

# Conflitto e riconciliazione: uno sguardo attraverso la storia della Compagnia di Gesù

di MARTÍN M. MORALES S.J.\*

## 1. L'approccio storico

Spesso le persone si pongono nei confronti della storia con una certa leggerezza. Confessano il loro piacere per la storia: “Non sono uno storico” -dicono- riconoscendo in qualche modo che c'è un mestiere, una disciplina “ma la storia mi è sempre piaciuta”. Questa approssimazione si potrebbe verificare molto difficilmente in altri ambiti. In campo medico, per esempio, nessuno si metterebbe nelle mani di qualcuno che dice di piacerli la chirurgia per sottoporsi a un intervento.

Questa posizione nei confronti della storia la avvicina alla letteratura producendo una ibridazione di forme discorsive che ha come risultato una “storia” che potremmo definire “romanzata”.

Come è possibile che si manifesti questo tipo di “storia romanzata” nel nostro sistema sociale all'interno del quale la produzione cognitiva si realizza, in modo predominante, per mezzo della scienza che si regge sul binomio vero/falso a prescindere da convinzioni etiche o religiose? Come è possibile sostenere, ancora oggi, questo anacronismo grazie al quale si guarda al presente con occhiali che provengono dal passato? Una prima risposta potrebbe essere che questa posizione rinuncia in partenza a produrre scienza attraverso l'uso della storia.

La critica e sfiducia postmoderna nei confronti delle *verità assolute* non fa che accrescere nel sistema sociale la contingenza, frutto questa di una osservazione che considera gli elementi di un sistema come né impossibili, né necessari. Il risultato di questa osservazione implicherà a sua volta un aumento considerevole della complessità. Questa “storia romanzata” e leggera funziona come una potente formula di riduzione della contingenza e pertanto della complessità. Una narrazione di questo tipo calma l'enorme pressione selettiva che si innesca a partire dal bisogno di affrontare processi decisionali, o quando si vogliono stabilire catene causali che permettano di generare conoscenza in tempi di grande incertezza, quali sono non solo i secoli XVI e XVII, ma soprattutto la nostra contemporaneità.

\* MARTÍN M. MORALES S.J., Professore ordinario nella Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa della Pontificia Università Gregoriana.

Ci sono altri punti da cui partire per pensare il mestiere dello storico. L'operazione storiografica, così come la intendo io, dovrebbe iscriversi in una teoria generale nella quale possano collocarsi di volta in volta i concetti. Questa teoria potrebbe denominarsi *teoria della differenziazione*. La scrittura della storia, dal canto suo, dovrebbe muoversi a partire da una determinata concezione della società. È un paradosso difficilmente sostenibile che la narrazione storica sia astorica, vale a dire che non prenda in considerazione i cicli evolutivi, il flusso del tempo o le condizioni di possibilità di certi fenomeni sociali, così come la loro descrizione.

## 2. Il tema della riconciliazione

Il tema della riconciliazione è emerso in modo insistente negli ultimi anni sia in ambito politico che religioso. Scorrendo le prime pagine di diverse testate si trovano sempre più spesso notizie di processi di riconciliazione: in Venezuela, in Colombia, nelle Coree, e ultimamente in Messico. In alcuni di questi paesi, ai quali si potrebbe aggiungere l'Argentina, la *riconciliazione* è stata vista, in certe occasioni, come assenza di giustizia e tentativo di dimenticanza.

In un sistema sociale differenziato funzionalmente le declinazioni del termine *riconciliazione* non possono che riferirsi a comunicazioni che non trovano corrispondenze identiche in tutti i sistemi. Così, quando la comunicazione politica segue il tema della "riconciliazione", non fa altro che unirsi alla selezione realizzata dai mezzi di comunicazione di massa che in questo modo generano l'opinione pubblica e il consenso. Il tema selezionato non determina il contenuto delle opinioni, ma cattura l'attenzione e i politici devono stare attenti a questa cattura.

