote*, 218-220; *Historia Societatis 177, Vocationes Illustres*, tomo II, *Relazione scritta dallo stesso Luigi Molin per volere del Possevino circa i colloqui che ebbe con suo padre circa il suo ingresso nella Compagnia*, 222-226; *Historia Societatis 177, Vocationes Illustres*, tomo II, *Esito del negotio di Luigi Molin, che venne ammesso nella Compagnia l'11 luglio 1603*, 227-230.

⁵³⁴ A. PROSPERI, *La vocazione*, op. cit., pp.205-216.

almeno un'altra vicenda, molto simile a quella del giovane Molin, che può essere servita come spunto per la redazione del documento qui in esame. Si tratta della vocazione alla Compagnia di Marco Gussoni,⁵³⁵ anch'egli rampollo di una nobile famiglia veneziana, fortemente osteggiato dal padre quanto alla sua decisione di abbracciare l'ordine ignaziano. Le due vicende si svolgono a distanza di un anno l'una dall'altra, collocandosi quella di Marco Gussoni nel luglio del 1602, mentre quella di Molin nell'estate del 1603, entrambe presso il noviziato di Padova.

Non ci si addentrerà in questa sede ad approfondire le vocazioni dei due gesuiti veneziani, basterà dire che il loro ingresso nell'ordine è accomunato dal tema del forte conflitto rispetto al padre, che in entrambi i casi si reca presso il noviziato con la ferma decisione di riportare il figlio a casa, se non per sempre almeno perché possa verificare, tramite un periodo di prova di qualche mese, la bontà della propria vocazione. A questa richiesta sia Gussoni che Molin si ritraggono con veemenza, convinti entrambi non solo che un periodo di prova non sia necessario, dal momento che la loro vocazione è già stata verificata a lungo tramite gli strumenti di discernimento propri della Compagnia, ma che, al contrario, esso possa risultare addirittura dannoso per loro. Il rischio non consiste tanto nell'eventualità di lasciarsi fuorviare dalle lusinghe del mondo quanto piuttosto nel peccare di ingratitudine nei confronti di Dio, che ha già chiaramente mostrato per quale cammino vuole veder procedere i due giovani veneziani.

Già da questa rapida descrizione delle due vocazioni si colgono i numerosi punti di contatto rispetto alle narrazioni contenute nelle *litterae indipetae*. Anche in questo caso, infatti, compare con forza il tema del conflitto rispetto all'autorità genitoriale, al quale i giovani gesuiti rispondono appellandosi alle pratiche consigliate nelle Costituzioni dell'ordine,⁵³⁶ nonché quel senso di rischio che gli scriventi sentono gravare su di sé, qualora non riescano a realizzare la vocazione a cui Dio stesso li sta chiamando. Il confronto tra i racconti di vocazioni⁵³⁷ e le *litterae indipetae* fa emergere con chiarezza quanto già affermato

⁵³⁵ Historia Societatis 177, *Vocationes Illustres*, tomo II, Lettera del p. Giovanni Argenti, rettore del noviziato di Padova, al generale Acquaviva. In essa si dà conto di quello che successe tra il novizio Marco Gussoni e suo padre, che tentò di toglierlo dal noviziato. Padova, 12 luglio 1602, 188-189.

⁵³⁶ MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938, *Primum ac generalem examen*, cap.4, pp.16-17.

⁵³⁷ Al di là delle specifiche vocazioni di Gussoni e Molin, si nota una precisa continuità di temi anche nel resto della serie delle *Vocationes Illustres*.

da Pierre-Antoine Fabre nel suo contributo *La décision de partir comme accomplissement des Exercices? Une lecture des Indipetae*,⁵³⁸ nel quale l'autore parla delle *indipetae* come di un'ipotetica quinta settimana di esercizi spirituali, a sottolineare come i due momenti – vocazione alla Compagnia e vocazione alle Indie – siano l'uno diretta continuazione dell'altro, due tappe lungo un medesimo percorso: la maturazione di una scelta di vita.

I motivi che lasciano supporre ad Adriano Prosperi che l'autore del dialogo *Proposte di un padre illustrissimo et risposte di un suo figliuolo* sia il padre Possevino in persona sono da ricavarsi tra i documenti conservatisi in merito alla vocazione del padre Luigi Molin. Il primo di essi consiste in una lettera inviata per l'appunto dal padre Possevino a Ludovico Molin, vescovo di Treviso e zio del giovane Luigi. In questa lettera il gesuita rassicura il Molin vescovo che il nipote ha un'autentica vocazione alla Compagnia, come ha avuto modo di verificare lui stesso tramite gli esercizi spirituali a cui ha sottoposto il ragazzo. Accertata la vocazione, Possevino chiede dunque all'amico vescovo di aiutare il giovane a predisporre favorevolmente la famiglia in merito al suo desiderio di entrare a far parte dell'ordine ignaziano. A questo proposito aggiunge un'annotazione interessante, che vale la pena riprendere brevemente:

Le ragioni poi saranno di quell'istesse, le quali il Guscione disse a suo padre et le quali da lei furono (come intendo) mostrate al signor Luigi insieme colla lettera del padre del nostro Ghelfucci, non senza provvidenza di Dio.⁵³⁹

Con queste parole Possevino intende aiutare Ludovico e Luigi Molin a trovare argomenti da opporre al padre del giovane, qualora questi si fosse dimostrato contrario alla scelta del figlio di entrare nella Compagnia; un'eventualità tutt'altro che remota, considerando che il padre aveva già previsto per Luigi un brillante avvenire come diplomatico della Serenissima sulle orme dello zio ambasciatore presso la corte inglese. Perciò, il gesuita mantovano consiglia a Luigi Molin di leggere il materiale prodotto in merito alla vocazione di Marco Gussoni, la cui situazione presenta numerose somiglianze con quella del giovane veneziano, e la lettera

⁵³⁸ P.-A. FABRE, *La décision de partir comme accomplissement des Exercices? Une lecture des Indipetae*, in T. MCCOOG, *Ite inflammate omnia: selected historical papers from conferences held at Loyola and Roma in 2006*, Istitutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2010, 45-70, pp.57-58.

⁵³⁹ *Historia Societatis 177, Vocationes Illustres*, tomo II, *Lettera di Possevino a Ludovico Molin, vescovo di Treviso, circa la vocazione alla Compagnia di Luigi Molin, suo nipote*, 218-220, p.219r.

scritta dal padre del gesuita Ghelfucci.⁵⁴⁰ In questa lettera Capoleone Ghelfucci dichiara la propria adesione senza condizioni alla buona e santa risoluzione del figlio di entrare nella Compagnia di Gesù.

Il fatto che Possevino avesse inviato a Ludovico Molin alcuni documenti della serie delle *Vocationes Illustres*, oggi interamente conservata presso l'archivio centrale della Compagnia, dimostra come questi testi, oltre ad essere inviati a Roma, continuassero a circolare anche là dove erano prodotti, per fornire, in caso di bisogno, utili esempi e modelli virtuosi.

Inoltre, alla luce di queste parole di Possevino, non mi pare prudente escludere a priori che il dialogo che a lui si attribuisce non sia stata una rielaborazione della vicenda di Gussoni, piuttosto che di quella di Molin. I contenuti delle due vocazioni, di fatto, sono molto simili tra loro e, in ogni caso, il dialogo tra padre e figlio risulta privo di precise indicazioni in merito all'identità dei due interlocutori, così come dell'anno di stesura e di ambientazione degli eventi. Per questi motivi, si potrebbe ipotizzare che Possevino sia intervenuto già sul materiale prodotto in merito alla vocazione di Marco Gussoni e che, quando scrive a Ludovico Molin di riferire al nipote gli argomenti che già erano stati del novizio Gussoni, faccia riferimento, per l'appunto, al dialogo da lui composto nel frattempo.⁵⁴¹ Tuttavia, al di là del caso specifico da cui questo dialogo trae ispirazione, risulta quasi indubitabile che esso sia stato scritto dal padre Possevino, sia per la cura letteraria che denota sia per il dichiarato coinvolgimento del gesuita in entrambe le vicende.

Alla lettera di Possevino a Ludovico Molin segue dunque un secondo documento, questa volta redatto in prima persona dal protagonista degli eventi narrati. In esso il giovane aspirante gesuita racconta come si svolse il colloquio con il padre, della sua opposizione alla vocazione del figlio e della proposta di seguirlo a casa per verificare, tramite un periodo di prova, che il suo desiderio di entrare nell'ordine ignaziano provenisse realmente da Dio o non fosse piuttosto un capriccio passeggero.

⁵⁴⁰ *Historia Societatis 177, Vocationes Illustres*, tomo II, *Copia d'una lettera del signor Capoleone Ghelfucci di Città di Castello scritta ad Antonio Francesco suo figliuolo in risposta d'una sua scrittali nell'entrare nella Compagnia di Giesù*, 262.

⁵⁴¹ A confermare tale ipotesi interviene anche l'indice del secondo tomo della serie delle *Vocationes Illustres*. In corrispondenza dei documenti nn.102-3, ovvero sia del dialogo tra padre e figlio, si legge "Sobre lo que pasó entre un novicio y su padre que quería sacarle del Noviciado. Sul dorso dice: *Per la vocazione del P. Marco Gussone. Parece del tiempo del P. Aquaviva*". Senza dubbio, non si tratta di una prova decisiva, ma contribuisce per lo meno a porre in discussione ogni troppo sicuro riferimento alla vicenda di Molin.

Chiude la serie della documentazione inerente a Molin un ultimo resoconto, scritto ancora una volta dal padre Possevino. In questo testo il famoso gesuita riporta i vari colloqui intrattenuti tra Luigi e Niccolò Molin e tra Niccolò e Ludovico e, quindi, rievoca lo scenario trionfante con cui Luigi viene accolto nel noviziato padovano dai suoi futuri compagni. È a questo punto che Possevino inserisce il racconto di un episodio significativo, che gli fornisce il destro per introdurre un nuovo argomento, quello che doveva stargli più a cuore, date l'insistenza e l'attenzione con cui ne tratta.

Tra i compagni giunti per festeggiare l'ingresso del giovane Molin, uno in particolare si stacca dalla folla e, correndogli incontro per abbracciarlo, dice: «Io havrei pensato di ogni altro della Republica fuori che di voi».⁵⁴² Il novizio in questione è Marco Gussoni, entrato nello stesso noviziato giusto un anno prima di Luigi Molin. Il motivo del suo stupore nel vedere Molin abbracciare l'ordine ignaziano è presto spiegato da Possevino. Molin era un giovane molto noto tra i rampolli del patriziato veneziano e tutto di lui, dal suo parentado alle sue personali qualità, lasciava supporre che sarebbe stato destinato a una brillante carriera al servizio della Repubblica. A questo proposito, Possevino non esita a rievocare con dovizia di particolari il carnevale passato, durante il quale Molin si era distinto per aver guidato con maestria una cavalcata di altri giovani aristocratici. Al racconto del carnevale segue una descrizione altrettanto dettagliata del patrimonio della famiglia di Molin e delle posizioni di prestigio nel governo della Serenissima che numerosi suoi parenti avevano ricoperto e continuavano a ricoprire.

Tali resoconti servono a Possevino per dimostrare come la Compagnia stesse incominciando a raccogliere adesioni anche all'interno del patriziato veneziano, un gruppo tradizionalmente ostile alla Compagnia di Gesù o, per lo meno, molto guardingo e sospettoso nei suoi confronti.⁵⁴³ L'elenco dei familiari di Molin impegnati in cariche pubbliche e i

⁵⁴² *Historia Societatis 177, Vocationes Illustres*, tomo II, *Esito del negotio di Luigi Molin, che venne ammesso nella Compagnia l'11 luglio 1603*, 227-230, p.227v.

⁵⁴³ In particolare, tra i partiti in cui si suddivideva il patriziato veneziano quello che si contraddistinse in modo più netto per la propria opposizione alla Compagnia di Gesù e alle politiche papali più in generale era il cosiddetto gruppo dei "giovani". Fu a partire dall'ottobre 1582, tramite la "correzione" del Consiglio dei Dieci e la soppressione della sua Zonta, che il gruppo dei giovani acquisì una posizione di sempre maggiore influenza nel governo della Serenissima, esautorando, o comunque limitando il margine d'azione del partito fino ad allora egemone, ovverosia l'ala più conservatrice del patriziato veneziano. Capifila del gruppo dei giovani erano fra Paolo Sarpi, consultore della Repubblica, e il doge Leonardo Donà. Fu proprio l'elezione di quest'ultimo al dogato sul finire del 1605 a sancire l'avvenuta affermazione politica del gruppo dei giovani.

precisi riferimenti all'ammontare dei loro guadagni potrebbe facilmente lasciar intendere che fossero fondate le critiche rivolte alla Compagnia di rivolgersi in via principale proprio a quei giovani capaci di portare beni e ricchezze all'interno dell'ordine.⁵⁴⁴ Tuttavia, dal documento di Possevino e dallo stesso dialogo qui in esame appare piuttosto che la preoccupazione primaria dell'illustre gesuita fosse un'altra, di ordine sociale più che di ordine banalmente materiale. Nel testo, infatti, Possevino si augura che Molin e, prima ancora, Gussoni possano fungere da precursori per tanti altri giovani patrizi veneziani che, spronati dal loro esempio, non si pongano scrupoli a entrare nella Compagnia di Gesù, nonostante il clima antigesuitico così diffuso e radicato nel loro ambiente sociale. In questo modo, l'ordine ne avrebbe guadagnato due importanti conseguenze: da un lato si sarebbe aperto un nuovo bacino di reclutamento fatto di giovani potenzialmente adatti a ricoprire ruoli rilevanti all'interno della Compagnia, dall'altro si sarebbe contribuito a scalfire quel fronte ostile che l'élite dirigente veneziana le aveva sempre opposto.

Quanto scritto finora in merito ai resoconti delle relazioni di Marco Gussoni e Luigi Molin si pone come premessa – lunga ma fondamentale per comprendere motivazioni e contesto – del dialogo *Proposte di un padre illustrissimo et risposte di un suo figliuolo*. Vale forse la pena, giunti a questo punto, ricordare perché il dialogo appena menzionato sia stato inserito a questo livello della trattazione. All'inizio del capitolo sono state citate diverse lettere di Acquaviva, nelle quali il generale dell'ordine distribuisce con generosità ai governanti italiani ed europei gli avvisi provenienti dalle terre di missione. Questi documenti si prestano

In merito alla diffidenza della classe dirigente veneziana riguardo ai gesuiti e, più in generale, sui rapporti tra religione e politica nella Venezia di inizio XVII secolo si veda M. SANGALLI, *Cultura, politica e religione nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento*, Istituto Veneto di Scienze, Venezia 1999.

⁵⁴⁴ Nello stesso dialogo ora in esame compare un riferimento alla brama dell'ordine ignaziano per le ricchezze familiari dei propri membri, così come essa veniva dipinta in ambienti di sentire antigesuitico. Lo dice senza mezzi termini il padre al figlio: «Tu vedrai che ti vorranno per la roba, ma sappi che io son padrone di tutta la roba». A questa obiezione il figlio risponde con grande precisione e accuratezza, adducendo quei decreti della Compagnia che impediscono all'ordine di entrare in possesso del patrimonio dei propri membri: «Vostra Signoria non sa che i Gesuiti hanno un decreto per il quale hanno rinunciato ad ogni azione che potessero avere sopra la roba di quei ch'entrano fra loro. Et non so da qual nobile Vinitiano che sia stato chiamato alla loro Compagnia abbiano ricevuto il patrimonio loro. Oltre che io assicuro a Vostra Signoria che in loro non è pensiero alcuno di questo et hanno fatto spesso rinunciare da loro novicii a tempo debito ogni pretensione di roba a' loro parenti»; *Historia Societatis 177, Vocationes Illustres*, tomo II, *Proposte di un Padre Illustrissimo...*, 230-245, p.237v.

Dopo una risposta così puntuale in merito ai decreti dell'ordine e il riferimento all'assenza di casi simili presso Venezia, la vittoria del figlio nel dibattito è sancita dalla retromarcia del padre, che torna a ribadire che tutto ciò che chiede è soltanto un periodo di prova.

a dimostrare come i vertici della Compagnia sapessero bene che le loro imprese e i loro successi missionari fossero soliti trovare buona accoglienza presso le autorità civili degli stati europei. Sapevano, cioè, che il loro impegno di apostolato costituiva un'importante chiave di volta per assicurarsi appoggio e protezione da parte dei governanti. Il presente dialogo offre una buona testimonianza a tal proposito, dal momento che si propone come riserva di argomenti per convincere il patriziato veneziano della bontà della Compagnia e dell'importante operato svolto dall'ordine a favore della Serenissima.

Che sia tratta dalla vicenda di Gussoni o da quella di Molin, l'opera si struttura come un dialogo tra un giovane patrizio veneziano desideroso di abbracciare l'ordine ignaziano e un padre che si oppone a questa decisione. Perciò, le battute del padre si offrono come preciso e ampio spaccato di tutte le obiezioni tradizionalmente rivolte alla Compagnia da parte dell'élite dirigente veneziana;⁵⁴⁵ al contrario, le risposte del figlio si propongono di neutralizzare tali accuse e, anzi, mostrare quanto in esse sia frutto di calunnia contro la Compagnia.

La prima tra le obiezioni mosse dal padre riguarda il fatto che i gesuiti gli hanno promesso che non avrebbero ammesso il figlio in noviziato senza prima aver ricevuto il suo consenso. Prosegue poi rimproverando al figlio di essere troppo giovane per fare una simile scelta e accusando la Compagnia di averglielo sottratto con l'inganno, in virtù del proselitismo effettuato tra gli studenti delle loro scuole. Il figlio ribatte di non essere affatto giovane e di aver ottenuto l'ingresso in noviziato solo dopo aver garantito ai padri gesuiti che nel giro di breve si sarebbe guadagnato l'approvazione paterna, il cui conseguimento non mette in discussione ben conoscendo il buonsenso e la devozione del genitore. Precisa, inoltre, che anche gli altri ordini religiosi hanno i noviziati pieni e che questo avviene benché essi non prendano su di sé la fatica dell'insegnamento.

È a questo punto che emerge per la prima volta una delle questioni sulle quali il padre tornerà più spesso nel corso del dialogo: la preoccupazione circa la cattiva reputazione dei gesuiti e il conseguente biasimo che calerebbe sull'intera famiglia qualora si sapesse a

⁵⁴⁵ In questo senso, può essere utile recuperare quanto scritto poco addietro nel presente elaborato in merito all'opposizione di Paolo Sarpi nei confronti della Compagnia di Gesù. Infatti, tanta parte delle obiezioni rivolte dal padre riflettono con puntualità gli elementi già emersi nel corso della disamina della produzione sarpiana: l'ingerenza dei gesuiti negli affari interni ai singoli stati, la provenienza spagnola di molti tra i membri dell'ordine, l'utilizzo dei collegi come bacini di reclutamento dei novizi ecc. Del resto, Paolo Sarpi ben si presta a rappresentare tutte le preoccupazioni e i timori di quella parte del patriziato veneziano meno incline a guardare con favore all'ordine ignaziano.

Venezia della vocazione del figlio all'ordine ignaziano. Si rivolge dunque a lui con queste parole: «Non vedi che tutti ne dicono male?».⁵⁴⁶

Approfittando del gancio offertogli dal padre, il figlio coglie l'occasione per proporre una rapida panoramica dei vari pontefici che si sono succeduti dalla fondazione della Compagnia fino all'inizio del XVII secolo. Per ognuno di essi segnala le occasioni in cui si sono serviti dell'ordine ignaziano e gli hanno garantito il proprio favore e sostegno. Nell'elenco compaiono anche papi come Sisto V e Clemente VIII, noti per i rispettivi tentativi di introdurre modifiche nell'istituto della Compagnia così da appianare quegli elementi di novità che l'ordine ignaziano presentava rispetto al resto del panorama religioso coevo. Eppure, benché nel dialogo non si taccia di questi tentativi (segno evidente di una costruzione del testo molto ben congegnata e architettata appositamente per un pubblico sospettoso, non facile a convincersi), si precisa tuttavia che entrambi i pontefici non smisero per questo di assegnare compiti ai gesuiti e di riconfermare le loro posizioni. Tra i vari meriti riconosciuti alla Compagnia dai pontefici figurano soprattutto le sue imprese missionarie, che vengono descritte dal figlio con dovizia di particolari, di ognuna precisando sotto quale pontificato avvenne e a quali fruttuosi risultati portò. Non stupisce, perciò, che sia proprio dopo una sì attenta disamina che arrivi la prima e unica battuta di resa da parte del padre, che al figlio si rivolge con le seguenti parole: «Anco io, se mi fossi fatto di questa Compagnia, havrei voluto andare all'Indie, dove vanno».⁵⁴⁷ È l'unico momento di tutto il dialogo in cui il padre ammette la possibilità che la scelta del figlio sia effettivamente condivisibile ed è significativo che ciò avvenga nel momento in cui il figlio ha appena raccontato dell'importante opera di apostolato della Compagnia.

La questione, tuttavia, assume una rilevanza ancora maggiore qualora si consideri da chi e per chi sia stato scritto il presente dialogo. Frutto di una rielaborazione letteraria di una vicenda realmente verificatasi, l'opera se ne discosta in modo evidente nel momento in cui propone, nella forma di un vero e proprio elenco, tutte le possibili obiezioni che un membro del patriziato veneziano potrebbe rivolgere a un proprio familiare di fronte alla possibilità che quest'ultimo desideri entrare a far parte della Compagnia di Gesù.

Il fatto che il dialogo fosse destinato a una circolazione interna alla classe dirigente

⁵⁴⁶ *Historia Societatis 177, Vocationes Illustres*, tomo II, *Proposte di un Padre Illustrissimo ...*, 230-245, p.232v.

⁵⁴⁷ *Ivi*, p.235r.

della Serenissima è dimostrato dai molteplici paragoni che il figlio intesse tra la Compagnia e le modalità di governo della Repubblica. Ad esempio, poche righe dopo la battuta in cui ammette che gli sarebbe piaciuto diventare missionario qualora fosse entrato nell'ordine ignaziano, il padre avanza la questione dei fuoriusciti dalla Compagnia, una questione vischiosa che, ancora una volta, preoccupa il genitore soprattutto per la riprovazione sociale che l'abbandono dell'abito religioso è solito suscitare. La risposta del figlio è rappresentativa della costruzione dell'intero dialogo, volto a creare evidenti parallelismi tra la Compagnia di Gesù e la Chiesa delle origini, da un lato,⁵⁴⁸ e tra la Compagnia e la Serenissima, dall'altro.

