



Forme e usi della memoria nel corpus gesuitico del XVII secolo. Fra istruzione, spiritualità, missione¹

Forms and uses of memory in the 17th century Jesuit corpus. Between education, spirituality, mission

Fernanda Alfieri

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna (Italia)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4819-1243>

fernanda.alfieri2@unibo.it

NOTA BIOGRAFICA

Fernanda Alfieri è ricercatrice in Storia moderna all'Università di Bologna, essendo stata attiva dal 2006 presso l'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento - Fondazione Bruno Kessler. I suoi studi indagano la storia della sessualità e il rapporto fra scienza e religione e la storia delle mentalità, con particolare attenzione al cattolicesimo nella lunga età moderna. Fra le sue pubblicazioni, *Nella camera degli sposi. Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI-XVII)*, il Mulino, 2010; *Il corpo negato. Tre discorsi sulla castità in età moderna*, EDB, 2014, e *Veronica e il diavolo. Storia di un esorcismo a Roma*, Einaudi, 2021.

RESUMEN

Il saggio indaga usi e accezioni della memoria in una selezione di testi prodotti da membri della Compagnia di Gesù nel XVII secolo attivi nei territori della Monarchia spagnola. Nella prima parte, si interroga sul significato di questa categoria nell'apparato di norme che regolano la vita quotidiana e specialmente l'attività caratterizzante l'ordine, ovvero l'insegnamento. La memoria è una facoltà intellettuale e al contempo pratica predisponente l'individuo all'azione futura, e gioca un ruolo chiave tanto nella pedagogia quanto nella disciplina degli stessi insegnanti. Missione e confessione, altri nuclei operativi dell'ordine, vengono prese in esame nella seconda parte. I racconti dei Padri prodotti attraversando i territori della Penisola Iberica documentano quei luoghi e quegli incontri, ma soprattutto la mentalità di chi li ha prodotti.

PALABRAS CLAVE

Memoria; Compagnia di Gesù; Missioni; Mentalità; Confessione.

ABSTRACT

The essay investigates uses and meanings of memory in a selection of texts produced by members of the Society of Jesus in the 17th century active in the territories of the Spanish Monarchy. In the first part, it examines the significance of this category in the apparatus of norms regulating daily life and especially the activity characterising the order, namely teaching. Memory is a practical and intellectual faculty predisposing the individual to future action, and plays a key role in both pedagogy and in the discipline of teachers. Mission and confession, other operational cores of the order, are examined in the second part. The accounts of the Fathers produced while travelling through the territories of the Iberian Peninsula document those places and encounters, but above all the mentality of those who produced them.

¹ Trabajo Financiado en el marco del Proyecto de Investigación con referencia PID2019-109489GB-I00/AEI/10.13039/501100011033, Ministerio de Ciencia e Innovación.

KEYWORDS

Memory; Society of Jesus; Missions; Mentality; Confession.

SUMARIO

1. MEMORIA ONNIPRESENTE. 2. UNA FACOLTÀ CHE SERVE ALL'AZIONE FUTURA. 3. LA MEMORIA RISIGNIFICATA DELLE MISSIONI INTERNE. 4. MEMORIA SFUGGENTE: ALCUNE CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE. 5. FONTI A STAMPA. 6. BIBLIOGRAFIA.

1. MEMORIA ONNIPRESENTE, MEMORIA SFUGGENTE

A voler indagare gli usi e i significati della memoria in un ordine religioso risaputamente ramificato ed esteso come la Compagnia di Gesù nella prima età moderna, pur circoscrivendo la ricerca a un arco cronologico limitato e a un nucleo ristretto di fonti, ci si trova alle prese con un elemento tanto sostanziale quanto al contempo sfuggente. Non si pretende ovviamente di catturarlo qui nella sua totalità, nello spazio di poche pagine. Anche isolando il termine "memoria", fra latino e lingue volgari, e omettendo di esplorarne i sinonimi, bisogna intanto fare i conti con il peso del senso comune contemporaneo di cui è caricata la parola. Facoltà psichica individuale tanto passibile di applicazione di tecniche di organizzazione e potenziamento, quanto soggetta a logoramento e perdita? Patrimonio collettivo di una comunità che ne sostanzia l'identità, dunque oggetto di selezione, conservazione, comunicazione e cancellazione (un'azione non esclude l'altra, anzi, l'una chiede l'altra)? Repertorio di ricordi personali caratterizzati, nel loro stesso prodursi, da deformazioni emotive, manipolazioni, censure, e dunque, per chi vuole farne materia di studio storico, da trattare con particolare cautela? Nessuna di queste accezioni è pienamente esaustiva del senso del termine, né può essere presa isolatamente².

Se si proverà a muoversi con questo strumentario alla mano -che ci portiamo dentro quasi fosse incarnato, più che coscientemente tematizzato- all'interno di una selezione di testi prodotti dall'ordine di Ignazio di Loyola, e in ambiti tematici oggetto di un consolidato interesse storiografico, si potrà sperimentare sulle prime un senso di familiarità. Anche nel lessico in uso fra i membri della Compagnia -uomini che non solo appartengono alla élite culturale della prima età moderna ma anche, come è stato ampiamente mostrato, detengono a lungo il monopolio della sua formazione³- si potrà constatare che la memoria è una facoltà intellettuale (come l'intelletto e la volontà), o, per usare una formula contemporanea, una funzione cognitiva (si vedrà con qualche dettaglio tra poco). Anche per il corpo collettivo di religiosi votati all'obbedienza al pontefice in materia di missione *perinde ac cadaver*, consacrati alla priorità dell'apostolato, la messa per iscritto delle esperienze individuali passate è, sin dal loro ingresso, operazione fondamentale per nutrire l'appartenenza a una comunità immaginata e, come è stato efficacemente scritto, strutturalmente «testuale» (anche su questo si tornerà)⁴. La scrittura

* Ringrazio Mauro Brunello per l'aiuto nel reperimento delle fonti presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu, i revisori anonimi per le loro costruttive osservazioni e Jacopo Bertol per la lettura attenta della prima versione di questo testo.

² Il termine è rinomatamente problematico e oggetto di un intenso dibattito storiografico, su cui si rimanda al saggio introduttivo di questo fascicolo. Un'indagine complessiva sull'età moderna, seppur concentrata sull'area tedesca e i Paesi Bassi, ma con un utile quadro concettuale, POLLMANN, Judith, *Memory in Early Modern Europe: 1500-1800*, Oxford, Oxford University Press, 2017; una recente problematizzazione della categoria di memoria applicata alla prima età moderna, con particolare attenzione alla gestione della conflittualità comunitaria, ALBERTONI, Marco, "Tra eterna ignominia e *damnatio memoriae*: giustizia e monumenti d'infamia in età moderna", *Storica*, 81/3 (2021), pp. 67-118.

³ Anche su questo la storiografia è molto ricca e non è possibile evocarla esaustivamente. Per un quadro generale e aggiornato, si veda la sezione introduttiva della selezione di fonti operata da CASALINI, Cristiano e PAVUR, Claude, *Jesuit Pedagogy: 1540-1616*, Boston, Institute of Jesuit Sources-Boston College, 2016; anche JIMÉNEZ PABLO, Esther, "Jesuitas y educación: origen y claves de su éxito (siglo XVI)", *Historia social*, 103 (2022), pp. 153-166.

⁴ Sull'esame e il racconto di sé come passo fondamentale per l'ammissione all'ordine, TURRINI, Miriam, "La vocazione esaminata. Narrazioni autobiografiche di novizi gesuiti a metà Seicento", *Archivio italiano per la storia della pietà*, 28 (2015), pp. 312-388; PROSPERI, Adriano, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 2016. La formula citata nel testo di Brian Stock è efficacemente applicata alla Compagnia di Gesù da RUSSELL, Camilla, *Being a Jesuit in Renaissance Italy. Biographical Writing in the Early Modern Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2022; DELFOSSE, Annick, "La correspondance jésuite: communication, union et mémoire. Les enjeux de la Formula scribendi", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 104/1 (2009), pp. 71-114. Per una panoramica generale del rapporto fra mondo clericale, scrittura e memoria in età moderna, si veda l'Anejo XIII *La memoria del mundo: clero, erudición y cultura escrita en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)* di *Cuadernos de Historia moderna* (2014), e in particolare il saggio

sistematica delle azioni compiute, la descrizione dei contesti in cui si è operato e della varietà umana con cui si è interagito (segnatamente, che si è convertita, pacificata, salvata) a prescindere dalle latitudini, dalle condizioni, dal tempo e dalle forze disponibili, e l'invio di tutto questo al centro romano della curia, è infatti una pratica prescritta dal corpus di norme che regolano la vita quotidiana dell'ordine, sin dalle sue origini, contribuendo a tenerlo insieme nella sua dispersione planetaria in una lunga età moderna in cui le condizioni di comunicazione sono accidentate e discontinue⁵.

L'organizzazione dei saperi non può fare a meno di una teorizzazione del funzionamento della memoria e della messa a punto di tecniche specifiche per il suo utilizzo, che trovano nell'opera di Matteo Ricci –non a caso, nel quadro dell'esperienza missionaria– uno degli esempi più magnificenti ed esemplificativi della funzione cardine attribuita alla memoria, laddove la mnemotecnica è applicata a un'impresa intellettuale, etica e relazionale al contempo⁶.

La dimensione spirituale è a sua volta investita dell'uso della memoria. La spiritualità dell'ordine è rinomatamente caratterizzata da un'attenzione per lo scavo interiore: gli Esercizi, che ne costituiscono il nucleo e il paradigma, prevedono uno scrutinio preliminare del proprio vissuto, partendo dal passato più remoto, alla ricerca dei peccati commessi e delle proprie debolezze. La pastorale, infine, identifica nella confessione generale, che deve affondare nella storia individuale più risalente, uno strumento cruciale non solo di manutenzione morale, ma anche di rinascita, capace di provocare una metamorfosi equivalente a quella generata dalla conversione, anche in coloro i quali vivono già nella vera fede⁷. La storiografia si è interrogata sui risvolti spirituali, disciplinari e di governo di questa pratica, che l'ordine ha messo in atto verso i suoi membri (come condizione imprescindibile di appartenenza al corpo religioso) e verso un mondo di fedeli (come condizione imprescindibile di appartenenza alla comunità cristiana) pensabile dalla prima età moderna non solo come universale, ma anche come globale nell'orizzonte politico europeo in espansione⁸. Anche gli aspetti antropologici della confessione frequente e dettagliata sono stati messi a fuoco, sottolineandone i risvolti profondi: quasi un processo diffuso e sistematico di "soggettivazione", per usare una categoria ricorrente nel lavoro di Michel Foucault, e qui particolarmente opportuna, che contiene un'attenzione per le dinamiche di plasmazione del senso del sé e al contempo per le implicazioni di controllo di cui queste sono investite. Il "diventare sé" avverrebbe, infatti, anche attraverso l'introiezione di categorie universali che la confessione avrebbe contribuito a diffondere capillarmente, specie dall'introduzione della obbligatorietà della penitenza quaresimale voluta dal Concilio Lateranense IV nel 1215 e rafforzata dal Tridentino⁹.

introduttivo di PALOMO, Federico, "Clero y cultura escrita en el mundo ibérico de la Edad Moderna", pp. 11-26. Resta fondamentale sulla dimensione religiosa, benché centrato su cronologie ben più risalenti, ASSMANN, Jan, *La memoria culturale: scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997 (ed. orig. 1992).

⁵ Le forme e le tipologie relazionali prodotte da questa dimensione intrinsecamente comunicativa della vita dell'ordine sono poste sotto osservazione dai saggi raccolti nel fascicolo curato da CHINCHILLA PAWLING, Perla (a cura di), "Formas discursivas", di *Historia y grafía*, 43 (2014), in particolare quelli a firma di Martín María Morales e Pierre-Antoine Fabre. Sul nodo della scrittura, ulteriore bibliografia *infra*.

⁶ SPENCE Jonathan D., *Il palazzo della memoria di Matteo Ricci*, Milano, il Saggiatore, 1987 (ed. orig. 1976) rimane riferimento, benché il focus non sia tanto il trattato *La mnemotecnica occidentale* di Ricci, ma il vissuto dell'autore e il contesto. Vedi anche HOSNE, Ana Carolina, "Matteo Ricci's Occidental Method of Memory (Xiguo Jifa) (1596): Untranslatable images of a Classical Art of Memory in Ming China", *Journal of Early Modern History*, 22/3 (2018), pp. 137-154. Sulle teorie in merito al funzionamento della memoria e ai suoi usi circolanti in una prima età moderna chiaramente non osservabile se non in una prospettiva di lungo periodo, BOLZONI, Lina, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino, Einaudi, 1995.

