

# Giovanna d'Austria e la Compagnia di Gesù

## «Con privilegio così speciale, e sola?»

di MONICA BORSARI\*

### 1. Presentazione del tema e motivazione della scelta

L'articolo intende presentare la relazione tra Giovanna d'Austria, figlia minore dell'imperatore Carlo V, reggente di Spagna dal 1554 al 1559, e la Compagnia di Gesù. In particolare, sarà sollevata la questione se quella della Principessa fu piena ed effettiva appartenenza alla Compagnia di Gesù.

I motivi che mi hanno indotto a scegliere il tema sono fondamentalmente tre. Primo, l'interesse per quello che nella storia della Compagnia è tuttora considerato, quasi unanimemente, un «miracolo irripetibile»<sup>1</sup>. Secondo, la curiosità di comprendere come una

\* MONICA BORSARI, laureata in Scienze Politiche all'Università di Bologna, attualmente licenzianda in Spiritualità Ignaziana alla Pontificia Università Gregoriana, [monica.borsari@gmail.com](mailto:monica.borsari@gmail.com)

<sup>1</sup> Così si esprime lo storico Ricardo García-Villoslada a proposito della principessa Giovanna d'Austria: R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant' Ignazio di Loyola. Una nuova biografia*, Cinisello Balsamo (MI) 1997<sup>2</sup>, 883. Anche John W. O' Malley liquida l'episodio rapidamente, affermando «L'esperimento non fu mai più ripetuto»: J.W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Milano 1999, 86. Nella sua celebre raccolta epistolare, Hugo Rahner parla di Giovanna come «unica gesuitessa nella storia della Chiesa»: H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, Milano 1968, 56. Tuttavia, nel maggio 2004, in occasione del Colloquio internazionale sul tema «La Compagnia di Gesù nella penisola iberica nei secoli XVI-XVII», organizzato dal Centro di Storia della Spiritualità dell'Università di Oporto, José Martínez de la Escalera della Pontificia Università Comillas di Madrid ha presentato uno studio sul caso dell'aristocratica Caterina de Mendoza (Granada, 5 febbraio 1542 – Alcalá de Henares, 15 febbraio 1602), ignorato da tutti gli storici moderni, nonostante il Padre Alonso de Ezquerro lo avesse trattato ampiamente nel suo «Historia del Colegio de Alcalá» del 1633. A partire dal 1566, a più riprese, Caterina chiese l'incorporazione nella Compagnia; cosa che le fu concessa nel 1600. Pronunciò i voti secondo il rito e la formula approvati nelle *Costituzioni* per i coadiutori non sacerdoti, pubblicamente, durante la Messa celebrata dal Padre Provinciale Hernando Lucero nella chiesa del collegio dei Padri Gesuiti ad Alcalá, il giorno di san Giovanni Battista, 24 giugno 1600. Cf. J. MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, «Mujeres Jesuíticas y Mujeres Jesuitas», *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e cultura. Actas do Colóquio Internacional – Maio 2004*, II, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto – Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, Porto 2004, 369-383. Si veda anche la lettera al Padre Generale con la richiesta di ammissione contenuta in FRANCISCUS DE BORJA, *Monumenta Borgia*, VII, Valencia – Roma 2009, 691-692. Anche

giovane donna con autorità di governo, membro della monarchia più potente d'Europa, sia riuscita a conciliare l'inconciliabile: il suo ruolo e i suoi doveri politici con i voti religiosi nella Compagnia. Terzo, l'opportunità, a partire dal caso peculiare di Giovanna d'Austria – che agli occhi di molti permane negli annali della Compagnia solo come una nota a piè di pagina o poco più – di riflettere sull'oggi.

Nel suo discorso in occasione della giornata della donna celebrata con la rete internazionale *Voices of Faith*, l'8 marzo 2017, l'attuale superiore generale della Compagnia di Gesù, P. Arturo Sosa, dichiarò: «Possiamo ascoltare accuratamente le esperienze delle donne impegnate nella sfera pubblica, sentire come lavorano insieme ed essere ispirati dal loro coraggio. Queste sono storie per fare l'impossibile»<sup>2</sup>. Ritengo che tra le storie che fanno l'impossibile possa rientrare a pieno titolo anche quella di Giovanna d'Austria. Una storia che merita di essere conosciuta<sup>3</sup>.

## 2. Un carattere profondamente religioso

Le fonti storiche consegnano un'immagine di Giovanna d'Austria coerente con quanto trasmettono i quadri dello spagnolo Alonso Sánchez Coello e dell'olandese Antonio Moro van Dashorst, i pittori di corte preferiti dagli Asburgo insieme a Tiziano, che l'hanno più volte ritratta. «Discreta e religiosa» secondo il biografo di Filippo II, Luis Cabrera de Córdoba; «bella, una spagnola dai modi alteri», per l'ambasciatore veneziano Paolo Tiepolo; «eccezionalmente bella con apparenza maestosa», per il cortigiano francese Pierre de Bourdeille; con una natura mascolina, secondo l'ambasciatore Federico Badoero, che in una lettera al Senato veneziano del 1559 arriva a scrivere: «in quanto alla volontà, è sì virile, che mostra avere più sentimento d'huomo che di femmina»:

Enrique García Hernán conferma il caso di Caterina de Mendoza durante il generalato di Claudio Acquaviva e aggiunge che nel 1546, dietro istanza di Francesco Borgia, Ignazio acconsentì che si creasse una «compagnia di signore e di altre che gli [a Borgia] sembrassero giuste e sante in Nostro Signore», concludendo che sebbene «questa memoria ignaziana sulla fondazione di donne gesuite non sia giunta fino a noi, non c'è dubbio che, fino all'estate del 1546, Ignazio non era risoluto del tutto a chiudere le porte. Al contrario.»: cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, Madrid 2013, 344.

<sup>2</sup> «We can listen carefully to the experience of women in the public sphere, hear how they work together, and be inspired by their courage. These are stories of doing the impossible.»: A. M. SOSA ABASCAL, «Voices of Faith 2017 Stirring the Waters – Making the Impossible Possible» [ultima consultazione: 01.05.2019], <http://www.jcsaweb.org/father-generals-speech-womens-day>.

<sup>3</sup> L'articolo non intende aggiungere novità ai contributi scientifici già a disposizione della comunità accademica internazionale ma, più modestamente, rendere accessibile ai lettori di lingua italiana quanto la ricerca e la riflessione sulle fonti ha sinora pubblicato. Chi scrive si è accostata alla questione del rapporto tra Ignazio e la Compagnia di Gesù da una parte e le donne dall'altra, nell'ambito del corso *Ignatius and Women* offerto alla Pontificia Università Gregoriana nell'anno accademico 2018-2019. Colgo l'occasione per ringraziare la Prof.ssa Donna Lynn Orsuto, le mie compagne e i miei compagni, tra cui sei Gesuiti (quattro Padri da India, Stati Uniti e Sud Corea; un Fratello dal Kenia e uno Scolastico dall'Ungheria) per lo studio condiviso, il dialogo e il confronto condotti in *parresía* e spirito fraterno.

queste testimonianze sono emblematiche e comunicano l'ammirazione che Giovanna suscitava non solo presso le corti straniere, ma anche in patria<sup>4</sup>. Lo stesso imperatore Carlo V, nel documento da lui redatto a Bruxelles il 31 marzo 1554, in cui decretava l'investitura della figlia a luogotenente generale dei territori peninsulari castigliani, ne esaltava «la virtù, le grandi qualità e gli encomiabili costumi»<sup>5</sup>, riconoscendole doti di prudenza e ordine – due principi fondamentali nell'arte di governo – nonostante l'inesperienza politica dovuta alla sua giovane età. Giovanna, infatti, aveva allora diciotto anni e da poco più di due mesi era rimasta vedova.

Nata a Madrid il 24 giugno 1535, Giovanna rimase orfana di madre a quattro anni. A otto non ancora compiuti, era già stata promessa a suo cugino, l'Infante di Portogallo Giovanni Manuele, più giovane di lei di due anni e figlio di Caterina, sorella minore di Carlo V, secondo molti quella dama di alto rango che fece palpitare il cuore al convalescente di Loyola<sup>6</sup>. La sua educazione venne affidata alla nobildonna portoghese Leonor Mascarenhas, tanto fedele e vicina a Ignazio da farle meritare il titolo, come ad altre sue corrispondenti epistolari del resto, di «madre della Compagnia di Gesù»<sup>7</sup>. La formazione di Giovanna, molto rigorosa e curata nei minimi dettagli, era in vista del regno<sup>8</sup>. Versata nella letteratura latina, greca e portoghese, suonava vari strumenti musicali, amava l'arte e il collezionismo. Si circondò di oggetti ricercati di ogni sorta: libri, ritratti, miniature, medaglie, camei, strumenti musicali, tappezzeria fiamminga, preziosi e altri manufatti di lusso provenienti dai territori d'oltremare e dall'estremo oriente. Il gusto per l'esotico conviveva con quello per il religioso, le porcellane Ming con le reliquie<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> A. JORDAN GSCHWEND, «Los retratos de Juana de Austria posteriores a 1554: La imagen de una princesa de Portugal, una regente de España y una jesuita», *ReS* 151 (2002) 42.

<sup>5</sup> A. VILLACORTA BAÑOS-GARCÍA, *La Jesuita. Juana de Austria*, Barcelona 2005, 207.

<sup>6</sup> R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant' Ignazio di Loyola*, 42.

<sup>7</sup> H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, 601.

<sup>8</sup> A riguardo Elizabeth Rhodes scrive: «Juana had been provided with an education befitting an imperial princess and her iron-clad will was unshakeable. A cog in the imperial machine, she was raised like a man». J.W. O'MALLEY – *al.*, ed., *The Jesuits II. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, E. RHODES, Chap. III, «Join the Jesuits, See the World: Women and the Society of Jesus», 44.

<sup>9</sup> C'è da dire che la Corona portoghese aveva gusti e stile assai diversi da quelli degli Asburgo. La Corte portoghese all'epoca di re Manuele I di Aviz – il nonno di Giovanni Manuele, marito di Giovanna – era contrassegnata dal lusso e dall'ostentazione. Pare che il contatto con il fasto dell'India influenzò i reali portoghesi, facendo loro sviluppare un gusto esotico ridondante, incline all'esibizionismo e alla teatralità. Don Manuele attraversava Lisbona con un corteo simile a quello di un rajah: lo precedevano un rinoceronte, cinque elefanti e un cavallo dalla Persia, mentre lo seguiva una banda di tamburelli e trombe. Questa sontuosità venne però temperata dalle tre mogli dell'esuberante sovrano – due figlie e una nipote dei Re Cattolici – che introdussero a corte uno stile più sobrio e marcatamente religioso. È indubbio che il matrimonio di Giovanni III, figlio di Manuele I, con Caterina d'Austria, cresciuta nel rigore austero del palazzo di Tordesillas, inaugurò un nuovo corso. In particolare, l'osservanza stretta dei principi religiosi e l'esaltazione pubblica della religione cattolica divennero tratti distintivi del regno di Giovanni III e Caterina, che introdussero l'Inquisizione in Portogallo e assicurarono un appoggio incondizionato alla Compagnia di Gesù, considerata più adatta degli ordini mendicanti tradizionali alle missioni nelle Indie. Cf. A. VILLACORTA BAÑOS-GARCÍA, *La Jesuita*, 177-178. Ciò detto, probabilmente la

Giovanna era degna erede dei Cattolicissimi di Spagna: nonostante le enormi ricchezze del vasto impero asburgico, mantenne sempre un tratto profondamente religioso, di grande pietà, devozione e rispetto per la Chiesa e la sfera del sacro, uniti a generosa carità verso i deboli e i bisognosi. Questa sua naturale inclinazione sbocciò definitivamente in seguito a un paio di passaggi drammatici e all'ingresso nella sua vita di alcune figure cruciali.