Se l'uscita di alcuni dovesse farci haver sinistro concetto di una tale congregazione, si potrebbe parimente dubitare della Compagnia degl'Apostoli, poiché n'uscì un Giuda, dei settantadue discepoli, perché da loro apostatò un Nicolao [...], di tutta la Chiesa Catolica, poiché tanti in ogni tempo si sono fatti heretici o rinegati o con trista vita si sono dati in preda del senso et del Demonio. Però tutti questi accidenti o inconvenienti non debbono servir per intimidirci, ma per rincorarci ad esser tanto più constanti, sì come perché della nostra Repubblica molti sono divenuti o ribelli o infedeli al Senato, non fanno che i veri figliuoli della Repubblica la stimino male regolata o cattiva, anzi più si guardino di non incorrer in quell'ignominia, castigo, bandi, nei quali sono incorsi i tristi.⁵⁴⁹

Così come il fatto che ci sia stato un Giuda nella compagnia degli apostoli e che ci siano stati dei veneziani ribelli al senato non rende le due istituzioni meno deboli o passibili di biasimo, allo stesso modo anche la Compagnia di Gesù non perde di valore e non è meno degna di rispetto se tra le sue fila si sono contati gesuiti infedeli all'abito che portavano. Poco oltre, tuttavia, il padre torna sull'argomento per ribadire nuovamente quanto sarebbe grave per la posizione dell'intera famiglia all'interno del patriziato veneziano se il figlio decidesse di abbandonare l'abito: «Troppo dishonor ci sarebbe se ti convenisse poi uscire et ritornar al secolo».⁵⁵⁰ Di fronte alla rinnovata obiezione paterna, il figlio lo rincuora con parole che vale la pena riportare almeno in parte:

⁵⁴⁸ Per i frequenti rimandi alla compagnia degli apostoli e alla Chiesa delle origini nella produzione bibliografica dell'ordine ignaziano nel corso del XVI secolo si veda G. MONGINI, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.

⁵⁴⁹ *Historia Societatis 177, Vocationes Illustres*, tomo II, *Proposte di un Padre Illustrissimo...*, 230-245, p.235v.

⁵⁵⁰ *Ivi*, p.236r.

Se dalla Compagnia de' Giesuiti sono usciti alcuni, anco dalla pignatta escono le schiume ma la carne resta dentro. Et se ci debbe far paura l'uscita di alcuni, perché non ci dee dar speranza la dimora di tanti che fanno progresso et guadagnano grandi parti del mondo? Sì che né mani né sangue, che tanti ne spandono per honor di Dio, né la rabbia de' gentili o heretici gli tolgono da quel corso, il cui fine è pieno di corone et di gloria.⁵⁵¹

Coloro che escono dall'ordine ignaziano – sostiene il figlio – sono solo i cattivi elementi, coloro che non avrebbero potuto apportare alcun frutto nella e per la Compagnia. Al contrario, in molti scelgono di rimanere ed essi sono i veri figli della Compagnia, capaci di portare lustro all'intero ordine e progresso nell'avanzata del cristianesimo nel mondo. Di fatto, a giudicare dalle parole del figlio, la carne rimasta nella pignatta comprende e, anzi, coincide con i missionari gesuiti. È in atto un'evidente semplificazione: non tutti i membri dell'ordine ignaziano sono missionari, eppure il figlio non ipotizza altri possibili ministeri in cui possano essere impiegati i gesuiti fedeli al proprio ordine. Tra la Compagnia nel suo complesso e la sua attività missionaria si viene perciò a realizzare una potente identificazione, che molto rivela in merito alle intenzioni retoriche dell'autore del dialogo.

Il riferimento ai fuoriusciti, presente tanto in questo dialogo quanto nelle lettere di Paolo Sarpi citate in apertura dell'elaborato, dimostra come la società civile avesse percepito con chiarezza il verificarsi di tale fenomeno. La Compagnia è dunque costretta a correre ai ripari e ad allestire una giustificazione che ne ridimensioni la portata. A questo proposito si può notare l'evidente continuità di temi tra la risposta del figlio al padre e la già menzionata risposta di Acquaviva a mons. Fontana contenuta nella lettera del 28 gennaio 1589. Appena terminata la visita del padre Maggio e conclusosi il processo al padre Tasca, mons. Fontana scriveva al generale dell'ordine per esprimergli la sua preoccupazione in merito a certe voci che si stavano diffondendo presso Milano: si diceva che almeno quaranta gesuiti milanesi fossero in procinto di lasciare l'ordine dietro l'esempio del padre Tasca. In quell'occasione il generale rassicurò il vicario facendo leva sull'infondatezza di tali dicerie e affermando che, anche qualora ve ne fosse stato qualcuno desideroso di abbandonare l'ordine, «è certo che non sarebbe di migliori, ma de' meno spirituali».⁵⁵² La risposta di Acquaviva si dimostra

⁵⁵¹ *Ibidem.*

⁵⁵² Med. 21, tomo II, 241v, a monsignor Fontana, Milano, 28 gennaio 1589

dunque in linea con quanto affermato dal figlio del dialogo o, meglio, la risposta del figlio riprende una giustificazione che era già stata utilizzata dal generale per spiegare il fenomeno degli abbandoni.

I paragoni tra l'ordine ignaziano e la Repubblica di Venezia, già emersi in più di un'occasione nei brani sopra menzionati, sono disseminati per tutto il corso del dialogo e raccontano di un autore dotato di grande sensibilità, in grado di capire quale ruolo giochino in una simile vicenda fattori come l'onore e la rispettabilità sociale. Ulteriore dimostrazione ne viene da una delle ultime battute del padre che, ormai quasi vinto dal figlio, non vuole rassegnarsi a lasciarlo entrare in noviziato senza prima averlo sottoposto a un periodo di prova; obietta infatti: «Se non fosse che veggo che il tuo entrar nella Compagnia potrebbe apportar danno a gli honori della casa nostra et a tuoi fratelli, non mi moverei a farti difficoltà». ⁵⁵³

Nel procedere del dialogo si colgono alcuni particolari interessanti, che contribuiscono a chiarire la figura del padre (ovverosia, più genericamente, del lettore designato del dialogo) e la sua posizione nei confronti della Compagnia. A un certo punto del dibattito, infatti, il figlio ricorda al padre di quando aveva pregato i gesuiti perché aprissero i loro collegi anche presso Venezia e di come ora, invece, preferirebbe che gli venisse tagliata quella mano con cui un tempo si era rivolto a loro. ⁵⁵⁴ Questa rapida annotazione da parte del figlio tratteggia più chiaramente la figura paterna e dimostra come l'autore non abbia voluto rappresentare un patrizio irrimediabilmente ostile alla Compagnia ma piuttosto un patrizio che, pur scevro di personale malanimo nei confronti dell'ordine ignaziano, non può ignorare le tante voci diffamatorie che sull'ordine circolano a Venezia. Non è ai molti Sarpi veneziani che l'autore del dialogo si sta rivolgendo, bensì a quella parte dell'opinione pubblica che pure legge con interesse e ammirazione gli avvisi dalle Indie di provenienza gesuitica, ⁵⁵⁵ ma che teme di essere associata troppo personalmente a un ordine

⁵⁵³ *Ivi*, p.242v.

⁵⁵⁴ *Ivi*, p.237r.

⁵⁵⁵ «Il Padre. Ma dimmi. Evvi cosa alcuna di nuovo da quelle parti per conto della conversione di nuovi regni et provincie, perciò che sai che volentieri le leggo. / Il figlio. Ce ne sono di molto fresche, le quali ha stampato adesso il Ciotti libraro all'Aurora, nelle quali si veggono che dall'Occidente il Perù et l'America, dall'Oriente la China, le Filippine, il Giappone, dal mezzo di il Brasile aprono il seno con frequentissimi popoli alla fede di Christo, là onde la compagnia ha pure ultimamente, come fa ogni anno, mandato molte decine di padri et giovini in quelle parti per cooperar alla volontà di Dio. Et che maggiori segni vuole Vostra Signoria di questa Compagnia?»; *ivi*, p.236v.

ritenuto straniero e, di conseguenza, portatore di sospette amicizie.

Anche su questo ultimo punto l'autore del dialogo non si risparmia e offre un ampio ventaglio di argomentazioni contro le accuse rivolte alla Compagnia di immischiarsi in affari di governo e, soprattutto, di farlo in chiave filospagnola. Obietta infatti il padre: «Avertisci figliuolo che questi Giesuiti sono chiamati spagnuoli et hanno mal nome in Francia, anzi, come tu sai, ne sono stati scacciati». ⁵⁵⁶ Si noti ancora una volta l'accortezza dell'autore che non attribuisce direttamente al padre la definizione della Compagnia; essa è piuttosto un'accusa che circola nel loro ambiente e che il padre si limita a portare alla luce. Il figlio risponde attribuendo la causa della cacciata dei gesuiti dalla Francia agli eretici e alle false accuse da loro prodotte e, quindi, propone ancora una volta paragoni con la situazione veneziana e la compagnia degli apostoli:

Che se il Turco scacciò noi altri di Cipro et fece crudelmente morire alcuni nobili nostri, vorrem noi dire per questo che la nostra repubblica sia men buona? Gli apostoli furono scacciati di Gierusalemme, ma non per questo la Chiesa restò di amplificarsi et di produrre frutti fra coloro che l'admisero. ⁵⁵⁷

Numerose pagine sono dedicate ad approfondire il tema delle guerre di religione in Francia e a scagionare i gesuiti dalle varie accuse connesse alla loro presa di posizione in questo frangente; un'argomentazione decisamente ampia, che si rendeva tanto più necessaria in un ambiente come quello veneziano che alla Francia guardava con favore, priva com'era di simpatie politiche per la potenza spagnola.

Tirando ora le fila dei molti argomenti toccati nell'analisi di questo dialogo, è possibile concludere che il testo qui in esame fosse stato pensato per una doppia circolazione: non solo all'interno della Compagnia di Gesù ma anche al di fuori, presso un pubblico veneziano ben circostanziato. Il destinatario previsto, rappresentato dalla figura del padre, non corrisponde infatti a quella parte del patriziato arroccata su posizioni di intransigente ostilità nei confronti dell'ordine ignaziano; al contrario, il padre viene dipinto come un patrizio potenzialmente favorevole e ben disposto nei confronti della Compagnia, ma

⁵⁵⁶ *Ivi*, p.239v.

⁵⁵⁷ Il confronto prosegue quindi con uno scambio di mordaci battute che lascia trasparire tutte le competenze letterarie dell'autore: «Il padre. Se noi fummo scacciati di Cipro, non fu per offesa che fatto avesse la repubblica ma per naturale nimicitia di heretici. / Il figlio. Se i Giesuiti furono scacciati di Parigi, non fu per offesa che facessero ma per naturale nimicitia di heretici»; *ivi*, p.240r.

comunque guardingo e sospettoso per via di quel sentire profondamente antigesuitico, così diffuso nel suo ambiente sociale di riferimento. Nel rivolgersi a questa precisa fascia di pubblico, l'autore individua un tema in particolare a cui attribuisce importanti capacità di persuasione ed esso è – come già si diceva – l'impegno missionario dell'ordine.

È soltanto quando il figlio tratta in modo ampio e approfondito dell'opera di apostolato della Compagnia che il padre ha l'unico momento di cedimento dell'intero dialogo. Solo allora, infatti, ammette che la decisione del figlio di farsi gesuita sia comprensibile e condivisibile, considerati i così numerosi e nobili esempi di missionari gesuiti; ma il consenso paterno non si limita a questo, se poco oltre troviamo l'ipotetico Niccolò Molin chiedere al figlio se siano disponibili nuovi avvisi dalle Indie, una lettura che è solito interessarlo molto. A questa richiesta il figlio, come già Acquaviva nelle sue epistole, è ben lieto di indicare quale sia l'ultima pubblicazione a riguardo e dove sia possibile acquistarla.

Anche questo documento, dunque, come quelli già citati all'inizio del capitolo, si presta a dimostrare come ci sia da parte dell'ordine ignaziano l'intenzione chiaramente identificabile di raggiungere le autorità civili e, più in generale, i membri dell'élite dirigenti facendo perno sull'impegno missionario come strumento per ottenere consenso e appoggio. A questo proposito l'autore del dialogo è più esplicito di quanto Acquaviva sia stato nelle sue lettere, nel momento in cui non si limita a narrare le imprese nelle missioni lontane realizzate dalla Compagnia ma precisa come molte fra di esse abbiano concorso alla realizzazione degli scopi della stessa Serenissima. Sul finire della sua ultima accorata difesa della Compagnia il figlio ricorda al padre i meriti acquisiti dai gesuiti presso l'importante colonia veneziana di Candia:

Et che come la nostra Republica quando hebbe Candia non poteva far meglio per assicurare lo stato che non mandarvi varii monasterii del rito latino sì come anco tutti i vescovi latini, così ha fatto prudentemente di mandarvi i Giesuiti, i quali coll'institutione de' figliuoli farà fidele quell'isola ai nostri senza alcuna alteratione, ma con fargli insieme buoni christiani.⁵⁵⁸

La nota su Candia e su come i gesuiti abbiano concorso alla stabilizzazione della colonia

⁵⁵⁸ *Ivi*, p.244v.

tramite il loro insediamento viene dopo un lungo racconto dell'attività di apostolato svolta nell'Europa Centrale. A questo proposito, il figlio fa notare che sono stati gli stessi ambasciatori veneziani, di ritorno dalla corte dell'Imperatore, a riferire pubblicamente che è solo per merito dei gesuiti che in Boemia, in Austria e in Germania si conserva la religione cattolica.⁵⁵⁹

C'è un ultimo punto che vale la pena rilevare in merito al dialogo qui in esame e riguarda il tema già menzionato del desiderio anteriore. Nel corso del testo si viene a sapere che prima di ricevere la vocazione alla Compagnia il figlio aveva già manifestato l'intenzione di farsi teatino. Per il padre questo interesse precedente è sintomo di scarsa costanza da parte del figlio e gli permette di obiettare che, così come ha abbandonato il desiderio di farsi teatino, a breve abbandonerà anche quello per la Compagnia. Ma il figlio è di opinione diversa e, ancora una volta, per segnalare la bontà della sua attuale vocazione fa riferimento all'impegno missionario dell'ordine ignaziano:

Non si maravigli Vostra Signoria che in tali vocationi Dio lasci che si proceda per gradi, pure che si tenda sempre al più perfetto. Santo Antonio di Padova era prima canonico regolare, poi si fece franciscano, perché vedeva che Dio faceva in quell'ordine diversi martiri, là onde andò a tentar di patir il martirio, ma Dio lo condusse per altra strada al Cielo. Io parimente ho veduto che fra Giesuiti non si risparmia la vita, si fanno martiri et in Francia et in Inghilterra et nell'Indie, et che sono spediti ad ogni aiuto de' prossimi, et che Paolo Quarto fondator di Tolentini volse incorporargli coi Giesuiti, parendogli che così sarebbe più corroborato quell'ordine et havrebbe con gl'altri posti i piedi fuori d'Italia.⁵⁶⁰

La vocazione alla Compagnia risulta dunque superiore quanto a perfezione rispetto a quella all'ordine dei Teatini e il motivo di questa superiorità risiede nell'opera di apostolato dell'ordine ignaziano. Il figlio precisa, inoltre, di aver avuto accesso alle informazioni in merito alle missioni della Compagnia mentre era ancora al secolo, come del resto lo stesso padre dichiara di essere appassionato lettore degli avvisi dalle Indie prodotti dai missionari gesuiti. Il quadro che viene dipinto dall'autore del dialogo è dunque quello di una famiglia patrizia aperta e interessata alle sollecitazioni letterarie prodotte dalla Compagnia e di un

⁵⁵⁹ *Ivi*, pp.243v-244r.

⁵⁶⁰ *Ivi*, p.238v.

giovane che, informatosi in merito alle attività dell'ordine, sogna di diventare allo stesso tempo gesuita e missionario, in una identificazione dei due ruoli che viene ribadita anche dal padre in un passo del dialogo appena seguente, quando dice: «Sta il fatto che poi ti manderanno in qua et in là né mai havrai né luogo fermo né riposo».⁵⁶¹ Così come il figlio ha scelto di entrare nella Compagnia di Gesù perché desidera partire per le missioni lontane, allo stesso modo anche il padre è certo che ciò avvenga.

Al di là della finzione letteraria, il passo sopra citato risulta significativo ai fini del discorso in merito al desiderio anteriore poiché dimostra come ci fosse da parte della Compagnia l'intenzione di presentarsi ai giovani desiderosi di abbracciare la vita religiosa come il mezzo più rapido e diretto per realizzare la propria vocazione missionaria.

I possibili ministeri da svolgere già in patria erano numerosi e, anzi, forse ancora più impellenti e prioritari agli occhi del generale rispetto a quelli delle missioni, eppure non ne compare traccia nel dialogo al momento di descrivere la vocazione del giovane e il contesto in cui è maturata. L'autore del testo sceglie di presentare la Compagnia accentuando in modo particolare uno solo dei ministeri in cui essa è impegnata e quindi spiega perché tale ministero sia importante, dal punto di vista sia spirituale che politico.

Si ritorna, dunque, al tema già affrontato da Guerra nel suo contributo citato all'inizio del capitolo: da parte della Compagnia c'è un preciso progetto volto a garantirsi nuovi soggetti enfatizzando il proprio impegno missionario e, insieme, tacendo tutte le altre carriere possibili – e decisamente più probabili a realizzarsi – all'interno dell'ordine. L'accanimento con cui molti giovani gesuiti perseguono il proprio desiderio di partire per le Indie trova dunque un'ulteriore spiegazione: al di là della vocazione personale, c'era stato chi, a monte, aveva incoraggiato tale vocazione e indicato la Compagnia come strumento utile a realizzarla.

Il dialogo ora in esame ben si presta a fornire delucidazioni in merito alla questione dell'impegno missionario dell'ordine o, meglio ancora, della narrazione pubblica effettuata dall'ordine circa la propria opera di apostolato. L'autore del testo, infatti, si conferma un gesuita conscio del proprio abito, delle peculiarità ad esso connesse e anche dell'ambiente sociale e politico in cui si trova a operare. Scrive un dialogo destinato a circolare sia all'interno delle fila dell'ordine che al di fuori; per questo, utilizza un linguaggio, tocca

⁵⁶¹ *Ivi*, p.239r.

tematiche e crea similitudini che possano rendere l'argomento più comprensibile e interessante per la classe dirigente veneziana. Di fronte a tale pubblico, sceglie di insistere soprattutto sulla dimensione missionaria della Compagnia di Gesù per ottenerne due ordini di vantaggi tra loro collegati: da un lato, l'autore non esita a confermare la prospettiva di padre e figlio, entrambi convinti che l'ingresso nella Compagnia comporti inevitabilmente la partenza per le missioni estere; dall'altro, indica tutte le situazioni in cui l'operato missionario dell'ordine è risultato utile a mantenere la pace e la coesione sociale in molti stati europei, Venezia inclusa.

Presentarsi come ordine missionario agli occhi della società civile – e delle sue élites *in primis* – era lo strumento giudicato più idoneo per crearsi intorno un consenso quanto più possibile vasto e diffuso e determinava due conseguenze al pari positive: in questo modo, infatti, era possibile per i gesuiti aggiudicarsi nuovi soggetti, attirati dalla possibilità di partire per le Indie come missionari, e contemporaneamente rimarcare agli occhi dei governanti europei quale utilità anche politica l'ordine potesse avere in virtù del suo impegno di apostolato.

3.3 *Strategie di coesione interna: il ruolo chiave delle Indie*

3.3.1 Veri figli della Compagnia. L'attività missionaria come coronamento della vocazione all'ordine ignaziano

Nel capitolo appena concluso si è affrontato il tema della proiezione di sé che la Compagnia intendeva trasmettere; una proiezione – come già si diceva – incentrata in modo di fatto esclusivo sul proprio impegno missionario. Resta ora da valutare quale impatto avesse questo tipo di comunicazione tra i membri stessi dell'istituto ignaziano.

Ancora una volta le *litterae indipetae* permettono di fare interessanti considerazioni sull'argomento in esame. Dai documenti redatti dai gesuiti aspiranti alle Indie si scorge come la propaganda missionaria realizzata dall'ordine avesse profondamente attecchito negli animi dei suoi membri, oppure – ponendo la questione in termini leggermente differenti – come ci fosse corrispondenza tra il modo in cui la Compagnia si poneva al proprio esterno e

il modo in cui essa era interpretata dai propri soggetti. Di fatto, non si contano le lettere in cui gli scriventi dichiarano di desiderare le missioni lontane per poter rispettare in modo pieno e definitivo il carisma del proprio istituto di appartenenza. Al di là dei tanti gesuiti che affermano di essere entrati nella Compagnia proprio perché desiderosi di partire per le missioni – già questa infatti è prova del fatto che l'ordine venisse percepito come votato all'apostolato –, non mancano coloro che all'esplicitazione del proprio desiderio anteriore aggiungono un tassello in più, utile a chiarire come venisse vissuta e percepita l'appartenenza all'ordine ignaziano dai suoi membri.

Tra le prime *indipetae* conservate della provincia milanese si colloca quella di Giovanni Battista Cavalerii che, il 17 agosto del 1596, chiede al padre Fabio de Fabii di poter partire per le Indie e là di patire come *vero figlio* della Compagnia.⁵⁶² Per lo scrivente dunque non si dà Compagnia senza missioni e solo chi, partito per le missioni, là vi soffre e si affatica per amore di Gesù può dirsi autentico figlio dell'ordine ignaziano.

Ancora, il 25 dicembre 1602 Giovanni Pietro Patarino indirizza al generale da Arona un'interessante *indipeta* nella quale scrive che Dio non ha mai smesso di stimolare in lui il desiderio efficace di essere impiegato «in quel fine per il quale questa Santa Compagnia è stata fondata et instituita, nell'aggiuto dell'anime dico, ma di quelle principalmente quali, sì per la lontananza de' paesi sì per la sterilità et povertà sì per la fierezza della gente, sono incolte anzi molto lontane dalla cognitione di Dio».⁵⁶³ Se, in prima battuta, come fine specifico per la fondazione della Compagnia Patarino indica un generico aiuto delle anime, subito dopo provvede però a spiegare di quali anime si tratti, quelle di coloro che non sono stati ancora raggiunti dal messaggio evangelico.