La Chiesa cattolica, da parte sua, ha assecondato questa tendenza tematica all'interno del proprio sistema religioso, talvolta presentandosi come portatrice di una semantica capace di ordinare le semantiche degli altri sistemi (politico, economico, giuridico, ecc.). Il sistema sociale nel quale si installa il tema della "riconciliazione" è caratterizzato da una differenziazione funzionale. Si muove in un sistema dove si sono dissolte le società strutturate in modo gerarchico configurandosi come società policentriche, senza un centro dominante, dove convivono in modo più o meno autonomo diversi sistemi (politico, giuridico, economico...).

Un possibile modo per affrontare il tema della "riconciliazione", a partire da una teoria della differenziazione, è riflettere su cosa si oppone e a che cosa si oppone. Cosa osserviamo quando consideriamo il concetto di riconciliazione?

"Riconciliazione" implica oggi semanticamente una riduzione di complessità che evita di pensare al conflitto. Il termine "riconciliazione" può essere considerato con un "significante flottante" nel senso in cui è utilizzato da Lévi-Strauss<sup>1</sup>. Il "significante flot-

<sup>1</sup> Lévi-Strauss, C. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss" in *Mauss, Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950.

tante” rappresenta un valore indeterminato di significazione, la cui funzione sarebbe di coprire la distanza tra la significazione e il significato, o meglio, segnalare il fatto che in una data circostanza o occasione si è stabilita una relazione inadeguata tra la significazione e il significato, a scapito dei rapporti complementari precedenti. Questo vuoto del significante flottante permette, per esempio, che il tema della riconciliazione circoli all’interno dei diversi sistemi con connotazioni diverse.

### 3. La semantica della *riconciliazione* all’epoca di Ignazio di Loyola

Una scrittura della storia capace di porsi in modo transdisciplinare adottando una teoria sociale della differenziazione deve partire col superare l’ingenuità della domanda: *cosa è stato?* e cominciare a interrogarsi su *come è stato visto* (o come si vede) ciò che è stato. Il baricentro di questa storia si costruisce non tanto a partire da una concezione ontologica del passato, ma a partire da una posizione epistemologica. Dovremmo chiederci in questo caso come la “riconciliazione” sia stata vista, osservata e vissuta. L’osservazione alla quale mi riferisco non fa capo a un individuo, ma piuttosto a un sistema che osserva: quello della società del secolo XVI. Solo se lo storico riuscirà a stabilire e registrare le differenziazioni che i diversi sistemi sociali mettono in atto nell’operazione di osservazione, si arriverà a constatare l’impossibilità di una equivalenza tra il termine “riconciliazione” che troviamo nella bolla *Exposcit debitum* di papa Giulio III (1550), nella quale si espone e si approva la regola fondazionale della Compagnia di Gesù, e quello che adoperiamo ai giorni nostri.

Dovremmo essere tutti d’accordo sull’impossibilità di affermare che di fronte ad un dipinto, come la *Flagellazione* di Sebastiano del Piombo<sup>2</sup>, noi possiamo avere la stessa visione e esperienza che fecero le persone entrate in quella chiesa nel secolo XVI. L’unica possibilità per sostenere questa posizione sarebbe partire da una concezione di “esperienza” astorica per la quale l’osservatore è indifferente, sia questo un prete spagnolo chiamato Ignazio di Loyola o un gesuita dell’attuale Università Gregoriana. Per una teoria così costruita l’osservatore non conterebbe nulla e l’esperienza non sarebbe in modo alcuno storicizzabile.