Il 2 gennaio 1554 moriva il marito Giovanni Manuele, sposato appena due anni prima, e diciotto giorni dopo nacque il loro figlio Sebastiano, futuro re di Portogallo. Passati neppure quattro mesi, Giovanna rientrò in Spagna, richiamata dal padre Carlo V per governare i territori iberici in seguito alla partenza del fratello Filippo II alla volta dell'Inghilterra, dove avrebbe sposato Maria Tudor. Giovanna lasciò il Portogallo e suo figlio definitivamente. Non tornò mai più a vederlo, pur rimanendo in contatto epistolare con lui. Malgrado vari tentativi di combinare un nuovo matrimonio, Giovanna rifiutò fermamente di risposarsi. Nel 1559, a ventiquattro anni, terminata la sua missione come reggente, si trasferì da Valladolid a Madrid, nel monastero di Nostra Signora della Consolazione, più noto come monastero delle *Descalzas Reales*, ossia delle Scalze Reali.

Fondato da Giovanna stessa nella casa in cui nacque e destinato a religiose dell'ordine delle Sorelle povere di santa Chiara, il monastero delle *Descalzas* divenne la sua dimora per quattordici anni, fino alla morte, avvenuta il 7 settembre 1573 a causa di un cancro uterino. Giovanna non vi entrò come suora. Devota alla Corona, alla Chiesa e alla Compagnia di Gesù – nella quale, come si vedrà meglio più avanti, venne ammessa come scolastico sotto lo pseudonimo di Mateo Sánchez – la Principessa rimase sempre attivamente impegnata nelle questioni politiche e religiose, conducendo una vita in un certo senso ibrida, metà secolare e metà religiosa.

Concepì la sua fondazione come un luogo di raccoglimento, penitenza, pietà e preghiera. Nonostante l'atmosfera austera che vi si percepiva, il luogo portava il sigillo dei suoi interventi principeschi, non solo dal punto di vista architettonico e artistico. Giovanna, infatti, stabilì che le religiose designate a entrare nelle *Descalzas Reales* dovessero essere «las mejores y más santas» e avere «limpieza de sangre»<sup>10</sup>, dunque essere appartenenti all'alta nobiltà spagnola e non cristiane convertite<sup>11</sup>. Ne fissò il numero in trenta-

giovane Giovanna, nei suoi anni alla corte portoghese, deve aver subito il fascino dell'esotismo che si respirava in casa Aviz. Che anche questo non abbia contribuito, più tardi, a farle maturare un netto distacco dalle vanità e dai simboli della gloria mondana?

<sup>10</sup> S. CABALLERO ROMERO, «Epigraffa en el Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid: el sepulcro de la Princesa Juana de Austria», *AbIn* 3 (2015) 85.

<sup>11</sup> Dal XV secolo la questione controversa della «limpieza de sangre» divenne centrale in Spagna e avviò numerose e accese dispute. Varie comunità spagnole adottarono statuti volti a colpire i cristiani «impuri» o «nuovi» o «convertiti» (dall'ebraismo), limitando o impedendo loro qualsiasi partecipazione in ambito sia civile sia religioso. Nella stessa Compagnia di Gesù non mancarono i contrasti. La buona disposizione di Ignazio dovette fare i conti con le posizioni intransigenti della Corona e delle gerarchie ecclesiastiche. Il 23 dicembre 1593 la V Congregazione Generale della Compagnia approvò gli statuti della «limpieza de sangre», proibendo l'ammissione nell'ordine dei cristiani nuovi. Per una disamina approfondita di questo capitolo oscuro della storia spagnola: A.A. SICROFF, *Los estatutos de limpieza de*

tré, quanti gli anni di Cristo quando morì. La prima badessa fu Anna Borgia, che cambiò il nome in Giovanna della Croce, sorella del Duca-Gesuita che ebbe un ruolo chiave nella vita spirituale della Principessa, come si approfondirà a breve.

Le *Descalzas* erano un'oasi di vita contemplativa e di estrema povertà, in obbedienza alla Regola di santa Chiara, dove le religiose vivevano solo di elemosine e carità. Infatti, non potevano possedere alcuna rendita, né ritenere niente di loro proprietà. Erano chiamate a vivere una vita umile e nascosta, staccata dagli affari mondani, unicamente rivolta a lodare e servire Dio. Giovanna profuse molte energie nell'assicurare l'osservanza di tali regole. Schierata a favore del partito ebolista, contrapposto a quello albista, la Principessa divenne un'esponente di primo piano di quel movimento riformatore noto come la «Osservanza», avviato dai Francescani nel XV secolo e poi diffusosi anche negli altri ordini religiosi, che propugnava il rinnovamento spirituale e una religiosità raccolta. Nel regno di Castiglia si impose per volere dell'autorevole cardinale Francisco Jiménez de Cisneros. L'inclinazione verso la religiosità del raccoglimento spinse Giovanna, probabilmente nei primi anni di vedovanza, a pronunciare un voto di ammissione all'ordine francescano.

Oltre a questo, merita ricordare che la clausura femminile fu oggetto di inequivocabili deliberazioni al concilio di Trento. A quel tempo le religiose, anche se appartenenti a rami femminili di ordini maschili di vita attiva o mista come ad esempio i Domenicani, erano tenute alla clausura e non era ammesso alcun tipo di apostolato *extra claustra*, pena essere perseguite dal braccio secolare<sup>12</sup>. In seguito, la costituzione *Circa pastoralis* del 1566 stabilì un legame diretto tra professione e clausura: quest'ultima fu estesa a tutti gli istituti religiosi femminili, comprese le terziarie con voti semplici. In tal modo, fu imposta la professione solenne a tutte le religiose e, in caso di rifiuto, fu decretato il divieto di accettare novizie, condannando così la comunità all'estinzione. La costituzione di Pio V, in breve, riconosceva una sola categoria di religiose: quella di chi professava

*sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid 1985; J. HERNÁNDEZ FRANCO, *Sangre limpia, sangre española. El debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*, Madrid 2011. Per la dialettica interna alla Compagnia circa l'argomento: E. REY, «San Ignacio de Loyola y la limpieza de sangre», *Razón y Fe* 153 (1956) 173-204; J. PLAZAOLA, ed., *Ignacio de Loyola y su tiempo: Congreso internacional de historia (9-13 septiembre 1991)*, Bilbao 1992, F. DE BORJA MEDINA, «Ignacio de Loyola y la limpieza de sangre» 579-615; P.-A. FABRE, «La conversion infinie des conversos. Des "nouveaux-chrétiens" dans la Compagnie de Jésus au 16e siècle», *AnHSoc* 4 (1999) 875-893; R.A. MARYKS, *The Jesuit Order as a synagogue of Jews: Jesuits of Jewish ancestry and purity-of-blood laws in the early Society of Jesus*, Leiden – Boston 2010; ID., ed., *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Spirituality, Influence*, Leiden – Boston 2014, ID., Chap. VI, «Ignatius of Loyola and the Converso Question», 84-102.

<sup>12</sup> Durante la sessione XXV del concilio di Trento fu approvato il *Decretum de regularibus et monialibus*. L'inizio del capitolo V recita: «Il santo sinodo, rinnovando la costituzione di Bonifacio VIII *Periculoso*, comanda ai vescovi, sotto minaccia del divino giudizio e dell'eterna maledizione, di provvedere che in tutti i monasteri loro soggetti [...] sia diligentemente ripristinata la clausura delle monache, nel caso fosse stata violata [...]. Puniranno i disobbedienti e gli oppositori con le censure ecclesiastiche e altre pene, senza riguardo agli appelli interposti e ricorrendo, se necessario, all'aiuto del braccio secolare. Il santo sinodo esorta tutti i principi cristiani a prestare questo aiuto, e sotto pena di scomunica *ipso facto*, vi obbliga tutti i magistrati secolari». G. ALBERIGO – al., ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2013<sup>3</sup>, 777-778.

voti solenni e viveva in stretta clausura. La lettera apostolica *Lubricum vitæ genus* del 1568 non fece altro che reiterare tale quadro, ordinando a tutte le terziarie di pronunciare voti solenni e accettare la disciplina monastica. Circa tre secoli dovettero passare perché fosse concessa piena approvazione alle religiose che si sentivano chiamate alla vita apostolica professando solo voti semplici.

In questo contesto, le *Descalzas Reales* divennero l'emblema della religiosità contro-riformista postridentina. Giovanna d'Austria fu una zelante esecutrice dei decreti di Trento, che inculcarono ai sovrani dei nascenti stati moderni di ergersi a fedeli difensori e servitori della fede cattolica. Sebbene il monastero delle *Descalzas* sia indubbiamente la sua più grande realizzazione, Giovanna dimostrò la sua fervente carità realizzando molte opere pie, come ad esempio l'ospedale della Misericordia, attiguo alle *Descalzas*, per la cura delle stesse monache ma anche per quella di malati, chierici e soldati; così come una casa per bambine abbandonate, orfane o molto povere e il collegio sant'Agostino ad Alcalá de Henares<sup>13</sup>.

Oltre all'educazione ricevuta, la vedovanza precoce, la religiosità del raccoglimento e le deliberazioni tridentine, ci fu un altro fattore che contribuì ad accentuare l'inclinazione religiosa di Giovanna: le sue amicizie spirituali. Tra queste, si stagliano i nomi di due grandi santi: Francesco Borgia e Teresa d'Avila. In particolare, come già accennato, Borgia ebbe un ruolo chiave nella vita spirituale della Principessa.

Amico intimo di Carlo V e della sua famiglia, confessore e direttore spirituale di Giovanna, il primo a darle gli esercizi spirituali in forma breve durante la settimana santa del 1551 nella località castigliana di Toro, Borgia ebbe una influenza decisiva nell'orientamento e nella maturazione religiosa della giovane Asburgo, specialmente nel quinquennio della sua reggenza (1554-1559). Lasciati i giochi di carte e i libri mondani<sup>14</sup>, la giovane *gobernadora* impresse al suo stile di vita una svolta significativa, come mostrano le parole del P. Bartolomeo de Bustamante tramandate nel *Chronicon* di Polanco.

Il grande profitto spirituale di S.A. si mostra in tutto il palazzo, e c'è da benedire molto il Signore vedendo la devozione e i santi esercizi che vi sono. Tanto che comunemente si dice

<sup>13</sup> Le opere di carità hanno uno spazio considerevole anche nel testamento di Giovanna, quello depositato il 12 gennaio 1573, l'anno della morte, cui fu aggiunto un *codicillo* il 31 agosto. La cosa meriterebbe uno studio a parte. Qui basti registrare la generosità magnanima della Principessa che si preoccupa di riscattare i carcerati insolventi, sfamare i poveri, vestire gli ignudi, fornire lenzuola e coperte agli ospedali e agli ostelli per i pellegrini e che dimostra una speciale attenzione alle bambine povere, in particolare a quelle rimaste orfane e alle figlie di prostitute. Cf. A. VILLACORTA BAÑOS-GARCÍA, *La Jesuita*, 525-575.

<sup>14</sup> Al termine della sua vita, la biblioteca personale della Principessa annoverava centinaia di libri, dei generi più disparati, ma in maggioranza di carattere spirituale, teologico, liturgico e musicale. L'inventario dei suoi beni, pubblicato solo parzialmente, include breviari, messali, liturgie delle ore, salteri (anche in italiano e portoghese), libri di devozione alla SS. Trinità, alla Passione di Nostro Signore, alla Beata Vergine Maria, a san Giovanni Battista, a san Giacomo Apostolo e riguardanti pratiche pietose a santuari locali. Oltre a volumi di autori cristiani antichi – spiccano Origene e Agostino –, di personalità a lei coeve note per la loro statura spirituale e libri sulla Terra Santa, con rilegature preziose contenenti reliquie. Cf. ID., 482-483.

che sembra più un monastero che un palazzo, perché le dame, il cui principale intento di solito era quello di cercare di essere servite dai cavalieri e dai galanti, ora cercano soltanto come servire meglio Dio nostro Signore; di conseguenza alcune delle migliori sembra che siano decise a farsi monache<sup>15</sup>.