Il primo novembre 1605 Andrea Bianco scrive al generale una lunga e accorata lettera nella quale rivela come, ancora al secolo, avesse più volte pensato di imbarcarsi per raggiungere i gesuiti impegnati nella missione di evangelizzare i popoli lontani. Ora che è a sua volta gesuita, chiede ad Acquaviva che gli conceda la grazia di partire per le missioni, dove si augura di trovare la morte per via delle tante fatiche condotte nel nome del Signore. Prima di morire, tuttavia, desidera «come buon Giesuita con la gratia di Dio aggiungere all'ovile di Christo qualche pecorella et ecitare alla devotione della Beata Vergine Maria».⁵⁶⁴

⁵⁶² FG 733, 53, Giovanni Battista Cavalerii, 17 agosto 1596.

⁵⁶³ FG 733, 198, Giovanni Pietro Patarino, 25 dicembre 1602.

⁵⁶⁴ FG 733, 331, Andrea Bianco, 1 novembre 1605.

Ancora una volta ci troviamo di fronte a un *indipeta* che precisa come l'attività missionaria sia compito proprio del gesuita fedele al proprio ordine.

Di nuovo, nella sua lettera dell'8 ottobre 1606 Antonio Maria Fumagallo scrive che affaticarsi nelle missioni è cosa conforme all'istituto ignaziano,⁵⁶⁵ mentre in una delle sue tante *indipetae*, redatta in data 6 agosto 1608, il già menzionato Giovanni Giacomo Pasquale chiede di poter andare alle Indie come *vero figlio della Compagnia*.⁵⁶⁶

Ma l'*indipeta* che più di ogni altra dimostra con chiarezza quanto la vocazione alla Compagnia e quella alle missioni siano di fatto indistinguibili è Costanzo Bocconi, già citato per via della sua lettera nella quale chiede la propria partenza e insieme quella di altri quattro gesuiti. Nelle prime righe dello stesso documento, in merito ai voti propri della Compagnia, l'autore avanza una precisazione che può essere utile riportare ai fini del presente discorso:

Hoggi a punto compiscono tre anni da che per ordine di Vostra Paternità, del padre Girolamo Barisone all'ora nostro provinciale fui fatto professo, e con questo entrai in nuovo obbligo non solamente di special obediencia a Sua Santità circa le missioni ma anche di particolare inclinatione allo spirito delle missioni, tanto proprio della Compagnia.⁵⁶⁷

Il quarto voto tipico dei professi gesuiti non implica soltanto – sostiene Costanzo Bocconi – una totale obbedienza al papa in merito alla scelta della missione di destinazione; al contempo, esso prevede anche un ruolo propositivo per il gesuita, il quale, accedendo alla professione dei quattro voti, si impegna attivamente a desiderare la partenza per le missioni. La lettera di Bocconi lascia intendere con chiarezza come desiderare le missioni non sia più soltanto una vocazione conforme all'istituto ma diventi requisito imprescindibile per chiunque acceda al grado massimo previsto dall'ordine. È un impegno che il gesuita assume su di sé nel momento in cui pronuncia il famoso quarto voto, quasi irrinunciabile postilla della proclamata obbedienza al papa in merito alle missioni.

I brevi stralci di *indipetae* proposti finora servono a dimostrare come ci fosse una corrispondenza sostanziale tra l'immagine di sé che la Compagnia trasmetteva all'esterno e l'immagine percepita dai suoi membri. Così come l'ordine è impegnato ad accentuare la

⁵⁶⁵ FG 733, 429, Antonio Maria Fumagallo, 8 ottobre 1606.

⁵⁶⁶ Nuovamente, il 30 dicembre 1608, Giovanni Giacomo Pasquale torna sul tema ribadendo che essere vero figlio dell'ordine ignaziano significa partire per le Indie; FG 734, 240.

⁵⁶⁷ FG 734, 246, Costanzo Bocconi, 6 gennaio 1609.

propria vocazione missionaria al momento di presentarsi di fronte alla società civile, allo stesso modo anche gli stessi gesuiti riconoscono il primato di tale vocazione e chiedono al generale che non venga loro negata l'occasione di realizzarla.

3.3.2 Le aspettative deluse

Tuttavia, è evidente che non tutti i gesuiti avevano la possibilità di mettere in pratica la propria vocazione missionaria. I dati riferiti ai primi vent'anni del generalato di Acquaviva ci parlano solo di uno sparuto manipolo di gesuiti inviati dalla provincia milanese alle Indie. Certo, dalle provincie iberiche questo numero doveva essere ben maggiore, dal momento che alla partenza di missionari spagnoli per i domini dell'impero si frapponivano minori difficoltà burocratiche e organizzative. Rimane tuttavia il fatto che soltanto una parte minoritaria dei membri dell'ordine era in grado di veder esaudito il proprio desiderio di partire per le missioni lontane.

A fronte di un notevole numero di *indipetae* conservate e di quello tanto più limitato di gesuiti effettivamente partiti si pone il problema delle frequenti aspettative deluse. Basti considerare il già citato caso del gesuita Giovanni Giacomo Pasquale, autore di fittissime e accorate lettere in cui non esitava a minacciare la salvezza eterna del generale qualora non gli avesse consentito di partire per le missioni. Non tutti i gesuiti però erano fortunati al pari di Pasquale, morto infine in missione, e tanta parte fra di loro era costretta a deporre la vocazione alle Indie e dedicarsi ai ministeri in terra europea, altrettanto importanti ma di sicuro molto meno allettanti e prestigiosi. Basti citare il caso di Giovanni Battista Oliva, che nonostante la recente e importante nomina a provinciale milanese nel 1590 si rivolge al generale per chiedere di essere inviato in missione. Acquaviva risponde al provinciale negli stessi termini in cui è solito rispondere a tutti coloro che svolgono già in patria incarichi di rilievo:

L'India che Vostra Reverenza domanda già la tiene et per gratia del Signore vi è assai utilmente occupata. Seguiti pure che poi si vedrà se Dio vorrà servirsi di lei

in altre parti.⁵⁶⁸

Se anche un gesuita giunto a ricoprire uno fra gli incarichi più prestigiosi e di maggiore responsabilità tra quelli possibili all'interno dell'ordine fatica ad arrendersi alla prospettiva di non approdare alle Indie, non risulta difficile immaginare con quale fermezza e costanza venisse vissuta la vocazione missionaria dai membri dell'istituto ignaziano.

La questione delle aspettative deluse doveva essere perciò un problema di non secondaria importanza per il generale e per le alte gerarchie dell'ordine. Ad esso si ricollega, almeno in parte, il tema dei fuoriusciti dall'ordine. Nel suo contributo *I dimessi dalla Compagnia negli anni del generalato di Francesco Borgia: una nuova questione storiografica*,⁵⁶⁹ Sabina Pavone scrive una rapida introduzione nella quale individua due fondamentali motivi a spiegare il frequente abbandono dell'abito riscontrato durante gli anni di governo di Francesco Borgia nelle provincie italiane dell'ordine. La frustrazione per i gradi mancati era sicuramente uno di questi motivi. Non riuscire a raggiungere la professione dei quattro voti costituiva argomento sufficiente a dimettersi dalla Compagnia, soprattutto per quei gesuiti che, provenendo da ambienti sociali e culturali di buon livello, non potevano tollerare una carriera ritenuta non all'altezza dei propri meriti.⁵⁷⁰ Secondo motivo per lasciare l'ordine era – prosegue l'autrice – la mancata realizzazione di quella «tensione di straordinarietà» che portava molti giovani ad avvicinarsi all'ordine ignaziano; una tensione di straordinarietà che, il più delle volte, prendeva forma nel desiderio di partire per le missioni, là dove si immaginava di affrontare travagli disumani e convertire sovrani e regni interi.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ Med. 21, tomo II, 310r, al provinciale Oliva, Milano, 8 settembre 1590.

⁵⁶⁹ S. PAVONE, *I dimessi dalla Compagnia negli anni del generalato di Francesco Borgia: una nuova questione storiografica*, in *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religion y cultura en la edad moderna*, Albatros Ediciones-Institutum Historicum Societatis Iesu, Valencia-Roma 2011, pp. 465-479.

⁵⁷⁰ In merito alla questione delle aspettative di carriera deluse e quindi alla pubblicistica antigesuita compiuta dagli stessi dimessi dall'ordine si rimanda a un altro testo della stessa autrice: S. PAVONE, *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Salerno Editrice, Roma 2000, e S. PAVONE, *Giano bifronte: la Compagnia di Gesù tra Imago primi saeculi (1640) e antigesuitismo secentesco*, in T. McCoog, *Ite inflaminate omnia*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2010, 229-254.

⁵⁷¹ A questo proposito può essere interessante fare una rapida riflessione in merito alla nota che Sabina Pavone inserisce con riferimento al mancato invio alle Indie come motivo di dimissione dall'ordine. Cita infatti un testo di Ribadeneyra riguardo ai dimessi dall'ordine, nel quale l'autore mette in guardia i gesuiti dall'usare troppa fantasia nel figurarsi le Indie e l'apostolato in quei luoghi: «Alcune volte pensiamo che all'Indie si va per mutar cielo e non è così. Anzi bisogna che chi parte per l'Indie si persuada, che viverà una vita piena di

Tornando a ciò che le fonti in esame rivelano in merito, può essere utile proporre brevemente l'interessante *indipeta* scritta da Carlo Torniello il 6 gennaio 1609. La vicenda di Torniello è esemplificativa di molte altre all'interno dell'ordine: nato a Milano nel 1583, a sedici anni entra nella Compagnia e, quindi, in almeno tre occasioni si rivolge direttamente al generale chiedendo di poter partire per le Indie. Tuttavia, il suo brillante percorso all'interno dei collegi gesuiti lo rende figura utile al governo della provincia, tanto che pochi anni più tardi lo troviamo rettore presso Alessandria e quindi Cremona e Como, dove muore nel 1630.⁵⁷² L'*indipeta* del 6 gennaio 1609 è l'ultima delle tre conservate presso l'ARSI ed è scritta in concomitanza con quella di Costanzo Bocconi, nella quale il padre raccomanda quattro gesuiti, tra cui lo stesso Torniello. Si tratta di un testo significativo, in quanto permette di effettuare considerazioni non solo sulla singola vocazione dello scrivente ma sul contesto generale in cui essa viene maturata. L'autore esordisce raccontando di come, tre anni prima, fosse stato destinato alle missioni ma che, a seguito dell'opposizione avanzata dal provinciale dell'epoca che lo voleva a insegnare retorica a Cremona, la sua nomina fosse stata ritirata. In virtù di questa elezione precedente, che lo conferma candidato credibile per le missioni, e della nuova popolosità della provincia, grazie alla quale la mancanza del suo apporto sarà a mala pena notata, Torniello torna a chiedere di essere inviato in missione insieme al padre Spinola procuratore del Giappone. Tuttavia, alle argomentazioni più consuete ne aggiunge un'altra, che segue:

Aggiunga Vostra Paternità che già tre anni sono che non è andato alcuno di questa provincia e se l'altre provincie hanno dato sogetti per l'Indie, la nostra di Milano

travagli, dormirà nel suolo, si pascerà di radici d'erbe, e gli sarà di mestieri andar fugiasco per quelle selve perché a dirvi il vero ad alcuni e particolarmente ai novizi gli pare che nell'Indie in altro non s'impiegheranno se non in convertir Regi alla fede, in oprar miracoli et esser acclamati per Apostoli». Il testo è tratto da *Dialogi nei quali si racconta l'infelice esito di d'alcuni che sono usciti dalla Compagnia di Gesù composti dal P. Pietro Ribadeneira della medesima Compagnia*, conservato in italiano in duplice copia presso l'ARSI, citato a p.466 di S. PAVONE, *I dimessi dalla Compagnia*, op. cit.

La citazione proposta risulta significativa ai fini del presente discorso in quanto, con essa, Ribadeneira sembra invitare i gesuiti ad avere una visione più realistica e meno romanzesca dell'attività di apostolato nelle Indie. Tuttavia, anche in questo invito alla prudenza manca del tutto il riferimento alla possibilità, decisamente piuttosto realistica, che la delusione più grande per i membri dell'ordine possa venire piuttosto dall'impossibilità a partire del tutto. Ribadeneira avverte i gesuiti a non farsi false aspettative in merito alle attività che andranno a svolgere come missionari nelle Indie ma evita di avvertirli invece che per la maggior parte di loro ogni fantasticherie e proiezione delle Indie è destinata a non giungere mai alla prova della realtà.⁵⁷² A. DE BACKER, A. DE BACKER, A. CARAYON, C. SOMMERVOGEL (a cura di), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, op. cit., VIII, p.100.

ha da essere sterile et infeconda? Hora se pare conveniente che Vostra Paternità mandi alcuno di questa provincia, vorrà lasciare me adietro, il quale un'altra volta ha nominato per l'Indie? [...] Ma per compimento di questa gratia haverei molto a caro che Vostra Paternità per hora non ne facesse motto con il padre provinciale né il padre rettore, né tampoco mi mandasse risposta per mezzo loro; perché subito mi saranno dietro per impedirmi, come mostrano ne' loro ragionamenti dicendo che si possono trovare l'Indie qua ancora. Il che se bene in qualche parte è vero, non posso però fare che non iscuopri a Vostra Paternità un pensiero mio, il quale m'è anco stato detto da altri et è che pare che si vada estinguendo nella nostra provincia la gratia grande che Dio ha dato alla Compagnia della vocazione dell'Indie. [...] Di nuovo la priego quanto so e posso a volere ravvivare nella provincia nostra lo spirito di questa santa vocazione con il farmi della provincia di Giappone o China.⁵⁷³

Così come Giovanni Giacomo Pasquale minacciava il generale di impedire il realizzarsi della volontà divina e dunque di rischiare la salvezza della propria anima, Carlo Tornielo sembra adottare nella sua *indipeta* un'altra forma, più sottile di minaccia. Nel suo scritto l'autore avverte il generale che da ormai tre anni non viene indicato nessun gesuita della provincia milanese per le missioni alle Indie e dunque è concreto il rischio che si vada spegnendo nei soggetti della provincia quella vocazione missionaria che è "gratia grande che Dio ha dato alla Compagnia". In un testo ragionato e molto curato, indice della preparazione e della levatura intellettuale del suo autore, il gesuita individua la vocazione alle Indie come propria dell'intero corpo gesuitico e interpreta il venir meno delle designazioni e, di conseguenza, delle vocazioni come una perdita rilevante in termini di identità gesuitica. Invita, perciò, il generale a sceglierlo per le missioni, non solo per i motivi già detti (la sua precedente candidatura, la presenza di molti gesuiti presso la provincia, il termine del ministero in cui è occupato), ma anche perché, attraverso la sua nomina, l'intero gruppo di gesuiti milanesi ne risulterebbe consolato nelle sue aspirazioni e dunque ricompattato attorno a tale desiderio.

Senza voler giungere a conclusioni affrettate sulla base di un unico documento, si può dedurre tuttavia che per lo meno Carlo Tornielo attribuisse al generale un'attenzione specifica alla conservazione della vocazione missionaria nelle varie provincie dell'ordine e

⁵⁷³ FG 734, 249, Carlo Tornielo, 6 gennaio 1609.

che, dunque, intendesse sfruttare tale argomentazione per fornire di nuova forza la propria candidatura.

3.3.3. Alimentazione e conservazione della vocazione missionaria ai fini della coesione interna

Se un solo documento non può bastare a dimostrare che ad Acquaviva stesse realmente a cuore la conservazione della vocazione alle Indie nei soggetti dell'ordine, ci sono tuttavia altri testi provenienti dalle *Epistolae generalium* in grado di fornire sull'argomento nuove, interessanti prospettive.

È già stata citata qualche pagina addietro la lettera che il generale invia al provinciale Blondo il 7 novembre 1587.⁵⁷⁴ In questa epistola Acquaviva trasmette al suo sottoposto nuovi avvisi dalle Indie e gli chiede che vengano diffusi tra i gesuiti della provincia, dopo aver già inviato gli stessi avvisi sia al governatore di Milano che al duca di Savoia. Vale la pena citare di nuovo questa lettera, seppur brevemente, per sottolineare come al generale premesse che la società nel suo complesso e i membri della Compagnia in particolare fossero sempre tenuti informati in merito alle imprese dell'ordine nei territori d'oltremare. Gli avvisi, letti durante i pasti nei refettori, contribuivano quindi a stimolare quel desiderio missionario di cui le *indipetae* si pongono come degne testimonianze.

È dunque possibile ravvisare quali siano i binari lungo i quali procede la corrispondenza prodotta all'interno dell'ordine. Provenienti dalle missioni d'oltremare, le lettere dei gesuiti là operanti arrivano fino a Roma, da dove vengono reindirizzate sia all'interno che al di fuori della Compagnia. Tali lettere, circolanti all'interno dell'ordine, producono a propria volta una nuova serie di epistole. Si tratta delle *indipetae*, nelle quali i gesuiti, incoraggiati dai racconti edificanti redatti dai loro compagni missionari, si rivolgono al generale per chiedere di ricevere la grazia grande di raggiungere le Indie e lì contribuire all'opera di apostolato portata avanti dall'ordine.

Tuttavia, all'interno di questo percorso ci sono due almeno due passaggi che è bene chiarire. Non mi dilungherò sul primo e cioè sul ruolo di Roma nel controllo e nella

⁵⁷⁴ Med. 21, tomo I, 183r, al provinciale Blondo, Milano, 7 novembre 1587.

circolazione delle lettere gesuite, dal momento che si tratta di un argomento già affrontato in sede storiografica. Si veda, a questo proposito, l'interessante volume di Ines Županov dal titolo *Disputed Missions. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*,⁵⁷⁵ nel quale l'autrice offre una rapida ma precisa disamina di come funzionava all'interno dell'ordine ignaziano la produzione di epistole dedicate alla pubblica lettura.⁵⁷⁶ Basti ora dire che ogni lettera proveniente dalle missioni doveva comporsi di due parti: una prima scritta allo scopo preciso di edificare il pubblico di lettori e dunque ricca di racconti sull'operato gesuitico e sulle particolarità culturali, sociali e religiose dei popoli lontani presso i quali i missionari si trovavano a predicare; una seconda, invece, non destinata a essere pubblicata e dunque più sincera e meno controllata quanto a contenuti, organizzazione e cura letteraria.

Nonostante la presenza di questa distinzione originaria, a Roma tutte le lettere dalle Indie venivano sottoposte a un ulteriore controllo volto a eliminare le parti giudicate non idonee a una lettura essoterica e a riorganizzare le altre, fino all'approntamento definitivo del nuovo prodotto, diventato finalmente sottoponibile a un pubblico sia interno che esterno all'ordine: «Once these letters reached Rome, they were subjected to further retailoring and even rewriting, that is, extracts were made of them or whole passages were cut out and then inserted into general reports from the missions. In this new, authorized, although author-less form, these texts re-entered circulation among the Jesuits».⁵⁷⁷

Del resto, il fatto che queste epistole fungessero da importante strumento di propaganda oltre che di edificazione – come le tante lettere del generale inviate ai grandi

⁵⁷⁵ I. ŽUPANOV, *Disputed Missions. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Oxford University Press, New Delhi 1999, 5-16.

⁵⁷⁶ La preoccupazione in merito a ciò che poteva e non poteva essere letto e diffuso al di fuori di una ristretta cerchia di gesuiti fu propria già dello stesso Ignazio, come dimostra una sua precoce lettera (del 1542, solo due anni dopo la fondazione) indirizzata a Pierre Favre, ma venne quindi ulteriormente articolata e argomentata da Juan de Polanco nelle sue *Reglas que deven observar acerca del escribir los de la Compañía que están esparzidos fuera de Roma*. Per il primo documento si veda *Monumenta Ignatiana, Series Prima*, vol.1, pp.236-238; per il secondo *ivi*, pp.542-549.

⁵⁷⁷ I. ŽUPANOV, *Disputed Missions*, op. cit., p.11. A questo proposito si veda anche J. O' MALLEY, *I primi gesuiti*, op. cit., p.72: «Oltre a portare informazioni e cercare o dare consiglio, alcune lettere o loro parti avevano uno scopo dichiarato di edificazione sia per gli stessi gesuiti sia per gli altri, e a questo scopo erano espurgate già all'origine. I gesuiti aspettavano in particolare le lettere dai confratelli "nelle Indie" e le leggevano a tavola nelle loro case. Nel settembre 1555, ad esempio, Nadal informava con entusiasmo Ignazio che quattro navi erano arrivate a Lisbona con lettere da quelle regioni, e che le lettere si stavano copiando per essere distribuite: "sono molto edificanti". I gesuiti facevano circolare lettere per far tacere i nemici, guadagnare amici, attrarre reclute ed esaltare il proprio stesso entusiasmo per la vocazione».

d'Europa dimostrano – rendeva inevitabile che su di esse si operasse una forma di censura o, per lo meno, di accurato controllo prima della loro immissione nel mercato librario.