⁷ Sulla plurivalenza di questa nozione nell'orizzonte globale cattolico, rimando a PETROLINI, Chiara; LAVENIA, Vincenzo e PAVONE, Sabina, *Sacre metamorfosi. Racconti di conversione tra Roma e il mondo in età moderna*, Roma, Viella, 2022.

⁸ DITCHFIELD, Simon, "The 'making' of Roman Catholicism as a 'World religion'", in Jan Stievermann e Randall Zachmann (a cura di), *Multiple Modernities? Confessional Cultures and the Many Legacies of the Reformation Age*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, pp. 189-203; PALOMO, Federico, "Jesuit Interior Indias: Confession and Mapping of the Soul", in Ines G. Županov (a cura di), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 105-127; e i saggi di Stefania Pastore, James E. Kelly, Paul Shore, Emanuele Colombo, Rafael Gaune Corradi, Hélène Vu Tahn, Festo Mkenda nella sezione «Global Mission» del citato volume.

⁹ Si veda SLUHOVSKY, Moshe, *Becoming a New Self. Practices of Belief in Early Modern Catholicism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2017. Sulla confessione la bibliografia è ampia e non è possibile darne qui conto esaustivamente. Sull'intreccio tra confessione e missione, resta riferimento PROSPERI, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996; per il contesto spagnolo, in relazione a documentazione e storiografia, rimando rispettivamente a GONZÁLEZ POLVILLO, Antonio, *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2010; e ARCURI, Andrea, "El control de las conciencias. El sacramento de la confesión y los manuales de confesores y

Le pratiche di costruzione della propria storia istituzionale promosse dalla Compagnia di Gesù sin dalla sua prima stagione sono state a loro volta oggetto di studio, facendo emergere fra l'altro una dimensione multimediale che supera la consolidata tradizione cronachistica, coltivata dagli ordini religiosi sin dall'età medievale¹⁰. Si pensi per esempio all'opera *Imago primi saeculi Societatis Iesu* (1640) con cui l'ordine, per iniziativa della provincia Flandro-Belgica, celebrò i primi cento anni della propria esistenza attraverso una loro narrazione cronologica e tematica, a rappresentare un ciclo vitale e sociale di nascita, crescita, azione, messa alla prova e infine riconoscimento. Qui, la storia dell'ordine non è solo raccontata chiamando a raccolta una serie di fatti ed eventi cardine, ma anche celebrata in versi e impressa in emblemi, in modo da coinvolgere l'intera psicologia del fruitore. Questo è sollecitato non solo a conoscere attraverso la comunicazione verbale, ma anche a meditare e a commuoversi attraverso il coinvolgimento della facoltà immaginativa grazie all'uso di raffigurazioni, una pratica cardine per la spiritualità ignaziana (le immagini degli Esercizi sono mentali: basta evocarle per muovere a spavento, pentimento, paura, speranza, affetti utili al lavoro di edificazione spirituale). Nella *Imago primi saeculi* non importa solo scongiurare la perdita di memoria delle vicissitudini dell'ordine, ma utilizzare questa memoria affinché edifichi chi la fruisce. La storia gesuitica diviene così un *exemplum* accessibile attraverso i sensi, capace di toccare la storia di ognuno arrivando sino alle corde profonde non solo e non tanto dell'intelletto, ma anche e soprattutto del sentire. In questo processo di conoscenza e al contempo di commozione e redenzione, memoria e sentimento agiscono insieme, "pungolando la coscienza a sprigionare la fede" ("memoria enim per officii recordationem excitata, conscientiam stimulat vellicatque ad fidem liberandam")¹¹.

2. UNA FACOLTA' CHE SERVE ALL'AZIONE FUTURA

La memoria non è dunque tanto un deposito, un contenitore di passato, ma una *facultas*, termine nella cui radice risiede l'azione del *facere*: letteralmente, una facoltà è infatti qualcosa che "consente di fare". Questa accezione di memoria emerge con evidenza nell'esempio sopra citato dalla *Imago primi saeculi*, e nell'uso ricorrente del termine rintracciabile nel corpus normativo che disciplina la vita di ogni membro dell'ordine, di cui si vedrà qualche caso fra le molte occorrenze, partendo dalla soglia che si deve varcare per entrarvi. Le *Costituzioni* prevedono che ogni candidato all'ingresso venga sottoposto a un *Examen generale*, rispondendo a una serie di domande a lui rivolte, al fine non solo di sondarne la vocazione, ma anche di inquadranne carattere, doti spirituali e costituzione fisica, così da poterne definire il miglior impiego. Se, interrogato, ritiene di essere dotato di memoria per "cogliere e trattenerne ciò che avrà imparato", potrà essere instradato verso la carriera più avanzata di professore; in caso contrario verso quella di coadiutore, cui spetteranno mansioni di servizio¹². E se, alla verifica, ne sarà proprio mancante, questo costituirà impedimento. La carenza di memoria ostacola infatti operazioni necessarie al servizio del prossimo e quindi non riconducibili qui soltanto alla sfera intellettuale, ma ancora una volta anche a quella spirituale e morale, perché ciò che si deve essere predisposti a ricevere ed immagazzinare ("ad percipiendum et fideliter [...] retinendum")

penitentes", *Chronica nova. Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 44 (2018), pp. 179-213. Ulteriori riferimenti *infra*.

¹⁰ BETRÁN, José Luis (a cura di), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Sílex, 2010; e qui *Id.*, "El bonete y la pluma: la producción impresa de los autores jesuitas españoles durante los siglos XVI y XVII", pp. 57-69 (pp. 23-75); SHORE, Paul, "The Historiography of the Society of Jesus", in Ines G. Županov (a cura di), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 759-782; *Id.*, "The Voices of Memoria: *Diaría, Historiae, and Annuaria* as Records of Experience in the Pre-suppression Society", in Cristiano Casalini, Emanuele Colombo, Seth Meehan (a cura di), *Engaging Sources: The Tradition and Future of Collecting History in the Society of Jesus* (Proceedings of the Symposium held at Boston College, June 11-13, 2019), Institute of Jesuit Sources Chestnut Hill, MA, 2021, pp. 1-16. Si veda anche CHINCHILLA PAWLING, Perla; MENDIOLA, Alfonso e MORALES, Martín María (a cura di), *Del ars historica a la Monumenta historica: la historia restaurada*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana-Pontificia Universidad Javeriana, 2014.

¹¹ *Imago primi saeculi Societatis Iesu, a provincia Flandro-Belgica repraesentata*, Antverpiae: ex officina plantiniana Balthasaris Moreti, 1640, p. 97. Sull'opera O'MALLEY, John W. (a cura di), *Art, Controversy, and the Jesuits: The Imago primi saeculi (1640)*, Philadelphia, St. Joseph's University Press, 2015. Sull'intreccio fra storia e spiritualità, ALCÁNTARA, Bojorge e DANTE, Alberto, "Espiritualidad, identidad y memoria histórica: un acercamiento desde el caso franciscano y jesuita", *Cuestiones Teológicas*, 47/108 (2020), pp. 40-63.

¹² Nell'*Institutum Societatis Iesu, volumen secundum, Examen et Constitutiones, Decreta Congregationum generalium, Formulae Congregationum*, Florentiae: ex typographia a SS. Conceptione, 1893, si veda l'*Examen generale*, c. 5. n. 3, p. 17.

per poi essere utilizzato nella pratica sono i "praecepta" della dottrina¹³. La memoria è principalmente ciò attraverso cui si trattiene qualcosa che serve: per i membri dell'ordine, anche le *Costituzioni* stesse, che per questo devono essere brevi¹⁴; per gli scolari, le lezioni, che per questo vanno imparate a memoria con ripetizione quotidiana, più volte al giorno, esercizio che potenzia la memoria stessa¹⁵ oltre a "fecondare l'ingegno" come null'altro¹⁶. È un aspetto di metodo e disciplina, questo, che torna con insistenza nel corpus normativo, sia nelle sezioni che organizzano la missione educativa, sia in quelle che descrivono le mansioni attese dalle varie cariche dell'ordine. Chiunque abbia qualcosa da amministrare, che sia una provincia o un collegio, deve munirsi di un quadernetto, piccolo a sufficienza da poter essere agevolmente tenuto in un pugno ("liber pugillaris") e portato con sé nel quotidiano: dentro vi vanno riversate, così come si fa con la memoria, tutte le cose utili all'azione, da quello che ordina di eseguire il superiore a quello che manca in cantina ed è da procurare, affinché "non cadano dalla memoria, e tutto vada in fumo"¹⁷. La memoria non solo conserva dunque la traccia delle cose fatte, ma anche, e soprattutto, predispone quelle da fare. Ha qui una funzionalità non necessariamente introspettiva e retrospettiva, ma soprattutto pro-attiva: serve a ordinare nozioni e conoscenze per compiere azioni future, più che per guardare il passato.

Se ci spostiamo ancora sulla dimensione spirituale, l'azione del ripercorrere con la mente la propria vita non è mai fine a se stessa, o alla memoria stessa: se si attiva la memoria nel recuperare i ricordi di azioni e pensieri passati, è per portare alla luce e in parola la propria macchia, confessando ciò che si è agito male o omesso di fare. La memoria negativa di sé (non si confessano, infatti, atti buoni) che serve a rinascere a nuova vita dopo il perdono ottenuto in confessione è una parte fondamentale della pastorale promossa dalla Chiesa cattolica nella lunga età moderna, di cui la Compagnia è stata promotrice¹⁸. Il luogo fisico in cui questo processo culmina è il confessionale¹⁹, dove il penitente porta la confessione generale; ma la storiografia ha mostrato come lo spazio e il tempo della metamorfosi spirituale procurata dal sacramento della penitenza fosse ben più esteso, arrivando attraverso la missione ad abbracciare città e campagne, e ambendo ad uscire dagli spazi europei e raggiungere le più remote e ardue «Indias»²⁰. Come è stato osservato proprio a proposito dell'apostolato missionario nei territori della monarchia spagnola, al di qua e al di là dell'Oceano spinta dal motore universalizzante della *plenitudo gentium* e nutrita da un'intensa circolazione di narrazioni che tesero a uniformare le esperienze del qui e dell'altrove, la missione gesuitica vide una valorizzazione crescente dell'esperienza del pentimento nelle popolazioni visitate²¹. Il presupposto perché ciò avvenisse - l'insorgere di un sentimento capace di portare alla confessione, e provocare così una trasformazione spirituale dalla portata esistenziale e ultraterrena, perché ritenuta foriera di vita

¹³ *Ibid.*, *Constitutiones*, cap. 2, n. 7, p. 29; cap. 3, n. 13, p. 31.

¹⁴ *Ibid.*, *Constitutiones*, *Proemium in declarationes et annotationes Constitutionum*, p. 24.

¹⁵ *Ibid.*, *Constitutiones*, cap. 6, n. 8, p. 65.

¹⁶ Vedi le *Regulae professoris rhetoricae*, nn. 3 e 20, p. 210 e 213 in *Institutum Societatis Iesu, volumen tertium, Regulae, Ratio studiorum, Ordinationes, Instructiones, Industriae, Exercitia, Directorium*, Florentiae: ex typographia a SS. Conceptione, 1893; in *Ibid.*, vedi anche *Regulae scholasticorum Societatis*, n. 10, p. 24; *Regulae socii provincialis*, n. 10, p. 90; *Regulae magistri novitiorum*, nn. 73 e 76, p. 129; *Regulae communes professoribus classium inferiorum*, n. 19, p. 205.

¹⁷ *Ibid.*, *Regulae procuratoris collegii et domus probationis*, n. 23, p. 117. Vedi anche *Regulae socii provincialis*, n. 10, p. 90; *Regulae ministri*, n. 7, p. 135.