Le assidue frequentazioni di Borgia e di Antonio Araoz, nipote di Ignazio e primo provinciale di Spagna, probabilmente ispirarono Giovanna e contribuirono a farle maturare la decisione di chiedere l'ammissione nella Compagnia durante l'estate del 1554. Tuttavia, occorre precisare che Borgia mai spinse la Principessa in tale direzione<sup>16</sup>.

Borgia dunque, non Ignazio, ebbe un'importanza capitale nell'iniziare Giovanna al nuovo «modo di procedere»<sup>17</sup> nelle cose di Dio di cui la Compagnia si faceva interprete. A mio avviso, questo è un punto cruciale. Già IV duca di Gandía, marchese di Lombay, Grande di Spagna e viceré di Catalogna, Borgia era un aristocratico di alto rango che decise di lasciare carriera, famiglia e proprietà in seguito a due eventi traumatici: le morti della regina Isabella (la madre di Giovanna) e la moglie Eleonora, sua prima dama di corte, che gli aveva dato otto figli. La prima biografia di Borgia, redatta dal suo confessore Dionisio Vázquez – a cui si ispirarono numerosi scritti successivi; scritti di tenore agiografico che influenzarono la caratteristica iconografia del santo di Gandía, rappresentato spesso con un cranio, talvolta incoronato – tramanda che alla vista del cadavere deformato e ripugnante della Regina, una volta bellissima, il Duca rimase talmente scioccato da esclamare: «No más servir a Señor que se me pueda morir». In realtà, la sua conversione fu un lento, intimo e progressivo processo. Ne segnò probabilmente l'avvio la morte stessa della ancor giovane sovrana, più che il momento della sepoltura; la cui memoria si rinnovò sette anni più tardi con il decesso della moglie Eleonora, da cui, curiosamente, a partire dall'anno della morte di Isabella, non tornò ad avere figli, sebbene entrambi fossero ancora giovani e nonostante la prolifica tradizione familiare<sup>18</sup>.

Quando i Padri riuniti a Roma discussero l'ammissione di Giovanna alla Compagnia, certamente considerarono il precedente di Borgia. Come lei, anche lui figura di spicco dell'alta politica e uomo di palazzo, anche lui rimase vedovo, anche lui entrò segretamente – almeno all'inizio – tra le file dei Gesuiti. È possibile dunque scorgere un parallelo tra il Duca e la Principessa.

Un altro elemento da ritenere inoltre, emerge dalle lettere di Borgia a Ignazio, in cui egli racconta la dedizione e l'impegno profusi da Giovanna a favore della Compagnia in

<sup>15</sup> R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 842.

<sup>16</sup> Araoz era invece partitario di un ramo femminile della Compagnia, come emerge chiaramente nell'epistolario raccolto da Rahner. Cf. H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, 98. In particolare la nota 37 rimanda ai capitoli relativi a Isabel de Josa, Sebastiana Exarch, Giovanna de Cardona e Teresa Rejadell.

<sup>17</sup> L'espressione propria è *nuestro modo de proceder*. Per una disamina rimandiamo alla voce «modo di procedere» a cura di Ignacio Iglesias in J. GARCÍA DE CASTRO, ed., *DEI*, Col. Manresa 37, Bilbao – Santander 2007<sup>2</sup> 1269-1273.

<sup>18</sup> Cf. W. SOTO ARTUÑEDO, «Francisco de Borja y Andalucía», *Proyección* 238 (2010) 241-270.

Spagna<sup>19</sup>. Queste lettere testimoniano che la Principessa non era primariamente motivata da una devozione personale nei confronti di Ignazio, ma da un senso di profonda appartenenza al corpo della Compagnia. A me sembra qui di poter rilevare una differenza non da poco tra Giovanna e Isabel Roser.

### 3. «Con privilegio così speciale, e sola»

La richiesta di ammissione nella Compagnia da parte di Giovanna dovette piombare sulla Curia come un fulmine. La vicenda della Roser con i suoi strascichi e conseguenze era appena dietro l'angolo. Lo *status* della candidata non era fattore – è proprio il caso di dirlo – da lasciare «indifferenti». Certamente il caso suscitò un fitto dibattito, sebbene sommerso, tra una ristretta *leadership* di Gesuiti.

La questione era politicamente sensibile e le implicazioni erano molteplici. La Principessa era vedova ma ancora giovane e sarebbe potuta nuovamente rientrare come utile pedina nello scacchiere dei matrimoni combinati di casa Asburgo. Inoltre, ammetterla nella Compagnia avrebbe comportato il rischio di far infuriare il padre, già di per sé non certo favorevole ai Gesuiti. Allo stesso tempo, respingere la richiesta avrebbe rischiato di inimicarsi la reggente di Spagna, una mossa che avrebbe avuto serie conseguenze per la missione apostolica della Compagnia in quel paese, in cui l'opposizione nei suoi confronti andava ben oltre il pettegolezzo e la calunnia. Ancora, l'ammissione di Giovanna sarebbe stata un caso eccezionale non solo perché donna, ma anche perché la sua condizione sarebbe stata problematica riguardo a tutti i voti che i Gesuiti sono tenuti a professare<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Si vedano le lettere n. 82, 93 bis, 96, 103, 123, 132, 148, 151, 152, 164, 181, 204 in FRANCISCUS DE BORJA, *Monumenta Borgia*, III, Matriti 1908.

<sup>20</sup> Quattro (ma non sempre) sono i voti e le categorie nella Compagnia di Gesù. *L'Esame Generale* – un documento in cui sono offerte informazioni sulla Compagnia a coloro che sono ad essa candidati e che funge da premessa alle *Costituzioni* –, oltre i voti di obbedienza, povertà e castità, ne prevede un quarto «all'attuale o futuro Sommo Pontefice, come al Vicario di Cristo nostro Signore, [...] di andare ovunque le verrà comandato da Sua Santità, tra i fedeli o gl'infedeli, per ciò che si riferisce al culto divino e al bene della religione cristiana, senza addurre scuse e senza chieder nulla per le spese di viaggio» (EG [7]). Il documento prosegue poi, precisano le quattro categorie di «soggetti che sono accolti nella Compagnia, considerata nel suo insieme» (EG [10]). La prima categoria è costituita da coloro che «vengono accolti in Compagnia per farvi la professione di quattro voti solenni. [...] Tutti, poi, devono essere sacerdoti prima della professione» (EG [12]). «La seconda categoria è composta di quelli che sono accolti come coadiutori per servire Dio e aiutare la Compagnia nelle sue attività spirituali e temporali. [...] Questi, dopo i loro esperimenti e prove, faranno i tre voti semplici di obbedienza, di povertà e di castità, senza il quarto voto di obbedienza al Papa e senza alcun altro voto solenne» (EG [13]). «La terza categoria è composta di quelli che sono accolti come scolastici» (EG [14]). «La quarta categoria è composta di quelli che vengono ammessi indeterminatamente per il grado, per il quale col tempo si dimostreranno capaci» (EG [15]). Il testo contempla inoltre un altro caso: «Oltre queste quattro categorie di soggetti, vi sono alcuni ammessi alla professione solenne di tre voti, conforme alla Bolla di Giulio III» (EG [11]). Il testo citato è quello approvato nella 34ª Congregazione Generale del 1995: *Costituzioni della Compagnia di Gesù annotate dalla Congregazione Generale 34ª: Norme Complementari approvate dalla medesima Congregazione*, Roma 1997.

Per sbrogliare la matassa Ignazio convocò cinque tra i più sapienti dei suoi<sup>21</sup>, tenendo la cosa nel massimo riserbo. La consulta straordinaria si riunì a Roma il 26 ottobre del 1554 e deliberò di ammettere Giovanna come scolastico, secondo la V parte delle *Costituzioni* dell'ordine. Il testo dei voti che fu proposto è una formula antica in castigliano che, nei suoi passaggi fondamentali, è una traduzione della prima che si trova nella versione A delle *Costituzioni*, approvate dai Padri che poterono convenire a Roma tra la fine del 1550 e l'inizio del 1551. Non si tratta dunque del testo che Nadal diffuse nella penisola iberica tra il 1553 e il 1554 e che più tardi comparirà nelle *Costituzioni* del 1556. I voti erano semplici e non pubblici, sebbene la Compagnia esigesse che fossero pronunciati. Tali voti semplici – innovazione introdotta da Ignazio non senza contestazioni – erano autentici voti di povertà, castità e obbedienza, ma compromettevano solo chi li pronunciava, mentre l'ordine si riservava la libertà di rompere l'impegno se il candidato non era ritenuto idoneo o per qualche altro giusto motivo. Si poteva conservare la proprietà dei beni senza farne uso fino al pronunciamento della professione. Solo al termine degli studi si emettevano i voti solenni, che a quel punto vincolavano anche l'ordine, e solo in quel momento si rinunciava alla proprietà dei propri beni<sup>22</sup>. Osserva giustamente Rahner:

Questa disposizione giuridica delle Costituzioni dell'Ordine, concepita all'inizio per i gesuiti in corso di formazione, veniva a essere in questo momento particolarmente adatta a cavar d'imbarazzo il fondatore della Compagnia in questo caso specifico: egli non era obbligato a respingere la candidatura di Sua Altezza, ma era in grado di ammetterla nell'Ordine a titolo revocabile<sup>23</sup>.

Così fu ammessa Giovanna d'Austria nella Compagnia di Gesù, senza che il suo nome fosse mai pronunciato, né avrebbe dovuto esserlo in futuro. La Principessa difatti entrò sotto lo pseudonimo di Mateo Sánchez, mutato poi in Montoya dopo la morte di Ignazio<sup>24</sup>. Il privilegio speciale e unico che i Padri avevano concesso doveva rimanere «sotto il sigillo del segreto come in confessione». Questo perché «se il fatto si venisse a sapere, potrebbe costituire un precedente perché altra persona del genere crei imbarazzo alla Compagnia sollecitando la propria ammissione»<sup>25</sup>. Inoltre, la persona in questione non avrebbe dovuto «cambiare né abito né casa, né dare alcun altro segno del suo nuovo stato; è sufficiente che la cosa stia tra la sua anima e Dio nostro Signore»<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Si tratta di Jerónimo Nadal, Martín de Olave, Cristóbal de Madrid, Luis Gonçalves da Câmara e Juan Alfonso de Polanco, segretario di Ignazio. I nomi sono riportati nel documento che contiene le conclusioni della consultazione. Cf. H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, 100.

<sup>22</sup> J.L. PEREIRA IGLESIAS – al., ed., *Felipe II y su tiempo*, Cádiz 1999; W. SOTO ARTUÑEDO, «Juana de Austria ¿de la compañía de Jesús?», 584-585.

<sup>23</sup> H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, 99.

<sup>24</sup> Restano ignoti i motivi di questo cambio di nome.

<sup>25</sup> H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, 101.

<sup>26</sup> Id., 101. Ci sembra troppo netto e ingeneroso, almeno nella traduzione italiana offerta da Agostino Miggiano, il giudizio di Rahner su Giovanna quando afferma: «Questa [Giovanna] era ben lungi dall'entrare veramente in un convento; tuttavia si fece sistemare alcuni appartamenti contigui al suo

Non esiste alcuna fonte diretta che documenti i voti della Principessa; non ne conosciamo dunque i dettagli di tempo, luogo, circostanza, ma è da supporre che siano avvenuti sotto la guida di Borgia. Tuttavia, abbiamo almeno due importanti documenti che, in modo obliquo, provano che questi sono stati effettivamente pronunciati. Il primo è la lettera di Ignazio datata 3 gennaio 1555, in cui indirizza a Giovanna parole forti: «[...] supplico umilmente Vostra Altezza di considerarci come interamente suoi; lo siamo in nostro Signore»<sup>27</sup>. Il secondo è il resoconto di Polanco nel *Chronicon*, in cui fa riferimento alla commutazione del voto di Giovanna<sup>28</sup>, probabilmente ottenuta da papa Giulio III da parte di Ignazio nel novembre del 1554, senza che fosse indicato il nome del beneficiario della concessione.