Dalle *epistolae generalium* ci giunge un piccolo ma interessante episodio, utile a dimostrare quanta parte avesse Roma nel percorso di divulgazione delle missive di provenienza missionaria. La lettera in questione è inviata dal segretario dell'ordine per conto di Acquaviva al provinciale Oliva il 10 ottobre 1592. Scopo della missiva è avvisare il provinciale che non prenda più l'iniziativa di stampare per conto proprio e diffondere nella provincia lettere di provenienza missionaria, senza prima essere passati per l'approvazione da parte della curia generalizia:

Nostro Padre Generale mi ha mandato due esemplari di quella lettera stampata del padre Nicolò Levanto, et insieme mi dice haver scritto a Vostra Reverenza che per l'avvenire non si stampano simili lettere senza sua licenza et se non sono publicate, le faccia ravigliare et supprimere poichè contiene alcune falsità, se ben non senza qualche fondamento, et come noi di qua sappiamo la verità di queste nuove et già ne habbiamo fatta parte a Sua Santità si desidera che Vostra Reverenza quanto prima avvisi Nostro Padre o me di quel che haverà fatto perché, se coteste lettere saranno già divulgate, all'hora si deverà parlare in altro modo in queste che si stamperanno qua, dicendo l'occasione che ci è stata d'ingannarsi quelli che hanno scritto così.⁵⁷⁸

Lo schedario unificato di ARSI aiuta a contestualizzare meglio questa epistola. Nel 1593 il padre Niccolò Levanto è in partenza per l'India, dove andrà a svolgere il ministero missionario. Tuttavia, mentre si trova ancora a Lisbona, l'8 agosto del 1592 invia una missiva al padre Paolo Biscioli presso la provincia di Milano per comunicargli l'arrivo in patria degli ambasciatori giapponesi tramite la copia di due lettere scritte da don Michele Cingiva. Ora, il problema che si pongono generale e segretario riguarda il fatto che tale lettera, una volta giunta a Milano, sia stata pubblicata e fatta circolare localmente senza aver prima consultato in merito la curia generalizia. Per questo, i due avvisano il provinciale Blondo di non commettere mai più simili imprudenze e, qualora la lettera non sia stata ancora diffusa, di distruggerla seduta stante. A Roma, infatti, si è già provveduto ad informare il pontefice della materia e si sta procedendo alla stampa di lettere che raccontino dell'arrivo in patria degli

⁵⁷⁸ Med. 21, tomo II, 396v, al provinciale Oliva, Milano, 10 ottobre 1592.

ambasciatori giapponesi. Il rischio è dunque che tali informazioni entrino in contrasto con quelle contenute nella lettera di padre Levanto e subito pubblicate senza alcuna revisione da parte della segreteria dell'ordine. In tal caso, occorrerà specificare nelle lettere da stamparsi a Roma che quella milanese non contiene informazioni veritiere.

Dalla missiva ora in esame si coglie, dunque, quale fosse l'importanza di Roma nella ricezione, nel controllo e nel successivo smistamento delle lettere in arrivo dalle Indie. La curia generalizia vuole avocare a sé ogni comunicazione in merito e, per farlo, condanna duramente ogni tentativo da parte delle singole provincie di farsi a propria volta autori di informazione in merito all'operato missionario della Compagnia.⁵⁷⁹ Si tratta di un tema e di una lettera molto interessante, in quanto dimostra l'esistenza di un vero e proprio progetto comunicativo dell'ordine, interamente gestito e controllato dalla curia generalizia, e prova come la vocazione missionaria e l'opera di apostolato della Compagnia si inserissero in tale progetto come argomenti di certo interesse da parte della società religiosa e civile.

Ritornando dunque al percorso effettuato dalla corrispondenza dell'ordine tra le Indie e l'Europa, occorre sottolineare un altro momento significativo, in grado di imprimere nuove dinamiche nei movimenti epistolari sopra presentati. Finora si è visto come Roma fosse luogo di destinazione di tutta la corrispondenza in arrivo dalle Indie e, allo stesso tempo, sede di arrivo anche delle *litterae indipetae* che, per l'appunto, tali missioni chiedevano. Tuttavia, al di là di questo suo ruolo ricettivo, la curia generalizia svolgeva anche funzione propulsiva, generando almeno altri due flussi epistolari.

Ne danno dimostrazione due *epistolae generalium*, di cui si citeranno di seguito alcuni brevi stralci. La prima delle lettere in questione è inviata dal generale al visitatore della provincia milanese padre Fabio de Fabii il 20 novembre 1596. In questa epistola il generale avverte il gesuita de Fabii che dal padre segretario è giunta comunicazione a tutti i provinciali di invitare i rispettivi soggetti a fare richiesta per le Indie, qualora ne avessero desiderio:

⁵⁷⁹ Tali informazioni risultano funzionali anche a collocare nel giusto contesto il dialogo tra padre e figlio riportato nel capitolo precedente. Seppur scritto localmente da un gesuita che con buon grado di probabilità possiamo supporre fosse Antonio Possevino, il testo doveva farsi portavoce di un'immagine dell'ordine valutata e approvata dalla curia generalizia romana. Del resto, il fatto stesso che tale dialogo si conservi presso l'archivio romano della Compagnia dimostra come fosse stata cura dell'autore inviarlo a Roma in ottemperanza alle procedure canoniche per la produzione letteraria previste dall'ordine.

Alli 16 di novembre Nostro Padre Secretario per commissione scrisse a tutti li Provinciali d'Italia che avvisassero quelli che volevano scrivere all'Indie et Giapone per tempo, acciò s'havessero le lettere avanti Natale. Si accennò insieme la ricevuta dell'annua del Giapone, le nove del Mogor, et il martirio del padre Abramo.⁵⁸⁰

Manca del tutto la lettera inviata dal segretario ai provinciali per invitarli a sollecitare la produzione di *indipetae* presso i membri delle rispettive provincie. Tuttavia, benché scarna e meramente informativa, questa lettera ci fornisce testimonianza di una pratica importante realizzata all'interno della Compagnia. L'invio delle *litterae indipetae*, infatti, non rispondeva soltanto a una libera iniziativa degli scriventi, motivati dall'arrivo in provincia di un visitatore o dalla recente lettura di avvisi dalle Indie particolarmente evocativi. Da parte romana giungevano inviti e sollecitazioni, volti a ravvivare il desiderio delle Indie e dunque a stimolare la produzione di *indipetae*. Può forse apparire curioso il fatto che il generale non temesse di suscitare sempre nuove vocazioni, quando era chiaro che solo a una minima parte tra esse sarebbe stato in grado di dare realizzazione vera e propria. Tuttavia, le lettere seguenti potranno contribuire a fornire qualche delucidazione a tal proposito.

Si è già detto come la curia generalizia fosse sede propulsiva di due diversi flussi epistolari: se il primo riguarda la produzione di *indipetae*, sollecitate da generale e segretario per mezzo dell'intervento dei provinciali, il secondo riguarda invece la redazione di lettere prodotte dai gesuiti europei e da destinarsi ai missionari d'oltremare. Ne fornisce testimonianza l'epistola del 5 dicembre 1598 inviata dal generale al provinciale milanese padre Viperà:

Altre volte si è scritto alli Provinciali che per consolatione di quei nostri padri et fratelli che stanno nell'Indie, si avvisassero i nostri che se volevano scrivere loro, scrivessero le lettere presto. Però adesso converrà sollecitare, acciò si mandino qua quanto prima et certo conviene molto questa communicatione et allegrezza a tanti servi de dio che così lontani et remoti da noi servono dio benedetto et la compagnia nostra con tanto frutto, fervore et fatiche.⁵⁸¹

Si tratta di un documento estremamente interessante, dal momento che attesta l'abitudine da

⁵⁸⁰ Med. 22, tomo I, 50v, al visitatore Fabio de Fabii, Milano, 20 novembre 1596.

⁵⁸¹ Med. 22, tomo I, 157v, al provinciale Viperà, Milano, 5 dicembre 1598.

parte del generale di rivolgersi ai provinciali perché invitino i propri soggetti a prendere carta e penna per scrivere ai compagni in missione presso le lontane Indie. Non sembra scorretto parlare di abitudine, dal momento che, subito all'inizio della lettera, il generale precisa che "altre volte si è scritto alli Provinciali". È dunque una pratica diffusa, alla cui origine si pone ancora una volta la curia generalizia romana. Da notare è, inoltre, che tali lettere non sono destinate a raggiungere direttamente le missioni presso le quali risiedono i gesuiti impegnati nell'opera di apostolato. Le lettere – scrive il generale – devono essere mandate "qua quanto prima": devono essere inviate a Roma, là dove sarà operato un controllo e una riorganizzazione delle stesse e, quindi, uno smistamento tra le varie provincie di missione nelle quali si articola il corpo gesuitico.

Roma appare dunque come il centro di tutti i cicli epistolari interni alla Compagnia di Gesù. A Roma arrivano le lettere dalle terre di missione e sempre da lì, dopo essere state attentamente vagliate e modificate secondo i parametri previsti dall'ordine, queste stesse lettere iniziano a circolare in tutta Europa, dirette sia alle varie residenze gesuitiche che a principi e governanti, in attesa di immettersi nel più ampio mercato librario per essere lette dalla società civile nel suo complesso. Sempre da Roma viene quindi stimolata la produzione di *indipetae*, che a Roma ritornano perché i nomi dei candidati siano messi a libro e facilmente individuati in caso di prossime partenze. Di nuovo, da Roma si sollecita la scrittura di lettere dirette ai missionari nelle Indie ed è sempre a Roma che arrivano le epistole prodotte a questo scopo dai gesuiti europei.

I tragitti delineati dimostrano come non esista comunicazione riguardante le missioni che non passi attraverso la curia generalizia romana. È Roma che gestisce ogni interazione tra i gesuiti europei e i gesuiti nelle terre d'oltremare ed è possibile scorgere uno scopo ben preciso in questo suo ruolo di mediazione: quello di creare una comunità attorno all'impegno missionario della Compagnia. Ci si è chiesti perché il generale non esiti a stimolare la produzione di *indipetae*, quando sa bene che soltanto una minima parte fra i candidati potrà vedere realizzata la propria vocazione. È chiaro – come già si diceva – che le *indipetae* sono funzionali a fornire a Roma una lista sempre aggiornata di candidati alla partenza e, ancora di più, a tutelare l'ordine qualora le famiglie dei designati alle missioni si oppongano a tale nomina. Ma appare altrettanto evidente come l'invito alla scrittura delle *indipetae* fosse parimenti finalizzato a tenere desto il desiderio di partire in missione nei gesuiti rimasti in

Europa.

In un ordine cresciuto in modo esponenziale nel corso dei suoi primi sessant'anni e precocemente diffuso su più continenti, la corrispondenza si proponeva come l'unico strumento in grado di mantenere saldo il rapporto tra il capo e le membra della Compagnia e delle stesse membra tra loro.⁵⁸² Inoltre, di fronte alla così alta – e consapevole – probabilità di deludere le aspettative dei tanti gesuiti entrati nell'ordine apposta per diventare missionari, era ancora più necessario creare un forte spirito di corpo in grado di garantire alla Compagnia coesione interna. Se la corrispondenza si offriva come strumento, era la vocazione missionaria il fine in cui i gesuiti si riconoscevano, tanto in Europa quanto nelle Indie; la vocazione, per l'appunto, e non l'impegno missionario in sé e per sé: questo era riservato a un piccolo gruppo di eletti, mentre la prima era realmente patrimonio di tutti, elemento comune a un ordine che arrivava a contare i tredicimila membri.

Alla luce delle considerazioni fatte finora, vale la pena tornare a soffermarsi sulle parole pronunciate da Costanzo Bocconi e precedentemente citate nel corso del capitolo. «Con questo [con la professione dei quattro voti] entrai in nuovo obbligo non solamente di special obediencia a Sua Santità circa le missioni ma anche di particolare inclinazione allo spirito delle missioni, tanto proprio della Compagnia»: con la sua *indipeta* il padre sta a significare che la vocazione missionaria non è qualcosa di accessorio per chi desidera entrare nella Compagnia di Gesù, ma vero e proprio obbligo, diretta conseguenza di quel famoso quarto voto, che differenzia l'ordine ignaziano da tutti gli altri e, così facendo, ne definisce l'identità. Il gesuita desidera le Indie ed è questa vocazione a farne un vero gesuita, l'*inclinazione allo spirito delle missioni* e non l'opera di apostolato vera e propria.

Allo stesso modo, anche le parole di Carlo Torniello acquistano nuova luce se confrontate a quelle di Bocconi e alle *epistolae generalium* sopra menzionate. Nel suo scritto, il gesuita sfrutta il rischio che la vocazione missionaria si spenga nell'intera provincia per imprimere nuova forza alla propria candidatura. Il venir meno delle vocazioni diventa

⁵⁸² Si veda a questo proposito A. PROSPERI, *La vocazione*, op. cit., pp.21-22: «Fu messo in piedi così un sistema di direzione strategica centralizzata unita a un'informazione capillare che raccoglieva e diffondeva tutte le voci dei confratelli: una geniale invenzione di Polanco. [...] Ai gesuiti le recenti lettere di Francesco Saverio dal Giappone avevano dato un'idea delle potenzialità di quel tipo di testimonianze sia nel tenere unito un corpo disperso in luoghi diversi e lontani sia nell'accendere e tener desto l'interesse della società circostante. Grazie al sistema delle relazioni epistolari organizzato da Polanco, il ruolo di segretario generale da lui ricoperto si rivelò nelle sue mani come il segreto dell'efficacia e della compattezza del corpo dei gesuiti, lo strumento adeguato allo sviluppo di un'azione che aveva per campo il mondo intero.»

dunque un autentico rischio per la Compagnia, dal momento che è su di esse che si costruisce l'appartenenza all'ordine ignaziano.

A completamento del quadro, le lettere del generale raccontano dello sforzo compiuto dalla curia generalizia per creare una comunità unita e coesa al proprio interno grazie ai continui collegamenti epistolari e alla comune inclinazione missionaria. Si è visto come nell'epistola del 5 dicembre 1598 il generale chieda ai soggetti milanesi di rivolgersi ai missionari per consolarli della lontananza e delle fatiche, ma, benché nella lettera sia taciuto, non risulta difficile immaginare che scrivere ai missionari d'oltremare risultasse di consolazione anche agli stessi gesuiti rimasti in Europa. Tramite l'invito a produrre lettere indirizzate alle missioni la curia si dimostrava alla ricerca di forme alternative di partecipazione, nello sforzo di coinvolgere nel progetto missionario anche i gesuiti europei e creare, in questo modo, un corpo religioso compatto e coeso al proprio interno.

Un ulteriore contributo sul tema viene dall'interessante articolo di Paolo Broggio contenuto nel saggio *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*.⁵⁸³ Nel suo scritto l'autore muove coll'esaminare la lettera *De modo istituendarum missionum* scritta da Acquaviva nel 1599 e indirizzata all'intera Compagnia. Con questa lettera – sostiene Broggio – il generale si proponeva una riorganizzazione dell'attività missionaria dell'ordine tramite la fondazione di domicili specializzati nell'opera di apostolato, all'interno dei quali tutti i gesuiti avrebbero risieduto a turno sospendendo in via temporanea i ministeri svolti presso i collegi e le case di appartenenza.

Ora, a tal proposito, l'autore conclude che, nonostante l'epistola programmatica di Acquaviva, un simile progetto non venne mai realizzato e che, né durante il suo governo né negli anni a venire, alcun collegio in Europa assunse quello missionario come unico ministero di impiego dei propri soggetti. Tuttavia, a prescindere dalla realizzazione del progetto, quello che preme ora sottolineare è che, tramite la riorganizzazione ipotizzata in *De modo istituendarum missionum*, sarebbe stata concessa a ciascun gesuita la possibilità di diventare effettivamente missionario, per quanto solo in via temporanea. A questo riguardo scrive l'autore: «Dietro la proposta di Acquaviva si celava un modo molto preciso di

⁵⁸³ P. BROGGIO, *Attività missionaria e strategie insediative nelle provincie spagnole della Compagnia di Gesù*, in P. BROGGIO, F. CANTÙ, P.-A. FABRE, A. ROMANO (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, op. cit., pp. 87-118.

considerare l'attività missionaria: ciascun gesuita doveva essere anche missionario, anche se solo a tempo parziale, perché la missione veniva indicata come la via maestra per il raggiungimento di quell'equilibrio tra perfezione interiore ed aiuto del prossimo che costituisce la pietra angolare dell'essere gesuiti. L'attività apostolica era il vero antidoto sia contro la rilassatezza spirituale, sia contro i rischi di una spiritualità ascetico-anacoretica, che proprio negli anni caldi che precedettero la quinta Congregazione Generale, con l'arrivo dalla Spagna del padre Alonso Sánchez, aveva destato in Acquaviva non poche preoccupazioni».⁵⁸⁴

Al tema ora in esame Paolo Broggio aggiunge considerazioni di ordine più prettamente spirituale, alle quali non si è fatto cenno finora, in quanto le fonti utilizzate non presentano riferimenti al riguardo. Tuttavia, ciò che più preme sottolineare in questa sede è che l'autore presenti l'attività missionaria come la più corretta concretizzazione della spiritualità gesuitica e dunque come *pietra angolare* dell'identità dell'ordine ignaziano. A questo tipo di comprensione dell'attività missionaria segue dunque, da parte del generale, il tentativo di coinvolgere tutti i gesuiti perché, almeno temporaneamente, possano svolgere vera e propria opera di apostolato.

Il motivo che spiega il fallimento del progetto – sostiene l'autore – consiste nel fatto che, già nel 1599, la prospettiva di dedicare collegi unicamente all'attività missionaria risultasse di fatto anacronistica per un ordine che aveva ormai abbracciato il ministero dell'insegnamento come suo principale, anche se non unico, ambito di impiego.⁵⁸⁵

Tornando ora alle fonti consultate ai fini del presente lavoro, è possibile individuarvi ulteriori indizi di quell'intenzione che Broggio attribuisce al generale di fare di ogni gesuita un missionario. Ancora prima della redazione e della diffusione della lettera *De modo instituendarum missionum*, le *epistolae generalium* scritte negli anni appena precedenti contribuiscono a dimostrare come Aquaviva intendesse fare del proprio ordine una comunità di missionari, se non quanto a effettiva realizzazione, di certo almeno quanto a vocazione.

In questo senso torna utile citare nuovamente due lettere che sono state menzionate nel corso dei capitoli precedenti per motivi diversi rispetto a quello ora in esame. Prima delle

⁵⁸⁴ P. BROGGIO, *Attività missionaria e strategie insediative nelle provincie spagnole della Compagnia di Gesù*, op. cit., p.94.

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

due è la missiva indirizzata a Giovanni Battista Bertizzolo il 6 settembre 1587. Il padre si era rivolto al generale per un duplice motivo: informarlo in merito all'andamento del collegio di Brera, nel quale svolgeva le funzioni di consultore, e presentargli ancora una volta la propria candidatura alle Indie. A quest'ultima richiesta Acquaviva è tenuto a rispondere con maggior decisione rispetto a quanto era solito fare, sia perché l'età del padre lo rendeva inadatto a sopportare le fatiche del viaggio e della predicazione presso i popoli indiani sia perché, in quanto consultore, il suo impegno era maggiormente richiesto e apprezzato proprio lì dove già si trovava. Ciononostante, il generale non manca di affidare alla sua lettera parole di incoraggiamento e di consolazione per l'*indipeta* destinato a non vedere mai le Indie:

Ho volute farle queste poche righe per risaltarla in divino et rallegrarmi seco di così buone ispirazioni, che se bene giudichiamo che sarà maggior servitio divino ch'ella impieghi l'opera et fatiche sue in coteste bande dove sono bene spese et accette, sento nondimeno consolatione vedendo che con l'efficace affetto et desiderio che mostra di travagliare et patir per amore del Signore, viene a partecipare anco dei meriti di quell'altre parti.⁵⁸⁶

Ciò che risulta degno di nota ai fini del presente discorso è che Acquaviva si rivolga a Giovanni Battista Bertizzolo rassicurandolo che, tramite il solo suo desiderio di raggiungere le Indie e lì lavorare e patire nel nome del Signore, si è garantito la partecipazione ai meriti dei missionari. Non occorre essere nelle Indie vere e proprie, ogni ministero svolto con cura e dedizione nella propria provincia di appartenenza e, insieme, il costante desiderio delle Indie sono sufficienti perché ogni gesuita sia partecipe del progetto missionario della Compagnia. A ciascuno è richiesto un contributo differente ma il fine rimane uno solo ed è comune all'intero corpo gesuitico.

Lo stesso tipo di consolazione viene offerta dal generale al padre Cesare Casuli il 2 luglio 1583 in seguito a un'*indipeta* del gesuita:

Ci è stato molto caro l'avisio che Vostra Reverenza ci ha dato nella lettera sua di 6 del passato intorno i buoni desiderii che a Dio Nostro Signore piace di comunicarle d'andare a fatigar nelle Indie, perché se bene giudichiamo che sarà

⁵⁸⁶ Med. 21, tomo I, 177r, al padre Giovanni Battista Bertizzolo, Milano, 6 settembre 1587.

maggior servizio divino ch'ella impieghi l'opera sua in cotesti bandi ove tiene assai buona messe, mi rallegro nondimeno che col buon affetto partecipi ancora dei meriti di quell'altre parti et con quanta maggior abbondanza di gratia si degna il Signore di concorrere con lei, così non dubito ch'ella ancora tanto più s'animarà per corrispondere et cooperar di bene in meglio in quello ov'ella si troverà occupata a gloria della Maestà sua et a consolatione di tutti.⁵⁸⁷

Anche per Cesare Casuli vale quanto proposto a Giovanni Battista Bertizzolo: il generale si compiace del suo desiderio delle Indie, ma il padre risulta già molto ben impiegato in patria, dove il suo operato può dirsi effettivamente a maggior gloria di Dio. Per questo, non partirà per le missioni, ma l'affetto che sente per le Indie gli consente di partecipare ai *meriti di quell'altre parti*.

Un altro documento che può essere opportuno citare a questo livello della trattazione è la lettera inviata dal generale a Cesare Doria il primo dicembre 1584.

Non sarà se non largamente ricompensato da Dio Nostro Signore il pio desiderio che Vostra Reverenza tiene et di andare a travagliare nel Giappone in aiuto di quelle anime, et di farvi l'applicazione delli 130 ducati che mentre vive li pagano i suoi, per sustentatione di tanti de' nostri che ivi poi s'habbiano da impiegare in servizio spirituale di quei popoli. Del primo non manchiamo di tenere memoria, et da che l'altra volta Vostra Reverenza ne fece istanza fu scritto fra il numero di quelli che hanno simil desiderio per farvi consideratione a' suoi tempi. Quanto al secondo, perché è un pezzo ch'io sto con desiderio che sia sollevata la casa di Arona acciò che possa ricevere maggior numero di soggetti quali per strettezza del temporale non si possono abbracciare, credo che anco Vostra Reverenza si consolerà di sovvenirne tanta necessità, tanto più che questo medesimo è atto in aiuto dell'Indie, poichè da cotesta provincia come dall'altre si pigliano operarii per mandarvi a fatigare.⁵⁸⁸

Benchè questa lettera sia già stata citata per sottolineare come il generale si preoccupi di assicurare gli *indipetae* che le loro candidature non andranno dimenticate, ciò che ora preme evidenziare è il tentativo da parte di Acquaviva di reindirizzare i ducati che Cesare Doria

⁵⁸⁷ Med. 21, tomo I, 17r, al padre Cesare Casuli, Milano, 2 luglio 1583.