Se si ammette che l’esperienza può essere soltanto *esperienza narrata* dobbiamo rimandare necessariamente alla società, cioè, ad una sua struttura e semantica. Questo ci porterebbe a considerare che ciò che si può esperire è determinato dalla distinzione che un sistema sociale stabilisce al suo interno tra possibile e impossibile. Per capire come si sposta la frontiera del possibile e impossibile dovremmo convenire che oggi, a differenza di quanto poteva avvenire in passato, non sarebbe ammissibile che una madre per

<sup>2</sup> Il dipinto si trova nella Chiesa di San Pietro in Montorio a Roma, ben conosciuta da Ignazio di Loyola.

curare il tumore del figlio si affidi esclusivamente alla preghiera. Innanzi a una simile eventualità non solo interverrebbe il sistema di diritto, ma anche quello religioso. Uno degli scopi della ricerca storica potrebbe essere determinare in che modo si sia modificata la struttura sociale e come si sia spostata questa frontiera.

Se osserviamo la società di Ignazio di Loyola come un sistema sociale con una differenziazione interna di tipo stratificato (dall'alto al basso), ne consegue che la semantica che si adoperava allora ha ben poco a che fare con la nostra. Questa considerazione degli aspetti semantici, da sviluppare con l'ausilio di una storia concettuale, non solo consentirà di vedere l'uso e il significato di un determinato termine, ma attraverso termini chiave come "riconciliazione", "guerra", "pace", "uomo" potremmo avere un efficace accesso ad alcune immagini fondamentali con cui veniva costruita la realtà; ci permetterebbe, cioè, di riflettere sulla rappresentazione del mondo in diversi ambiti.

Pertanto, per avvicinarsi a ciò che veniva definito con il termine "riconciliazione" nei primi documenti gesuitici o per lo stesso Sant'Ignazio dovremmo riflettere sulla semantica di quella specifica struttura sociale. Questo ci porrà davanti a una società estranea a noi, tanto quanto lo sono la cultura cinese, o la cultura dei guaraní all'epoca della conquista spagnola. L'illusione di vicinanza, che potremmo avere con la società europea del XVI secolo, è precisamente quella che dovremmo problematizzare senza cadere vittime del fascino dell'ovvio.

Come è stato detto, l'espressione *ad reconciliationem dissidentium* si trova per la prima volta nella bolla *Exposcit debitum* e costituisce la regola fondazionale della Compagnia di Gesù. Questa espressione è il frutto di una lunga elaborazione che vide pareri contrari e dubbi tra i compagni fondatori di Ignazio di Loyola. Una certa storiografia è stata attenta a fare scomparire i dissensi tra i primi compagni cercando sempre di mostrarli uniti in una comunione di intenti. Invece, la presenza o meno della "riconciliazione" all'interno di un documento di questa portata ha prodotto almeno seri dubbi. Né nelle prime stesure della *formula instituti*, conosciuta come *Quinque Capitula* e approvata da Paolo III (1539)<sup>3</sup>, né in quella approvata dallo stesso papa con la bolla *Regimini militantis Ecclesiae*<sup>4</sup>, si fa menzione della *reconciliationem ad dissidentium*. Nei dieci anni che separano la *Regimini militantis Ecclesiae* dalla *Exposcit debitum* ci sono stati altri documenti di approvazione e riconoscimento della Compagnia di Gesù, *Sacrosanctae romanae Ecclesiae* (1541), *Iniunctum nobis* (1543), e *Licet debitum* (1549); neanche in questi documenti pontifici si fa menzione della "riconciliazione" pur essendo stati introdotti alcuni cambiamenti importanti riguardo alla povertà apostolica. Chi fosse animato da una teoria, che postuli "le origini" come luogo dove trovare un nucleo di autenticità capace di attraversare i tempi, rimarrebbe molto deluso innanzi all'assenza di questo elemento che oggi, per esempio, viene presentato come costituente. Invece, il tema della "riconciliazione" viene messo in evidenza in una documentazione precedente che raccoglie alcuni dei

<sup>3</sup> *Monumenta Constitutionum*, Roma, IHSI, 1934; I, pp. 14-21.

<sup>4</sup> *Monumenta Constitutionum*, Roma, IHSI, 1934; I, pp. 24-32.



dubbi riguardo alla formulazione di diversi aspetti, considerati centrali, previ alla cristallizzazione definitiva nelle *Constitutiones*: si tratta delle *Sex dubiorum series*<sup>5</sup>.