¹⁸ Essendo una semplice funzione, non è soggetta di per sé a problematizzazione nelle disamine degli atti umani e delle loro componenti che riempiono decine e decine di trattati di teologia morale, come significativamente in AZOR, Juan, *Institutionum moralium pars prima*, Lugduni: apud Iohannem Pillehotte, 1602, testo fondativo della teologia morale gesuitica, a lungo utilizzato per l'insegnamento. La prima parte è quella in cui l'autore compie una classificazione degli atti umani. Sulla psicologia gesuitica, mi permetto di rimandare ad ALFIERI, Fernanda, "Tracking Jesuit Psychology: from Ubiquitous Discourse on the Soul to Institutionalized Discipline", in Ines G. Županov (a cura di), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 783-810.

¹⁹ Come è noto, l'identificazione del confessionale come luogo deputato alla pratica della penitenza sacramentale non fu immediata, e anche in Spagna si dibatté della sua opportunità d'uso e della struttura più idonea. Dalla congregazione della Provincia toletana del 1579 arriva infatti al padre generale dei gesuiti a Roma, allora Everardo Mercuriano, la richiesta che l'ordine adotti confessionali conformi a quanto avrebbe prescritto il pontefice su supplica di Filippo II, ovvero aperti solo su un lato, visti gli "incommoda" e i "pericula". Archivum Romanum Societatis Iesu (d'ora in avanti ARSI), Congregationes Generales et Provinciales. 41, ff. 203r-205v. Cfr. DE BOER, Wietse, *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline, and Public Order in Counter Reformation Milan*, Leiden-Boston, Brill, 2001, p. 96.

²⁰ Si vedano da ultimo IMBRUGLIA, Girolamo; FABRE, Pierre-Antoine e MONGINI, Guido (a cura di), *Cinque secoli di Letterae indipetae. Il desiderio delle missioni nella Compagnia di Gesù*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2022.

²¹ Per una comparazione tra spazio iberico e spazio europeo, BROGGIO, Paolo, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America: secoli XVI-XVII* (prefazione di Francesca Cantù), Roma, Carocci, 2004, e *infra*.

eterna- era una presa d'atto, preparata da una sequenza di azioni promosse dai missionari, della propria vita passata. E in questo processo doveva necessariamente entrare in azione la memoria, vedremo come.

Fra i molti risvolti delle imprese missionarie di cui i territori della monarchia spagnola sono stati teatro e oggetto, vorrei soffermarmi su quest'ultimo, sul crinale tra l'individuale e il collettivo (alcuni peccati coinvolgono la sfera relazionale, come vedremo), quale emerge dalle relazioni stilate dai membri della Compagnia di Gesù nella seconda metà del Seicento, sotto i generalati di Goschwin Nickel (1652-1664), Giovanni Paolo Oliva (1664-1681), Charles de Noyelle (1682-1686) e Tirso González de Santalla (1687-1705). Si tratta di fasi di governo non assimilabili l'una all'altra, né quanto alla gestione interna dell'ordine, né sul piano delle relazioni con il potere politico, sottoposte nell'arco di mezzo secolo a drammatiche oscillazioni²². L'ambito geografico è quello calcato dalle missioni interne, che attraversarono la *terra cognita* -almeno presupposta tale- della penisola iberica, e che sono state oggetto di importante attenzione quanto alla storia della pastorale post-tridentina e il ruolo degli ordini religiosi non solo nella evangelizzazione e acculturazione morale e religiosa, ma anche nella gestione della conflittualità²³. Mi interrogherò in particolare sull'uso e sui significati della memoria nelle azioni dei missionari rivolte alle comunità visitate e nella stessa pratica di redazione dei racconti di missione provenienti dalle province Toletana, Aragonese e Castigliana della Compagnia di Gesù, di cui si conserva documentazione presso l'Archivio della Curia generalizia a Roma. In che modo entra in azione la memoria nella produzione di questo corpus? Quanto queste narrazioni servirono per ricordare? Quanto invece per consolidare un senso di appartenenza a un ordine chiamato all'apostolato universale, e che poteva guardare a quegli specifici luoghi idealizzandoli come "Indie" a prescindere dalle loro peculiarità (da osservare e ricordare)?

Oltre che alle relazioni di missione e alle lettere dei padri in esse coinvolti al generale, farò riferimento alla manualistica a stampa, la cui base esperienziale fa sì che la memoria individuale del missionario-autore si trasformi nella produzione di una casistica a vocazione ambiziosamente universale, che intende contribuire alla plasmazione di comportamenti e memorie altrui. Come è stato rilevato, nel corso del Seicento prende forma sempre più definita la figura del missionario carismatico, capace di compiere l'impresa -non alla portata di tutti- di muovere i cuori più ostinati alla redenzione. Ne sono rappresentativi i gesuiti Jerónimo López (1589-1658), Juan Gabriel Guillén (1627-1675) e Tirso González de Santalla (1624-1705), che torneranno nelle prossime pagine, insieme ad altri soggetti meno noti. Della loro relazione di "filiazione" -il primo costituì modello fondamentale per i secondi- è stato scritto, e vi rimando anche per dettagli sulle loro

²² Sulle relazioni fra Compagnia di Gesù e casa regnante, rimando a LOZANO NAVARRO, Julián, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2005, e per i generalati qui considerati in particolare le pp. 287-385. Si vedano anche i saggi della sezione "Los jesuitas, religión, política y educación (siglos XVI- XVIII)", in José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente e Esther Jiménez Pablo (a cura di), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, vol. 1. Da ultimo, PIZARRO LLORENTE, Henar, "Los jesuitas y la Corte (1540- 1767)", in Henar Pizarro Llorente et al. (a cura di), *Jesuitas. Impacto cultural en la Monarquía hispánica (1540-1767). Vol. 2. Misiones, Arte*, Manresa, Universidad Pontificia Comillas-Sal Terrae-Mensajero, 2022, pp. 135-162.

²³ Sulla Compagnia di Gesù, sono stati pionieristici i lavori di TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, "El Real Colegio de la Compañía en Salamanca y las misiones populares (1654-1766)", *Salmanticensis*, 22/2 (1975), pp. 297-334; *Id.*, "Misiones populares en el siglo XVII: Los jesuitas de la provincia de Castilla", *Salmanticensis*, 43/3 (1993), pp. 421-438; sempre sull'ordine ignaziano, BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, "Ciudades, misiones y misioneros jesuitas en la España del siglo XVIII", *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 18 (1998), pp. 75-108; sulle missioni interne nella Spagna di età moderna, RICO CALLADO, Francisco, "Espectáculo y religión en la España del Barroco: las misiones interiores", *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 29 (2002), pp. 315-339; *Id.*, "Las misiones interiores en la España Postridentina", *Hispania sacra*, 55/111 (2003), pp. 109-130; *Id.*, *Misiones populares en España entre el barroco y la Ilustración*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, Diputació de Valencia, 2006; CORTIZO, Camilo, "Les missions populaires dans le royaume de Galice (1550-1700)", in Pierre-Antoine Fabre e Bernard Vincent (a cura di), *Missions religieuses modernes: notre lieu est le monde*, Roma, École Française de Rome, 2007, pp. 316-340; e nel medesimo volume COPETE, Marie-Lucie e VINCENT, Bernard, "Missions en Bétique. Pour une typologie des missions intérieures", pp. 262-285. Come il volume mette in luce, le memorie missionarie sviluppano una trama discorsiva che, nell'afflato universale che anima l'impresa, trascende la dimensione locale specifica. Ogni singola traccia andrebbe inoltre inquadrata all'interno di un'esplorazione delle "trasversalità mondiali contemporanee", FABRE, Pierre-Antoine, "«Entrar con el otro y salir con sigo»: nouvelles recherches sur les missions d'évangélisation modernes", *Archives de sciences sociales des religions*, 168 (2014). L'indagine può estendersi a una pluralità di contesti la cui ampiezza potenziale trascende ovviamente i limiti concessi dallo spazio di questo contributo. Su questo, e quanto alla gestione della conflittualità quale emerge dalle relazioni delle missioni interne gesuitiche, ancora BROGGIO, *Evangelizzare il mondo, op. cit.*, pp. 197-244; in particolare sul governo della conflittualità, *Id. Governare l'odio: pace e giustizia criminale nell'Italia moderna (secoli XVI-XVII)*, Viella, Roma, 2021, con un'apertura alla casuistica morale europea.

biografie²⁴. Ciò che conviene segnalare qui è che, in vario modo, in quanto missionari, confessori e autori, essi agirono come "provocatori" e al contempo produttori di memorie (per sé, per l'ordine). Infatti, nell'interagire con soggetti e comunità visitate, stimolarono al ricordo di peccati individuali e dissidi relazionali, promuovendo pentimento e pacificazione. Per lavare il peccato e sciogliere il conflitto, dovettero portarli alla luce. Nel cancellarli, ne lasciarono traccia.

3. LA MEMORIA RISIGNIFICATA DELLE MISSIONI INTERNE

A López, il primo dei padri ignaziani sopra citati, è attribuita la messa a punto di un metodo (o cerimonia? rituale? non semplice trovare la giusta definizione) da applicarsi durante le missioni, volto a suscitare negli astanti il sentimento della contrizione. *Acto de contrición* è, per l'appunto, la sua denominazione. Come informa una istruzione in italiano conservata nel fondo della Provincia Toletana presso l'Archivio della Curia generalizia dell'ordine, "si fa [...] in molti luoghi di Spagna", anche se lo si trova diffuso in una "historia generale della Compagnia"²⁵ missionaria che attraverso le esperienze dei suoi uomini ha conosciuto geografie ben più estese, dalle Indie di Francesco Saverio (1556-1602) narrate da Orazio Torsellini, alle Puglie di Vincenzo Carafa (1585-1649) narrate da Daniello Bartoli²⁶. Non tornerò con dettaglio sulle caratteristiche di questa pratica, alla quale la storiografia ha già dedicato attenzione e che -come viene descritta nel documento sopra citato, e qui richiamata in estrema sintesi- consiste in una combinazione orchestrata di prediche e processioni con una disposizione precisa dei soggetti partecipanti, dalle autorità del paese in apertura, ai missionari a seguito, poi al popolo in chiusura. Nel quadro di una cultura della visibilità delle gerarchie, che richiede l'organizzazione dei gruppi qui accennata, i missionari pronunciano invocazioni, sermoni e formule con l'intento di suscitare una varietà di emozioni (spavento, mortificazione, proposito di non peccare più) che pongono l'individuo che le sperimenta in uno stato d'animo tra l'orrore per il proprio passato miserabile e il desiderio di un futuro auspicabilmente vissuto nella redenzione. È l'effetto sperato dei "novissimi", ovvero delle cose ultime cui l'essere umano va incontro al termine della vita (la morte, il giudizio particolare, il paradiso o l'inferno) "et altri ricordi importanti" declamati ad alta voce, dove "ricordo" non è tanto come lo intenderemmo nel senso comune odierno, ovvero reminiscenza. Ricordo qui è ammonizione, raccomandazione morale, evocazione di contenuti che, scuotendo il cuore, riconducono al tema della peccaminosità umana e della finitezza della vita terrena, esortando a preferire quella ultraterrena. Non c'è nulla di personale da ricordare, ma -ognuno, indistintamente, a prescindere dal proprio vissuto personale- deve essere messo di fronte a una serie di principi comuni a ogni cristiano: "ricordisi il cristiano delle parole tremende di Gesù [...] la via del cielo è stretta", "vita breve, morte certa, l'ora incerta", un esempio²⁷.

La memoria è qui uno strumento fondamentale, in quanto consente l'assimilazione delle formule sia al missionario che le pronuncia²⁸ (ma può essere anche un laico da lui istruito, nella coreografia della processione) sia all'uditore che le riceve (anche quello incolto), e che, anche senza averle comprese fino in fondo, può evocarle nel tempo che verrà, continuamente ammonendo se stesso. Nel quadro di una cultura dell'oralità -che nel caso delle popolazioni visitate può spesso dirsi primaria²⁹- le formule dovranno essere brevi, ed essere dette "con

²⁴ Su Tirso González de Santalla, anche COLOMBO, Emanuele, "Un jesuita 'desobediente'. Tirso González de Santalla (1624-1705)", in José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente y Esther Jiménez Pablos (a cura di), *Los jesuitas: religión, política y educación*, Madrid, Universidad de Comillas, 2012, vol. 2, pp. 961-994.

²⁵ ARSI, Provincia Toletana, 42, *Pratica dell'atto di contrizione che si fa dalli Padri della Compagnia di Gesù in molti luoghi di Spagna*, ff. 139r-146v.