⁵⁸⁸ Med.21, tomo I, 57v, Cesare Doria, Torino, 1 dicembre 1584.

riceve dalla famiglia al sostentamento della casa di Arona piuttosto che alle missioni del Giappone, dove il padre vorrebbe che venissero spesi. Ancora una volta, il generale esordisce rallegrandosi della vocazione alle Indie manifestata dal gesuita e lo rassicura che Dio saprà degnamente ricompensarlo per aver desiderato le missioni. Ciononostante, i soldi che vorrebbe destinare alle missioni giapponesi saranno meglio impiegati – prosegue il generale – per sollevare la casa di Arona da alcune difficoltà materiali che le impediscono di accogliere un maggior numero di soggetti.

Interessante è la chiusa della lettera, nella quale Acquaviva offre a Cesare Doria una prospettiva in base alla quale reinterpretare la sua donazione, così che anch'essa, per quanto distolta dal fine originario, possa comunque rientrare all'interno di un orizzonte missionario. Infatti, i 130 ducati che il padre riceve dalla famiglia resteranno sì in Italia ma serviranno ad accogliere ad Arona più novizi, tra i quali saranno selezionati i futuri missionari alle Indie. Non sarà un impiego diretto, dunque, ma la rendita di Cesare Doria tornerà comunque a vantaggio delle missioni tramite il sostentamento di un noviziato italiano.

È evidente da parte del generale l'intento di far sentire tutti i gesuiti parte di un unico corpo missionario, per quanto a ognuno di loro spetti un compito diverso, non sempre realizzabile nelle Indie ma ad esse espressamente finalizzato. Si coglie ora appieno tutta la portata della lettera di Carlo Tornielo e della sua blanda minaccia circa l'estinzione della vocazione missionaria presso la provincia milanese. Se gli sforzi del generale si pongono come obiettivo la coesione dell'ordine attorno all'ideale missionario, l'assenza di nomine da una provincia rischia di diventare importante fattore di disgregazione e alimentare il temuto fenomeno degli abbandoni dell'ordine. Il caso di Cesare Doria è esemplare in tal senso: dopo avergli promesso che la sua rendita sarà comunque indirizzata alle missioni benché impiegata per il sostentamento del noviziato di Arona, il generale deve dunque tenere fede alla parola data e assicurarsi che, se non da Arona stessa, almeno dalla provincia milanese vengano ciclicamente scelti missionari per le Indie, così da confermare nei fatti quanto prospettato nella propria lettera.

Si tratta di un caso specifico, ma esemplificativo di una situazione diffusa: se la Compagnia era impegnata a diffondere sia al proprio interno che all'esterno un'ampia produzione letteraria volta a enfatizzare i propri meriti missionari, diventava quindi necessario tenere fede alle inevitabili aspettative generate nei gesuiti e aspiranti tali. In concreto, tenere fede alle aspettative avrebbe significato consentire di partire a tutti coloro

che avessero avanzato la propria candidatura, ma tale prospettiva era evidentemente irrealizzabile. Non tutti potevano partire, ma di certo tutti potevano partecipare dei meriti delle missioni tramite l'aspirazione a raggiungerle e a prestarvi la propria opera.

È dunque sul desiderio delle Indie che il generale decide di porre l'accento piuttosto che sulla concreta attività missionaria, rammentando a tutti coloro che gli scrivono per chiedere le missioni che qualsiasi attività svolta all'interno dell'ordine concorre al fine della maggior gloria di Dio e contribuisce al buon esito delle missioni.⁵⁸⁹ La corrispondenza si fa quindi tramite perché questo senso di comunità continui a trovare nuova linfa, grazie alla possibilità di intrattenere legami epistolari con i gesuiti lontani e ai frequenti inviti a manifestare la propria candidatura alle missioni.

3.3.4 Indie di quaggiù. Estensione di un concetto

Rimane da toccare un ultimo punto che credo possa apportare un contributo ulteriore al tema ora in esame. Si tratta della questione identificata come *Otras Indias* o *Indie di quaggiù*, così chiamate in virtù di una suggestiva immagine già utilizzata da Polanco e quindi proposta da Silvestro Landini in una lettera scritta mentre si trovava missionario in Corsica: «Non ho mai provato terra che sia più bisognosa di questa delle cose del Signore. Quest'isola sarà la mia India [...] perché c'è grandissima ignoranza di Dio».⁵⁹⁰ Durante il generalato di Claudio

⁵⁸⁹ Sul tema della distinzione tra il desiderio delle Indie e la sua esecuzione pratica si veda G. MONGINI, «*Esser questa la volontà del Signore*». *Vocazioni missionarie dei gesuiti nelle lettere indipetae piemontesi del Settecento (1700-1765)*, op. cit., p.98. Tale distinzione – scrive l'autore – viene individuata da Acquaviva come unica possibile soluzione da proporre a quei tanti *indipetae* le cui domande per le Indie sono destinate a rimanere inattuato: «Dal lato del generale, ovvero sul piano istituzionale, una soluzione [...] fu individuata nella distinzione e conseguente separazione tra il desiderio delle Indie e la sua esecuzione pratica, ovvero distinguendo tra la volontà divina che dona la vocazione missionaria e il fatto che Dio stesso voglia in concreto il candidato nelle Indie. In tali casi, la ragione "spirituale" era da rintracciarsi nel fatto che la vocazione missionaria, come dono divino, costituiva un mezzo potente di perfezionamento spirituale: il desiderio delle Indie diventava un desiderio di perfezione. Come tale, poteva – dal punto di vista dell'istituzione – legittimamente essere distinto e separato dalla sua esecuzione pratica. In altri termini, Dio poteva ispirare il desiderio missionario in quanto mezzo e stimolo di perfezionamento senza parimenti concedere l'attuazione concreta di quello stesso desiderio, l'"esecuzione" di esso – come gli stessi candidati scrivevano – non essendo in via di principio indispensabile al perfezionamento del soggetto, bensì solo in via accessoria e quindi a seconda dei casi specifici o delle esigenze dell'istituzione stessa».

⁵⁹⁰ S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, op. cit., p.68.

Acquaviva le missioni interne,⁵⁹¹ finalizzate alla ricattolicizzazione dei territori impervi e lontani dai centri della vita civile, acquisirono un ruolo di primo piano nella strategia missionaria gesuitica e, come già sostenuto da Alessandro Guerra nel suo contributo *Per un'archeologia della strategia missionaria dei gesuiti*, fu allora che il generale scelse di incanalare il desiderio delle Indie manifestato da tanti giovani gesuiti verso le più vicine mete europee.

Tuttavia, nonostante il ruolo chiave svolto dalle *Indie di quaggiù* nella strategia missionaria della Compagnia di Gesù, è curioso notare come, nelle *epistolae generalium* prodotte da Acquaviva dall'inizio del suo governo fino al volgere del secolo, il termine India con riferimento alle missioni interne compaia un'unica volta. Si tratta della lettera inviata dal generale al rettore di Genova padre Bernardino Medici l'8 novembre 1596:

Poiché la santità di Nostro Signore mostra restare molto sodisfatta delle missioni che si fanno nel Piemonte et in particolare delli soggetti che vi si trovano, haviamo risoluto che il padre Giovan Pomerio non vada più altrimenti all'Indie, ma che venendo costà per accompagnarsi con quelli che vi anderanno. Vostra Reverenza gli dica per ordine nostro che non vada più avanti ma ritorni alla sua missione che spero gli sarà buon'India et tra tanto haverà fatto il guadagno del merito per la prontezza et obediencia che ha mostrata et lo saluti a nome nostro. Un altro padre ancora dell'istessa missione era stato disegnato per un'altra provincia ma è necessario resti per obedir et compiacere Nostro Signore.⁵⁹²

La lettera sopra citata ben si presta a esemplificare la tendenza propria del governo di Acquaviva a dirottare i gesuiti dalle missioni d'oltremare a quelle europee. In questo caso,

⁵⁹¹ Sul tema delle missioni interne si veda: M. ROSA, *Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento*, in ID., *Religione e società Nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, De Donato, Bari 1976; A. PROSPERI, «Otras Indias». *Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, (1982) ora in ID., *America e Apocalisse e altri saggi*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1999, pp.65-88; A. GUIDETTI, *Le missioni popolari: i grandi Gesuiti italiani*, Rusconi, Milano 1988; G. ORLANDI, *La missione popolare in età moderna*, in G. DE ROSA, T. GREGORY, A. VAUCHEZ (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp.419-452; L. CHATELLIER, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI-XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Garzanti, Milano 1994; ID., *L'Europa dei devoti*, Garzanti, Milano 1998; A. GUERRA, *Per un'archeologia della strategia missionaria dei gesuiti*, op. cit.; E. NOVI CHAVARRIA, *Il governo delle anime: azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d'Italia: secoli XVI-XVIII*, Editoriale Scientifica, Napoli 2002; C. LUONGO, *Silvestro Landini e le «nostre Indie». Un pioniere delle missioni popolari gesuitiche nell'Italia del Cinquecento*, Atheneum, Firenze 2008.

⁵⁹² Med. 22, tomo I, 50r, al rettore Bernardino Medici, Genova, 8 novembre 1596.

benché fosse già stato designato alle Indie, il padre Pomerio viene subito richiamato al suo precedente ministero, visto il buon esito delle missioni piemontesi. Allo stesso modo, a un altro padre di cui si tace il nome viene chiesto di rimanere presso la missione, nonostante fosse stato destinato a trasferirsi presso un'altra provincia.

Tuttavia, ciò che più preme segnalare in questa sede è che, in tutta la corrispondenza di Acquaviva fino al 1600, la lettera in questione è l'unica a proporre il termine *India* con il significato di missioni interne. Ovviamente, invece, non mancano le occorrenze in cui *India* o *Indie* compaiono ad indicare le terre d'oltremare vere e proprie, così come, tra i vari argomenti affrontati con provinciali e rettori, il generale non trascurava di trattare anche dell'organizzazione delle missioni interne, in Piemonte e nei Grigioni soprattutto.⁵⁹³ Tuttavia – ed è qui che intendo porre l'accento – nella corrispondenza di Acquaviva si attestano occorrenze in cui il termine *India* viene usato a indicare qualsiasi ministero svolto con zelo presso la provincia di appartenenza.

L'aspetto più curioso rispetto a questa rapida analisi lessicale è dunque che non sempre il generale utilizza il concetto di *India* con riferimento all'impegno missionario europeo o extraeuropeo della Compagnia. Infatti, non mancano occasioni in cui il termine compare a indicare un qualsiasi ministero non missionario, là dove sia stato l'interlocutore del generale per primo a menzionare la possibilità di essere impiegato presso le terre d'oltremare. Alcune di queste occorrenze sono già state citate nei capitoli precedenti, ma vale la pena ora riprenderle brevemente per sottolineare questo uso particolare del termine.

La situazione in cui si verificano tali occorrenze è sempre la medesima: nel rispondere a un *indipeta*, il generale tenta di distoglierlo dalle sue richieste missionarie, rassicurandolo circa il fatto che troverà un'altrettanto valida *India* nel predicare la quaresima o leggere un corso o, più in generale, svolgendo con dedizione qualsiasi attività sia lui richiesta dal proprio provinciale. La prima di queste occorrenze è contenuta nella lettera

⁵⁹³ È il caso, ad esempio, della lettera inviata al provinciale Blondo il 17 agosto 1585. Dalla risposta del generale si capisce che il padre Blondo doveva aver lamentato la mancanza di gesuiti per sostenere le missioni interne della provincia. Il generale risponde di chiudere tali missioni, qualora la perdita fosse maggiore al frutto, oppure di impiegarvi coloro che avevano avanzato la richiesta delle Indie: «Si può rimediare con mutarli et mandar altri, et quei che dimandano d'andar all'Indie dovrebbero trovar molto soavi le fatiche di coteste missioni, poiché il servizio che si fa a Dio Nostro Signore è l'istesso ma il travaglio et pericoli massime di viaggio sono molto minori»; Med. 21, tomo I, 80v, al provinciale Blondo, Milano, 17 agosto 1585. La lettera citata ben si presta a esemplificare la tendenza di Acquaviva a dirottare verso le meno ambite missioni interne coloro che si erano candidati per quelle d'oltremare, in un riequilibrio di risorse volto a soddisfare la strategia missionaria portata avanti dal generale.

indirizzata al provinciale Blondo il 7 gennaio 1584:

Il padre Bernardino Salino, sin dall'anno passato mi significò con una sua il desiderio che tiene d'andar all'Indie, et io scrissi a Vostra Reverenza che gli facesse intendere che se ne sarebbe tenuto memoria. Hora egli torna a farmi istanza del medesimo et mostra di non haver mai havuto quella mia risposta. Desidero che Vostra Reverenza gli dica quanto all'hora scrissi et insieme che havendo a leggere il corso l'anno seguente questa sarà la sua India per questo triennio, ma che conservi il buon desiderio con indifferenza perché se sarà volontà di Dio Nostro Signore che vada all'India non mancherà la Maestà sua di mostrarcela.⁵⁹⁴

Come si evince dall'epistola del generale, almeno per i tre anni seguenti Bernardino Salino dovrà deporre le proprie aspirazioni missionarie, dal momento che la sua India sarà leggere un corso. Ulteriore occorrenza del termine India senza alcun tipo di riferimento missionario è nella lettera del generale al provinciale Blondo del 17 agosto 1585:

Et a questo proposito potrà far intendere al padre Ambrosio Moresco che ho visto et dalla lettera sua et dal memoriale rimessomi da Vostra Reverenza l'istanza che fa d'esser mandato al Giappone, et che mi sono stati cari questi suoi buoni desiderii, poiché havendo costì buone Indie ove impiegar i talenti suoi in servizio del Signore et in aiuto di tante povere anime, deve molto consolarsi che di questo modo havrà nell'uno il merito della buona volontà et nell'altro della volontà et dell'opera et Vostra Reverenza lo saluterà per parte mia.⁵⁹⁵

Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un *indipeta* che ha chiesto al generale di poter raggiungere le missioni del Giappone. Tuttavia, Acquaviva è di altro avviso e, pur senza negare ogni possibilità al suo interlocutore, gli ricorda che già la sua stessa provincia può essere buona India per lui. Si segnala, inoltre, come ancora una volta il generale ponga enfasi sull'importanza della *buona volontà* dimostrata nel proporsi per le Indie. Il padre Moresco potrà quindi sommare i meriti derivati dalla buona volontà a quelli dell'opera vera e propria, che invece andranno maturati presso i ministeri a cui sarà chiamato in patria.

Altro caso in cui il generale ricorre al termine India a indicare un impegno da

⁵⁹⁴ Med. 21, tomo I, 36r, al provinciale Blondo, Milano, 7 gennaio 1584.

⁵⁹⁵ Med. 21, tomo I, 80v, al provinciale Blondo, Milano, 17 agosto 1585.

svolgersi nella rispettiva provincia d'appartenenza, senza alcun tipo di connotazione missionaria, è nella lettera al provinciale Oliva dell'8 settembre 1590:

L'India che Vostra Reverenza domanda già la tiene et per gratia del Signore vi è assai utilmente occupata. Seguiti pure che poi si vedrà se Dio vorrà servirsi di lei in altre parti.⁵⁹⁶

Non risulta difficile anticipare quale possa essere la risposta di Acquaviva all'*indipeta* di un provinciale. Il padre Oliva ha la sua India nell'amministrazione della provincia, nella quale è fruttuosamente impegnato, e ad essa deve dunque limitarsi.

Le lettere fin qui citate servono a dimostrare fino a che punto si fosse esteso il significato del termine India nel linguaggio proprio dell'ordine. Al significato letterale, che individua nelle Indie le terre di missione d'oltremare tanto orientali quanto occidentali, se ne aggiunge un secondo, quello di missioni interne europee. È ciò che storiograficamente è stato indicato tramite l'espressione di *Indie di quaggiù*. Tuttavia, nelle sue epistole il generale dimostra di utilizzare il concetto di *Indie di quaggiù* in modo più ampio ancora, fino a comprendere di fatto la totalità di ministeri nei quali la Compagnia è impegnata.

Il termine India passa così a indicare le missioni orientali e occidentali, le missioni interne europee e, ancora, qualsiasi ministero svolto dai membri dell'ordine, ministeri non missionari compresi. Si tratta di una scelta lessicale estremamente interessante, che ben si presta a dimostrare come fosse intenzione del generale e delle alte gerarchie dell'ordine far sentire tutti i gesuiti partecipi di un medesimo progetto missionario. Solo a pochi verrà data la possibilità concreta di raggiungere le Indie, ma anche nella propria provincia di appartenenza, svolgendo con dedizione i compiti assegnati dai superiori, ogni gesuita può essere certo che il proprio operato andrà a consolazione delle anime, esattamente come se fosse partito per le terre d'oltremare.

Se la strategia di reclutamento della Compagnia – come sostenuto da Alessandro Guerra – era consapevolmente basata sulla promessa delle missioni lontane, è chiaro che all'altezza cronologica del generalato di Acquaviva le missioni lontane non potevano costituire la meta definitiva del percorso di ciascun gesuita all'interno dell'ordine. A livello missionario, infatti, la Compagnia di Gesù era altrettanto se non più impegnata nell'approntare e gestire

⁵⁹⁶ Med. 21, tomo II, 310r, al provinciale Oliva, Milano, 8 settembre 1590.

le missioni interne, il cui buon esito appariva di fondamentale importanza in un contesto in cui le confessioni riformate minacciavano con insistenza la propria avanzata.

Ma al di là dell'impegno missionario, gli anni di governo di Acquaviva videro la Compagnia di Gesù strutturarsi sempre più come ordine insegnante. Partita in sordina, l'esperienza educativa della Compagnia divenne a tutti gli effetti uno dei cardini portanti dell'ordine ignaziano, tanto che, se alla morte di Ignazio si contavano già 33 scuole, all'inizio del generalato di Acquaviva esse erano diventate 140 in tutta Europa e 245 al volgere del secolo. Si poneva perciò l'esigenza di stabilire un regolamento organico che, pur nel rispetto dei contesti specifici e delle singole realtà nazionali, stabilisse principi comuni al governo di tutte le scuole rette dall'ordine. La *Ratio Studiorum* venne infine promulgata nel 1599, dopo circa una ventina d'anni di studio e rielaborazione.⁵⁹⁷ Alla luce di queste considerazioni appare evidente come non fosse più possibile – se mai lo era stato – che chiunque manifestasse di desiderare le Indie potesse automaticamente partire alla loro volta.

Eppure, ancora durante il generalato di Acquaviva, la Compagnia porta avanti una complessa e articolata opera di propaganda volta a enfatizzare in modo particolare il proprio impegno missionario come strumento per garantirsi nuovi membri e per godere dell'appoggio delle autorità civili europee. Non si trattava – questo è chiaro – di una propaganda mendace; al contrario, essa riflette quel conflitto tra vocazione missionaria originaria e tendenza alla sedentarizzazione dell'ordine che, durante il generalato di Acquaviva, emerse con particolare forza e non senza tensioni all'interno della Compagnia. In gioco, infatti, era la questione stessa dell'identità dell'ordine, il modo in cui i gesuiti concepivano il corpo di cui avevano scelto di fare parte.

Tuttavia, se durante il generalato di Acquaviva il conflitto mobilità-sedentarizzazione acquisì una nuova rilevanza a seguito della proliferazione dei collegi che aveva interessato l'Europa intera, esso era insito nella storia dell'ordine fin dalle sue origini. Dalle Costituzioni dell'ordine emerge in modo inequivocabile quale peso avesse la mobilità nella definizione dell'identità gesuitica: con l'aggiunta di un quarto voto di obbedienza speciale al papa circa le missioni, la Compagnia diventava il primo istituto religioso a inserire

⁵⁹⁷ S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, op. cit., pp.53-62. Circa il fatto che la Compagnia, da ordine improntato in modo prioritario all'attività di apostolato, individuò progressivamente nelle attività connesse all'insegnamento il suo punto di forza e obiettivo più duraturo, si veda A. PROSPERI, *Intelletuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in C. VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia Einaudi. 4: Intelletuali e potere*, Einaudi, Torino 1981, 159-252, p.220.

strutturalmente l'opera di apostolato nelle proprie costituzioni.⁵⁹⁸ Inoltre, tante delle particolarità che differenziavano la Compagnia rispetto al resto degli ordini religiosi coevi (l'assenza del coro, ad esempio) trovavano la propria motivazione nel carattere itinerante che lo stesso fondatore aveva inteso dare all'istituto.⁵⁹⁹ Tuttavia, come nota Paolo Broggio nel suo contributo *La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo*, già nelle *Constituciones circa Missiones*, la prima bozza di quelle che sarebbero diventate le costituzioni vere e proprie, tale carattere itinerante veniva mitigato «dall'esplicita previsione dell'attività nelle residenze stabili, in cui l'aiuto del prossimo, fine ultimo della Compagnia di Gesù, poteva essere raggiunto attraverso il buon esempio dato da una vita retta, la preghiera, le messe e gli uffici divini, l'amministrazione dei sacramenti – in particolare l'ascolto delle confessioni – la predicazione, le lezioni sacre, la catechesi, le opere di misericordia».⁶⁰⁰

Vi era dunque un conflitto costitutivo tra il continuo movimento imposto alla Compagnia dall'opera di apostolato e le necessità legate alle attività condotte presso le residenze stabili. Nel corso degli anni tale conflitto non fece che approfondirsi, mano a mano che la proposta educativa dell'ordine otteneva successo e l'Europa si popolava di sempre nuovi collegi. Benché molte voci si fossero levate contro il ministero dell'insegnamento, notandone l'estraneità rispetto agli scopi primari della Compagnia di Gesù, esso «diventò a sua volta un ulteriore segno distintivo dell'ordine e parte integrante dell'autocomprendimento di molti dei suoi componenti».⁶⁰¹

Ad opporsi erano, dunque, due diversi modi di concepire l'ordine ignaziano. Ad essi facevano a capo due diversi partiti: da un lato, quei settori della Compagnia più inclini a privilegiare i ministeri stanziali da svolgersi presso le residenze europee e, dall'altro, quella parte dell'ordine fedele alla vocazione missionaria che il fondatore aveva inteso dare al proprio istituto. Tale lacerazione interna – sostiene Broggio – riguardava gli stessi generali,

⁵⁹⁸ «For the first time, there existed an institute where obedience to the rule implied for all the possibility of a missionary assignment, and where the formal acceptance of such a possibility was, for a certain number, the solemn object of a special vow; for the first time an institute was vowed to the missions, not exclusively, of course, but explicitly nevertheless», G. GOYAU, *Missions and Missionaries*, Flammarion, Londra 1932, p.5.