Un'eco della lettera di Ignazio sopra citata si trova nelle parole che Giovanna indirizza a Borgia, quando, dopo aver visitato a Tordesillas la nonna paterna morente, Giovanna detta la pazza, sceglie di passare la notte nella casa della Compagnia a Simancas e scrive: «Tutte le case dei Gesuiti le considero come mie»<sup>29</sup>.

monastero, dove prese l'abitudine di ritirarsi per i suoi raccoglimenti spirituali. [...] Siamo comunque informati che, sino alla morte, Giovanna dimora di tanto in tanto presso il re Filippo, si reca ad Aranjuez, accompagna i piccoli arciduchi di Vienna, Ernesto e Rodolfo, alla caccia alla lepre e, soprattutto, può ora dedicarsi, senza essere disturbata, alla musica per la quale va pazza. Riferiamo questi particolari solo per tratteggiare il destino ascetico dei suoi voti di gesuita e mostrare quanto sant'Ignazio fosse stato saggio a tenere aperta, per ogni utile fine, la porta d'uscita dalla vita religiosa». Cf. *Ibid.*, 114-115. Riteniamo, piuttosto, che Giovanna si mantenesse ligia a quanto stabilito dai Padri a Roma: «Non cambiare né abito né casa, né dare alcun altro segno del suo nuovo stato». Rimasta vedova, Giovanna vestì unicamente di nero e in modo dimesso rispetto agli usi e costumi propri del suo rango. Forse il motivo era solo quello della vedovanza e vi era anche l'intenzione di conformarsi al colore dell'abito dei Gesuiti. Un elemento da segnalare poi è che, sin dal periodo della reggenza, riceveva con un velo che le copriva il volto, che scopriva solo per un breve istante, perché fosse riconosciuta dai suoi interlocutori. Come leggere questa scelta? Bizzarria, vezzo, autodifesa, cautela? Lo storico Villacorta Baños-García interpreta come *modestia piadosa*: cf. A. VILLACORTA BAÑOS-GARCÍA, *La Jesuita*, 223. Inoltre, lo stesso Villacorta riporta la testimonianza di uno dei confessori alle *Descalzas*, il francescano Juan Carrillo, secondo cui la Principessa portava il cilicio, trascorreva molte ore in preghiera nell'oratorio del monastero che lei stessa fece costruire, unendosi spesso al coro delle monache nella preghiera del mattutino. Cf. *Ibid.* 514.

<sup>27</sup> *Id.*, 102.

<sup>28</sup> «N., quae votum Religionis emiserat, cupiebat illud in Societatis votum commutare, et eius obedientiae se subicere: quamvis, propter eminentiam eius status, id intelligi ab aliis non expediebat. Injunctum est autem negotium P. Ignatio, ut commutationem hanc a Summo Pontifice obtineret, et tacito personae nomine obtinuit. Et quia P. Franciscus Borgia dubitabat, an hujusmodi obedientiam admittere deberet (nec enim id Societatis consuetudine ferebat), non solum P. Ignatium ei significavit quod admittere liceret, sed in virtutem obedientiae eidem injunxit, ut admitteret». Cit. in W. SOTO ARTUÑEDO, «Juana de Austria ¿de la compañía de Jesús?», 585.

<sup>29</sup> H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, 103. È da precisare che la casa non era più abitata dai Gesuiti, che si erano trasferiti in quella che divenne la sede del noviziato. Borgia non aveva ancora pronunciato il voto gesuitico di «non pretendere fuori della Compagnia prelazione o dignità alcuna, né acconsentire all'elezione della propria persona per un simile incarico, per quanto sta in loro, se non vengono costretti per obbedienza da chi può loro comandare sotto pena di peccato». Borgia non l'aveva ancora pronunciato, nonostante avesse fatto la professione solenne il 1° febbraio 1548. Fu proprio a Simancas, nel noviziato da lui appena fondato, che il 22 agosto 1554 «Borgia pronunciò i suoi

A questo punto si possono avanzare alcune osservazioni.

In primo luogo, è da notare che, a differenza di Isabel Roser e le sue due compagne, Giovanna è stata ammessa nella Compagnia dai suoi stessi superiori senza ambiguità e non come conseguenza o sotto ingiunzione di un ordine pontificio. In secondo luogo, si deve evidenziare che il solo grado di incorporazione permanente per il quale Giovanna sarebbe stata candidabile è quello dei coadiutori temporali, dal momento che i professi e i coadiutori spirituali dovevano essere ordinati. Terzo, il carattere di prova dell'iniziale ammissione della Principessa servì a proteggere la Compagnia dalle serie conseguenze legali e politiche in cui sarebbe potuta incorrere accettando la reggente di Spagna nell'ordine. Infine, va ricordato che più tardi, nella bolla *Ascendente Domino* del 1584, Papa Gregorio XIII decretò che chiunque avesse asserito che i Gesuiti con voti semplici non erano dei religiosi, sarebbe incorso nella scomunica *latae sententiae*<sup>30</sup>.

Nonostante l'assoluto silenzio circa i dettagli, in obbedienza alle direttive della Curia, la prova dei voti di Giovanna sta nel suo assiduo e appassionato lavoro in favore della Compagnia, come testimonia la corrispondenza epistolare tra i vertici dell'ordine. Inoltre, un altro indizio eloquente è che tali lettere non trattano solo dei «servizi politici» in cui Giovanna si prodigava, ma anche della sua crescita spirituale. A questo proposito Rahner scrisse:

Il Padre Generale ha preso sul serio la vocazione della figlia dell'imperatore. Si può dire che non parta lettera per la Spagna in cui il Padre Araoz o gli altri padri non siano o informati dei servizi resi dalla reggente o pregati di ottenere da lei. [...] La prova che sant'Ignazio e i suoi successori presero sul serio l'appartenenza della principessa al loro Ordine, sebbene unica nel suo genere e tenuta segreta, è data dalle ripetute relazioni mandate a Roma sui suoi progressi nella virtù<sup>31</sup>.

#### 4. Mateo Sánchez e il suo impegno militante

James Reites individua tre aree principali in cui Ignazio coinvolse le donne: il patronato, in cui esse offrivano un supporto finanziario alle varie opere apostoliche della Compagnia; l'intermediazione e la difesa, soprattutto nel caso di nobildonne di alto rango, nelle condizioni di poter far pesare la loro influenza in sede politica ed ecclesiale; la collaborazione attiva nelle opere apostoliche. Molti di questi ambiti si sovrapponevano, poiché alcune donne erano impegnate in tutti e tre<sup>32</sup>. Giovanna fu una di queste. All'inizio del 1555 il segretario Polanco scrisse:

voti semplici che normalmente accompagnano la professione solenne (tra i quali c'è quello di rifiutare la dignità, se il papa non le impone sotto pena di peccato)»; cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 833.

<sup>30</sup> M. FOIS, «Il Generale dei Gesuiti Claudio Acquaviva (1581-1615)», *AHP* 40 (2002) 204-205.

<sup>31</sup> H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, 104-106.

<sup>32</sup> J.W. REITES, «Ignatius and Ministry with Women», *The Way Supplement* 74 (1992) 7.

La principessa reggente di Spagna ha sì grande simpatia per la Compagnia che è impossibile pensare che altri, di alta o bassa condizione, ne abbia di più. Lo dimostra favorendoci in tutto ciò che può riguardarci, con un'amicizia specialissima e un atteggiamento di intima fiducia verso tutti i Padri della Compagnia<sup>33</sup>.

Lo stesso Ignazio, al termine della sua vita terrena, fece mettere per iscritto riguardo la Principessa: «Ne proviamo infinita consolazione»<sup>34</sup>.

L'impegno di Giovanna a favore della Compagnia o al suo fianco, ad esempio nella difesa delle deliberazioni tridentine, fu notevole e costante. Il suo carattere volitivo, appassionato e imperioso era temperato da modi garbati e misurati, frutto di arguzia e intelligenza nell'arte di governo. Si dimostrò coraggiosa e al contempo prudente, con un'intraprendenza e un piglio decisionale non comuni. Anche in situazioni sfavorevoli non rimase a guardare, come quando si trattò di patrocinare alcune richieste per conto della Compagnia presso papa Paolo IV, tramite l'ambasciatore di Spagna a Roma. Era nota, infatti, la diffidenza di quel papa nei confronti della Compagnia e dello stesso Ignazio, così come la reazione di questi all'elezione al soglio pontificio del Carafa, trasmessa da Gonçalves da Câmara: «se le revolvieron todos los huesos»<sup>35</sup>. Peraltro, anche la Corona spagnola era avversata da Paolo IV, che prediligeva i francesi.

Numerosi sono stati gli interventi di Giovanna, diretti e indiretti, a sostegno dei Gesuiti in Spagna. Ne riportiamo un elenco, certamente non esaustivo.

Nell'ambito del patronato, Giovanna finanziò molte scuole della Compagnia. Subito dopo la sua ammissione nell'ordine, la Principessa donò tremila ducati per la fondazione del Collegio di Valladolid. In seguito, ottenne l'autorizzazione per l'apertura del Collegio di Piacenza; finanziò il Collegio romano; affidò alla duchessa Eleonora di Toledo la fondazione del Collegio di Firenze; facilitò l'ammissione della Compagnia nelle Fiandre intercedendo presso il padre, per ottenere l'apertura di un Collegio a Lovanio, progetto che stava molto a cuore a Ignazio. Inoltre, nel suo testamento dispose un lascito di duecentomila *maravedís* ai Gesuiti di Madrid e ordinò ai suoi esecutori testamentari di trattare con l'arcivescovo di Coimbra e con le persone più autorevoli e distinte della città, affinché l'Università di Coimbra, in accordo con i Padri del Collegio locale, selezionasse e inviasse ogni tre anni sei teologi della Compagnia a evangelizzare le Indie portoghesi, assegnando loro trecentomila *maravedís* come sostentamento<sup>36</sup>.

La reggente usò il suo potere con determinazione, schierandosi in difesa della Compagnia in alcuni episodi eclatanti. Non per niente García-Villoslada, nella sua biografia sul santo di Loyola, scrisse che «fu singolare provvidenza di Dio che il tempo delle grandi bufere sopportate dalla navicella della Compagnia in Spagna [...] abbiano coinciso in gran parte con l'austero governo della reggente gesuitica»<sup>37</sup>. Un esempio di que-

<sup>33</sup> H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, 105.

<sup>34</sup> ID., 105.

<sup>35</sup> FN I, 581.

<sup>36</sup> A. VILLACORTA BAÑOS-GARCÍA, *La Jesuita*, 549-551.

<sup>37</sup> R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 845.

sti interventi risoluti di Giovanna, fu l'ingiunzione, tramite il presidente del Consiglio reale, al celebre teologo Melchiorre Cano di ritirarsi nella sua diocesi di Canarias. Cano era un Domenicano, tra i più agguerriti oppositori dei Gesuiti che, insieme al cardinale arcivescovo di Toledo Martínez Guijarro, noto come *Siliceus*, molto vicino a Paolo IV, si era ferocemente scagliato contro il libretto e la pratica degli *Esercizi Spirituali*. Giovanna non si fece intimidire e intervenne non solo per zittire il religioso e ridimensionare il porporato, ma si spinse fino a impedire l'ingresso in Spagna di qualsiasi informazione negativa da Roma – frequenti erano infatti le minacce di scomunica contro i sovrani Asburgo – vigilando porti e frontiere.

Un caso particolarmente doloroso per i Gesuiti fu poi quello di Saragozza. Lì i Padri vennero non soltanto calunniati attraverso una campagna malevola di manifesti e disegni offensivi, ma furono presi letteralmente a pietrate e l'arcivescovo della città, Hernando de Aragón – peraltro zio di Francesco Borgia – fece affiggere un editto alle pareti della cappella dei Gesuiti in cui proibì al popolo di partecipare a qualsiasi ufficio divino, sotto pena di scomunica<sup>38</sup>. Giovanna scese in campo giocando di sponda, coinvolgendo cioè il viceré Pedro Martínez de Luna e l'Inquisizione. Non usò la spada ma la penna, scrivendo lettere a più riprese con «virile fermezza e decisione»<sup>39</sup> e alla fine la spuntò: i Padri poterono fare ritorno in città accompagnati dal popolo in processione.