Nella *Series Prima* il dubbio del P. Juan Alfonso de Polanco, consigliere e segretario di Ignazio di Loyola, riguarda l'esplicitazione o meno dell'opportunità di dichiarare alcune particolarità e dettagli di certi ministeri. Nella risposta a questo *dubium* si stabilisce una distinzione tra ciò che dovrebbe essere presente nella regola, cioè nella *formula instituti* e quello che deve essere fissato nelle *Constitutiones* e poi, eventualmente, essere presente anche nelle *Declarationes* delle stesse<sup>6</sup>. La regola fondamentale dovrebbe pertanto avere contenuti basilari che non dovrebbero essere cambiati, lasciando poi nelle *Constitutiones* spazio per sperimentare ed eventualmente apportare modifiche. Questa divisione aiuterebbe a identificare uno spazio (il testo della *formula*) in cui sia possibile combinare un'ampia generalizzazione con una forte stabilità, vale a dire lo stabilimento di un nucleo a partire dal quale sia possibile costruire, tutte le volte che sia necessaria, l'immagine identitaria per affrontare la variabilità e le devianze. Questa ampiezza permette nuove selezioni che portano così a nuove stabilizzazioni dell'organizzazione. Quando la pressione selettiva aumenterà all'interno dell'organizzazione, sia per l'aumento dei suoi membri, sia per le sollecitazioni dell'ambiente e in genere per la crescita della complessità sistemica, ci sarà un moltiplicarsi, soprattutto a partire dalla fine del secolo XVI, di testi normativi che man mano chiuderanno l'ampiezza della *regola fondamentale*. Questa tendenza s'invertirà, a partire dalla metà del secolo scorso, con certe teorie che auspicano un "ritorno alle fonti" e vedranno in questa proliferazione di regole e norme un soffocamento del "carisma originario".

Polanco tratteggia il modo in cui le bolle papali dovrebbero dichiarare la regola fondamentale della Compagnia: i documenti pontifici devono rispecchiare la sostanza dell'istituto, il suo fine e i suoi mezzi principali che non devono essere sottomessi a cambiamenti. La bolla dovrebbe essere una dichiarazione generica e le parole, aggiunge Polanco, dovrebbero essere "preñadas" affinché non si chiuda la porta ad altre possibilità. Secondo il vocabolario di Covarrubias (1611) "preñada" è una parola che contiene molto di più di ciò che esprime. Al dubbio se includere o meno la *reconciliationem dissidentium* tra le "opere di misericordia corporale", così come poi saranno catalogate nelle *Constitutiones* (n.650), Ignazio risponde: "Afirmative, ma senza scrupolo di obbligo". Questa non obbligatorietà lascia intravedere una gerarchia all'interno dei mezzi per adempiere al fine desiderato. Nel citato numero delle *Constitutiones* si raccoglie la preminenza delle opere di misericordia spirituali nei confronti delle materiali già formulata nella dottrina tomistica e raccolta per l'insegnamento catechetico da Pietro Canisio agli autori di metà '700 come Giuseppe Domenico Borighioni (*Dottrina cristiana*, Torino, 1764).

Già a partire da Rabano Mauro (ca. 776-856) le opere di misericordia spirituali, tra cui, consigliare i dubbiosi, insegnare agli ignoranti, ecc., (*La formazione dei chierici*, 2,28), saranno presentate come proprie dai chierici e dai religiosi che, inoltre, in quanto

<sup>5</sup> *Monumenta Constitutionum*, Roma, IHSI, 1934; I, pp. 268-355.