⁵⁹⁹ «Nel pensiero del fondatore la Compagnia rimane un corpo volante, una truppa di volontari, non legata ad un posto fisso, ma regolata sempre dal pensiero della più grande gloria di Dio e del perfetto servizio delle anime», M. SCADUTO, *La strada e i primi gesuiti*, in *Archivum Romanum Societatis Iesu*, XL, 1971, p.323.

⁶⁰⁰ P. BROGGIO, *La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo*, in *Mélanges de l'école française de Rome*, 2003, 115-1, 227-261, p.228.

⁶⁰¹ *Ivi*, p.229.

che, nel proprio operato di governo, tendevano ad assumere posizioni volte a valorizzare l'una o l'altra parte.⁶⁰² Nel caso del generale d'Atri, l'autore non esita a inserire Acquaviva tra coloro che, pur approvando l'impegno della Compagnia nei ministeri stanziali e riconoscendone l'importanza, sostenevano l'irrinunciabilità dell'impegno missionario per i gesuiti. Già durante gli anni trascorsi come provinciale di Napoli Acquaviva ebbe modo di sperimentare in prima persona l'utilità delle missioni volte alla ricattolicizzazione dei territori interni e questa consapevolezza maturata sul campo lo indusse, negli anni del suo governo, a insistere sulla loro importanza e a richiamare frequentemente i propri soggetti perché tenessero sempre vivo in sé lo spirito missionario. A guidarlo in questo progetto – prosegue l'autore – fu sì l'esigenza di consolidare la fede cattolica in tanti territori afflitti da atavica ignoranza, ma anche considerazioni di carattere più prettamente spirituale che vedevano nell'opera di apostolato il migliore «mezzo per il raggiungimento della perfezione personale e della salvezza del prossimo».

Del resto, oltre alla lettera esortatoria *De modo istituendarum missionum* già citata da Paolo Broggio, all'interno della produzione acquaviviana si colloca un altro importante documento che contribuisce a definire quale ruolo il generale attribuisse alla vocazione missionaria come elemento identitario per la Compagnia di Gesù. Si tratta di un'altra lettera esortatoria promulgata il primo agosto del 1594, solo una manciata di anni prima rispetto a quella in cui il generale ipotizza l'istituzione di collegi destinati unicamente all'attività missionaria. Viene identificata con il titolo di *De fervore et zelo missionum* e fin dalle prime righe si propone con lo scopo esplicito di «svegliare con nuovo stimolo per tutta la Religione lo studio delle missioni».⁶⁰³

Al fine di animare i suoi soggetti di nuovo zelo, il generale li invita a considerare con attenzione tre diversi elementi, che giustificano la necessità da parte della Compagnia di dedicarsi all'attività missionaria, ed essi sono «lo stato presente in cui il mondo si ritrova», «l'obbligo della professione nostra» e infine «il talento ricevuto». In particolare, è sul secondo di questi punti che mi preme focalizzare l'attenzione, in quanto esso si propone come evidente prova a supporto dell'importanza riservata da Acquaviva alla missione come

⁶⁰² A questo proposito, Broggio propone l'interessante ipotesi che, nella designazione del nuovo generale, venisse considerata anche la predilezione accordata dai gesuiti "papabili" alle missioni o ai ministeri stanziali; *ivi*, p.242.

⁶⁰³ Per la versione in italiano si veda *Lettere de' prepositi generali*, op. cit., 284-304, p.284.

elemento costitutivo dell'identità gesuitica fin dai suoi primordi. Infatti, con riferimento all'obbligo missionario imposto a tutti i professi dell'ordine, Acquaviva precisa come la struttura e l'organizzazione stessa della Compagnia sia stata interamente progettata sulla base di questa vocazione originaria:

Se haveremo sempre alla memoria la vocatione e professione dell'Istituto nostro, potremo drizzar tutte le nostre attioni a quello scopo che questa Religione pretende a maggior gloria divina. Per lo che nostro Padre nella formola dell'Istituto propone che chiunque vorrà in questa Compagnia militare sotto il vessillo della Croce deve proporsi nell'animo di essere parte e membro d'una Compagnia istituita principalmente alla difesa e propagatione della fede e al profitto delle anime nella vita e dottrina christiana con prediche, lettioni, essercitii spirituali, udir confessioni ecc. E nella stessa formola, che il Generale con ogni diligenza procuri che l'essercitio d'insegnar la dottrina christiana, come cosa sommamente necessaria e nel primo aspetto meno speciosa e plausibile, sia molto in uso. Nelle Costituzioni poi parlando nella settima parte delle missioni, nel primo capo dice che i nostri debbano andar a tutte le parti del mondo procurando la maggior gloria di Dio e aiuto dell'anime. E accioché i nostri fussero apparecchiati a scorrer per tutto, nella sesta parte al capo terzo dice che per l'occupationi frequenti e gravi del nostro istituto e per dover discorrere in qualunque loco saremo mandati, non dobbiamo pigliare certe cure altrimenti per sé religiose e pie. E nella quarta parte al capo secondo dice che la casa professa deve essere sbrigata e spedita da altre cose, per esser pronta alle missioni e altre opere del servitio divino. Insomma la gratia della nostra vocatione non ricerca huomini quasi fermi e legati in un luoco; e l'esser professi ci obbliga ad andare dove si vede il maggior bisogno e necessità delle anime, che invero non si può pensare senza gran sentimento che in tanto numero d'operarii, hora sia per i molti obliighi de Collegii, hora per il poco fervor nostro e poco desiderio di patire, non facciamo a gran pezzo nelle missioni il frutto che siamo tenuti e le necessità di Santa Chiesa e nostra vocatione ricercano.⁶⁰⁴

Fondata al preciso scopo missionario e organizzata in tal senso, ancora al 1594 la Compagnia «non ricerca huomini quasi fermi e legati in un luoco»: al contrario, essa si compone di un

⁶⁰⁴ *Ivi*, pp.292-294.

gruppo di uomini animati alla *difesa et propagatione della fede* e perciò tenuti a recarsi là dove il maggior bisogno delle anime li chiama, benché i molti obblighi dei collegi e il poco desiderio di partire possano talvolta spingere in senso opposto.

Per concludere, i documenti analizzati in questa sede dimostrano che, pur nel moltiplicarsi dei ministeri svolti dall'ordine, durante gli anni di governo di Acquaviva il partito missionario – se così può essere definito – era ancora tutt'altro che estinto. Al contrario, continuavano a essere molto numerosi quei giovani che sceglievano di entrare nell'ordine appositamente per diventare missionari. Non era possibile accontentare tutti, né con le missioni lontane né tantomeno con quelle interne, ma da parte di Acquaviva si leggono vari e numerosi sforzi per tenere desto il desiderio delle missioni e, con esso, cementare la coesione interna.

La scelta lessicale di utilizzare un unico termine per indicare la pluralità dei ministeri in cui la Compagnia prestava la propria opera riflette tale intenzione da parte del generale. In un ordine impegnato su vari fronti, qualsiasi opera svolta a consolazione delle anime e a maggior gloria di Dio contribuiva al buon esito del progetto missionario, così come ogni tassello, per quanto piccolo, occupa il suo esatto posto nel mosaico e partecipa alla realizzazione del disegno complessivo.

Conclusione

Un esercito al servizio del papa? Per quanto messa in discussione già da tempo e da più voci, l'interpretazione storiografica che vuole la Compagnia di Gesù come un compatto ordine di soldati al servizio del pontefice continua ancora oggi a riscuotere un discreto successo, se non fosse che a livello di percezione comune. Il presente elaborato si propone di fornire un contributo sulla questione tramite il caso della *Provincia Mediolanensis* dell'ordine nella prima metà del generalato di Claudio Acquaviva.

Per procedere alla ricostruzione degli eventi e delle dinamiche in atto nell'area a quest'altezza temporale si è fatto ricorso alla ricca serie delle *epistolae generalium*, interamente conservata presso l'Archivio Romano della Compagnia di Gesù. Si tratta di una delle serie più nutrite che siano conservate presso l'ARSI e consente, tramite le risposte fornite dal generale ai suoi interlocutori di area milanese, di ricostruire quali fossero i nodi tematici più ricorrenti nei rapporti tra il centro e la provincia. La totale assenza delle *epistolae soli* redatte durante il generalato di Acquaviva ha indotto uno studioso attento come padre Edmond Lamalle, precedente direttore dell'ARSI, a ipotizzare una consapevole operazione di censura, attuata dagli stessi membri dell'ordine ignaziano e volta a cancellare una delle pagine più scomode della storia della Compagnia.

Durante gli anni di governo di Acquaviva (ma le origini sono da retrodatarsi, per lo meno, al generalato precedente), la Compagnia fu chiamata ad affrontare numerosi conflitti sorti con diversi stati europei (Francia e Venezia *in primis*), con altri ordini religiosi e persino con alcuni dei suoi stessi membri. È proprio qui, nei suoi conflitti interni, che si collocano le pagine più scomode e difficili a giustificarsi della storia dell'ordine ignaziano, le stesse che l'operazione di censura archivistica attuata dalla Compagnia ha tentato di coprire tramite l'eliminazione di interi faldoni di documentazione.

Dopo aver consapevolmente costruito la propria identità su un tema forte quale era quello delle persecuzioni, ecco che nel corso del generalato di Acquaviva tale tema pare rivoltarsi contro la Compagnia, con diversi soggetti che la accusano di praticare una politica persecutoria nei confronti dei suoi stessi membri. Non più oggetto di persecuzioni, è lo stesso ordine ignaziano a diventare persecutore, come emerge dalle lettere di alcuni dei gesuiti

milanesi (o meglio, dalle risposte che il generale invia a loro).

La preoccupazione in merito all'unione del corpo gesuitico emerge fin dalle prime lettere esortatorie redatte dal generale. In *De Societatis felice progressu* Acquaviva si rivolge ai provinciali della Compagnia per invitarli a guadagnarsi l'affetto dei propri sudditi, così che essi possano interpretare eventuali repressioni come strumenti al fine della propria perfezione spirituale. Ai provinciali Acquaviva raccomanda in modo particolare di vegliare sui propri soggetti perché non manchino di dedicarsi all'orazione, rispettino le costituzioni dell'ordine e non entrino in sospetti e conflitti gli uni con gli altri.

Poco meno di due anni più tardi il generale si rivolge all'intero ordine tramite una seconda lettera esortatoria dal titolo *De renovatione spiritus*. In tale missiva il generale invoca la necessità che i gesuiti si dedichino alla propria vita spirituale con costanza e impegno per contrastare quelle tentazioni mondane alle quali, in quanto gesuiti, sono sottoposti più che altri ordini religiosi. Già in questa seconda lettera esortatoria emerge uno dei temi che ritorneranno con maggiore frequenza nel corso della corrispondenza del generale con i suoi interlocutori della provincia milanese. Si tratta del ruolo della dottrina, imprescindibile per diventare gesuita (fatto salvo per quei ruoli che prevedono lo svolgimento di sole mansioni manuali, come quello del coadiutore temporale) ma principale ostacolo al rispetto di obbedienza e indifferenza.

Alle prime due lettere esortatorie di Acquaviva segue quindi l'analisi delle *epistolae generalium* milanesi prodotte negli stessi anni, così che possano emergere continuità e differenze tra linea programmatica e concreta pratica di governo. Fin da una prima lettura emerge come i gesuiti milanesi e lo stesso Acquaviva fossero al centro di una solida e ben ramificata rete di rapporti con autorità ecclesiastiche, autorità civili e gruppi di potere locali. Nell'intessere tali relazioni, fondamentali all'affermazione e al consolidamento della Compagnia nelle sue province, il generale si dimostra spesso disponibile a compiacere i propri interlocutori, soprattutto qualora essi si qualificano come benefattori dell'ordine.

Nonostante tale disponibilità si traduca non di rado nella necessità di scendere a compromessi quanto a concreta pratica di governo, nelle missive indirizzate ai corrispondenti milanesi il generale torna a ribadire quei punti programmatici già espressi nelle lettere esortatorie di inizio generalato. In particolare, all'attenzione del generale si impone il rispetto delle costituzioni (la cui origine, frutto di un'ispirazione divina, impedisce

che possano essere modificate), la salvaguardia dell'autonomia dell'ordine e il rifiuto di ogni *singularità*. Su quest'ultimo punto il generale sarà costretto a ritornare più di una volta, per non creare dei precedenti capaci di mettere a rischio l'intera struttura dell'obbedienza propria dell'ordine ignaziano.

Tra i ruoli e gli impieghi nei quali i gesuiti venivano più spesso richiesti figurano quelli del confessore ordinario e del predicatore. Si tratta, in entrambi i casi, di ruoli estremamente delicati e il generale se ne dimostra ben consapevole, fin da quando nel 1585 gli viene avanzata la richiesta da parte del duca di Savoia di avere il gesuita Coccapani come confessore ordinario. Rifiutatosi in un primo momento, il generale è quindi costretto a cedere di fronte alle insistenze del duca, ma tiene a precisargli attraverso il rettore del collegio torinese quali siano i limiti entro i quali il padre Coccapani dovrà trattenersi. Benché il generale ribadisca che il confessore non dovrà mai essere sollecitato su questioni che non riguardino strettamente la coscienza del duca, nella sua istruzione al padre Rosignoli rimangono ampi margini di ambiguità, i quali non verranno sciolti nemmeno nella successiva *Istruzione per i confessori dei principi* del 1602; segno evidente di come non sia facile operare in concreto quella distinzione tra re uomo privato e re uomo pubblico che pure viene avanzata come discriminazione fondamentale nell'operato del confessore.

Allo stesso modo, anche la figura del predicatore godeva di ampia risonanza pubblica. La gara per accaparrarsi i migliori (e più fidati) iniziava con un anno di anticipo e metteva a dura prova le capacità diplomatiche del generale, costretto a mediare tra le richieste delle più importanti autorità tanto ecclesiastiche quanto secolari.

Benché non fosse affatto ignaro di quali ripercussioni potesse avere l'opera di predicazione sul piano della vita politica e civile, il generale si dimostra molto più interessato a definire se e in quale misura i suoi predicatori abbiano apportato edificazione spirituale presso i fedeli e le stesse comunità gesuitiche. Nella quaresima del 1586 si pone, infatti, il caso del padre Mazzarino, chiamato a predicare nel duomo di Genova. Alle sue spalle il padre Mazzarino contava già almeno un'esperienza di predicazione controversa, quando nel 1579 aveva attirato le ire del cardinale Borromeo per essersi schierato dalla parte del governatore nell'ambito della controversia giurisdizionale in atto.

Sette anni più tardi, il generale sollecita dunque il rettore del collegio di Genova perché gli riferisca non tanto se le prediche del Mazzarino siano state apprezzate dai genovesi, quanto piuttosto se esse abbiano sortito effetti sul piano del progresso spirituale

dei fedeli. Ritorna dunque quanto Acquaviva aveva già precisato nel corso della sua prima lettera esortatoria, quando aveva operato una chiara distinzione tra il predicatore dotato di reale talento e il predicatore capace di suscitare il plauso delle folle.

La visita alla provincia milanese del padre Lorenzo Maggio nel 1588 è l'occasione nella quale emergono in modo inequivocabile due delle principali questioni che travagliarono la provincia nel corso della prima metà del generalato di Acquaviva. La prima riguarda la nutrita presenza di gesuiti critici nei confronti dell'istituto ignaziano. A portare l'attenzione del generale e del visitatore sul tema è il caso del padre Lorenzo Tasca, il quale presentò al pontefice più di un memoriale di denuncia.

Se il nome del padre Tasca è l'unico che compare esplicitamente associato a tali denunce, altri passi delle *epistolae generalium* lasciano intendere come il movimento della dissidenza godesse del sostegno di ben più di un singolo gesuita nella provincia milanese. Al termine della sua visita, il padre Maggio riceve infatti dal generale precise istruzioni per trasferire altrove i gesuiti dissidenti e, a propria volta, il visitatore affida il compito al provinciale perché vi provveda quando le circostanze glielo consentiranno, così da non suscitare attenzione – e scandalo – presso la società milanese.

Ulteriore prova dell'ampio consenso di cui doveva godere il movimento della dissidenza viene da una lettera indirizzata ad Acquaviva da mons. Fontana, braccio destro del cardinale Borromeo e, quindi, dell'arcivescovo Gaspare Visconti. In questa missiva mons. Fontana avvisa il generale delle voci circolanti presso Milano: si dice che almeno una quarantina di gesuiti sarebbero in procinto di lasciare l'ordine dietro l'esempio del padre Tasca. Il generale nega con vigore che tali voci siano vere, ma più che smentirle del tutto procede piuttosto a sminuirle, sostenendo che, se pure qualche gesuita abbandonerà l'ordine, non sarà di certo tra quelli più spirituali e capaci di contribuire al reale progresso della Compagnia. Seguono quindi, negli anni appena successivi alla visita del padre Maggio, una serie di trasferimenti e non poche dimissioni dall'ordine; non poche, soprattutto qualora si consideri che non sempre le *epistolae generalium* sono del tutto chiare a questo proposito, dal momento che la trattazione di tale argomento era affidata di preferenza al canale delle *epistolae soli*.

La seconda questione per la quale il generale sollecita l'intervento del padre Maggio è quella inerente alla devota Isabella Berinzaga e ai suoi rapporti con i gesuiti milanesi. Si tratta di una vicenda destinata ad avere lunga vita e a causare perplessità, fraintendimenti e

ostilità nell'ordine ancora per molti anni, fino almeno al 1601, quando giungerà la definitiva condanna del contenuto delle rivelazioni della devota. Nel 1588, tuttavia, il generale si dimostra preoccupato, più che per il contenuto delle rivelazioni, per la natura dei suoi rapporti con i gesuiti milanesi. Del resto, si tratta di un momento molto delicato per l'ordine: proprio nel 1588 aveva finalmente termine la prigionia di quattro illustri gesuiti spagnoli, accusati di non aver rimesso all'Inquisizione spagnola la risoluzione di un caso di *solicitatio ad turpia*. Il generale teme che anche presso Milano si possa verificare una situazione simile e, per tutelare la Compagnia, chiede dunque al visitatore di informare l'arcivescovo delle dicerie sorte sul conto della devota, così che possa lui stesso venire a capo della cosa, scoprendo l'autore di tali calunnie.

Perché il generale passi a interessarsi del contenuto delle rivelazioni di Isabella Berinzaga, trascritte e sintetizzate da Achille Gagliardi nel *Breve compendio di perfezione cristiana*, occorrerà attendere la congregazione provinciale del 1590. Fu in quell'occasione che il padre Vanino prese parola per esprimere forti dubbi in merito all'ortodossia di tali rivelazioni e, soprattutto, per accusare alcuni superiori dell'ordine di sfruttarle al fine di alimentare le proprie ambizioni personali. Benché, con ogni probabilità, il gesuita non avesse fatto alcun nome preciso, dovette risultare chiaro a tutta la comunità milanese, così come allo stesso generale, che il superiore in questione fosse lo stesso padre Gagliardi, il quale dal 1584 ricopriva il ruolo di direttore spirituale della devota.

Fu soltanto allora che il generale chiese di avere una copia del *Breve Compendio* con le annotazioni del Vanino perché potesse esaminarle. Nel novembre del 1590 arrivava infine un pronunciamento di Acquaviva, per quanto di natura eminentemente personale, in merito alle rivelazioni della devota milanese. Al provinciale Oliva il generale scriveva di essere d'accordo con i rilievi fatti al testo dal padre Vanino, benché continuasse a disapprovare le modalità con cui il padre si era rivolto alla congregazione provinciale.

Nonostante i dubbi sorti nel generale in merito alla piena ortodossia di alcune proposizioni del *Breve Compendio*, non pare tuttavia che nei mesi successivi alla congregazione del 1590 si fosse incrinata la sua fiducia nei confronti del preposito, al quale di fatto viene affidato il compito di valutare quando e come fosse opportuno recarsi dalla devota per la sua direzione spirituale.

La rottura arriva, invece, in corrispondenza della congregazione generale del 1593, quando il padre Gagliardi non venne eletto come procuratore dalla congregazione milanese

nonostante egli fosse uno dei padri più anziani e illustri della provincia. Da una lettera indirizzata dal Gagliardi a suo fratello Ludovico, il padre Pietro Pirri, autore di più di un interessante contributo in merito ai rapporti tra il gesuita padovano e Isabella Berinzaga, conclude che, qualora fosse stato eletto per la congregazione generale, Achille Gagliardi avrebbe portato all'attenzione dei padri congregati le rivelazioni della devota milanese, convinto che esse fossero uno strumento di Dio per la rinnovazione dello spirito della Compagnia e della Chiesa tutta.

Seguono quindi diversi tentativi da parte del padre Rosignoli, nuovo provinciale milanese, per trasferire altrove il padre Gagliardi, ma l'intervento diretto da parte del governatore del Ducato ne impedisce il buon esito. Si tratta di uno dei casi più evidenti di quelle *singularità* che interessavano la Compagnia a seguito degli stretti rapporti intrattenuti dai suoi membri con le autorità ecclesiastiche e civili. Recentemente giunti a Milano, Juan Fernández de Velasco e la sua famiglia avevano instaurato una relazione di confidenza e di fiducia con il padre Gagliardi e, di conseguenza, fecero valere la propria autorità presso il generale perché il gesuita non venisse trasferito. Occorrerà più di qualche mese perché il provinciale Oliva possa tornare a disporre liberamente del proprio soggetto e procedere al trasferimento presso il collegio bresciano. Con la partenza del padre Gagliardi da Milano le *epistolae generalium* milanesi smettono di fornire testimonianza in merito ai rapporti del gesuita con la devota Berinzaga. Tuttavia, la relazione epistolare tra i due continuò assiduamente fino alla condanna del *Breve Compendio* nel 1601.

Se pure era stata convocata per introdurre importanti modifiche all'istituto ignaziano, la quinta congregazione generale si concluse in questo senso con un nulla di fatto. Grazie all'operato di Acquaviva, volto a tenere fuori dalla congregazione i padri più scomodi, essa riuscì a parare i colpi della dissidenza e, al contrario, approvò una serie di decreti volti a rendere ancora più difficile procedere a modifiche delle costituzioni in futuro. Eppure, le *epistolae generalium* milanesi danno conto di come, ancora negli anni successivi alla congregazione, l'area dissidente dell'ordine fosse tutt'altro che estinta.