Un altro ambito che vide Giovanna schierata in prima linea fu quello della riforma monastica in Catalogna, questione che premeva molto alla Compagnia. Ci limitiamo a segnalare il tema, perché per la sua ampiezza non può essere qui trattato.

Infine, merita ricordare due circostanze che videro come protagonisti la Principessa e Borgia. La prima, è l'intervento di Giovanna volto a impedire il cardinalato di Borgia. Leggiamo in un passaggio del *Chronicon* riportato da García-Villoslada:

Lo stesso Francesco fece sì che la principessa Giovanna scrivesse al principe Filippo II di non occuparsi più di questo affare [l'offerta del Cardinalato a Borgia], e all'imperatore di non permettere di ritornarvi sopra. Il padre Ignazio trattò col pontefice Giulio III in maniera tale che la compagnia rimase del tutto sicura e libera da ogni timore<sup>40</sup>.

La seconda è un episodio che fu di grande consolazione per la Compagnia: la riconciliazione dell'imperatore Carlo V con i Gesuiti. L'intercessione di Giovanna creò le condizioni perché Borgia potesse raggiungere il suo augusto padre a Jarandilla, nelle vicinanze di Cáceres, poco prima del ritiro nel monastero di Yuste. In un clima di intima cordialità, l'anziano sovrano e il fedele amico Gesuita poterono finalmente parlarsi a cuore aperto, come racconta lo stesso Borgia a Laínez in una lettera del 28 dicembre 1556, in cui parla di se stesso in terza persona, utilizzando la denominazione crittografica di Rafael de Saa:

<sup>38</sup> Per i dettagli della triste vicenda: ID., 845-848; A. VILLACORTA BAÑOS-GARCÍA, *La Jesuita*, 226-229.

<sup>39</sup> R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 845.

<sup>40</sup> ID., 834.

«[Rafael] lo informò molto particolarmente delle cose della Compagnia, della quale non aveva una opinione tanto buona a causa di informazioni cattive che gli avevano dato. [...] Il padre di Mateo Sánchez si mostrò molto contento, e sorpreso di quelli che avevano osato dirgli il contrario di tali cose»<sup>41</sup>.

In questa come in altre occasioni, Giovanna si dimostrò capace di preparare il terreno, tessere, mediare, ricomporre. Leggendo quanto hanno scritto di lei alcuni storici autorevoli, si rimane stupiti nel ripercorrere le sue prese di posizione e le sue decisioni, considerando la giovane età: aveva diciannove anni quando prese possesso della reggenza e al contempo chiese di entrare nella Compagnia. Anche le sue lettere – quelle raccolte nel volume di Rahner per lo meno – mai tradiscono l'attitudine regale e, pur non mancando di affetto, sono sempre calibrate, senza sbavature emotive e toni scomposti. Una testimonianza della sua risolutezza è la lettera che scrisse a Ignazio il 7 febbraio 1556, per impedire che Borgia e Araoz fossero destinati altrove:

Affinché questi due Padri non possano spostarsi senza mia autorizzazione, vogliate darmi autorità su di essi in modo che io possa comandar loro in nome dell'obbedienza; mi farete così grandissimo piacere.

Sapendo la cura di tutta la Compagnia nel raccomandare a Dio le Loro Maestà e noi stessi, desidero ancora una volta chiedervi una preghiera particolare per me, affinché nostro Signore si degni di fare di me la sua serva.

Commenta Rahner: «Vero è che il generale, abituato all'obbedienza, non aveva ancora ricevuto a Roma una simile lettera piena di domande insieme pie e regalmente imperiose»<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> ID., 837-838.

<sup>42</sup> H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, 107. Alla luce di questo episodio si potrebbe asserire che la Principessa non fosse incline a rispettare il voto di obbedienza, elemento costitutivo della vocazione gesuitica. Credo che una tale affermazione sarebbe troppo unilaterale per tre motivi. Primo, è necessario tenere conto della giovane età di Giovanna, del suo ruolo e delle circostanze. Giovanna all'epoca aveva vent'anni e si trovava a ricoprire la carica di reggente di Spagna in una congiuntura nazionale e internazionale assai complessa e delicata. Al netto del piglio deciso che la caratterizzava e del fatto che fosse stata educata a comandare, è comprensibile immaginare che la giovane *gobernadora* non volesse perdere interlocutori preziosi e di fiducia – che conoscevano bene la mappa del potere all'interno come all'esterno dei confini spagnoli, nonché il funzionamento del palazzo, insieme ai suoi intrighi – e dunque temesse di rimanere sola o comunque circondata da referenti che non avessero la statura e le conoscenze alla pari di un Borgia. È ingenuo infatti pensare che la conversazione con il Duca si mantenesse su un piano esclusivamente spirituale. Proprio per questo motivo, va da sé che l'accompagnamento spirituale di Giovanna era più esigente, anche in termini di frequenza e durata, di una qualsiasi altra donna. D'altronde, i Gesuiti erano costantemente richiamati al criterio dell'adattamento in tutti i loro *consueta ministeria*, ossia ad adattare ciò che dicevano e facevano a tempi, circostanze e persone. Secondo, la Principessa diede ampia prova della sua abnegazione nei confronti della Compagnia di Gesù in molteplici situazioni, di cui abbiamo già detto, assecondando le richieste che provenivano dal suo governo romano e non solo. Terzo, limitandoci alla prima generazione di Gesuiti, vi furono casi spinosi di intemperanze all'interno della Compagnia, che necessitarono richiami all'obbedienza: i più noti sono quelli di Simão Rodrigues e Nicolás Bobadilla. Cf. J.W. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 416-417; J.W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, 363-370; A.L. FISHER, «A Study in Early Jesuit Government: the

Varie relazioni inviate dalla Spagna a Roma anche dopo la morte di Ignazio attestano i «progressi nella virtù» della Principessa. A questo proposito, così scriveva Borgia al generale Laínez nell'ottobre del 1558: «Cresce continuamente nello spirito e nella pia devozione verso la Compagnia; è una persona che capisce benissimo l'Istituto dell'Ordine ed è veramente affezionata a tutte le nostre cose»<sup>43</sup>.

## 5. Fu piena appartenenza?

Alla luce di quanto è stato detto, possiamo considerare Giovanna d'Austria una vera Gesuita?

A mio parere il punto dirimente la questione è la combinazione dell'identità religiosa con il ruolo regale di Giovanna e i doveri ad esso connessi. La questione è controversa perché il caso presenta diversi tipi di tensioni. Una di queste è, ad esempio, la relazione complessa e dinamica tra mobilità e disponibilità, due dei requisiti fondamentali della vocazione gesuitica.

La libertà di movimento era un mezzo essenziale nella visione apostolica di Ignazio e dei primi compagni, la *conditio sine qua non* per «ayudar a las ánimas». Il nuovo «modo di procedere» necessitava gente flessibile, versatile, sempre pronta e disponibile. Ignazio voleva i suoi liberi, «affinché [la Compagnia] potesse correre senza ostacoli dietro le maggiori necessità, senza legarci a compiti particolari»<sup>44</sup>. La missione universale della Compagnia chiedeva ai suoi membri di «restare, per così dire, col piede alzato, per poter correre liberamente da un posto all'altro»<sup>45</sup>. Tale concezione della vita religiosa aveva sollevato controversie, sospetti e opposizione sin dall'inizio: se questo accadde nei confronti di un gruppo di uomini, *a fortiori* era inammissibile per delle donne<sup>46</sup>.

Nature and Origins of the Dissent of Nicolás Bobadilla», *Viator* 10 (1979) 397-431. Quanto ai pettegolezzi che la relazione di Giovanna con Araoz e soprattutto con Borgia sollevò, non c'è di che stupirsi: tale pratica, comune a molti purtroppo, è la via più breve per gettare discredito sulle persone e macchiarne la reputazione, specie quando c'è di mezzo una donna bella e intelligente.

<sup>43</sup> H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, 106.

<sup>44</sup> Così scriveva Ignazio al Gesuita Michele Torres: cf. ID., 380.

<sup>45</sup> Le parole di Ignazio sono in risposta al giurista spagnolo Mateo Murranos, sostenitore di un ramo femminile nella Compagnia: cf. ID., 380.

<sup>46</sup> «Of supreme importance to him was the principle of universal mission and mobility for his fledgling Society of Jesus. [...] The freedom and flexibility in Ignatius' new concept of religious life for men had already given rise to substantial controversy. Given prevailing views on the place of women in society, and scandals, real or imagined, involving breaches of nuns' enclosure, he was strongly averse to violating social and moral codes with a branch of women Jesuits»: T. WORCESTER, ed., *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge 2008, G. SIMMONDS, Chap. VII, «Women Jesuits?», 120; «In short, any intimate alliance with women for a group of men whose mission was to move unencumbered around the world would have constituted what the Alcalà Inquisition had specifically prohibited for Ignatius: a new way of living»: R.A. MARYKS, ed., *A Companion to Ignatius of Loyola*, E. RHODES, Chap. II, «Ignatius, Women and the Leyenda de los santos», 21.

Tuttavia, al tempo dell'ammissione di Giovanna nella Compagnia, già c'era stata un'evoluzione nella comprensione del significato di disponibilità e mobilità apostoliche. Un esempio calzante è l'impegno crescente dei Gesuiti nel fondare e gestire scuole. Con l'istituzione dei collegi, la Compagnia aumentò il suo impegno in un ministero che richiedeva una presenza più stabile e costante. È da notare che nelle *Costituzioni* del 1541 era prescritto: «No estudios ni lecciones en la Compañía» e appena cinque anni dopo venne fondato il primo collegio a Gandía!<sup>47</sup>

Come giudicare dunque Giovanna in rapporto a disponibilità e mobilità? Riteniamo che, considerati i fattori in gioco e le circostanze, l'opinione di Lisa Fullam non sia troppo azzardata o massimalista. Fullam sostiene che Giovanna visse e morì da Gesuita: sebbene non potesse essere inviata in qualunque luogo, era comunque attivamente impegnata nel mondo per conto della Compagnia e la sua influenza si dispiegava liberamente per l'intera Spagna e ovunque nell'impero i Gesuiti necessitavano il suo intervento. Il ruolo politico di Giovanna le conferiva un modo unico di essere a disposizione per il lavoro apostolico della Compagnia e il suo profondo legame con la missione dell'ordine traspariva dallo zelo con cui ne promuoveva e difendeva le opere. Il suo non fu mero patronato: la sua dedizione nel condurre vita religiosa, per come le fu possibile – e l'interesse per il suo benessere spirituale che ricevette in cambio dai Gesuiti – rivela uno sforzo sincero per entrare nella vita della Compagnia, per quanto la situazione lo permetteva<sup>48</sup>.

Lo scopo di Fullam è dimostrare che Ignazio riteneva il ruolo delle donne nell'Europa del XVI secolo incompatibile e persino in contraddizione con la vocazione gesuitica. Nello specifico, egli credeva che le donne del suo tempo fossero impossibilitate a pro-

<sup>47</sup> Quando Francesco Borgia seppe della fondazione di un collegio-residenza della Compagnia a Valencia nel 1544, volle fare lo stesso a Gandía, nonostante non fosse città universitaria. L'insegnamento doveva essere impartito dagli stessi Gesuiti e la scuola doveva essere aperta anche ai laici. Uno degli scopi a giustificazione di tale scelta era l'educazione dei figli dei *moriscos*. Ignazio accettò per deferenza nei confronti del Duca e Paolo III concedette persino il rango di *Studium generale*. In tal modo, non solo il collegio di Gandía divenne la prima università diretta esclusivamente da Gesuiti, ma divenne pure il primo collegio «misto» per Gesuiti e laici. Anche in India, a Goa, pare che sin dal 1542 alcuni Gesuiti insegnassero a circa seicento giovani tra i dieci e i vent'anni, sebbene in qualità di assistenti. Solo nel 1548 ne assunsero la direzione. Il modello Gandía destò interesse, tanto che nel 1547 in Sicilia, il viceré chiese a Ignazio la fondazione di una scuola sull'isola. L'anno dopo il collegio di Messina aprì le sue porte. Cf. W. SOTO ARTUÑEDO, «El apostolado ignaciano de la educación: *Institutio puerorum* para la *reformatio mundi*», *Man* 89 (2017) 317-328; J.W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, 224-226.