<sup>6</sup> *Monumenta Constitutionum*, Roma, IHSI, 1934; I, pp. 269-270.

poveri, non dispongono nemmeno di beni da elargire. Con Tommaso d'Aquino si potrebbe pensare che le opere di misericordia spirituali destinate a soccorrere i "difetti [mancanze] che in parte interessano l'anima" (ST, II-II, q. 32, art. 2) si collochino in una graduatoria al di sopra di quelle materiali. Preminenza questa che rispecchia la gerarchia anima/corpo che rimanda a un'unità di una forma sostanziale nella quale l'anima razionale sussume in sé tutte le funzioni proprie delle forme inferiori (vegetativa e sensitiva). Le posteriori spinte secolarizzatrici, che coincidono con la nascita dello stato moderno, porteranno a una crescente distinzione tra religione e morale e metteranno a repentaglio il principio comune referenziale. A partire da questa evoluzione si avrà un progressivo monopolio delle pratiche di misericordia corporali nei confronti delle spirituali. Il dipinto di Caravaggio: *Le sette opere di misericordia* (Napoli, Pio Monte della Misericordia, 1606-7) è un meraviglioso esempio di questo spostamento.

La serie di dubbi rende manifesta, da una parte, la distinzione tra mezzi e fini e aggiunge, dall'altra, una certa instabilità riguardo alla tipologia dei mezzi per raggiungere il fine per cui era stato fondato l'ordine: *occuparsi specialmente della difesa e propagazione della fede, e del progresso delle anime nella vita e nella dottrina cristiana*. La distinzione mezzi/fini è un modo per salvaguardare l'identità in quanto costruito comunicativo. Il fine rimane sufficientemente generalizzato per poter organizzare e gestire le differenze, mentre i mezzi che devono essere necessariamente specificati sono, per questo motivo, la parte variante che rinforza il *telos* invariabile dell'organizzazione. L'installarsi progressivamente del concetto di *novitas* all'interno del sistema sociale, in quanto valore, metterà a repentaglio questa teleologia.

Il tema della riconciliazione, oltre ad essere presente in alcuni documenti fondazionali della Compagnia di Gesù, appare nel carteggio di Ignazio di Loyola attuando le stesse distinzioni. Davanti a che situazioni scattano i meccanismi di riconciliazione? Davanti a quale conflittualità? La riconciliazione è prevista solo per gli amici che si sono divisi per ferite all'onore. L'onore appare come un mezzo per distinguere e conservare la posizione gerarchica all'interno del sistema soprattutto negli anni d'Ignazio di Loyola (metà del XVI), durante il passaggio da una concezione feudale agli stati territoriali. La nobiltà, così come la religione, dovrà cercare nuovi vincoli con la politica, a favore di quella che si chiamerà *ragion di stato* che man mano si attribuirà l'amministrazione dei conflitti, della guerra e della violenza in genere. Il riconoscimento della nobiltà dovrà passare anche attraverso il consenso politico. Le decisioni prese durante il Concilio di Trento potrebbero essere un esempio di questi nuovi vincoli tra politica e religione, come nel caso della condanna del duello fatta nel decreto di riforma generale al capitolo 19: "L'usanza dei duelli -introdotta dal diavolo, perché con la morte sanguinosa dei corpi consegua anche la morte dell'anime- sia del tutto proscritta dal mondo cristiano." Paiono ormai superate tutte le anteriori posizioni della Chiesa medioevale riguardo al duello come parte dei *iudicia Dei*.

Nella società gerarchicamente differenziata si pone, soprattutto nei momenti di cambiamento, la necessità dell'affermazione e del riconoscimento del rango. Il binomio conflitto/riconciliazione si mette in movimento ogni volta che si deve "dare soddisfazione" per l'onore ferito. Il concetto di "onore" servirà a fare delle distinzioni all'interno di un

ordine gerarchico che di volta in volta trova qualche incertezza. Uno dei meccanismi per favorire il riconoscimento dell'onore e pertanto dell'ordine sociale sarà proprio la pratica del duello.