La visita della provincia da parte del padre Fabio de Fabii nel 1596 attesta come a costituire grave fonte di critiche e ostilità contro l'istituto fosse il complesso sistema di gradi previsto dalle costituzioni. Il numero di coloro che avevano accesso alla professione dei quattro voti era estremamente limitato, per quanto durante il generalato di Acquaviva esso fosse passato dal 5 all'8% dei membri complessivi dell'ordine ignaziano. Le costituzioni

stesse, del resto, raccomandavano di non essere prodighi nell'ammettere alla professione, ma di lasciarvi accedere soltanto coloro che avessero dato prova di solide virtù spirituali e avessero sostenuto positivamente l'esame previsto al termine dei quattro anni di teologia. Esisteva sì un percorso canonico per accedere alla professione, ma esso poteva essere interrotto o dilazionato a seconda dell'arbitrio dei superiori, generando profonda insicurezza e insoddisfazione nei tanti gesuiti che ambivano a raggiungere il massimo grado dell'ordine. Già durante la visita del padre de Fabii e quindi ancora negli anni successivi le *epistolae generalium* continuano ad attestare frequenti dimissioni; per molte tra esse si fornisce come esplicita giustificazione proprio l'insoddisfazione del gesuita a seguito del grado ricoperto all'interno dell'ordine.

Nonostante la quinta congregazione generale abbia segnato un sostanziale successo rispetto alle critiche avanzate dall'area dissidente interna all'ordine, ancora negli anni successivi non mancarono accuse e denunce contro l'istituto, alimentate in grande parte dall'assenza di termini fissi per accedere alla professione dei quattro voti. In questo senso la provincia milanese dell'ordine si confermò un vivace centro di dissidenza, tanto di quella di natura più – per così dire – istituzionale che di quella di ordine più propriamente spirituale.

La seconda parte del presente elaborato muove, invece, a partire dal confronto tra le *epistolae generalium* e le *litterae indipetae*, un'altra delle serie più cospicue conservate presso l'Archivio romano della Compagnia di Gesù. Il dialogo tra queste due serie consente di dare voce ad entrambe le parti coinvolte (benché, alla prova dei fatti, le parti coinvolte fossero molte più di due) nella selezione del personale destinato alle missioni d'oltremare. Le *litterae indipetae* rappresentano, infatti, le richieste avanzate da quei tanti gesuiti che domandavano al generale di poter raggiungere le Indie per svolgervi opera di apostolato; mentre le *epistolae generalium* cedono la parola a colui al quale le costituzioni dell'ordine attribuiscono pieni poteri (fatto salvo per un eventuale interessamento pontificio) in merito all'organizzazione delle missioni e all'individuazione dei gesuiti più adatti per partire come missionari.

Si tratta di un confronto interessante e in larga parte originale, dal momento che la notevole mole delle *indipetae* ha impedito a molti degli storici che le hanno prese in esame finora di soffermarsi contemporaneamente su altre fonti coeve, *epistolae generalium in primis*. Eppure, tali lettere si rivelano particolarmente utili a svelare non pochi dettagli in merito all'organizzazione missionaria, per come veniva concepita e realizzata al tempo del

generalato di Acquaviva.

Nell'analisi della documentazione si è dunque esordito con l'esaminare quegli elementi più tecnici, legati per l'appunto alla concreta organizzazione delle spedizioni dirette alle Indie, tanto orientali quanto occidentali. Si è posto l'accento sul ruolo dell'*indipeta* e sulla questione della sua necessità: benché molte di esse non siano state conservate presso l'ARSI, il materiale analizzato dimostra invece quanto importante fosse redarne una o più d'una per poter ambire a partire per le missioni.

Per un candidato alle Indie scrivere un'*indipeta* era fondamentale per più di un motivo: innanzitutto essa serviva a informare il generale in merito alla propria candidatura, così da consentirgli di avere sempre sotto mano l'elenco completo dei gesuiti che si erano proposti per le Indie; ma essa serviva anche a fornire alla Compagnia una valida attestazione di come il desiderio delle Indie provenisse dallo stesso candidato e che non ci fosse stato alcun tipo di obbligo o di imposizione da parte dell'ordine. Tale garanzia risultava necessaria nel momento in cui le famiglie dei partenti avessero dimostrato rimostranze nel veder partire un proprio parente per le Indie, senza speranza di vederlo mai fare ritorno in patria. Ma il ruolo delle *indipetae* non si limita a questo: nell'ultima parte del capitolo si è affrontato il tema della vocazione missionaria come elemento identitario per l'ordine ignaziano. Esse venivano dunque periodicamente sollecitate da parte del generale per alimentare e tenere desta la vocazione missionaria nei membri dell'ordine e, così facendo, cementare la coesione interna della Compagnia.

Oltre al ruolo delle *indipetae*, il confronto tra le due fonti permette di far emergere numerosi elementi quanto alle condizioni necessarie alla partenza dei candidati. Tra di essi, uno che si impone per frequenza è il ruolo e l'importanza dei provinciali nella scelta del personale missionario. Se le costituzioni ignaziane attribuiscono al solo generale la decisione ultima in merito a chi inviare in missione, al contrario le *epistolae generalium* restituiscono un Acquaviva propenso a consultarsi con i propri provinciali e, anzi, attento nel non dimostrarsi eccessivamente pronto a privarli dei loro soggetti. Dal confronto tra *epistolae generalium* ed *indipetae* i provinciali emergono come figure duplici: da un lato, essi tornano a vantaggio dei candidati, nel momento in cui riportano informazioni positive a loro riguardo al generale; dall'altro, poco disposti a privarsi di soggetti per destinarli alle missioni, vengono interpretati dagli *indipetae* come il principale ostacolo al raggiungimento del loro obiettivo. Non a caso, non sono poche le *indipetae* nelle quali gli scriventi chiedono al

generale che non comunichi al provinciale una loro eventuale designazione missionaria.

Per evitare di trovarsi a dipendere unicamente dal parere del provinciale, gli *indipetae* tentano di scavalcare il problema rivolgendosi a visitatori o, più spesso ancora, ai procuratori delle province d'oltremare in visita in Europa per rifornire le missioni di nuovi gesuiti. Sono queste le occasioni in cui le *indipetae* si fanno più frequenti e ravvicinate le une all'altre. Ma al di là di queste occasioni, che i numerosi *indipetae* non mancano di cogliere per presentare o ricordare la propria candidatura al generale, gli scriventi scelgono in genere di proporsi a Roma quando si trovano momentaneamente liberati dai loro precedenti incarichi. Privi di precisi compiti o giunti a un momento di svolta nel loro percorso all'interno dell'ordine, decidono dunque di proporsi al generale sostenendo che la provincia di appartenenza non dovrà piangere la partenza di un soggetto indispensabile al proprio buon andamento.

Scrivere prima che le competenze si moltiplichino, così da evitare di diventare figure indispensabili nell'ambito della propria provincia, e dopo aver effettuato gli esercizi spirituali, in modo da accertarsi della reale provenienza divina della vocazione missionaria: questi i due criteri interiorizzati dagli *indipetae* nella redazione delle loro lettere. Sanno infatti che anticipare la candidatura durante il noviziato potrebbe rivelarsi controproducente, dal momento che, per la sua scarsa anzianità nell'ordine, un novizio non può dire di aver maturato a dovere la propria vocazione missionaria. Sanno anche che aspettare troppo prima di avanzare la propria richiesta rischia di esporli all'eventualità di essere occupati in ministeri importanti per la vita della provincia e, dunque, di diventare difficilmente trasferibili.

Dopo aver indagato gli aspetti più tecnici legati all'organizzazione missionaria della Compagnia di Gesù, si è passato a trattare della vocazione missionaria come strumento per ottenere consenso dentro e fuori l'ordine ignaziano. Una delle questioni storiografiche più dibattute in merito alle *indipetae* e alle aspirazioni missionarie dei gesuiti riguarda il cosiddetto desiderio anteriore. Con questa espressione gli storici sono soliti indicare l'eventualità che il desiderio di partire in missione sia sorto prima della vocazione alla Compagnia di Gesù. In tal caso, lo stesso ingresso nella Compagnia si presta a essere interpretato in senso funzionale rispetto alla partenza per le missioni.

Le *litterae indipetae* esaminate ai fini del presente lavoro lasciano intravedere un buon numero di candidati alle Indie entrati nella Compagnia appositamente per diventare missionari e partire per le terre d'oltremare. Quasi un quarto di loro, infatti, dichiara esplicitamente di aver iniziato ad aspirare alle missioni d'oltremare mentre ancora si trovava

nel secolo. Tuttavia, il confronto tra le due serie consente di gettare nuova luce sul ruolo svolto dalle residenze gesuitiche nella maturazione e, finanche, nell'insorgere del desiderio missionario. Presso i noviziati e i collegi gesuitici i giovani venivano sottoposti a molteplici stimoli in questo senso: durante i pasti venivano proposte le lettere provenienti dalle Indie; gli stessi affreschi che ornavano le pareti degli ambienti comuni raccontavano le imprese missionarie della Compagnia e di quei membri che si erano maggiormente distinti nell'opera di apostolato; non erano infrequenti nemmeno le visite dei procuratori, durante le quali i giovani avevano la possibilità di ascoltare racconti di prima mano in merito alle terre di missione.

Allo stesso tempo, tuttavia, le residenze gesuitiche erano i luoghi preposti alla verifica della vocazione missionaria dei candidati alle Indie. Era lì che tramite gli esercizi spirituali, il principale strumento di discernimento previsto dall'ordine, i candidati potevano sincerarsi che la propria fosse una reale vocazione e non un semplice capriccio, alimentato dalla curiosità e da passioni mondane.

Un altro aspetto che non deve essere passato sotto silenzio quando si tratta di indagare la genesi della vocazione missionaria degli *indipetae* riguarda l'influenza della comunità. Tanti tra i candidati alle missioni scrivono le loro lettere insieme al compagno con cui si augurano di poter partire; mentre altri ancora affidano a un gesuita ritenuto più autorevole il compito di presentare al generale la propria candidatura. Non mancano, quindi, i riferimenti alla ricreazione come momento di scambio di idee, di confronto e di dialogo in merito alla vocazione stessa e alla realtà missionaria. Non è da escludersi dunque che, se non nella genesi, almeno nella maturazione del desiderio la comunità nella quale i giovani aspiranti alle missioni si trovavano inseriti giocasse un ruolo tutt'altro che indifferente.

Dal confronto tra *indipetae* ed *epistolae generalium* il desiderio anteriore emerge come questione storiografica complessa, dotata di molte sfaccettature e difficilmente definibile in modo univoco. Per quanto fossero numerosi (rispetto al totale degli scriventi) quegli *indipetae* che affermavano di aver iniziato a desiderare le Indie mentre ancora si trovavano nel secolo, non possono nemmeno essere trascurati tutti quegli elementi che, al contrario, depongono a favore del ruolo svolto dalle residenze religiose della Compagnia nella maturazione del desiderio: presso le case dell'ordine i giovani erano sottoposti a frequenti sollecitazioni in questo senso; inoltre essi avevano modo di verificare la provenienza divina della propria vocazione e, quindi, potevano alimentarla tramite il

reciproco scambio di idee e il continuo dialogo.

Le *epistolae generalium* permettono quindi di far emergere quale ruolo venisse attribuito dal generale e dai vertici dell'ordine all'impegno missionario come strumento per ottenere consenso dentro e fuori la Compagnia di Gesù. Già Alessandro Guerra aveva sostenuto che a questa altezza temporale, per quanto la Compagnia fosse più interessata a realizzare efficaci missioni interne, fosse in atto una consapevole opera di propaganda circa l'attività missionaria d'oltremare dell'ordine al preciso scopo di ottenere nuovi ingressi. Le *epistolae generalium* consentono di gettare ulteriore luce sulla questione, lasciando intendere come tale propaganda non fosse finalizzata soltanto a garantirsi l'afflusso di sempre nuovi giovani desiderosi di entrare nell'ordine, ma anche a ottenere protezione e appoggio da parte delle autorità civili. Il generale, infatti, non mancava mai di inviare a sovrani e aristocratici europei le lettere di provenienza indiana e, contemporaneamente, sappiamo che tali lettere venivano sollecitate dagli stessi con regolarità.

A questo proposito ci si è serviti di un'altra interessante fonte conservata nella sezione indicata come *Historia Societatis* dell'ARSI. Il dialogo *Proposte di un padre illustrissimo et risposte di un suo figliuolo il quale, havendo fatto i voti di entrar nella Compagnia di Gesù, si risolse di andarvi* racconta di un giovane veneziano che, all'inizio del XVII secolo, decide di entrare nell'ordine ignaziano nonostante le molte perplessità e i molti dubbi avanzati dal padre.

Destinato a circolare in un ambiente – quello della classe dirigente veneziana di inizio XVII secolo – fortemente ostile alla Compagnia, tale testo dà voce a tutte le critiche che da più parti venivano mosse all'ordine e ad esse oppone efficaci difese. Tra gli argomenti maggiormente sfruttati nella difesa della Compagnia figura proprio il suo impegno missionario, tanto nelle provincie d'oltremare quanto in Europa centrale. Il figlio, inoltre, sottolinea in più di un'occasione come la stessa Serenissima si sia servita dell'opera di apostolato della Compagnia per perseguire fini eminentemente politici.

Appurato il ruolo svolto dalla vocazione missionaria dell'ordine per acquisire nuove leve e per garantirsi il sostegno da parte dei poteri pubblici, un'ulteriore questione si impone a chi voglia indagare il senso dell'opera di apostolato svolta dalla Compagnia. Il numero di richieste che andava a buon fine rimaneva decisamente esiguo rispetto a tutte quelle che ogni anno venivano presentate. Eppure, il generale non mancava di sollecitare i propri sottoposti perché ne producessero di sempre nuove e perché, a propria volta, scrivessero ai missionari

lontani. Perché dunque alimentare una vocazione che aveva poche speranze di trovare reale compimento? Perché era la stessa vocazione missionaria, prima ancora che l'opera di apostolato in sé e per sé, a rappresentare un importante motivo identitario per la Compagnia. In essa tutti potevano riconoscersi e, così facendo, avvertire di partecipare a un progetto comune.

Il generale, di fatto, si dimostra sempre molto attento nel ricondurre alla finalità missionaria anche azioni ed eventi apparentemente lontani e, in questo senso, propone un uso piuttosto largo del concetto di *India*. Dall'analisi lessicale condotta sulle *epistolae generalium* il concetto di *India* compare applicato in tre diversi ambiti: a indicare le *Indie* d'oltremare vere e proprie (sia americane che asiatiche), a indicare le cosiddette *Indie di quaggiù*, ovverosia le missioni interne realizzate dall'ordine, e infine per rappresentare qualsiasi ministero utile alla Compagnia e all'aiuto del prossimo. Il generale dimostra di servirsi di quest'ultima accezione con grande generosità, così che tutti i gesuiti allo stesso modo (compresi quelli destinati a svolgere l'intera propria carriera nelle province europee) possano sentire di essere parte e contribuire ai successi di un ordine dalla forte identità missionaria.

Bibliografia

- A. ALBONICO, *Il cardinal Federico "Americanista"*, Bulzoni, Roma 1990
- A. ALDEGHIERI, *Breve storia della provincia veneta della Compagnia di Gesù dalle sue origini fino ai giorni nostri*, Sorteni e Vidotti, Venezia 1914
- F. ARESE, *Introduzione all'età patrizia*, in *Storia di Milano*, Fondazione Treccani degli Alfieri, XI, Milano 1958, pp.7-15
- A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Razon y fe, Madrid 1912-1915, 7 voll.
- W. V. BANGERT, *Storia della Compagnia di Gesù*, Marietti, Genova, 1990
- M. BATTLORI, *Note sull'ambiente missionario nell'Italia del Cinquecento*, in H. JEDIN (a cura di), *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Antenore, Padova 1960, pp.83-9
- A. BERNAREGGI, *La fondazione del seminario di Milano*, in "Humilitas. Miscellanea storica dei seminari milanesi", 6 (aprile 1929), pp.165-69; 7 (maggio 1929), pp.197-208; 8 (giugno-luglio 1929), pp.228-234; 9 (agosto-settembre 1929) pp.260-63; 10 (ottobre 1929), pp.292-95
- R. BÖSEL, *Episodi emergenti dell'architettura gesuitica in Italia*, in M.I. ALVARO ZAMORA, J. IBÁÑEZ FERNÁNDEZ, J.F. CRIADO MAINAR (a cura di), *La arquitectura jesuítica. Actas del Simposio Internacional, Zaragoza, 9, 10 y 11 de diciembre de 2010*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2012, pp.71-89
- G. BOTTEREAU, *Le rôle de l'indifférence dans la spiritualité igniatiennne*, in «Revue d'Ascétique et Mystique» 45, 1969, pp.396-400
- L.M. BROCKEY, *A journey to the East. The Jesuit mission to China, 1579-1724*, Harvard University Press, Cambridge (USA) 2007
- P. BROGGIO, *La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo*, in *Mélanges de l'école française de Rome*, 2003, 115-1, pp.227-261
- P. BROGGIO, F. CANTÙ, P.-A. FABRE, A. ROMANO (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Morcelliana,

Brescia 2007

P. BROGGIO, *Attività missionarie e strategie insediative nelle provincie spagnole della Compagnia di Gesù (1581-1700)*, in P. BROGGIO, F. CANTÙ, P.-A. FABRE, A. ROMANO (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva, Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Morcelliana, Brescia 2007, pp.87-118

J. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle 1814-1914*, G. Beauchesne, Parigi 1914-1922, 4 voll.

E.J. BURRUS, *A Monument to Jesuit Heroism*, in "Woodstock Letters", 84, 1955, pp.335-347

A. CADONNA, F. GATTI (a cura di), *Cina: miti e realtà. Atti del convegno, Venezia, 21-23 maggio 1998*, Cafoscarina, Venezia 2001

A.R. CAPOCCIA, *Per una lettura delle indipetæ italiane del Settecento: "indifferenza" e desiderio di martirio*, in "Nouvelles de la Republique des Lettres", 2000-I, pp.7-47

A. R. CAPOCCIA, *Le destin des indipetæ au-delà du XVI^e siècle* in B. VINCENT, P.-A. FABRE (a cura di), *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, Ecole française de Rome, Roma 2007

L. CARREZ, *Atlas Geographicus Societatis Jesu*, Parigi 1900

M. CASASSA, *La Compagnia di Gesù nel Piemonte orientale nei secoli XVI, XVII e XVIII*, in *La Compagnia di Gesù e la società piemontese. Le fondazioni del Piemonte orientale*, Archivio di Stato di Vercelli e Associazione Archivi e Storia, Vercelli 1995, pp.1-11

G. CASTELLANI, *I primi tentativi per l'introduzione dei Gesuiti a Milano (1545-1559)*, in "Archivum Historicum Societatis Iesu", 3 (1934), pp.36-47

G. CASTELLANI, *La fondazione del Collegio Brera di Milano secondo i documenti inediti del tempo (1563-1572)*, in "La Civiltà Cattolica", 85 (1934), II, pp.509-522; III, pp.28-40, pp.586-597

E. CATTANEO, *Nel IV centenario della fondazione del seminario di Milano*, in "La scuola cattolica", 92 (1964), pp.291-302

M. CATTO, *La Compagnia divisa*, Morcelliana, Brescia 2009

F. CHABOD, *Lo stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Einaudi, Torino,

1971

L. CHÂTELLIER, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans le cadre du diocèse Strasbourg (1650-1770)*, Parigi 1981

L. CHATELLIER, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI-XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Garzanti, Milano 1994

L. CHÂTELLIER, *L'Europa dei devoti*, Garzanti, Milano 1998

T.V. COHEN, *Why the Jesuits joined. 1540-1600*, in *Communications historiques. La société historique du Canada*, 9 (1), 1974, 237-258

E. COLOMBO, *Repetita Iuvant. Le litterae indipetae di Metello Saccano (1612-1662) e compagni*, in P. GIOVANNUCCI (a cura di), *Scrivere lettere. Religiosi e pratiche epistolari tra XVI e XVIII secolo*, Padova University Press, Padova 2018, pp.69-91

E. COLOMBO, *Lacrime e sangue. Martirio e missione nella Compagnia di Gesù in età moderna*, in *Annali di Scienze Religiose*, 12/2019, pp.53-123

E. COLOMBO, M. MASSIMI, *Cartas de un viaje interior. Una investigación en curso sobre las cartas indipetae italianas de la Nueva Compañía*, in L. CORREA, E. COLOMBO, G. WILDE (a cura di), *Las misiones antes y después de la restauración de la Compañía de Jesús. Continuidades y Cambios*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de Mexico 2014

E. COLOMBO, M. MASSIMI, *In viaggio. Gesuiti italiani candidati alle missioni tra Antica e Nuova Compagnia*, Il sole 24 ore, Milano 2014

E. COLOMBO, G. MONGINI (a cura di), *L'“ardentissima brama delle missioni”*. *Nuove fonti per la storia della Compagnia di Gesù tra Otto e Novecento: percorsi di ricerca nelle lettere indipetae*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 88, 2016

E. COLOMBO, M. ROCHINI, *Four Hundred Years of Desire. Ongoing Research into the Nineteenth Century Indipetae*, in N. GUASTI (a cura di), *Representation of the Other and Intercultural Experiences in a Global Perspective (16th to 20th Centuries)*, Mimesis International, Milano 2017, pp.83-108

G. COPPOLA, *Fisco, finanza e religione: lo Stato di Milano da Carlo a Federigo*, in H. KELLENBENZ, P. PRODI (a cura di), *Fisco, religione, stato nell'età confessionale*, Il Mulino,

Bologna 1989, pp.293-354

G. COZZI, *Gesuiti e politica sul finire del '500. Una mediazione di pace tra Enrico IV, Filippo II e la sede apostolica proposta dal P. Achille Gagliardi alla Repubblica di Venezia*, in «Rivista Storica Italiana», 1963 (75), fascicolo III, pp.477-537

A. DE BACKER, A. DE BACKER, A. CARAYON, C. SOMMERVOGEL (a cura di), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 voll., Bruxelles-Parigi 1890 e seguenti

C. DE CASTELNAU L'ESTOILE, *Élection et vocation. Le choix des missionnaires dans la province jésuite du Portugal (1592-1596)* in B. VINCENT, P.-A. FABRE (a cura di), *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, Ecole française de Rome, Roma 2007, 21-43, pp.24-8

M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna, 1987

C. DE DALMASES, *Il Padre Maestro Ignazio. La vita e l'opera di Sant'Ignazio di Loyola*, Jaca Book, Milano 1984

C. DE DALMASES, *Dionisio Vázquez*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001, IV, p.3911

J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, Città Nuova, Roma 1992

I. DE LOYOLA, *Ecrits*, traduits et présentés sous la dir. De M. Giuliani, Desclée de Brouwer, Paris 1991

A. DEMOUSTIER, *Les catalogues du personnel de la Province de Lyon en 1587, 1606 et 1636*, in «AHSI», XLII, 1973, pp.3-105

P. DEZZA, *Grados en la Compañía de Jesús*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001

P.-A. FABRE, *Saggio di geopolitica delle correnti spirituali. Alonso Sánchez tra Madrid, il Messico, le Filippine, le coste della Cina e Roma (1579-1593)*, in P. BROGGIO, F. CANTÙ, P.-A. FABRE, A. ROMANO (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Morcelliana, Brescia 2007, pp.185-203

P.-A. FABRE, *Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leurs indigetæ*

(1580-1605) in B. VINCENT, P.-A. FABRE (a cura di), *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, Ecole française de Rome, Roma 2007

P.-A. FABRE, *La décision de partir comme accomplissement des Exercices? Une lecture des Indipetae*, in T. MCCOOG, *Ite inflammate omnia: selected historical papers from conferences held at Loyola and Roma in 2006*, Istitutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2010, 45-70, pp.57-58

P.-A. FABRE, *Les quarante «martyrs du Brésil» (1570) et leur procès en béatification (1854): historiographie et hagiographie dans la longue Compagnie de Jesús*, in *Rivista di storia del cristianesimo*, 2/2018 (vol.15), pp.321-340

P.-A. FABRE, A. ROMANO (a cura di), *Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelle approches*, in “Revue de synthèse”, s.4, 2-3, 1999

C. FERLAN, *Candidati alle Indie. Le litterae indipetae nella Compagnia di Gesù*, testo presentato in occasione della giornata di studi “Padre Kino e i suoi tempi. Una riflessione storica”, Trento 10.11.2011

I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *La reforma de las órdenes religiosas en tiempos de Felipe II: aproximación cronológica*, in *Felipe II y el Mediterráneo*, vol.2, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid 1999, pp.181-204

I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *El nuncio Niccolò Ormaneto y la reforma de las órdenes religiosas en tiempos de Felipe II (1572-1577)*, in *Madrid, Felipe II y las ciudades de la monarquía*, vol.3, Editorial Actas, 2000, pp.321-332

M. FIRPO, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari, 2016

M. FOIS, *Il generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1581-1615), i sommi pontefici e la difesa dell'istituto ignaziano*, in «Archivum Historiae Pontificiae», XL (2002), pp.199-233

M. FOIS, *Acquaviva Claudio*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Istitutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001, vol.II, pp.1614-1621

V. FRAJESE, *Sarpi scettico*, Il Mulino, Bologna 1994

L. FRIAS, *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España*,

Administración de Razón y Fe, Madrid 1923, 2 voll.