²⁶ *Ibid.*, p. 139r. Dell'opera di Torsellini (1545-1599), pubblicata a Roma nel 1596, si è consultata l'edizione TORSELLINUS, Horatius, *De vita B. Francisci Xaverii ... libri sex. Horatii Tursellini ... ab eodem aucti et recogniti, in hac vltima editione*, Lugduni: Sumptibus Petri Rigaud, 1607. Su autore e opere, SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, tom. 9, Bruxelles-Paris, Oscar Schepens-Alphonse Picard, 1890-1900, tom. 8, coll. 138-157; su BARTOLI, Daniello, *Della vita del P. Vincenzo Carafa settimo generale della Compagnia di Gesù*, in Roma e in Bologna: Heredi del Dozza, 1652, cfr. ancora BROGGIO, *Evangelizzare il mondo*, op. cit., p. 304.

²⁷ ARSI, Provincia Toletana, 42, *Pratica dell'atto di contrizione che si fa dalli Padri della Compagnia di Gesù in molti luoghi di Spagna*, ff. 143r-146v.

²⁸ Sui principi della retorica nella predicazione, MAJORANA, Bernadette, "Lingua e stile nella predicazione dei gesuiti missionari in Italia (XVI-XVIII secolo)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 45/1 (2015). Sulla predicazione gesuitica, HERRERO SALGADO, Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII, Vol. 3. La predicación en la Compañía de Jesús*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2001.

²⁹ ONG, Walter J., *Oralità e scrittura: le tecnologie della parola*, Bologna, il Mulino, 1986 (ed. orig. 1892).

qualche consonanza, o metro facile³⁰. Mentre il senso dell'udito viene colpito da parole come fossero frecce (*saetas* è il modo con cui possono chiamarsi le giaculatorie) che ricordano ai cuori i principi ultimi del vivere cristiano, rimanendo impresse nella memoria grazie al loro suono e ritmo, quello della vista sarà colpito dal bagliore delle torce nel buio della sera. La cerimonia infatti va iniziata al crepuscolo, quando il venir meno della luce consente di rappresentare metaforicamente la tenebra del peccato che tutto avvolge; perché vi partecipino anche i lavoranti, che durante il giorno troverebbero maggiori scuse per mancare; e perché la notte è il tempo (in una lunga età moderna in cui il buio non si può materialmente arginare) in cui si è indifesi, esposti a tutto. Questo rende la persona più porosa al messaggio edificante, ma anche più fragile ed esposta alla tentazione. Ricorre infatti nella documentazione la preoccupazione che le processioni notturne possano trasformarsi in occasioni di disordine morale. La soluzione è impedire che le donne partecipino, come si faceva in special modo nelle città di media e grande dimensione. Accadeva a Salamanca, Valladolid, Segovia, Santiago. Lo si ricordava, attingendo alla memoria di esperienze passate e suggerendo l'adozione di questa soluzione in futuro, nel commentare il *Trattato circa l'atto di contrizione* proposto alle autorità dell'ordine dall'Italia nel 1692, dove si intendeva introdurre la pratica sistematicamente³¹.

L'atto può essere conclusivo di più giorni (a volte settimane) di predicazione quotidiana da parte dei missionari, che la regola voleva andassero due a due (salvo separarsi per necessità) e di confessioni mietute, poi contabilizzate in cifre per essere inviate nelle relazioni a Roma³². Per arrivare a quel risultato erano necessarie precise condizioni. La presenza dei missionari introduceva nei luoghi visitati una sospensione del tempo ordinario e una sua nuova organizzazione, finalizzata a un'inversione delle traiettorie di vita di ogni anima dalla dannazione alla salvezza eterna. Nei racconti, il missionario si annuncia all'arrivo personalmente o con l'ausilio di un campanello suonato da un bambino (torneremo sul ruolo dell'infanzia), aprendo così il tempo straordinario del perdono, grazie alla licenza ottenuta dal vescovo o dal pontefice di concedere il giubileo per la remissione di peccati gravi, con la sola confessione generale. Si può trattare di città o di villaggi di campagna, ma è quest'ultimo, nel Seicento, il luogo eletto per la trasformazione dell'umanità, su cui il giudizio dei missionari è conteso tra la deprecazione dell'ignoranza quasi selvaggia e l'esaltazione della purezza che ne rende più semplice la redenzione di quanto non lo sia per gli abitanti delle città, più sofisticati ma induriti dalla varietà e assiduità degli incontri, e maggiormente esposti al vizio. A lungo l'esperienza missionaria della Compagnia di Gesù è stata guidata da un immaginario comune che ha teso ad attribuire al destinatario dell'apostolato, che fosse l'indio del nuovo mondo o il *rusticus* delle campagne europee, caratteristiche di primitiva ignoranza, quanto più primitiva e quanto più motivante ad essere colmata³³. Nel corso del XVII secolo l'analogia fra le villane terre di missione europea e quelle selvagge delle Indie sarebbe andata scemando (come è stato scritto, alla cattolicissima Monarchia spagnola non si sarebbe potuta del resto attribuire una popolazione suddita così totalmente priva di rudimenti cristiani). Tuttavia la metafora può tornare, quasi incorporata nell'automatismo del linguaggio, se negli anni Sessanta del Seicento Juan Gabriel Guillén ancora scriveva che a "venire a queste Indie, dove il viaggio è più certo e più facile, si trovano non meno pretiosi tesori di conversioni di anime"³⁴ (partiti da Toledo, lui e il suo compagno erano arrivati a

³⁰ ARSI, Provincia Toletana, 42, *Pratica dell'atto di contrizione che si fa dalli Padri della Compagnia di Giesù in molti luoghi di Spagna*, f. 139v.

³¹ ARSI, Provincia Veneta, 106 II, f. 406r. Lettera di Francesco Tinelli, che invia da Modena, 8 luglio 1692, il suo *Trattato circa l'atto di contrizione* nel 1692. Alle ff. 407r-408v e 409r-411v il commento in risposta (rispettivamente in versione spagnola e italiana) non è firmato né datato (attribuito ad Ambrosio Ortiz in BROGGIO, *Evangelizzare il mondo*, op. cit., p. 324 n). Non vi sono notizie sulla pubblicazione del trattato, né risulta fra i testi catalogati nel fondo *Opera Nostrorum* in ARSI. Su Ortiz (1655-1718) rettore a Guadalajara, procuratore del Collegio imperiale di Madrid e autore, fra l'altro, di un catechismo contenente una sezione sull'atto di contrizione, SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, op. cit., tom. 5, coll. 1961-1962. In area iberica la missione gesuitica manterrà una forte connotazione emotiva e teatrale fino XVIII secolo inoltrato, mentre in area italiana si registrerà allora un cambio di sensibilità, come è stato osservato. Vedi RICO CALLADO, *Misiones*, op. cit., pp. 77-81.

³² A titolo di esempio, in ARSI, Provincia Aragonia, 27, I, *Relación de las misiones que se han hecho en un año en la Provincia de Aragón contando de 18 de setiembre 1658 hasta 18 del mismo de 1659*, ff. 54r-61v: nella conta delle anime raggiunte, divise per località, numero di abitanti, numero di confessioni e comunioni, su 18 missioni risulta un totale di 67.664 anime.

³³ Sull'immaginario dell'alterità, PROSPERI, Adriano, "Il missionario", in Rosario Villari (a cura di), *L'uomo barocco*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 180-218; *Id.*, "«Otras Indias». Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi", in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno 1980), Firenze, Leo S. Olschki editore, 1982, pp. 205-234.

³⁴ ARSI, Assistentia Hispania, 91, *Relatione della missione, che, nell'anno 1667, hanno fatto in Estremadura li padri Michel de la Fuente e Gio. Gabriele Guillen della Compagnia di Giesù, scritta nella città di Zafra, à 14 di luglio del*

Mérida visitando 24 villaggi, e concedendo il giubileo a 44.000 anime dell'Estremadura). All'inizio del XIX secolo, sarebbe stato l'immaginario delle campagne italiane a fornire il metro di paragone per giudicare quanto osservato oltre Oceano: gli schiavi delle piantagioni di proprietà dei gesuiti nel Maryland non stavano peggio dei contadini delle campagne intorno a Bergamo. Lo osservava Giovanni Antonio Grassi (1775-1849), futuro provinciale di America, che da quelle terre di Lombardia proveniva³⁵.

Cosa poteva accadere nella sospensione del tempo prodotta dall'arrivo dei missionari? O meglio, che memoria si può produrre di questo "tempo fuori dal tempo"? Va certo tenuto presente che vi è un principio di uniformità del racconto che agisce continuamente, dettato dalle condizioni intrinseche di produzione del discorso³⁶. I creatori di queste narrazioni sono al contempo gli attori e i "plasmatori" delle situazioni che loro stessi poi narreranno, per rendere conto del proprio operato. Nell'azione sono condotti da uno spirito che si vuole teso verso l'apostolato universale, e guidato dall'obbedienza a un comune sistema valoriale ed epistemico³⁷. All'interno di questo contesto i racconti delle esperienze dei propri confratelli circolano, fornendo un calco autoritativo sia pratico, indicando quali priorità d'azione adottare, sia narrativo, al quale conformarsi nella restituzione scritta di quanto agito. Il rituale dell'*Acto de contrición* costituisce a sua volta un canovaccio uniformante. Sotteso a tutto questo, vi è un senso del tempo specifico nel quale deve collocarsi l'azione umana: è il tempo della *historia salutis*, che si sottrae alle contingenze del quotidiano; o meglio, inserisce le contingenze del quotidiano in un orizzonte di senso che assegna ad eventi ed azioni significati assoluti in relazione al destino di salvezza cui ogni essere umano dovrebbe tendere. Ciò che accade è rilevante nella misura in cui allontana o avvicina dalla visione beatifica di Dio³⁸. Tornando dunque alla domanda posta qualche riga sopra -e cosa poteva venire registrato- in quella sospensione del tempo prodotta dall'arrivo dei missionari?

Se indirizzati verso zone rurali, come spesso capitava, i due giungevano di preferenza in periodi dell'anno in cui la popolazione locale non era coinvolta nel lavoro dei campi, particolarmente intenso nella stagione estiva. I mesi invernali e primaverili, e talvolta la Pasqua, erano quindi quelli più attivi. Il lavoro come principale ordinatore del tempo terreno attraverso le narrazioni: i missionari ne conoscono la necessità vincolante, ma lo trasformano in espediente di eroismo, per loro e per le anime che accorrono ai sermoni stanche per le fatiche compiute e per le ore di cammino che hanno affrontato per raggiungerli dai campi. Nel 1667 a Oropesa in Estremadura, era inverno, ma "venendo tutti gli huomini molto ammollati dalla campagna [...] assisterono alla dottrina, et alla predica"³⁹. Mesi dopo, in quella medesima missione, a Palomas le donne erano arrivate dalle campagne con i figli in braccio, nonostante fosse tempo di mietitura, e ascoltati i sermoni dei missionari se ne erano tornate cantando. C'erano poi i lavoratori che volevano disciplinarsi, ma i padri li avevano dissuasi, raccomandando di farlo in autunno per non ammalarsi proprio ora, che era stagione di mietitura⁴⁰. Le fiere, i mercati, il carnevale -gli eventi comunitari che scandivano il tempo comunitario dei villaggi- così come le condizioni climatiche proprie di ogni stagione, quelle ordinarie come quelle straordinarie, erano a loro volta risignificati

medesimo anno dallo stesso P. Guillen, f. 49v (ff. 27r-52v; copia in Provincia Toletana, 42, ff. 147r-165v). Il volume contiene la traduzione italiana di sette missioni di Guillén, svolte tra 1665 e 1671, quelle del 1667 con Miguel de la Fuente. Di lui risulta l'anno della professione del quarto voto, 1671, a Madrid. Per questa informazione (per de la Fuente e altri soggetti) mi sono rifatta agli elenchi degli "Ad gradum admissi 1541-1773 juxta formulas votorum in ARSI asservatas", inventario in consultazione presso ARSI.

³⁵ ARSI, *Historia Societatis*, 1061, *Diarium P. Iohannis Grassi*, 31 dicembre 1811, ff. n. nn. Su Grassi, vedi PIZZORUSSO, Giovanni, *sub voce*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 58, 2002, (https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-antonio-grassi_%28Dizionario-Biografico%29/).