Ignazio di Loyola (5.4.1554) in una lettera a Diego Mirón elogia una disposizione di Giovanni III del Portogallo per la quale si vieta in tutto il regno la pratica del duello. La disposizione regale, in sintonia con quanto disposto dal Concilio di Trento, prevedeva la scomunica dai re agli altri “signori temporali” che nei loro domini avessero permesso il duello. Ad ogni modo, la motivazione che traspare nella lettera di Ignazio è sempre legata, in primo luogo, alla salvaguardia dell'onore e non della vita in quanto tale, la quale non si poteva concepire avulsa dalla questione (distinzione) dell'onore. Ignazio aggiunge altri due punti che rafforzerebbero il decreto del Re; il primo: si dovrebbe considerare un traditore e un infame l'uomo che accettasse la sfida d'onore, il quale dovrebbe perdere i suoi beni e perfino la sua vita. In questo modo, aggiunge: “così con contraria medicina si guarirebbe della malattia e colui che per difendere una parte del suo onore scendesse in campo non lo farebbe temendo di perderlo tutto”. Il secondo punto è di portare le dispute d'onore davanti a un tribunale.

La “satisfazione” proveniente dalla pratica del duello non poté essere arginata né dalla religione, né dalla forza della legge dello stato. Mettere a rischio la propria vita in duello sarà il modo pratico per far vedere (questa è la forza visibile nella pratica) che l'onore è una questione non negoziabile che investe tutta la persona e il suo status sociale. La “pacificazione” attraverso il duello o con il processo giuridico implicherà comunque il riconoscimento del fatto che c'è un infamato e un infame.

#### 4. Il tema della riconciliazione all'interno del *muro universale*

Per considerare le differenze del concetto di “riconciliazione” ai tempi di Ignazio di Loyola rispetto ai nostri, potremmo fare un esempio chiarificatore. Come si è visto, l'unica bolla papale delle tre che approvano la fondazione dell'ordine dei gesuiti, dove appare questo termine (*ad reconciliationem dissidentium*), è la *Exspocit debitum* del 1550. In quell'anno il viceré della Sicilia Juan de Vega y Enríquez organizzò una spedizione ad Al-Mahdia (Tunisi) per recuperarla dalla dominazione del corsaro ottomano Turgut Reis e per cercare di liberare il Mediterraneo occidentale dalle continue incursioni dei barbareschi. Ignazio di Loyola ottenne per questa armata la grazia del giubileo che allora si celebrava. Tra gli “sforzati uomini” a cui venne concessa la grazia si trovava il P. Diego Laínez cappellano della armata<sup>7</sup> del viceré. Il giubileo venne annunciato solennemente nel Campo d'Africa dalla bocca di Diego Laínez, il quale, scrivendo a Ignazio di Loyola, racconta: “molti si confessano e cambiano vita [...] si fanno delle paci

<sup>7</sup> Si veda Borja Medina, Francisco de, “Ignacio de Loyola y el Mar: su política mediterránea” *Revista de Historia Naval* (Instituto de Historia y Cultura Naval. Armada Española) XIII (1995) n.º 50, pp. 11-56.

e delle restituzioni”<sup>8</sup>. In questo caso la riconciliazione che si mette in atto è esclusivamente tra cristiani. Insieme a questa unica possibilità di riconciliazione convive la guerra, anzi la crociata, al singolare così come indicata da Alphonse Dupront<sup>9</sup>. Per lo storico francese il binomio crociata/pellegrinaggio risponde allo stesso slancio. I *milites* aprono e assicurano la strada ai *peregrini* ed è il pellegrinaggio che dà senso e forma alla crociata. Le rappresentazioni della vita di Ignazio di Loyola, come per esempio nella cosiddetta *Autobiografia* o in alcune delle lettere di governo, sono un’icona di questa ambivalenza tra crociata e pellegrinaggio declinato poi come missione. A una prima aspettativa delusa di rimanere a Gerusalemme (1522) se ne aggiunse poi un’altra legata all’impossibilità di ritornarvi (1537) a causa di una nave che mai salpò per la guerra contro il Turco nel Mediterraneo orientale. Il desiderio di Gerusalemme riappare in alcune lettere, negli ultimi anni della sua vita.