M. FRIEDRICH, *Circulating and Compiling the Litterae Annuae. Towards a History of the Jesuit System of Communication*, in "Archivum Historicum Societatis Iesu", 77, 2008, pp.3-39

P. GALLETI, *Memorie storiche intorno alla provincia romana della Compagnia di Gesù dall'anno 1814 all'anno 1870*, Tip. Agostiniana, Roma 1914, 2 voll.

R. GARCÍA CÁRCCEL, *Las relaciones de la monarquía de Felipe II con la Compañía de Jesús*, in *Felipe II y el Mediterraneo*, II, Madrid 1999, pp.219-241

R. GARCÍA VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, P. Università Gregoriana, Roma 1954

R. GARCÍA VILLOSLADA, *Sant' Ignazio di Loyola*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo, 1990

D. GENTILCORE, *Accomodarsi alla capacità del popolo: strategie, metodi e impatto delle missioni nel regno di Napoli, 1600-1800*, in "Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée", 109/2, 1997, pp.689-722

L. GIARD (a cura di), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Presses universitaires de France, Parigi 1995

L. GIARD, *Le Catéchisme des jésuites d'Étienne Pasquier, une attaque en règle*, in P.-A. FABRE, C. MAIRE (a cura di), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2010, pp.73-90

L. GIARD, L. DE VAUCELLES (a cura di), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Jérôme Millon, Grenoble 1996

M. GIOIA, *Per via di annichilazione. Un inedito mistico del '500*, Gregorian University press-Morcelliana, Roma-Brescia 1994

G. GOYAU, *Missions and Missionaries*, Flammarion, Londra 1932

A. 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, 2000, pp.109-92

A. GUERRA, *Un generale tra le milizie del papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da*

Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù, Franco Angeli, Milano 2001

A. GUIDETTI, *Le missioni popolari: i grandi Gesuiti italiani*, Rusconi, Milano 1988

A. HAMY, *Documents pour servir à l'histoire des domiciles de la Compagnie de Jésus dans le monde entier de 1540 à 1773*, Paris, A. Picard, 1892

P. H. HARTMANN, *I gesuiti*, Carocci, Roma 2003

A. HUERGA, *Historia de los alumbrados*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978-1994, 5 voll.

G. IMBRUGLIA, *Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)*, in A. PROSPERI, W. REINHARD (a cura di), *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Il Mulino, Bologna 1992, pp.287-308

G. IMBRUGLIA, *La milizia come «maniera di vivere» dei gesuiti: missione, martirio, obbedienza*, in *Rivista di storia del cristianesimo*, 2/2018 (vol.15), pp.271-284

S. ISIDORI, *Il “martirio” del padre gesuita Miguel de Urrea (1554-1597) nel lento processo di legittimazione delle missioni di estirpazione dell'isoaltria*, in *Annali di Scienze Religiose*, 12/2019, pp.125-153

E. JIMÉNEZ PABLO, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, Ediciones Polifemo, Madrid 2014

L. LAZZERINI, *Officina Sarpiana. Scritture del Sarpi in materia di gesuiti*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, vol. 58, n. 1 (gennaio-giugno 2004), pp.29-80

E. LAMALLE, *La documentation d'histoire missionnaire dans le “Fondo Gesuitico” aux archives romaines de la Compagnie de Jésus*, in “*Euntes docete*”, 21, 1968, pp.131-176

E. LAMALLE, *L'archivio di un grande ordine religioso: l'Archivio Generale della Compagnia di Gesù*, in “*Archiva Ecclesiae*”, 24-25, 1981-2, pp.89-120

A. LEANZA, *La Compagnia di Gesù in Sicilia e il primo secolo del suo rinascimento*, Tip. Francesco Lugaro, Palermo 1914

S. LEITE, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, Livraria Portugalia, Lisbonne-Rio de Janeiro 1938-1950, 10 voll.

Lettere de' Prepositi Generali. A' Padri e Fratelli della Compagnia di Giesù, stampato a

Roma, presso il Collegio Romano nel 1606

G. LEMEUNIER, *Encadrement religieux et croissance rurale: l'implantation Jésuite au Royaume de Murcie, XVIe-XVIIe siècles*, in *Les jésuites parmi les hommes*, sous la direction de Demerson-B. Dompnier-A. Regond, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont Ferrand II; Clermont Ferrand 1987, pp.331-338

C. LUONGO, *Silvestro Landini e le «nostre Indie». Un pioniere delle missioni popolari gesuitiche nell'Italia del Cinquecento*, Atheneum, Firenze 2008

B. MAJORANA, *Missionarius/concionatur. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVII-XVIII secolo)*, in «Aevum», 73 (1999), pp.807-829

B. MAJORANA, *Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI^e-XVIII^e siècle)*, in “Annales. Histoire, Sciences Sociales”, 57/2, 2002, pp.297-320

B. MAJORANA, *Tra carità e cultura: formazione e prassi missionaria nella Compagnia di Gesù*, in P. BROGGIO, F. CANTÙ, P.-A. FABRE, A. ROMANO (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Morcelliana, Brescia 2007, pp.219-260

B. MAJORANA, *Offerta di sé e edificazione fra i missionari interni dell'antica Compagnia di Gesù*, in *Annali di Scienze Religiose*, 12/2019, pp.155-182

A. MALDAVSKY, *Administrer les vocations. Les Indipetae et l'organisation des expéditions de missionnaires aux Indes Occidentales au début du XVIIe siècle* in B.VINCENT, P.-A. FABRE (a cura di), *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, Ecole française de Rome, Roma 2007

A. MALDAVSKY, *Società urbana e mobilità missionaria: i Milanesi e la missione lontana all'inizio del Seicento* in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, Editrice Morcelliana 2009, pp.159-184

A. MALDAVSKY, *Pedir las Indias. Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico*, in *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol.33, 132, 2012, pp.147-181

A. MARQUEZ, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Taurus, Madrid, 1980

- J. MARTÍNEZ MILLÁN, *El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición*, in «Trocadero: revista de historia moderna y contemporánea», n.6-7, 1994-1995, pp.103-124
- J. MARTÍNEZ MILLÁN, *La crisis del “partido castellano” y la transformación de la Monarquía Hispana en el cambio de reinado de Felipe II a Felipe III*, in «Cuadernos de Historia Moderna. Anejos», n.2, 2003, pp.11-38
- J. MARTÍNEZ MILLÁN, *Elites de poder en las Cortes de las Monarquías Española y portuguesa en el siglo XVI*, in «Miscelánea Comillas: revista de Ciencias Humanas y Sociales», vol.61, n.118, 2003, pp.169-202
- J. MARTÍNEZ MILLÁN, *Evolución política y religiosa de la Monarquía Hispana durante el siglo XVII*, in «Carthaginensia: Revista de estudios e investigación», vol.31, n.59-60, 2015, pp.215-250
- J. MARTÍNEZ MILLÁN, *La reforma espiritual de Santa Teresa de Jesús y su relación con las facciones cortesanas de la monarquía hispana*, in «Hispania Sacra», vol.67, n.136, 2015, pp.429-266
- J. MARTÍNEZ MILLÁN, *El movimiento descalzo en los siglos XVI y XVII*, in *Libros de la Corte*, n. extra 3, 2015, pp.101-120
- J. MARTÍNEZ MILLÁN, *Transformacion y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594) in I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in antico regime. Atti del Seminario di Studi Georgetown University, Fiesole, 20 ottobre 1995, a cura di F. Rurale, Bulzoni, Roma 1998, pp.101-130*
- A. MARTIN LYNN, *Henry III and the Jesuit politicians*, Droz, Ginevra 1973
- M. MASSIMI, P.R. DE ANDRADA PACHECO, *O conhecimento de si nas Litterae Indipetae*, in “Estudos de Psicologia”, 10/3, 2005
- M. MASSIMI, A.B. PRUDENTE, *Um encendido desejo das Indias*, Edições Loyola, Saõ Paolo 2002
- T. M. McCOOG (a cura di), *The Mercurian Project. Forming Jesuit culture, 1573-1580*, IHSI-The Institute of Jesuit Sources, Rome-St Louis 2004
- T. McCOOG, *The Society of Jesus in Ireland, Scotland, and England, 1589-1597. Building*

the faith of Saint Peter upon the King of Spain's Monarchy, Taylor & Francis Ltd, 2017

G. MONGINI, *Missioni estere e tradizioni identitarie nella Compagnia di Gesù. Le lettere indipetae italiane del primo Ottocento (1817-1835)*, in “Ricerche di Storia Sociale e Religiosa”, 84, 2013, pp.59-94

G. MONGINI, *I rischi dei nuovi mondi. Tra «nuova scienza» e missioni in Oriente: ambiguità e conflitti della vocazione del gesuita Cristoforo Borri*, in M. CATTO, G. SIGNOROTTO (a cura di), *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Bulzoni, Roma 2015, 521-40

G. MONGINI, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016

G. MONGINI, «*Se il Signore mi chiama veramente*». *Le vocazioni missionarie nelle indipetae dei gesuiti della provincia veneta alla metà dell'Ottocento: il caso di Francesco Saverio Cavalieri*, in “Ricerche di storia sociale e religiosa”, 88, 2016, pp.89-117

G. MONGINI, *L'apostolo gesuitico tra propaganda religiosa e autoconservazione. Aspetti del martirio nella Compagnia di Gesù (1540-1580)*, in *Annali di Scienze Religiose*, 12/2019

G. MONGINI, «*Esser questa la volontà del Signore*». *Vocazioni missionarie dei gesuiti nelle lettere indipetae piemontesi del Settecento (1700-1765)*, in P. GIOVANNUCCI (a cura di), *Scrivere lettere. Religiosi e pratiche epistolari tra XVI e XVIII secolo*, Padova University Press, Padova 2018, pp. 93-119

A. MONTI, *La Compagnia di Gesù nel territorio della Provincia Torinese*, Tip. M. Ghirardi, Chieri 1914.1920, 5 voll.

F. MOTTA, *Invenzione e identità nel gesuitismo*, in «Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale», vol.53, settembre 2019, pp.69-94

Memorialistas, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Institutum Historicum S.I., Roma 2001, 4 voll., III, pp.2615-2616

Monumenta Historica Societatis Jesu, Monumenta Ignatiana, series tertia, Constitutiones, vol.65, tomus tertius, Typis PUG, Romae 1938

A. NARBONE, *Annali siculi della Compagnia di Gesù dall'anno 1805 al 1859*, Tip. G. Bondi,

Palermo 1907, 2 voll.

E. NOVI CHAVARRIA, *Il governo delle anime: azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d'Italia: secoli XVI-XVIII*, Editoriale Scientifica, Napoli 2002

J. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Vita e Pensiero, Milano 1999

J. O'MALLEY, *The historiography of the Society of Jesus*, in J. W. O'MALLEY, G. A. BAILEY, S. J. HARRIS, T. F. KENNEDY (a cura di), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London, 2000, 3-37

J. W. O'MALLEY, *I gesuiti e il papa*, Vita e Pensiero, Milano 2016

G. ORLANDI, *La missione popolare in età moderna*, in G. DE ROSA, T. GREGORY, A. VAUCHEZ (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp.419-452

S. PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*, Olschki, Firenze 2004

S. PAVONE, *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Salerno Editrice, Roma 2000

S. PAVONE, *Antigesuitismo politico e antigesuitismo gesuita: alcuni testi a confronto*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», a. XL, 2004, pp.255-282

S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Laterza, Roma-Bari 2004

S. PAVONE, *Giano bifronte: la Compagnia di Gesù tra Imago primi saeculi (1640) e antigesuitismo secentesco*, in T. MCCOOG, *Ite inflammate omnia*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2010, pp.229-254

S. PAVONE, *I dimessi dalla Compagnia negli anni del generalato di Francesco Borgia: una nuova questione storiografica*, in *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religion y cultura en la edad moderna*, Albatros Ediciones-Institutum Historicum Societatis Iesu, Valencia-Roma 2011, pp. 465-479

L. PETECH, *Borri Cristoforo*, Dizionario Biografico degli Italiani, volume 13, 1971

P. PIRRI, *Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 1945, 14, pp. 1-72

G. PIZZORUSSO, *Le choix indifférent. Mentalités et attentes des Jésuites aspirants*

missionnaires dans l'Amérique française au XVII^e siècle, in “Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée”, 109, 1997, pp. 881-94

G. PIZZORUSSO, *Autobiografia e vocazione in una lettera inedita del gesuita Pierre-Joseph-Marie Chaumont, missionario in Canada (1637)*, in M. DONATTINI, G. MARCOCCI, S. PASTORE (a cura di), *L'Europa cristiana divisa e i Nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, vol.2, Edizioni della Normale, Pisa 2011, pp. 191-202

J. PLAZAOLA (a cura di), *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Congreso Internacional de Historia (9-13 septiembre 1991), Mensajero, Bilbao 1992

G. POLITI, *Aristocrazia e potere politico nella Cremona di Filippo II*, SugarCo Edizioni, Milano 1976

A. PONCELET, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas. Établissement de la Compagnie de Jésus en Belgique et ses développements jusqu'à la fin du règne d'Albert et d'Isabelle*, Marcel Hayez, Bruxelles 1927, 2 voll.

A. PROSPERI, *Intelletuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in C. VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia Einaudi. 4: Intelletuali e potere*, Einaudi, Torino 1981, pp. 159-252

A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996

A. PROSPERI, *L'Europa cristiana e il mondo. Alle origini dell'idea di missione* (1992), ora in ID., *America e Apocalisse*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1999, pp.89-112

A. PROSPERI, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 2016

A. PROSPERI, *'Otras Indias': missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in *Scienze credenze occulte livelli di cultura*, Olschki, Firenze 1982, pp. 205-234, ora in A. PROSPERI, *America e Apocalisse e altri saggi*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa 1999, pp. 65-87

M. REVUELTA GONZÁLEZ, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1984

- A. RIMOLDI, *Le istituzioni di San Carlo Borromeo per il clero diocesano milanese*, in “La scuola cattolica”, 93 (1965), pp.427-458
- F. RODRIGUES, *Historia da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Apostolado da Imprensa, Porto 1931, 4 voll.
- M. ROSA, *Acquaviva Claudio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 1960, t.1, pp.168-178
- M. ROSA, *Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento*, in ID., *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, De Donato, Bari 1976, pp.245-272
- G.C. ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Einaudi, Torino 2001
- E. ROTA, *Gli ebrei e la politica spagnola in Lombardia*, in «Bollettino della società Pavese di Storia Patria», VI (1906), pp.349-382
- F. RURALE, *Storia e apologia della Compagnia di Gesù: l’ingresso in San Fedele a Milano (1567)*, in “Nuova rivista storica”, 1987, 1-2, pp.115-136
- F. RURALE, *I Gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*, Bulzoni, Roma 1992
- F. RURALE, *La provincia milanese della Compagnia di Gesù tra Cinque e Seicento: struttura organizzativa e problemi politico-finanziari*, in *La Compagnia di Gesù e la società piemontese. Le fondazioni del Piemonte orientale*, Archivio di Stato di Vercelli e Associazione Archivi e Storia, Vercelli 1995, pp.47-59
- F. RURALE, *Carlo Borromeo, Botero, Mazzarino: incontri e scontri nella ridefinizione del potere sacerdotale e della politica ‘moderata’*, in *Carlo Borromeo e l’opera della “Grande Riforma”. Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, Credito Artigiano, Milano 1997, pp.289-302
- F. RURALE, *Clemente VIII, i gesuiti e la controversia giurisdizionale milanese*, in G. SIGNOROTTO, M. A. VISCEGLIA (a cura di), *La corte di Roma tra Cinque e Seicento: “teatro” della politica europea*, Bulzoni Editore, Roma 1998, pp.323-366
- F. RURALE, *Religione e politica nella Lombardia di Filippo II in Felipe II y el Mediterraneo*,

vol. II, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid 1999, pp.243-264

F. RURALE, *La Compagnia di Gesù tra riforme, controriforme e conferma dell'Istituto (1540-inizio XVII secolo)*, in «Cheiron», XXII (2005), n.43-44, pp.25-52

F. RURALE, *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna*, Carocci, Roma 2008

C. RUSSELL, *Imagining the "Indies": Italian Jesuit Petitions for the Overseas Missions at the Turn of the Seventeenth Century*, in M. DONATTINI, G. MARCOCCI, S. PASTORE (a cura di), *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, vol.2, Edizioni della Normale, Pisa 2011, pp.179-189

M. SANGALLI, *Cultura, politica e religione nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento*, Istituto Veneto di Scienze, Venezia 1999

P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, a cura di M. D. Busnelli, Laterza, Bari 1931

P. SARPI, *Opere*, Helmstadt (Verona), 1765

M. SCADUTO, *Scuola e cultura a Milano nell'età borromaica*, in *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21-26 maggio 1984)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1986, vol.2, pp.963-994

M. SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L'epoca di Giacomo Lainez (1556-1565). Il governo*, La Civiltà Cattolica, Roma 1964

M. SCADUTO, *La strada e i primi gesuiti*, in *Archivum Romanum Societatis Iesu*, XL, 1971, pp.323-390

M. SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L'epoca di Giacomo Lainez (1556-1565). L'azione*, La Civiltà Cattolica, Roma 1974

M. SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L'opera di Francesco Borgia (1565-1572)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1992

G. SIGNOROTTO, *Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento*, in G. ZARRI (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, 177-201

J. SIMÓN DÍAZ, *Historia del Colegio Imperial de Madrid (del estudio de la villa al Instituto*

- de San Isidro: años 1346-1955*), Instituto de estudios madrileños, Madrid 1952
- C. SORREL, F. MEYER (a cura di), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e au XX^e siècle*, Institut études savoisiennes de l'Université de Savoie, Chambéry 2001
- L.V. SOUZA, M. MASSIMI, *Il desiderio dell'oltremare nelle litterae indipetae: le condizioni psicologiche per l'azione nella narrativa di giovani gesuiti del sedicesimo secolo*, in "Memorandum", n.3, 2002, pp.55-71
- P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, La Civiltà Cattolica, Roma 1950-1951, 4 voll.
- J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *El Real Colegio de la Compañía en Salamanca y las misiones populares (1654-1766)*, in «Salmanticensis», vol. XXII, 2 (1975), pp.297-330
- B. ULIANICH, *Considerazioni e documenti per un'ecclesiologia di Paolo Sarpi*, in *Festgabe Joseph Lortz*, Baden-Baden, 1958, II, pp.363-444
- B. VINCENT, *Le désir du martyre: les conditions du martyre "juste" selon le gouvernement de l'ordre*, in *Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558*, in "Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée", 111, 1999, pp.324-9
- M. VOLPE, *I Gesuiti nel napoletano*, Tip. M. D'Auria, Napoli 1914-1915, 2 voll.
- L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, Desclée, Roma 1919-1934, 16 voll.
- M. E. WILLIAMS, *The Venerable English College Rome*, Associated Catholic on behalf of the College, Dublino 1979
- M. ZANARDI (a cura di), *I Gesuiti a Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù*, Atti del convegno di studi, Venezia, 2-5 ottobre 1990, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1994
- I. ŽUPANOV, *Disputed Missions. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Oxford University Press, New Delhi 1999