³⁶ A mia conoscenza manca uno sguardo complessivo sulle relazioni di missione nel lungo periodo, che misuri variazioni nelle strategie pastorali, nello stile, e nei temi di rilievo focalizzandosi specificamente sui momenti di crisi, come quelli che occorsero nei generalati in cui si produssero molte delle relazioni qui considerate, su cui vedi LOZANO NAVARRO, Julián, "Entre Francia y los Habsburgo. El gobierno de la Compañía de Jesús y las relaciones internacionales (1670-1694)", *Libros de la corte*, 24 (2022), pp. 260-287.

³⁷ Rimando agli studi citati in nota 23, oltre al volume CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de et al. (a cura di), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs : XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

³⁸ Sul regime di storicità cristiano rimando da ultimo ad HARTOG, François, *Chronos: l'Occident aux prises avec le temps*, Paris, Gallimard, 2020; sull'ordine del tempo che sottende alla scrittura della storia da parte dei missionari-storografi operanti nel Nuovo mondo, GRUZINSKI, Serge, *La machine à remonter le temps. Quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*, Paris, Fayard, 2017.

³⁹ ARSI, *Assistentia Hispania*, 91, *Relatione della missione, che, nell'anno 1667, hanno fatto in Estremadura li padri Michel de la Fuente e Gio. Gabriele Guillen della Compagnia di Gesù, scritta nella città di Zafra, à 14 di luglio del medesimo anno dallo stesso P. Guillen*, f. 28r.

⁴⁰ *Ibid.*, f. 48v.

nell'economia della salvezza come espedienti da superare. La loro difficoltà, al pari della loro riuscita, aveva alla base un motore soprannaturale, nella versione nemica del demoniaco o provvidenziale del miracoloso⁴¹. Ecco perché a Trujillo la partecipazione alla preghiera era stata scarsa "valendosi il demonio, per il suo intento, della ritirata di gran parte degli ecclesiastici, e nobili dell'occupazione del Consiglio, delli mercati, del passaggio de' soldati, delli mali tempi ch'erano piovosi, ventosi e freddi"⁴². Vent'anni prima, l'impossibilità di attraversare il fiume Besòs aveva impedito ai padri Pedro Escardò e José Viñas partiti da Barcellona di raggiungere Badalona: "e penso che non sia stato senza qualche mistero", scriveva il primo ripensando agli eventi e assegnando loro un senso provvidenziale⁴³. L'impedimento ambientale aveva infatti costretto i padri a deviare verso San Andreu, dove "erano 14 anni che non avevano goduto di questo giubileo, che perciò havevano tanta premura di guadagnarlo, che si cavavano di letto due, o tre hore avanti giorno per confessarsi"⁴⁴.

Il tempo dell'assenza di confessione può essere tanto lungo da divenire incalcolabile, ma il più delle volte si quantifica e si riporta con tentata precisione, insieme alle sue cause. La si spiega con la mancanza di assistenza spirituale, non fosse per il passaggio dei padri, l'ultimo dei quali viene magari evocato per l'occasione, come accade nella provincia di Álava, nei Paesi baschi. Qui, nel 1694 si registra che da oltre vent'anni non si vede un missionario, da quando il gesuita Pedro Vives aveva visitato quelle terre⁴⁵. Ma la maggior parte delle volte il tempo senza confessione è dovuto al rifiuto di sottoporvisi, per leggerezza, vergogna o paura, omettendo il peccato grave o evitando in toto il confessionale, come nel caso sopra citato, e in quello della donna che sempre nei paraggi di Badalona da diciott'anni esatti si portava il peso di un infanticidio⁴⁶, o di quella basca che per lo stesso tempo aveva taciuto "la torpe afición de un perro", costretta al mutismo da una vergogna insuperabile⁴⁷. Il testo che derivò dalla quasi quarantennale esperienza missionaria di Jerónimo López, ma redatto dal provinciale aragonese Cristóbal de Vega (1595-1672), conferma essere questa l'evenienza più ricorrente -la vergogna che paralizza- e stila una dozzina di casi esemplificativi, di cui sono protagoniste donne. Nei *Casos raros de la confesión*, pubblicati nel 1656, ristampati più volte fino al 1812 e tradotti in catalano, francese, olandese, tedesco e italiano⁴⁸, il gesuita valenciano ricapitola i suoi ricordi di missionario nella penisola iberica, ma le figure femminili che evoca ad esempio terrificante ed al contempo edificante vengono da ben più lontano, nello spazio e nel tempo. La storia della donna india del Perù battezzata come Catalina confluisce dalle lettere annue della «Provincia peruana» nelle *Disquisitiones magicæ* di Martin Delrio, e poi nei *Casos raros* di López e Vega. La ragazza aveva condotto una vita disonesta fino alla fine, non solo rifiutando di confessarlo ma anche -perfida astuzia diabolica di cui le donne sono vittima preferenziale- burlandosi del confessore. Dopo la morte seguita a una lunga agonia, il cui travaglio infesta oggetti e persone nella casa che ne è teatro, il suo spirito dannato dal mancato pentimento non cessa di tormentare il villaggio che l'aveva vista frequentare le più turpi compagnie⁴⁹. Poi c'è la "donzella nobile" incontrata dal confratello Juan Ramírez (1521-1586), che aveva predicato nelle grandi città del Regno nella

⁴¹ Sul ruolo del miracolo nei racconti prodotti dalla Compagnia, LAVENIA, Vincenzo, "Miracoli e memoria. I gesuiti a Loreto nelle storie della Compagnia (sec. XVI-XVII)", *L'Immagine riflessa. Testi, Società, Culture*, 22/1-2 (2013), pp. 331-348.

⁴² ARSI, Assistentia Hispania, 91, *Relatione della missione, che, nell'anno 1667, hanno fatto in Estremadura li padri Michel de la Fuente e Gio. Gabriele Guillen della Compagnia di Gesù, scritta nella città di Zafra, à 14 di luglio del medesimo anno dallo stesso P. Guillen*, f. 32r.

⁴³ ARSI, Provincia Aragonia, 27, *Missione fatta nel vescovato di Barcellona dalli PP. Pietro Escardò e Giuseppe Vigna della Compagnia di Gesù dalli 12 di gennaio, sino alli 17 di febraro 1647*, f. 21r. Pedro Escardò professò il quarto voto nel 1635; José Viñas nel 1650. Nessuna notizia di entrambi in SOMMERVOGEL, *Bibliothèque, op. cit.* Nel volume contenente la relazione della missione (ff. 20r-25v), non ho reperito una versione spagnola.

⁴⁴ ARSI, Provincia Aragonia, 27, *Missione fatta nel vescovato di Barcellona dalli PP. Pietro Escardò e Giuseppe Vigna della Compagnia di Gesù dalli 12 di gennaio, sino alli 17 di febraro 1647*, f. 22r.

⁴⁵ ARSI, Provincia Aragonia, 27, I, *Misión de la provincia de Álaba*, 6 marzo 1694, f. 77r (ff. 77r-82v). I missionari erano José de La Rezza (*sic*, non identificato) e José de Angulo (professo di quarto voto nel 1683). Pedro Vives aveva professato il quarto voto nel 1664.

⁴⁶ ARSI, Provincia Aragonia, 27, I, *Missione fatta nel vescovato di Barcellona dalli PP. Pietro Escardò e Giuseppe Vigna della Compagnia di Gesù dalli 12 di gennaio, sino alli 17 di febraro 1647*, f. 24r.

⁴⁷ ARSI, Provincia Aragonia, 27, I, *Misión de la provincia de Álaba*, 6 marzo 1694, f. 79r.

⁴⁸ Ho potuto consultare l'edizione *Casos raros de la confesión con reglas, y modo facil para hacer una buena confesión general o particular y unas advertencias para tener perfecta contrición y para disponerse bien en el articulo de la muerte, por el p. Christoval de Vega ... Undezima impresión*, Barcelona: en la Imprenta de Joseph Giralt [s. d.].

⁴⁹ *Ibid.*, cap. 5, pp. 9-17, cita l'edizione lionese del 1606, ma ho potuto consultare l'ed. DELRIO, Martinus, *Disquisitionum magicarum ... tomus primus*, Moguntiae: apud Iohannem Albinum, 1603, L. 2, q. 25, sec. 5, pp. 225-226, a proposito di spettri.

seconda metà del Cinquecento. Educata alla devozione sin da bambina, soleva confessarsi sempre con gran scorrere di lacrime, dando così da pensare al suo confessore che fosse sincera. Non fosse che il confratello che accompagnava Ramírez aveva visto un giorno "una mano peluda, y negra con uñas como de oso" stringerla alla gola mentre si confessava, impedendole di dire tutto. Morì così, continuando a nascondere il peccato peggiore (una tresca amorosa con un giovane anni prima), e il suo spirito tormentato sarebbe comparso a Ramírez, avvolto in fiamme e catene⁵⁰. Era questo, forse, "el ejemplo de la mano peluda" che alla fine Seicento nella provincia di Álava avrebbe terrorizzato anche la donna basca che non comprendeva il castigliano? Un'altra donna glielo aveva raccontato traducendolo, avendolo ascoltato dal missionario, che a sua volta avrebbe riportato il fatto nella sua relazione⁵¹. Di esperienza in esperienza, passando dalla scrittura all'oralità e poi di nuovo alla scrittura, la memoria della "mano peluda" che il confratello di Ramírez ritiene di aver visto un secolo prima (sognato? inventato? visto "con gli occhi del cuore"⁵²? poco importa qui, perché ciò che conta è la plausibilità del discorso di esperienza, più che la sua concretezza fattuale) continua ad atterrire la penisola iberica, superando le barriere linguistiche e portando così anche la "donna basca" a ripensare alla sua vita. La memoria agisce come dispositivo di ordine e registrazione dei "fatti" notati dai missionari, ma anche nel generare tali "fatti" all'interno di un quadro valoriale che tende a mantenersi tale, a prescindere da tempi e luoghi.

Non è un caso, quindi, che nella casistica dei *Casos raros* e delle relazioni di missione l'omissione della confessione del peccato turpe per vergogna sia femminile, essendo la *verecundia* ritenuta la cifra comportamentale delle donne, eredi del peccato di Eva, ed essendo l'onore femminile così centrato sulla buona fama in relazione alla condotta sessuale da indurre a scegliere il silenzio (e la dannazione eterna), piuttosto che la perdita di fama in vita⁵³. Ed è quindi soprattutto femminile la casistica di quella che potremmo definire una «somatizzazione del silenzio»: il passato che non viene liberato dalla parola si annida nel corpo, e vi ristagna ammalandolo come fanno gli umori cattivi, come era successo alla donna che aveva ucciso più volte e alla quale il parroco aveva negato l'assoluzione. Nei paraggi di Cordova, la si poteva vedere vagare annerita dalla melancolia, tanto che "hormai era divenuta simile allo stesso manto, che portava"⁵⁴. Il corpo conserva dunque una sua memoria del peccato, la cui presenza (è un passato che non passa) viene riproposta anche quando la volontà lo ricaccia ostinatamente nell'oblio. Per questo arrivavano al confessionale "temblando como azogados por su mala conciencia" coloro che avevano omesso di accusarsi "los dos, los tres, los cinco y más años"⁵⁵. Ed è sul corpo che compare anche il segno che si sono finalmente sciolti nel pentimento i grumi della storia cattiva, portata dentro troppo a lungo. I racconti di missione sono pieni di pianti spettacolari, lacrime che sgorgano dagli occhi di uno per travolgere tutti gli altri, e interi villaggi. Questa volta sono soprattutto gli uomini ad esibirle⁵⁶, perché sono loro i protagonisti principali delle miriadi di racconti di pacificazione che popolano le relazioni missionarie e in cui il pianto della riconciliazione assume una dimensione corale⁵⁷. I missionari qui arrivano laddove le autorità avevano fallito, come accade nella provincia di Badajoz, dove a Don Benito "alcune fattioni molto antiche sopra l'elezione degli offitii del governo" da sette anni dividevano la comunità. Inutili le

⁵⁰ *Ibid.*, cap. 6, f. 19. Di Juan Ramírez si conserva in ARSI, Opera Nostrorum, 65, pp. 247r-267r un trattato di istruzione alla predicazione. Nella rassegna finale degli argomenti da toccare, si insiste sulla necessità del pentimento e della confessione frequente.

⁵¹ ARSI, Provincia Aragonia, 27, I, *Misión de la provincia de Álaba*, f. 79v.