La crociata non è solo forza coesiva ma anche forza espansiva capace di estendere la *christianitas* verso quei confini dove ancora non era presente. Lo slancio delle missioni, a partire dalle crisi delle riforme, dovrebbe essere letto come in continuità rispetto a questa concezione. Il mondo che resta fuori dalla *christianitas* viene visto come uno spazio ridotto da conquistare. Le terre di missione e soprattutto le terre americane, che amplificheranno il mondo fino ad allora conosciuto, metteranno a dura prova questa costruzione della realtà. Questa delusione delle aspettative si era già realizzata rispetto alla visione medievale del mondo. La crociata non aveva prodotto le conversioni aspettate; si aprirà quindi il tempo della missione.

Ai tempi di Ignazio di Loyola ritorna la visione della *christianitas*. La religione ha in quell’epoca una funzione sociale tesa a offrire sicurezze interpretative e a canalizzare aspettative. La religione presenterà, soprattutto nei momenti di incertezza, i suoi aspetti polemogeni. Questa attitudine a generare conflitti permetterà di identificare sia la frontiera della *christianitas* sia le sue possibilità di consolidamento ed espansione; si potrà più velocemente e facilmente identificare l’altro riducendo la sua apparizione alla connotazione *amico/nemico*.

In una missiva diretta a Juan de Vega (1552)<sup>10</sup>, Ignazio propone, dopo la caduta di Tripoli in favore degli ottomani e la disfatta dell’armata di Andrea Doria nella battaglia di Ponza, la costituzione di una grande armata per la difesa del Mediterraneo occidentale. Il piano, che Ignazio voleva presentare all’imperatore Carlo V e a suo figlio il principe Filippo, era indirizzato, insieme ad altri obiettivi, a rompere l’alleanza franco-turca. Un dettagliato piano economico prevedeva la costituzione di una flotta di almeno 300 galee: “con ciò si seguirebbe un grande bene per la cristianità e si avrebbe una speranza del suo aumento precisamente lì dove si teme la sua diminuzione e il suo grande danno.” Come spiega Juan Alfonso de Polanco nella lettera a Jeronimo Nadal, Ignazio si “muove” non solo per lo zelo della carità, ma anche per il “lume della ragione” grazie al

<sup>8</sup> MHSI, *Laini Monumenta. Epistola et acta Patris Iacobi Lainii* 8 vol., Madrid, 1912-1917, I, p. 166.

<sup>9</sup> Dupront, Alphonse *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*. Torino, 1993.

<sup>10</sup> Le lettere al riguardo in MHSI, MHSI, *Epistolae et instructiones*, IV, p. 353-359.



quale ha “sentito” che si deve fare questa “grande armata”. La spiegazione che dà Polanco della decisione presa da Ignazio di Loyola stabilisce una distinzione, una forma, che denota una certa novità nella struttura di quel sistema sociale. Polanco scrive che Ignazio si trova da un po’ di giorni con una “impressione”. Questo termine equivale, seguendo la concezione agostiniana (*De Civitate Dei*, lib. 9) ad una impronta formatasi nell’*animus-mens*. Si tratta ad ogni modo di una impressione razionale che arrivando alla *mens* sarà valutata e giudicata. Questo, seguendo il testo della lettera, è già una “señal”, un segno divino per agire, anche se, mancando “un maggiore segno della volontà divina”, si rende necessario il consiglio di altri, in questo caso, quello del P. Jeronimo Nadal. Ma insieme a questo lato della distinzione (spirituale/religioso) ve ne è un altro che emerge verso la fine della lettera: “sarebbe più proprio che altri parlassero di queste cose”. Dal contesto della lettera si potrebbe pensare che “questi altri” siano i principi cristiani che volentieri spendono nell’andare a caccia e nell’arricchire le loro tavole, ma non finanziano le galee “contra gli infedeli”. L’altro lato della distinzione corrisponde all’ambito politico. Infatti, il binomio religione/politica conoscerà nel XVII secolo contrapposizioni sempre più marcate.