<sup>48</sup> «In a political sense, certainly: Juana was in no sense cloistered – on the contrary, she was engaged and active in the world on behalf of the Society. And while she herself could not be sent «to whatsoever place», surely her influence moved freely over the whole of Spain and throughout the empire to facilitate the Jesuits' work. Juana was «missioned» in the exercise of her influence, wherever the Jesuits needed her: her political position gave her an almost unique mode of availability for the work of the Society. Her profound sense of connection to the Society's mission can be seen in her dedication to promoting and defending its work. Juana was not merely an advocate for the Society: her dedication to living out religious life as well as she could – and the Jesuits' concern for her spiritual well-being in return – reveal a true effort to enter into the life of the Society as completely as her political circumstances permitted». Cf. L. FULLAM, «Juana, SJ: the Past and Future? Status of Women in the Society of Jesus», *SSJ* 31 (1999) 29-30.

mettere quel genere di disponibilità alla missione che sta al cuore della chiamata in Compagnia. Giovanna, in modo certamente *sui generis*, riuscì ad aggirare gli ostacoli che precludevano alle donne una vita religiosa simile a quella dei Gesuiti: il suo ruolo politico fu la via che le permise di vivere un certo tipo di disponibilità apostolica per conto della Compagnia e, allo stesso tempo, la leva che servì a impedirle di forzare la mano alla *leadership* della Curia circa la domanda della sua ammissione.

Oltre a questo, commenta Fullam, i Padri ammisero Giovanna in modo sorprendentemente ordinario. Ciò che è importante è proprio l'ammissione della Principessa avvenuta in modo regolare, liberamente deliberata: dopo che tutto fu considerato e vagliato, i Padri decisero che Giovanna era una Gesuita – una Gesuita *sui generis* senza dubbio, ma comunque una Gesuita<sup>49</sup>.

Oggi ci sono molteplici forme per interpretare e incarnare la vocazione gesuitica, sentendosi a casa all'interno di un corpo religioso variegato quanto il mondo, eppure accomunato da uno stesso «modo di procedere» e da uno stesso fine: la maggior gloria di Dio e il bene delle anime. Nel Cinquecento, agli inizi della Compagnia, per come ha potuto, Giovanna si è inventata la sua.

## 6. Apertura

Nonostante l'eccezionalità del caso dunque, Giovanna costituisce oggettivamente un precedente; un precedente molto condizionato, certo, ma comunque un precedente. Dopo di lei è attestato il caso di Caterina de Mendoza<sup>50</sup>, che meriterebbe di essere ulteriormente studiato, almeno per tre motivi: le *Costituzioni* erano già state approvate, Caterina era nobile ma non aveva una posizione al pari di Giovanna e non c'era di mezzo un altro Borgia. Quindi la sua richiesta di ammissione non presentava elementi tali da mettere il governo romano della Compagnia in un *cul-de-sac*. Se ci siano stati altri casi, non è dato sapere, poiché mancano le fonti documentali.

Come ha notato José García de Castro, ciò che colpisce nelle generazioni successive a Ignazio, è una sorta di «processo di barocchismo» della percezione gesuitica della donna, che in non pochi aspetti – anche teologici – si distanzia, talvolta enormemente, dalla sensibilità e dal giudizio del Loyola<sup>51</sup>. La donna evocava pericolo, tentazione o peccato<sup>52</sup>. E oggi?

<sup>49</sup> «It is her ordinary admission, freely undertaken, that is salient about Juana's case: when all was said and done, the Jesuits decided that Juana was a Jesuit – an unusual Jesuit, to be sure, but a Jesuit nonetheless». ID., 30-31.

<sup>50</sup> Cf. nota 1.

<sup>51</sup> «Como algo propio de la época, también la percepción jesuítica de la mujer entró con el paso del tiempo, en un *proceso de barroquización* que fue en no pocos aspectos – también teológicos – tomando distancia, a veces enorme distancia, de la sensibilidad y parecer de Ignacio de Loyola.»: F. RIVAS, ed., *Iguals y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*, Madrid 2012, J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, Cap. V, «Las mujeres y los primeros jesuitas», 282.

<sup>52</sup> Cf. J. BURRIEZA SÁNCHEZ, «La percepción de la mujer (siglos XVI-XVIII)», *IH* 25 (2005) 85-116.

La Compagnia di Gesù ha preso una posizione netta nella sua Congregazione Generale 34, con il decreto 14 intitolato «I gesuiti e la condizione della donna nella Chiesa e nella società civile». Il testo è inequivocabile.

Ci portiamo ancora dietro [...] l'eredità della discriminazione sistematica contro le donne. Lo si rileva all'interno delle strutture economiche, sociali, politiche, religiose e persino linguistiche delle nostre società [...]. Abbiamo ben presente il danno apportato al Popolo di Dio, in alcune culture, dall'alienazione delle donne, che non si sentono più a casa propria nella Chiesa e non sono più in grado di trasmettere integralmente i valori cristiani alle loro famiglie, agli amici e ai colleghi. [...] Noi gesuiti chiediamo anzitutto a Dio la grazia della conversione. Abbiamo fatto parte di una tradizione civile ed ecclesiale che ha recato offesa alle donne e, come molti uomini, scopriamo in noi la tendenza a dire a noi stessi che non esiste alcun problema. Magari senza volerlo, siamo stati spesso complici di una forma di clericalismo che ha rafforzato il predominio maschile dandogli il sigillo dell'approvazione divina. Riconoscendo questo, noi vogliamo reagire personalmente e comunitariamente, e intendiamo fare tutto quanto possibile per cambiare questa inaccettabile situazione<sup>53</sup>.

Dieci anni dopo la pubblicazione del decreto 14, Javier Burrieza ancora si domanda: «Sarà arrivato il momento dei “segni dei tempi” nella concezione della donna nella Compagnia di Gesù?»<sup>54</sup>.

Ma a dieci anni da Burrieza, Francesco Rossi de Gasperis non esitava a parlare di «“quasi-schizofrenia” tra quanto, fin da principio, Ignazio e i gesuiti hanno fatto, e fanno, per l'emancipazione spirituale e sociale delle donne, e il loro comportamento ufficiale, oltre al modo di parlare di esse, ancor oggi ben poco libero dai vietati pregiudizi comuni»<sup>55</sup>. Dedicando una sezione a «Le donne nella fondazione e nell'“industria” della Compagnia» in uno dei suoi libri più recenti – un distillato a lungo riflettuto e pregato della sua comprensione della persona e dell'esperienza spirituale del Pellegrino –, Rossi de Gasperis è giunto a scrivere parole ardite:

Un certo «misoginismo» non sembra superato, ancor oggi, da una «maschilistica sufficienza clericale» diffusa nella Compagnia, che almeno «ufficialmente» si distingue per una mancanza di innocente e spontanea semplicità, che sia autenticamente e serenamente virile. [...] Ho l'impressione che questo capitolo delle donne nell'opera e nella vita di Ignazio sia molto più complesso e irrisolto di quanto non pensiamo. [...] Mentalità e misure «canoniche» erano ispirate, oltre a tutto il resto, anche da una disistima, se non da un vero e proprio disprezzo, delle donne da parte dei maschi. Il risultato di questo tipo di cultura ambigua e contraddittoria è che una folla di donne, sia personalmente sia come congregazioni femminili, è cresciuta spiritualmente, culturalmente, teologicamente e apostolicamente all'ombra

<sup>53</sup> PROVINCIA D'ITALIA DELLA COMPAGNIA DI GESÙ, *Decreti della Congregazione Generale 34<sup>a</sup> (15<sup>a</sup> dalla Restaurazione della Compagnia)* 1995, Roma 1996, 188-190.

<sup>54</sup> «¿Habrà, pues, llegado ya el “signo de los tiempos” en la concepción de la mujer en la Compañía de Jesús?»: J. BURRIEZA SÁNCHEZ, «La percepción de la mujer», 116.

<sup>55</sup> F. ROSSI DE GASPERIS, *Un Pellegrino che “comincia da Gerusalemme”: Esercizi spirituali sull'«Autobiografia» di Ignazio di Loyola con riferimenti al «Cammino dell'uomo» di Martin Buber*, Milano 2015, 389-390.

e a fianco dei gesuiti, senza venire mai integrata nella Compagnia, ma tenuta sempre in secondo piano, e quasi celata pudicamente agli occhi del pubblico e dell'autorità ecclesiastica. Alla Compagnia di Gesù, come conseguenza, è venuto a mancare quell'equilibrato complemento umano, proprio della creazione, così fecondo, che hanno i grandi ordini monastici e, in una certa misura anche conventuali (con i loro secondi e terzi ordini). [...] Se, nei confronti delle donne, ci fosse nella Compagnia meno vuoto ufficiale di «femminino», che ci avvicina un poco ai monaci del monte Athos, e un po' più di quell'equilibrio casto dei grandi santi e delle grandi sante, uniti tra loro da veri affetto fraterno e tenerezza evangelica, che non sono mai mancati, e non mancano tuttora in seno alla Chiesa cattolica, non ci sarebbe forse tra noi un'atmosfera meno fredda e forse più serena di quella che ha fatto soffrire non poco uomini come, per esempio, Hans Urs von Balthasar, Pierre Teilhard de Chardin o Karl Rahner, e forse molti altri? E non fa parte, questa chiara ed esplicita integrazione e armonizzazione casta tra il mascolino e il femminino, di una missione da realizzare perché una vita consacrata a Dio e al suo regno sia davvero «cristiana», di «nuova alleanza» (cfr. Gal 3,28)? [...] Pensare a un «aiuto delle anime», così come lo concepisce Ignazio, a un'«industria» dell'aiuto spirituale dell'umanità, escludendo dal corpo della Compagnia una parte del genere umano, come le donne, appare oggi alquanto fuori tempo e fuori luogo. Può essere vero che questo ministero comporti dei dispiaceri e non sia privo di ansie, di rischi e di critiche. Ma non sono questi rischi che per primo ha corso Gesù durante la sua diaconia messianica?<sup>56</sup>

Vent'anni sono passati dal denso articolo di Lisa Fullam che abbiamo citato<sup>57</sup>. L'autrice chiedeva di iniziare un processo di discernimento in un modo che, a suo giudizio, avrebbe dovuto essere fedele alla storia della Compagnia, alla visione fondativa di Ignazio e, coerentemente, fedele allo sviluppo di tale visione nel nostro tempo attuale<sup>58</sup>. Si potrebbe dire che Fullam invitava la Compagnia a una rilettura della propria storia e ad aprire un dibattito – in dialogo anche con l'esterno – in vista di un «aggiornamento», per ricorrere a una categoria chiave del Vaticano II. Alla luce dei mutamenti sociali e culturali avvenuti nella Chiesa e nel mondo, offriva pertanto alcune considerazioni che avrebbero potuto servire a orientare un riesame della questione se ammettere le donne nella Compagnia.

Fullam non ignorava, ovviamente, che il carisma ignaziano fosse già vissuto da numerosi istituti religiosi femminili che hanno assunto non soltanto gli *Esercizi spirituali* come loro testo spirituale di riferimento, ma persino le *Costituzioni* della Compagnia di Gesù – talvolta in parte, talaltra integralmente – come testo fondatore e ispiratore della

<sup>56</sup> Id., 387-391.

<sup>57</sup> Cf. nota 46.