⁵² Sull'uso delle immagini nella spiritualità della prima età moderna, e la psicologia sottesa, NICCOLI, Ottavia, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

⁵³ Si veda CANDAU CHACÓN, María Luisa (a cura di), *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*, Huelva, Universidad de Huelva, 2014; il numero speciale dedicato a "Histoire de la vergogne" di *Rives nord-méditerranéennes*, 31 (2008).

⁵⁴ ARSI, Assistencia Hispania, 91, *Relatione del P. Gio. Gabriel Guillera (sic) mandata al M.R.P.N.G. il P. Gio. Paolo Oliva da Madrid a 27 d'agosto 1668*, f. 54v (ff. 53r-70r).

⁵⁵ ARSI, Provincia Aragonia, 27, I, *Misión de la provincia de Álaba*, f. 78r.

⁵⁶ Per una storia culturale del pianto, NAGY, Piroška e BOUREAU, Alain, *Le don des larmes au Moyen âge: un instrument spirituel en quête d'institution (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 2004. Sul significato delle lacrime, VINCENT-BUFFAULT, Anne, *Histoire des larmes, XVIII^e-XIX^e siècles*, Marseille, Rivages, 1986; nelle missioni gesuitiche, SZARAZ, Orsolya, "Tears and Weeping on Jesuit Missions in Seventeenth-Century Italy", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 85/1 (2017), pp. 7-48.

⁵⁷ Sulle pacificazioni, ancora BROGGIO, *Evangelizzare il mondo*, op. cit., pp. 201-206; BROGGIO, Paolo e PAOLI, Maria Pia (a cura di), *Stringere la pace: teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*, Roma, Viella, 2011; NICCOLI, Ottavia, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

"molte, e grosse spese in litigare in Madrid, Granada e Placenza"⁵⁸. Dopo essersi a lungo ammazzati gli uni con gli altri, complice l'atto di contrizione, i membri delle fazioni si abbracciano, con un pianto manifesto in piazza, che assume una dimensione cosmica: la "allegrezza universale" è subito bagnata dalla pioggia, perché "le loro inimicizie erano quelle che sterilivano la terra"⁵⁹. Tutto parla, anche il cielo, di una metamorfosi, che parte dall'interiorità dell'individuo investendo la comunità, e divenendo visibile. Lo dicono le lacrime dei pentiti, tanto abbondanti da bagnare il mantello del missionario⁶⁰; e lo dicono i "laghi di sangue" lasciati dai colpi dei disciplinatori a Villafranca de los Barros⁶¹, a Garrovillas de Alconétar⁶², a "Terra de Rivera", dove "il gusto delle paci fatte proruppe in desiderio di fare una caccia di tori". I missionari non avrebbero voluto che si spargesse sangue di animali proprio dove gli uomini penitenti avevano sparso il proprio. Ma la "allegrezza" del popolo non si contiene, e la carne degli animali uccisi finisce imbandita e servita ai poveri dai "capi del popolo"⁶³.

Per dirimere i conflitti, i missionari devono sollecitarne la memoria nella comunità, far sì che gli individui ne prendano atto in coscienza, per pentirsene. E dell'esistenza di quelle faide devono lasciare memoria scritta nelle loro relazioni una volta che si riparano, perché si sappia la metamorfosi compiuta dalla contrizione, capace di trasformare spietate faide in abbracci e pianti. E in quella straordinaria conversione dei sentimenti nel loro contrario, nel ribaltamento delle regole consuete dell'ordine sociale (a torto segue solitamente vendetta, ma qui invece arriva il perdono), anche i ruoli di genere si possono sovvertire. Come accade a Costantina nel 1668, dove otto anni di fazioni "che havevano scandalizzato gran parte d'Estremadura, e mezza Andalusia", si risolvono quando durante la messa le donne di un gruppo si gettano ai piedi di un uomo della parte avversaria, inducendo anche gli uomini della loro a fare lo stesso, per non essere da meno⁶⁴. Anche i soldati di stanza a Mérida decidono di sciogliere il loro indurimento e di confessarsi, spinti dall'esempio delle monache della città, "vergognandosi quasi di essere avanzati nella generosità di spirito, da donne"⁶⁵.

Nell'instaurazione del nuovo ordine operata dai missionari, le donne giocano dunque un ruolo cruciale, in negativo e in positivo. Possono infatti essere ostili come quelle di Coria, nella provincia di Cáceres, convinte che l'arrivo dei padri fosse segno dell'imminente venuta dell'Anticristo (ecco di nuovo attivo il regime di storicità apocalittico che si evocava poc'anzi)⁶⁶, o come quelle di Medellín, che andavano per il villaggio esortando le altre a non recarsi a sentire le prediche di Guillén: "Non andate a sentirlo, che vi farà tornare a casa pazze, come faceva il P. Gondino [Juan Gondino 1569-1629], ricordandosi, dopo quarant'anni, della rara efficacia, con cui quell'uomo apostolico l'haveva intimorite, predicando della giustizia di Dio".⁶⁷ La memoria emotiva del passaggio del confratello era ancora viva dopo quasi mezzo secolo -sottinteso, mezzo secolo di abbandono, non fosse per il passaggio provvidenziale dei padri- e le donne ne erano custodi.

⁵⁸ ARSI, Provincia Toletana, 42, *Lettera del padre Gio. Gabriel Guillen scritta al molto R.P. Generale il P. Gio. Paolo Oliva da Toledo a 30 di luglio 1666 intorno alla missione incominciata nel Regno di Spagna nel 1665*, f. 129v (ff. 118r-138r).

⁵⁹ *Ibid.*, f. 130v.

⁶⁰ *Ibid.*, f. 134v.

⁶¹ ARSI, Assistentia Hispania, 91, *Relatione della missione, che, nell'anno 1667, hanno fatto in Estremadura li padri Michel de la Fuente e Gio. Gabriele Guillen della Compagnia di Gesù, scritta nella città di Zafra, à 14 di luglio del medesimo anno dallo stesso P. Guillen*, f. 43r.

⁶² ARSI, Provincia Toletana, 42, *Lettera del padre Gio. Gabriel Guillen scritta al molto R.P. Generale il P. Gio. Paolo Oliva da Toledo a 30 di luglio 1666 intorno alla missione incominciata nel Regno di Spagna nel 1665*, f. 125v.

⁶³ ARSI, Assistentia Hispania, 91, *Relatione della missione, che, nell'anno 1667, hanno fatto in Estremadura li padri Michel de la Fuente e Gio. Gabriele Guillen della Compagnia di Gesù, scritta nella città di Zafra, à 14 di luglio del medesimo anno dallo stesso P. Guillen*, f. 45v.

⁶⁴ ARSI, Assistentia Hispania, 91, *Relatione del P. Gio. Gabriel Guillera (sic) mandata al M.R.P.N.G. il P. Gio. Paolo Oliva da Madrid a 27 d'agosto 1668*, f. 67r.

⁶⁵ ARSI, Assistentia Hispania, 91, *Relatione della missione, che, nell'anno 1667, hanno fatto in Estremadura li padri Michel de la Fuente e Gio. Gabriele Guillen della Compagnia di Gesù, scritta nella città di Zafra, à 14 di luglio del medesimo anno dallo stesso P. Guillen*, f. 48r.

⁶⁶ ARSI, Provincia Toletana, 42, *Lettera del padre Gio. Gabriel Guillen scritta al molto R.P. Generale il P. Gio. Paolo Oliva da Toledo a 30 di luglio 1666 intorno alla missione incominciata nel Regno di Spagna nel 1665*, f. 119v.

⁶⁷ ARSI, Provincia Toletana, 42, *Lettera del padre Gio. Gabriel Guillen scritta al molto R.P. Generale il P. Gio. Paolo Oliva da Toledo a 30 di luglio 1666 intorno alla missione incominciata nel Regno di Spagna nel 1665*, f. 129r. Sul missionario e sulla sua pluridecennale attività di predicazione fra le campagne della penisola e la Corte (in undici anni, ascoltò 17.000 confessioni), vedi NIEREMBERG, Juan Eusebio, *Vidas exemplares y venerable memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús, tomo quartus*, en Madrid: por Alonso de Paredes, 1647, pp. 280-296; sull'opera BETRÁN, José Luis, "La ilustre Compañía? Memoria y hagiografía a través de las vidas jesuitas de los padres Juan Eusebio Nieremberg y Alonso de Andrade (1643–1667)", *Hispania. Revista española de historia*, 72/248 (2014), pp. 715-748.

Quella "pazzia" era l'animo sconvolto dall'essere toccate nell'intimo della loro individualità, in una cultura -che avrebbero trovato rientrando "a casa"- che le voleva invece funzionali alle esigenze della famiglia? Non a caso, la coeva letteratura religiosa per l'edificazione delle spose insisteva molto sulla necessità di temperare gli eccessi di devozione, trasformando lo slancio della *pietas* e il proprio carisma spirituale in sopportazione del peso del carico familiare, e in capacità di contenimento dei conflitti e degli eccessi altrui (marito in primis)⁶⁸. Ma molto più spesso le donne sono narrate come un prezioso tramite per la riuscita della missione, tanto che loro comportamenti altrimenti sanzionati vengono scusati, in quanto funzionali. Così, la donna di Siviglia, che si veste da uomo per partecipare alle devozioni interdette al suo sesso e convince la sua amica a fare lo stesso, viene paternamente dissuasa a rimanere negli abiti che le sono consoni⁶⁹; e quella che, a Fuente de Cantos, si finge incinta per avere una immaginetta di Ignazio che si credeva proteggesse le partorienti, viene perdonata quando la si scopre partorire davvero, e con un esito felice che fa pensare al miracolo⁷⁰. In molte zone visitate dai padri, come scrivono, le donne reclamano quelle medagliette. E l'effetto benefico che si reputa avere sui loro corpi apre ai missionari le porte della fiducia della comunità, per la quale quei corpi generano nuove vite. Le medagliette distribuite per proteggere il parto non solo favoriscono la credibilità dei padri -perfetti estranei che si materializzano in paesaggi spesso deserti di presenze umane, in un'epoca di difficoltosa mobilità- ma anche lasciano memoria materiale del loro passaggio. Ad Alcántara se ne cedono i conii al fonditore del luogo affinché continuino ad essere prodotte, anche una volta che saranno partiti, e un quadro di Ignazio e uno di Francesco Saverio arriveranno da Madrid di lì a due mesi⁷¹. Al passaggio dei padri, le terre della monarchia si disseminano di oggetti e immagini, il paesaggio si sacralizza, così come l'organizzazione comunitaria, che grazie alla fondazione stabile di congregazioni rinnoverà la memoria di quelle presenze transitorie nei decenni a venire. Quando torneranno altri missionari, non avranno che rinfocolare un ricordo, come a Brozas, dove nel 1666 tutti "conservano fresca, e tenera memoria del p. Rodrigo Deza [Deza]" e della sua congregazione di sacerdoti e secolari fondata trent'anni prima, che ancora ha più di 500 membri⁷². L'azione di ogni singolo missionario, così, si innesta su un tempo che trascende la singola traiettoria della sua esistenza⁷³.

4. MEMORIA SFUGGENTE. ALCUNE CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Si potrebbero evidenziare molti altri elementi ricorrenti in queste narrazioni, alla ricerca degli usi della memoria, sperando forse di intravedervi, nel fondo, dei "fatti". Ma cosa possono dirci della "realtà" visitata? Possono queste essere considerate memorie -filtrate e deformate- di quei luoghi?⁷⁴ Si ha certo, leggendole, un sentimento di realtà, veicolata dalla resa emotiva, quasi pittorica, delle situazioni narrate da questi autori capaci di creare un "romanzesco di Dio"⁷⁵: sembra quasi di "vedere" il conflitto sanguinoso delle faide sciogliersi nello spettacolo delle

⁶⁸ Vedi MORANT DEUSA, Isabel, *Discursos de la vida buena: matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*, Madrid, Cátedra, 2002.

⁶⁹ ARSI, Assistentia Hispania, 91, *Relatione delle missioni di Spagna del 1669 descritta dal P. Gio. Gabriel Guillen al R. P. Nostro Generale il P. Gio. Paolo Oliva*, f. 80v (ff. 71-96v).

⁷⁰ ARSI, Assistentia Hispania, 91, *Relatione della missione, che, nell'anno 1667, hanno fatto in Estremadura li padri Michel de la Fuente e Gio. Gabriele Guillen della Compagnia di Gesù, scritta nella città di Zafra, à 14 di luglio del medesimo anno dallo stesso P. Guillen*, f. 163v.