L’armata che immagina e desidera Ignazio di Loyola, secondo la lettera, è come un “muro universale”. L’espressione indica che la difesa deve essere pensata come totale (muro) e universale, dove l’universo coincide con la *christianitas*. Ciò che sta all’interno del muro rimanda alla simbolica dell’*Hortus conclusus* medievale che non evoca solo il giardino dell’Annunciazione ma è lo spazio, come ricorda Franco Cardini<sup>11</sup>, dove si fa sintesi tra cultura-cultura e natura selvatica, memoria nostalgica del paradiso: *se paradiso si potesse in terra fare* avrebbe la forma del giardino descritto nel *Filocolo* di Boccaccio. È soprattutto la *tranquillitas ordinis* agostiniana, il luogo della *pax*, che in definitiva giustifica la *guerra giusta* e fa pensare a quegli uomini che *questa* guerra sarà l’ultima, quella che prepara la via della pace, la difende e la consolida.

“Riconciliare” si utilizza ai tempi di Ignazio di Loyola in campi semantici abbastanza ristretti. Si applica al sacramento della penitenza e all’azione propria della Santa Inquisizione nel “ridurre”, come si diceva allora, cioè ricondurre al “corpo [gremio] della Santa Chiesa quelli che le si erano allontanati con qualche eresia”. Il senso più utilizzato è il “riamicamento”, è tornare all’amicizia di prima, giacché soltanto gli amici possono riconciliarsi. La riconciliazione, per così dire, è indirizzata a quelli che stanno dentro i confini delimitati dal “muro universale”. Verso chi sta fuori sono possibili altre azioni: la conversione o la guerra per ricondurre o per ridurre. Di fatto, tra queste due sponde si muovono i piani di Ignazio, che desidera finire, se fosse possibile, i suoi giorni nella Costa Berbera, secondo una lettera del 1554<sup>12</sup>, tradurre il Corano per “disfare i suoi errori”, organizzare la missione negli stati barbareschi (Marocco, Algeria, Tunisia, Tri-

<sup>11</sup> Cardini Franco, *Il giardino del cavaliere, il giardino del mercante. La cultura del giardino nella Toscana tre-quattrocentesca*. In: *Mélanges de l’École française de Rome. Moyen-Age*, tome 106, n°1. 1994. pp. 259-273.

<sup>12</sup> MHSI, *Epistolae et instructiones*, Madrid, 1907, VI, p. 195.

poli) e pianificare la crociata. La fondazione del collegio di Messina può essere considerata come un'avanzata per questa missione.

## 5. Il perché di questo sforzo

Questo lavoro di ricerca situandosi in un crocevia tra la storia sociale e la storiografia potrebbe dare ragione al quel modo di percepire il lavoro dello storico descritto da Michel de Certeau come la costruzione di un luogo dove lo sguardo s'inquieta.

Questa inquietudine attribuita alla storia da parte dello storico francese è frutto, per lui, del porre una distanza tra il presente e il passato. Storico è colui che saprà distanziare il passato dal presente, che saprà introdurre differenze più che somiglianze. Questo atteggiamento potrebbe comportare un notevole guadagno conoscitivo: potremmo, per esempio, capire l'evoluzione del sistema sociale a partire dai cambiamenti di una società gerarchicamente differenziata verso quella funzionalmente differenziata nella quale viviamo. Questa capacità di stabilire differenze e distinzioni potrebbe essere utile per avvicinarsi non soltanto alla complessità passata, ma per descrivere in modo meno semplicistico la complessità sociale nella quale noi, oggi, ci muoviamo. Consentirebbe inoltre di darci una possibilità per non manipolare la storia al servizio delle nostre riduzioni semplicistiche, o al servizio di ideologie che rifiutano di confrontarsi con un pensiero complesso, inciampando in inutili complicazioni.