<sup>58</sup> Così Fullam: «This is an invitation to a discernment, a complex process of “heart and soul and mind and strength.” Of course, I don't hope to settle this question here, but rather to begin to ask it in a way that is faithful to the history of the Society and the founding vision of Ignatius, and also faithful to the development of that founding vision in our own time. This is a study that asks the Society to see in its history an opportunity to examine again a question dating back to the days of the first Jesuits. As I conclude this paper, I'll offer some modern-day considerations built on this history. I will ask what some modern-day considerations built on this history. I will ask what some of the questions are that need to be addressed if we are to raise this issue again today». Cf. Id., 2.

loro istituzione religiosa<sup>59</sup>. Tali istituti non si considerano un ramo femminile della Compagnia di Gesù; non hanno mai inteso esserlo, né desiderano esserlo. Al contrario, si tratta di istituzioni totalmente autonome, che tengono a preservare tale autonomia<sup>60</sup>. La questione è altra. Senza mettere in discussione la legittimità e la validità di percorsi indipendenti ma paralleli – che peraltro spesso collaborano efficacemente con i Gesuiti in vari ambiti della pastorale come della ricerca e della riflessione teologica – si tratta di ascoltare le tante voci – femminili certo, ma qualcuna anche all'interno della stessa Compagnia di Gesù – che chiedono un riesame del tema dell'ammissione delle donne in Compagnia, partendo da presupposti nuovi e prospettive nuove, dal momento che la realtà è nuova. Talvolta si ha l'impressione che si continui a ripetere risposte vecchie a domande nuove. I cambiamenti epocali, i processi storici, con le loro dinamiche inappellabili e sfide esigenti, chiedono creatività e coraggio, chiedono risposte nuove all'insegna dell'*et-et* e non dell'*aut-aut*.

Le domande avanzate da Fullam mantengono tutta la loro forza. Ne scegliamo alcune, perché non le riteniamo ideologicamente pretestuose o troppo audaci. Ci paiono invece piuttosto logiche, considerando la mondializzazione, l'emancipazione femminile – almeno in occidente – e il fatto che la storia, sia quella umana in generale, sia quella ecclesiale, è un cantiere sempre aperto e dinamico.

Come comprendere Giovanna per il nostro tempo? Se la missione della Compagnia è essere «uomini e donne per gli altri»<sup>61</sup>, l'inclusione delle donne nella sua vita e nella sua opera rafforzerebbe la sua disponibilità, la sua flessibilità, la sua abilità a parlare alle culture odierne in un modo al contempo familiare e profetico, incoraggiante e sfidante? Che cosa è *ad majorem Dei gloriam* oggi?

Nel rispondere alle suddette domande, Fullam esplorava tre questioni principali, sollevando peraltro altre domande. Per prima cosa focalizzava il tema dell'inculturazione: quali le implicazioni per la Compagnia dopo il profondo cambiamento della condizione femminile? La seconda questione era il sacerdozio: sebbene la maggioranza dei Gesuiti al tempo di Ignazio non fosse costituita da ordinati<sup>62</sup>, ora è quasi normale esserlo.

<sup>59</sup> Alla voce «Institutos religiosos femeninos ligados a la Compañía de Jesús» nel *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Jeanne de Charry ha censito 23 istituti religiosi femminili legati a vario titolo alla Compagnia di Gesù, fondati nel periodo 1540-1773 e ben 209 dopo la sua restaurazione del 1814: O'NEILL, C.E. – DOMÍNGUEZ, J.M.<sup>a</sup>, ed., *DHCJ*, III, Roma – Madrid 2001, 2050-2056.

<sup>60</sup> Chi scrive ha potuto discutere l'argomento *de visu* con una Madre Generale e altre rappresentanti di suddetti istituti religiosi.

<sup>61</sup> Così si esprimeva il generale Pedro Arrupe nel 1973, in occasione di un memorabile discorso agli ex alunni dei collegi dei Gesuiti di Europa. Cf. P. ARRUPE, «Hombres y Mujeres para los demás», *Cu. EIDES* 76 (2015).

<sup>62</sup> Scrive J.W. O'Malley: «Come ora dovrebbe essere chiaro, gran parte del ministero nella Compagnia veniva svolto da persone che non erano ordinate. Più fondamentalmente, la garanzia per tutti i ministeri derivava secondo loro non dall'ordinazione, ma dall'accettazione della chiamata a essere un membro della Compagnia di Gesù. I gesuiti discussero spesso e diffusamente di quella chiamata, ma rarissimamente parlarono di una "chiamata al sacerdozio"». J.W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, 174.

Possono dunque le donne essere Gesuite anche se non possono essere ordinate? Da ultimo, l'autrice argomentava il suo pensiero in favore dell'incorporazione delle donne nella Compagnia offrendo piste di riflessione, senza la pretesa di essere esaustiva.

Circa il primo punto, Fullam rinviava al decreto 14 della Congregazione Generale 34 già evocato, che riconosce la questione femminile come un tema urgente per la Chiesa intera e dunque anche per la Compagnia, nondimeno impegnata al fianco delle donne in molti servizi e missioni. Riguardo al sacerdozio, Fullam evidenziava che, sebbene esso sia un aspetto importante del ministero per la maggior parte dei Gesuiti, tuttavia, non è un prerequisito per l'appartenenza alla Compagnia, come la presenza dei Fratelli Gesuiti dimostra da oltre quattro secoli. Infine, Fullam indicava cinque punti o prospettive da cui partire a riflettere: un riesame della natura, della portata e della specificità della vocazione gesuitica; un nuovo modello di collaborazione in una Chiesa divisa; un *focus* sul ruolo dei religiosi consacrati nella collaborazione con i laici; una risposta a un bisogno pastorale; il *magis*.

Non potendo qui entrare nei dettagli, ci limitiamo a riportare la sua conclusione. La richiesta di Giovanna di entrare in Compagnia provocò una disamina da parte di una ristretta *leadership* circa i confini dell'identità gesuitica ed ebbe come risultato la determinazione che, sebbene in modo atipico, lei rientrava in quei confini: Giovanna divenne Gesuita, non assumendo una categoria speciale, ma semplicemente come scolastico. Oggigiorno, le donne hanno raggiunto un livello di autodeterminazione sociale senza precedenti e hanno una libertà che era privilegio di pochi nelle epoche passate. Proprio tale libertà è la preconditione per riconsiderare la portata, l'estensione, il perimetro dell'identità gesuitica e meditare su come la Compagnia metterà in pratica la sua dichiarazione di solidarietà con le donne, presente nel decreto 14 già citato. Per Fullam, forse è arrivato il tempo di aprire un dibattito e rivalutare la possibilità di incorporare le donne nella Compagnia di Gesù.

Ci è sembrato opportuno riportare alcuni passaggi del contributo di Fullman perché la sua prospettiva non è un caso isolato negli Stati Uniti d'America. Tutt'altro! Forse anche in Europa altre donne si sentono di condividere il suo punto di vista ma, probabilmente a causa del contesto culturale e della situazione ecclesiale, diversi rispetto a quelli di oltreoceano, ancora si esita a esprimere la propria posizione con la stessa franchezza e libertà. Forse per timore di sentirsi additate o di perdere occasioni di collaborazione con la stessa Compagnia, si preferisce non aprire alcuna discussione, anche nei circuiti informali e non ufficiali. Di fatto, il tema di un possibile riesame dell'ammissione delle donne non è in agenda. La questione è così rivoluzionaria da spaventare?

Ma ciò che stupisce di più è la lettura piuttosto univoca che ne viene data, come fosse un argomento già archiviato perché non previsto nelle *Costituzioni*. La storia, conosciuta con sguardo critico e pacificato, si rivela sempre molto complessa e bisogna considerare i fattori in gioco da più prospettive, non limitandosi a letture sommarie e interpretazioni riduttive.

Alla fin fine però, i cristiani sono chiamati a misurarsi sul Vangelo: questo è il canone normativo per tutti, così com'è stato trasmesso dalla tradizione apostolica e interpretato

dal magistero vivo della Chiesa<sup>63</sup>. Le Regole e le Costituzioni, senza voler togliere nulla al loro peso e valore, vengono dopo e possono richiedere aggiustamenti in taluni aspetti, a distanza di tempo, se lo Spirito Santo conduce e conferma in una nuova direzione.

John W. Padberg, riferendosi a un lavoro di Anne Carr, ha fatto sua quella che l'autrice chiama l'«agenda delle donne nella Chiesa»<sup>64</sup>. Tre i compiti principali che, secondo Padberg, sono da considerare anche nella relazione delle donne con la Compagnia: una lettura critica del passato, che mostri gli aspetti denigratori della visione della donna, presenti all'interno della tradizione cristiana; il recupero della «storia perduta» delle donne nella stessa tradizione cristiana, a partire dalle fonti bibliche; una revisione delle categorie cristiane con metodi che prendano sul serio l'uguaglianza e l'esperienza delle donne. Riguardo a quest'ultimo punto, Padberg afferma che tale opera non potrà essere svolta senza l'aiuto dell'immaginazione. Nota però che nella Chiesa e, più in generale, nella vita, solitamente non mancano né intelligenza né buona volontà, ma spesso manca l'immaginazione<sup>65</sup>. La storia della Chiesa dimostra che i cambiamenti non avvengono facilmente e che di solito richiedono secoli. Lo stesso Padberg riporta una breve lista di esempi che provano come la Chiesa abbia mutato posizione in alcuni suoi insegnamenti, in tempi tutto sommato recenti: la legittimità della schiavitù, quella delle guerre sante o crociate contro l'islam, la persecuzione degli eretici, la libertà religiosa, il prestito a interesse, l'uso della lingua nazionale nella liturgia<sup>66</sup>; a cui si potrebbe aggiungere molto altro, basti menzionare la recente decisione di papa Francesco circa la pena di morte<sup>67</sup>.

Se volessimo considerare la questione femminile e fare la stessa operazione, la lista dei cambiamenti sarebbe lunga e non è qui il caso. Molta acqua è passata sotto i ponti dai tempi di Isabel de Josa!<sup>68</sup>

<sup>63</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 18.11.1965, nn. 8-10.

<sup>64</sup> Cf. A. E. CARR, *Transforming grace: Christian tradition and women's experience*, San Francisco 1988.

<sup>65</sup> J.W. PADBERG, «Los jesuitas y las mujeres, las mujeres y los jesuitas», *Man* 81 (2009) 72.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Il 1° agosto 2018 papa Francesco ha approvato con un Rescritto la nuova redazione del n. 2267 del Catechismo della Chiesa Cattolica, dichiarando la pena di morte «inammissibile perché attenta all'inviolabilità e dignità della persona». Ricordiamo inoltre che la sua abolizione nello Stato pontificio risale appena al secolo scorso, avvenuta per volontà di Paolo VI nel 1969.

<sup>68</sup> Isabel de Josa, amica spirituale di Ignazio, lo sostenne economicamente negli studi a Parigi. Era l'orgoglio del circolo delle dame barcellonesi per la sua elevata cultura (si esprimeva in un latino fluido ed elegante, sostenendo discussioni filosofiche secondo le tesi scotiste). Arrivata a Roma nel 1543, due anni dopo predicava pubblicamente e per questo fu accusata davanti a papa Paolo III. Il Pontefice decretò che non predicasse, ma che si limitasse a leggere. Isabel continuò a fare come prima, tenendo però un libro aperto in mano, che ogni tanto sfogliava per mantenere la forma. Cf. J. MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, «Mujeres Jesuíticas y Mujeres Jesuitas», 371; H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, 435-438.

## 7. Conclusioni

Giovanna d'Austria/Mateo Sánchez non fu un simulacro. Rimasta vedova e ammesa nella Compagnia lo stesso anno della morte del marito, prese la decisione di non risposarsi e di vivere castamente. Nonostante le forti pressioni su di lei, di fatto non si risposò più. Visse in modo sobrio e per certi versi austero, considerato il suo *status*, abitando nel monastero delle *Descalzas Reales* per quattordici anni, fino alla morte. Visse in obbedienza alla Chiesa e alla Compagnia, mantenendo il suo segreto fino alla fine. Servì la Compagnia difendendola e supportandola con coraggio e fedeltà. Fu una vera Gesuita? Come Lisa Fullam ha scritto, «she came as close as she could»<sup>69</sup>. Condividiamo la sua opinione.