⁷¹ ARSI, Provincia Toletana, 42, *Lettera del padre Gio. Gabriel Guillen scritta al molto R.P. Generale il P. Gio. Paolo Oliva da Toledo a 30 di luglio 1666 intorno alla missione incominciata nel Regno di Spagna nel 1665*, f. 122r.

⁷² *Ibid.*, ff. 122r e 124v. Rodrigo Deza (1589-1660), predicatore, qualificatore del Sant'Uffizio e confessore della infanta Margherita di Savoia, vedi SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, *op. cit.*, tom. 3, coll. 34-35.

⁷³ La dinamica descritta da Guillermo Wilde, da ultimo in *Jesuit's Mission Past and the Idea of Return*, in Ines G. Županov (a cura di), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 1001-1035.

⁷⁴ Sulla produzione di saperi relativi ai territori delle missioni, altro è il caso esaminato in WILDE, Guillermo e TAKEDA, Katsuhisa, "Tecnologías de la memoria: Mapas y padrones en la configuración del territorio guaraní de las misiones", *Hispanic American Historical Review*, 101/4 (2021), pp. 597-627. Sulla dispersione locale degli archivi gesuitici in relazione alle realtà territoriali in cui l'ordine è radicato, e sulla loro significatività in relazione alla storia di quei luoghi, SALOMONI, David, "The Forgotten Jesuits: The Historical Memory of the Society Between Minor Archives and New Research Trends", in Cristiano Casalini, Emanuele Colombo, Seth Meehan (a cura di), *Engaging Sources: The Tradition and Future of Collecting History in the Society of Jesus* (Proceedings of the Symposium held at Boston College, June 11–13, 2019) Seth 2021, Institute of Jesuit Sources Chestnut Hill, MA, 2021, pp. 1-11.

⁷⁵ Così in relazione ai racconti di missione e in particolare alle sezioni orientali della *Storia della Compagnia di Gesù* (1650-1673) di Daniello Bartoli, ASOR ROSA, Alberto, "La narrativa italiana del Seicento", in *Letteratura italiana. Vol. 3, tom. 2. Le forme del testo: La prosa* (dir. Alberto Asor Rosa), Torino, Einaudi, 1984, pp. 751-752.

lacrime, di "sentire" la pioggia e il vento che sferzano terre di cui si accenna all'asprezza, perché chi legge sappia la fatica di chi le ha solcate; e ancora, quasi di "ascoltare" il cantinbanco declamare dall'altro lato della piazza, per poi silenziarsi sconfitto dall'abilità del predicatore. E si può anche credere che le donne abbiano lasciato le porte di casa aperte nell'andare a sentire il sermone nel villaggio dell'Estremadura, pur sapendo che i molti soldati accampati ne avrebbero approfittato per entrare e rubare, e concentrarsi su un dato difficile da non reputare oggettivo: la presenza ingombrante dell'esercito in una terra di confine nel conflitto che coinvolse Spagna e Portogallo negli anni Sessanta del Seicento, e la minaccia costante che costituivano per le popolazioni locali, specie per le donne. Si potrebbero infine ricavare informazioni utili per una storia ambientale, dall'intensità straordinaria di certe precipitazioni atmosferiche all'altrettanto straordinaria siccità.

Ma non si può trarre molto, da queste carte, della individualità di quei soldati che rubano, né di quelle donne che li temono, o dei contadini che tornano dai campi, delle monache che pacificano i loro conflitti una volta sentiti i sermoni da dietro le grate⁷⁶, e dei bambini ai quali i missionari affidano il compito di stanare i bestemmiatori, in cambio di un'immaginetta⁷⁷; o ancora, dei "mori" che si convertono al suono delle parole del missionario⁷⁸. Sappiamo il gruppo al quale questi individui appartengono, perché la società nella quale gli scriventi sono immersi riconduce l'individuo al ceto come suo primo elemento identificativo. Ecco perché è rilevante notare per Juan Gabriel Guillén che a Mérida si fonda una congregazione nella quale "tengono li principali offitii il sig. provisoro, governatore, giudice maggiore, quattro cavalieri di habito"⁷⁹ o per Francisco Estremera scrivere che a Saragozza "los eclesiásticos, cavalleros y personas al mayor suposicion se han confesado generalmente, y algunos publicamente en las iglesias con sus papeles delante"⁸⁰ (elemento questo, del supporto scritto per la confessione pubblica, su cui tornerò tra poco). Di rado conosciamo i nomi dei singoli che compongono questi gruppi, e solitamente accade quando sono esponenti di rilievo del governo locale, di cui si segnala la buona disposizione verso i padri, o, quasi mai, l'ostilità. Perché i soggetti incontrati dai missionari e registrati nelle relazioni sono, in fondo, pecore di un gregge che, seppur talvolta riottoso, alla fine sospira, lacrima, si batte, docile alle parole del missionario. La loro singolarità, può, semmai, trasformarsi in *exemplum* edificante dal valore universale. Ma soprattutto, il missionario confessore, predicatore e scrittore non può dipingere con troppa precisione la irriducibile unicità di quelle vite perché la pratica della confessione generale, da cui le loro storie sono tratte, è vincolata alla segretezza. Nulla di quello che si dice in quel contesto deve trapelare fuori, e tantomeno lasciare traccia. Così, nel visitare la diocesi di Tarascona nel luglio del 1647, Manuel Ortigas e Manuel Crespo che avevano ricevuto molte confessioni -tra cui alcune "escritas en pliegos de papel"⁸¹, nonostante la pratica fosse stata condannata da Clemente VIII già nel 1602⁸²- si ripromettono di proporre alcuni di quei casi nelle predicazioni che faranno in altri villaggi, ma rendendoli irriconoscibili e con "licencia para dezirlos del penitente"⁸³. Anche di questa necessità di dire ma non dire troppo sono piene le relazioni. Come notava Pedro de Salazar, il vescovo di

⁷⁶ ARSI, Provincia Toletana, 42, *Lettera del padre Gio. Gabriel Guillen scritta al molto R.P. Generale il P. Gio. Paolo Oliva da Toledo a 30 di luglio 1666 intorno alla missione incominciata nel Regno di Spagna nel 1665*, f. 131v.

⁷⁷ *Ibid.*, f. 132v.

⁷⁸ Un caso fra i molti riportati, tipici della pastorale di Tirso González de Santalla, in ARSI, Provincia Castellana, 34, *Lettera di Juan Gabriel Guillén, datata 16 luglio 1670*, p. 282v (pp. 252r-285v). Vedi COLOMBO, Emanuele, "La predicazione gesuitica verso i maomettani nella Spagna del Seicento: Tirso González de Santalla", in Agostino Paravicini Bagliani e Antonio Rigon (a cura di), *La comunicazione del sacro (secoli IX-XVIII)*, Roma, Herder, 2008, pp. 289-307.

⁷⁹ ARSI, Assistentia Hispania, 91, *Relatione della missione, che, nell'anno 1667, hanno fatto in Estremadura li padri Michel de la Fuente e Gio. Gabriele Guillen della Compagnia di Gesù, scritta nella città di Zafra, à 14 di luglio del medesimo anno dallo stesso P. Guillen*, f. 48r.

⁸⁰ ARSI, Provincia Aragonia, 27, I, così Francisco Estremera nella relazione senza titolo inviata al generale Giovanni Paolo Oliva il 3 agosto 1681 da Saragozza, f. 71v (ff. 70r-73v). Su Estremera, non ho reperito altre notizie, se non l'anno di professione del quarto voto, 1668. Sulle visioni dell'ordine sociale nella scrittura gesuitica missionaria, COPETE, Marie-Lucie, "De la escritura de la misión a la cultura política. Saberes contextualizados en el *Compendio* (1619) del misionero jesuita Pedro de León", in Charlotte de Castelnaud-L'Estoile et al. (a cura di), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs : XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

⁸¹ ARSI, Provincia Aragonia, 27, I, *Relación de la misión que han echo los Padres Manuel Ortigas y Manuel Crespo desde los últimos de Mayo asta los primeros de Julio de 1647*, p. 26r (pp. 26r-27v). Manuel Ortigas (1609-1678) fu per trent'anni superiore della missione della provincia aragonese e autore di numerose opere spirituali e morali ad uso dei devoti, oltre che di letteratura ad uso dei missionari. Vedi SOMMERVOGEL, *Bibliothèque, op. cit.*, tom. 5, coll. 1957-1961. Su Manuel Crespo non ho reperito notizie.

⁸² PROSPERI, *Tribunali della coscienza, op. cit.*, pp. 501-507.

⁸³ ARSI, Provincia Aragonia, 27, I, *Relación de la misión que han echo los Padres Manuel Ortigas y Manuel Crespo desde los últimos de Mayo asta los primeros de Julio de 1647*, p. 26r.

Salamanca che aveva accompagnato Tirso González de Santalla a visitare come missionario la sua città nel 1682 e ne aveva raccontato l'impresa, in fondo basta anche solo raccontare "senza scrupolo, che molti, e molti spargevano nella confessione più lagrime", aggiungeva, "seppellendo sotto silenzio non solo le persone, ma le cose"⁸⁴. Questa dichiarata necessità di omettere, per ragioni di obbedienza, introduce una distanza incolmabile tra noi, il nostro desiderio di sapere, e quei soggetti narrati, e i paesaggi in cui essi si muovono⁸⁵. Ma ci consegna la memoria di una mentalità, ponendoci di fronte ai tratti realistici di paesaggi "interiori", specchio dell'immaginario del mondo di chi quel mondo lo descrive. Si tratta, anche in questo caso, di un paesaggio sfumato, perché in questa cornice discorsiva i contorni della stessa individualità dello scrivente si perdono nella necessità di autorappresentarsi come corpo collettivo.

5. FONTI A STAMPA

- AZOR, Juan, *Institutionum moralium pars prima*, Lugduni: apud Iohannem Pillehotte, 1602.
- BARTOLI, Daniello, *Della vita del P. Vincenzo Carafa settimo generale della Compagnia di Gesù*, in Roma e in Bologna: degli Heredi del Dozza, 1652.
- DELRIO, Martinus, *Disquisitionum magicarum ... tomus primus*, Moguntiae: apud Iohannem Albinum, 1603.
- Imago primi saeculi Societatis Iesu, a provincia Flandro-Belgica repraesentata*, Antverpiae: ex officina plantiniana Balthasar Moreti, 1640.
- Institutum Societatis Iesu, volumen secundum, Examen et Constitutiones, Decreta Congregationum generalium, Formulae Congregationum*, Florentiae: ex typographia a SS. Conceptione, 1893.
- Institutum Societatis Iesu, volumen tertium, Regulae, Ratio studiorum, Ordinationes, Instructiones, Industriae, Exercitia, Directorium*, Florentiae: ex typographia a SS. Conceptione, 1893.
- NIEREMBERG, Juan Eusebio, *Vidas exemplares y venerable memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús, tomus quartus*, Madrid: por Alonso de Paredes, 1647.
- TORSELLINUS, Horatius, *De vita B. Francisci Xaverii ... libri sex. Horatii Tursellini ... ab eodem aucti et recogniti, in hac vltima editione*, Lugduni: Sumptibus Petri Rigaud, 1607.
- VEGA, Cristóbal de [LÓPEZ, Jerónimo], *Casos raros de la confesión con reglas, y modo facil para hacer una buena confesión general o particular y unas aduertencias para tener perfecta contrición y para disponerse bien en el articulo de la muerte, por el p. Christoval de Vega ... Undezima impresión*, Barcelona: en la Imprenta de Joseph Giralt [s. d.].

6. BIBLIOGRAFIA

- ALBERTONI, Marco, "Tra eterna ignominia e *damnatio memoriae*: giustizia e monumenti d'infamia in età moderna", *Storica*, 81/3 (2021), pp. 67-118.
- ALCÁNTARA, Bojorge e DANTE, Alberto, "Espiritualidad, identidad y memoria histórica: un acercamiento desde el caso franciscano y jesuita", *Cuestiones Teológicas*, 47/108 (2020), pp. 40-63,
- ALFIERI, Fernanda, "Tracking Jesuit Psychology: from Ubiquitous Discourse on the Soul to Institutionalized Discipline", in Ines G. Županov (a cura di), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 783-810.
- ARCURI, Andrea, "El control de las conciencias. El sacramento de la confesión y los manuales de confesores y penitentes", *Chronica nova. Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 44 (2018), pp. 179-213.