È vero che gli effetti dei voti di Giovanna non furono come quelli di tutti gli altri scolastici e che siamo in presenza di un'aporìa. Il suo caso fu talmente peculiare da comportare un inevitabile adattamento del disciplinare. In concreto, Giovanna poté rispettare in modo pieno solamente il voto di castità. Tuttavia, abnegazione, disponibilità e senso della missione – fattori cruciali del nuovo «modo di procedere» dei Gesuiti – non le mancarono: fu senza dubbio una straordinaria collaboratrice della Compagnia e la sua fu piena filiazione spirituale.

L'essere donna, il ruolo, le circostanze, il contesto socio-culturale – tanto civile quanto ecclesiale – spinsero i Padri riuniti a Roma a elaborare una via creativa per consentire l'ammissione della reggente di Spagna tra i Gesuiti. Significativamente, non cercarono una formula per impedirne l'ingresso. Tale risposta interattiva con la realtà, che cioè interagisce con essa e la assume nel suo dinamismo, porta i tratti tipici dello stile ignaziano.

Chi può dire se, dopo che Ignazio ha buttato giù definitivamente il muro che separava monaci e religiosi dal resto del popolo di Dio<sup>70</sup>, ci sarà qualcuno tra i suoi figli che oserà avanzare ulteriormente e aprirà nuove brecce altrove?

P. Arturo Sosa, in occasione della sua prima omelia da Generale pronunciata nella chiesa del Gesù a Roma, il 15 ottobre 2016, memoria di una grande amica spirituale di Giovanna d'Austria, santa Teresa d'Avila, esordiva con le seguenti parole:

Carissimi fratelli, pochi giorni fa, in questa stessa chiesa del Gesù, dove riposano i resti di sant'Ignazio e Pedro Arrupe, p. Bruno Cadorè ci ha invitati ad avere l'audacia dell'improbabile come l'atteggiamento proprio delle persone di fede che cercano di testimoniarla nella complessa attualità dell'Umanità. Ci ha invitati a lasciare indietro la paura e a remare verso il largo come l'atteggiamento per essere nello stesso tempo creativi e fedeli durante la Congregazione Generale. Certo, l'audacia della quale abbiamo bisogno per essere servitori della missione del Cristo Gesù può sgorgare soltanto dalla fede. Perciò il nostro sguardo è in primo luogo indirizzato a Dio, *perché uno solo è il Padre vostro, quello del cielo*, come ci ricorda il brano del Vangelo appena ascoltato. E come ci ricorda la Formula Istituiti al n.1:

<sup>69</sup> ID., 27.

<sup>70</sup> Cf. C. LOWNY, *Heroic leadership: best practices from an unlikely 450-years-old company that changed the world*, Chicago 2003, 141.

«[il Gesuita] faccia in modo di avere dinanzi agli occhi, finché vivrà, prima di ogni altra cosa, Iddio, e poi la forma di questo suo Istituto». Anzi, è il cuore intero che vogliamo avere in sintonia col Padre Misericordioso, il Dio che è solo Amore, il nostro Principio e Fondamento. Il cuore di ciascuno di noi e anche il cuore del corpo della Compagnia. Se la nostra fede è come quella di Maria, la mamma di Gesù e la Madre della Compagnia di Gesù, la nostra audacia può andare ancora più avanti e cercare non solo l'improbabile, ma l'impossibile, perché *nulla è impossibile a Dio*<sup>71</sup>.

Oggi non sembra che i tempi siano maturi per un riesame dell'ammissione delle donne in Compagnia. Al contrario, sembra che abbia ragione García-Villoslada e che Giovanna d'Austria sia destinata a restare un «miracolo irripetibile». Ma chi può prevedere come si dispiegherà il piano salvifico di Dio? Lo Spirito, che infallibilmente conduce la storia, alla fine, compirà ciò che conta: *ut unum sint, ad majorem Dei gloriam!*

<sup>71</sup> A. M. SOSA ABASCAL, Omelia nella chiesa del Gesù, [ultima consultazione: 14.05.2019], <http://www.cyberteologia.it/2016/10/la-prima-omelia-del-generale-dei-gesuiti-p-arturo-sosa-sj/>.

## Sigle e Abbreviazioni

<i>AbIn</i>	<i>Ab Initio</i>
<i>AHP</i>	<i>Archivum Historiae Pontificiae</i>
<i>AnHSoc</i>	<i>Annales: Histoire, Sciences Sociales</i>
<i>Cf.,cf.</i>	<i>confer(endum)</i>
<i>Cap.</i>	Capitolo
<i>Chap.</i>	<i>Chapter</i>
<i>Cu.</i>	<i>Cuaderno</i>
<i>DEI</i>	Diccionario de Espiritualidad Ignaciana
<i>DHCJ</i>	Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús
<i>DV</i>	Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione <i>Dei Verbum</i>
<i>ed.</i>	<i>Edidit</i>
<i>EG</i>	<i>Exame Generale</i>
<i>EIDES</i>	Escuela Ignaciana de Espiritualidad
<i>ES</i>	Esercizi Spirituali
<i>FN</i>	Fontes Narrativi de S. Ignacio de Loyola et de Societatis Iesu initiis
<i>GEI</i>	Grupo de Espiritualidad Ignaciana
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i>
<i>Id.</i>	<i>Idem</i>
<i>IH</i>	<i>Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea</i>
<i>Man</i>	Manresa
<i>MHSI</i>	<i>Monumena Historica Societas Iesu</i>
<i>NDM</i>	<i>Nuovo Dizionario di Mistica</i>
<i>Proyección</i>	<i>Proyección. Teología y mundo actual</i>
<i>RdT</i>	<i>Rassegna di Teologia</i>
<i>ReS</i>	<i>Reales sitios</i>
<i>RR</i>	<i>Review for Religious</i>
<i>SSJ</i>	<i>Studies in the Spirituality of Jesuits</i>
<i>TD</i>	<i>Theology Digest</i>

## Bibliografia consultata

### Fonti magisteriali

PAOLO VI, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 18.11.1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1, 1962-1965, Bologna 2013<sup>19</sup>.

### Fonti ignaziane

*Costituzioni della Compagnia di Gesù annotate dalla Congregazione Generale 34<sup>a</sup>: Norme Complementari approvate dalla medesima Congregazione*, Roma 1997.

*Fontes Narrativi de S. Ignacio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, I, Romæ 1943.

FRANCISCUS DE BORJA, *Monumenta Borgia*, III, Matriti 1908.

———, *Monumenta Borgia*, VII, Valencia – Roma 2009.

PROVINCIA D'ITALIA DELLA COMPAGNIA DI GESÙ, *Decreti della Congregazione Generale 34<sup>a</sup> (15<sup>a</sup> dalla Restaurazione della Compagnia)* 1995, Roma 1996.

### Dizionari

GARCÍA DE CASTRO, J., ed., *DEI*, Col. Manresa 37, Bilbao – Santander 2007<sup>2</sup>.

O'NEILL, C.E. – DOMÍNGUEZ, J.M.<sup>a</sup>, ed., *DHCJ*, Roma – Madrid 2001.

### Libri

*A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e cultura. Actas do Colóquio Internacional – Maio 2004*, II, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto-Centro Interuniversitario de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, Porto 2004.

ALBERIGO G. – al., ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2013<sup>3</sup>.

CARR, A.E., *Transforming grace: Christian tradition and women's experience*, San Francisco 1988.

GARCÍA HERNÁN, E., *Ignacio de Loyola*, Madrid 2013.

GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Sant'Ignazio di Loyola. Una nuova biografia*, Cinisello Balsamo (MI) 1997<sup>2</sup>.

HERNÁNDEZ FRANCO, J., *Sangre limpia, sangre española. El debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*, Madrid 2011.

LOWNEY, C., *Heroic leadership: best practices from an unlikely 450-years-old company that changed the world*, Chicago 2003.

MARYKS, R.A., *The Jesuit Order as a synagogue of Jews: Jesuits of Jewish ancestry and purity-of-blood laws in the early Society of Jesus*, Leiden – Boston 2010.

———, ed., *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence*, Leiden – Boston 2014.

O'MALLEY, J.W., *I primi gesuiti*, Milano 1999.

O'MALLEY, J.W. – al., ed., *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and The Arts, 1540-1773*, Toronto-Buffalo-London 2006.

- PEREIRA IGLESIAS, J.L. – *al.*, ed., *Felipe II y su tiempo*, Cádiz 1999.
- PLAZAOLA, J., ed., *Ignacio de Loyola y su tiempo: Congreso internacional de historia (9-13 septiembre 1991)*, Bilbao 1992.
- RAHNER, H., *St. Ignatius Loyola. Letters to Women*, New York 1960.
- RIVAS, F., ed., *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*, Madrid 2012.
- RODRÍGUEZ-SALGADO, M.J., *Carlo V, Felipe II y su mundo*, Barcelona 1992.
- ROSSI DE GASPERIS, F., *Un Pellegrino che “comincia da Gerusalemme”: Esercizi spirituali sull’«Autobiografia» di Ignazio di Loyola con riferimenti al «Cammino dell’uomo» di Martin Buber*, Milano 2015.
- SICROFF, A.A., *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid 1985.
- VILLACORTA BAÑOS-GARCÍA, A., *La Jesuita. Juana de Austria*, Barcelona 2005.
- WORCESTER, T., ed., *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge 2008.

### Quaderni e Riviste

- ARRUPE, P., «Hombres y Mujeres para los demás», *cu. EIDES* 76 (2015).
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J., «La percepción de la mujer (siglos XVI-XVIII)», *IH* 25 (2005) 85-116.
- CABALLERO ROMERO, S., «Epigrafía en el Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid: el sepulcro de la Princesa Juana de Austria», *AbIn* 3 (2015) 73-92.
- FABRE, P.-A., «La conversion infinie des conversos. Des “nouveaux-chrétiens” dans la Compagnie de Jésus au 16e siècle», *AnHSoc* 4 (1999) 875-893.
- FISHER, A.L., «A Study in Early Jesuit Government: the Nature and Origins of the Dissent of Nicolás Bobadilla», *Viator* 10 (1979) 397-431.
- FOIS, M., «Il Generale dei Gesuiti Claudio Acquaviva (1581-1615): i sommi pontefici e la difesa dell’Isitituto», *AHP* 40 (2002) 199-233.
- FULLAM, L., «Juana, SJ: the Past and Future? Status of Women in the Society of Jesus», *SSJ* 31 (1999) 1-39.
- GARCÍA MATEO, R., «La mujer en la vida de San Ignacio», *Man* 66 (1994) 339-353.
- , «Ignatius of Loyola and Women», *TD* 45/1 (1998) 27-32.
- JORDAN GSCHWEND, A., «Los retratos de Juana de Austria posteriores a 1554: La imagen de una princesa de Portugal, una regente de España y una jesuita», *ReS* 151 (2002) 42-65.
- PADBERG, J.W., «Los jesuitas y las mujeres, las mujeres y los jesuitas», *Man* 81 (2009) 59-74.
- REITES, J.W., «Ignatius and Ministry with Women», *The Way Supplement* 74 (1992) 7-19.
- REY, E., «San Ignacio de Loyola y la limpieza de sangre», *Razón y Fe* 153 (1956) 173-204.
- ROCCASALVO, J.L., «Ignatian Women Past and Future», *RR* 62 (2003) 38-62.
- SOTO ARTUÑEDO, W., «Ignacio de Loyola y la mujer», *Proyección* 44 (1997) 299-318.
- , «Francisco de Borja y Andalucía», *Proyección* 238 (2010) 241-270.
- , «El apostolado ignaciano de la educación: *Institutio puerorum* para la *reformatio mundi*», *Man* 89 (2017) 317-328.

***Documenti elettronici***

SOSA ABASCAL, A. M., «Voices of Faith 2017 Stirring the Waters – Making the Impossible Possible» [ultima consultazione: 01.05.2019] <http://www.jcsaweb.org/father-generals-speech-womens-day>

———, Omelia nella chiesa del Gesù, [ultima consultazione: 14.05.2019] <http://www.cyberteologia.it/2016/10/la-prima-omelia-del-generale-dei-gesuiti-p-arturo-sosa-sj/>