⁸⁴ ARSI, Provincia Castellana. 34, *Relatione della missione che in Salamanca ha fatto l'illmo Mons.re D. Pietro di Salazar vescovo di quella città, con l'aiuto et opera del P. Tirso Gonzales della Comp. di Gesù ... in quest'anno 1682*, f. 394v (ff. 386r-395r).

⁸⁵ ASSMANN, Aleida, *Sette modi di dimenticare*, Bologna, il Mulino, 2019 (ed. orig. 2016).

- ASOR ROSA, Alberto, "La narrativa italiana del Seicento", in *Letteratura italiana. Vol. 3, tom. 2. Le forme del testo. La prosa* (dir. Alberto Asor Rosa), Torino, Einaudi, 1984.
- ASSMANN, Aleida, *Sette modi di dimenticare*, Bologna, il Mulino, 2019 (ed. orig. 2016).
- ASSMANN, Jan, *La memoria culturale: scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997 (ed. orig. 1992).
- BETRÁN, José Luis (a cura di), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Sílex, 2010.
- BETRÁN, José Luis, "La ilustre Compañía? Memoria y hagiografía a través de las vidas jesuitas de los padres Juan Eusebio Nieremberg y Alonso de Andrade (1643–1667)", *Hispania. Revista española de historia*, 72/248 (2014), pp. 715-748.
- BOLZONI Lina, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino, Einaudi, 1995.
- BROGGIO, Paolo e PAOLI, Maria Pia (eds.), *Stringere la pace: teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*, Roma, Viella, 2011.
- BROGGIO, Paolo, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America: secoli XVI-XVII* (prefazione di Francesca Cantù), Roma, Carocci, 2004.
- _____, *Governare l'odio: pace e giustizia criminale nell'Italia moderna (secoli XVI-XVII)*, Viella, Roma, 2021.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, "Ciudades, misiones y misioneros jesuitas en la España del siglo XVIII", *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 18 (1998), pp. 75-108.
- CANDAU CHACÓN, María Luisa (a cura di), *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*, Huelva, Universidad de Huelva, 2014.
- CASALINI, Cristiano e PAVUR, Claude, *Jesuit Pedagogy: 1540-1616*, Boston, Institute of Jesuit Sources-Boston College, 2016.
- CASALINI, Cristiano; COLOMBO, Emanuele e MEEHAN, Seth (a cura di), *Engaging Sources: The Tradition and Future of Collecting History in the Society of Jesus* (Proceedings of the Symposium held at Boston College, June 11-13, 2019), Institute of Jesuit Sources Chestnut Hill, MA, 2021.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de et al. (a cura di), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.
- CHINCHILLA PAWLING, Perla; MENDIOLA, Alfonso e MORALES, Martín María (a cura di), *Del ars historica a la Monumenta historica: la historia restaurada*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana-Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- CHINCHILLA PAWLING, Perla (a cura di), "Formas discursivas", *Historia y grafía*, 43 (2014).
- COLOMBO, Emanuele, "La predicazione gesuitica verso i maomettani nella Spagna del Seicento: Tirso González de Santalla", in Agostino Paravicini Bagliani e Antonio Rigon (a cura di), *La comunicazione del sacro (secoli IX-XVIII)*, Roma, Herder, 2008, pp. 289-307.
- _____, "Un jesuita 'desobediente'. Tirso González de Santalla (1624-1705)", in José Martínez Millán, Henar Pizarro Lorente, Esther Jiménez Pablo (a cura di), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, vol. 2, pp. 961-994.
- COPETE, Marie-Lucie, "De la escritura de la misión a la cultura política: Saberes contextualizados en el Compendio (1619) del misionero jesuita Pedro de León", in De Castelnau L'Estoile et al. (a cura di), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 351-374.
- COPETE, Marie-Lucie e VINCENT, Bernard, "Missions en Bétique. Pour une typologie des missions intérieures", in Pierre-Antoine Fabre e Bernard Vincent (eds.), *Missions religieuses modernes : notre lieu est le monde*, Roma, École Française de Rome, 2007, pp. 262-285.
- CORTIZO, Camilo, "Les missions populaires dans le royaume de Galice (1550-1700)", in Pierre-Antoine Fabre e Bernard Vincent (eds.), *Missions religieuses modernes : notre lieu est le monde*, Roma, École Française de Rome, 2007, pp. 316-340.

- DE BOER, Wietse, *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline, and Public Order in Counter Reformation Milan*, Leiden - Boston, Brill, 2001.
- DELFOSE, Annick, "La correspondance jésuite : communication, union et mémoire. Les enjeux de la Formula scribendi", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 104/1 (2009), pp. 71-114.
- DITCHFIELD, Simon, "The 'making' of Roman Catholicism as a 'World religion'", in Jan Stievermann, Randall Zachmann (eds.), *Multiple Modernities? Confessional Cultures and the Many Legacies of the Reformation Age*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, pp. 189-203.
- FABRE, Pierre-Antoine e VINCENT, Bernard (eds.), *Missions religieuses modernes : notre lieu est le monde*, Roma, École Française de Rome, 2007.
- FABRE, Pierre-Antoine, "«Entrar con el otro y salir con sigo»: nouvelles recherches sur les missions d'évangélisation modernes", *Archives de sciences sociales des religions*, 168 (2014).
- GONZÁLEZ POLVILLO, Antonio, *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2010.
- GRUZINSKI, Serge, *La machine à remonter le temps. Quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*, Paris, Fayard, 2017.
- HARTOG, François, *Chronos : l'Occident aux prises avec le temps*, Paris, Gallimard, 2020.
- HERRERO SALGADO, Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. Vol. 3. La predicación en la Compañía de Jesús*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2001.
- "Histoire de la vergogne", numero speciale di *Rives nord-méditerranéennes*, 31 (2008).
- HOSNE Ana Carolina, "Matteo Ricci's Occidental Method of Memory (Xiguo Jifa) (1596): Untranslatable images of a Classical Art of Memory in Ming China", *Journal of Early Modern History*, 22/3 (2018), pp. 137-154.
- IMBRUGLIA, Girolamo; FABRE, Pierre-Antoine e MONGINI, Guido (eds.), *Cinque secoli di Letterae indipetae. Il desiderio delle missioni nella Compagnia di Gesù*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2022.
- JIMÉNEZ PABLO, Esther, "Jesuitas y educación: origen y claves de su éxito (siglo XVI)", *Historia social*, 103 (2022), pp. 153-166.
- LAVENIA, Vincenzo, "Miracoli e memoria. I gesuiti a Loreto nelle storie della Compagnia (sec. XVI-XVII)", *L'Immagine riiflessa. Testi, Società, Culture*, 22/1-2 (2013), pp. 331-348.
- LOZANO NAVARRO, Julián, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2005.
- _____, "Entre Francia y los Habsburgo. El gobierno de la Compañía de Jesús y las relaciones internacionales (1670-1694)", *Libros de la corte*, 24 (2022), pp. 260–287.
- MAJORANA, Bernadette, "Lingua e stile nella predicazione dei gesuiti missionari in Italia (XVI-XVIII secolo)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 45/1 (2015).
- MARTÍNEZ MILLÁN, José; PIZARRO LLORENTE, Henar e JIMÉNEZ PABLO, Esther (eds.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, 3 vols.
- MORANT DEUSA, Isabel, *Discursos de la vida buena: matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*, Madrid, Cátedra, 2002.
- NAGY, Piroska, BOUREAU, Alain, *Le don des larmes au Moyen âge : un instrument spirituel en quête d'institution (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 2004.
- NICCOLI, Ottavia, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
- O'MALLEY, John W. (a cura di), *Art, Controversy, and the Jesuits: The Imago primi saeculi (1640)*, Philadelphia, St. Joseph's University Press, 2015.
- ONG, Walter J., *Oralità e scrittura: le tecnologie della parola*, Bologna, il Mulino, 1986 (ed. orig. 1892).
- PALOMO, Federico, "Clero y cultura escrita en el mundo ibérico de la Edad Moderna", *Cuadernos de Historia moderna*, Anejos 13 (2014), pp. 11-26.
- _____, "Jesuit Interior Indias: Confession and Mapping of the Soul", in Ines G. Županov (a cura di), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 105-127.

- PETROLINI, Chiara; LAVENIA, Vincenzo e PAVONE, Sabina, *Sacre metamorfosi. Racconti di conversione tra Roma e il mondo in età moderna*, Roma, Viella, 2022.
- PIZARRO LLORENTE, Henar, "Los jesuitas y la Corte (1540- 1767)", in Henar Pizarro Llorente et al. (eds.), *Jesuitas. Impacto cultural en la Monarquía hispana (1540-1767). Vol. 2. Misiones, Arte*, Manresa, Universidad Pontificia Comillas-Sal Terrae-Mensajero, 2022, pp. 135-162.
- PIZZORUSSO, Giovanni, *Grassi, Giovanni Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 58, 2002, (https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-antonio-grassi_%28Dizionario-Biografico%29/).
- POLLMANN, Judith, *Memory in Early Modern Europe: 1500-1800*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- PROSPERI, Adriano, "«Otras Indias». Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi", in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno 1980), Firenze, Leo S. Olschki editore, 1982, pp. 205-234.
- _____, "Il missionario", in Rosario Villari (a cura di), *L'uomo barocco*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 180-218.
- _____, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 501-507.
- _____, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 2016.
- RICO CALLADO, Francisco, "Espectáculo y religión en la España del Barroco: las misiones interiores", *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 29 (2002), pp. 315-339.
- _____, "Las misiones interiores en la España Postridentina", *Hispania sacra*, 55/111 (2003), pp. 109-130.
- _____, *Misiones populares en España entre el barroco y la Ilustración*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim-Diputació de Valencia, 2006.
- RUSSELL, Camilla, *Being a Jesuit in Renaissance Italy. Biographical Writing in the Early Modern Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2022.
- SALOMONI, David, "The Forgotten Jesuits: The Historical Memory of the Society Between Minor Archives and New Research Trends", in Cristiano Casalini, Emanuele Colombo e Seth Meehan (eds.), *Engaging Sources: The Tradition and Future of Collecting History in the Society of Jesus* (Proceedings of the Symposium held at Boston College, June 11-13, 2019), Institute of Jesuit Sources Chestnut Hill, MA, 2021, pp. 1-11.
- SHORE, Paul, "The Historiography of the Society of Jesus", in Ines G. Županov (a cura di), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 759-782.
- _____, "The Voices of Memoria: *Diaria*, *Historiae*, and *Annuaire* as Records of Experience in the Pre-suppression Society", in Cristiano Casalini, Emanuele Colombo e Seth Meehan (eds.), *Engaging Sources: The Tradition and Future of Collecting History in the Society of Jesus* (Proceedings of the Symposium held at Boston College, June 11-13, 2019), Institute of Jesuit Sources Chestnut Hill, MA, 2021, pp. 1-16.
- SLUHOVSKY, Moshe, *Becoming a New Self. Practices of Belief in Early Modern Catholicism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2017.
- SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, tom. 9, Bruxelles-Paris, Oscar Schepens-Alphonse Picard, 1890-1900.
- SPENCE Jonathan D., *Il palazzo della memoria di Matteo Ricci*, Milano, il Saggiatore, 1987 (ed. orig. 1976).
- TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, "El Real Colegio de la Compañía en Salamanca y las misiones populares (1654-1766)", *Salmanticensis*, 22/2 (1975), pp. 297-334
- _____, "Misiones populares en el siglo XVII: Los jesuitas de la provincia de Castilla", *Salmanticensis*, 43/3 (1993), pp. 421-438.
- TURRINI, Miriam, "La vocazione esaminata. Narrazioni autobiografiche di novizi gesuiti a metà Seicento", *Archivio italiano per la storia della pietà*, 28 (2015), pp. 312-388.
- VINCENT-BUFFAULT, Anne, *Histoire des larmes, XVIIIe-XIXe siècles*, Marseille, Rivages, 1986.

- WILDE Guillermo e TAKEDA Katsuhisa, “Tecnologías de la memoria: Mapas y padrones en la configuración del territorio guaraní de las misiones”, *Hispanic American Historical Review*, 101/4 (2021), pp. 597-627.
- WILDE Guillermo, *Jesuit’s Mission Past and the Idea of Return*, in Ines G. Županov (a cura di), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 1001-1035.
- ŽUPANOV, Ines G. (a cura di), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, 2018.